

a cura di  
Elena Agazzi e Vita Fortunati



# Memoria e saperi

Percorsi transdisciplinari



MELTEMI

## Elementi di una memoria fondativa del cristianesimo

Franco Motta

*Il ricordo delle origini elaborato e conservato dal cristianesimo è inteso qui come una funzione dell'identità dei gruppi che, nei primi secoli della nostra era, praticano il culto della figura messianica di Cristo. La memoria religiosa è interpretata in questo senso alla luce del pionieristico Les cadres sociaux de la mémoire (1925) di Maurice Halbwachs e delle più recenti considerazioni di Jan Assmann (1992), ossia come elemento culturale che permea simboli, linguaggi e pratiche, conferendo alle strutture della vita collettiva una legittimazione soprannaturale. Nello specifico cristiano, la memoria fondativa assolve al compito di attualizzare il messaggio del fondatore, di consegnarlo al "perpetuo presente" del tempo religioso nel quale il fluire storico si configura come una totalità di senso (Hervieu-Léger 1993). Il racconto fondamentale del cristianesimo, e cioè la narrazione della Passione, che testimonia del valore redentivo del sacrificio cristico, rappresenta il nucleo di significato essenziale che il rito religioso, codificato liturgicamente, si incarica di riprodurre attraverso le generazioni; la costruzione della memoria fondativa cristiana è dunque letta, nel presente contributo, nella prospettiva del processo di lungo periodo per il quale alle unità di senso contenute nel racconto di fondazione sono progressivamente integrati elementi simbolici propri della cultura ebraica e di quella classica, secondo quella evoluzione storica del cristianesimo descritta, fra gli altri, da Giovanni Filoramo (1997) e da Adriana Destro e Mauro Pesce (2000).*

### 1. Memoria culturale e identità collettiva dei gruppi religiosi

I fenomeni religiosi incrociano e comprendono, come ogni altra espressione culturale, lo spazio interiore dell'esperienza del soggetto e quello pubblico dell'esperienza collettiva. La religione, anzi, per il suo tradurre in termini simbolici la percezione di potenze immateriali da parte del singolo (personalizzate o meno che siano), si qualifica come un'area privilegiata di interazione fra quest'ultimo e la collettività.

Per questo intendo qui la memoria religiosa come una funzione della memoria culturale: e cioè di una memoria cumulata dalla collettività in stratificazioni di lungo periodo e recepita dall'individuo in immagini, simboli e norme che formulano e comunicano valori. Nel caso dei fenomeni religiosi questo processo inculturativo fa generalmente leva sul richiamo alla presenza originaria di quei valori nell'interiorità del soggetto, una presenza latente che l'insegnamento religioso rivela e rende in tal modo efficace per il conseguimento del fine ritenuto fondamentale (ad esempio il benessere psichico e fisico dell'individuo, o la stabilità dell'ordine sociale, o ancora la vita dell'anima dopo la morte). In tal modo il gruppo sociale configura culturalmente il passato e il futuro del singolo: l'elaborazione di un passato coerente, fatto delle tradizioni e delle testimonianze di cui si compone la memoria culturale, è infatti un'esigenza della società nel corso del suo evolversi storico (Halbwachs 1925, p. 151).

Lo studio delle valenze sociali e culturali della memoria è ancora largamente debitore delle riflessioni di Halbwachs: è con lui, infatti, e con la sua tesi del carattere socialmente condizionato della memoria, che questa è divenuta oggetto di indagine sociologica e, più recentemente, storica e antropologica (ib.; Assmann 1992, pp. 11 sgg.). L'importanza del lavoro di Halbwachs risiede nella sua tematizzazione dell'evidenza e della conoscibilità che assumono i processi di formazione della memoria individuale: questa, nella sua accezione di *vis* (ossia di ricordo soggettivo che fonda l'identità personale: Assmann 1999, pp. 27 sgg.), si costituisce all'in-

terno di quadri di riferimento sociale che comunicano al soggetto gli elementi del passato da considerare significativi, e quindi da collocare in essa.

Risulta chiaro, con ciò, lo strettissimo rapporto esistente fra memoria culturale e identità di gruppo, al punto che la prima può essere letta come funzione fondamentale della seconda. E risulta altrettanto manifesta la distinzione fra memoria culturale e memoria storica. La memoria storica, intesa come prodotto dell'indagine condotta con il metodo proprio delle scienze storiche, delimita infatti in linea di principio uno spazio "neutro", privo di coordinate valoriali, nel quale i singoli eventi sono confrontati e analizzati non al fine di stabilire una tradizione, ma una sequenza plausibile di cause e di effetti. In altre parole la storia non fonda il presente, piuttosto lo spiega, e si spoglia con questo della validità normativa propria della memoria. Solo dove il passato non è più ricordato, e cioè vissuto e occupato dalla memoria collettiva, ha inizio la storia (Assmann 1992, pp. 18 sgg.; Harth 1997)<sup>1</sup>.

Nelle società dell'Occidente contemporaneo a questa divaricazione culturale fra storia e memoria si accompagnano, a ledere la centralità della memoria collettiva nella produzione di senso, altri fattori più propriamente sociali, quali l'indebolirsi dei vincoli di gruppo e l'aumento esponenziale delle informazioni che raggiungono l'individuo e contribuiscono a definirne l'identità. La società contemporanea è, in tal senso, "società di cambiamento" anziché "società di memoria", e con questo essa sconta la disgregazione dell'evidenza della continuità che connette il presente del gruppo e dell'individuo al loro passato: declinando questo problema nella chiave della continuità religiosa si registra l'incapacità sociale "di alimentare le possibilità che hanno individui e gruppi umani d'inserirsi con l'immaginario in una genealogia credente" (Hervieu-Léger 1993, pp. 191 sgg.).

