

Testo e immagine. Un dialogo dall'antichità al contemporaneo
Текст и образ. От античности к современности
a cura di Maria Redaelli, Beatrice Spampinato e Alexandra Timonina

L'immagine religiosa dall'epifania al feticcio

Divieto delle immagini e razionalizzazione nel monoteismo

Ermanno Antonioli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The aim of this paper is to illustrate how the nexus between monotheistic religion and iconoclasm has its basis in a process of rationalisation of both religious experience and worldview. Firstly, I will show in what sense the ban on images is one of the most striking aspects of monotheism (1); then I will point out the strong truth claim that emerges in the religious field since the Mosaic Law (2), and compare it with the more archaic religious attitude of polytheism (3). Finally, I will try to argue that the shift from polytheism to monotheism, especially regarding the role of images, it is not an incidental one but lies on a process of rationalisation of consciousness and religion (4).

Keywords Monotheism. Polytheism. Iconoclasm. Rationalisation. Image.

Sommario 1 Monoteismo e iconoclastia. – 2 Jan Assman: l'emergere del monoteismo mosaico e il suo significato. – 3 La religione mitica: al di là del vero e del falso. – 4 Immagini e religione: dall'epifania al feticcio.

1 Monoteismo e iconoclastia

A partire dalla formulazione del Decalogo mosaico la religione biblica assume definitivamente i tratti monoteistici che la caratterizzeranno nei secoli a venire, seppure in termini variabili nelle sue diverse ramificazioni, ebraica, cristiana e islamica. Le prime parole che Dio comunica attraverso Mosè al popolo d'Israele, corrispondenti ai primi tre comandamenti (Esodo 20,2-7), stabiliscono infatti l'assoluta unicità del Signore. Fino a questo punto ta-



Edizioni
Ca' Foscari

Quaderni di Venezia Arti 2

ISBN [ebook] 978-88-6969-362-5 | ISBN [print] 978-88-6969-363-2

Open access

Submitted 2019-10-01 | Published 2019-11-25

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-362-5/007

119

le unicità non era mai stata esplicitamente tematizzata, come testimoniano alcune ambiguità dello stesso testo biblico, nel libro della Genesi e nella prima parte dell'Esodo. A partire da Mosè, invece, la concezione monoteista della divinità diventa il tratto fondamentale della religione biblica, che la differenzia radicalmente dai culti coevi dell'area mediterranea e mediorientale.¹ Ora, è particolarmente significativo che la formulazione rigorosa del monoteismo sia da subito strettamente connessa al divieto dell'immagine. L'affermazione dell'unicità di Dio, infatti, si esprime assai più nel divieto della sua rappresentazione che in una critica diretta del politeismo: al comando perentorio e stringato «non avrai altri dèi all'infuori di me» (Esodo 20,3) non segue alcuna considerazione specifica riguardo agli «altri dèi», ma viene declinato il divieto di farsi una qualsiasi rappresentazione di Dio, tanto nella forma dell'immagine quanto della pronuncia del nome. Non solo: il divieto è esteso alla rappresentazione in generale, sia «di quanto è lassù in cielo» che «di quanto è quaggiù sulla terra [...] nelle acque [e] sotto la terra» (Esodo 20,4).

La ragione immediata sta nella preoccupazione che qualsiasi immagine, sia delle cose del mondo che dell'unico e vero Dio, possa diventare feticcio e oggetto di idolatria. Lo stesso vitello d'oro che il popolo di Israele si costruisce (Esodo 32) non è inteso come una divinità alternativa, ma come manifestazione sensibile del Dio di Abramo; e infatti viene salutato da Aronne con la medesima formula con cui Dio si era manifestato sul Sinai («colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto»: Esodo 20,2 e 32,4). L'adorazione del simulacro è tuttavia immediatamente una rottura dell'alleanza. Farsi un idolo di Dio costituisce infatti una duplicazione di Dio stesso, che viene a perdere la sua affermata unicità. L'immagine di Dio è immediatamente un 'altro' Dio. Sotto questo aspetto il monoteismo mosaico tradisce un residuo delle concezioni arcaiche per cui gli idoli hanno sempre e comunque una dignità e una natura divine, o perlomeno tali da metterli in concorrenza con le altre divinità; si deve infatti ricordare che per lunghi secoli la religione biblica ha avuto un carattere più monolatrico che monoteista, per cui si ammetteva l'esistenza di altri dèi, pur riservando l'adorazione esclusivamente al Dio d'Israele. Ciò che più conta, tuttavia, è che la rappresentazione in forma di immagine venga intesa come un immediato tradimento del principio monoteistico. Se all'epoca di Mosè la preoccupazione riguardava fondamentalmente il costituirsi dell'immagine come idolo e come contendente di Dio nel conquistarsi la devozione del popolo di Israele, in seguito

