
Recensioni / Reviews

E. Moreno Resano, *Constantino y los cultos tradicionales* (Monografías de Historia Antigua, x), Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Área de Historia Antigua – Grupo Hiberus, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2007, pp. 438. ISBN 978-84-96214-95-8.

Il volume si pone come atto conclusivo di un'articolata ricerca condotta dallo studioso spagnolo fin dai tempi della sua tesi di dottorato, sotto l'accorta e premurosa supervisione di María Victoria Escribano Paño, una delle più apprezzate specialiste di diritto romano imperiale in area iberica. Il lavoro, in accordo con questa sua matrice, presenta un'ottima impostazione scientifica, non disgiunta da una profonda attenzione per gli aspetti sostanziali delle singole disquisizioni. Gli argomenti vengono affrontati con dovizia di particolari e le conclusioni stilate solo dopo un'oculata disamina dei testi. Non a caso il primo capitolo consta interamente di una lunghissima rassegna di tutte le fonti relative all'attività di governo di Costantino, a partire da quelle giuridiche (pp. 27-39), proseguendo con quelle letterarie, opportunamente distinte in base alla loro redazione in lingua latina (pp. 41-64) e greca (pp. 64-93), per finire con i due principali documenti epigrafici coevi, le iscrizioni di Orcisto¹ e Spello² (pp. 93-98).

Gli altri capitoli, invece, più circoscritti, presentano un'attraente veste tematica e puntano ciascuno a un aspetto particolare della linea politica di Costantino: anzitutto vengono correttamente definiti i concetti basilari di paganesimo, *religio* e *superstitio* (cap. 2, pp. 101-141); quindi si passa a valutare le misure coercitive irrogate verso le pratiche sacrificali pagane (cap. 3, pp. 143-172); il sostanziale rispetto esibito per le altre celebrazioni tradizionali, come *ludi*, *pompae* o *munera* (cap. 4, pp. 173-197); l'atteggiamento verso la divinazione (cap. 5, pp. 199-226); le disposizioni ufficiali sulle festività calendariali (cap. 6, pp. 227-240); il rapporto coi collegi sacerdotali (cap. 7, pp. 241-261); l'osservanza degli onori personali previsti dal culto imperiale (cap. 8, pp. 263-289); la recisa repressione della magia (cap. 9, pp. 291-316); la generale tolleranza riservata ai culti stranieri (cap. 10, pp. 317-331); il forte influsso della filosofia neoplatonica sull'ideologia del principato (cap. 11, pp. 333-345). Infine le conclusioni (pp. 347-366) riprendono punto per punto le acquisizioni dei precedenti capitoli, inquadrando all'interno dell'idea di fondo del libro, che si può sintetizzare nell'invito a ridimensionare drasticamente l'incidenza delle questioni religiose in generale, e della

¹ CIL III, 352 e 7000 = ILS 6091 = FIRA I², 95.

² CIL XI, 5265 = ILS 705.

conversione al Cristianesimo in particolare, sugli orientamenti politici di Costantino.

Uno dei principali motivi di interesse dell'opera risiede sicuramente nel suo taglio specifico, che trae ingente beneficio dalla felice congiunzione di un approccio dichiaratamente storico-giuridico e una discreta competenza storico-religiosa. In effetti il periodo in oggetto è già stato largamente studiato, ma mancava un saggio d'insieme che integrasse e ricombinasse in maniera unitaria singoli aspetti di politica religiosa e legislativa. L'esame delle costituzioni imperiali, provenienti in larga parte dal *Codex Theodosianus*, viene proficuamente messo, in questo modo, al servizio di un'ottica esegetica più ampia, in grado di chiarire le specifiche modalità di ricezione del paganesimo da parte dell'imperatore passato comunemente alla storia come il fulgido paladino della Cristianità. In particolare appare prezioso il recupero storicistico della definizione di un operato improntato a interventi di natura casistica, di volta in volta sollecitati dalle specifiche richieste dei magistrati, piuttosto che ispirato ad uno screditamento programmatico della sfera culturale pagana a tutto vantaggio dell'insorgente apparato ufficiale cristiano, secondo un ipotetico piano di portata generale. Il merito precipuo dell'Autore consiste perciò nell'aver avanzato una lettura della politica normativa di Costantino scevra dagli ingombranti apporti di una tradizione tendenziosa, sviluppatasi peraltro assai precocemente intorno a una personalità così carismatica ed eccezionale.

Ne consegue che il volume, per queste ragioni e per la stessa abbondanza dei materiali impiegati, travalica nettamente i singoli contributi parziali in materia, collocandosi *optimo iure* sulla scia dei capisaldi della letteratura costantiniana, fissati nel tempo da insigni studiosi come Jenko³, Alföldy⁴, De Giovanni⁵ o da ultimo Turcan⁶. In particolare, esso riprende e sviluppa con intelligenza e discernimento numerosi spunti offerti dalla letteratura critica precedente, che sa maneggiare con padronanza e sistematicità; e il ricco repertorio bibliografico accluso al termine della trattazione è un sussidio utilissimo per chi voglia accedere alle vaste problematiche dell'epoca di Costantino con una attenzione speciale rivolta alle questioni di natura giuridica e religiosa. A onor del vero, d'altro canto, suona al riguardo particolarmente gravosa l'assenza di ulteriori strumenti di consultazione interna, come un *index nominum* o *rerum*, che avrebbero reso il testo molto più fruibile al lettore, anche in considerazione della sua considerevole mole.

Arduino Maiuri

³ H. Jenko, *Heidentum und Christentum des Kaisers Konstantin des Großen*, R. Eckhardt'sche buchdruckerei, Sereth 1907.

⁴ A. Alföldy, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Clarendon Press, Oxford 1948 (trad. it. a cura di A. Fraschetti, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976).

⁵ L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi su politica e legislazione*, D'Auria M., Napoli 1977; Id., *Costantino e il mondo pagano*, D'Auria M., Napoli 2003.

⁶ R. Turcan, *Constantin et son temps. Le baptême ou la purpure?*, Faton, Dijon 2006.

M. Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini della mistica indiana*, a cura di Ugo Cundari, introduzione di Alberto Pelissero, Lindau, Torino 2009, pp. 369. ISBN 9788871807942.

Quale senso può avere, si domanda Alberto Pelissero nell'introduzione al volume, «la pubblicazione dell'opera prima di Eliade sul tema dello yoga?» (p. 10), tanto più considerando che la prima edizione risale al 1936 (in origine *Essai sur les origines de la mystique indienne*, Fundația pentru literatură și artă «Regele Carol II»-Librairie orientaliste Paul Geuthner, București-Paris) e che si tratta della rielaborazione di una tesi di dottorato discussa nel 1933? Non a torto Pelissero constata che nel campo degli studi indologici il metodo dello storico delle religioni appare oggi «sempre più lontano dalle sollecitazioni, dalle consuetudini, dalle preoccupazioni scientifiche contemporanee» (p. 9). La validità di tale iniziativa editoriale dunque risiederebbe nell'«insperata opportunità di intravedere come un indologo alle sue prime armi acquisti consapevolezza di sé come studioso del fenomeno religioso considerato nella sua autonomia» (p. 11). Proprio per questo motivo e per apprezzare pienamente l'importanza del testo eliadiano è necessario sgombrare il campo da un equivoco solo in apparenza paradossale: nell'affrontare la lettura di questo testo dobbiamo dimenticare l'Eliade indologo. D'altra parte lo stesso storico delle religioni avrebbe in seguito avvertito il peso di una specializzazione troppo limitante. Nel suo diario, in data 23 marzo 1950, scrive che la «breve e lusinghiera presentazione» che Giuseppe Tucci aveva scritto sugli inviti per la conferenza intitolata *Le tantrisme et le chamanisme*, che Eliade avrebbe dovuto tenere presso l'ISMEO di Roma, lo «imbarazza» perché lo «costringe» a dedicarsi esclusivamente all'orientalismo. Annota Eliade: «Ho detto a Chr.[istinel, sua moglie. NdA] “meno male che non abitiamo a Roma! Se no, sarei tornato all'indianismo, mi sarei dedicato di nuovo al tibetano!”» [in M. Eliade, *Giornale*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 88. Si veda a tale proposito anche Id., *Le messi del solstizio. Memorie II. 1937-1960*, a cura di Roberto Scagno, Jaca Book, Milano 1995, p. 115]. Eppure, considerare gli studi orientalistici di Eliade come una gabbia dorata non è del tutto corretto: ben tre volumi sullo yoga dello stesso autore usciti tra 1948 e 1962 hanno reso obsoleto questo primo ed originale tentativo di sintesi, forse troppo presto dimenticato [ci riferiamo a *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris 1948; *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris 1954 e *Patañjali et le yoga*, Éditions du Seuil, Paris 1962]. L'uso dell'aggettivo «obsoleto» è voluto: il lettore abituato alle analisi eliadiane si troverà di fronte un testo per molti versi prematuro, difettando del tutto o parzialmente dei temi classici presenti nei lavori di Eliade, quali l'abolizione del tempo profano, la corrispondenza tra macro e microcosmo, la *coincidentia oppositorum*, l'iniziazione, la differenza tra estasi ed enstasi etc. (è invece già presente, pur con qualche contrasto, l'apertura alla psicologia: pp. 101-102). Più di venti anni fa Mac Linscott Ricketts, biografo ed ex-allievo di Eliade all'Università di Chicago, aveva giustamente rilevato la mancanza di un tema unificante e le lacune delle categorie interpretative in possesso del giovane storico delle religioni in questa sua prima monografia dedicata allo yoga (M. L. Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*,

