

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?

Mauro Pesce

(Università degli Studi di Bologna, Italia)

Abstract A series of relevant cultural phenomena appears in Europe since the early modern age: the humanistic philology and history, the new science, the discovery of different cultures and religions (with the consequent birth of a history of religions), new political systems, the active presence of Jewish scholars. The convergence of these factors produces, in a series of successive chronological steps, the birth of a new symbolic system that tends to substitute the previous vision of the world elaborated by Christianity in Late-Antique and medieval age. The article tries to understand radical reform, socinianism and libertinism not as 'heresy' or 'deviation', but as the manifestation of the impact of modernity on the ancient Christian vision of the world.

Sommario 1 La creazione di un nuovo sistema simbolico e di una nuova certezza culturale. – 2 Il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza. – 3 L'idea protestantica della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio. – 4 Gli eretici, i sociniani e la riforma radicale. – 5 La Bibbia perde il carattere di certezza culturale. – 6 I primi passi di una storia comparata delle religioni. – 7 La natura non politica della Chiesa e il regno escatologico di Gesù. – 8 L'ebraicità della Bibbia e di Gesù. – 9 Una riflessione finale.

Keywords Cultural Certainty. Symbolic systems. Modern Judaism. Heresy. Early modern Christian Theology.

1 La creazione di un nuovo sistema simbolico e di una nuova certezza culturale

Si è spesso ripetuto che la ricerca storica sulla figura di Gesù inizia soprattutto con H.S. Reimarus. In realtà, fin dall'inizio della modernità si moltiplicano i tentativi per riscoprire la fisionomia storica di Gesù al di là delle e contro le interpretazioni dogmatiche e teologiche delle Chiese antiche. In passato ho cercato di elaborare due modelli euristici per spiegare i fattori che hanno portato a questa riscoperta (Pesce 2011, 2013a, 2013b).

Il primo è quello che chiamerei 'paradigma del ripetersi di questioni sistemiche'. In ogni epoca storica, il permanere di una molteplicità di istituzioni e gruppi in rapporto dialettico, e anche conflittuale, comporta il continuo riprodursi di una serie di questioni cui ovviamente i vari gruppi

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-1

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 | © 2017

forniscono soluzioni differenti e contrastanti. Tali questioni possono essere definite sistemiche perché generate dalla struttura di un sistema culturale. Un nucleo di questioni tende in sostanza a riprodursi e mantenersi fintanto che certe istituzioni permangono attive e influenti nella società e continuano a riprodurre, diffondere e difendere le proprie esigenze e soluzioni. Non si può fare una storia dell'evoluzione dei cristianesimi in età moderna senza tenere conto delle istituzioni. Una pura storia del pensiero o della filosofia o della teologia è inadeguata. La presenza continua, ad esempio, delle istituzioni della Chiesa cattolica in una molteplicità di paesi europei con il suo profondo radicamento sociale e civile e con una rete di rapporti tale da influenzare istituzioni culturali e politiche crea un polo di riferimento polemico continuo, un polo che reagisce a sua volta alle critiche con una continua produzione intellettuale e con interventi che condizionano non solo i modi dell'espressione della produzione intellettuale, ma anche eliminano spazi di libertà e provocano, ad esempio, emigrazioni ed esili.

Il primo compito che mi sono posto è stato quindi di vedere quale fosse il reticolo di istituzioni che permangono in età moderna e determinano il sorgere di tematiche sistemiche. Ho preso in considerazione gli atteggiamenti conflittuali esistenti fra diverse *istituzioni* intellettuali e accademiche dell'età moderna e fra diversi gruppi culturalmente e numericamente consistenti: che sono (a) le facoltà teologiche e le istituzioni cattoliche, (b) le facoltà teologiche e le istituzioni protestanti, (c) le istituzioni accademiche (più o meno) indipendenti, (d) singoli teologi e pensatori ebrei espressione dei gruppi ebraici, (e) singoli studiosi più o meno liberi da Chiese e istituzioni.

Il secondo modello esplicativo che mi era sembrato utile, tiene conto anche della dimensione di storia culturale e mette in luce una serie di fattori che a mio avviso portano (a causa soprattutto della loro convergenza) a mettere a fuoco inevitabilmente la differenza tra ciò che Gesù fu storicamente, e ciò che di lui hanno pensato le teologie cristiane successive interpretandolo e trasformandolo. Questi elementi sono a mio avviso l'umanesimo, il principio protestantico della trascendenza della Parola di Dio sulle sistemazioni teologico-istituzionali delle Chiese, la nascita della scienza moderna, lo scandalo costituito dalle guerre di religione, l'incontro con religioni e culture altre in seguito alle scoperte geografiche e al colonialismo; un nuovo assetto politico e una nuova teoria politica, la presenza di pensatori ebrei in Europa, la nascita di una nuova scienza dell'antichità (Fumaroli 2010), il sorgere di una nuova rivisitazione dell'iconografia cristiana.

Mi sono poi reso conto, anche grazie alla quantità di studi che si sono moltiplicati in questi anni in Italia, che il quadro che avevo elaborato doveva esser integrato e modificato anzitutto per l'estrema importanza del contributo di quei cosiddetti eretici che non si identificavano con nessuna Chiesa o transitavano dall'una all'altra, quasi non avessero un posto nella

struttura istituzionale (Cantimori 1992), ma anche dei sociniani e dei libertini e dei singoli non classificabili in un gruppo soltanto. Il dubbio critico sulla divinità di Cristo e perciò la ricostruzione della sua figura storica aldilà della sua teologizzazione, una lettura critica dei vangeli e dei testi biblici, il ricorso a una filosofia che è in contatto più o meno diretto con la nuova scienza, a volte anche tentativi di letture storico-religiose comparatistiche sono elementi comuni a questa galassia di personaggi i quali giocano un ruolo fondamentale nella riscoperta della fisionomia storica di Gesù, anche se essi non hanno quasi mai scritto opere che abbiamo per oggetto esclusivo la fisionomia storica di Gesù.

Insisto sul fatto che una storia della riscoperta della fisionomia storica di Gesù non può essere fatta senza tenere conto dell'esistenza dell'esegesi e dell'interpretazione cattolica e delle grandi Chiese protestanti.¹ Anche gli esegeti e gli storici più radicali nel lungo periodo che sta fra il XVI secolo e la fine del XVIII secolo (ma ciò vale anche dopo) hanno dovuto sempre misurarsi con un'interpretazione ortodossa (cattolica o protestante) della figura di Gesù e hanno sempre dovuto tenere conto della forza di repressione delle istituzioni ecclesiastiche. L'interpretazione maggioritaria della figura di Gesù non è stata quella dei liberi pensatori, ma quella dei teologi ortodossi ufficiali. Lo schema più adatto per comprendere la situazione culturale europea è quello di collocare ciascun autore e ciascuna opera in un reticolo di contrapposizioni sistemiche tra poli di opposizione temporalmente coesistenti e geograficamente rilevanti. La *Vita di Cristo* di Baronio non è comprensibile senza le *Centurie* di Magdeburgo. Aubert de Versé, come ci insegna Fiormichele Benigni, non è comprensibile senza la sua polemica verso Bossuet e Jurieu. Gli spostamenti da un paese all'altro di tanti pensatori e teologi non sarebbero comprensibili senza la pressione coercitiva delle istituzioni alle quali bisogna sfuggire per trovare aree almeno temporaneamente disposte a un'accoglienza. Non è una storiografia che insiste sulla evoluzione lineare di supposte tradizioni che è in grado di

¹ Un errore di comprensione storica che mi sembra enorme è quello di tutte le storie dell'esegesi che tengono soltanto conto di un filone, quello critico. La storia della ricerca su Gesù di Albert Schweitzer mi appare oggi, per le sue omissioni, come una mistificazione dei fatti storici. Schweitzer si limita per lo più alla ricerca protestante critica e non ortodossa e per di più di lingua tedesca. Il punto di partenza e di arrivo e la linea storica che egli intravede tra i due punti non corrispondono alla realtà e alla complessità dei processi storici e delle diverse componenti che coprono un arco temporale molto più ampio, che si distendono per aree geografico-culturali molto più vaste: dalla Lituania alla Francia, dalle isole britanniche all'Italia. I fattori culturali fondamentali del processo conoscitivo moderno vengono ignorati, come la nuova scienza, il contributo ebraico, e la comparazione storico-religiosa. Anche la storia della ricerca esegetica sul Nuovo Testamento di Werner Georg Kümmel della fine degli anni Cinquanta del Novecento ricade nello stesso errore. Gli esegeti degli scritti protocristiani e gli storici del primo cristianesimo di oggi hanno a volte una formazione culturale angusta e non sono in grado di percepire l'illusorietà di queste ricostruzioni storiche.

offrire un'adeguata comprensione, ma uno schema dei necessari conflitti sistemici determinati dal permanere di determinate istituzioni all'interno di certe aree culturali.

Un paradigma che mi sembra oggi molto utile per comprendere l'impatto della modernità sul cristianesimo è quello che definirei il paradigma della creazione di un nuovo sistema simbolico.² Da questo punto di vista tutte le modifiche e i tentativi di ridefinizione di una molteplicità di aspetti del cristianesimo in età moderna potrebbero essere interpretati come la conseguenza del crescere di un nuovo sistema simbolico moderno che poggia su basi epistemologiche sostanzialmente nuove e non su dati culturali tradizionali, in altre parole su un nuovo tipo di certezza culturale.

Con quest'ultimo termine intendo tutt'altra cosa che la certezza epistemologica di cui discutono le filosofie (vedi Stroll 1994, James 1995, Sharples 1989). La certezza culturale è l'insieme delle convinzioni ritenute assolutamente certe e vere in una determinata cultura. Non si potrebbe né agire né pensare se non esistesse un immenso complesso di dati culturali ritenuti assolutamente certi. Si è certi che il sole sorge e tramonta e ciò scandisce la vita in notte e giorno, in veglia e sonno. Si è certi che una buona semina porterà frutto in certe condizioni climatiche. Si è certi che la lingua che si usa è compresa dai membri della propria famiglia e del proprio gruppo. Per ogni essere umano che appartiene a una cultura particolare esistono, in sostanza, molteplici giacimenti di certezze. Si tratta, anzitutto, (a) di *conoscenze* relative alla natura e alla vita umana, ma (b) anche di *pratiche* di vita quotidiana, di modi di reagire al mondo circostante, di meccanismi di organizzazione dello spazio e del tempo, e poi anche (c) di *valori*, di norme consuetudinarie, e infine (d) di complessi di *conoscenze* tradizionali, e anche di testi sacri, di verità, di luoghi, oggetti e immagini ritenuti soprannaturali.

La mia ipotesi è che a partire dalla prima età moderna si siano create basi epistemologiche nuove che hanno prodotto certezze culturali alternative a quelle tradizionali con la conseguenza di conflitti tra i gruppi che via via hanno creato sistemi simbolici alternativi e quelli che invece sono rimasti ancorati al sistema simbolico precedente.

Ultimamente, l'occasione del quattrocentesimo anniversario della redazione della *Lettera a Cristina* di Galilei mi ha indotto ad affrontare la questione dello scontro tra teologia cattolica e metodo scientifico galileiano da un punto di vista che mi è sembrato nuovo: quello meccanismo esplicativo o paradigma che definisco delle basi conoscitive della certezza culturale. Si tratta in qualche modo di un corollario o di uno sviluppo del meccanismo esplicativo precedente.

2 In un saggio pubblicato del 2014, mi sono domandato se la modernità abbia costruito un sistema simbolico alternativo a quello cristiano antico (Pesce 2014b, riedito in Pesca 2015). Sul concetto di modernità vedi Prodi 2012 e Gregory 2007, 2016.