Da quanto notato sinora risalta in tutta evidenza la profonda contiguità che, prima dei mutamenti culturali verificatisi nelle società occidentali grosso modo negli ultimi tre decenni, ha sempre legato religione e memoria:

Nella sua dimensione sociale, ogni religione, in quanto tradizione, è sottomessa alle leggi particolari della memoria, capaci di preservare l'unità e l'identità della trasmissione, del suo patrimonio di credenze e pratiche (Filoramo 1993, p. 465).

Nelle società di cultura orale, e più generalmente nelle società in cui la religione è anche narrazione della nascita del cosmo, la memoria religiosa collettiva permea simboli, linguaggi e pratiche del vivere sociale, il quale coincide con una tradizione fatta risalire agli albori stessi dell'umanità; nelle società di cultura scritta in cui la religione ha carattere di rivelazione, e fissa quindi la propria nascita in un momento preciso della storia del mondo, la memoria religiosa diviene lo strumento di conservazione del sapere rivelato, che è collocato al di fuori del fluire temporale e rivestito di immutabilità. In ogni caso a fare gioco è il concetto di tradizione come fonte di autorità: "L'integrazione simbolica del tempo assume altre forme in tradizioni diverse (...), ma che rimandano tutte al carattere essenzialmente normativo della memoria religiosa" (Hervieu-Léger 1993, p. 193).

Questo fenomeno è stato studiato particolarmente per quanto riguarda il mondo classico. In una società esclusivamente orale come quella greca prima del diffondersi dell'alfabeto, attorno all'VIII secolo a.C., lo statuto sociale degli individui (genealogia, filiazione, proprietà, legami di parentela ecc.) e il passato della collettività (credenze, conoscenze, sapere condiviso) sono affidati a figure professionali incaricate di conservarne il ricordo. Nel pantheon greco Mnemosyne (Memoria) presiede alla funzione poetica, che, come la funzione divinatoria, esige un intervento soprannaturale che si manifesta nella possessione e nel delirio: a differenza del veggente, però, il poeta è tutto rivolto al passato, di cui ha esperienza immediata, e con il canto manifesta questa sua conoscenza del passato che diviene regola e anticipazione archetipica del presente. Una concezione che trova testimonianza già agli albori del pensiero greco: nella *Teogonia* di Esiodo le Muse, figlie di Mnemosyne, cantano al poeta le origini del mondo, la genesi degli dei e la nascita dell'umanità.

In questo senso i concetti di “ricordare”, “sapere” e “vedere” possiedono per i greci un’equivalenza oggi sconosciuta (Vernant 1965; 2004, pp. 119 sgg.; Così, Scarpi 1984).

Il concetto chiave è qui quello di filiazione, di nesso generativo che lega il presente al passato:

Il passato così svelato è molto di più che l’antecedente del presente: è la fonte di questo. Risalendo fino ad esso, la rimemorazione cerca non già di situare gli avvenimenti in una cornice temporale, ma di raggiungere il fondo dell’essere, di scoprire l’originario, la realtà primordiale da cui è sorto il cosmo e che permette di comprendere il divenire nel suo insieme (Vernant 1965, p. 99).

Nel mondo romano questo stesso rapporto assume uno spessore esplicitamente normativo. Se a Roma non è presente la figura divinizzata della memoria qual è data in Grecia, è però più formalizzato il rapporto fra memoria e comunità. I *pontifices*, memoria vivente delle origini, raccolgono e scrivono nella *Tabula dealbata* e quindi negli *Annales maximi* le vicende che annualmente hanno luogo in città; la loro funzione consiste nell’imporre il rispetto delle cerimonie e nell’individuare i riti adeguati ad ogni circostanza e i *prodigia* da prendere in esame. Quello romano è un contesto in cui il passato è paradigma del presente, in cui la memoria, “thesaurus omnium rerum” secondo la definizione di Cicerone (*De oratore*, 1, 18), permette l’adesione al *mos maiorum* necessaria alla stabilità dell’ordine sociale (Così, Scarpi 1984).

A fronte di questa funzione cognitiva e prescrittiva della memoria emerge con il cristianesimo un punto di vista radicalmente diverso, in virtù del ruolo centrale che in esso svolge l’idea di rivelazione. Per le religioni politeiste e non profetiche del mondo classico la conoscenza del divino e la storia dell’umanità sono cronologicamente coestensive, nel senso che la loro origine si colloca in un passato indistinto, corrispondente all’inizio stesso dei tempi. Ne consegue che la conoscenza dei riti e delle leggi è “già data” all’uomo sin dai primordi della sua storia – anche laddove delle origini di questa conoscenza esista una narrazione mitica, perché questa, proprio in quanto mitica, ap-

partiene a un piano altro rispetto a quello della storia –, e quindi può correttamente essere acquisita tramite il procedimento retrospettivo della rimemorazione.

Al contrario, nel cristianesimo la conoscenza delle realtà immateriali si rende evidente in un tempo, in uno spazio e in una forma precisi: è trasmessa da Dio all'uomo attraverso una rivelazione che si colloca in un luogo e in un istante determinati della storia umana nella forma del Vangelo, della "buona novella". Con ciò non si dà per la mentalità cristiana alcuna possibile rimemorazione, nessun movimento "all'indietro" verso una verità intelligibile cumulativamente dall'uomo nella sua finitezza. La verità è piuttosto recepita integralmente dall'uomo con l'ascolto della parola di Dio e l'accoglimento di questa, reso possibile dalla fede.