vol. I, Criterion Publishing, București 2004, pp. 469-471; ed. or. *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, voll. I-II, Eastern European Monographs-Columbia University Press, Boulder-New York 1988). Se il passare del tempo ha causato un naturale ridimensionamento del testo, nondimeno occorre tenere presente che «la tesi di Eliade e i suoi libri successivi sullo yoga [...] non sono “testi specialistici” bensì opere di sintesi ed interpretazione» (Ricketts, *Rădăcinile românești*, cit., vol. I, pp. 453-454).

In che cosa consiste allora questa sintesi personale? Nell'identificazione di una tendenza d'origine autoctona e pre-indoeuropea dello yoga indiano verso il concreto, che realizza «l'unione con l'anima cosmica attraverso il misticismo» (*Yoga...*, p. 31) e tramite tecniche di meditazione che «soddisfacevano sempre [...] il desiderio di esperienza concreta, di beatitudine religiosa, di ratto estatico» ascetico od erotico (p. 344). Questa tendenza avrebbe trionfato sulla spiritualità astratta delle popolazioni indoeuropee, imponendosi sul brahmanesimo per culminare nella «supremazia [propria del tantrismo] della divinità femminile – inimmaginabile in una religione di perfetta struttura virile come quella indoaria», divenuta possibile grazie all'«infiltrazione [...] degli ideali spirituali degli autoctoni e per la loro partecipazione [...] alla vita religiosa della penisola» (p. 245). Eliade attribuisce la millenaria resistenza culturale del fenomeno dello yoga, parte di un più vasto sistema continentale di pratiche mistiche popolari, alla preistorica maggioranza non-aria del popolo indiano: «l'India deve molto meno a questi [indiani arii, NdA] conquistatori e alla loro mitologia vedica, che non alle antiche civiltà aborigene» [dal primo capitolo della tesi di dottorato depositata presso l'Università di Bucarest, intitolato *Preliminarii*, in «Revista de istorie și teorie literară», 1(1983), p. 143]. Non ci soffermiamo sulle importanti differenze tra la tesi discussa nel '33 [disponibile in M. Eliade, *Teza de doctorat. Psihologia meditației indiene*, a cura di Constantin Popescu-Cadem, in «Revista de istorie și teorie literară», xxxi, 1-4(1983); xxxii, 1-4(1984); xxxiii, 1-2(1985), opera dal grande valore documentario, certamente meritevole di traduzione] e la versione pubblicata nel '36; l'analisi puntuale è stata egregiamente condotta da Ricketts nella sua biografia eliadiana. Ciò che conta rilevare è che da diversi anni Eliade considerava la prodigiosa continuità del substrato religioso indiano, attraverso gli oltre 5.000 anni che separano Mohenjo-Daro dalla contemporaneità, con la sua iconografia del «prototipo di Śiva» quale modello antesignano dello *yogin* (*Yoga*, cit., pp. 343-344), come una «vittoria della geografia sulla storia», grazie alla quale gli autoctoni hanno potuto trionfare sui conquistatori indoeuropei (p. 343). Fondamentale è la nozione, sviluppata contemporaneamente alla stesura di *Yoga* in un serie di articoli e qui espressa in forma embrionale, di una cultura religiosa umana protostorica diffusa dall'Africa al Pacifico, comprendente l'Europa e l'Oceania, e precedente la colonizzazione delle Americhe da parte dei popoli asiatici e paleosiberiani. Secondo Eliade, le tecniche yogiche e il folklore indiano sarebbero a tutt'oggi esempi della forza e della resistenza culturale di questo substrato religioso attraverso i millenni. Ecco dunque come procederà Eliade dopo il '36: non più la sistematizzazione critica dello yoga (senza nulla togliere all'importanza capitale che la ricezione di questo testo rivestì nell'orientalistica dell'epoca), ma la sua collocazione nel

quadro delle esperienze religiose del substrato eurasiatico. Raffaele Pettazzoni, in una lettera indirizzata ad Eliade nel 1936 e scritta a seguito della lettura de *Le yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, aveva già notato e sottolineato la passione di Eliade per il substrato proto-sciamanico e paleontologico: «l'idea di mostrare la preistoria dello yoga risalendo all'epoca di Mohenjo-Daro è tra le più avvincenti!» (M. Eliade-R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959. Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto*, Les Éditions du Cerf, Paris 1994, lettera XI del 9 giugno 1936, p. 112). Già tre anni dopo la pubblicazione della sua tesi di dottorato Eliade, in un articolo intitolato programmaticamente *Mediterraneo e Oceano Indiano*, scrive che «i continenti non hanno giaciuto in uno sterile isolamento fino alle origini dell'età moderna, come si credeva ancora nel XIX secolo. Fin dalla preistoria le vie significavano civiltà, e i mari e gli oceani non separavano i gruppi umani ma li legavano e li cementavano» [M. Eliade, *Mediterrană și Oceanul Indian*, in «Revista Fundațiilor Regale», VI, 10 (1939), p. 208]. Non è inutile rammentare in questa sede ancora una testimonianza eliadiana: «al pari dell'India», ricordava lo studioso nel 1978 interpellato a proposito del suo periodo di studi indiani, la cultura popolare romeno-balcanica «era una cultura folklorica, fondata sul mistero dell'agricoltura. Evidentemente, in Europa orientale, le espressioni di ciò erano cristiane [...]. Ma tutti questi simboli hanno un fondo molto arcaico, neolitico, [le cui] radici [...] rivelano l'unità fondamentale [...] di tutto l'oekumène che si stende dal Portogallo alla Cina e dalla Scandinavia a Ceylon» (in M. Eliade, *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano 1990², pp. 54-55).

Insomma, come ha avuto modo di affermare Constantin Noica in una lunga recensione del testo eliadiano [*Yoga și autorul ei*, in «Revista Fundațiilor Regale», IV, 2(1937), pp. 202-206; p. 203], questa ricognizione dei primordi religiosi pre-indoeuropei dell'Eurasia e della loro resistenza storica rivelerebbe perciò, oltre al lavoro dell'orientalista, la minuziosa ricostruzione dello studioso di filosofia della cultura. Per questo motivo, invece di ripercorrere i meriti storici del volume o l'accoglienza positiva e il successo pressoché unanime che *Yoga* riscosse presso gli studiosi europei, ricordati dallo stesso autore nelle sue memorie (si veda M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1. 1907-1937*, a cura di Roberto Scagno, Jaca Book, Milano 1995, pp. 315-316), e avendo presente i risultati ulteriori del pensiero eliadiano, si può tentare ora una lettura differente.

Si potrebbe pensare allo sciamanesimo come al vero protagonista del testo, *deus ex machina* passato in sordina come grande assente. È significativo che alcune delle note più lunghe ed importanti (ad es. l'ultima del capitolo dedicato alle *Origini* dello yoga, pp. 356-357) siano dedicate allo sciamanesimo. È bene però ricordare che in questo *Saggio sulle origini della mistica indiana* lo sciamanesimo ancora non possiede, in quanto modello storico-religioso, autonomia euristica, non è cioè riconosciuto quale prototipo per le tecniche arcaiche dell'estasi (come recita il titolo della celebre monografia pubblicata presso l'editore Payot nel 1951 e dedicata interamente allo sciamanesimo) ma appare subordinato all'inchiesta protostorica delle radici eurasiatiche religiose e culturali di substrato. Nel 1936 l'India primordiale catalizzava ancora le