Semplificando, il sistema simbolico cristiano pre-moderno era basato su alcuni pilastri fondamentali. Anzitutto, la Bibbia cristianizzata (cioè sottratta agli ebrei e cristologizzata) considerata Antico Testamento con l'aggiunta del Nuovo. Poi la rappresentazione del cosmo sacro che consisteva nella cristianizzazione della visione astronomica tolemaica e assegnava un posto all'abitazione di Dio, degli angeli e dell'uomo e quindi al paradiso e all'inferno. La sua raffigurazione medievale più celebre la troviamo nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri. È significativo che ancora nel 1588, nella sua prima opera scritta, Galileo Galilei presenti una misurazione dello spazio dell'inferno e del paradiso sulla base dell'astronomia tolemaica cui allora aderiva. Si deve aggiungere la visione di una storia universale dominata da Dio e da Cristo, considerato suo *alpha* e *omega*. Infine, il potere politico della Chiesa era un elemento essenziale di quella certezza culturale, nel senso che non si dà affermazione di un sistema simbolico complessivo in una società se chi elabora quel sistema non ha un potere coercitivo per diffonderlo, imporlo e mantenerlo, un potere che è riconosciuto e considerato ovvio da gran parte della società.

Da questo punto di vista, la dogmatica e poi la teologia cristiana tardo-antica e medievale non vanno pensate tanto come un insieme di concetti, ma come un tentativo di individuare la base ontologica di un intero sistema simbolico, un sistema simbolico che cerca di spiegare la totalità del mondo, nella sua storia universale, nella sua struttura cosmica e nella vita sociale individuale e collettiva. Nella mia ipotesi, la teologia cristiana è stata prodotta per sostituire la visione del mondo della mitologia antica, delle religioni antiche, dei poemi omerici e del teatro greco.

Tutto ciò che appare certo non viene mai posto in discussione da coloro che appartengono a un gruppo determinato. Per poterlo mettere in dubbio e sostituirlo sarebbe, infatti, necessario disporre di una base alternativa di certezza culturale. Il fatto che il sistema simbolico cristiano apparisse certezza culturale e il fatto della mancanza di una base epistemologica alternativa significava che le critiche o le negazioni di qualche aspetto del sistema simbolico cristiano apparissero come frutto di errore e di eresia oppure come effetto di influsso demoniaco. Mi sembra particolarmente rilevante che il concetto di eresia sia strettamente legato all'assenza di una base epistemologica alternativa a quella del sistema simbolico tradizionale. È per questa mancanza che le divergenze dottrinali debbono essere considerate eresia e/o frutto di influsso demoniaco. Il demone diventava quindi un elemento sistemico centrale come giustamente ha mostrato Tullio Gregory (Gregory 2014). L'esistenza del demone non è un fatto secondario, ma è un elemento essenziale, anzi imprescindibile della visione cristiana.

In sostanza, qualsiasi riflessione basata sui principi epistemologici della modernità doveva necessariamente erodere criticamente i principi base della teologia cristiana. Da questo punto di vista, le molteplici e successi-

ve ridefinizioni del cristianesimo in età moderna sono l'effetto necessario dell'impatto della modernità sul sistema simbolico precedente.³

Torno ora alla mia domanda iniziale: quali siano i fattori culturali che fin dall'inizio dell'età moderna hanno determinato una nuova interrogazione e analisi della figura storica di Gesù. Alla luce delle riflessioni precedenti, essi mi appaiono come manifestazioni diverse del sorgere di un nuovo sistema simbolico moderno. Questi fattori, tuttavia, non si presentano tutti insieme, almeno in certa misura, ma in una serie di scatti temporali successivi. I singoli pensatori, teologi o esegeti sono influenzati spesso solo da alcuni di questi fattori e non da altri. Solo in un momento avanzato della modernità, e solo in alcuni ambienti della riflessione europea sul cristianesimo, questi fattori coesistono. Gli esiti di questo convergere parziale o complessivo dei diversi fattori sulla ridefinizione del cristianesimo sono molto differenziati: per lo più si arriva solo ad una ridefinizione parziale che si concentra volta a volta su aspetti diversi (ad esempio, la *Lettera a Cristina* di Galilei sottrae certezza culturale e validità conoscitiva alla Bibbia solo per quanto riguarda la conoscenza della natura, ma ne vuole mantenere la normatività nel campo della fede e della morale) (cf. Pesce 2000; Damanti 2010; Bucciardini, Cammarota 2009). In alcuni casi, si arriva invece fino a un rifiuto radicale del cristianesimo, come in Giordano Bruno o nel *Trattato dei tre impostori* o in certi pensatori illuministici. Ma non bisogna pensare che tutto avvenga attraverso una progressiva evoluzione che perviene a una critica sempre più radicale. Il rifiuto del cristianesimo che – almeno a volte – sembra espresso da Giordano Bruno già alla fine del Cinquecento è ovviamente del tutto estraneo alle contemporanee riforma luterana e calvinista e anche agli esponenti delle cosiddetta 'riforma radicale'. E pensatori successivi a Bruno, che potrebbero in qualche modo essere classificati all'interno di una critica forte al cristianesimo, in realtà assumono posizioni più attenuate. Non c'è un'evoluzione lineare progressiva.

3 Qui si pone una questione di metodo storico che non posso evitare di esplicitare, anche se in modo molto sintetico ed elementare. Tullio Gregory, il mio primo maestro, all'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, ormai mezzo secolo fa, invitava spesso ad astenersi dalle sintesi generali che egli definiva 'perniciose', se non ricordo male. A questo criterio mi sono attenuto per molti anni, cercando nelle mie ricerche di comprendere la molteplicità dei fattori storici che si incrociano in un fenomeno particolare, addirittura in un segmento di testo. La storiografia italiana dell'età moderna, nella quale mi sono imbattuto successivamente, ribadiva da altro punto vista la stessa istanza di una ricerca storica attenta alla complessità del particolare. Penso soprattutto a Delio Cantimori. Tuttavia, per quanto perniciosi possano essere, gli sguardi sintetici che abbracciano archi storici molto ampi e gli schemi storiografici generali sono, non solo inevitabili, ma anche necessari. Ovviamente, non si tratta di abbandonare l'esigenza epistemologica di una conoscenza storica del particolare. Al contrario, è sempre da verificare in che modo uno schema generale permetta una migliore conoscenza dei fatti storici che sono sempre necessariamente singoli. Si tratta di un'oscillazione dialettica e perpetua tra schema generale e caso particolare.

È poi rilevante riflettere sul successo o sul fallimento delle proposte di ridefinizione del cristianesimo, e non soltanto fermarsi alla precisazione dei contenuti dottrinali o delle singole proposte pratiche di modifica. Si tratta di comprendere l'impatto sulla vita associata delle proposte di ridefinizione e le ragioni del loro successo o fallimento. Peraltro, il successo parziale o l'insuccesso dipende volta a volta dalle concrete situazioni storico-politiche, dalla collocazione all'interno di una particolare istituzione statale. La proposta di Bruno fallisce completamente e culmina nella sua uccisione. Anche la proposta di ridefinizione parziale di Galilei fallisce come mostra la condanna della congregazione dell'Indice nel febbraio del 1616 (che qualifica di eresia il copernicanesimo, sebbene in due gradi differenziati) e la condanna di Galilei del 1632. L'uccisione, la condanna e il carcere (penso ad esempio agli ultimi 10 anni di vita in prigione di Francken)⁴ sono espressione simbolica chiara del fatto che in certe situazioni culturali, politiche e statuali non c'è fisicamente lo spazio per alcune ridefinizioni del cristianesimo. Il sistema culturale le rifiuta e le cancella fisicamente. Ciò è dovuto al fatto che le istituzioni ecclesiastiche permangono a lungo ed esercitano un potere anche politico, più o meno diretto. Nel sistema culturale della modernità, coesistono contemporaneamente i flussi evolutivi di diversi gruppi (cattolici, protestanti, ebrei, filosofi, liberi pensatori, ecc.) conflittuali fra loro e le istituzioni che volta a volta conquistano un maggiore potere hanno la possibilità di neutralizzare l'influsso e la presenza pubblica delle altre.

È quindi comprensibile che gli esponenti della 'riforma radicale' insistano non solo su idee, ma anche su provvedimenti politici pratici, quelli che avrebbero dovuto instaurare un regime di tolleranza. Qui la loro posizione va a confluire con le critiche al potere politico delle Chiese, come anche si vede ad esempio, dall'occasione per la quale John Locke interviene elaborando la sua *Lettera sulla tolleranza*.

2 Il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza

Il primo dei fattori ad apparire, è l'umanesimo. Anzitutto, la sua esigenza di lettura dei testi nella lingua originale investe, fin dagli inizi del Quattrocento, la ricerca biblica provocando una rinnovata comprensione dei concetti evangelici, e biblici in generale, alla luce di una loro analisi filologica che li riconduce all'interno della cultura ebraica e greca in cui furono prodotti.

4 Su Francken cf. Biagioni 2010b, 2011b, 2013, 2014; Firpo 1959; Szczucki 1977, 1982, 2001; Simon 2008; Wijacka 1991.

L'umanesimo è però rilevante anche per la nascita della storiografia moderna che interrompe il metodo storiografico medievale che assumeva la storia biblica come attendibile rappresentazione storiografica dalle origini in poi e si propone come critica delle tradizioni leggendarie di fondazione.

Dal mio punto di vista, il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza, alternativa alle fonti di conoscenza provenienti dalla certezza culturale da tutti accettata, in quanto – è importante sottolinearlo – è indipendente da dati culturali tradizionali. La sua base di conoscenza è un metodo di analisi fondato sulla filologia e sulla critica delle fonti, non su un'adesione incondizionata ai dati delle certezze culturali. Due sono gli esempi infinite volte ricordati a questo proposito. Anzitutto, Lorenzo Valla, emblematico per ambedue gli aspetti, sia per la critica filologica alla Vulgata sia per la critica al testo della donazione di Costantino. L'altro esempio classico è quello di Erasmo (vedi da ultimo Cottier 2014 e vedi anche Brogi 2004, 2012). Meno preso in considerazione è un aspetto di Marsilio Ficino messo recentemente in luce da Daniele Conti (2014). Ficino diventa di estremo interesse dal mio punto di vista perché si propone una riforma della teologia cristiana.⁵ In lui si fa luce quasi implicitamente una sensibilità che tende a scoprire la fisionomia storica di Gesù aldilà del dogma distinguendo l'uomo Gesù dall'interpretazione teologica delle Chiese antiche. Conti ha fatto vedere che, nel suo confronto tra Cristo e Socrate, «Ficino prima di definire la vita di Socrate come una *confirmatio* del Vangelo» (Conti 2014, 64), mostra come sia «Cristo a rivestirsi dei tratti [dell']immagine di Socrate quale 'filosofo civile'» (Conti 2014, 65). Si tratta in sostanza di una lettura storica in cui Gesù è interpretato alla luce di una grande personalità del passato. Ciò avviene nella lettera di Ficino ad Antonio Serafico del 1457. Qui Gesù «è, al pari di Socrate, semplicemente un sapiente», «non accompagnato da alcun attributo che ne indichi il carattere divino» (Conti 2014, 65). Ficino però sembra non avere avuto il coraggio di divulgare le sue affermazioni. Quando pubblicò la raccolta delle sue lettere «provvide a sostituire il nome di Cristo con quelli di Pitagora e Platone» (Conti 2014, 66). Un atto di dissimulazione che è rivelatore di una situazione culturale di conflitto tra l'indagine umanistica e storica della figura di Gesù e la tradizionale interpretazione teologica e dogmatica. La dissimulazione è segno di un conflitto irrisolto e anche di una mancanza di spazio pubblico per la rappresentazione della nuova interpretazione. Lo spazio pubblico è occupato dall'istituzione ecclesiastica e della sua visione del mondo. È interessante, per contrasto, che in Cusano (nonostante la sensibilità umanistica) la distinzione tra una figura storica di Gesù e l'interpretazione dogmatica sia impossibile. Pietro Secchi ha mostrato come in Cusano il progetto di riforma della Chiesa non metta

