I.

Aion e Chronos.

Nuove tesi sul concetto della storia

Nemo sibi persuadeat... fieri posse ut accurata scientia ratio temporum comprehendatur quae profecto alucinatio est.

EUSEBIO, *Chronicarum canonum libri duo.*

Oh storia, oh storia, che cosa sei tu?

G. E. LESSING, *Quinto dialogo per i massoni.*

Tu conosci il mio vecchio proposito: trovare la saga della storia mondiale.

L. VON RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte.*

1. La storia, come noi la conosciamo e pratichiamo, è un concetto essenzialmente cristiano. «Il cristianesimo, – scriveva Marc Bloch in quella sorta di testamento spirituale che è *Apologie pour l'histoire*, – è una religione di storici. Altri sistemi religiosi hanno fondato le loro credenze e i loro riti su una mitologia in qualche modo esteriore al tempo umano; i libri sacri dei cristiani sono dei libri di storia e le loro liturgie commemorano, con gli episodi della vita terrestre di un Dio, i fasti della Chiesa e dei santi. Storico, il cristianesimo lo è anche in altro modo, forse ancora più profondo: situato tra la Caduta e il Giudizio, il destino dell'umanità appare ai suoi occhi come una lunga avventura, di cui ogni vita individuale, ogni singolare “pellegrinaggio” costituisce il riflesso; è nella durata – e, quindi, nella storia – che si svolge l'asse centrale di ogni meditazione cristiana, il grande dramma del Peccato e della Redenzione» (Bloch, p. 38).

Non sorprende, pertanto, che la storia sia stata per secoli appannaggio dei monaci e dei teologi. Anche il metodo

della filologia storica è stato inventato nel secolo XVII da un monaco benedettino, Jean Mabillon. Quando i lumi se ne impossessarono, la scarsa resistenza dei teologi avrebbe dovuto rendere più cauti. Poiché la storia è diventata il cavallo di Troia attraverso il quale la teologia è penetrata nella cittadella della ragione.

Le feste del calendario liturgico cristiano, come la Pasqua e il Natale, in questo del tutto simili alle festività civili, celebrano e commemorano innanzitutto dei fatti storici e non degli eventi metastorici o leggendari. La Resurrezione di Cristo, recita il messaggio pasquale di Benedetto XVI nel 2009, «non è una teoria, ma una realtà storica rivelata dall'Uomo Gesù Cristo mediante la sua "pasqua" [...]. Non è un mito né un sogno, non è una visione né un'utopia, non è una favola, ma un evento unico ed irripetibile». La specificità del calendario cristiano è che esso organizza il tempo storico in riferimento a eventi che sono essi stessi pienamente storici.

Sottolineando la segnatura teologica della concezione moderna della storia, non intendiamo ovviamente negare che il pensiero storico, come Mazzarino ha mostrato, nasce in Grecia già nel VI secolo a.C. e che, pertanto, una contrapposizione troppo netta fra la storia antica e quella moderna deve essere sottoposta a limitazioni e riserve di vario genere; come dovrebbe chiarirsi nel corso della lettura, l'opposizione concerne qui un punto preciso e, tuttavia, non trascurabile: la costituzione del paradigma del tempo storico come tale.

Una spia della segnatura teologica che inerisce alla storia come noi la conosciamo è il doppio significato – tanto oggettivo che soggettivo – del termine nelle lingue moderne: se *historia* designava in greco solo l'indagine storica, la storiografia e non il suo oggetto, a partire da un certo punto il termine designa omonimamente tanto la pratica dello storico che l'oggetto su cui egli lavora, tanto la *historia rerum gestarum* che le *res gestae* (Toynbee notava a ragione in questo senso che il titolo erodoteo *hystories apodexis* andrebbe tradotto come *The exhibition of inquiry*). Ma anche questo oggetto, a causa della segnatura teologica che lo definisce, si scinde poi a sua volta nella serie puramente quantitativa degli eventi e nel carattere che li costituisce qualitativamente come «storici» (nella prospettiva teologica: la storia profana e la storia della salvezza, che attribuisce un significato e una direzione a un tempo e a degli eventi che ne sono in sé privi; nella sua versione secolarizzata: l'idea

di un progresso e di un senso della storia). Quando Hegel scrive che i due significati del termine «storia» rimandano a una unità che non è solo una contingenza esteriore e che «la narrazione della storia fa la sua apparizione contemporaneamente alle gesta e agli avvenimenti storici veri e propri: uno stesso fondamento li fa sorgere entrambi» (Hegel, p. 54), il fondamento che è qui presupposto è l'idea teologica secondo cui la storia è la realizzazione oggettiva dello spirito divino. Quanto al passo di Polibio (*Storia universale*, I, 3, 4) in cui sembra che il termine *historia* designi tanto le *res gestae* che la *historia rerum gestarum*, esso va considerato con più attenzione: «Da questi tempi (*kairon*) accadde come se (*oionei*) la *historia* diventasse in forma di un corpo (*somatoeide*) e le prassi italiche e libiche si intrecciassero (*symplekesthai*) con quelle dell'Asia e dei Greci, e si producesse il riferimento (*anafora*) di tutte verso un solo fine (*pros en telos*)». In realtà qui il «solo *telos*» e il «come se fosse un corpo» si riferiscono non alla storia oggettiva ma all'indagine (*historia*) dello storico: decisiva è l'unità della narrazione e non la costituzione di un unico tempo storico.

2. «Il quarantaduesimo anno del regno di Augusto, ventottesimo dalla sottomissione dell'Egitto e dalla morte di Antonio e Cleopatra, quando ebbe fine il dominio di Tolomeo sull'Egitto, il nostro Signore e salvatore Gesù Cristo nacque a Betlemme in Giudea, al momento del primo censimento, conformemente alle profezie». Questo passo della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (I, VI) è importante non soltanto perché stabilisce la datazione cronologica della nascita di Cristo, ma anche e soprattutto perché conferisce a quell'evento una connotazione particolare, che avrebbe cambiato il senso di ogni evento della storia umana. Chi vuole consegnare alla scrittura la storia della comunità cristiana, scrive Eusebio, deve metterla in relazione con l'inizio dell'«economia di Cristo», cioè col piano divino della redenzione dell'umanità. Concepire la serie degli eventi storici come un'*oikonomia* divina (nelle parole di Agostino, come *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*) significa infatti costituirla come un insieme coerente dotato

di un senso intellegibile. Fissare una cronologia e, insieme, attribuire, per il fatto stesso che si situano in essa, un significato agli eventi che essa permette di datare: è solo la congiunzione di questi due elementi che definisce la storia cristiana rispetto a quella classica. D'ora in poi, datare – cioè costruire un contesto temporale continuo – significa dare un senso e dare un senso significa datare.