attenzioni del ricercatore e lo sciamanesimo, etichettato come religione animistica [si vedano *Yoga*, cit., n. 17, p. 199 e *Teza de doctorat*, cit., p. 140], venne valutato esclusivamente come serbatoio di future tendenze yogiche o folkloriche. In ciò un ruolo significativo lo ebbero alcuni studi pubblicati in lingua francese – e più volte citati in *Yoga* (note 17, p. 199 e 89, p. 357) – dallo studioso turco Mehmed Fuad (o Mehmet Fuat) Köprülü (o Köprülüzade; 1890-1966), che fu uno dei primi storici delle religioni a porre in relazione la continuità dello sciamanesimo con le grandi religioni eurasiatiche (nel caso particolare con gli ordini estatici islamici). A partire dalla seconda metà degli anni '40 lo sciamanesimo eliadiano verrà cronologicamente e spazialmente proiettato ben al di là dell'iniziale riflessione sulle origini delle tecniche yogiche e dei temi folklorici del subcontinente indiano. In una simile prospettiva è utile ricordare, come ha fatto Pelissero, che il fortunato termine eliadiano «enstasi», nato per definire l'estasi contemplativa del *samādhi*, raggiunta attraverso l'esercizio yogico e tramite concentrazione e meditazione (e perciò interiore), ancora non compare nella tesi di dottorato pubblicata nel 1936 (nota 9, p. 12). Questo neologismo verrà coniato in esplicita contrapposizione all'estasi sciamanica intesa come viaggio al di fuori, verso altre realtà. Considerando la fortuna del termine eliadiano legato all'India, non si capirebbe la necessità di tale precisazione se disgiunta dalla morfologia storica delle tipologie estatiche; da qui l'importanza dello sciamanesimo anche per comprendere la sintesi eliadiana delle religioni indiane. In definitiva, il volume proposto ora da Lindau rimane un testo fondamentale per comprendere la «preistoria intellettuale» di Eliade come storico delle religioni e per cogliere le prime tappe di un lungo percorso culturale in costante evoluzione.

Leonardo Ambasciano

M. De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009 (Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale, Quaderni, 4), pp. 486. ISBN 9788862740876.

Il volume, introdotto da Antonino Isola, presenta «una ricerca storica e filologica [...] proponendo per la prima volta una lettura dell'opera di Draconzio sullo sfondo dell'evoluzione scolastica romana e delle forme di rappresentazione del potere che i barbari ereditarono dalla tradizione imperiale» (p. v). Il testo è suddiviso in due parti: la prima di carattere storico-culturale dedicata alla scuola romana e ai grammatici dell'Africa vandalica del v sec. d.C. e la seconda relativa all'opera e alla poetica di Draconzio con particolare attenzione alle due anime che coesistono nella produzione del poeta (quella profana e quella cristiana) e alla sua formazione scolastica scrupolosamente ricostruita attraverso la disamina di passi scelti.

Nell'introduzione generale al volume (pp. 13-19) l'A., ricordando la tendenza generale della critica a ridurre la portata dell'ispirazione poetica nell'opera draconziana fortemente condizionata dai modelli retorici e dalle esercitazioni scolastiche, prende posizione ritenendo (pp. 13-14) «alquanto riduttivo» rilevare nella poesia dell'autore una pedissequa riproduzione dei

modelli strutturali e tematici proposti dalla scuole di retorica. I *topoi* utilizzati non sono infatti sempre nitidamente identificabili: cambiano i modelli culturali, cambia il dialogo scuola-società davanti all'esigenza di convivenza con i barbari invasori. Per far fronte a questa necessità il punto di partenza è la tentata assimilazione da parte dei barbari della *Romanitas* e dei valori ad essa intrinseci, resa possibile dalla cultura capace di ammansire la ferocia degli invasori, di placare le tensioni tra le due componenti sociali. In *Romul.* 1 la figura in grado di attuare concretamente questa pacificazione è quella del retore e precettore Feliciano (vv. 12 ss.) paragonato al vate Orfeo che instaura la *pax* tra le fiere grazie al suo canto come viene presentato da Front. *ad M. Caes. epist.* 4,1,1. L'A. ravvisa in questa *praefatio* un «forte legame ideologico» (p. 15) in relazione alla lettura allegorica del mito e alla missione civilizzatrice della cultura e del suo insegnamento: Feliciano è così accostato a Orfeo per l'importante ruolo sociale che svolge da *magister* contribuendo a costruire una pacifica convivenza tramite l'educazione scolastica.

La prima parte del volume è costituita da una lunga trattazione sul sistema scolastico romano nell'Africa del V sec. d.C., con un *excursus* sulle più importanti figure di grammatici e sul loro influsso nella formazione e nell'opera draconiana. In ordine viene presentato un accurato esame dell'evoluzione del compito della figura del grammatico e dei programmi scolastici nella scuola di grammatica (pp. 27-79). L'A. ricorda correttamente che nella prassi didattica, già a partire dal I sec. d.C., viene meno sentita la limitazione teorica dei compiti del grammatico che doveva occuparsi sostanzialmente della spiegazione delle opere poetiche e non di testi storici o di oratoria che competevano all'insegnamento del retore (si vedano a proposito le pp. 37-39). Si approda così al problema del ruolo del grammatico nella tarda antichità, non senza analizzare la criticità della formazione dell'aristocrazia senatoria (nitidamente esposta da autori come Ausonio, Simmaco e Ammiano, cfr. pp. 41-42) sempre più corrotta, al centro del potere, formata da una scuola liberale che ha perso ogni intento paideutico. Il capitolo propone quindi alle pp. 44-63 un'esauriente sintesi del cambiamento della concezione e del ruolo del *grammaticus* a partire dalla presentazione macrobiana idealizzata di Servio e dall'importanza del commento serviano all'*Eneide*, paradigma etico e morale. Come si rileva a p. 56, «il commento allegorico dei grammatici latini di IV-V secolo all'opera di Virgilio, pur contemplando la ricerca nel testo di significati filosofici o cosmogonici tipici dell'esegesi stoica greca, si distingue da questa per una marcata impostazione storico-celebrativa, a cui è attribuita la vera funzione educativa del testo»; proprio per questo il sesto libro dell'*Eneide* è quello sul quale maggiormente si concentrano gli sforzi esegetici per la presenza dell'intera storia di Roma, quella mitica e quella reale, e degli *exempla* del passato dal fondatore ad Augusto.

Anche il compito del retore era quello di «fornire una lettura esemplaristica» (p. 51) della storia di Roma attraverso una compenetrazione tra *historia* e *laus*, ma l'A. sembra meno interessata a questo aspetto e si sofferma solo di sfuggita sulla produzione panegiristica tardoantica in prosa e in versi che presenta l'impiego di *exempla* e la tendenza a ripercorrere la storia di Roma *summatim*, come fa Virgilio stesso nel sesto dell'*Eneide* (pp. 56-57; mentre un

rapido richiamo ai panegirici si trova alle pp. 68-70 a proposito della lettura scolastica di Lucano). Va rilevato infatti che specialmente nei panegirici in versi di Claudiano e Sidonio Apollinare la presenza degli ipotesti virgiliani e lucanei è ricorrente e la storia dell'impero è spesso presentata tramite *exempla* all'interno di discorsi di prosopopee. Un esempio è il lungo discorso della prosopopea di Roma nel panegirico di Avito di Sidonio Apollinare (vv. 51-118), testo che peraltro l'A. ricorda a proposito della presentazione del re goto Teodorico II e della sua formazione culturale.

L'A. prosegue delineando l'evoluzione della figura del grammatico che diventa *custos historiae* e del metodo di lettura dei poeti, in particolare del poema virgiliano, tramite lo studio e l'analisi non solo degli aspetti linguistici ma anche etici attraverso la valorizzazione della materia storica presente nell'*Eneide*. L'importanza dell'*historia* e la conoscenza degli *exempla historica* assumono così un ruolo centrale nelle competenze che il grammatico deve fornire agli allievi e dunque esse non sono più di sola pertinenza dei retori. Del commento di Servio viene preso in considerazione, a proposito dell'estensione del canone dei poeti scolastici (pp. 63-71), il ricorso al testo lucaneo. Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato al ruolo della scuola durante le invasioni barbariche in Occidente e in Gallia nel v sec. d.C., dove autori come Sidonio Apollinare testimoniano nella loro opera la convinzione dell'aristocrazia che solo nella scuola e nella conservazione della lingua latina potesse sopravvivere la civiltà romana in contrapposizione allo stato ferino e brutto dei barbari inferiori, perché nella cultura risiedeva la superiorità del mondo romano e la legittimazione del suo potere, legittimazione che cercarono gli stessi barbari utilizzando proprio la scuola come mezzo di avvicinamento alla romanità. Nel testo l'A. si sofferma sul tentativo da parte dei sovrani goti Teodorico il Grande e Atalarico di presentarsi come legittimi eredi dell'impero romano «conseguenza di una *traslatio studii*», come si evince dalle testimonianze citate alla n. 353 di p. 79.