5 Su questo aspetto vedi ora Lavenia 2015.

mai in opposizione Cristo e tanto meno Gesù con la Chiesa. La riforma della Chiesa presuppone il dogma cristologico: «non circa aliam fidem neque alias formas quam a Christo capite et sanctis apostolis atque eorum successoribus ecclesiae rectoribus recipimus, inquirere necessitamus, tantum operam dare tenemur, ut [...] omnes Christiformes efficiamur».⁶

Certo, critica della teologia medievale e nascita di un metodo di analisi filologico e storico sono due movimenti dialettici e inseparabili nell'umanesimo, che contribuiscono alla creazione di una nuova ricerca storica su Gesù basata sulla lettura diretta dei testi originali dei vangeli, indipendentemente da presupposti teologici. Nascita e sviluppo del metodo storico moderno si verificano in varie e complesse tappe che investono progressivamente la teologia, come è noto. Per più di un secolo, dall'inizio del Quattrocento fino all'esplosione della Riforma, l'impatto del metodo filologico e storico sulla visione tradizionale del cristianesimo si diffonde in Europa. Tuttavia, l'impatto critico verso la teologia e il dogma si manifesta solo in certi casi e con sfumature e gradazioni diverse.

3 L'idea protestantica della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio

Quasi un secolo dopo la nascita dell'umanesimo si manifesta, con la Riforma, il secondo dei fattori che produrrà, da un altro e ben diverso punto di vista, una ridefinizione del cristianesimo.

Si tratta dell'idea protestante della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio. Ho usato l'espressione teologica 'parola di Dio' e non Gesù o origini cristiane perché teologico è il concetto riformato. Tutto ciò che nella tradizione ecclesiastica (teologia dogmatica e istituzioni ecclesiastiche) non è fedele alla Parola di Dio, così com'è depositata nel Nuovo Testamento, va sottoposto a critica. Ciò crea la necessità di una continua critica del sistema dogmatico e istituzionale delle Chiese. Questo principio della discontinuità determina una spinta potente ad una ricerca della fisionomia autentica di Gesù aldilà delle false rappresentazioni teologiche successive. La teologia cattolica emersa dal Concilio di Trento, secondo il quale la Sacra Scrittura (e quindi i vangeli canonici del Nuovo Testamento), non può essere compresa contro l'interpretazione offerta dalla Chiesa cattolica e dal 'consenso unanime dei Padri', oppone il principio della continuità della Tradizione a quello della trascendenza della Parola di Dio su di essa, e quindi pone in atto una dinamica tendenzialmente contraria a, o diffidente verso, una ricerca della fisionomia storica di Gesù. Nel caso

⁶ Secchi 2014, 58 che cita la *Reformatio generalis* del 1459 di Cusano.

ad esempio degli *Annales Ecclesiastici* (1588-1607) di Cesare Baronio, la ricostruzione storica della vita di Gesù che vi si trova all'inizio, era direttamente in conflitto con la rappresentazione protestante e questo conflitto durerà per secoli.

Tuttavia, per la teologia protestante, la parola di Dio è rivelata nel Nuovo Testamento, la cui verità e attendibilità storica non può perciò essere posta in dubbio. Come per la teologia cattolica, il Nuovo Testamento è letto alla luce del dogma cristologico dei concili di Nicea e Costantinopoli. Si può e si deve mettere in dubbio la tradizione ecclesiastica, ma non gli aspetti principali delle definizioni dogmatiche dei grandi concili circa la divinità e l'umanità di Cristo (vedi Buzzi 2014).

Per porre in dubbio l'interpretazione neotestamentaria della figura storica di Gesù è necessario che si affermi una critica storica che prescinde da un presupposto di fede oppure un esame della Sacra Scrittura che pur procedendo dalla fede cristiana ammetta la possibilità di distinguere un nucleo di messaggio valido, rivelato, di origine divina, dalle interpretazioni e deformazioni che i testi contenuti nel Nuovo Testamento ne danno. In sostanza, si apre una dialettica tra principio umanistico, principio riformato di critica alla tradizione ecclesiastica, ermeneutica biblica cattolica tridentina; una dialettica che percorre costantemente in modi diversificati e con gradazioni critiche molto diverse i secoli della modernità, sia nelle Chiese della riforma, sia nella cosiddetta riforma radicale, compreso il socinanesimo e in alcuni singoli pensatori e teologi, sia nel cattolicesimo. Gli studi ad esempio di Cristina Pitassi hanno mostrato con ampiezza l'estrema diversificazione di questo rapporto dialettico tra ricerca storica e assetto dogmatico (vedi ad esempio Pitassi 1994).

Paolo Prodi ha sostenuto che un'attenzione nuova alla storia umana, come 'luogo teologico', cioè come base essenziale per la costruzione di una teologia, si troverebbe nel trattato di Melchior Cano, *De Locis theologicis*. Prodi arriva a sostenere che il progetto di M. Cano era «un'operazione non diversa da quella che cinquant'anni dopo Galilei tenterà di aprire sul piano della scienza con la presentazione dei due libri da cui l'uomo può attingere le verità divine: la Bibbia e la Natura» (Prodi 2008, 707).

In realtà, la conoscenza storica, in Cano, applicata alla storia della salvezza, mi sembra purtroppo limitata soltanto a fornire una prova della verità già in sé stabilita dalla Chiesa cattolica. Ad esempio, nel capitolo secondo della parte XXI dal titolo *De historia humana in theologiam utilitate* (Cano 1564, 553-8), la storia serve a dimostrare l'attendibilità storica dell'affermazione dei vangeli che si sia fatto buio durante l'affissione alla croce di Gesù, contro Erasmo, che se avesse avuto conoscenza della storia profana avrebbe compreso la verità dei vangeli (Cano 1564, 556). Non c'è possibilità di conoscenza creativa da parte della storia umana rispetto al testo biblico. Se le affermazioni di Prodi circa l'importanza della 'storia umana' sono valide rispetto alla teologia, non lo sono rispetto alla Bibbia.

Il punto principale però è che in Cano la figura storica di Gesù non è un luogo teologico. Gesù, infatti, rientra nel secondo 'luogo teologico', *De traditionibus apostolicis*. I teologi, in sostanza, hanno difficoltà a riconoscere che la figura storica di Gesù è un 'luogo teologico', cioè un punto di riferimento fondamentale per il mutamento della Chiesa. Il punto principale di riferimento per la teologia cattolica è la Sacra Scrittura, la Tradizione, i dogmi. Non lo è, invece, la figura storica di Gesù.

Il grande dibattito che si sta sviluppando dalla fine del Cinquecento ruota attorno alla questione: è possibile assumere la figura storica di Gesù e porla alla base di una riforma della Chiesa? Questo non è accettabile per la maggior parte della teologia cattolica. Ed è un problema teologico fondamentale irrisolto.

Un primato conoscitivo del principio della ricerca storica sul nucleo dogmatico centrale del cristianesimo ha estrema difficoltà ad affermarsi. Il caso dei sociniani e di Fausto Sozzini (Scribano 2004, 2006, 2011; Priarolo, Scribano 2005) è emblematico di questa difficoltà. Da questo punto di vista, mi sembrano rilevanti le affermazioni di Emanuela Scribano sul metodo esegetico di Fausto Sozzini.

Al 1580 risale la stesura del *De Sacrae Scripturae Auctoritate* [...] a noi pervenuto in una traduzione latina edita nel 1588 [...]. Si tratta del testo fondamentale per comprendere il peculiare razionalismo esegetico di Fausto. La religione, secondo il Sozzini, non si fonda sulla ragione ma sulla rivelazione e sulla fede; la ragione è strumento indispensabile per accertare, secondo le regole filologiche già sperimentate e teorizzate da Lorenzo Valla, l'autenticità e il significato delle Sacre Scritture. Ma la ragione non può accedere con le sue sole forze ad alcuna verità teologica: quindi non sarà mai possibile verificare la rivelazione alla luce di una teologia naturale che si pronunci sui temi oggetto di rivelazione. (Scribano 2011, 133)

Ugualmente illuminante un'altra affermazione della Scribano:

Fausto riteneva che Cristo avesse natura solo umana, ma che fosse stato investito dalla potenza di Dio e per questo gli fosse dovuto un culto divino. La salvezza degli uomini non dipende dalla morte di Cristo, ma dalla sua resurrezione, nella quale si rivela il potere di dare ai fedeli la vita eterna. Per Fausto nulla è più personale della colpa e del merito, per cui sia l'idea di un peccato che coinvolga l'umanità intera sia quella di una redenzione dal peccato operata da chi non si è macchiato di alcuna colpa non hanno senso. (Scribano 2011, 128)

Questa tesi di Fausto Sozzini mi sembra infatti che implichi, certo, una lettura non concordista di diversi passi del Nuovo Testamento, che tutta-

via ne mantiene l'ispirazione divina. La lettura del Nuovo Testamento non concordista privilegia alcuni testi mettendone in ombra altri (ad es. 1 Cor 15,3-5, «Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture»). Questa lettura non concordista permette la critica di certi aspetti del dogma cristologico (la doppia natura umana e divina), ma non toglie la validità del Nuovo Testamento.

Il pensiero di un altro 'eretico', Francesco Pucci, ora studiato da Mario Biagioni e da Caravale,⁷ è per certi versi ancora più radicale perché esclude la necessità di una divina rivelazione della Scrittura e di un'appartenenza ad una Chiesa per la salvezza. In questo caso anche la Sacra Scrittura, per certi versi, assume un valore relativo.

4 Gli eretici, i sociniani e la riforma radicale

All'interno di questa riflessione complessiva vorrei tentare di comprendere la posizione, la funzione di quei pensatori teologi, esegeti dei testi biblici, ma anche cristiani e uomini attivi nella vita delle Chiese, che a volte vengono chiamati eretici per tutte le confessioni cristiane e fra questi i sociniani.

Anzitutto, classificare questi autori come 'eretici' comporta il perderne il significato storico che non fu quello di essere devianti rispetto a una dottrina teologica. La ragione è, mi sembra, che non si tratta di un fenomeno tutto interno a un'evoluzione dottrinale di una Chiesa. Essi furono l'espressione di un tentativo di misurare e riformulare il cristianesimo all'interno della modernità in tutti i suoi molteplici aspetti: esegetici, storici, scientifico-epistemologici, politici, interreligiosi. Il concetto di eresia è funzione necessaria di una convinzione per la quale la realtà può essere conosciuta a partire da una sola base epistemologica. Le affermazioni che sono in contrasto con la visione del mondo prevalente, basata su quell'unico fondamento epistemologico non possono che essere qualificate come eresia, errore, o effetto di influsso demoniaco.