1 Come giustamente sottolinea Jan Assman, tuttavia, la svolta rappresentata dal monoteismo mosaico è da intendere più nel quadro della teologia dell'Antico Testamento che della storia religiosa d'Israele, nella quale «parecchi 'momenti monoteistici' [...] ricaddero presto nella pratica politeistica sincretistica» (Assman 2003, 49).

se ne denuncerà soprattutto l'inadeguatezza a esprimere compiutamente la natura di Dio; ma il solco tra il principio monoteistico in religione e la rappresentazione è definitivamente scavato.

A questo punto si potrebbe facilmente obiettare che la realtà storica delle religioni monoteistiche, specie in ambito cristiano, ha conosciuto più spesso una sorprendente fioritura della cultura delle immagini che una severa iconoclastia, quale dovrebbe implicare un monoteismo rigoroso: e in effetti, oltre alla legislazione mosaica, soltanto l'Islām sembra corrispondere a questo modello, insieme ad alcune espressioni radicali del protestantesimo di Zwingli e Calvino e del puritanesimo. Il nesso immediato tra monoteismo e iconoclastia sembrerebbe inoltre messo in questione dall'acceso dibattito che tra il IV e l'VIII secolo contrappose all'interno della Chiesa cristiana iconoclastia e iconodulia. Sullo sfondo di queste dispute, tuttavia, resta condivisa la condanna dell'idolatria. Il culto delle immagini veniva giustificato teologicamente attraverso la redenzione del creato - e dunque della materialità sensibile delle immagini - compiuta dall'Incarnazione di Dio nel Cristo; nondimeno, tale culto non doveva assumere caratteri esasperati. In questo modo la Chiesa poteva mediare il rigore teologico con le forme popolari di devozione; ma in nessun caso viene messo in discussione il principio della fondamentale trascendenza di Dio rispetto a qualsiasi rappresentazione. Si può quindi intendere l'iconoclastia come un atteggiamento di maggiore radicalità e coerenza con i principi del monoteismo più che opporla frontalmente all'iconodulia. L'alternativa tra queste due disposizioni nei primi secoli del cristianesimo dipende in gran parte dall'accidentalità storica: così, nella Chiesa d'Oriente lo scontro fu particolarmente aspro anche a causa dei contatti con la predicazione islamica, rappresentante una rigorosa restaurazione del monoteismo iconoclasta di Mosè,² e al cui confronto il culto bizantino delle icone appariva come una larvata forma di idolatria.

L'adorazione delle immagini come qualcosa di sacro in se stesso non trova comunque mai posto nella dottrina ecclesiastica. Giovanni Damasceno (*post* 650-749) distingue tra la venerazione rivolta ai simboli materiali (*proskinesis*) e l'adorazione dovuta solo a Dio (*latreia*), e questa stessa sottile distinzione verrà fatta valere come definitiva

2 A questo riguardo conviene precisare, per completezza, che il Corano proibisce espressamente l'adorazione degli idoli, ma non fornisce indicazioni circa la rappresentazione attraverso immagini in generale; è nella Sunna, testo di riferimento per la pratica etica, giuridica e sociale più che strettamente teologico, che le immagini di esseri viventi vengono giudicate simili agli idoli e inadatte specialmente ai luoghi di preghiera, in cui turberebbero la concentrazione del fedele. Come spesso avviene nella precettistica dell'Islām, tuttavia, non si tratta di un divieto assoluto, ma della sottolineatura dell'«inopportunità» di una certa pratica (allo stesso modo in cui il gioco d'azzardo e l'alcool non sono vietati *tout court*, ma stigmatizzati in quanto destabilizzanti per le relazioni entro la comunità).