Il secondo capitolo è invece interamente dedicato alla scuola del grammatico nell'Africa vandolica di fine v – inizi VI sec. d.C. e presenta un ricco e dotto quadro d'insieme sulla prassi didattica dei grammatici che probabilmente comprendevano nel loro corso anche il grado di istruzione superiore di pertinenza dei retori. In particolare l'A. si sofferma su Fulgenzio di Ruspe e sui componimenti trasmessi dal *Codex Salmasianus*. Proprio Fulgenzio costituisce un esempio significativo dell'attività esegetica del grammatico che interpreta filosoficamente, utilizzando autori pagani e cristiani, le *fabulae* mitologiche attraverso una doppia lettura, “fisica” dove gli dèi sono simboli di “elementi cosmici” e “morale” in relazione ai valori o disvalori rappresentati da singoli personaggi (pp. 94-96). Al tentativo di Fulgenzio di armonizzazione delle fonti e all'interpretazione del testo virgiliano si lascia moltissimo spazio esaminando l'utilizzo del testo di Lucano nella scuola africana che ne recupera tutto il valore storico e la componente anti-virgiliana. L'A. inserisce anche riferimenti puntuali alla visione agostiniana che condivideva con Lucano la condanna della ricerca sfrenata del potere e del dominio che aveva macchiato indelebilmente tutto l'impero pagano.

La seconda parte del volume presenta l'analisi dell'opera di Draconzio con

particolare attenzione alla presenza dei modelli classici (soprattutto Virgilio e Lucano) nei componimenti di carattere profano e cristiano verificando, tramite le consonanze con autori africani coevi, quanto la «ristrutturazione curricolare» in senso cristiano attuata nell'Africa vandolica, possa «essere assunta come cornice comune di senso dell'intera produzione» del poeta (p. 119). Inizialmente si dà un saggio della complessità della struttura degli epilli esempio della *Kreuzung der Gattungen* (cap. 1), e ci si sofferma sulle tematiche rintracciabili in *Romul.* 8; 10 e nell'*Orestis tragoedia* dove il *nefas* (pp. 131-134) è rappresentato come «violazione della *pietas*». Si ricorda come nell'opera draconziana «sul piano dei rapporti familiari il *nefas* implica sostanzialmente il sovvertimento di due tipi di legami naturali: quello fra coniugi (amore lecito) e quello fra consanguinei» (p. 132); ciò è evidente nella narrazione stessa del *De raptu Helenae*, dove la guerra di Troia rappresenta, con la fine della città e della discendenza di Priamo, il *nefas*, conseguenza diretta dell'adulterio. Il *nefas* è perpetuato dal *tyrannus*, figura che in Draconzio è incarnata dall'uomo che brama al di sopra di ogni cosa di raggiungere il potere. Tali sono i personaggi di Paride, Giasone ed Egisto, mossi da lussuria e avidità. L'A. illustra molto bene come il motivo del *tyrannus* nella sua caratterizzazione di uomo crudele e superbo, incurante delle leggi della natura, sia un motivo tipico delle esercitazioni retoriche scolastiche. La ὑβρις del tiranno negli epilli draconziani è sostenuta dai *fata* divini che promettono l'eternità del potere rovesciando poi le sorti dell'uomo e di tutta la sua *gens* come per le città di Troia, Micene e Tebe, tutte accomunate dalla rovina dopo il massimo splendore. Nel narrare questi «fati collettivi» (p. 153) il poeta inserisce la sua forte critica antipagana che ha come riflessione centrale la «provvidenza malvagia» degli dèi che hanno rovesciato i regni cui avevano promesso l'eternità. In questo vortice di ingiustizie e delitti sono gli innocenti a scontare pene non loro e a perire per una volontà malvagia e cieca degli dèi, come i figli innocenti di Medea sacrificati dalla maga che nel racconto draconziano ha già ucciso Giasone e per vendetta estingue nel sangue dei bambini tutta la stirpe. La natura invece, anch'essa presenza costante, «rivela» gli inganni degli dèi dimostrando la certa e vicina rovina alla cupidigia umana; l'A. si sofferma in proposito sul significato di «natura» come inteso dal poeta e sul valore simbolico del mito degli Argonauti (in part. pp. 160-163) arrivando a concludere che la natura «già nei carmi profani» (p. 165) riflette l'ordine del Creatore, del Dio cristiano e non delle divinità pagane la cui azione malevola essa rivela all'uomo che la sa comprendere.

Sulla base dell'analisi di queste tematiche fondamentali dell'opera profana draconziana si passa al secondo capitolo dove sono presi in considerazione gli influssi dell'opera di Virgilio e Lucano negli epilli. Per quanto riguarda il rapporto con il modello virgiliano è da notare come Draconzio presenti citazioni precise (per esempi e loro analisi vd. pp. 170-174) caricandole però di un significato opposto a quello che si manifesta nel testo virgiliano e, contrariamente a come crede una parte della critica (pp. 171-172), accostando il destino tragico di Troia a quello di Roma, vittima dello stesso inganno degli dèi e delle loro promesse di eternità e potere. L'A. propone inoltre un'interpretazione particolare dell'utilizzo dell'ipotesto virgiliano nel *De raptu*

Helena dove la figura di Paride è vicinissima a quella di Enea che per Draconzio è il simbolo del potere conquistato tramite la violazione dei patti nuziali e la guerra: Enea secondo l'A. incarna il *tyrannus* che vinto da lussuria adotta i costumi orientali unendosi a Didone dimentico della propria missione (pp. 174-186). Questa lettura del confronto tra Enea e Paride, rimane a mio avviso molto suggestiva, ma troppo totalizzante; non mi sembra infatti che si possa escludere del tutto che l'immagine di Enea sia utilizzata per far risaltare tutta la negatività di Paride (come del resto sostenuto da parte della critica riportata dall'A. a p. 184 n. 112). In questo caso, come per la visione dell'eternità di Roma e dell'impero, credo che si possa trovare una posizione conciliante: è difficile che Draconzio si sottragga ai *topoi* utilizzati non solo dalle scuole di retorica, ma anche dagli autori del v sec. d.C. che assistevano impotenti alla fine dell'impero. Proprio perché egli si può ricollegare alla modalità di interpretazione e lettura dell'*Eneide* di Donato e Servio che, come ricordato dall'A., costituiva una fonte di *exempla*, mi sembra possibile che Enea possa rappresentare il modello di *dux* che Paride non raggiungerà mai. Questo non credo d'altra parte che possa escludere nella più profonda visione cristiana draconziana (non tanto nell'esempio del *De raptu Helena* in sé e negli epilli) il monito all'uomo che i regni guadagnati tramite violenze e soprusi, fondati sul *nefas*, come tutti quelli pagani compreso quello dello stesso Enea, sono destinati a sicura rovina. Si concilierebbe così sia la costruzione delle immagini e dei personaggi nella rielaborazione dell'ipotesto, sia l'interpretazione dell'autore e dalla sua lettura del mondo pagano e dei suoi valori-disvalori in ottica cristiana. Suggerirei in definitiva nella presentazione dell'ipotesi avanzata un ridimensionamento che, tra l'altro, meglio si addice alla più pacata conclusione del paragrafo: «nel caso degli epilli draconziani, l'*Aeneis* sembra costituire non un modello, ma un contro-modello di valori» (p. 186).

Il modello lucaneo è analizzato a partire dal forte influsso retorico e stilistico che si rileva soprattutto in *Romul.* 5 (nel dettaglio alle pp. 230-240) e 9 e per la sua natura anti-virgiliana. Il concetto di *nefas* nell'opera di Lucano è perfettamente coerente con la visione nelle opere draconziane e come tale è presente anche come medesimo motivo strutturale. In Lucano l'immagine del tiranno è infatti quella di Cesare che abbraccia il lusso orientale e intreccia amori con Cleopatra abbandonando i doveri che si addicono al *dux* e per propria mano conducendo la patria alla rovina. Elementi questi tutti presenti nel poeta e riformulati nei tre epilli (pp. 197-208), dove Draconzio propone una "lettura retorica" dell'opera lucanea utilizzando i medesimi *exempla*. Per quanto riguarda poi il concetto di *fatum* nell'opera del poeta questo appare modellato interamente su quello di *Fortuna* nel *Bellum civile* e della "provvidenza crudele". Negli epilli draconziani si delineerebbe così non una "proclamazione dell'eternità di Roma" ma "l'autodistruzione" dell'impero giunto al culmine del proprio potere. Il poeta nell'incontro con l'ipotesto lucaneo darebbe una lettura personale della storia dove «la legge del potere assoluto chiede sempre il sacrificio di nuove vittime» (p. 212). Anche in questo caso mi sembra che la ripresa del modello lucaneo, per così dire "da manuale", comporti necessariamente tali implicazioni ideologiche che ben si addicono alla

