

Libri per una de-metafisicizzazione della storia del cristianesimo antico

Roberto Alciati

Introduzione

Volendo riempire l'ideale palchetto di una libreria con libri che costringono a mutare il punto di vista e l'approccio metodologico abituali alla storia del cristianesimo antico, due recenti pubblicazioni sembrano, se non imprescindibili, certamente meritevoli di un posto.¹ Si tratta di: István Czachesz, Risto Uro (eds.), *Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, Durham, Acumen, 2013; Emiliano R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano, Ledizioni, 2013.

La scelta di questi due libri è stata compiuta sulla base delle linee guida stabilite preliminarmente per l'unità tematica del convegno, ovvero presentare ricerche di varia estrazione disciplinare, ma tutte ispirate a un'istanza di de-metafisicizzazione radicale dei processi di ideazione, trasmissione, memorizzazione, consolidamento e/o sopravvivenza delle rappresentazioni religiose dei seguaci di Gesù nel mondo mediterraneo e mediorientale antico tra I e III sec. e.v.

Ciò che va sotto il nome di "de-metafisicizzazione radicale" deve essere considerato come il nodo nel quale il sapere accademicamente disciplinato che risponde al nome di "storia del cristianesimo" (ma il discorso varrebbe anche per la "storia delle religioni") si trova incastrato da decenni. Quanto descritto in questi due libri consente di prendere coscienza dell'esistenza di alcuni modi per consentire alla disciplina

¹ Questa breve introduzione riproduce, leggermente modificato e integrato, il testo letto in occasione dei lavori della sessione intitolata "Questioni metodologiche: memoria, studi cognitivi, sociologia, antropologia", svoltisi nell'ambito del primo *Incontro annuale sulle origini cristiane* (Centro residenziale universitario di Bertinoro, 2-5 ottobre 2014). Nella sua revisione si è anche tenuto conto di alcuni elementi emersi nelle discussioni a margine di questa sessione e di altre dall'altrettanto spiccata avvertenza metodologica.

la liberazione da questo garbuglio, sinteticamente etichettabili come cognitivismo, analisi storico-discorsiva e sociologia dei campi.

Questi tre “approcci” sono troppo ampi per poter essere trattati nella loro totalità e inevitabile articolazione interna, ma è bene fornire alcune coordinate generali e utili a farsi un’idea.

Prima però è importante esplicitare la ragione di questa istanza di demetafisicizzazione, ovvero la convinzione che sia possibile e praticabile una compatibilità epistemologica di prospettive troppo spesso ritenute contrapposte e incapaci di tracciare una precisa soglia di distinzione e transizione tra natura e cultura, tra *bios* e *nomos*. Ciò che sembra stimolante e fruttuoso (e che, per questo, deve oltremodo interessare la nostra disciplina) è sia la possibilità di ricostruire le dinamiche di formazione dei sistemi simbolici – ovvero di quelli che comunemente chiamiamo sistemi religiosi – sia il riconoscimento che questa possibilità non può prendere forma se non con la creazione di uno spazio trans-disciplinare per la conduzione di una nuova politica scientifica nella ricerca specialistica sulla storia del cristianesimo antico. Siamo infatti di fronte a una prepotente urgenza, che – a parere di chi scrive – se non vuole essere immediatamente contraddetta nei fatti, si deve declinare in una oggettivazione non compiaciuta di eventuali interessi legati all’appartenenza o alla non appartenenza al campo religioso cristiano.

Proprio negli ultimi anni, nel più ampio ambito disciplinare della storia delle religioni, si è aperta una discussione serrata e aspra sul presunto fallimento nel raggiungimento degli obiettivi scientifici propri di un sapere accademicamente disciplinato. Paladini di questa critica sono Luther H. Martin e Donald Wiebe, i quali ritengono che la storia delle religioni abbia di fatto fallito la sua missione in quanto animata da un orientamento «criptoreligioso» che vede non nella conoscenza scientifica dei sistemi simbolici, ma nell’educazione civica e nella pedagogia della tolleranza e della convivenza il suo fine ultimo.²

È tempo che la stessa discussione investa anche la storia del cristianesimo, per evitare che la *Religionswissenschaft* proposta da Friedrich Max Müller assuma lentamente le sembianze di una *Glaubenswissenschaft*, inevitabilmente connotata da scopi legittimi, ma extra-scientifici e non epistemologici.³

² L.H. Martin, D. Wiebe, “Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion”, *Journal of the American Academy of Religion* 80 (2012) 587-97.