nel secondo concilio di Nicea (787) convocato dall'imperatrice Irene su spinta di papa Adriano I: la formula stabilita in quell'occasione stabilisce che le icone possano essere venerate ma non adorate. È questa soluzione che consente nei secoli successivi lo sviluppo dell'arte sacra in Occidente, preservando al tempo stesso il cristianesimo dal sospetto di idolatria. L'immagine è ammessa, ma non come oggetto sacrale. Come nella teologia tomista la ragione può fornire i *preambula fidei* a supporto della fede ma non può sostituirla, così l'immagine viene accettata come tramite della devozione, però mai come oggetto ultimo del culto. La rappresentazione potrà essere propedeutica alla catechesi, come nella medievale *Biblia pauperum*, oppure essere intesa come opera realizzata alla maggior gloria di Dio; ma non sarà mai diretta manifestazione di Dio, degna della stessa adorazione. Il monoteismo cristiano conserva così il principio monoteistico pur venendo meno al divieto mosaico alla rappresentazione *tout court*, o per meglio dire relativizzandolo. Il consolidarsi di una concezione maggiormente spiritualizzata di Dio, peraltro, rende sempre meno urgente la preoccupazione nei confronti di degenerazioni idolatriche, e vede nell'immagine al più qualcosa di inadeguato a restituire compiutamente il contenuto della religione.

L'accusa di idolatria resta comunque lo stigma fondamentale delle 'false religioni', e questo tipo di considerazione passerà con significative conseguenze alla cultura secolarizzata della modernità. Nelle religioni arcaiche e in genere non appartenenti alla radice biblica il ruolo giocato dalle immagini porterà costantemente a intenderle come espressioni rozze, inadeguate a un genuino contenuto spirituale: i concetti di feticismo e totemismo che innervano gli studi di religione comparata e di antropologia della religione di ispirazione positivista ed evolucionista del secolo XIX, corrispondono, nel nuovo scenario secolarizzato, all'accusa di idolatria che il monoteismo rivolgeva contro i 'pagani'. Anche quando non è direttamente in discussione la verità del loro contenuto, queste forme di religione vengono presentate come espressioni tipiche di una 'infanzia dell'umanità' che nella propria *naïveté* adora elementi naturali o simulacri proiettandovi una potenza e una dignità del tutto incongrue. Gli esempi riguardo a questo genere di comprensione delle religioni extrabibliche si spreccherebbero, giacché si tratta di un atteggiamento trasversale alle più diverse discipline scientifiche e ai più vari orientamenti metodologici nella cultura dell'Ottocento e dei primi anni del Novecento; ci limitiamo a ricordarne, come culmine e *summa*, la monumentale opera comparativa di Frazer *Il Ramo d'oro* (1890-1922), la cui influenza raggiunge i campi più disparati: Freud lo tiene ad esempio tra i suoi riferimenti nella redazione di *Totem e tabù* (1912), specie nell'idea che la religione attraversi un'evoluzione lineare dall'animismo alla fede in una divinità trascendente, e che tale evoluzione testimoni di un rapporto sempre più 'realistico' instaurato dall'uomo nei confronti del mondo

esterno. Il nesso tra la spiritualizzazione della religione e l'abbandono della rappresentazione sensibile come sua immediata espressione trova però una delle sue più eloquenti esemplificazioni nell'interpretazione hegeliana della religione: il movimento che dalla religione greca antica porta al cristianesimo e alla coscienza filosofica moderna viene infatti inteso come una progressiva liberazione dalla determinatezza e accidentalità delle immagini sensibili verso una pura e trasparente concettualità, in cui il contenuto della rivelazione religiosa trova finalmente l'unica forma adeguata a sé (Hegel 1807, 894 ss.)

È evidente, a questo punto, come la coscienza secolarizzata della modernità guardi alle religioni arcaiche con un atteggiamento fondamentalmente analogo a quello del monoteismo biblico, per cui l'immagine è invariabilmente il feticcio di una devozione superstiziosa. Questo atteggiamento, che in buona misura è ancora patrimonio del senso comune, finisce tuttavia col fraintendere la religiosità arcaica e lo statuto di cui le immagini sono in essa investite. Queste vengono infatti giudicate sulla base della categoria post-mosaica di 'idolo' come oggetto di un *falso* culto che si oppone alla devozione tributata al *vero* Dio. Ma proprio questa distinzione, come vedremo, è introdotta dal monoteismo in opposizione all'atteggiamento politeista, tipico dell'antichità, che concepiva l'oggetto della religione e la sua rappresentazione in termini completamente diversi. Mettere in luce questa differenza è dunque fondamentale per comprendere le implicazioni iconoclaste del monoteismo.