temperie politico-culturale del v secolo. La sensibilità draconziana alla visione del fato e della Fortuna e la lettura cristiana del tempo, della storia e della caduta rovinosa dell'impero romano, ben si adatta al messaggio veicolato dal testo di Lucano, ma questo non pregiudica la presenza di un motivo altrettanto topico, molto vivo nella sensibilità di poeti: l'*aeternitas imperii* (si pensi ad esempio all'opera di Rutilio e ai panegirici claudiane e sidoniani). Nell'opera draconziana l'eternità di Roma non è proclamata, né probabilmente esaltata, ma è comunque presente e la coesistenza di questo *topos* e dell'utilizzo del testo lucaneo con tutte le sue implicazioni ideologiche mi sembra plausibile. Del resto l'elogio della grandezza di Roma nell'opera draconziana non è del tutto assente ed è stato riconosciuto dalla critica (vd. la bibliografia riportata a p. 385 n. 127) in *Romul.* 7, 18; 21-24, dove nel corteo di divinità vinte da Venere è inserito Marte padre di Romolo fondatore di Roma (su questa interpretazione non concorda l'A., cfr. pp. 386 ss.). Dei motivi strutturali individuati negli epilli anche la *poena insontum* (pp. 213-217) e la visione della natura (pp. 225-230) trovano riscontro nel *Bellum civile*. Il modello lucaneo è ben presente inoltre nel *De laudibus Dei*, opera della quale nel terzo capitolo si presenta un'esauriente analisi tematica, partendo dalla fusione di generi messa in atto dal poeta che in questo testo si avvicina all'intento paideutico dell'epopea biblica e alle movenze retorico encomiastiche del IV-V sec. (pp. 241-250).

Prima di soffermarsi sul modello lucaneo l'A. dedica le pp. 251-260 alla presenza di Virgilio che si condensa in poche riprese dalle *Georgiche* (soprattutto per le descrizioni degli animali e i riferimenti alla natura) e dall'*Eneide*. Nel *De laudibus Dei* dunque «dal primo al terzo libro l'idea della sovranità divina viene sviluppata sotto punti di vista differenti, con una *gradatio* dalla storia della creazione alla storia degli uomini, atta a metterne in luce il valore polemico nei confronti dell'ideologia pagana di Virgilio» (p. 254), a partire proprio dall'eternità dell'impero che per Draconzio è quello del Dio cristiano che non viene mai meno rispetto al potere e ai regni pagani. L'utilizzo della natura intesa come *index* è coerente con il modello lucaneo; in Draconzio essa risponde pienamente a Dio e in quest'ottica tutti i *signa* manifesti hanno un loro ruolo educativo e funzionale al contesto presentato, ma in lui è presente una sorta di spiritualizzazione della visione lucanea. Per quanto riguarda i riferimenti alla storia di Roma che avvengono tramite l'uso di *exempla* il filo rosso che collega i carmi profani con il *De laudibus Dei* è sempre la condanna del *nefas* causa di ogni male e di ogni delitto contro natura come il condannato fratricidio di Caino associato all'uccisione di Remo che ha infettato tutta la storia romana (l'associazione è presente anche in Agostino).

La riflessione sul *nefas* è sempre condotta partendo dall'utilizzo e rielaborazione dell'ipotesto lucaneo e alle pp. 283-291 viene proposto anche un confronto con le *Historiae adversus paganos* di Orosio, studio prezioso data anche la mancanza di un'adeguata bibliografia in merito. Nella parte conclusiva del capitolo è presente un paragrafo relativo al prologo del *De laudibus Dei* mentre della *Satisfactio* si analizza l'aspetto propagandistico attraverso l'analisi della figura di Gondamondo e della strategia politica di assimilazione e romanizzazione dei re vandalici. Secondo la prassi panegiristica è colta la *clementia* del re che lo avvicina ai grandi *exempla* romani: l'amore per lo studio

e la cultura e soprattutto l'*imitatio imperii* perseguita al fine di legittimare il proprio potere accordato da Dio. Tutti gli elementi propri dei βασιλικοὶ λόγοι sono così riconosciuti e illustrati all'interno della *Satisfactio* e dall'immagine del re presentata da Draconzio si passa più in generale a delineare la politica dei re vandalici, opportunamente accostata a quella dei sovrani goti, volta all'assimilazione del concetto di potere romano cui corrisponde la volontà di acculturazione. Segue un paragrafo (pp. 344-368) sui costumi romani adottati dai Vandali e la polemica del poeta in proposito. Il volume si conclude con un capitolo dedicato all'*Hylas*, componimento la cui analisi l'A. propone alla fine sintesi ideale di tutte le tematiche presenti negli epilli e nell'opera cristiana del poeta. Dell'*Hylas* si evidenzia la «mescolanza di *epos* e tragedia» (p. 370), l'evidente natura scolastica e soprattutto la presenza della figura di Venere e della sua azione all'interno degli eventi narrati e della storia dell'impero romano le cui origini si fondano sul *nefas* e sull'immoralità. Alle pp. 390-413 l'A. esamina il testo e le sue molteplici relazioni tematiche con la produzione profana e cristiana successiva alla composizione dell'*Hylas* e anche con l'*Aegritudo Perdicae*; ne emerge un quadro finale coerente sia con la "polemica stoico-cristiana" condotta dai poeti africani sia con il "metodo esegetico-allegorico" adottato dalla scuola di Fulgenzio. In sede conclusiva vengono poi riprese sinteticamente le tematiche affrontate e il quadro delineato nella sua interezza.

Il volume costituisce un utile strumento per l'esegesi dell'opera draconziana nel suo complesso; le relazioni strutturali e tematiche indagate a fondo permettono di capire il percorso poetico dell'autore e della sua formazione scolastica, percorso unitario dove i due momenti della produzione poetica non devono essere letti «come il frutto di due mondi formativi diversi, uno scolastico profano e uno religioso cristiano, ma come un dittico, due facce di un'unica educazione, in cui i due elementi, culturale e religioso, si compenetrano, pur rimanendo distinti» (p. 417).

Luciana Furbetta

M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. x-738. (ed. orig.: *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, Penguin Books, London 2007). ISBN 978-88-420-8308-5.

Non scarseggia certo la letteratura pertinente allo studio dell'origine e dei caratteri dell'antigiudaismo nel mondo antico, ma il recentissimo volume di Martin Goodman (= G) non manca d'impressionare il lettore per l'inusitata ampiezza della trattazione, conseguente all'entità degli argomenti che vengono via trattati. Nella pagina liminare G. espone il peculiare carattere e la finalità della sua ricerca. Il primitivo obiettivo, analizzare le differenze tra la civiltà giudaica e quella romana, si è rivelato inadeguato a fronte della constatazione di non poter prescindere dalla dimensione storica del contrasto tra le due civiltà, culminata nella catastrofe del 70 d.C. Quanto a questa, G. si è interrogato sulla *communis opinio* dell'inevitabilità di tale catastrofe e si è chiesto se non convenisse ripensare tale inevitabilità, considerando soprattutto che la fonte di