È in questo contesto che si spiega l'inserimento – altrimenti incomprensibile – del nome del prefetto della Giudea, Ponzio Pilato, nel simbolo niceno-costantinopolitano, in cui i padri compendiarono l'essenza della fede cristiana. Si trattava di datare storicamente l'evento della crocifissione e, insieme, di inserire la storia nell'economia della salvezza.

Nella sua *Chronographia*, composta fra il 303 e il 326, Eusebio inserì i *Canones*, una tabella sincronica della storia biblica e della storia pagana a partire dai tempi di Abramo fino alla nascita di Cristo. L'originale greco è perduto, ma la versione latina di Girolamo (finita intorno al 381) ne fece il fondamento di tutta la cronachistica latina successiva. Essa enumera 5198 anni fino alla nascita di Cristo e, a differenza delle cronografie precedenti di Ippolito e Giulio Africano, non contiene alcun riferimento alla fine dei tempi. Per questo si è potuto dire che Eusebio ha liberato la cronaca cristiana dal chiliasmo (Von den Brincken, *passim*).

3. Verso la metà del III secolo d.C., Giulio Africano compone in greco in Palestina i sei libri delle *Chronographiai*, nei quali egli si propone di articolare cronologicamente la storia dell'umanità a partire dalla creazione di Adamo fino all'avvento di Cristo. È in questa prospettiva che egli deve riuscire a sincronizzare i dati della cronologia biblica con quelli della storiografia ellenistica scandita secondo Olimpiadi. «Fino alle Olimpiadi, – egli scrive, – i greci non hanno nulla di preciso, tutto è mischiato con altro e non vi è alcun accordo. Le Olimpiadi sono analizzate con cura da molti, sulla base del fatto che i Greci dividono i

loro racconti non secondo ampi spazi di tempo, ma in periodi di quattro anni. Per questo io tratterò solo brevemente una scelta delle piú famose e mitiche storie (*mythodeis historiai*) fino alla prima Olimpiade. Gli eventi successivi, io li accoppierò, ciascuno secondo il suo tempo (*syzeyxas katà chronon ecastas*), gli eventi della storia degli Ebrei con quelli dei Greci, e cosí facendo indagherò la storia degli Ebrei, mettendola in relazione (*ephaptomenos*) con quella dei Greci. In questo modo li connetterò armonicamente (*epharmoso*). Raggiungerò il mio scopo, se, nella misura in cui mi occuperò di un'azione degli Ebrei, che indagherò in quanto contemporanea (*homochronou*) a un'azione dei Greci, riuscirò a mostrare, attraverso aggiunte e toglimenti, quale dei Greci o dei Persiani è contemporaneo (*synechronisen*) agli eventi degli Ebrei».

4. Mazzarino ha mostrato che la concezione classica del tempo storico era articolata soprattutto attraverso sincronismi («una coordinata di linee rette orizzontali [...] con linee rette verticali» (Mazzarino 1966, II.2, p. 439) e la cronografia di Africano sembra in apparenza seguire lo stesso paradigma. La vera novità delle *Chronographiai* è, però, che il loro scopo non è tanto di narrare la storia di questo o quel popolo, o dei vari popoli nel loro insieme, come nelle storie universali ellenistiche, quanto piuttosto di cristianizzare il tempo, cioè di costituire lo stesso tempo storico come tempo universale cristiano, sottraendolo, in questo modo, ai mitologemi e alle incompletezze delle cronologie che lo hanno preceduto. L'espressione «tempo storico», qui implicitamente contrapposta alle «storie mitiche», è da intendersi in senso tecnico. Essa rimanda alla distinzione, formulata già da Varrone, tra il tempo inconoscibile degli esordi dell'umanità (*quod propter ignorantiam vocatur «adelon»*), il tempo fino alla prima olimpiade, che viene detto «mitico» (*mythikon* – le *mythodeis historiai* di

Africano), *quia multa in eo fabulosa referuntur* e, infine, il tempo successivo, che si dice «storico» (*quod dicitur «historikon»*, *quia res in eo gestae veris historiis continentur*). Commentando questa tripartizione, un contemporaneo di Africano, Censorino, scriveva che «se si potesse aver conoscenza dell'origine del mondo, da quello potremmo cominciare» (*Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus*: Censorino, *De die natali*, 21, 1). Grazie alla narrazione della Genesi, Africano sa di poter disporre di questa conoscenza e può quindi, sincronizzando la storia degli Ebrei con quella dei Greci, trasformare tutto il tempo in tempo storico.

Si comprende allora quale sia la decisiva posta in gioco nelle *Chronographiai*: lo *historikon* cessa di essere – com'era ancora in Varrone e in Censorino – un *intervallum temporis* accanto al tempo inconoscibile e al tempo mitico e coincide ora con il tempo della storia del mondo. Per questo, quando, due secoli dopo, Filippo di Side compone la sua *Christianiké historia* che comprende nei suoi 36 libri tutta la storia dell'umanità, da Adamo al suo tempo, il titolo non si riferisce ovviamente alla storia dei cristiani: la storia – ed è questa la prima prestazione della nuova cronologia – è in se stessa costitutivamente omogenea e «cristiana». La cronografia, la *temporis universi ratio*, senza la quale, secondo Bodin, «non si può raccogliere alcun frutto dalla storia», è il varco attraverso cui la teologia è penetrata nella ragione storica.