2 Jan Assman: l'emergere del monoteismo mosaico e il suo significato

L'egittologo tedesco Jan Assman ha dedicato all'emergere del monoteismo mosaico due saggi molto discussi, *Mosè l'egizio* (1998) e *La distinzione mosaica* (2003). Nel primo egli prende in considerazione la relazione tra il monoteismo biblico e il culto solare imposto in Egitto durante il regno di Amenofi IV/Ekhnaton (ca. 1351-34 a.C.), probabile modello se non addirittura genesi storica della legislazione mosaica.³ Sono soprattutto le considerazioni sulle implicazioni del monoteismo, tuttavia, ad accendere un vivace dibattito che spinge

³ La concisione di questo scritto impedisce di dare conto in maniera esauriente dei rapporti tra il culto solare imposto durante il regno di Ekhnaton e lo sviluppo del monoteismo mosaico, tema molto discusso e che in ogni caso esula dal focus che stiamo seguendo. Ci limitiamo a ricordare che Assman prende le mosse dallo scritto tardo di Freud *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (1938), in cui si avanzava l'ipotesi che la religione ebraica fosse una costola della cultura egizia, separatasi da questa nel conservare il monoteismo di Ekhnaton in seguito alla restaurazione sacerdotale del politeismo successiva alla morte del faraone.

Assman alla redazione del secondo lavoro, dedicato specificamente allo statuto del monoteismo biblico e alla sua differenza rispetto al politeismo arcaico; e le tesi che l'egittologo svolge tornano particolarmente utili a illuminare la novità e la specificità del monoteismo in relazione al problema dell'iconoclastia.

Assman afferma che monoteismo e politeismo non siano da intendersi in primo luogo come l'adorare rispettivamente un unico dio e una pluralità di dèi. Gli stessi concetti di 'monoteismo' e 'politeismo' intesi in questa accezione sorgono all'interno delle controversie teologiche dei secoli XVII e XVIII; nessuna religione ha mai definito se stessa sulla base della venerazione di molti dèi, né si è mai dato un monoteismo completamente scevro di figure mediatrici, con l'unica esclusione dell'Islām più rigorosamente teologizzato posteriore al XIII secolo. La differenza risiede invece nell'atteggiamento fondamentale che caratterizza le due disposizioni: mentre il politeismo è governato dal principio della *traducibilità*, per cui ogni 'altro' dio viene riconosciuto al pari dei propri e inscritto nel medesimo orizzonte, il monoteismo assume come fondamentale la *distinzione* tra il vero e il falso, tra il vero Dio e i falsi dèi. Il criterio che distingue i due atteggiamenti dunque «non è l'unicità di Dio, bensì la negazione degli 'altri' dèi» (2003, 47); non il discrimine tra un Dio unico e una pluralità di dei, ma tra il vero e il falso nel campo della religione. Dunque, se il politeismo è fondamentalmente una pratica religiosa, il monoteismo è per contro un'idea regolativa, un principio che esige per sé valore normativo e che si oppone a tale pratica.

Il monoteismo mosaico appare così caratterizzato da una forte 'pretesa di verità', ignota alle religioni precedenti e coeve, e che si esprime nell'esplicita denuncia della non-verità di queste ultime. Per queste religioni, il problema di affermare la loro verità le une contro le altre non si costituiva. Si tratta di una disposizione che va contro il nostro consueto concetto di religione come dogmatismo asseverativo, ma proprio questo concetto, basato sulla netta distinzione tra vero e falso, tra ortodossia ed eterodossia, si è formato a partire dalla distinzione mosaica. Assman la paragona significativamente alla distinzione parmenidea tra conoscenza vera e falsa: Parmenide assume i principi di identità, di non contraddizione e del terzo escluso come leggi della conoscenza veridica, il cui nuovo concetto è rivoluzionario quanto quello di religione vera introdotto dalla legge mosaica. In entrambi i casi è in gioco una forte istanza di verità, basata sui principi della differenziazione, dell'esclusione e della negazione. Il sapere scientifico fondato sulla ragione filosofica e sulla coerenza del principio di non contraddizione sa che cosa è incompatibile con le proprie tesi, e la religione monoteistica distingue nettamente tra sé e il 'paganesimo'. Ciò non toglie che mentre la verità religiosa si fonda sulla rivelazione quella scientifico/filosofica esiga dimostrabilità e verificabilità; ma in ogni caso esse condividono una

medesima concezione forte della verità. In questa prospettiva il monoteismo religioso è solidale col monoteismo della ragione che distingue perentoriamente il vero dal falso nell'opporsi all'attitudine tipica delle religioni arcaiche, non radicalmente informate ai principi di identità e non contraddizione.