Mi trovo perciò in sintonia con Mario Biagioni quando scrive:

Per tali motivi, nella recente edizione della *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* di Francesco Pucci e Fausto Sozzini [...] viene evitato per i due autori l'appellativo di eretici. In questo testo, più che in altre opere di controversia teologica dell'epoca, appare evidente come l'estensione dell'argomento non sia riducibile a prospettive confessionali e, ancor di più, come nelle dispute cinquecentesche attraverso il linguaggio della teologia venissero affrontate questioni che oggi noi col-

⁷ Vedi la recente edizione della *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* di Francesco Pucci e Fausto Sozzini (Biagioni 2011a) e lo studio di Caravale 2015.

leghiamo ad altri campi dello scibile. Attraverso la prospettiva teologica furono discussi principi che sono poi entrati a far parte della coscienza europea dell'età moderna, quali il valore della tolleranza, l'idea della dignità dell'individuo e della positività della sua natura anche materiale, il diritto al dubbio e alla diversità, la questione del principio di verità, la liceità dell'ateismo [...]. Il dibattito religioso nel Cinquecento rappresenta lo spazio comune nel quale si intrecciarono e vennero a confronto le idee. Esso attraversa Chiese e istituzioni, ma certamente non si esaurisce nella storia delle Chiese e delle istituzioni, ed è per questo che la sua ricostruzione secondo una prospettiva confessionale non può che impoverirlo. [...] I vari Pucci, Sozzini, Biandrata, Curione, Gribaldi, Renato, Ochino, ecc. furono invece a pieno titolo riformatori, liberi pensatori, dissidenti, interpreti radicali di aspettative largamente condivise. (Biagioni 2011b, 534-5)

Di Biagioni accetto soprattutto la critica al concetto di eresia, più che la proposta di servirsi dei concetti di 'deviazione'. Io credo che i pensatori di cui parliamo non siano interpretabili come 'deviazioni' all'interno di una confessione, e perciò non debbano essere definiti eretici. Certamente sono riformatori, perché cercano di misurare il cristianesimo del loro tempo alla luce di un cristianesimo originario supposto più puro, ma forse sono soprattutto 'interpreti radicali di aspettative largamente condivise'. Io tento di allargare ulteriormente il criterio interpretativo e mi domando se anche questo gruppo di personaggi non sia l'espressione e la funzione dell'impatto del nuovo sistema simbolico moderno sull'antico sistema simbolico cristiano tardo-antico e medievale. Questi personaggi fanno capo a principi epistemologici e basi di conoscenza che si fanno luce nella modernità e che necessariamente vanno a impattare criticamente sulle forme del cristianesimo che invece avevano fuso questa religione con visioni culturali e scientifiche ormai arcaiche. Ma sono anche rappresentanti di esigenze etiche, di percezioni dell'umano, di valori positivi che si sono fatti luce nella modernità. Penso a Tommaso Moro e Erasmo. La modernità non è solo un insieme di esigenze epistemologiche (storico-filologiche e scientifiche) o di nuovi assetti politici. È anche manifestazione di valori umani positivi nuovi. Del resto, non tutto è coerente nella modernità e i sistemi culturali moderni sono espressione anche di fattori contraddittori e conflittuali fra loro. La recente riflessione antropologica sulle identità e sui sistemi sociali ci ha reso sensibili alla non unità dei sistemi, alla loro complessità, conflittualità, apertura e porosità. Mi riferisco alla riflessione di antropologi come Jean-Loup Amselle, Néstor Garcia Canclici, Homi K. Bhaba, Francesco Remotti.

Da un primo sondaggio su un campo vastissimo di personaggi e opere che affrontano una rielaborazione critica del cristianesimo nei secoli XVI e XVII, mi è sembrato che anche i sociniani siano uno dei gruppi che ha maggior-

mente operato questa critica, certo mediante un'utilizzazione dell'esegesi storica della Scrittura e dell'umanesimo erasmiano, ma anche facendo appello a una fonte indipendente di conoscenza fondata sulla nuova filosofia. Gli studi italiani recenti hanno molto insistito su questa dimensione filosofica del socinianesimo. Un progetto di ricerca diretto da Emanuela Scribano ha messo al suo centro la dimensione filosofica del socinianesimo con l'intento di collocare la galassia di autori sociniani nel contesto dei dibattiti filosofici dell'età moderna. Una serie cospicua di studi parziali, di edizioni di testi, di interpretazioni complessive sono state pubblicate in questo contesto.⁸ Qui mi limito ad esempio al libro di Elisa Angelini che introduce a lungo le *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati des Cartis* di Johannes Ludwig Wolzogen (Angelini 2012). L'autrice parla dell'«incontro dei sociniani con la metafisica cartesiana» e di «un'ispirazione filosofica del socinianesimo» (Angelini 2012, IX). Anche Fiormichele Benigni nella sua introduzione a *L'Impie convaincu* di Noël Aubert de Versé, sottolinea ampiamente la assoluta centralità della riflessione filosofica di questo autore (Benigni 2012).

Se ho ben capito, l'uso della filosofia è uno dei criteri interpretativi fondamentali che spingono a distinguere tra primo e secondo socinianesimo. Nel cartesianesimo, però, le istanze della nuova scienza sono molto presenti. La svolta sta quindi, dal mio punto di vista, nell'utilizzazione di una filosofia che tiene conto della nuova scienza.

Un esempio del rapporto di unitarianismo e socinianesimo con la scienza moderna è dato ad esempio da Joseph Priestley (1733-1804) un celebre chimico, filosofo e teologo unitariano e sociniano. Come scrive Ferdinando Abbrì,

una vera e propria teoria sistematica della materia era quella di Joseph Priestley [...] che faceva tuttavia parte di un sistema teologico volto ad affermare un cristianesimo razionale, sociniano, fondato sull'unitarianismo, ovvero era collocata in un contesto pericoloso al quale in Italia non era opportuno fare cenno: il Priestley elettrologo, amico di Volta e di Giovanni Fabbroni, scopritore di arie, praticante di chimica era celebrato in Italia ma al prezzo di ignorare il Priestley teologo, filosofo e storico. Non a caso il padre Ruggero Boscovich si preoccupò non poco quando apprese che la teoria della materia di Priestley mostrava analogia con la sua teoria dei punti di forza e cercò di mettere in evidenza la sua distanza filosofica dal dissidente inglese. (Abbrì 2015, 52)

Oltre agli studi filosofico-teologici, Priestley era anche autore di importanti opere sulla storia della Chiesa in cui raffigurava un'immagine unitariana

8 Biagioni, Felici 2012; Adinolfi, Goisis 2013; Del Prete, Ricci 2014; Schino 2014; Simonutti 2014; Benigni 2012; Biagioni 2014. Sul socinianesimo vedi anche Mortimer 2010.

della Chiesa primitiva. Penso a *An History of Early Opinions Concerning Jesus Christ, Compiled from Original Writers, Proving that the Christian Church Was at First Unitarian*.⁹ Particolarmente importante è anche l'attenzione alla giudaicità di Gesù, che, nella mia impostazione, è un aspetto centrale della ridefinizione del cristianesimo in età moderna. Come ha scritto Robert E. Schofield:

He had long thought of writing to the Jews, and by July 1786 had finished the *Letters to the Jews*, which were to be printed first in English and then translated into Hebrew. Unlike the painful and impudent challenge of the Swiss pastor and physiognomist J.K. Lavater to Moses Mendelsohn in 1769, Priestley aimed less to convert Jews than to eliminate needless obstacles preventing a convergence between a purified Christianity and an enlightened Judaism. Addressed to the heirs of the promises of God, to «his peculiar people», the *Letters* argue that Christ's mission was perfectly compatible with Jewish belief. Jews and true Christians agreed on articles of faith (see *his History of the Corruptions of Christianity and History of Early Opinions concerning Jesus Christ*). The New Testament represented the fulfillment of prophecy begun in the Old. (Schofield 2004, 210)

La funzione critica essenziale che gioca la filosofia nella ridefinizione del cristianesimo è chiara quindi nel socinianesimo. E da molti punti vista. Nel senso che una quantità di concezioni basilari della religione vengono sottoposte a critica: Dio, la natura della creazione materiale, la certezza delle concezioni religiose e dei loro fondamenti, il concetto stesso di fede, la natura della religione. Non posso che limitarmi a esempi isolati, presi dagli autori che gli studi italiani hanno recentemente rimesso in luce.

5 La Bibbia perde il carattere di certezza culturale

Il punto su cui concentro il fuoco dell'attenzione è la creazione di una nuova base epistemologica che prescinde del tutto dalla cultura tradizionale, e dalle sue certezze culturali, perché consiste nello studio scientifico della natura esaminata non con i meri cinque sensi ma con strumenti scientifici e analizzata e misurata poi matematicamente. Infatti, un ulteriore scatto conoscitivo che si verifica, dopo l'umanesimo e dopo la Riforma, consiste nella nascita della scienza moderna.¹⁰

9 Priestley 1786. Vedi anche Schofield 2004, 210.

10 Continuo a pensare che il segno forse principale della distanza e discontinuità segnato dalla modernità, rispetto alle epoche e ai modi antichi di conoscere e organizzare la vita,

È qui che si fa luce la diversità sistemica della modernità. Il nuovo sistema simbolico che nasce in seguito alla nuova astronomia non consiste in un momento dialettico rispetto ai saperi tradizionali, ma è un atto fondativo che si basa su procedimenti analitici di porzioni di natura misurabili e analizzabili con strumenti scientifici (e non con i puri sensi naturali). Siamo di fronte a una nuova creazione conoscitiva sia nel suo oggetto sia nel suo metodo di analisi, in grado di costruire un intero edificio culturale, senza basarsi sui dati tradizionali.

L'eliocentrismo, ad esempio, comportava fra le sue conseguenze anche una critica fondamentale del valore teologico della Bibbia perché non solo la localizzazione dell'inferno e del paradiso diventavano impossibili, ma anche perché diventava impossibile la discesa agli inferi e l'ascensione al cielo di Gesù Cristo, come è dimostrato dalle implicazioni cristologiche del cosiddetto secondo processo a Galileo (Pesce 2005). Il copernicanesimo, infatti, poneva necessariamente alla teologia cristiana (e non sempre soltanto a quella cattolica) una serie molto vasta di questioni che hanno almeno tre aspetti diversi:

1. quale sia la natura della verità della Bibbia e della rivelazione cristiana;
2. quale sia il legame del credo cristiano con l'astronomia antica;
3. quale sia il rapporto tra cristianesimo e cultura.

Si poneva il problema di una radicale riforma della teologia che non venne realmente affrontata dalle Chiese protestanti e cattolica.

C'è però anche un secondo aspetto. La straordinaria rilevanza della *Lettera a Cristina* di Galileo Galilei sta nel fatto che egli ebbe il coraggio e la capacità intellettuale di riesaminare a fondo il valore culturale di ciò che è una base fondamentale della culturale cristiana: la Bibbia. Galileo non nega la verità e l'importanza della Bibbia (sarebbe stata eresia), ma la limita ad un solo ambito: quello della fede e della morale. Nel campo della scienza, invece, la Bibbia non ha alcun valore. Anche la teologia non ha più una competenza universale. In sostanza, la certezza culturale della Scrittura è limitata in due aspetti: negli argomenti (perché riguarda solo la, fede, la morale, la salvezza) e nel modo di conoscenza (perché non rientra sotto la sua autorità tutto ciò che può essere dimostrato scientificamente). La ragione di questa limitata validità della Bibbia sta nel fatto che essa, per quanto riguarda la conoscenza della natura, ha una base epistemologica incerta (Pesce 2000, 2005; Damanti 2010).