È stato F. Jacoby (Jacoby, pp. 80-123) a coniare l'espressione *spatium historicum* per designare l'oggetto della storiografia antica in quanto distinto dai racconti mitici. Come sempre, occorre essere cauti nel proiettare una terminologia moderna (anche se travestita in latino) sugli autori classici. La testimonianza decisiva è qui quella di Diodoro (IV, 1, 3) a proposito di Eforo di Cuma: «Eforo di Cuma, allievo di Isocrate, impegnato nella redazione delle azioni comuni (*koinas praxeis* – non propriamente la “storia universale”, come a volte si traduce, ma le azioni dei singoli popoli messe fra

loro in relazione sincronica), tralasciò (*yperebe*) le antiche mitologie e fece del ritorno degli Eraclidi l'*arké tes historias*». Qui essenziale è il problema dell'*arché*, del punto da cui cominciare la narrazione storica, e non, come sarà per gli autori cristiani, la costituzione di un particolare oggetto, il tempo storico, che risale indietro nel tempo fino a includere quelle che sarebbero apparse agli storici antichi delle *archaiai mythologiai*.

Nella *Methodus ad historiarum cognitionem* di Bodin (1650), la radice teologica della conoscenza storica è ancora evidente. La storia è triplice: umana, naturale e divina, ma la vera conoscenza storica risulta soltanto dalla loro articolazione, in cui alla storia divina spetta un rango privilegiato (*adipiscendi magnum est ab historia triplici adiumentum, maxime vero a divina*). La necessità dell'ordinamento del tempo in una cronografia è, per questo, ribadita con forza: *sine temporum ratione vix ullos ab historia decerpi fructus* (cap. VIII). La riflessione seicentesca sulla storia non faceva qui che riprendere un'esigenza che era stata significativamente espressa con chiarezza già all'inizio della patristica: «dove non vi è un ordine coerente del tempo» si legge nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano «non può esservi vera storia» e Girolamo, nel prologo ai *Canones* di Eusebio, definiva la cronologia «anima della storia» (di questa definizione doveva ricordarsi Scaligero scrivendo, sempre a proposito di Eusebio, che «senza la cronologia la storia non respira» (*sine chronologia historia non spirat*)).

5. Giulio Africano è il primo ad adottare senza riserve lo schema dell'esamerone biblico. L'idea di assumere i sei giorni della creazione come paradigma del calcolo della durata esamillenaria del mondo era già presente nel *Commento a Daniele* di Ippolito e in Ireneo, e, prima di questi, nell'apocalittica giudaica. Ma mentre in questi autori il modulo esamillenario aveva un significato essenzialmente escatologico, Giulio Africano ne fa semplicemente il fondamento di una cronografia storica. Basandosi sulla testimonianza scritturale secondo cui «Per il Signore un giorno è come mille anni e mille anni sono come un giorno» (2 Pietro 3, 8; cfr. Salmi 89 (90), 4), egli calcola in 6000 anni la durata

della storia dell'umanità e situa l'incarnazione nell'anno 5500, a metà del sesto giorno, lasciando così 500 anni da quel momento fino alla Parusia. Essenziale è, per lui, che l'esamerone cosmico permetta la costituzione di una storia universale, intesa come un tempo storico assoluto, teologicamente costituito e orientato, attraverso un inizio e una fine, secondo il piano divino della salvezza: l'escatologia serve a fondare la storia e non soltanto a segnarne la fine.

La peculiarità del tempo cristiano è che esso comporta un evento, l'incarnazione o la resurrezione di Cristo, che scandisce in qualche modo un secondo inizio e un'anticipazione dell'*eschaton*, in cui il tempo si trasforma e contrae, perché comincia a finire. E questo evento, benché situato al centro e non all'inizio della cronologia, segna l'origine del computo, rendendo necessaria una singolare datazione retrograda a partire da esso che retroagisce inoltre sul tempo che lo precede, perché ogni istante e ogni evento di questo, costituito ora come tempo sotto la legge rispetto al tempo sotto la grazia, entra in una relazione tipologica o figurale con l'avvento del messia. L'evento messianico, pur essendo, al pari degli altri, un fatto storico, se ne distingue perché conferisce ad essi il loro vero significato, di cui è indice la datazione *ante* o *post Christum natum*.

Solo il secondo avvento di Cristo, la *parusia*, segna la fine dei tempi in senso cronologico. La durata di questo intervallo, che nell'attesa delle prime comunità era necessariamente breve, si è poi prolungata indefinitamente e la Chiesa, nella sua progressiva neutralizzazione dell'escatologia, ha finito per appiattire il tempo messianico sul tempo storico cronologico infinito. Di qui la ricorrente rivendicazione del tempo messianico nei movimenti chiliastici e in quei pensatori che, come Benjamin, ne affermano con forza l'eterogeneità rispetto al tempo cronologico, di cui costituisce un arresto e un'interruzione.

6. *Dionysius Exiguus*, Dionigi il piccolo, un monaco scita attivo in Roma nella prima metà del VI secolo, compose una tavola delle date della Pasqua per un periodo di 95 anni, concepita come continuazione di una lista precedente che computava gli anni, secondo l'uso egiziano, a parti-

re dall'accesso di Diocleziano all'Impero e terminava con l'anno 247 da quella data. Invece di cominciare la sua tavola con l'anno 248 dell'era di Diocleziano, Dionigi decise di numerare gli anni a partire dall'incarnazione di Cristo. «Noi rifiutiamo, – scrive Dionigi, – di legare ai nostri calcoli la memoria di quell'empio imperatore; abbiamo scelto invece di designare i periodi degli anni dall'incarnazione di nostro Signore Gesù Cristo, in modo che l'inizio della nostra speranza ci fosse piú evidente e la causa della umana salvezza, cioè la passione del Redentore, risplendesse con piú forza». L'anno 248 del calendario di Diocleziano divenne cosí l'anno 532 *Domini nostri Jesu Christi*.

Dionigi non poteva certo immaginare che la sua decisione sarebbe divenuta il fondamento di una nuova cronologia, che doveva imporsi progressivamente in gran parte del mondo. Due secoli dopo, Beda il venerabile accolse nel suo *Computo del tempo* la datazione dionisiana e ne abbreviò la formula in *anno Domini*, ancora oggi corrente. Benché, com'è stato notato, un anno che comincia con l'incarnazione avrebbe dovuto cominciare il 25 marzo, cioè nove mesi prima della nascita di Cristo, una settimana prima del 1° gennaio, Beda preferí allineare la sua cronologia con il calendario giuliano, che, come il nostro calendario, cominciava il 1° gennaio.