³ *Ivi*, 590. Questa metamorfosi si acuisce poi nell’attuale contesto di costante, colpevole (e dolosa) riduzione dei finanziamenti pubblici alla ricerca storica, come ha ben mostrato sempre Wiebe parlando della Templeton Foundation, istituzione che non ha remora alcuna nel dichiarare nella sua carta uno scopo indiscutibilmente extra-scientifico: i principi scientifici dell’evoluzione e l’idea di un dio creatore sono compatibili. Su questo si veda D. Wiebe, “Religious Biases in Funding Religious Studies Research?”, *Religio. Revue pro religionistiku* 17 (2009) 125-40.

Il campo disciplinare delle scienze cognitive è, quasi come ogni altro, molto vario e diviso al suo interno,⁴ tuttavia non pare inopportuno partire da una definizione preliminare e da un aneddoto che stabiliscono la relazione fra scienze cognitive e religione. La definizione è fornita da Leonardo Ambasciano:

«I motivi che atengono alla spiegazione del “come la gente possa credere” in ciò in cui crede sono stati affrontati non dalla storia delle religioni (che in questo caso ha sostanzialmente trascurato la promozione di una conoscenza scientifica dell’argomento, eludendo in vario modo il quesito: perché i miti sono ricchi di constatazioni controintuitive?), ma dalle scienze cognitive e dalla psicologia evolutzionistica. Non si può però ridurre questo vasto campo di ricerca a un’unica etichetta; le scienze cognitive vengono normalmente divise tra classiche o computazionali, con l’accento posto sul funzionamento della mente in quanto sistema di elaborazione delle informazioni, e post-classiche, ossia maggiormente incentrate sul rapporto tra corpo e ambiente e sull’interazione delle reti neurali. Semplificando, le scienze cognitive tendono a considerare la religione come un effetto secondario o sottoprodotto (*by-product*) delle normali attività cognitive, mentre la psicologia evolutzionistica la ritiene un adattamento sottoposto a selezione naturale. Anche se i due punti di vista non sono completamente opposti, e possono essere integrati con le dovute correzioni in una prospettiva diacronica, la psicologia evolutzionistica sconta un approccio deterministico e adattamentista spesso difficilmente verificabile, mentre la spiegazione della religione come effetto secondario si presta a una modellizzazione maggiormente euristica».⁵

L’aneddoto si deve invece all’antropologo delle religioni (e cognitivista) Pascal Boyer. Tra i Fang, una popolazione della Guinea equatoriale, è diffusa una credenza secondo la quale gli stregoni possiedono un organo interno a forma di animale, il quale, durante la notte, può prendere il volo e danneggiare i raccolti altrui. Boyer scrive di avere riferito tale credenza durante una cena con colleghi dell’Università di Cambridge e aggiunge che uno degli ospiti, definito «eminente teologo cattolico», sentendo queste parole, avrebbe esclamato: «Ecco cosa rende

⁴ Due ottime guide per districarsi sono P. Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive*, Roma-Bari, Laterza, 2011 e M. Piattelli Palmarini, *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, a cura di N. Canessa, A. Gorini, Torino, Einaudi, 2008. Volendo concentrare l’attenzione sulla religionistica, imprescindibile è R.N. McCauley, *Why Religion Is Natural and Science Is Not*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁵ L. Ambasciano, “Tempi profondi. Geomitologia, storia della natura e studio della religione”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 79 (2013) 152-214, qui 181.

l'antropologia così affascinante e complessa. Dovete spiegare *come la gente possa credere a sciocchezze del genere*». ⁶

«Riprendendo il racconto di Boyer, l'etologo e biologo evuzionista Richard Dawkins, dopo aver elencato una serie di dogmi e credenze codificati nel cristianesimo (nascita di Gesù da una vergine, assunzione in cielo della madre di Gesù, miracolo di Lazzaro, transustanziazione eucaristica, onniscienza divina, ecc.), chiosa: "Che cosa penserebbe un antropologo obiettivo se, durante le sue ricerche sul campo a Cambridge, si imbattesse all'improvviso in questa serie di credenze?"». ⁷

Con uno spiazzante capovolgimento, Boyer ci inchioda a una semplice evidenza: ci troviamo sempre davanti a procedure messe in atto per elaborare o corroborare sistemi simbolici (quindi anche religiosi) più o meno complessi. ⁸