Nel cristianesimo, dunque, la memoria culturale non possiede il valore ermeneutico proprio della tradizione greca, né quello normativo della tradizione romana. Essa possiede bensì un peculiare valore etico, che si esprime nella sua funzione di attualizzare la figura e il messaggio del fondatore, di sottrarli alla finitezza temporale del passato storico per consegnarli alla perpetuità del presente religioso. In altre parole, "la memoria religiosa collettiva diventa lo strumento di una struttura indefinitamente ripresa, tale che il passato inaugurato dall'evento storico della fondazione possa essere sempre visto come una totalità di senso" (Hervieu-Léger 1993, p. 192). "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro" (Mt 18, 20): la discesa dello Spirito, celebrata nel simbolismo pentecostale, rappresenta l'orizzonte di compimento della memoria culturale cristiana, che è dunque memoria etica in quanto tesa alla rigenerazione interiore del credente e all'introiezione da parte sua del paradigma morale evangelico.

## *2. Aggregazione di un sistema di significati: origini e rielaborazione dei simboli della memoria fondativa cristiana*

Il peculiare codice espressivo della memoria culturale di natura religiosa è rappresentato dal rito. Il rito, manifestan-

dosi propriamente come iterazione gestuale efficace (in grado cioè di esercitare un'influenza diretta sulla realtà senza un intervento meccanico), estende il campo di pertinenza della memoria dalla sfera psicologica a quella psicofisica, la imprime, per così dire, nel corpo, e con questo la rende viva e attuale, svincolandola dall'originario quadro di riferimento temporale. La memoria ritualizzata, oggettivata in un "qui e ora" fatto di pratiche espressive stabili (quali la danza, il canto, la gestualità cerimoniale, il banchetto), può quindi divenire produttrice di senso: essa delinea le coordinate fondamentali dell'identità collettiva e le imprime durevolmente nel vissuto del singolo. È il caso della festa ebraica di *Pésab* (ma lo stesso vale per la Pasqua cristiana): "Tralasciando le numerose altre sue funzioni, la festa serve ad attualizzare il passato fondante; ciò che viene fondato mediante questo riferimento al passato è l'identità del gruppo che ricorda" (Asmann 1992, p. 27).

La sorgente da cui scaturisce il senso va rintracciata, nel caso della memoria religiosa, nel racconto della fondazione: questo è infatti il punto di fuga in cui naturale e soprannaturale convergono, in cui la religione si legittima quale funzione dell'equilibrio della persona, dell'ordine sociale o, per il cristianesimo, dell'economia della salvezza:

Ciò che caratterizza il rito religioso in rapporto a tutte le altre forme di ritualizzazione sociale, è il fatto che la ripetizione regolare dei gesti e delle parole stabilite dal rito ha lo scopo d'inserire nel decorso temporale della memoria (...) alcuni eventi fondatori che hanno permesso alla discendenza di costituirsi (Hervieu-Léger 1993, p. 194).

Il rilievo della memoria fondativa nella religione cristiana è tale che il sistema liturgico e dottrinale di questa può essere inteso anche come processo ininterrotto di imitazione ed esegesi del racconto di fondazione. Il dettato eucaristico "Questo è il mio corpo, che è dato a voi: fate questo in memoria di me" (Lc 21, 19; senza l'esortazione alla reiterazione del gesto anche in Mt 26, 26 e Mc 14, 22), ripreso e svi-



luppato da Paolo (I Cor 11, 24), stabilisce il cristianesimo come "comunità del ricordo" (Harth 1997, p. 751). Al di là dell'episodio dell'Ultima Cena, ogni avvenimento della vita di Cristo costituisce un'unità di senso ripresa e tramandata dalla memoria rituale, come è testimoniato dall'articolazione dell'anno liturgico, che gravita attorno alla Pasqua come il ciclo settimanale gravita attorno alla messa domenicale: "Così tutta la sostanza del cristianesimo consiste, dopo che il Cristo non si è più mostrato sulla terra, nel ricordo della sua vita e del suo insegnamento" (Halbwachs 1925, p. 153).

I Vangeli sono propriamente il racconto di fondazione della fede e della comunità cristiana: e all'interno dei Vangeli è la sequenza narrativa della Passione e della Resurrezione di Cristo a costituire il nucleo di significato fondamentale, al punto che i Vangeli stessi possono essere considerati alla stregua di narrazioni della Passione con una lunga introduzione sulla vita del protagonista (Clément 1993, p. 14). In chiave teologica la ragione di questo risiede nel fatto che l'intera esperienza dell'incarnazione di Cristo è tutta proiettata sul riscatto del genere umano tramite il suo sacrificio. In chiave culturale la centralità del racconto della Passione rimanda invece al carattere storico del cristianesimo, che colloca la propria origine in un momento e in contesto precisi della storia, tra i due episodi teofanici dell'incarnazione e della resurrezione del fondatore.

Vero è che il contesto religioso e culturale in cui opera Gesù è quello ebraico, e in particolare quello del giudaismo rabbinico in via di formazione: in tal senso, per quella forma di giudaismo messianico non halakhico (cioè svincolato da gran parte delle prescrizioni rituali bibliche) che è il cristianesimo delle origini, il quadro d'interpretazione dell'evento di Cristo è fornito dal testo sacro ebraico. Negli autori degli scritti neotestamentari la memoria del fondatore viene così saldata alla memoria collettiva ebraica, ricondotta nell'alveo di una tradizione culturale e religiosa e con questo legittimata: nei Vangeli ricorrono frequentemente citazioni della Torah, dei Profeti e degli Scritti (nella versione greca della Settanta in uso presso le comunità giudeo-ellenistiche), così come

prestati allegorici impliciti quali i tipi del re messianico di Israele e del "figlio dell'uomo"; il Vangelo di Luca (3, 23-38) e quello di Matteo (1, 1-17) propongono due distinte genealogie di Gesù per certificarne l'appartenenza al lignaggio di Davide; buona parte delle stesse lettere di Paolo testimonia dell'impegno a dimostrare che Cristo ha compiuto le profezie bibliche (Clément 1993, pp. 15 sgg.; Baubérot 1993, pp. 63 sgg.; Lupieri 1997, pp. 57 sgg.; Pesce 2003). È anzitutto entro queste coordinate culturali che il cristianesimo delle origini "crea" il proprio passato e, con esso, la propria legittimazione teologica. Naturalmente è altrettanto centrale il rapporto con la cultura classica, ma esso sarà definito soltanto in piena età patristica, fra il IV e il V secolo, e, come nel caso di Agostino, attraverso l'assorbimento di temi propri della tradizione neoplatonica.