7. Tutte le cronologie in qualche modo si somigliano. Gli studiosi hanno notato che alcuni degli elementi che definiscono le cronografie cristiane si trovano già nelle cronologie greche, come il *Marmor Parium* e il *Chronicon Romanum* e nei tentativi ellenistici di costruire una storia universale, come le *Chronographiai* di Eratostene e la *Chronica* di Apollodoro, composta in trimetri giambici. Nello stesso senso, Mazzarino ha osservato che la contrapposizione, che si può far risalire ad Agostino, fra tempo pagano circolare e tempo cristiano lineare non può essere asso-

lutizzata e che elementi di circolarità sono presenti nella concezione cristiana del tempo così come elementi lineari in quella classica. E se la genealogia mazzariniana del pensiero storico greco, che lo fa risalire alla «profezia sul passato» di Epimenide e alla necessità di purificare il presente attraverso la conoscenza del passato, è corretta, allora nemmeno la storia cristiana come economia della salvezza è qualcosa di assolutamente nuovo.

Quando si indaga un paradigma storico, tuttavia, la descrizione accurata della sua struttura non è sufficiente; occorre anche intendere la strategia in funzione della quale esso è stato pensato o utilizzato. Analogie strutturali anche cospicue possono così corrispondere a strategie affatto diverse e perfino incompatibili. Né la cronologia lineare numerabile né l'economia della salvezza bastano da sole a definire la temporalità cristiana: questa si costituisce soltanto attraverso la loro indissolubile congiunzione, nella quale l'elemento storico-cronografico della datazione acquista immediatamente un valore teologico. La decisione di Dionigi l'Esiguo di prendere la nascita di Cristo come inizio del suo computo pasquale assomiglia così indubbiamente a quella, di due secoli antecedente, del proconsole Paullo, governatore delle città greche dell'Asia, di considerare l'anniversario di Augusto come «l'inizio di tutte le cose»; ma Paullo non aveva in mente, come invece i cristiani che adottarono la datazione di Dionigi come base del calendario, una filosofia e una teologia della storia.

È opportuno distinguere, in questa prospettiva, le cronologie politiche, relative a un magistrato in carica, al regno di un sovrano o alla fondazione di una città, e quelle culturali, che hanno lo scopo di regolare la celebrazione delle feste religiose, da quelle teologico-filosofiche, che implicano una filosofia della storia.

Così in Atene vi era un calendario culturale di dodici mesi lunari, che aveva lo scopo di regolare la celebrazione delle feste religiose e un calendario politico di dieci mesi, in cui le date erano computate dal nome del rappresentante delle dieci tribú che occupava in

quel momento la pritania (nelle iscrizioni del v sec. d.C. troviamo così formule di questo tipo: «Fu deciso dalla *Boulé* e dal popolo, quando Aigeis occupava la pritania e Neoclide era segretario...»). Anche la datazione romana *ab urbe condita*, quella macedone dalla morte di Alessandro e l'era olimpica hanno un indubbio significato politico. Pure in ambito cristiano vi sono cronologie che hanno una funzione puramente culturale o politica (come la citata era di Diocleziano, in uso soprattutto fra i cristiani in Egitto) o anche apologetica, come quelle di Teofilo e di Clemente Alessandrino, che miravano essenzialmente a provare la maggiore antichità di Mosè rispetto ai greci (che avrebbero tratto da lui la loro sapienza).

La cronologia che il cristianesimo ha trasmesso alla modernità è, invece, una cronologia teologico-filosofica, perché essa, pur contenendo elementi presenti nelle cronologie politiche e culturali, li integra nella prospettiva di una storia universale, la cui intelleggibilità dipende esclusivamente dall'economia divina della salvezza. Anche quegli studiosi che sottolineano il debito di Africano rispetto ai suoi predecessori, devono poi ammettere (Burgess, pp. 35-37) che, benché riprenda gli argomenti apologetici di Clemente e di Teofilo, Africano sposta le cronografie apologetiche in un nuovo orizzonte. Se, da una parte, egli sembra riportare la cronografia cristiana al modello ellenistico secolare, dall'altra, «he was not writing Greek, Roman, Egyptian, Babilonia, Jewish or Tyrian history, as was the case with his predecessors, but Christian history, that is, history from a christian perspective, not a history of the church» (*ibid.*, p. 37). Egli «costringe la cronografia cristiana ad adottare il metodo e la struttura» delle storiografie secolari (*ibid.*, p. 38), ma lo scopo di questo spostamento è quello di costruire una storia universale cristiana, che comincia con la creazione e termina con la fine del mondo. Si tratta, cioè, di situare i materiali storiografici, gli *historoumena*, dentro l'architettura cronografica cristiana e, viceversa, di iscrivere l'economia della salvezza in un contesto storico. Africano crea, cioè, un *tempo* cristiano, la sua prestazione specifica non è la costruzione di una cronologia per la storiografia cristiana, bensì la *cristianizzazione del tempo* – o, se si vuole, la temporalizzazione della cristianità – come condizione della possibilità di una storia universale.

8. Mazzarino ha osservato che le lingue indoeuropee conoscono due famiglie di termini per esprimere il tempo: una che fa capo al latino *saeculum* e al greco *chronos*, che

indica il tempo numerabile e l'altra che fa capo al latino *aevum* e al greco *aion*, che corrisponde al tempo vissuto. «*Chronos* e *Aion* prevalevano a seconda che si accentuasse, nell'intuizione del tempo, l'aspetto della successione aritmetica o quello della vitalità implicita nella temporalità stessa» (Mazzarino, III, p. 454). L'opposizione è, in realtà, anche fra tempo in movimento (*chronos*) e tempo immobile (*aion*, *cairos*). Così nel *Timeo* di Platone *chronos*, il tempo numerabile, è definito come un'immagine mobile di *aion*, il tempo eterno e indatabile, e, in Aristotele, *chronos* è il numero del movimento, mentre *aion* è il compimento che abbraccia il *chronos* di ogni uomo.