gran lunga più importante in argomento e da lui presentata in apertura (pp. 3-6), Flavio Giuseppe, la cui interpretazione del conflitto ha orientato tutta la moderna ricerca, era troppo coinvolto nei fatti che narrava per poter proporre una visione serena e distaccata delle drammatiche vicende da lui narrate. Proprio la fondamentale importanza dei fatti del 66-70, che -come vedremo- è al centro dell'originale ricostruzione storica che G. propone, dà ragione del fatto che, a mo' di prologo (pp. 7-28), egli descriva proprio la conquista e la distruzione di Gerusalemme, nel 70 d.C., da parte dei romani. Dopo tale prologo lo sviluppo della narrazione si articola in tre parti. La prima, *Un mondo mediterraneo*, comprende tre capitoli: nel primo, *Storia di due città* (pp. 31-70), G. descrive a brevi tratti le vicende storiche di Roma e di Gerusalemme e come le due città si presentassero agli occhi di un osservatore al tempo dell'impero romano. Il secondo capitolo, *Un mondo sotto Roma* (pp. 71-132), sintetizza i caratteri distintivi della dominazione romana, ben rilevati dai titoli dei vari paragrafi: *Unità politica imposta*, *Unità politica abbracciata*, *Un mercato comune*, *Un continuum culturale*, *Legami sociali*. Il terzo capitolo, *Diversità e tolleranza* (pp. 133-176), anch'esso articolato in tre paragrafi, i primi due dai nomi un po' sibillini, *La visione dall'alto*, *Sul campo*, *Tolleranza*, propone una gran quantità di notizie diverse, che danno idea sia della grande varietà di popoli e civiltà riunite sotto il dominio di Roma, sia della fondamentale tolleranza che i romani praticavano nei confronti di tali popoli, per altro non collocati tutti sullo stesso livello politico e sociale e con scarti anche profondi quando si trattava di eliminare tutto ciò che era considerato pericoloso per la buona salute dell'impero. La seconda parte del volume, *Romani e Giudei* comprende ben sette capitoli, dal quarto al decimo, *Identità* (pp. 179-226), *Comunità* (pp. 227-270), *Prospettive* (pp. 271-320), *Stili di vita* (pp. 321-357), *Governo* (pp. 358-389), *Politica* (pp. 390-433), *Romani e Giudei* (pp. 434-447), dedicati al serrato confronto tra romani e giudei sotto tutti i principali aspetti della vita sia comunitaria sia privata, rilevando sia le convergenze sia le divergenze. Ai fini dell'obiettivo principale del libro ha qui particolare importanza l'ultimo capitolo, nel quale G. passa in rassegna la documentazione relativa al giudizio di personaggi romani sui giudei prima dell'anno 66, osservando che prima di questo anno raramente sono ostili, più spesso ironici indifferenti, anche ammirativi (p. 434), sì che «è abbastanza difficile individuare una ragione particolare per cui i Giudei possano aver suscitato una speciale ostilità da parte dei Romani prima della ribellione scoppiata nel 66» (p. 444). In questo contesto G. rileva la particolare tolleranza che i romani praticavano a beneficio dei giudei e il grande rispetto che manifestavano nei confronti del Tempio. Nella terza parte, *Conflitto*, capitoli undici-quattordici, il capitolo undicesimo percorre *Il cammino verso la distruzione, 37 a.C.-70 d.C.* (pp. 451-506), rilevando che la presentazione dei fatti proposta da Flavio Giuseppe, una progressiva *escalation* di violenze, culminanti nell'inevitabile crisi del 66, non trova riscontro nella sequenza in sostanza episodica dei fatti di violenza da lui stesso narrati; il successivo capitolo, *Reazioni, 70-312 d.C.* (pp. 507-583) descrive i conflitti tra il 70 e il 135 e la successiva valutazione sempre negativa che i romani manifestarono all'indirizzo dei giudei, puntualizzata soprattutto nella istituzione del *fiscus Iudaicus* e nel divieto di ricostruire il

Tempio di Gerusalemme; i due capitoli finali, *La crescita della chiesa* (pp. 584-624), *Una nuova Roma e una nuova Gerusalemme* (pp. 625-656) trattano dello sviluppo della religione e della società cristiane e della nuova Gerusalemme cristiana voluta da Costantino e dai suoi successori. Nell'epilogo, *Le origini dell'antisemitismo* (pp. 657-663), G. sintetizza la sua interpretazione del rapporto tra romani e giudei: al tempo di Gesù i giudei di Palestina non si sentivano oppressi dai romani e Gerusalemme era una città gloriosa e ricca; ai romani i giudei apparivano esotici per le loro peculiari costumanze, ma non erano visti come pericolosi e ostili. La rivolta del 66 fu determinata non dal rifiuto giudaico del dominio romano ma dalla reazione alle malversazioni di un governatore romano disonesto, che faceva seguito ad altri governatori disonesti o per diversi motivi inadeguati al loro compito. L'incapacità del magistrato di reprimere subito la rivolta e la perdita di un'intera legione imposero ai romani una risposta adeguata, che portò all'assedio e alla distruzione di Gerusalemme. A causare questo crescendo di violenza non fu tanto la resistenza dei giudei quanto la particolare situazione nella quale si venne a trovare Vespasiano, prima comandante dell'esercito romano incaricato di reprimere la rivolta dei giudei ma nel 69 acclamato imperatore dalle legioni d'oriente in opposizione a Vitellio: «La totale sconfitta dei Giudei gli era necessaria per costruirsi l'aura di generale vittorioso che potesse giustificare la sua ascesa al potere» (p. 660). Di qui la spietata violenza con cui fu assalita conquistata e distrutta Gerusalemme, che avrebbe potuto essere conquistata senza eccessivo sforzo attendendo la resa degli assediati che stavano morendo di fame. «Una volta che i Flavi avevano stabilito il loro potere sulle spalle della sconfitta dei Giudei, non fu nell'interesse della maggior parte degli imperatori successivi manomettere l'immagine così accuratamente costruita e tanto meno sfidarla direttamente permettendo ai Giudei di ricostruire il loro Tempio» (pp. 660-661). All'antigiudaismo romano fece seguito quello cristiano, alimentato dall'opportunità di acquistare credibilità agli occhi dei romani negando la loro ascendenza giudaica e attaccando il giudaismo nel suo insieme con un graduale crescendo di ostilità, destinata a prolungarsi e intensificarsi nel mondo medievale e in quello moderno.

Le due finalità che G. ha assegnato a questa tanto articolata e così impegnativa monografia, pur risultando non del tutto bene compaginate una con l'altra, squadernano all'attenzione del lettore una quantità di dati inusitata in un libro di questo argomento, sì che il volume che ne è risultato viene a costituire una specie di *summa* di una materia che, pur riguardante il mondo antico, per motivi che stanno sotto gli occhi di tutti appare tuttora di scottante attualità. Per altro non tutto ciò che vi si legge appare convincente. Prima di entrare nel merito di punti importanti dell'interpretazione dell'argomento di base proposta da G., premetto alcune osservazioni di dettaglio, poca cosa rispetto alla impressionante massa di dati di ogni genere che il libro ci presenta. A p. 36 G. osserva che la mezzaluna fertile, «variamente designata come Siria, Assiria o Arabia o con altri nomi esotici era ancora una regione indifferenziata di un barbarismo piuttosto oscuro», dimenticando che la civiltà è nata proprio nella mezzaluna fertile e che Babilonia era civile quando Roma e Gerusalemme ancora non esistevano. A p. 157 si legge di «una versione dialettale dorica del

greco», quasi sia esistita prima dell'ellenismo una lingua greca comune, là dove anche a livello letterario c'erano soltanto dialetti diversi, ionico eolico dorico, ecc. A p. 160, nel contesto di una presentazione non cursoria di Arriano G. enumera alcune sue opere, *Saggio sulla tattica*, un testo geografico sulle coste del Mar Nero, *l'Ordine di battaglia contro gli Alani*, e ne omette quella di gran lunga più importante, i sette libri dell'*Anabasi* di Alessandro Magno. A p. 200 leggiamo che l'*Eneide* era diventata largamente popolare al tempo della morte di Virgilio il 20 settembre del 19 a.C., mentre è noto *lippis et tonsoribus* che Virgilio morì prima della pubblicazione del poema e lasciò l'opera priva dell'ultima mano, sì che la pubblicazione fu postuma per ordine di Augusto. Prima della pubblicazione l'opera, ancora *in fieri*, era conosciuta soltanto in una ristretta cerchia di familiari e amici dell'imperatore. A p. 211 G. scrive: «Una cosa notevole, che solo pochi altri popoli antichi potevano vantare, era che i Giudei possedevano un racconto storico continuo del loro passato dalla creazione del mondo fino al 400 circa a.C.». Non sarebbe stato fuor di luogo che G. almeno avesse accennato che questo racconto è effettivamente storico soltanto per gli ultimi tempi e che per la massima parte è puramente mitico. A p. 288 si legge che per la gran parte dei giudei «il suicidio era semplicemente sbagliato, a meno che non fosse realizzato chiaramente per evitare un destino peggiore», come nel caso di Saul. La genericità di quel «gran parte dei Giudei» sembra non tener conto che nella Scrittura non si legge una sola parola di condanna del suicidio. Trattando della guerra, G. parla dell'aspirazione alla pace espressa da tanti testi di profeti ebrei e continua (p. 384): «Questa idea di pace permanente, *shalom*, ... era del tutto diversa dall'idea romana di *pax*, che era poco più che una pausa per fare l'inventario delle campagne vittoriose e gloriose». Questo giudizio appare un po' avventato, se si pone mente alla solennità con cui Augusto celebrò la *candida pax*, di cui fa fede, tra l'altro, l'*Ara pacis*. Ma sulla guerra c'è altro da osservare. A p. 386 G. osserva genericamente: «Quando i Giudei combattevano quelle che in seguito i rabbini avrebbero chiamato guerre “permesse”, sembra si sentissero più vincolati a regole di guerra di quanto non fosse per i Romani», e porta come esempio l'affermazione di Flavio Giuseppe «secondo cui Mosè ordinava ai Giudei di essere rispettosi anche di quelli che sono stati giudicati nemici», e più giù accenna anche alla pietà imposta ai giudei dalla Torah. Ma proprio lui poco prima (p. 383) aveva parlato della distruzione completa del regno di Ai raccontata nel libro di *Giosuè*, «più di un migliaio di anni prima che Giudei e Romani entrassero in contatto», il che – osserviamo di passaggio – fa pensare che G. ritenga fatti storici quelli raccontati nel libro di *Giosuè*, che sono tutt'al più mitici, se non del tutto inventati. Ma quello che qui interessa è che quando i giudei effettivamente ebbero a combattere vere e proprie guerre, cioè al tempo degli Asmonei, si comportarono – come vedremo meglio tra breve – né più né meno che come i romani, cioè spietatamente. Insomma, mi pare piuttosto incongruo mettere a confronto da parte dei romani guerre effettivamente combattute e da parte dei giudei regole di guerra che si leggono soltanto nei libri, senza che siano state mai messe in pratica. A pp. 420-1 leggiamo che «Augusto aveva mantenuto un esercito permanente di dimensioni enormi per essere sicuro che qualunque potenziale rivale sarebbe partito da uno svantaggio