In termini generali, il libro curato da István Czachesz e Risto Uro costringe a confrontarsi con un classico del dibattito epistemologico: la tensione fra scienze naturali e discipline umanistiche. Ma questa tensione è appunto classica perché ben più indietro nel tempo si colloca la sua origine. Possiamo certamente risalire al 1959, quando Charles P. Snow pubblica un libro intitolato *The Two Cultures* (Cambridge University Press) tradotto in italiano nel 1964, con una illuminante prefazione di Ludovico Geymonat:

«Se l'uomo potesse venir compreso in se stesso, prescindendo dai suoi rapporti col mondo, allora l'umanesimo tradizionale avrebbe perfettamente ragione di sostenere che la vera cultura non ha nulla a che fare con la ricerca scientifica. Se invece l'uomo non può venir studiato al di fuori del mondo in cui vive e opera, allora la ricerca scientifica – anche la più specialistica – che arricchisce ogni giorno la nostra conoscenza dei processi naturali e ci rende viepiù padroni di essi, assume un vero significato culturale in quanto ci porta a una più profonda comprensione dell'uomo. In questa seconda ipotesi, sarà la stessa ricerca umanistica a richiedere di venire integrata con la ricerca scientifica. L'esigenza di superare la frattura oggi esistente fra le due culture ci apparirà, allora, come il frutto più maturo dello sviluppo culturale dell'umanità: come il compito più impegnativo di ogni studioso responsabile e coerente». ⁹

⁶ P. Boyer, *E l'uomo credè gli dei. Come spiegare la religione*, Bologna, Odoya, 2010, 349, corsivo originale (ed. or. *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Laffont, 2001).

⁷ Ambasciano, "Tempi profondi...", 180. La citazione è tratta da R. Dawkins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Milano, Mondadori, 2008, 179 (ed. or. *The God Delusion*, London, Bantam Press, 2006).

⁸ Da questo punto di vista è esemplare la modellizzazione proposta in P. Boyer, "Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (2000) 195-214.

⁹ L. Geymonat, "Prefazione", in: C.P. Snow, *Le due culture*, Milano, Feltrinelli, 1969, XIII-XIV (tr. it. condotta sulla seconda edizione ampliata del 1963). Sulla fortuna di questo libro si

Era il 1969. Spiace dirlo in questo modo, ma la storia delle religioni e, *de relato*, quella del cristianesimo, a quarantacinque anni esatti da queste parole, sembra invece ancora preferire l'infinita discussione fra storicismo e fenomenologia. Czachesz e Uro ci fanno fare un passo avanti, sulla scia dell'insegnamento di Snow e Boyer, nella riflessione sul metodo scientifico.

Per comprendere oggi l'opposizione fra discipline umanistiche e scienza, occorre focalizzare l'attenzione su due distinte modalità della ricerca (la *scholarship*): la scienza, appunto, e l'erudizione.¹⁰ Il metodo scientifico è notoriamente quello usato da quanti testano un modello o una serie di ipotesi sulla base di prove di laboratorio, usando metodi statistici e matematici per valutare la bontà del modello. Gli studiosi impegnati in questo tipo di ricerca pubblicano generalmente contributi piuttosto brevi, in un ambito dove c'è consenso sui metodi e sul modo di reperire i dati, e dove i pari concordano nel ritenere cosa sia rilevante o meno. Il metodo erudito è invece tipico di quei progetti scientifici dove i partecipanti intendono fornire non spiegazioni causali sul perché il mondo sia in questo modo, ma un catalogo, relativamente a un particolare ambito del reale. Come sottolinea Boyer, questa distinzione *non* va intesa come una distinzione disciplinare, *bensi* come una distinzione metodologica. La distinzione è sulla posta in gioco epistemica e non sulle appartenenze, per così dire, disciplinari.

Non dissimile è la posizione di Robert N. McCauley:

«[Le discipline religionistiche hanno] prosperato per decenni documentando e cercando temi comuni nelle più marginali macchinosità dell'intreccio delle credenze e delle pratiche presenti nelle miriadi dei sistemi religiosi del mondo. Nel complesso, questo lavoro costituisce un enorme compendio di dettagli religiosi, compilati a partire dalla ricerca condotta su gruppi religiosi di ogni epoca e provenienti da ogni angolo della Terra. Tuttavia, senza teorie esplicitamente articolate e testabili, le quali dovrebbero cercare di identificare sia l'ordine soggiacente sia i meccanismi responsabili, un compendio rischia di assomigliare più a una svendita casalinga di chincaglierie che al catalogo ordinato di un museo».¹¹

Alla luce di tutto questo, le ricerche interdisciplinari attuali suggeriscono allo studioso cosiddetto umanistico un impegno scientifico che

veda ora F.R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C.P. Snow*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

¹⁰ P. Boyer, "From Studious Irrelevance to Consilient Knowledge: Modes of Scholarship and Cultural Anthropology", in: E. Slingerland, M. Collard (eds.), *Creating Consilience: Evolution, Cognitive Sciences and the Humanities*, New York, Oxford University Press, 2012, 113-29.