Nel mondo classico, almeno fino a Plotino, essenziale è che le due figure del tempo restino distinte ed eterogenee. Decisivo per il cristianesimo è pensare invece il loro incrocio. Il *chronos*, il tempo storico numerabile non è soltanto un'immagine dell'eternità: è la realizzazione del piano eterno, del «mistero» della salvezza deciso da Dio. La prestazione specifica della teologia cristiana è, in questo senso, l'articolazione di *chronos* e *aion*, del tempo numerabile e dell'eternità, in una «economia». Origene può così concepire la storia come una «economia misteriosa», attraverso la quale certi misteri sono rivelati a coloro che sanno indagarli storicamente (Origene, p. 303). Il punto in cui i due tempi coincidono è l'evento dell'incarnazione, che dà inizio all'*eschaton*, «l'ultimo tempo» in cui tutti i tempi trovano il loro compimento. Il tempo prima del tempo escatologico è, infatti, un tempo costitutivamente incompiuto, che trova il suo unico senso nell'essere *typos* e allegoria del tempo che si compie in Cristo. Nella concezione cristiana della storia, l'escatologia non ha solo un significato soteriologico, ma serve anche come il paradigma che unisce le due figure del tempo.

La macchina storica della modernità è, pertanto, una macchina bipolare, fondata sulla tensione e sull'articolazione di due tempi eterogenei: *chronos* e *aion*, tempo

quantitativo e numerabile e tempo qualitativo non numerabile, tempo cronologico e tempo escatologico. Di volta in volta, un polo può prevalere sull'altro, ma se, com'è avvenuto nella modernità, uno dei poli – l'*aion* – viene rimosso, la macchina storico-teologica non può più funzionare. Come, nella filosofia prima, si parla di una differenza ontologica, possiamo chiamare «differenza escatologica» questa scissione del tempo storico in due elementi eterogenei e, tuttavia, strettamente articolati. Secondo l'assioma freudiano del ritorno del rimosso in forme patologiche, una segnatura teologica non cessa per questo di riaffiorare nella pratica storica della modernità. Il tempo eonico escatologico, che era stato sbrigativamente lasciato da parte, si ripresenta come un'esigenza interna al tempo cronologico, che rimanda più o meno inconsapevolmente a un principio epocale che lo trascende e senza il quale esso rimane incomprensibile.

Il proprio del tempo «eonico» è di costituire in una unità concettuale sincronica un certo decorso diacronico per permetterne la comprensione. Dal momento che una successione temporale puramente quantitativa risulterebbe inintelligibile, noi continuiamo ad articolarla qualitativamente attraverso categorie come «medioevo, età moderna, epoca barocca, Rivoluzione francese, decadenza ecc.», in modo che la comprensione della storia risulta dalla dialettica fra queste e le categorie cronologiche.

È in questa prospettiva che si deve leggere la polemica che oppone Mazzarino e Momigliano dopo la pubblicazione del libro dello storico siciliano *Fra Oriente e Occidente* (1947). Nella sua recensione, Momigliano rimprovera a Mazzarino di trasformare «problemi-fantasma» in realtà storiche. Solo sulla base di congetture improbabili oriente e occidente, Asia e Grecia possono essere presentati come figure in un «dramma spirituale». «L'anima orientale ha fatto il suo tempo e con essa l'anima greca [...]. Greci e asiatici non stanno più di fronte alle soglie della storia» (Mazzarino 1989, p. 399). L'espressione «alle soglie della storia» è significativa: oriente e occidente, come altre categorie dello stesso genere di cui Mazzarino fa spesso uso, stanno al di fuori della storia propriamente intesa. Precisando a ragione che si tratta, in realtà, di

un «problema di metodo», Mazzarino ribadisce che «il problema oriente-occidente è centrale nella storia dell'umanità» (*ibid.*, p. 407) e che quelli che Momigliano definisce «problemi-fantasma» sono invece categorie ineliminabili dalla ricerca storica. In questione è qui in ultima analisi il contrasto fra concettualità eonica e concettualità cronologica e che non sia possibile eliminare completamente la prima dalla pratica storiografica è provato dal fatto che proprio uno storico positivo come Momigliano non esita a servirsene quando lo ritiene necessario.

9. Una delle forme più singolari di questa risorgenza del tempo eonico è il «secolo». Noi siamo così abituati a considerare normale la scansione per secoli che dimentichiamo che il concetto di secolo in questo senso particolare è una creazione relativamente recente, che appare per la prima volta con Flacio Illirico, un teologo protestante di origine istriana che, insieme ad altri teologi riformati, pubblicò fra il 1559 e il 1574 una storia della Chiesa articolata per secoli o *centuriae* (*Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam [...] secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*).

L'esempio dei *centuriatores* – come erano stati all'inizio ironicamente denominati – si impose solo gradualmente a partire dal XVII secolo; tuttavia è interessante vedere come già nella loro prassi storiografica il secolo vada progressivamente acquistando un valore epocale e designi piuttosto uno stato sincronico che una semplice serie diacronica. Come ha osservato lo studioso che ne ha ricostruito la genealogia, «il calcolo per secoli si fonda sugli elementi sistematici della storia e non su quelli cronologici» (Burkhardt, p. 27). La questione è teoricamente rilevante perché la pretesa di trasformare una mera convenzione numerica (il calcolo per cento anni) in una realtà sostanziale è, ovviamente, destituita di ogni fondamento. (Che ancora oggi i rappresentanti di una disciplina accademica ritengano di darsi una patente di scientificità dichiarandosi candida-

mente specialisti del xv o del xviii secolo, mostra soltanto il grado di irresponsabilità epistemologica a cui sono giunte le scienze umane).