La scienza moderna, anno dopo anno, per lunghi secoli, investe i saperi tradizionali sostituendo alle antiche concezioni astronomiche, geologiche, mediche, e di scienza della natura in genere, un nuovo sapere continua-

sia l'apparire della scienza moderna e del suo metodo di analisi scientifico della natura. Emblema di questo passaggio è il metodo scientifico teorizzato e praticato da Galileo Galilei (Pesce 2000, 2005, 2016). Sul concetto moderno di natura cf. Gregory 1992, 2007.

mente in attrito necessario con le concezioni della teologia. Poco alla volta, la Bibbia va scomparendo come deposito di certezza culturale.¹¹

Bisogna però ricordare che il cosmo sacro medievale continuò a essere per secoli una certezza culturale per milioni di persone non solo per mancanza di informazione, ma anche perché le ortodossie teologiche cattoliche e protestanti, continuando a diffondere le teologie tradizionali, impedirono di fatto che la nuova immagine del mondo con le sue conseguenze teologiche si diffondesse tra la popolazione. La *vexata quaestio* dell'interpretazione da dare alla lettera del 1615 del cardinal Bellarmino a Foscarini, sulla necessità di accettare l'eliocentrismo solo come ipotesi e non come realtà ontologica, va a mio parere considerata da un nuovo punto di vista. Bellarmino difende la Bibbia come certezza culturale, come fondamento di un universo simbolico tradizionale in cui tutta la visione teologica cristiana ha la sua collocazione, come pure vi hanno collocazione i poteri della Chiesa sulla società.

La scienza moderna coesiste con il sistema simbolico della società diffuso tra la popolazione.¹² Qui nasce il punto fondamentale da cui sorgono una serie di questioni. Le grandi masse e anche molta parte della classe dirigente delle società moderne continuano a utilizzare una spiegazione della realtà che trova la sua base nella rappresentazione fornita dal sistema simbolico tradizionale forgiato sostanzialmente dal cristianesimo in età antica e medievale.

11 Un libro come quello di Peat 2002 mostra che anche la convinzione che la scienza possa arrivare alla certezza è stata criticata dall'evoluzione scientifica stessa. Ma ciò non dimostra che i saperi tradizionali abbiano per questo fatto riacquisito la certezza perduta.

12 Mi sembra di poter concordare con quanto tanti anni fa scriveva Karl Jaspers. La scienza «ha prodotto una profonda frattura nel corso della storia umana» Jaspers 2005, 21. Jaspers era però consapevole del fatto che la scienza introduce – sì – un mutamento radicale ed epocale che però non investe la massa complessiva degli uomini, se non con la produzione tecnica che dalla scienza deriva: «solo pochi uomini sono pienamente consapevoli» di questa svolta epocale, «mentre la massa degli uomini continua a vivere nelle forme di pensiero prescientifico, pur utilizzando i prodotti della scienza» Jaspers 2005, 21 (la frase successiva di Jaspers che prende ad esempio i popoli che egli definisce «selvaggi» è talmente offensiva e violenta che non posso neppure pronunciarla e mi è totalmente estranea). Ma anche Galilei ne era consapevole, all'inizio degli anni Venti del XVII secolo, come emerge dalla dedica del *Dialogo dei massimi sistemi*: «La differenza che è tra gli uomini e gli altri animali, per grandissima che ella sia, chi dicesse poter darsi poco dissimile tra gli stessi uomini, forse non parlerebbe fuor di ragione. Qual proporzione ha da uno a mille? e pure è proverbio vulgato, che un solo uomo vaglia per mille, dove mille non vagliano per un solo. Tal differenza dipende dalle abilità diverse degl'intelletti, il che io riduco all'essere o non esser filosofo; poiché la filosofia, come alimento proprio di quelli, chi può nutrirsene, il separa in effetto dal comune esser del volgo, in più e men degno grado, come che sia vario tal nutrimento».

6 I primi passi di una storia comparata delle religioni

Un altro fattore che provoca una ridefinizione critica del cristianesimo in età moderna (e che interviene prima della Riforma, ma si afferma lentamente nella riflessione teologica europea) è costituito dalla presa di coscienza dell'esistenza di nuove religioni in seguito alla scoperta delle Americhe e poi in seguito alle conquiste coloniali.

L'incontro con culture altre, già avvenuto molte volte nell'Europa medievale, diventa dalla fine del XV secolo un fenomeno, quantitativamente e qualitativamente, differente, imponente e nuovo. I diversi cristianesimi (sia quello cattolico che quelli della Riforma) furono costretti a prendere atto, per la prima volta in modo massiccio e continuo, dell'esistenza di antichissime civiltà che si erano sviluppate nelle Americhe e in Asia senza alcun influsso diretto del cristianesimo. La conquista coloniale - commerciale, economica e politica - delle Americhe, dell'Asia e dell'Africa si accompagnò a un tentativo di conquista missionaria, di conversione al cristianesimo, di popolazioni appartenenti a diversissime culture, e perciò si accompagnò anche a un tentativo sistematico di introduzione del sistema simbolico cristiano in sostituzione di quello delle diverse popolazioni convertite. Anche in questo caso l'analisi storica e l'espansione religiosa delle Chiese sono funzione di trasformazioni culturali che vanno in senso opposto.

È ugualmente noto, però, che l'espansione missionaria (che accompagnava quella commerciale e politica o era precedente, parallela o indipendente rispetto a essa) diede luogo ai primi tentativi di comprensione etnografica delle culture non europee. Nei secoli XVI, XVII e XVIII i missionari studiarono le lingue, le culture e i sistemi religiosi delle popolazioni cui si dedicavano. Si può discutere a lungo se gli studi linguistici e etnografici dei missionari cristiani siano davvero il primo frutto delle moderne scienze antropologiche e di scienza delle religioni.

La riflessione europea venne comunque investita dalla fine del XV secolo da una imponente attenzione comparativa che porta alla nascita nel XVII secolo di una nuova scienza, la storia delle religioni comparate, come ha recentemente ricordato G. Stroumsa (2010). È in questo clima che sorge l'esigenza di collocare la figura religiosa di Gesù in un quadro religioso comparato, che permette di vederne somiglianze e differenze. Siamo di fronte alla possibilità di relativizzare la figura di Gesù.

Non posso, qui, prendere in considerazione quest'aspetto. Ricordo solo che questa esigenza comparatistica s'incrocia e si sovrappone a un'altra tendenza comparatistica che le preesisteva. Già la proposta di Pietro Pomponazzi di classificare Gesù all'interno di una categoria di agenti religiosi,¹³

13 Si vedano l'*Apologia* (Pomponazzi 2011a, 232-44) e il *De Incantationibus* (Pomponazzi 2011b, LXII-LXXI).

che egli costruisce sulla base di un'analisi comparata di un insieme di religioni, è un sintomo rilevante di un metodo di ricerca che non cesserà di operare successivamente in alcuni ambienti del pensiero europeo. Pomponazzi, presentava, ad esempio nell'*Apologia* (II,7, 12-19) (Pomponazzi 2011a, 233-34) e nel *De Incantationibus* del 1517, soprattutto nel capitolo 10 dell'opera (Pomponazzi 2011b),¹⁴ una visione filosofica per la quale tutti i fenomeni profetici e tutti i grandi personaggi fondatori di religione, compreso Gesù, sarebbero frutto di un influsso cosmico che provoca la nascita di profeti ogni volta che una situazione storica dà segni di degenerazione e decadenza. Pomponazzi non nega la superiorità della religione cristiana e di Gesù rispetto agli altri profeti, né la sua divinità. Non può, però, sfuggire che egli mette in atto una classificazione concettuale in cui Gesù è inserito in una categoria generale, quella di *homines perfecti*. Per di più, Gesù è ridotto alla categoria dei profeti che sono tutti *homines divini*.¹⁵ Il cristianesimo è visto come un fenomeno del tutto simile a quello delle altre religioni e per di più si fornisce una spiegazione generale del nascere delle religioni che comprende anche il cristianesimo. Il concetto di *homines perfecti*, nel quale Gesù è inquadrato, la spiegazione della profezia e la teoria generale sul sorgere delle religioni fanno in qualche modo di Pomponazzi un precursore di una storia generale delle religioni.

Questa tendenza interpretativa di tipo naturalista si manifesterà varie volte nel Cinquecento e nel Seicento, indipendentemente dallo schema della riforma di un cristianesimo originario da opporre alla Chiesa successiva. Bisogna però subito dire che nessuna di queste due correnti mette quasi mai in dubbio la validità storica dei testi evangelici. È la loro interpretazione che cambia. Di un'opposizione tra la figura storica di Gesù e le sue rappresentazioni evangeliche si fa raramente questione.

Il *Trattato dei Tre impostori*¹⁶ è un altro elemento emblematico di una critica al cristianesimo che nasce da un confronto tra i fondatori di religioni diverse (Cristianesimo, Islam e Ebraismo), un confronto che si estende alla religione indiana e a quella cinese. La datazione del *Trattato* è no-

¹⁴ Vittoria Perrone Compagni ha mostrato come le teorie del *De incantationibus* siano anticipate nell'*Apologia* (Pomponazzi 2011b, LXIII).

¹⁵ Su tutto questo vedi gli studi di Vittoria Perrone Compagni in Pomponazzi 2011a e 2011b.

¹⁶ Pina Totaro 1993 presenta un'accurata storia della trasmissione del testo. Il *De tribus impostoribus* latino fu stampato nel 1753 da Straub con la falsa indicazione di data di stampa 1598 (ristampato da Gerhard Bartsch, Berlin 1960; Wolfgang Gericke, Berlin 1982). Sul trattato vedi soprattutto: Charles-Daubert 1999, Berti 1994, Anonimo 2009. Il libro era stato tradotto in italiano già nella seconda metà del XIX secolo: ne vengono indicate due edizioni con lo stesso titolo e stranamente due editori diversi, che non ho potuto consultare personalmente, una senza data sotto il nome del barone di D'Orbach (*Mosè, Gesù, Maometto, con aggiunte alla Vita di Gesù di Renan*) stampata a Livorno da Rossi, e una del 1863 stampata da Francesco Scorza. Vedi anche Artigas-Menant 2011.

toriamente oggetto di controversia. Mario Biagioni ne ipotizza l'origine già nel XVI secolo (Biagioni 2010b, 2013). E ne rintraccia le tematiche in Christian Francken. *Nel De incertitudine religionis Christianae*, Francken contrappone la certezza della matematica e della geometria all'incertezza conoscitiva della religione:

i fondamenti della religione «sive Turcica, sive Judaica, sive Christiana» [...] essendo tutti quanti incerti, possono venire smentiti da ragioni altrettanto probabili. Da qui nascono i molteplici dissensi tra le diverse confessioni, e ciò che agli uni sembra indubitabile, è ritenuto falso dagli altri. Analoga conclusione nel *De tribus impostoribus*: l'europeo nega la fondatezza delle religioni non cristiane con la medesima superficialità usata dagli altri che negano la sua. Ciascuno porta a conferma del proprio credo rivelazioni speciali. Ma nessuna è sicura. Degli oracoli pagani «iam resit antiquitas», agli scritti di Mosè è contrapposto il Corano e a questi ancora le raccolte di Veda e dei Brahmani o i testi dei cinesi. L'assenza di un saldo criterio di verità toglie alle religioni qualunque pretesa di conoscenza, lasciando loro una funzione esclusivamente politica. (Biagioni 2010b, 243)

In sostanza, una comparazione storico-religiosa si farebbe presente anche nel socinianesimo in funzione di una critica delle religioni. La comparazione tra le tre religioni continuerà in età moderna anche se affiancata, e forse anche relativizzata, dai confronti che nascono per l'incontro con altre culture, come testimonia ad esempio il raffronto tra Gesù e Confucio nel gesuita Matteo Ricci studiato recentemente da Michela Catto (2014).