militare – o magari non sarebbe partito affatto». Ma Augusto organizzò un grande esercito permanente non per fini personali bensì esclusivamente per proteggere gli sterminati confini dell'impero e presidiarne le regioni strategicamente più importanti. A p. 439, a proposito della famosa notizia suetoniana (*Claud.* 25, 4) che l'imperatore Claudio fece scacciare da Roma i giudei *assidue tumultuantes impulsore Chresto*, dove, non senza contrasti tra gli studiosi, per Cresto si potrebbe intendere Cristo, G. piuttosto contrario a questa identificazione, che definisce possibile ma non probabile, scrive che «la forma "Chrestus" deve essere preferita come la *lectio difficilior* del manoscritto e, in ogni caso il nome Cresto era abbastanza comune in questo periodo». Senza ovviamente imbarcarmi in una discussione perfettamente pleonastica, mi limito a rilevare la genericità del riferimento al manoscritto senza alcuna indicazione più precisa, quasi che il testo di Suetonio sia stato tramandato da un solo manoscritto invece che da più di uno – a meno che non si tratti di un errore di traduzione –: comunque nessun editore moderno dubita che la lezione esatta sia *Chrestus*; quello che G. non ha considerato è che al tempo di Claudio, causa il fenomeno dello iotacismo, Cresto e Cristo si scrivevano in modo diverso ma si pronunciavano esattamente allo stesso modo, sì che il leggere nei manoscritti Cresto invece che Cristo non è affatto argomento a favore di chi nega l'identificazione di questo personaggio col Cristo dei cristiani. A p. 442 della traduzione italiana del libro di G., della quale mi servo, leggo del sommo sacerdote giudeo Arcano. Altrove il nome è riportato correttamente, Ircano. Lo strano è che nell'indice dei nomi Arcano e Ircano vengono registrati come personaggi diversi uno dall'altro. Mi auguro che si tratti soltanto di un errore della traduzione italiana e non del testo originale, che non ho sott'occhio. A p. 521, a proposito dell'episodio di Masada, G. si chiede «perché i Romani persero tanto tempo, tante risorse e tanti sforzi per conquistare una rocca nella landa selvatica del deserto giudaico», e risponde che così fu perché, per le motivazioni politiche che abbiamo sopra accennato, si voleva una vittoria totale. Ma ora sono io a chiedere se, indipendentemente da ogni ipotetica motivazione politica, fosse possibile che i romani lasciassero una fortezza tanto difficile da espugnare nelle mani dei ribelli. La vittoria totale era imposta non da motivazioni di natura politica ma dal normale andamento della repressione di una rivolta che, per forza di cose, non poteva non essere completa. Di passaggio, a proposito del «moderno ponte Milvio» (p. 617), faccio notare che l'attuale ponte Milvio è proprio quello romano, ivi compreso il nome. A p. 619 si fa dipendere la leadership del vescovo di Roma nel IV secolo, soprattutto in occidente, dal mutato atteggiamento dell'impero a causa della svolta costantiniana. Ma espressa genericamente in questi termini, l'affermazione è inesatta. In effetti come conseguenza della svolta costantiniana l'imperatore diventò lui il capo di tutta chiesa, e il potere del vescovo di Roma, al tempo di Costantino solo incipiente e da lui completamente azzerato, si fece valere soltanto in un secondo tempo e gradualmente, a mano a mano che in occidente il potere dell'imperatore s'indeboliva fino a scomparire del tutto.

Passando ad argomenti di maggior peso, rilevando solo di passaggio la superficialità – e sarebbe meglio dire l'inesattezza – con cui è trattato l'argomento dell'ostilità degli antichi cristiani nei confronti dei giudei, mi pare

incongruo il confronto che è proposto per gran parte del volume fra vita e cultura, in senso lato, dei romani e dei giudei. Il lettore già avvertito rileva un quantità di dettagli dai quali appare evidente lo squilibrio che separava una dall'altra le due entità messe a confronto, da una parte la città imperiale e dall'altra una delle tante città dell'impero, centro ancestrale di un popolo che era soltanto uno dei tanti sui quali si estendeva il dominio romano. Ma un lettore che non sia già a conoscenza di questo squilibrio di base, dal continuo confronto, sotto i più diversi aspetti, della vita comunitaria e anche privata dei romani e dei giudei ha l'impressione di trovarsi di fronte a due entità paritarie. Solo per fare qualche esempio tra tantissimi, si prenda a p. 179, dove si legge: «La relazione tra Roma e Gerusalemme era complicata dal fatto che un romano poteva essere giudeo e un giudeo poteva essere romano»: è evidente che un lettore che non sia già a conoscenza della materia ha qui l'impressione di trovarsi di fronte a due entità equivalenti, e l'impressione è confermata dalla successiva trattazione, che tratta delle caratteristiche prima della cittadinanza romana e poi di quella giudea. Si vada un po' avanti, a p. 236: «Come erano strutturate queste società, così diverse fra loro? I valori di base contrastanti fra Roma e Gerusalemme in quanto comunità civili erano riflessi nella pratica dei legami sociali, ecc.»; a p. 321: «Fin tanto che nessuna delle due parti cercava d'imporre le proprie visioni all'altra era improbabile che nascessero frizioni fra le così contrastanti visioni del mondo giudaica e romana»; e ancora più avanti, a p. 358: «Benché, come abbiamo visto nel capitolo 5, i Giudei e i Romani avessero idee diverse circa l'autorità ultima su cui i loro governi erano basati, il fatto che ci dovessero essere stati e governi di un qualche tipo non era generalmente messo in discussione. Ma come i governi dovevano operare e come dovevano rapportarsi ai singoli individui?». Chi, non conoscendo da altra fonte come effettivamente stessero le cose, a leggere soltanto questi passi non ne ricaverebbe l'impressione di trovarsi di fronte a due entità politiche dello stesso peso? Se a questo punto si obietta che G. ha dato per scontato che i suoi lettori fossero a conoscenza della realtà dei fatti, cioè della stragrande inferiorità politica dei giudei nei confronti dei romani, insisto che sarebbe stato opportuno chiarire preliminarmente con più chiarezza il divario tra le due entità messe a confronto, in quanto si doveva tenere debito conto del fatto che nella società dei nostri giorni l'ignoranza della storia, soprattutto di quella antica, è generalizzata. Un confronto all'apparenza paritario tra Roma e Gerusalemme può aver senso oggi, alla luce di una storia bimillenaria di incontri e scontri, ma non mi pare metodologicamente corretto trasferirlo nel mondo antico, alterando *ipso facto* una precisa scala di valori.

Un altro punto sul quale non posso essere d'accordo con G. è quanto all'affermazione che i giudei della diaspora «trovarono un accomodamento con i loro vicini e potevano dire grazie alla pace imperiale che contribuiva a conservare lo status quo, che era nel loro interesse difendere» (p. 476). Si tratta di affermazione d'importanza capitale nell'ordine d'idee svolto da G. al fine di sostenere che i giudei erano, se non benvoluti, almeno tollerati dai pagani in mezzo ai quali vivevano, così come erano tollerati, fuori dall'impero, dal governo dei parti (p. 544). In questo modo G. si distacca completamente da Flavio Giuseppe, sua fonte di gran lunga principale, il quale aveva affermato a