È stato osservato che i *centuriatores*, per definire lo *Status Ecclesiae* in ciascuno dei secoli in cui ne hanno articolato la storia, si servono dell'espressione *in hoc saeculo* o *in hac aetate* (a volte anche *hoc tempus*) e, in questo modo, sembrano suggerire l'idea che l'articolazione per secoli corrisponda a una qualche unità sostanziale (un certo «Stato della Chiesa», ogni volta diverso: *ibid.*, p. 22). Ma, in questo modo, essi non fanno che riprendere l'uso neotestamentario che contrappone in senso fortemente epocale l'eone presente (*en to aion touto, in hoc seculo, hoc aion outos, hoc tempus*) all'eone futuro. Il secolo come unità storica porta con sé fin dall'inizio una chiara segnatura teologica, che lo porta ad assumere progressivamente i caratteri di quelle età o epoche del mondo, già familiari al mondo antico, che il cristianesimo aveva inserito, nella forma dell'esamerone biblico, in un'economia della salvezza.

È significativo che nella *Historia viginti saeculorum* di Egidio da Viterbo (1519), i venti secoli in cui egli articola la storia dell'umanità non siano periodi di cento anni, ma abbiano durate ogni volta diverse: essi sono quindi ancora delle età e non delle entità numeriche. Ma anche quando nei secoli successivi il secolo sembra diventare uno strumento neutro di calcolo, esso resta, tuttavia, uno stato sincrono di tipo eonico e non un decorso diacronico. Come mostra con evidenza il libro di Burkhardt, il calcolo per secoli si trasforma infatti progressivamente in uno strumento per l'organizzazione del materiale storico fino a diventare nella storiografia posthegeliana il dispositivo privilegiato che permette l'articolazione della storia in epoche.

10. L'invenzione flaciana del secolo, in un primo tempo fortemente contrastata, si diffuse progressivamente in ogni ambito della ricerca storica, anche se ancora nel cor-

so del XVII secolo troviamo forme di scrittura storica, come gli *Annales Imperii occidentis Brunsvickenses* di Leibniz, che non ne fanno uso. Un momento importante in questa diffusione è la pubblicazione degli *Acta sanctorum in saeculorum classes distributa* da parte dei benedettini di San Mauro che facevano capo a Mabillon (1668-1701). Benché qui il «secolo primo» coincida col secolo sesto della numerazione dalla nascita di Cristo (cioè con la fondazione dell'ordine benedettino), l'articolazione per secoli è mantenuta senza riserve. Curiosamente Mabillon, che è stato il fondatore della diplomatica storica, classifica per secoli anche i reperti della sua scienza paleografica. Gli esempi degli stili scrittori sono così elencati in *saeculorum classes*, come se a ogni secolo corrispondesse un certo *ductus* e una certa forma della scrittura. In questo modo, l'idea che il secolo fosse una realtà e non un'astratta convenzione numerica acquista una consistenza ulteriore quasi sensibilmente percepibile: ogni secolo sembra avere una propria immagine grafologica come più tardi gli si attribuirà uno stile artistico.

Esattamente cinquant'anni separano la pubblicazione degli *Acta sanctorum*, l'ultima grande fatica della filologia monastica, dalla prima edizione del capolavoro della storiografia illuminista, *Le siècle de Louis XIV* di Voltaire, che doveva esercitare un'influenza duratura sulla storiografia successiva. «Nel concetto volteriano di *siècle*, – è stato scritto, – ordinamento per secoli, periodo dinastico e contenuto epocale si sovrappongono perfettamente» (Burkhardt, p. 91). «Le siècle que j'appelle de Louis XIV» è, insieme, un secolo cronologico (che Voltaire fa iniziare con la fondazione dell'*Académie*, cioè nel 1635) e, come si legge nell'introduzione, una delle quattro «epoche auree» del mondo. Il paradigma teologico del secolo raggiunge, cioè, in questo libro, il suo pieno significato epocale, in cui la convenzione numerica pretende di rispecchiare una realtà in qualche modo unitaria e il *chronos* si presenta immediatamente come un *aion*, un'«epoca» o un «eone storico».

È stato correttamente osservato che, una volta che l'articolazione per secoli viene recepita dalla storiografia, essa cessa di essere una prospettiva introdotta nella storia *a posteriori*, ma diventa il medio attraverso cui la stessa coscienza dei contemporanei si comprende epocalmente («Medium ihres epochalen Selbstverständnisses»: *ibid.*, p. 123).

Quando, in una poesia che è stata piú volte commentata, Mandel'stam si rivolge al suo tempo e, chiamandolo «mio secolo!», lo paragona a una belva con la schiena spezzata (Ma è spezzata la tua schiena | mio stupendo, povero secolo. | Con un sorriso insensato | come una belva un tempo flessuosa | ti volti indietro, debole e crudele, | a contemplare le tue orme), è evidente che egli lo vive come una realtà concreta attraverso la quale comprende anche se stesso. Il poeta, come il vero storico, si situa nel punto della frattura, in cui *aion* e *chronos*, tempo epocale della vita e tempo cronologico cercano di trovare la loro impossibile articolazione.

II. Il nesso piú o meno consapevole fra teologia e storia, fra segnatura teologica e periodizzazione cronologica appare in piena evidenza e in tutta la sua complessità in Leopold von Ranke – cioè proprio nello storico contro il quale Benjamin rivolge la sua critica dello storicismo, che pretende di conoscere il passato «come propriamente è stato».

Una lettura dell'introduzione alla prima conferenza *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854) è particolarmente istruttiva. Respingendo ogni idea di un progresso nella storia, Ranke si distacca qui fermamente tanto dalla filosofia della storia hegeliana che dalla storia della salvezza della teologia cristiana: «Se si sostenesse, – egli scrive, – contraddicendo le concezioni qui esposte, che il progresso consiste in ciò, che in ogni epoca la vita dell'umanità si potenzia e che pertanto ogni generazione supera completamente la precedente, che in questo modo è soltanto la portatrice della successiva, questo implicherebbe una ingiustizia della divinità (*eine Ungerechtigkeit der Gottheit*). Una simile generazione mediatrice non avrebbe in sé alcun

significato e avrebbe senso solo come un grado della generazione successiva e non si troverebbe quindi in immediata relazione col divino (*in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen*). Io affermo invece: ogni epoca è immediata rispetto a Dio (*jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*) e il suo valore non consiste in ciò che proviene da essa, ma nella sua stessa esistenza, nel suo stesso sé» (Ranke, p. 17).