Un antico pregiudizio teleologico ha presentato la "vittoria" del cristianesimo nei territori dell'impero, a partire dal Vicino Oriente e dall'Asia Minore, come la progressiva occupazione di uno spazio abbandonato da un giudaismo disperso dopo le rivolte del 66-70 e del 132-35 d.C. e da un paganesimo ormai privo di una reale presa sulle coscienze. Al contrario, è proprio fra il I e il II secolo che il giudaismo rabbinico definisce le proprie caratteristiche religiose; così come il paganesimo greco-romano, saldamente integrato nell'identità imperiale, inizia a svuotarsi della propria sostanza culturale solo con la crisi di quest'ultima, ossia dal III secolo. Si può riconoscere, piuttosto, come nel lungo confronto con queste culture si determinino l'identità cristiana e la memoria fondativa dei gruppi che attorno a questa si aggregano, con una progressiva opera di precisazione di simboli e di rituali.

Si tratta di un processo che può dirsi compiuto non prima della seconda metà del II secolo. È in questo periodo, infatti, che gli autori appartenenti a quella che è stata definita "Grande Chiesa" – la filiera teologica e istituzionale che finisce per prevalere entro i confini dell'impero – elaborano una memoria fondativa in grado di imporsi su quella degli altri gruppi cristiani minoritari, quali i giudeocristiani, che accompagnano la lettura dei Vangeli alla pratica della circon-

cisione e all'osservanza del sabato, e coltivano il ricordo della figura dell'apostolo Pietro, o i gruppi che si rifanno ai temi dualisti del Vangelo di Giovanni, che adombra una visione di tipo gnostico in cui il Dio ebraico sembra identificato con la tenebra e il principio del male. Non a caso la conoscenza di queste correnti cristiane poi scomparse ci viene principalmente dalla confutazione che ne fa Ireneo di Lione (130-200 ca.) nel suo *Adversus haereses*, il catalogo eresiologico che fonda l'identità delle comunità cristiane gravitanti su Roma attraverso la contrapposizione tra la verità dottrinale e rituale conservata dalla Grande Chiesa (il *depositum fidei*) e la galassia frammentata dell'errore (Filoramo 1997, pp. 185 sgg.; Lupieri 1997, pp. 120 sgg.).

La memoria fondativa del cristianesimo si configura, dunque, come il prodotto di un processo ambivalente, che si articola da un lato nell'assorbimento di motivi culturali propri dell'area del Mediterraneo orientale e della *koiné* ellenistica di epoca imperiale, provenienti anzitutto dall'ebraismo, e, dall'altro, nella progressiva definizione di un'identità autonoma modellata tramite il conflitto con le culture d'origine (sostanzialmente quella ebraica e quella pagana) e la marginalizzazione di alcune correnti interne alla realtà multiforme dei gruppi che praticano il culto della figura messianica di Cristo.

Più degli altri è indicativo il caso dell'origine della preghiera eucaristica – l'atto simbolicamente più pregnante della memoria rituale cristiana – e della teologia della Pasqua. La preghiera di ringraziamento pronunciata sul pane e sul vino nella liturgia eucaristica trae origine dalle preghiere ebraiche di benedizione e di ringraziamento a tavola, in particolare dalla formula di ringraziamento pronunciata sul calice alla fine del pasto (*birkàt hamazòn*). Nella liturgia cristiana tale preghiera accompagna la *fractio panis*, l'atto di spezzare il pane, che attualizza ritualmente il significato della Cena e, nel ciclo liturgico annuale, costituisce il cuore della festa più importante, la Pasqua, che commemora il transito di Gesù da questo mondo al regno dei cieli. Nella simbologia pasquale Gesù è raffigurato dall'agnello sacrificale, allegoria del sa-

crifizio degli agnelli compiuto la sera della Pasqua ebraica per il rituale del *seder*, che ricorda la liberazione dalla schiavitù in Egitto ed è quindi anzitutto festa di memoria. Al tempo di Gesù, inoltre, il sacrificio dell'agnello pasquale si ricollega teologicamente al tema del sacrificio redentivo presente nell'episodio dell'immolazione di Isacco.

In questo senso, la cultura cristiana mantiene l'originario valore di redenzione del gesto sacrificale con la celebrazione dell'offerta della propria carne e del proprio sangue da parte di Gesù: e al tempo stesso spoglia quel gesto della sua fattualità per conservarlo soltanto come celebrazione simbolica. L'interdizione dei sacrifici pagani decretata da Teodosio nel 391 sancisce così in prospettiva teologica l'irripetibilità dell'immolazione redentiva, realizzata conclusivamente con la Passione, mentre in prospettiva culturale completa il processo di degradazione del sangue sacrificale alla categoria dell'immondo (Crockett 1989, pp. 39 sgg.; Cola-femmina 1987, pp. 77 sgg.; Cristiani 1987, pp. 439 sgg.).