¹¹ McCauley, *Why Religion Is Natural...*, 163. Traggio citazione e traduzione da L. Ambasciano, *Nessuno sentì mai il suo nome. Un riesame del culto romano di Bona Dea alla luce di storia profonda, evoluzione culturale e scienze cognitive*, Tesi di dottorato inedita, Università di Torino 2013, 6-7.

risponde a due presupposti metodologici: modelli testabili e controintuitività. Se la storia del cristianesimo antico deve essere annoverata fra le discipline accademiche etichettate come religionistiche, allora questo invito deve essere rivolto anche a quanti agiscono in quell'ambito. Non si tratta di cedere il campo, ma certamente di affrontare tale sfida a viso aperto, altrimenti il declino di questi saperi, da più parti evocato, potrebbe essere irreparabile.

Per fare questo, potrebbe essere certamente un atteggiamento fruttuoso quello che consente di rompere l'illusione del realismo del senso comune, ciò che falsamente consideriamo oggettività, e intraprendere la via del sapere controintuitivo, ovvero del sapere scientificamente fondato. È giunto il momento di andare oltre il dibattito culturalista, per così dire, intramurario (quello cioè della dialettica storicismo-fenomenologia): il confronto ora è col metodo e i saperi propri delle scienze dure. Seguendo il monito di Boyer, dobbiamo essere controintuitivi, altrimenti saremo condannati all'estinzione.¹² Non si tratta – è bene ripeterlo – di riconoscere la superiorità epistemologica delle cosiddette scienze dure, ma di prendere coscienza di metodi diversi, dunque scientificamente diversi, ma non alternativi. Così come non si tratta di alimentare la frustra discussione fra saperi utili e inutili, quindi sostenibili e trascurabili. Si sente dire sempre che la trasformazione della conoscenza in conoscenza fruibile per l'organizzazione, per il “sistema”, impone alla conoscenza medesima di rendersi docilmente impiegabile, di oggettivarsi in prodotti valutabili, leggibili, fruibili, accessibili, trasparenti; tuttavia, difficilmente il sapere controintuitivo è aggettivabile in questo modo e resta, a oggi, la sola e unica forma di sapere scientificamente fondata.

Sulla scorta di una stimolante suggestione contenuta nel saggio di Tubiana, proviamo a esemplificare quanto sin qui enunciato attraverso il caso dell'esperienza religiosa, concetto caro alla disciplina. Tutti siamo a conoscenza della fortuna del termine “esperienza”, soprattutto in relazione al “religioso”; così come della quasi valenza tecnica del vocabolo esperienza, soprattutto nella filosofia tedesca otto-novecentesca. Quando sentiamo questa parola, il pensiero corre a un'altra questione dibattuta infinite volte: la coppia logica prescritto religioso – vissuto religioso.

«Per “prescritto” si intende ciò che la gerarchia, i soggetti autorevoli e autorizzati, i capi religiosi prescrivevano, raccomandavano, inculcavano nelle varie forme e tramite i vari canali e mezzi di comunica-

¹² Ma Boyer è ottimista: Claude Lévi-Strauss aveva già intuito questa necessità, ma le conoscenze del momento non gli hanno concesso quelli strumenti atti a elaborare un modello interpretativo cognitivista. Si veda P. Boyer, “Explaining Religious Concepts: Lévi-Strauss the Brilliant and Problematic Ancestor”, in: D. Xygalatas, W.W. McCorkle Jr. (eds.), *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, Durham, Acumen, 2013, 164-75.

zione e di controllo sociale, e per “vissuto religioso” ciò che di fatto coloro a cui si rivolgeva ogni forma di prescrizione, ingiunzione o raccomandazione in fatto di fede o di pratica religiosa, recepivano, interiorizzavano e mettevano in pratica. In tale modo la storia religiosa è apparsa una realtà dalle molte facce e dalle innumerevoli implicazioni».¹³