È singolare che, nel gesto stesso in cui sembra distanziare il suo pensiero da ogni filosofia della storia, Ranke ne confermi invece le inconfondibili segnature teologiche. Queste si manifestano innanzitutto nel carattere apocalittico-messianico del teorema secondo cui ogni epoca è in relazione immediata con Dio. È quanto ha inteso con chiarezza Marrou, scorgendo nel teorema – che non sarebbe certo dispiaciuto a Benjamin – l'espressione del «rapporto misterioso che si stabilisce fra tempo ed eternità nella prospettiva della teologia cristiana della storia» (Marrou 1979, p. 74). In questa, infatti, come abbiamo visto, il tempo è lineare, ma ogni punto di esso è in relazione immediata con l'avvento del messia. Ogni generazione, secondo l'immagine di Ranke, è equidistante dall'eternità, perché non solo ogni epoca ma ogni esistenza personale è immediatamente in rapporto con la fine dei tempi. «Per ogni civiltà e per ogni generazione umana, come già per ogni uomo vivente, occorre riconoscere che il suo ultimo e unico giorno [...] è l'Ultimo Giorno [...]. Tutto il tempo assume, in questa prospettiva, una partecipazione alla qualità escatologica» (*ibid.*).

Non meno significativa è l'altra segnatura teologica, che fa sí che, per Ranke, la serie degli eventi storici si componga, secondo un intimo nesso, in un'epoca e la serie delle epoche disegni a sua volta una storia universale. «Se ammettiamo, – egli scrive in un manoscritto degli anni sessanta (Ranke, pp. 6-7), – che la storia non può avere l'unità di un sistema filosofico, essa non è però senza un intimo nesso (*innere Zusammenhang*) [...]. Il divenuto è le-

gato da un nesso coerente col diveniente, ma questo nesso non è arbitrario, ma è ogni volta in un certo modo e non in un altro. È in ogni caso un oggetto di conoscenza. Una serie piú lunga di eventi – uno dopo l'altro e uno accanto all'altro – uniti insieme in tal guisa, forma un secolo, un'epoca [...]. Se ci rappresentiamo in questo senso la serie dei secoli, ciascuno nella sua essenza originaria (*in seiner ursprünglichen Wesenheit*), tutti in sé collegati, allora avremo davanti a noi la storia universale (*Universalgeschichte*), dall'inizio fino a oggi. La storia universale comprende la vita passata del genere umano, non in singole relazioni e direzioni, ma nella sua pienezza e totalità».

Ancora una volta, un paradigma legato alla cronografia e alla teologia cristiana determina lo sguardo dello storico fino a fargli scorgere una «essenza universale» e un «intimo nesso» in ciò che sembra essere soltanto una convenzione numerica. Com'è stato efficacemente osservato, il computo per secoli è una «tecnica storiografica» la cui prestazione essenziale è la costruzione di epoche, in cui «la rappresentazione generale di un decorso storico appare significativamente connessa con la serie dei secoli» (Burkhardt, p. 113).

Si deve a un allievo di Ranke, Ottokar Lorenz, il tentativo di fondare la comprensione epocale della successione dei secoli in un «sistema naturale», attraverso la cosiddetta legge delle tre generazioni. Assegnando a ogni generazione una durata di trent'anni e supponendo una connessione immediata di ciascuna con la precedente e la successiva, il secolo si trasformava in uno specifico fenomeno naturale. Anche se per Lorenz questa connessione triadica poteva scavalcare i confini numerici di un singolo secolo, resta che una convenzione storiografica veniva inconsapevolmente proiettata su una realtà biologica e trasformata così in un ritmo naturale (Lorenz, pp. 217-311).

In una lettera giovanile, Ranke confessa di aver voluto fin dall'inizio trovare «nel contesto coerente della grande storia (*in dem Zusammenhang der grossen Geschichte*)» quella che egli chiama *die Mär*, la «saga» (o la vera novella o «favola», se si tiene conto della connessione etimologica fra *Märchen* e *Mär*) della storia mon-

diale: «Trovare la saga della storia mondiale (*die Mär der Weltgeschichte auszufinden*), quel processo dei dati (*Begebenheiten*) e dello svolgimento della nostra specie, che deve essere considerato come il suo autentico contenuto, il suo centro e la sua essenza; afferrare e tener ferme tutte le azioni e tutte le passioni di quella creatura selvaggia e violenta, buona e pacifica, contaminata e pura che noi stessi siamo» (Ranke, p. 2). È significativo che proprio per lo storico che rifiutava le astratte categorizzazioni della filosofia della storia, la pratica storiografica sfoci tuttavia necessariamente nella «favola». Allo stesso modo, Toynbee ricorda più volte che la storia in ultima analisi non può che essere costruita in forma mitica. Categorie eoniche, che siano di tipo epocale o di altra specie, si insinuano necessariamente nello sguardo dello storico per rendere possibile la narrazione – e senza un elemento narrativo la scrittura storica non è possibile.

12. Il fatto che la cronologia che costituisce la condizione necessaria del loro lavoro sia stata determinata, secondo criteri che non hanno nulla di scientifico, da oscuri monaci di cui conosciamo a mala pena il nome, non sembra scalfire l'imperturbabile incoscienza epistemologica degli storici moderni. Questa riposa sul fatto che la cronologia cristiana è stata separata dai suoi referenti religiosi – ad esempio, dalla nascita di Cristo come evento decisivo della storia della salvezza – per essere usata come un puro riferimento convenzionale. Contro questa incauta giustificazione, occorre ricordare che, come suole accadere in questi casi, il processo di secolarizzazione della cronologia cristiana non ha impedito in alcun modo che, insieme al computo numerico, la pratica storica dei moderni ereditasse dalle cronografie di Giulio Africano e di Dionigi l'Esiguo e poi dal computo secolare di Flacio Illirico una serie di implicazioni concettuali affatto sconosciute al mondo antico, prima delle quali la rappresentazione stessa del tempo «storico», come un insieme unitario virtualmente conoscibile nella sua integrità. È stato il cristianesimo a costruire lo *historikon* che noi conosciamo come oggetto

possibile dell'indagine storica. Questo tempo «storico» è articolato cronologicamente come un insieme lineare continuo, la cui continuità e il cui senso sono funzione della sua costitutiva finitezza, in quanto esso ha un inizio e una fine. Come è stato osservato, quando l'elemento numerico entra nella scienza storica, esso viene sempre determinato qualitativamente mediante il modo in cui viene fissato l'inizio del conteggio. La formazione dello stesso concetto di tempo storico è inseparabile da questa relazione qualitativa a un inizio (Heidegger 1916, p. 231). Se il tempo, storico, com'è avvenuto nella modernità, viene invece separato dal suo contesto teologico, esso genera necessariamente contraddizioni e aporie, contro le quali la conoscenza storica non cessa di urtare.