Il definirsi della memoria fondativa del cristianesimo nei termini dell'acquisizione e della trasformazione di temi religiosi ebraici non deve tuttavia essere inteso come un processo lineare. È significativo, ad esempio, il ritardo con cui viene elaborato il calendario liturgico, che costituisce una funzione fondamentale della memoria culturale laddove dispone gli eventi del racconto di fondazione e le relative ricorrenze rituali nel tempo ciclico delle stagioni dell'anno. Le dispute sulla statuizione del giorno della Pasqua che si rincorrono nel II e nel III secolo sono infatti dispute fra diverse accezioni del suo significato: commemorazione della Passione per le Chiese asiatiche, che la festeggiano il quattordicesimo giorno dopo la prima luna piena di primavera (il 14 del mese ebraico di *nisan*), indipendentemente dal giorno della settimana in cui cade, o commemorazione della Resurrezione per la tradizione romana e alessandrina, che la festeggia la domenica successiva a quel giorno. È solo con il Concilio di Nicea del 325 che si impone l'adozione di questa seconda consuetudine, cui in alcuni decenni si aggiunge quella del Natale, che il cristianesimo mutua dalla ricorren-

za mitraica del *Dies natalis solis invicti*, la rinascita annuale del sole fissata il 25 dicembre in corrispondenza del solstizio d'inverno (Pricoco 1997, pp. 359 sgg.).

A segnare uno spartiacque fondamentale nella storia della concrezione dell'identità, e quindi della memoria fondativa cristiana è in questo senso il mutamento del rapporto con il potere imperiale, sancito nel secolo IV dall'editto di tolleranza del 313 e dall'editto che eleva il cristianesimo a religione di Stato, nel 380. Il problema che si pone a seguito di questi provvedimenti non è più, per la comunità cristiana istituzionalizzata, quello di rimarcare la propria autonomia rispetto alle culture d'origine, bensì quello di trarre tutte le conseguenze, rispetto a esse, del principio teologico dell'universalità della redenzione operata da Cristo. E se il confronto con il politeismo, ancora largamente radicato in tutti i ceti sociali, viene liquidato almeno in linea di principio durante il regno di Teodosio (379-395) con i mezzi offerti dalla repressione legale, il rapporto con il monoteismo ebraico si rivela assai più problematico. Al periodo della polemica anti-giudaica del II secolo, espressa da autori quali Giustino e Melitone di Sardi, succede quello dell'elaborazione teologica della presenza di comunità ebraiche entro i confini dell'impero: una presenza che giunge a essere considerata provvidenziale in quanto manifestazione permanente della vittoria di Cristo laddove la persecuzione di questa minoranza religiosa è teorizzata come espiazione del crimine del deicidio (Stroumsa 1999, pp. 96 sgg.). Gli ebrei in terra cristiana divengono così parte integrante della memoria fondativa del cristianesimo, "reliquia vivente" e testimonianza visibile del racconto delle origini.

Da quanto esposto sinora si può avanzare l'idea che la costruzione della memoria fondativa cristiana corrisponda a un processo nel quale intorno ad alcune unità di senso contenute dal racconto di fondazione (l'origine divina di Cristo, il suo supplizio e la sua resurrezione) viene via via articolato un complesso dottrinale e rituale sulla base dell'appropriazione di elementi simbolici appartenenti a culture coeve, del conflitto tra differenti interpretazioni di tali elementi e della

marginalizzazione di identità religiose alternative mediante l'esercizio di un'egemonia ideologica sulla struttura sociale e politica. I termini di questo processo possono risultare più chiari se, come è stato suggerito, alla generica nozione di religione si sostituisce quella di sistema religioso, ossia di quadro culturale in cui agisce un gruppo di soggetti con identità mutualmente definite, dotato di una visione del mondo e della sua interazione con le potenze ultramondane e che adotta un insieme coerente di norme e di prassi (Destro, Pesce 2000, pp. VIII-IX). La memoria fondativa di un sistema religioso appare allora saldamente connessa all'identità del gruppo e alle pratiche rituali che questo adotta: e per questo la memoria fondativa del cristianesimo quale si cristallizza fra il III e il V secolo, trasmettendo i propri elementi costitutivi al Medioevo e alle età successive (elementi riassumibili nel racconto delle origini contenuto negli scritti canonici del Nuovo Testamento, nel simbolismo eucaristico del sacrificio e nella mimesi della Passione e della Resurrezione nella liturgia pasquale), rappresenta solo *una* delle memorie fondative dei diversi gruppi che condividono il culto della figura di Cristo, quella del gruppo che si impone sugli altri.

Ancora in pieno Medioevo, del resto, la tensione pauperista comune alla maggior parte delle correnti ereticali dell'Occidente suggerisce che la povertà evangelica possa essere ritenuta un altro elemento significativo di lungo periodo della memoria fondativa cristiana. Il tema della povertà è infatti sempre connesso a quello del recupero della "vera" memoria di Cristo occultata dall'accrescimento del potere della Chiesa. Nella relazione del 1143-44 sui gruppi ereticali di matrice catara scoperti a Colonia, Evervino di Steinfeld scrive che

essi dicono che la Chiesa è soltanto presso loro, al punto che essi seguono con coerenza le vestigia del Cristo e rimangono i veri imitatori della vita apostolica (...). [E dicono:] I nostri frutti consistono nel seguire le vestigia del Cristo.

Questo gruppo, che abbraccia una visione dualista per la quale il genere umano è opera di Satana, rivendica la propria

continuità con i "tempi dei martiri" per il tramite dell'autentica tradizione apostolica che si sarebbe tramandata inalterata in Grecia (Merlo 1989, pp. 39 sgg.).

Il caso dei catari, che prima della crociata indetta contro di loro all'inizio del XIII secolo si strutturano in una Chiesa a sé, estesa dalla Catalogna alla Pianura Padana, ci avverte pure che la memoria culturale, dove si fa alimento di un'identità religiosa e sociale autonoma, può costituire un potente motore di riappropriazione del presente in antitesi allo status quo istituzionale. La povertà evangelica, la condivisione del calice eucaristico, l'omogeneità del gruppo apostolico in opposizione al primato di Pietro sono simboli del ricordo che ricorrono di frequente nella definizione dell'identità delle comunità cristiane eterodosse dell'Europa medievale e moderna: e dove queste comunità sono portatrici di un progetto di riforma nel quale la sfera religiosa compenetra quella politico-sociale – tale è il caso dei lollardi, degli hussiti, degli anabattisti, dei *levellers* e di tanti altri volti del cristianesimo non conformista – il racconto delle origini diviene strumento di elaborazione dell'utopia. La radicalità del modello culturale e sociale trasmesso dal messaggio dei Vangeli è tale che la memoria fondativa cristiana si presta forse più di altre alla legittimazione del sovvertimento dell'ordine ecclesiastico e politico nel nome del ritorno alle origini, della restituzione della purezza primitiva occultata dallo stratificarsi degli interessi mondani.