3 La religione mitica: al di là del vero e del falso

La distinzione rimarcata da Assman tra il monoteismo mosaico e le precedenti religioni trova risonanza e in parte si rifà a quella stabilita da Sundermeier tra religioni 'primarie' e 'secondarie' (Assman 2003, 13). Le religioni primarie si sono sviluppate lungo i secoli all'interno di una civiltà e di una società, di una cultura e di una lingua alla quale restano indissolubilmente legate: rientrano in questo modello le religioni egizia, babilonese e greco-romana. Le religioni secondarie nascono invece sulla base di una rivelazione che ne costituisce il momento di fondazione, e per quanto possano inglobare sincretisticamente elementi delle religioni primarie conservano il pathos di una «acculturazione antagonistica» (Assman 2003, 13), che segue precisi criteri per definire ciò che è conciliabile o meno con la loro ortodossia. In questo senso esse «non si sono sviluppate dalle religioni primarie nel corso di un processo evolutivo, ma se ne sono piuttosto distaccate con un atto rivoluzionario»; e la loro maniera di differenziarsene è quella di «tacciare queste ultime di paganesimo, idolatria e superstizione» (Assman 2003, 13-4). La specificità di cui si fanno portatrici è appunto un'inedita istanza di verità, sulla base della quale oppongono la propria ortodossia al paganesimo in cui ricacciano le religioni primarie. Il loro stesso tipico universalismo esprime la pretesa di valere indipendentemente da un contesto tradizionale e sociale determinato, e di imporsi per l'intrinseca cogente verità del loro contenuto.⁴ Il caratterizzarsi come religioni del libro più che del culto, infine, vede le religioni secondarie codificare le verità rivelate nella forma precisa e definitiva consentita dalla scrittura.

Soprattutto, però, le religioni secondarie e la loro svolta monoteistica esprimono un nuovo atteggiamento spirituale, decisivo per la costituzione dell'immagine del mondo e del rapporto tra l'uomo e il mondo. Questa svolta è stata enfatizzata dal teorema dell'«età assiale dell'umanità», per cui negli ultimi secoli prima di Cristo si sarebbe verifica-

⁴ Ciò vale particolarmente per il cristianesimo a partire dalla predicazione paolina, che sancisce definitivamente il rivolgersi dell'annuncio cristologico tanto agli ebrei quanto ai gentili, e per l'Islām; ma anche l'ebraismo, nonostante il suo carattere 'nazionale' e l'assenza di forme di proselitismo, pensa in termini universalistici: nella misura in cui la verità di Dio diventa metro dei destini universali, essa 'vale' anche per i non ebrei.

ta simultaneamente, dalla Grecia alla Cina, una rivoluzione spirituale epocale. Jaspers, che con il suo *Origine e senso della storia* (1949) ne è diventato il più celebre assertore, descrive questa svolta come una presa di coscienza da parte dell'uomo dell'Essere come totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*), di se stesso e dei propri limiti. L'interpretazione più fruttuosa di questo passaggio, specie per quanto riguarda lo sviluppo della coscienza e della cultura occidentali, è però quella sviluppata da Weber nella sua *Sociologia della religione* (1920), che vede nell'emergere delle religioni monoteistiche l'espressione di un processo di razionalizzazione della religione e di disincantamento dell'immagine del mondo. Intesa in questi termini la 'svolta assiale' rivela infatti la propria infrastruttura fondamentale nell'informarsi della coscienza e dell'immagine del mondo ai principi razionali dell'identità e della differenza; il passaggio dall'immanenza alla trascendenza della divinità, la critica del cosmoteismo e tutte le altre discontinuità dell'età assiale non sono che figure di questa razionalizzazione. L'interpretazione di Weber trova peraltro una rilevante consonanza con il parallelismo stabilito da Assman tra la distinzione mosaica e la legislazione della conoscenza in Parmenide. L'esigenza di una distinzione netta tra verità e non-verità in ambito religioso, e l'assunzione dei principi di identità e non contraddizione come basi della conoscenza veridica, si possono infatti intendere a loro volta come espressioni della razionalizzazione, perché entrambe si basano su quell'identificare e differenziare che ne costituiscono il procedere stesso.