Tanto più evidente è che la chiusura dello sportello escatologico da parte della Chiesa e la secolarizzazione della storia della salvezza in un processo lineare infinito tradiscono la genuina esigenza messianica che il paradigma teologico ancora conteneva. Il *dictum* schilleriano secondo cui *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* può essere letto, infatti, come un appiattimento dei due tempi nell'unico progresso della storia mondiale, da cui ogni istanza propriamente escatologica scompare. Ma può anche essere interpretato vedendo all'opera in ogni evento storico l'istanza di una *krisis*, di un giudizio decisivo. È in questo senso che Karl Barth ha potuto scrivere nella sua *Römerbrief* che «la cosiddetta storia della salvezza non è che la crisi continua di ogni storia, non una storia nella o accanto alla storia» (Barth 1919, p. 9) e, spingendo all'estremo la tesi di Ranke, affermare che «per la sua immediatezza a Dio, ogni storia è addirittura astorica» (Barth 1958, p. 704). L'*eschaton* non è, in questa dimensione, la fine cronologica del tempo storico, ma l'irrompere dell'eternità in ogni istante della storia. Non ha senso, perciò, parlare di una «storia cristiana» né di «civiltà cristiane»: «il cristianesimo non produce civiltà, le salva» (Marrou 1978, p. 359). Come si legge in un altro classico dell'escatologia radicale del Novecento, intitolato significativamente *Le cose ultime*: «Ciascun tempo si apre immediatamente al giudizio, al suo compimento ultimo. Ogni tempo è, in questo senso, l'ultimo» (Althaus, p. 174).

13. Non sorprende, in questa prospettiva, che la rimozione dell'escatologia si tradisca nell'inconsapevole riapparizione nel nostro tempo di concetti apocalittici secolarizzati. Il giudizio finale, che è stato eliminato nel tempo lineare della storia, riemerge così con forza nel concetto di «crisi», che diventa parte inseparabile del vocabolario storico-politico della modernità. Kosellek ha mostrato come questo termine in origine medico (la «crisi» in cui il medico deve decidere se il paziente morirà o sopravviverà) e teologico (il giudizio di Cristo - *krisis* - nell'ultimo giorno) si diffonde progressivamente a partire dal XVIII secolo non solo nella storiografia, ma anche nella politica, nell'economia, nella scienza e nella filosofia. Se già Leibniz poteva scrivere che l'Europa del suo tempo si trovava «dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne» (Kosellek, p. 206), in Burckhardt e in Marx la crisi designa un fenomeno che si ripete periodicamente nello svolgimento dei processi storici e, insieme, l'ultima soglia in cui questi processi conoscono la loro definitiva risoluzione. È perfettamente coerente con queste premesse che la crisi abbia oggi cessato di designare un'istanza decisiva e sia divenuta in ogni ambito uno stato permanente, che si tratta di governare per trarne il maggior profitto possibile e il cui esito viene incessantemente dilazionato. La secolarizzazione del modello teologico produce una sorta di escatologia bianca, un'apocalisse senza redenzione né fine.

14. L'importanza costitutiva e non accessoria della cronologia per la storiografia moderna si manifesta nel fatto che quando, retrocedendo nel passato verso un inizio al di qua dell'esamerone biblico, la griglia cronologica necessariamente si allenta, si ha passaggio a un altro ordine dei tempi e della ricerca che è quello della preistoria. Dove

non si può calcolare per anni e per secoli, la storia cessa di esistere e cede il posto a qualcosa che non è semplicemente una storia piú antica, ma, come ogni storico serio sa, una realtà sostanzialmente eterogenea rispetto alla storia.

Si suole far coincidere questo limite con l'assenza di documenti scritti. Si tratta, in realtà, di un problema cui ogni indagine storica deve necessariamente misurarsi ogni volta che si avvicina alla sua *arché tes historias*, cioè non soltanto all'inizio della cronologia, ma anche al punto di insorgenza del fenomeno che sta indagando e, quindi, necessariamente alla sua preistoria. La storia, basandosi su una cronologia, deve avere un inizio, ma quanto piú si avvicina ad esso, tanto piú deve misurarsi con una dimensione preistorica. Quando la cronografia cristiana si secolarizza, l'inizio non è piú databile storicamente, ma non perde per questo la sua necessità. Il problema del confine, insieme cronologico e concettuale, fra storia e preistoria resta pertanto – anche se si tende a rimuoverlo – il problema epistemologico fondamentale della storiografia.

In quanto si fonda sull'isolamento e sulla separazione di una cronologia e di un tempo storico rispetto alla sua origine, l'indagine storiografica deve necessariamente interporre fra sé e l'origine un intervallo in cui quella cronologia resta in qualche modo sospesa. Così la tradizione ecclesiastica cristiana situa fra sé e le parole di Gesù l'età preistorica degli apostoli, che ha trasmesso quelle parole alla tradizione ecclesiastica propriamente detta, che le ha codificate in un canone. In modo analogo, la filologia situa fra sé e l'originale su cui si fonda l'archetipo, al di là del quale l'indagine ecdotica deve sospendere i suoi criteri. E non è un caso se, all'inizio della *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel collochi una verità sensibile non scritta, la cui trascrizione trasforma quella verità in una «storia» (*Geschichte*). La scrittura storica, come ogni scrittura, presuppone prima di sé una non-scrittura, che afferma di scrivere e trasmettere.