L'antropologia culturale e la scienza delle religioni, tuttavia, poterono nascere solo dopo, quando si ebbe la percezione della differenza e autonomia delle culture e religioni studiate, e quando la religione cristiana venne assoggettata agli stessi metodi di analisi, senza presupporre la sua presunta superiorità e abbandonando una visione evolucionistico-teleologica della storia delle religioni e delle culture culminante nel cristianesimo. Qui è infatti la novità rappresentata da queste due scienze moderne, quando giunsero a formazione soprattutto nel XIX secolo: il fatto che le culture e religioni delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia, diverse dal cristianesimo, venivano percepite come indipendenti e autonome, come sistemi culturali irriducibili gli uni agli altri. Crollava l'idea di una derivazione unitaria di tutte le religioni e culture da un unico ceppo, come continuava invece a credere la teologia cristiana sulla base sia dei primi undici capitoli del libro biblico della Genesi sia di visioni teologiche per le quali una rivelazione divina primigenia sarebbe stata concessa nei tempi più remoti ai vari popoli facendoli poi tutti convergere verso la pienezza di verità del cristianesimo. A quell'idea di uno sviluppo unitario si sostituiva il nuovo paradigma di una molteplicità di nascite e evoluzioni o sviluppi indipendenti, senza subordi-

nazioni gerarchiche. Una nuova complessiva rappresentazione del genere umano, delle sue culture e delle sue religioni nasceva indipendentemente dal cristianesimo e per merito della ricerca etnologica e religionistica.¹⁷

7 La natura non politica della Chiesa e il regno escatologico di Gesù

La formazione dello stato moderno nelle sue diverse manifestazioni nazionali, la frattura dell'Europa cristiana sanzionata dagli accordi del 1555 obbligano le teologie delle diverse Chiese e la riflessione teorica sul potere politico a rivedere le concezioni dei poteri e delle funzioni delle Chiese in campo politico. La divisione in due sezioni del *Leviatano* di Thomas Hobbes (le prime due parti filosofico-politiche, e le parti terza e quarta teologico-politiche) è un'espressione emblematica della necessità di coordinare i poteri politici con gli ineliminabili poteri effettivi delle Chiese. Si verifica poi anche una svolta culturale di grandi dimensioni (che come tale ebbe estrema difficoltà ad affermarsi nella pratica pur essendo anticipata nella riflessione politologica del secolo XVII): quella dello svincolamento dell'origine del potere da una fonte sacra. Ciò comportava anche la fine della giustificazione del potere politico indiretto della Chiesa. Questo svincolamento appare chiaramente nella riflessione teologico-politica da Hobbes a Locke a Toland.¹⁸ Una cosa sono però le formulazioni di alcuni teorici, altra

17 Un ulteriore fattore per la nascita di una considerazione storica di Gesù, di cui non posso occuparmi qui è costituito dai conflitti e dalle guerre di religione che caratterizzano l'Europa dai primi decenni del XVI secolo alla metà del XVII. È in questo clima che sorge l'esigenza - almeno all'interno di un gruppo di intellettuali fortemente critici e innovativi - di una critica radicale delle tradizioni religiose e di un metodo di analisi razionale dei fatti religiosi al di là degli inconciliabili e irrisolvibili contrasti teologici e dogmatici delle varie Chiese che tutte pretendono di possedere una verità assoluta, condannando le altre. La pluralità delle Chiese in un'Europa ormai frantumata e sempre più differenziata in molteplici Chiese cristiane pone ineluttabilmente il problema di metodi di analisi delle Sacre Scritture e delle origini cristiane che prescindano dalle differenze teologiche e dai loro a-priori dogmatici. È in questo contesto che si sviluppa una nuova esigenza di un'esegesi storica dei testi biblici e di una rinnovata visione storica di Gesù al di là degli irriducibili contrasti fra le Chiese. Poiché le teologie dogmatiche in conflitto non potevano trovare accordo sul messaggio di Gesù, e i loro contrasti producevano conflitti bellici, solo un'esegesi storica indipendente da presupposti confessionali poteva pretendere di ricostruire un'immagine del primo cristianesimo e di Gesù che fosse accettabile all'interno della *République des lettres*.

18 La mia ipotesi è che solo nel XVII secolo viene a sgretolarsi questo rapporto sistemico tra sacro, potere del sovrano e territorio. La vera detentrica del sacro sulla terra, che nella concezione cristiana è la Chiesa, tende perciò ad essere ridotta ad una associazione volontaria priva di potere politico e di dominio territoriale. Il potere del sovrano viene svincolato dalla sacralizzazione che gli conferiva la Chiesa. La fertilità della terra e del popolo viene svincolata sia dal potere del sovrano che dal potere ecclesiastico. La *Lettera sulla tolleranza*

cosa la prassi politica effettiva in cui il potere politico delle Chiese continuava ad esercitarsi obbligando le diverse esperienze politiche nazionali a elaborare sistemi di convivenza tra potere politico e potere ecclesiastico, ad esempio la *potestas indirecta in temporalibus* adottata dalla Chiesa cattolica e i molti diversi sistemi quali lo *Ius circa sacra*, l'erastismo, ecc. (su tutto questo cf. ora Motta 2015).

In tutto questo, che è largamente noto, ciò che a me preme mettere in luce è che la riflessione politologica, a partire dal XVI secolo, diventa uno dei luoghi privilegiati non solo per una rinnovata interpretazione della Sacra Scrittura e della funzione di Gesù distinta da quella della Chiesa, ma soprattutto per ridefinire la funzione del cristianesimo e delle religioni in relazione alla politica. In sostanza, la riflessione teorica sul potere politico diventa uno dei luoghi primari della ridefinizione moderna del cristianesimo. Il fatto che nel *Leviatano* di Hobbes e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza (Preus 2001) si trovino alcune delle idee teologiche e delle interpretazioni della figura di Gesù più stimolanti, non è che la punta di un iceberg di una vasta trattatistica teologico-politica. Anna Lisa Schino, in un articolo che mi sembra di grande rilievo, ha messo bene in risalto la svolta che le opere politiche di Thomas Hobbes comportano per un mutamento dell'interpretazione della figura di Gesù da politica a non politica. La Schino ha messo in luce, ad esempio, come l'anonimo autore del *Theophrastus Redivivus* riporti l'oroscopo di Cristo di Cardano per mostrare

che la natura di Cristo è stata costituita nello stesso modo degli altri uomini e che a lui è stata attribuita la medesima legge e la medesima condizione [...]. Se dunque Cristo viene ricondotto a un ambito soltanto umano, in quanto è una personalità dalle capacità eccezionali, un mago, un legislatore, ma non il dio incarnato, viene però meno la rivelazione e cade il diretto intervento di Dio nella storia, dal cui effettivo svolgimento dipende la possibilità di ammettere una religione privilegiata, dipende cioè la possibilità di dimostrare la verità del cristianesimo rispetto alle altre religioni [...]. L'umanizzazione di Cristo, mago e legislatore come Mosè lo fu per gli ebrei, cancella il fondamento trascendente della religione cristiana per affermare la natura assolutamente omogenea, e politica, di tutte le fedi. (Schino 2015, 518; corsivi aggiunti)

Mario Biagioni ha potuto scrivere che «nel pensiero di Francken ritorna con insistenza l'idea che la religione esista solo in funzione della sua natu-

di John Locke elabora una teoria della natura delle Chiese per le quali esse sono soltanto delle libere associazioni, all'interno dello Stato, senza il bisogno di un dominio temporale. Dio non appare più come una forza sacra che esercita un dominio territoriale sulla terra affidato a un sovrano e a un popolo o ad una Chiesa che lo rappresenti nel mondo (Pesce 2015, 36-41).

ra politica» (Biagioni 2010b, 241). Ma con Thomas Hobbes viene meno la necessità di dare un fondamento mitologico trascendente alle religioni per garantirne la loro funzione di mantenere l'ordine politico. La Schino mostra come il libertino Naudé passi attraverso la visione rinascimentale della funzione politica delle religioni e attraverso la naturalizzazione della figura di Gesù e infine sia colpito nel 1642 dalla visione espressa da Hobbes nel *De cive*. «Nelle pagine di Hobbes, infatti, Cristo non è più, in accoppiata con Mosè, il fondatore di una *lex* dalle forti valenze politiche, bensì è un maestro di moralità che si rivolge [...] all'intera umanità per insegnare la via della salvezza». Secondo Schino (2015), la mutazione della concezione di una funzione essenzialmente politica delle religioni ha comportato un mutamento nell'interpretazione delle figure di Gesù e di Mosè. Thomas Hobbes aveva «messo in crisi», scrive Schino, «la concezione secondo cui senza religione non sono possibili la società umana e il rispetto della legge, perché senza Dio sarebbe permesso tutto, e il popolo non avrebbe freni» (Schino 2015, 523). È in questo contesto, come già ho accennato, che si afferma in Hobbes l'idea della natura essenzialmente escatologica del regno di Dio annunciato da Gesù, e cioè molto prima della fine del XIX secolo e del libro di Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1892).

8 L'ebraicità della Bibbia e di Gesù

Un ulteriore fattore - uno dei più importanti - sta nel nascere nella cultura dotta dell'Europa di una presenza ebraica che pone l'esigenza di una lettura ebraica della Bibbia e di un'interpretazione ebraica di Gesù. Ciò si afferma chiaramente dalla fine del XVI secolo con Isacco di Troki, un ebreo caraita, nella sua opera il *Rafforzamento della fede* del 1593 (Isacco di Troki 1970). Isacco rifiuta, su base esegetica, l'interpretazione cristiana, cristologica, della Bibbia ebraica (che i cristiani chiamano Antico Testamento). Poi, nella seconda parte, mostra come le interpretazioni che il Nuovo Testamento offre di passi della Bibbia ebraica siano errati. Per Isacco, infine, Gesù non voleva fondare una nuova legge, ma attenersi a quella di Mosè. In sostanza, questo ebreo caraita vuole restituire agli Ebrei il proprio testo sacro mostrando la non attendibilità dell'interpretazione cristiana. L'interpretazione cristiana, dando ai testi biblici un senso allegorico e cristologico, sottraeva di fatto la Bibbia agli ebrei togliendo loro la propria base legittimante e assumendola per sé. L'operazione di Isacco non è solo esegetica, ma ha un significato e uno scopo culturale in senso lato. Tende a rendere legittima la presenza ebraica nella società del tempo e a restituire agli ebrei la loro identità e il loro testo sacro. Tende, però, a ridefinire anche l'identità cristiana assegnandole solo un ruolo 'regionale' e non universale in Europa. La stessa figura di Gesù non legittima l'attuale assetto cristiano. Ai cristiani vengono sottratti sia Gesù, sia la stessa Bib-

bia. La quale non è più Antico Testamento orientato necessariamente a un Nuovo Testamento e al necessario tramutarsi dell'ebraismo nel cristianesimo, ma Bibbia ebraica, testo sacro di un popolo che potrebbe e dovrebbe coesistere paritariamente con altri nella società europea.