Così scriveva Bolgiani nel 1985, presentando al pubblico italiano la *Storia vissuta del popolo cristiano* di Jean Delumeau. Non è questa la sede per analizzare le parole di Bolgiani, per alcuni tratti (ma non per tutti) molto efficaci e pertinenti; ciò che conta è sottolineare come il cosiddetto vissuto altro non è che l'esperienza vissuta. Dell'inadeguatezza della distinzione prescritto-vissuto ha già scritto Vittorio Lanternari e basterebbe rimandare ai suoi lavori;¹⁴ tuttavia, di fronte alle sollecitazioni delle scienze cognitive basterebbe aggiungere una semplice domanda. Perché chi spesso si imbatte, come gli storici del cristianesimo, in racconti e testimonianze di guarigioni da malattie, trance, estasi, visioni, allucinazioni, possessioni, stigmate, glossolalia e altri stati di coscienza alterati o di dissociazione mentale, non dovrebbe prestare attenzione alla psicologia evoluzionistica, alle risonanze magnetiche funzionali o anche solo alla sociologia applicata? Al contrario, è doveroso interrogarsi a fondo su questa contraddizione, se davvero si pensa che la realtà effettuale di ogni esperienza religiosa non vada verificata solamente sul piano etico-sociale e comportamentale, ma anche su quello psicosomatico e biologico.

II. “IN THE BETWEEN” OVVERO LA SORVEGLIANZA SUL LINGUAGGIO DI EMILIANO R. URCIUOLI

Con il libro di Urciuoli facciamo invece un passo indietro, non certo nel senso della critica alla tradizione storiografica sul cristianesimo antico, ma metodologico. Dall'avanguardia delle scienze cognitive retrocediamo per mettere a coltura la terra di nessuno (ma in realtà di altri) che si frappona tra il metodo storico-filologico e quello delle scienze dure.

Questo spazio è quello dell'analisi storico-discorsiva di ascendenza foucaultiana. Dello studio dei gruppi di seguaci di Gesù come “archeologia del noi cristiano” diranno ampiamente Luca Arcari e lo stesso autore del libro. Qui è sufficiente sottolineare un aspetto

¹³ F. Bolgiani, “Avvertenza all'edizione italiana”, in: J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, SEI, 1985, XIV (ed. or. *Histoire vecue du peuple chretien*, Toulouse, Privat, 1979).

¹⁴ V. Lanternari, *Dai “Primitivi” al “Post-moderno”. Tre percorsi di saggi storico-antropologici*, Napoli, Liguori, 2006 (in partic. il cap. *Religione popolare: un problema*, 139-63).

preliminare, quasi fondativo per ricerche di questo tipo: la sorveglianza sul linguaggio, sulle parole con cui nominiamo le cose. È questa la più importante sfida metodologica contenuta nel libro di Urciuoli e, più in generale, della sua postura scientifica. Consapevolezza del linguaggio significa, anzitutto, sorveglianza sull'uso delle parole da parte degli storici. Un esempio chiarirà questo assunto. Nella *Storia della chiesa* scritta da Rufino di Concordia leggiamo un passaggio relativo alla conversione di un filosofo al cristianesimo (I,3,89-92). La traduzione dell'originale latino nella collana di testi patristici di Città Nuova recita così:

«O uomini dotti, ascoltate: finché la discussione si è svolta nei miei confronti in base alle sole parole, io ho opposto le parole alle parole; ma quando dalla bocca di colui che parlava, in luogo delle parole, venne espressa la vera virtù, le parole non ebbero il potere di resistere a quella forza, e così l'uomo non fu in grado di opporsi a Dio».

In un suo recente saggio, Urciuoli propone (provocatoriamente?) una traduzione diversa:

«O attori sociali, ascoltate: finché l'interazione con me si è svolta in base al solo potere, io ho opposto il potere al potere e con la mia capacità di gestione della situazione ho respinto ciò che veniva agito; ma quando dal corpo di costui che agiva, in luogo del potere, venne espresso il vero dominio, il potere non ebbe modo di resistere al dominio, e l'uomo non fu in grado di opporsi a Dio».¹⁵

Il termine “potere” sostituisce “parola” (*verbum*), si è scelto “dominio” dove il latino usa “forza/potere” (*virtus*) e infine si è esplicitata la pragmatica della discussione nei termini di una interazione strategica. È un esempio che vale più di mille parole per spiegare cosa significhi sorveglianza sul linguaggio, ovvero il linguaggio delle fonti non può essere il linguaggio di chi usa, studia e traduce quelle fonti, pena la confusione e la simpatia. Questo è un discrimine, tutto culturalistico, ma che costituisce, prima ancora degli studi sperimentali e delle scienze cognitive, una premessa imprescindibile. È il monito di Pierre Bourdieu, sulla scia di Ludwig Wittgenstein.