Simili persistenze di lungo periodo impongono naturalmente di essere comprese alla luce di quel processo di cristallizzazione della memoria fondativa determinato dal comporsi di una precisa tradizione scritta e dal suo prevalere su quella orale, e dal consolidarsi di un coerente codice simbolico, rituale e iconografico, che orienta l'immaginario collettivo.

Quanto al rapporto fra tradizione orale e tradizione scritta, la trasmissione degli elementi narrativi del sistema religioso cristiano segue nell'arco di quattro-cinque secoli un'evoluzione che, da un'iniziale fase di esclusiva oralità (sino al 60-70 d.C., allorché sono redatti i primi scritti protocristiani),

giunge alla composizione del canone neotestamentario e alla progressiva estinzione, a tutto il V secolo, delle comunità fedeli ad alcuni scritti non canonici (Pesce 2003, pp. 49 sgg.). Il progressivo estendersi dei sistemi religiosi cristiani, l'articolarsi della struttura ecclesiale e l'opera di assimilazione dottrinale perseguita dai Padri della Chiesa rendono conto di questo transito culturale dall'oralità alla scrittura e dalla pluralità alla relativa omogeneità dei racconti di fondazione, e quindi della memoria fondativa. Un transito che coincide cronologicamente, nel cristianesimo antico, con l'aggregarsi di un codice iconografico e liturgico stabile.

Sino alla fine del II secolo il cristianesimo, è stato scritto, resta una religione invisibile, ossia priva di quei segni visibili (luoghi di culto, cerimonie, feste pubbliche, calendario sacro) che identificano gli officianti di un culto (Filoramo 1997, pp. 227 sgg.). E dal punto di vista iconografico le prime testimonianze di arte cristiana risalgono alle immagini delle catacombe di Callisto, degli inizi del III secolo, che ci rinviano a un contesto culturale profondamente diverso da quello della Palestina del I secolo.

È la tradizione dell'arte pagana a trasmettere alla memoria figurativa del cristianesimo delle origini gli elementi di base di un codice iconografico, nel quale simboli naturali e agrari sono impiegati in associazione con scene bibliche, o mutati di significato come nel caso della figura del pastore, simbolo di filantropia che si ritrova in numerosi sarcofagi ed è identificata con il pastore dei Salmi e del Vangelo di Giovanni. Le rappresentazioni di soggetto neotestamentario (i miracoli delle nozze di Cana, della moltiplicazione dei pani e dei pesci, della guarigione del cieco ecc.) e più specificamente cristologico (nascita e adorazione dei magi, battesimo di Gesù, *traditio legis* ecc.) si affermano su quelle di soggetto veterotestamentario e naturalistico solo a partire dall'età di Costantino, anche in corrispondenza dell'accrescersi della produzione teologica sulla natura di Cristo; e comunque anche da allora gli schemi dell'arte paleocristiana sono mutuati direttamente da quelli dell'arte pagana, in particolare da quelli mitologici e dall'iconografia ufficiale del potere. L'in-



gresso di Gesù a Gerusalemme è esemplato sulle rappresentazioni dell'*adventus* dell'imperatore, cioè del suo ingresso nelle città; l'adorazione dei magi ricorda l'offerta dei popoli sottomessi all'imperatore, e Cristo nella sua maestà fra gli apostoli l'Augusto attorniato dai dignitari.

Più qualificabile come riformulazione della cultura giudaica è invece il linguaggio rituale cristiano, che come abbiamo visto costituisce la modalità espressiva determinante della memoria fondativa. Sin dall'inizio le comunità cristiane sono comunità culturali che ricalcano il modello della sinagoga, dove si praticano la preghiera e il canto collettivi, si legge e si interpreta la Scrittura, si ascolta l'omelia. La testimonianza più antica di una ritualità già codificata all'interno della Grande Chiesa è offerta dalla *Didaché* (fine del I-inizio del II secolo), un testo la cui funzione è appunto quella di tramandare la liturgia a comunità sempre più eterogenee quanto a provenienza culturale, e in via di assumere l'articolazione gerarchica che diverrà poi stabile con le figure dei *diákonoi*, dei *presbyteroi* e degli *epískopoi*. Sulla base della teologia di Paolo la rievocazione degli eventi dell'Antico Testamento è sostituita con il tema della salvezza, centrale anche nelle religioni misteriche del tempo; i riti nodali divengono il rito d'ingresso del battesimo, che segna il passaggio dal dominio di Satana a quello di Dio e l'accoglimento del catecumeni nella comunità, e il rito memorativo dell'eucarestia.

Quest'ultima acquisisce i propri elementi caratteristici in un'età relativamente tarda. Nell'*Apologia* di Giustino (150 ca.) è descritto un rituale domenicale in cui la celebrazione della memoria orale e della memoria gestuale si accompagna al tema del pasto comunitario: si leggono le memorie degli apostoli e gli scritti dei profeti, si prega, si consacrano e si consumano collettivamente pane, vino e acqua. Solo con la prima metà del III secolo, a giudicare dalle testimonianze di Origene e di altri Padri, la rievocazione della Cena nella forma del pasto comunitario si trasforma in rituale eucaristico associato al ricordo della Passione e della Resurrezione (Lupièri 1997, pp. 106 sgg.; Filoramo 1997, pp. 237 sgg.). Nella *Apostolica traditio* di Ippolito la recitazione delle parole di

Gesù nel corso dell'Ultima Cena con il precetto della trasmissione della memoria è già codificata come formula di fede nel rito dell'ordinazione di un vescovo.