Come ha sottolineato Myriam Silvera, riprendendo le affermazioni di Benzion Netanyahu (1966), alla fine del XIV secolo si ha una svolta nei trattati ebraici di discussione del cristianesimo. Nasce «un nuovo genere di controversia» che invece di limitarsi a una posizione difensiva, «si prefigge di dimostrare non la verità dell'ebraismo, ma la falsità del cristianesimo» (Orobio de Castro 2013, XXVII-XXVIII). L'ebreo si pone «come un proprietario che lotta contro un usurpatore».¹⁹ Ciò è certamente vero nel caso di Isacco di Troki. La sfida è radicale. La posizione di Isacco su Gesù è differente da quella di Isacco Orobio. Come già ho detto, egli sostiene che Gesù non ha mai voluto fondare una nuova legge, ma che ha solo inviato a rispettare quella di Mosè. Siamo quindi di fronte ad un Gesù ebreo che rispetta la legge ebraica. Orobio, invece, incolpa Gesù «di avere allontanato gli Ebrei dalla legge di Mosè».²⁰

Isacco di Troki porta avanti la sua rivendicazione non sulla base di un'interpretazione talmudica, ma sulla base di una esegesi biblica di tipo storico (Isacco è del resto caraita). La Bibbia, proprio per il suo carattere ebraico, smentisce l'interpretazione cristiana e toglie al cristianesimo una delle sue basi. Il fatto che l'interpretazione giudaica si estenda anche alla figura di Gesù richiederebbe da parte cristiana una ridefinizione del proprio fondamento, una ricomprensione su basi storiche e filologiche sia del testo fondante della Bibbia cristiana (Antico e Nuovo Testamento) sia della stessa figura di Gesù e del rapporto delle Chiese con essa. Ma questo richiederebbe un'accettazione di un'interpretazione storico filologica dei testi biblici che prescindendo dall'impostazione dogmatica e teologica cristiana tradizionale (Pesce 2012). L'opera di Isacco di Troki entrerà nel circolo della cultura strettamente ebraica²¹ e verrà successivamente utilizzata da pensatori come Voltaire o il Barone d'Holbach.²²

Cristiana Facchini ha attirato molte volte la mia attenzione sull'interpretazione ebraica di Gesù sostenuta all'inizio del XVII secolo da Leone di

19 Orobio de Castro 2013, XXIX che cita Pinharanda Gomes 1981, 299.

20 Orobio de Castro 2013, XXXIV. Vedi *Prevençiones* di Orobio de Castro 2013, 135 e 140 nota i.

21 Isacco Orobio de Castro (1617-87), scriverà *Israel Vengé. Exposition naturelle des Prophéties Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*, in cui dopo avere esaminato per diversi capitoli che Gesù non ha le caratteristiche richieste ebraicamente al Messia, esamina riga per riga il capitolo 53 di Isaia per dimostrare che non può essere applicato a Gesù. Ho consultato l'opera nell'edizione di Londra 1770.

22 Richard H. Popkin ha mostrato l'influsso del *Chizzuk Emunah* di Isacco di Troki ad esempio nel trattato teologico settecentesco di George B. English, *The Grounds of Christi-*

Modena nel suo scritto *Magen we-Herev*. Facchini ha più volte analizzato quest'opera in una serie di saggi di prossima pubblicazione. Leone rivendica la piena ebraicità di Gesù collocandolo all'interno delle molteplici correnti giudaiche del I secolo, con un'analisi che segue una metodologica pienamente storica.²³ È proprio grazie all'opera di studiosi ebrei come Isacco di Troki e Leone Modena che si afferma in Europa una visione finalmente storica della figura di Gesù ricompreso all'interno del giudaismo del suo tempo.

Come ha scritto Gianni Paganini, nel XVII secolo sarebbe un errore pensare solo a Baruch Spinoza:

la sua storia troppo peculiare rischia di oscurare il contributo di personalità meno importanti dal punto di vista filosofico e tuttavia assai rilevanti per la circolazione clandestina delle idee nell'arco che va dal 1680 al 1750 e che è stato efficacemente descritto da Jonathan Israel come 'Radical Enlightenment'. (Paganini 2013, VIII; vedi Israel 2010)

Tra questi sta anche Isacco Orobio, che ho già nominato, con le sue *Prevençiones divinas contra la vana idolatría de las gentes* del 1670. Gianni Paganini ha elencato alcune delle principali tesi esegetiche e storiche cristiane che vengono sottoposte a critica da Isacco Orobio con la conseguenza di una revisione dell'interpretazione cristiana di Gesù e delle origini cristiane:

l'identificazione di Gesù con il Messia, l'attribuzione al Sinedrio e quindi alle autorità ebraiche della responsabilità per la sua condanna, l'idea che la legge di Mosè fosse stata sostituita dalla predicazione del Cristo, la dottrina del peccato originale, la tesi che la diaspora fosse la conseguenza del rifiuto di convertirsi al cristianesimo. (Paganini 2013, VI)

Paganini sottolinea anche il doppio e diverso influsso dell'opera di Orobio. Dapprima, essa ha lo scopo di convincere gli ebrei convertiti al cristianesimo a tornare all'ebraismo. Successivamente, diventa «un potente lievito della cultura radicale, clandestina e illuministica» (Paganini 2013, VI). Un'utilizzazione in due fasi è avvenuta anche per il *Chizzunk Emunah* di Isacco di Troki. Questa differenza temporale significa che l'influsso nella cultura europea sarebbe avvenuto solo successivamente. E che il contributo ebraico non entra in circolo presto nella ridefinizione del cristianesimo della prima età moderna.

anity Examined, by Comparing the New Testament with the Old del 1813. Popkin ha riedito il trattato di G.B. English in Popkin 2007.

23 Sul *Magen we-Herev* di Leone Modena vedi anche Dobos 2016.

Il fatto che gli ebrei siano entrati come polo autonomo nella discussione sul significato della figura di Gesù spiega credo il tentativo – che verifichiamo più volte – di attribuire, a uno scrittore ebreo inventato, un’interpretazione ebraica di Gesù che non si ha il coraggio di presentare a proprio nome. Vedi ad esempio i *Discorsi sui miracoli del nostro Salvatore* di Thomas Woolston del 1729 in cui l’autore riporta dei lunghi pezzi di una pretesa lettera speditagli da un «Rabbino ebreo» senza nome (Woolston 2001, 287-311, 360-76). Vedi, ad esempio, il fatto che il Barone d’Holbach attribuisce ad un certo «Salvador Juif», probabilmente mai esistito, l’elaborazione di uno scritto che egli avrebbe incorporato nella sua trattazione. Lo stesso meccanismo si trova nel caso delle *Dissertations sur le Messie où l’on prouve qu’il n’est pas encore venu, et que suivant les promesses des prophètes qui l’ont annoncé aux Israelites, ils l’attendent avec raison*, pubblicate a Londra nel 1770. L’opera rielabora parti diverse delle *Preventiones Divinas* di Orobio, ma l’introduzione è composta da un non ebreo che «decide di rivolgersi per istruzione ai rabbini», «non essendo istruito nella lingua ebraica» (Paganini 2013, XIV-XV).

Vorrei in conclusione sottolineare la differenza della mia prospettiva storiografica da quella di R.H. Popkin (2004, 1991) e di A. Sutcliffe (2003, 2013), i quali guardano al contributo ebraico solo dal punto di vista della ‘nascita dello scetticismo’ o del formarsi dell’illuminismo. Io intendo, invece, mettere in luce l’importanza del contributo ebraico per una dimensione molto più ampia e decisiva nello sviluppo della coscienza europea: la ridefinizione delle teologie cristiane e del cristianesimo stesso e il riaffermarsi di un nuovo polo culturale nella società. Gli ebrei andavano acquistando per la prima volta, pur con grande fatica e cominciando da una comunicazione spesso clandestina, un proprio posto autonomo nella cultura europea. Nella situazione che va nascendo in età moderna gli ebrei possono riproporre ai cristiani il dato di fatto iniziale della storia cristiana e cioè che la Chiesa non è il *Verus Israel* perché il *Verus Israel* è rappresentato solo dagli ebrei. La Bibbia ebraica è un fatto ebraico e non cristiano, Gesù è un ebreo e non un cristiano.

9 Una riflessione finale

Mi sembra chiaro che sono molti i motivi per cui tutto l’insieme della teologia tradizionale è in crisi a partire dalla prima età moderna. La sacra Scrittura diviene criterio di critica perché, in alcuni casi, è sottratta alla teologia tradizionale e al dogma (che non vengono più considerati chiavi di interpretazione necessaria). La filologia e il metodo storico costituiscono una base epistemologica nuova che però solo in alcuni casi diventa criterio critico interpretativo della Sacra Scrittura. La filosofia è usata come criterio di verità con cui indagare sui temi posti dalla teologia e dal

dogma. La filosofia è però strettamente influenzata dalla nuova scienza che pone a sua volta in crisi non solo Sacra Scrittura, teologia e dogma, ma anche la filosofia tradizionale soprattutto aristotelica e platonica. A questi quattro fattori si affianca poi una nuova prospettiva ebraica, e il comparativismo religioso.

La dialettica tra principio filosofico e metodo storico da un lato e pretesa di una rivelazione divina depositata nelle sacre Scritture dall'altro continua incessantemente in età moderna e non porta a una vittoria di nessuna delle due parti nel senso che l'applicazione del principio filologico storico è inarrestabile, ma la pretesa di rivelazione divina del testo sacro è per le Chiese ugualmente irrinunciabile.

Il progredire della storia delle religioni, della sociologia e dell'antropologia porta lentamente a una visione comparatistica in cui il cristianesimo appare come una delle religioni del pianeta e può essere analizzato e compreso in base a categorie tratte non dalla teologia bensì dall'esercizio di analisi e classificazione delle scienze storiche e sociali. Ma la modernità offre anche una visione del mondo, un sistema simbolico costruito sulla base della ricerca scientifica che poco alla volta coinvolge ogni aspetto della natura dall'astronomia alla fisica alla chimica alla scienza della terra, e ogni aspetto del corpo umano con la fisiologia e la nuova medicina in un processo inarrestabile che perverrà allo studio scientifico del cervello e quindi della mente umana. Le diverse istituzioni cristiane saranno costrette a un processo continuo di dialettica, di opposizione, ma anche di ridefinizione di se stesse.

La modernità però offre anche delle soluzioni pratiche e politiche che convergono verso l'ammissione della necessaria coesistenza delle due posizioni e dei gruppi contrapposti senza che nessuno dei fronti pretenda di escludere l'altro dalla convivenza civile mediante misure coercitive e repressive. La proposta sociniana della tolleranza sarà così alla fine accettata.

Ma la pratica della tolleranza, proprio perché basata sul riconoscimento della legittimità dell'esistenza delle istituzioni delle Chiese, permette il perpetuarsi, nelle società tolleranti, della loro dogmatica, della loro visione del mondo e del loro sistema simbolico che si pretende complessivo per ogni aspetto della realtà. Può quindi succedere che, quando una delle Chiese riesce a influenzare la maggioranza della popolazione, soprattutto laddove la concorrenza di altre Chiese è minima o marginale, sia inevitabile che la tolleranza venga messa in discussione o si pongano limiti più o meno forti ad essa.