Le religioni primarie, dunque, non ponevano un'istanza di verità forte quanto quella del monoteismo, né assumevano i principi della distinzione tra verità e non-verità come loro base; e ciò non per un mero accidente storico, ma per una disposizione e un atteggiamento cognitivo affatto diversi da quelli informati alla razionalità parmenidea. In che modo, tuttavia, questa differenza incide sulla considerazione delle immagini? Ci avviciniamo qui al punto nodale della questione. Il pensiero le cui basi discorsive non siano definitivamente fissate attorno ai principi di identità e non contraddizione non realizza, per dirla con Lévi-Strauss, quel «lavoro di perequazione del significante in rapporto al significato» che «è stato perseguito in modo più metodico e rigoroso a partire dalla nascita e nei limiti di espansione della scienza moderna» (1950, 50): vale a dire, le cose del mondo non sono individuate da concetti e significati per cui esse sono esclusivamente identiche a se stesse, nell'esclusione di ogni altro possibile significato. Nella mentalità arcaica la corrispondenza di significante e significato non è posta come un rapporto preciso e inequivocabile, bensì è caratterizzata da un'«eccedenza di significazione» (1950, 51), per cui il senso di ogni cosa non si riduce alla sua identità con se stessa e alla sua differenza rispetto a ogni altra, ma comprende anche uno spazio ulteriore di oscillazione del significato. Ora, per un verso questa è la ragione per cui non viene a svilupparsi un'istan-

za di verità basata su criteri di univocità e distinzione; ma soprattutto quella oscillazione di significato è precisamente il luogo in cui trovano dimora le divinità arcaiche e le immagini che le esprimono.

4 Immagini e religione: dall'epifania al feticcio

Come si è detto, nelle religioni arcaiche la questione della verità degli dèi non si costituisce; e non tanto per ingenuità superstiziosa nei confronti di culti organicamente integrati alla vita sociale e culturale, ma proprio perché non viene sentita la necessità di una esplicita professione di fede che accetti la verità di qualcosa altrimenti dubitabile o non dimostrabile. Per questo molti interpreti hanno sottolineato l'assenza di una teologia normativa nelle religioni antiche. Snell scrive che nel mondo antico, almeno fino alla sofistica di Protagora (V sec.), non venne neppure a costituirsi l'ateismo come negazione teorica degli dèi: al più si parlava di empietà (*asebeia*, la colpa per cui lo stesso Socrate fu condannato), nel senso del mancato tributo dei dovuti onori agli dèi della città, della sottrazione delle offerte e della divulgazione dei segreti dei misteri (1946, 50-3). A differenza della religione monoteistica, che specie a partire dalla predicazione cristiana e paolina enfatizza l'impegno della coscienza individuale a credere a dispetto di ogni evidenza contraria,⁵ le religioni arcaiche intendevano i propri dèi come oggetto di *esperienza immediata ed evidente*. Scrive Kerényi che «l'uomo antico trovava nel mondo la ragione sufficiente per avvertire i suoi dèi come *reali*. Allo stesso modo era la sua vita che aveva la tendenza a entrare nelle raffigurazioni della mitologia e a realizzarle» (1995, 24; corsivo nell'originale); e per questo si può dire, con Otto, che il divino fosse «realtà esperita» (1956, 20). Ora, ciò che consentiva di esperire la realtà degli dèi come un'evidenza immediata è precisamente quell'«ulteriorità di significato» di cui si è detto poco sopra, per cui gli oggetti d'esperienza non sono esclusivamente definiti dall'identità con se stessi ma conservano un'ambivalenza che li fa essere al contempo «anche» altro.⁶ L'esperienza degli dèi aveva luogo nello spazio di questa oscillazione di significato, per cui essi erano uno dei si-

5 Il celebre principio *Credo quia absurdum*, che parafrasa e sintetizza un passaggio del *De carne Christi* di Tertulliano (ca. 155-ca. 230) testimonia quanto la fede nei dogmi sia intesa, fin dalle origini del cristianesimo, come una scelta esplicita contro ciò che pare evidente alla ragione. La coscienza del tempo non aveva infatti meno motivi di quella moderna di essere scettica nei confronti dell'Incarnazione e dell'Annuncio cristiano, che già Paolo definiva *skandalon*. Si veda al riguardo Bultmann; Jaspers 1954, 67-81.

6 Sull'ambivalenza come tratto fondamentale del pensiero simbolico si veda Galimberti 1984, 43-58. Nel significato dell'essere 'l'uno e l'altro' l'ambivalenza viene qui distinta tanto dalla ragione cartesiana che si attesta alla reciproca esclusione dei significati quanto dalla pura indistinzione.

gnificati che l'esperienza delle cose mondane offriva come immediati ed evidenti. Hillman ne ha data una efficace descrizione, rifacendosi all'idea di Kérenyi che «siano stili di esistenza»: «il chiurlo della civetta [è al tempo stesso] la voce di Atena, le raffiche del vento del Nord [...] sono la voce di Borea [...], nel bruciare improvviso della passione [...] si avverte la freccia di Eros che trafigge la carne» (Hillman 2004, 220). Tutte queste esperienze e questi oggetti erano al tempo stesso se stessi - nel senso di ciò che è 'a disposizione' dell'uomo nella realtà e che viene inteso sulla base dell'identità con se stesso - e l'espressione della divinità, senza che ciò venisse percepito come contraddittorio.