Dal grande tronco di queste genealogie narrative, rituali e iconiche del racconto cristiano delle origini si diramano memorie fondative collaterali, che le culture presenti entro i confini dell'impero giungono a elaborare via via che il cristianesimo, fra Età Antica e Medioevo, ne plasma il carattere e il linguaggio, dotandole di nuovi quadri di valori e di significati. Sono memorie parziali, funzionali al riconoscimento sociale di istituzioni, comunità e luoghi attraverso la legittimazione garantita dalla presenza del sacro: ma questo non significa che tali memorie svolgano un ruolo secondario nel processo di formazione delle diverse identità del mondo cristiano, laddove il religioso, il magico, il politico, il simbolico si intersecano.

Si tratta di fenomeni di lungo periodo che si esprimono storicamente attraverso un diversificato complesso di riferimenti tratti sia dalla tradizione scritta e orale del cristianesimo delle origini che da una più indistinta percezione culturale del sacro. Un caso particolarmente significativo è rappresentato, in questa seconda accezione, dal culto delle reliquie – da *relinquo*, “lasciare”, indicando ciò che resta della scomparsa di qualcosa o qualcuno: in questo senso la reliquia è una forma oggettivata di memoria –, attestato già dal V secolo: un modello di memoria fondativa in cui l'efficacia soprannaturale attribuita a un oggetto, in sostituzione della figura vivente che rappresenta, determina la sua acquisizione da parte della comunità e il suo impiego nell'elaborazione di un racconto delle origini funzionale alla costituzione di un'identità locale (Vecchi 1984). Sui frammenti dei corpi e degli oggetti santi viene cristianizzato lo spazio geografico della *koiné* bizantina con la costruzione di chiese nei luoghi in cui è presente il culto di un santo, in genere sul sito della sua tomba. E poiché sino al cuore dell'Alto Medioevo la tradizione agiografica cristiana conta essenzialmente santi orientali, l'Occidente “importa” reliquie dal mondo greco e con quelle sacralizza il territorio stabilendo una nuova memoria reli-

giosa fondata sul rapporto fra la reliquia e la comunità locale (Brown 1976; Sumption 1975, pp. 23 sgg.).

Strettamente legato a quello delle reliquie è il culto dei luoghi santi, che per prossimità spaziale acquistano sacralità come scenario del racconto evangelico delle origini o delle leggende agiografiche locali. Anche in questo caso la memoria fondataiva delle comunità di riferimento è legittimata dall'efficacia soprannaturale della teofania. Fra il IV e il V secolo la Palestina diviene l'epicentro dell'appropriazione cristiana del territorio, attraverso una vasta rete di santuari che abbraccia i luoghi mitici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Più o meno nello stesso periodo Roma si qualifica come un secondo polo del sacro per l'Occidente, in virtù del diffuso culto delle catacombe e dei corpi dei martiri; quando questi sono traslati all'interno delle basiliche la città, da reticolo di necropoli, si trasforma in museo di reliquie. Con la ripresa del papato nell'XI secolo le reliquie assurgono a testimonianze dell'ascendenza divina della sede romana: in San Giovanni in Laterano, scenario delle più solenni rappresentazioni liturgiche pontificie, si concentra una straordinaria panoplia di reperti degli eventi e dei personaggi del racconto biblico. E di nuovo durante la stagione che si estende dalla restaurazione postconciliarista sino al cuore della Controriforma, il papato attinge a piene mani dal repertorio delle antichità cristiane per affermare la propria continuità con il periodo delle origini (Cantino Wataghin 1986).

Più formalmente esemplata sul patrimonio simbolico del racconto di fondazione è invece la costruzione dell'identità degli attori istituzionali del potere. Per quanto riguarda il papato, la retorica della *spiritualis potestas* del pontefice si determina essenzialmente come processo di assimilazione dei simboli della memoria del fondatore. Dal primo trentennio del XII secolo invale nella cancelleria romana l'uso del titolo di *Vicarius Christi* a indicare la più alta dignità del papa (Paravicini, Bagliani 1994, pp. 83 sgg.); nel medesimo periodo, e in particolare con Innocenzo III, si afferma nell'ecclesiologia la centralità del passaggio della consegna delle chiavi a Pietro quale atto di fondazione della Chiesa e di legittimazione della primazia petrina,

Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. Tutto quello che legherai sulla terra sarà legato anche in cielo, e tutto quello che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche in cielo (Mt 16,18-19).

La mimesi cristica non è tuttavia prerogativa esclusiva dei papi. Nella simbologia del potere imperiale in Occidente l'arricchimento della figura del sovrano con gli attributi regali di Cristo è anzi già presente nell'Alto Medioevo, anche come risignificazione della sacralità dei capi diffusa nelle popolazioni germaniche. L'unzione sacra, massima espressione della messianicità del fondatore, è somministrata nel VI secolo ai re visigoti allorché presiedono i concili nazionali a Toledo, e in Gallia a partire dalla metà dell'VIII secolo con l'incoronazione di Pipino il Breve. Il modello è quello del sacerdozio regale di Cristo, discendente di Davide: e re e sacerdote è acclamato Carlo Magno al Concilio di Francoforte del 794. Meno esplicita questa compenetrazione nella cultura bizantina: se Giustiniano è rappresentato nel celebre mosaico di San Vitale a Ravenna con l'aureola sacrale attorno al capo – un segno grafico che sarà poi ripreso dall'iconografia dei santi –, il *basileus* prostrato ai piedi di Cristo nel mosaico del X secolo sulla lunetta delle Porte imperiali di Santa Sofia costituisce un'allegoria della rinuncia alla dignità sacerdotale da parte dell'imperatore.