Bibliografia

- Abbri, Ferdinando (2015). «La struttura della materia». Sironi, Gianpiero et al. (a cura di), *Il sapere scientifico in Italia nel secolo dei lumi*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 45-56.
- Adinolfi, Isabella; Goisis, Giuseppe (a cura di) (2013). *I volti moderni di Gesù. Arte, filosofia, storia*. Macerata: Quodlibet.
- Angelini, Elisa (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati des Cartis di Johannes Ludwig Wolzogen*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Anonimo (2009). *I tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto*. Introduzione, commento e cura di Germana Ernst. Traduzione di Luigi Alfinito con testo latino a fronte. 2a ed. Napoli: La scuola Pitagorica.
- Anonym (Picart, Bernard) (1723). *Ceremonies et coutumes religieuses de peuples idolatres représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses*. Paris: Laporte.
- Artigas-Menant, Geneviève (2011). *Du secret des clandestins a la propagande voltairienne*. Paris: Champion.
- Benigni, Fiormichele (2012). *L'Impie convinto di Noël Aubert de Versé*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Berti, Sivia (a cura di) (1994). *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza (Traité des Trois Imposteurs o Esprit de Spinoza)*. Torino: Einaudi.
- Biagioni, Mario (2010a). *De statu primi hominis ante lapsum disputatio di Francesco Pucci e Fausto Sozzini*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Biagioni, Mario (2010b). «Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato *De tribus impostoribus*». *Bruniana et Campanelliana*, 16, 237-46.
- Biagioni, Mario (2011a). «Eretici o riformatori? Alcune considerazioni storiografiche». *Bruniana e Campanelliana*, 17, 534-5.
- Biagioni, Mario (2011b). *L'unicità della ragione. L'evoluzione del gesuita Christian Francken*. Firenze, Olschki.
- Biagioni, Mario (2013). «Christian Francken Sceptical: a Reply to József Simon». *Bruniana et Campanelliana*, 19, 178-85.
- Biagioni, Mario (2014). «Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma». Biagioni, Mario (a cura di), *Christian Francken. Opere a stampa*. Roma: Storia e letteratura, 1-150.
- Biagioni, Mario; Felici, Lucia (2012). *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*. Bari; Roma: Laterza.
- Broggi, Stefano (2012). «Entre Érasme et les Lumières: érudition et invention de la tradition chez Jean Le Clerc». *La lettre clandestine*, 20, 53-68.

- Brogi, Stefano (2004). «Foi éclairée et dissimulation chez Jean Le Clerc». *La lettre clandestine*, 13, 35-56.
- Bucciantini, Massimo; Cammarota, Michele (2009). *Scienza e religione: Scritti copernicani*. Roma: Donzelli.
- Buzzi, Franco (2014). *Erasmus e Lutero*. Milano: Jaca Book.
- Cano, Melchor (1564). *De locis theologicis libri duodecim*. Lovani: excudebat Servatius Sassenus.
- Cantimori, Delio (1992). *Eretici italiani del Cinquecento*. A cura di Adriano Prosperi. Torino: Einaudi.
- Caravale, Giorgio (2015). *The Italian Reformation Outside Italy. Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*. Leiden: Brill.
- Catto, Michela (2014), «Confucio in Europa e Gesù in Cina». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 31(1), 191-201.
- Charles-Daubert, Françoise (éd.) (1999). *Le «traité des trois imposteurs» et l'«Esprit de Spinosa»: Philosophie clandestine entre 1678 et 1768. Textes présentés et édités*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Conti, Daniele (2014). «Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate». Del Prete, Ricci 2014, 130-45.
- Cottier, Jean-François (2014). «La cristologia di Erasmo nelle parafrasi dei vangeli». Del Prete, Ricci 2014, 130-45.
- Damanti, Alfredo (2010). *Libertas Philosophandi. Teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei. In appendice il testo originale con note di commento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 397-474.
- Del Prete, Antonella; Ricci, Saverio (a cura di) (2014). *Cristo della filosofia dell'età moderna*. Firenze: Le Lettere.
- Dobos, Károly Dániel (2016). «The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's Magen we-Herev destined for a Converso audience?». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 33, 413-34.
- Firpo, Luigi (1959). «Christian Francken antitrinitario». *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 78, 27-35.
- Fumaroli, Marc (2010). «Le retour à l'Antique: la guerre des goûts dans l'Europe des Lumières». Faroult, Guillaume et al. (éds.), *L'Antiquité rêvée. Innovations et résistances au XVIIIe siècle*. Paris: Louvre Editions-Gallimard, 23-55.
- Gregory, Tullio (1992). *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gregory, Tullio (2007). *Speculum naturale. Percorsi del pensiero Medievale* (Raccolta di studi e testi, 235). Firenze: Olschki.
- Gregory, Tullio (2014). *Principe di questo mondo. Il Diavolo in Occidente*. Bari; Roma: Laterza, 695. Economica Laterza.
- Gregory, Tullio (2016). *Vie della modernità*. Milano: Mondadori Education.

- Huby, Pamela; Gordon, Neal (eds.) (1989). *The Criterion of Truths. Essays Written in Honour of George Kerferd Together with the Text and Translation of Ptolemy's on the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Isacco di Troki (1970). *Faith Strengthened*. Traduzione di Moses Mocatta, introduzione di Trude Weiss-Rosmarin. New York: Ktav.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- James, Wendy (ed.) (1995). *The Pursuit of Certainty, Religious and Cultural Formulations*. London; New York: Routledge.
- Jaspers, Karl (2005). *La fede filosofica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Lavenia, Vincenzo (2015). «Una lunga Riforma? Il cristianesimo latino prima di Lutero». *Storia del cristianesimo*, vol. 3. A cura di Prinzivalli, Emanuela. Roma: Carocci, 31-62.
- Mortimer, Sarah (2010). *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Motta, Franco (2015). «Politica e religione. Dal confessionalismo alla secolarizzazione». Lavenia, Vincenzo (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. 3, *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Carocci, 351-378.
- Netanyahu, Benzion (1966). *History of Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century*. New York: American Academy for Jewish Research.
- Orobio de Castro, Isaac (2013). *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*. A cura di Myriam Silvera. Firenze: Olschki.
- Paganini, Gianni (2013). «Orobio e i suoi lettori dall'Ebraismo all'Illuminismo. Premessa a Orobio de Castro». Orobio de Castro, Isaac (2013), *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*, vol. 1. Edizione critica, con introduzione, note di commento e riassunti parafrasi in italiano a cura di Myriam Silvera. Firenze: Leo S. Olschki, V-XV.
- Peat, F. David (2002). *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*. Washington: Joseph Henry Press.
- Pesce, Mauro (2000). «La 'Lettera a Cristina': una proposta per definire ambiti autonomi di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici». Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*. Testo a cura di Franco Motta. Genova: Marietti, 7-66.
- Pesce, Mauro (2005). *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pesce, Mauro (2011). «Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S. Reimarus». *Annali di Storia dell'esegesi*, 28(1), 433-64.
- Pesce, Mauro (2012). «Riflessioni sulla natura storica e culturale delle sacre scritture giudaiche». *Rivista Biblica*, 60, 445-74.

- Pesce, Mauro (2013a). «The Beginning of the Historical Research on Jesus in Modern Age». Johnson Hodge, Caroline et al. (eds.), *The One Who Sows Bountifully: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 77-88.
- Pesce, Mauro (2013b). «L'emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età moderna». Adinolfi, Goisis (2013), 41-76.
- Pesce Mauro (2014a). «La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 31(1), 151-68.
- Pesce, Mauro (2014b). «La modernità ha costruito un sistema simbolico alternativo a quello cristiano antico?». Dipper, Christof; Pombeni, Paolo (a cura di), *Le ragioni del moderno*. Bologna: il Mulino, 387-422.
- Pesce, Mauro (2015). *Il Conflitto dei Simboli, Mondo moderno e cristianesimo*. Bologna: EDB.
- Pesce, Mauro (2016). «Galileo's Letter to Christina and the Cultural Certainty of the Bible». McCarthy, John; Lupieri, Edmondo (eds.), *Where Have All The Heavens Gone? Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina*. Eugene: Wipf and Stock.
- Pinharanda Gomes, Josué (1981). *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1. *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Porto: Lello et Hirmao.
- Pitassi, Maria-Cristina (éd.) (1994). *Le Christ entre orthodoxie et lumiere*. Gênevè: Labor et Fides.
- Pomponazzi, Pietro (2011a). *Apologia*. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Olschki. Immagini della ragione, 14.
- Pomponazzi, Pietro (2011b). *De Incantationibus*. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Olschki. Lessico intellettuale europeo, 110.
- Popkin, Richard H. (1991). «Some Unresolved Questions in the History of Scepticism. The Role of Jewish Anti-Christian Arguments in the Rise of Scepticism in Regard to Religion». Popkin, Richard H., *The Third Force in Seventeenth Century Thought*. Leiden: Brill, 222-45.
- Popkin, Richard H. (2004). «Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century». Hunter, Michael et al. (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Leiden: Brill, 33-50.
- Popkin, Richard H. (2007). *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham of Troki's Classic Arguments*. New York: Humanity Books.
- Preus, J. Samuel (2001). *Spinoza and the Irrelevance of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di) (2005). *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa = Atti del Convegno*. (25-27 novembre 2004, Siena). Siena: Accademia Senese degli Intronati.
- Priestley, Joseph (1786). *An History of the Early Opinions Concerning Jesus Christ, Compiled from Original Writers Proving that the Christian*

- Church Was at First Unitarian*, vol. 4. Birmingham: Pearson and Rollanson.
- Priestley, Joseph (1787). *Letters to the Jews. Inviting Them to an Amicable Discussion of the Evidences of Christianity*. 2nd ed. Birmingham: Pearson and Rollanson.
- Prodi, Paolo (2008). «La storia umana come luogo teologico». *Il Regno Attualità*, 20, 706-16.
- Prodi, Paolo (2012). *Storia moderna o genesi della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Schino, Anna Lisa (2014). *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*. Firenze: Le Lettere.
- Schino, Anna Lisa (2015). «La fine del mito del *legislator*: la trasformazione delle figure di Mosè e di Cristo a metà del XVIII secolo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 32(2), 509-24.
- Schofield, Robert E. (2004). *The Enlightened Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Scribano, Emanuela (2011). «Fausto Sozzini». Biagioni, Mario et al. (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*. Torino: Claudiana, 127-35.
- Scribano, Emanuela (2004). *Fausto Sozzini. Rime*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Scribano, Emanuela (2006). «Aristotele contro Platone in Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 46, 73-92.
- Secchi, Pietro (2014). «Note sulla cristologia di Cusano». Del Prete, Antonella; Ricci, Saverio (a cura di). *Cristo della filosofia dell'età moderna*. Firenze: Le Lettere, 41-58.
- Sharples, Robert William (1989). «The Criterion of Truths in Philo Judaeus, Alcinous, and Alexander of Aphrodisias». Huby, Pamela; Gordon, Neal (eds.), *The Criterion of Truths. Essays Written in Honour of George Kerferd Together with the Text and Translation of Ptolemy's on the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool: Liverpool University Press, 231-56.
- Simon, József (2008). *Die Religionsphilosophie Christian Franckens – Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa* (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 117). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Simonutti, Luisa (ed.) (2014). *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible*. Thurnhout: Brepols.
- Stroll, Avrum (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy (2010). *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

- Sutcliffe, Adam. (2003). «Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment». *Journal of the History of Ideas*, 64, 97-117.
- Sutcliffe, Adam (2013). *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szczucki, Lech (1977). «Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken». Wrzecionko, Paul (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 157-243.
- Szczucki, Lech (1982). «Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century». Dán, Róbert; Antal, Pirnát (eds.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 215-30.
- Szczucki, Lech (2001). «Una polemica sconosciuta tra Christian Francken e Simone Simoni». Vasoli, Cesare et al. (a cura di), *Humanistica*. Firenze: Olschki, 159-70.
- Totaro, Pina (1993). «Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch: varia fortuna del 'De Tribus Impostoribus' e de L'Esprit de Spinosa». Canone, Eugenio (a cura di), «*Bibliothecae selectae*» da Cusano a Leopardi. Firenze: Olschki, 377-417.
- Woolston, Thomas (2001). *Six discours sur les miracles de Notre Sauveur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Edités par William Trapnell. Paris: Honoré Champion.
- Wijacka, Jacek (1991). *Christian Francken*. Baden-Baden: Korner. Bibliotheca Dissidentium, Tom. 13.