È a partire da questo atteggiamento che possiamo finalmente comprendere lo statuto dell'immagine. Essa non era intesa come la rappresentazione di una divinità che la trascendeva, rispetto alla quale essere più o meno adeguata, ma come immediata espressione della divinità stessa: l'oggetto materiale, artificiale, poteva ospitare nella propria oscillazione di significato la presenza del dio. Perciò, ad esempio in Grecia, si veneravano le statue degli dèi nei templi e le erme senza che si distinguesse precisamente tra la divinità e il simulacro: questo era l'una e l'altra cosa insieme. Il carattere artificiale delle immagini e la loro proliferazione, poi, non implicavano alcuna difficoltà: l'assenza di una teologia normativa lasciava campo libero alle continue metamorfosi proprie dei temi mitologici, sì che nomi e figure non dovevano rispondere a criteri di ortodossia. Erodoto ci ricorda come fino a Omero e Esiodo non si sapesse neppure «dove fosse nato ciascuno degli dèi, o se erano esistiti eternamente, e quali mai fossero d'aspetto» (Er., *Storie*, 53, 1). L'immagine non era dunque intesa soltanto come mera materialità sensibile, incomparabile alla natura della divinità; ma neppure era concepita come un idolo la cui brutta materialità fosse investita di valore sacrale, al modo in cui ad esempio gli apologeti cristiani intesero l'idolatria 'pagana'. L'immagine era ciò in cui il dio si comunicava, pur senza esaurirsi nella sua determinatezza: in breve, un'epifania; e ciò era consentito precisamente da quell'atteggiamento simbolico per cui l'immagine materiale poteva essere al tempo stesso anche 'altro' da se stessa.⁷

È proprio questo atteggiamento che viene cancellato dall'emergere del monoteismo, se intendiamo quest'ultimo come espressione di una razionalizzazione della coscienza. È in forza di questa razionalizzazione che esso esige di stabilire significati inequivoci e non oscillanti, per cui si possa determinare cosa è vero e cosa è falso nel campo del-

⁷ L'unico caso all'interno del monoteismo biblico in cui l'immagine conservi almeno in parte questo particolare status è probabilmente quello delle icone nella Chiesa ortodossa russa. Riferimento obbligato al riguardo è il celebre saggio *Le porte regali* di Pavel Florenskij (1922), ma un'eloquente testimonianza della concezione russo-ortodossa dell'icona si può ritrovare in letteratura nei racconti di Nikolaj Leskov, in particolare *L'angelo sigillato* (1873).

la religione: l'ambivalenza che sospende la questione della verità degli dèi,⁸ che non impone una loro raffigurazione ortodossa e anzi non si cura nemmeno di distinguere tra la rappresentazione degli dèi e la loro effettiva natura, è dunque la prima vittima del monoteismo e della sua istanza razionalistica di distinzione del vero dal falso. Le coordinate del monoteismo, maggiormente informato ai principi di identità e non contraddizione, lo spingono al contrario a concepire la rappresentazione sensibile come una minaccia all'unicità di Dio. Un'immagine è ora soltanto un'immagine; adorarla è stigmatizzato come idolatria e feticismo perché significa distogliere la propria devozione da una divinità che in ogni caso la trascende. Il monoteismo religioso presuppone dunque l'istituzione di quel rapporto univoco e senza residui tra significanti e significati la cui mancata realizzazione, secondo Lévi-Strauss, caratterizza la mentalità arcaica. In questo modo viene meno quell'«eccedenza di significazione» e quello spazio intermedio per cui un'immagine sensibile poteva essere intesa al tempo stesso come espressione della divinità.