Con il tornante che, dal XV al XVII secolo, vede il profondo modificarsi della cultura religiosa, e più generalmente del rapporto con il divino, nell'Europa occidentale, i caratteri essenziali della memoria fondativa del cristianesimo sono già largamente stabilizzati. A essi si richiama il movimento di ritorno alle fonti del cristianesimo antico che si sviluppa durante la stagione dell'Umanesimo per trasmettersi alla Riforma, e riemergere in ambito cattolico con l'agostinismo giansenista da un lato e l'erudizione dei benedettini di Saint-Maur dall'altro. Tuttavia risulta difficile vedere in questa riscoperta della tradizione dei Padri della Chiesa un aspetto della memoria fondativa quale è stata sinora descritta, e cioè come memoria essenzialmente rituale e comunitaria. L'esigenza di un accesso

diretto alle fonti della fede che è testimoniata a partire dal Quattrocento è infatti da interpretare alla luce di un mutamento nell'antropologia religiosa europea, con il passaggio da una religione comunitaria all'interiorizzazione del culto determinata dalla crescente attenzione verso il tema della salvezza individuale, da un lato, e dal progresso della cultura scritta indotto dall'invenzione della stampa, dall'altro. Questo non significa che la memoria fondativa del cristianesimo si dissolva al contatto con la modernità: tuttavia resta il fatto che essa, da allora sempre più circoscritta alla dimensione della coscienza del singolo, attingerà i propri simboli da un patrimonio culturale ormai definito.

<sup>1</sup> A questo proposito è opportuno fare due considerazioni: anzitutto ci si riferisce qui, con il termine "storia", al sapere reso possibile da quel processo culturale di oggettivazione del passato emerso con l'Illuminismo, giacché la storia come disciplina basata sulla raccolta di testimonianze esiste sin dall'antichità. In secondo luogo occorre ricordare che la storiografia contemporanea ha sfumato da tempo i confini tra "storia" e "memoria", da un lato studiando le modalità di selezione di quest'ultima e includendola in uno specifico settore della propria metodologia, dall'altro riconoscendo l'inevitabile sostrato di interessi e di priorità che presiede ad ogni discorso storico.

## Bibliografia

- Assmann, A., 1999, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C. H. Beck; trad. it. 2002, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino.
- Assmann, J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck; trad. it. 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.
- Baubérot, J., 1993, "Bible et christianisme", in J. Delumeau, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, pp. 62-94.
- Brown, P., 1976, *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1988, "La cristianità orientale e occidentale nel-

- la tarda antichità: la divergenza*", in *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, Einaudi, pp. 128-155.
- Cantino Wataghin, G., 1986, "Archeologia e 'archeologie'. Il rapporto con l'antico fra mito, arte e ricerca", in S. Settis, a cura, *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, vol. III, *L'uso dei classici*, Torino, Einaudi, pp. 169-217.
- Clément, O., 1993, "Le Christ du Credo", in J. Delumeau, a cura, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, pp. 13-61.
- Colafemmina, C., 1987, *Dal rito ebraico al rito cristiano*, «Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», n. I, pp. 63-104.
- Così, D. M., Scarpi, P., 1984, "Memoria e tradizioni: i professionisti della memoria nel mondo classico", in AA.VV., a cura, *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani*, Padova, Edizioni Messaggero, pp. 67-86.
- Cristiani, M., 1987, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, «Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», n. I, pp. 439-500.
- Crockett, W. R., 1989, *Eucharist: Symbol of Transformation*, New York, Pueblo Publishing Company.
- Destro, A., Pesce, M., 2000, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari, Laterza.
- Filoramo, G., 1993, "Memoria", in *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi, pp. 465-467.
- Filoramo, G., 1997, "Alla ricerca di un'identità cristiana", in G. Filoramo, D. Menozzi, a cura, *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'antichità*, Roma-Bari, Laterza, pp. 139-271.
- Halbwachs, M., 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan; trad. it. 1997, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium.
- Harth, D., 1997, "Gedächtnis und Erinnerung", in Ch. Wulf, a cura, *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim-Basel, Beltz, pp. 649-660; trad. it. 2002, "Memoria e ricordo", in *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 750-756.
- Hervieu-Léger, D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf; trad. it. 1996, *Religione e memoria*, Bologna, il Mulino.
- Lupieri, E., 1997, "Fra Gerusalemme e Roma", in G. Filoramo, D. Menozzi, a cura, *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'antichità*, Roma-Bari, Laterza, pp. 3-137.
- Merlo, G. G., 1989, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, il Mulino.

- Paravicini Bagliani, A., 1994, *Il corpo del papa*, Torino, Einaudi.
- Pesce, M., 2003, *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, «Annali di storia dell'esegesi», n. 20, 1, pp. 39-56.
- Pricoco, S., 1997, "Da Costantino a Gregorio Magno", in G. Filoramo, D. Menozzi, a cura, *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'antichità*, Roma-Bari, Laterza, pp. 273-452.
- Stroumsa, G., 1999, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana.
- Sumption, J., 1975, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, Totowa, Rowmann & Littleman; trad. it. 1993, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma, Editori Riuniti.
- Vecchi, A., 1984, "Reliquia e tradizione orale nelle leggende di fondazione", in AA.VV., a cura, *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani*, Padova, Edizioni Messaggero, pp. 45-60.
- Vernant, J.-P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero; trad. it. 1970, "Aspetti mitici della memoria", in *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, pp. 93-124.
- Vernant, J.-P., 2004, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II*, Paris, Seuil; trad. it. 2005, *Senza frontiere. Memoria, mito e politica*, Milano, Raffaello Cortina.