In questo spazio metodologico “di mezzo”, che si frappone fra il sapere storico-filologico e le scienze cognitive, c'è però posto anche per un altro aspetto difficilmente trascurabile: il potere (nel suo intreccio col sapere). Urciuoli dichiara esplicitamente di non occuparsene in questo libro, ma è consapevole di come qui si annidi la forza del sapere organizzato, la cui comprensione passa primariamente attraverso la sociologia, un altro sapere accademicamente disciplinato considerato scarsamente

¹⁵ E.R. Urciuoli, “Confini, apparati ideologici e giochi di potere. In riferimento alla ‘storia sociale delle idee come fatti materiali’ di Daniel Boyarin”, in: ASE 28 (2011) 107-38, qui 138.

integrabile con quello proprio degli storici. La ragione di questa refrattarietà è descritta con lucidità dal sociologo Bourdieu:

«Gli storici tendono a manifestare irritazione nei confronti della teoria, talvolta addirittura nei confronti di ogni tipo di teoria, dal momento che spesso la vocazione di storico paga il diritto all'entrata con la rinuncia a ogni ambizione di generalizzazione che viene lasciata, con un certo sdegno – fortemente ambivalente –, ai sociologi».¹⁶

A onor del vero, va detto che gli storici stanno progressivamente assimilando le riflessioni foucaultiane sulla governamentalità, sulla *discursive analysis* o persino sulla teoria dei campi di Bourdieu. Tuttavia, i libri qui presentati spostano sensibilmente in avanti la meta, recependo – o perlomeno ponendo nel novero del possibile – una questione fondamentale posta da due storici delle religioni nel lontano 1972:

«Ciò di cui abbiamo bisogno è una scrupolosa dedizione a teorie esplicite della religione, che possano essere discusse e testate. Non dovremmo avere paura del possibile riduzionismo insito in tali teorie, poiché è precisamente la costruzione di teorie che consente alla scienza e alla sua condizione esplicativa di migliorare. Rimanere in una posizione di terrore di fronte alla teoria è abdicare completamente all'idea di una *Religionswissenschaft*».¹⁷

Ma per superare queste paure occorre chiarire un altro punto troppo spesso volutamente omissivo: come ha scritto Russell T. McCutcheon, «la religione è semplicemente la classificazione che qualcuno di noi ha dato a diverse collezioni di ingegnosi dispositivi tutti-troppo-umani che aiutano a descrivere ogni “mondo” dato come il “mondo che non avrà fine. E così sia”».¹⁸

Il punto di partenza resta dunque la sorveglianza sul linguaggio – il nostro e quello delle “fonti” –, unito alla ricostruzione del nesso sapere-potere, dal rapporto fra corpo e ambiente, dalle reti neurali. L'esito, così, assume una maggior fisionomia, esattamente come il metodo per raggiungerlo: la de-metafisicizzazione della storia del cristianesimo antico attraverso griglie interpretative controintuitive. Gli approcci forniti da questi libri consentono meglio di altri questa controintuitività, ovvero il dono più prezioso della ricerca scientifica, la quale sempre dovrebbe produrre idee «radicalmente controintuitive che hanno una base razionale nell'analisi della realtà», a fronte della religione, il suo oggetto di

¹⁶ P. Bourdieu, *Sullo Stato*, vol. 1. *Corso al Collège de France, 1989-1990*, Milano, Feltrinelli, 2013, 151 (ed. or. *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012).

¹⁷ H.H. Penner, E.A. Yonan, “Is a Science of Religion Possible?”, *The Journal of Religion* 52 (1972) 107-33, qui 131.

¹⁸ R.T. McCutcheon, “The Study of Religion as an Anthropology of Credibility”, in: L.E. Cady, D. Brown (eds.), *Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain*, Albany, State Univ. of New York Press, 2002, 13-30, qui 26.

ricerca, che invece semplicemente «obbedisce a quei vincoli [cognitivi naturali], li promuove e ripropone rappresentazioni modestamente controintuitive». ¹⁹

Roberto Alciati
Dip. di Studi storici – Univ. di Torino
Via S. Ottavio 20
10124 Torino
roberto.alciati@unito.it

¹⁹ Ambasciano, *Nessuno sentì mai...*, 11.