Non a caso, dunque, l'emergere del monoteismo vede privilegiato il libro sacro rispetto all'immagine. Al carattere 'epifanico' ed espressivo di questa si sostituisce la forza prescrittiva e normativa della parola e del testo. Si tratta di una svolta radicale se, come scrive Kerényi, gli dèi arcaici non comunicavano neppure se stessi attraverso la parola e il testo: «una autotestimonianza divina, quale quella, a noi così familiare, che inizia con le parole: 'Io sono...' sarebbe impensabile in bocca a un dio greco» (1995, 44). La lingua greca, fino al contatto con la cultura ebraica, non contemplava neppure il vocativo per il termine 'dio'; non si dava quindi comunicazione nemmeno nella forma di supplica (Kerényi 1995, 195). Il Dio biblico, al contrario, si rivela precisamente attraverso la parola, parola di autorivelazione («Io sono colui che sono», Esodo 3,14) e di comando. Lo stesso termine ebraico per 'verità', *emet*, vale al tempo stesso per 'obbedienza': la verità sta dunque nell'operare conformemente alla prescrizione normativa di Dio. Non sfuggirà al riguardo la distanza rispetto al concetto greco di *aletheia* che, intendendo la verità come disvelamento, presuppone innanzi tutto la contemplazione del darsi della verità. Il passaggio dalla 'civiltà della visione' alla 'civiltà dell'ascolto', come efficacemente sono stati definiti questi due scenari culturali, non potrebbe essere più evidente.

Il principio del monoteismo porta dunque con sé un fondamentale sospetto verso le immagini, che sarà all'origine delle aspre dispute teologiche relative ai termini in cui possano essere o meno ammesse al culto. La loro riduzione a idoli e feticci, nondimeno, condurrà a molti

⁸ Per le divinità arcaiche e per la loro istanza di verità, così diversa da quella avanzata dal monoteismo, si potrebbe assumere la celebre definizione che Sallustio (ca. 86-35 a.C.) diede del mito: «ciò che non fu mai, pur essendo sempre».

equivoci nella comprensione delle religioni antiche anche in epoca moderna, portando a considerare la preminenza dell'immagine come un tratto di *naïveté* e di primitivismo. La sfida per l'interprete contemporaneo è dunque intendere lo statuto dell'immagine nei diversi scenari che abbiamo preso in considerazione come il prodotto di precise coordinate culturali. In questa prospettiva, il passaggio dal carattere 'epifanico' alla condanna dell'immagine come idolo o rappresentazione inadeguata non segna semplicemente un mutamento assiologico, ma testimonia di una profonda discontinuità nel modo stesso di esperirla.

Bibliografia

- Assmann, Jan (2003). *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis der Monotheismus*. München; Wien: Carl Hanser Verlag. Trad. it.: *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*. Milano: Adelphi, 2011.
- Bultmann, Rudolf; Jaspers, Karl (1954). *Die Frage der Entmythologisierung*. Verlag; München: R. Piper & Co. Trad. it.: *Il problema della demitizzazione*. Brescia: Morcelliana, 1995.
- Damascono, Giovanni (1983). *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*. A cura di Vittorio Fazzo. Roma: Città Nuova.
- Frazer, James George (1922). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. s.l., s.n. Trad. it. *Il ramo d'oro*. Torino: Boringhieri, 1973.
- Freud, Sigmund (1912). «Totem und Tabu» (Totem e tabù). *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1967-93.
- Galimberti, Umberto (1984). *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*. Milano: Feltrinelli.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. s.l., s.n. Trad. it. *Fenomenologia dello spirito*. Milano: Bompiani, 2000.
- Hillman, James (2004). *A Terrible Love of War*. London: Penguin Press. Trad. it.: *Un terribile amore per la Guerra*. Milano: Adelphi, 2005.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag. Trad. it.: *Origine e senso della storia*. Milano; Udine: Mimesis, 2014.
- Kerényi, Karoly (1995). *Antike Religion*. Stuttgart: J.G. Cotta Buchhandlung Nachfolger. Trad. it.: *Religione antica*. Milano: Adelphi, 2001.
- Lévi-Strauss, Claude (1950). «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» (Introduzione all'opera di Marcel Mauss). Mauss, Marcel (éd.), *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. Trad. it.: *Teoria generale della magia e altri saggi*. A cura di Ernesto de Martino, introduzione di Claude Lévi-Strauss. Torino: Einaudi, 2000.
- Otto, Walter Friedrich [1956] (1975). *Theoponia. Der Geist der altgriechischen Religion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. Trad. it.: *Theoponia. Lo spirito della religione greca antica*. Genova: Il Melangolo, 1983.
- Snell, Bruno (1946). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Classen Verlag. Trad. it.: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi, 1963.
- Weber, Max (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr. Trad. it.: *Sociologia della religione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1982.