chiare lettere che i giudei erano del tutto malvisti in oriente, e soltanto la protezione delle autorità romane li metteva al riparo dalle violenze alle quali le popolazioni pagane li avrebbero volentieri assoggettati. Solo di passaggio G. allude ai tanti decreti che l'autorità romana, impersonata da magistrati di ogni specie, aveva emanato per proteggere i giudei dalle violenze dei pagani e permettere loro di praticare indisturbati le loro peculiari pratiche di vita e di culto. Ma su questo punto Flavio Giuseppe era stato ben altrimenti diffuso e insistente. Arrivato a parlare di Giulio Cesare, egli interrompe il filo della narrazione dei fatti storici per introdurre (*Antichità giudaiche* 14, 190-264) un blocco di ben venticinque testi che riportano provvedimenti emanati a favore dei giudei al tempo di Cesare o subito dopo la sua morte, tra il 49 e il 41 a.C. Ne riportiamo un paio come esempio. 14, 251-2 «Decreto degli abitanti di Delo ... Il legato Marco Pisone, che si trova nella nostra città ed è incaricato del reclutamento, ha ordinato che, se ci sono giudei cittadini romani, nessuno li deve molestare a riguardo del servizio militare, perché il console L.Cornelio Lentulo ha esentato i giudei dal servizio militare a causa del loro scrupolo religioso»; 14, 244-6 «Il proconsole Publio Servilio Galba ... saluta i magistrati, il consiglio e il popolo di Mileto. Pritanis, figlio di Erma, vostro concittadino, venuto da me che tenevo udienza a Tralle, mi ha informato che, in dispregio della nostra deliberazione, voi siete ostili ai giudei e impediti loro di osservare il sabato, di compiere i loro riti tradizionali e di fare uso dei loro prodotti secondo le loro usanze, e che egli ha presentato questo decreto secondo la legge. A questo proposito sappiate che io, ascoltati gli argomenti dell'una e dell'altra parte, ho deciso che ai giudei non venga impedita la pratica delle loro usanze». Successivamente (16, 162-173) Flavio Giuseppe aggiunge altri sei decreti, che risalgono all'età di Ottaviano Augusto. Qualche altra testimonianza, risalente al tempo di Claudio, viene introdotta sporadicamente lungo il corso della narrazione. In effetti Giuseppe era convinto che soltanto la protezione dei romani fosse in grado di tenere i giudei al riparo dalle violenze dei pagani in mezzo ai quali vivevano, e la tragica situazione nella quale i giudei di Alessandria si vennero a trovare al tempo di Caligola, quando momentaneamente il favore dell'autorità romana era cessato, gli dava ragione. E che questa condizione di vita precaria dei giudei non fosse ristretta all'impero romano, ce lo dice ancora il nostro Giuseppe a proposito dei giudei stanziati nel regno dei parti. Anche qui il governo era tollerante, come rileva G. a p. 544, ma non lo era altrettanto la popolazione, se a Seleucia in una sola notte – siamo nel 40/41 d.C. – furono massacrati 50.000 giudei a opera di cittadini delle etnie greca e siriana uniti dal «comune odio per i giudei» (*Antichità giudaiche* 18, 376). Probabilmente la cifra è esagerata, e non di poco, ma anche ridimensionato, il fatto è significativo del malvolere che circondava i giudei anche fuori dell'impero romano.

Non è qui il caso di indagare le cause di questo malvolere, tanto più che tanto se n'è scritto, e che va fatto risalire già al tempo della rivolta dei cosiddetti Maccabei e comunque ben prima della comparsa dei romani nella regione: in questo contesto mi limito a rilevare una importante significativa carenza nella pur tanto diffusa trattazione di G. Alla fine del terzo capitolo, *Diversità e tolleranza*, egli tratta della tolleranza (pp. 171 ss.) e, mentre altrove

mette sistematicamente a confronto l'atteggiamento dei romani e dei giudei, qui presenta l'argomento soltanto dalla parte dei romani: eppure non poco avrebbe potuto dire della tolleranza o, per meglio dire, dell'intolleranza dei giudei. Anche a non tener conto delle guerre di sterminio di cui leggiamo nei libri cosiddetti storici della Scrittura, da *Giosuè* a *Samuele*, significative comunque, anche se mai verificatesi, per la mentalità che ha ispirato la narrazione, basta andare alla storia reale, cioè al solito Flavio Giuseppe quando racconta le imprese dei re Asmonei nei non pochi decenni, tra II e I secolo a.C., nei quali i giudei, prima dell'arrivo dei romani, si resero completamente indipendenti sia dagli egiziani sia dai siriani ed estesero il loro dominio nelle regioni limitrofe a quella abitata da loro. Giovanni Ircano, conquistata l'Idumea, ne costringe gli abitanti a circoncidersi e a praticare le usanze dei giudei (*Antichità giudaiche* 13, 257-258); conquista Samaria e la distrugge completamente (13, 281); il figlio Aristobulo, sconfitti gli iturei e conquistato il loro paese, li costringe, se volevano continuare a vivere colà, a circoncidersi e a vivere alla maniera dei giudei (13, 378); il fratello Alessandro Janneo assedia conquista e distrugge Gaza, città greca, e ne massacra tutti gli abitanti (13, 362-364). Anche Pella viene distrutta perché gli abitanti avevano rifiutato di adottare il modo di vivere dei giudei (13, 397). Tempo dopo, il governatore romano Gabinio fa ricostruire le città che erano state distrutte dai principi Asmonei, Samaria Azoto Scitopoli Anthedon Raphia Adora Marisa Gaza (14, 87). È ovvio che questo modo di trattare con le nazioni circostanti non era fatto per guadagnare simpatie ai giudei. L'aver completamente sottovalutato questo stato di cose, a mio avviso, ha nuociuto non poco all'equilibrio e all'attendibilità della presentazione che G. ha fatto della condizione dei giudei in oriente in genere e nell'impero romano in particolare. Ritengo anche che G. abbia sottovalutato la conflittualità che s'instaurò in Palestina dopo la morte di Erode per sfociare infine nella ribellione del 66. Non definirei semplici operazioni di polizia episodi come la cosiddetta guerra di Varo, alla fine della quale il comandante romano fece crocifiggere ben 2000 persone (*Antichità giudaiche* 17, 295). La spiegazione del perché, al fine di ristabilire l'ordine in Palestina, fosse stato destinato un esercito tanto numeroso: «a Vespasiano fu assegnato il comando di questo gran numero di truppe semplicemente perché esse erano disponibili nella regione ed erano al momento disoccupate (*sic*) dopo che erano terminate le campagne contro l'Armenia e la Partia» (p. 484), si commenta da sé. Se a reprimere la rivolta fu destinato un esercito tanto numeroso fu perché la repressione era considerata impresa difficile. Quanto poi G. osserva circa la sopravvalutazione dell'importanza della guerra giudaica da parte degli imperatori Flavii per motivazione politica, è pura ipotesi: quella giudaica fu una guerra vera e propria e come tale fu combattuta, perciò senza mezze misure e tanto meno preoccupazioni umanitarie. Sta il fatto che i giudei, pur accuratamente tutelati dall'autorità romana e autorizzati a praticare usanze che li isolavano dalle popolazioni entro le quali vivevano, rappresentarono per i romani un problema sempre aperto fino alla grande repressione del 135, stante proprio, soprattutto in Palestina dove i giudei erano largamente maggioritari e dove c'era il Tempio, la difficoltà di convivenza con i romani e gli stranieri in genere, proprio a causa di quelle peculiari usanze, e conseguentemente dell'insofferenza per la domi-

nazione romana. Siamo perfettamente d'accordo con G. nel ritenere che in gran maggioranza i giudei di Palestina fossero ben lungi dal sentirsi spinti da questa insofferenza fino alla rivolta armata: ma fu sufficiente che lo fossero alcune minoranze di fanatici, perché la storia c'insegna che troppe volte sono state proprio queste minoranze di estremisti a trascinare, più spesso alla rovina che non al successo, le maggioranze incapaci di far valere la propria moderazione. G. si meraviglia e s'indigna (cfr. pp. 512, 528-9, 547, ecc.) perché, dopo la distruzione del Tempio nel 70, le autorità romane non ne permisero più la ricostruzione, manifestando un'intolleranza che contrastava con la tolleranza praticata nei confronti delle altre popolazioni dell'impero. Ma il divieto di ricostruire il Tempio può essere valutato da un punto di vista perfettamente opposto: vale a dire, ci si può proprio chiedere perché i Romani, così tolleranti nei confronti delle altre etnie, non lo siano stati su questo punto con i giudei; evidentemente c'era una ragione: in effetti per i romani i giudei erano qualcosa di diverso da quelle altre popolazioni e, a differenza di quelle, rappresentavano un problema di difficile soluzione, sì che, risolto radicalmente a modo loro, con i massacri del 70 e 135, il problema, era naturale che essi volessero evitare ogni gesto che in qualche modo potesse riproporlo, e la ricostruzione del Tempio poteva essere valutata secondo quest'ottica.

G. con la sua diffusa trattazione, tanto ricca di notazioni d'argomento politico culturale sociale economico, mira a dimostrare, in contrasto con la fonte dalla quale deriva gran parte dei dati, che i giudei nel mondo romano, anche se non erano ben visti, avevano trovato un *modus vivendi* con le genti pagane entro le quali vivevano. La guerra del 66-70, innescata da un incidente non di particolare gravità ma aggravata da un seguito di circostanze in buona parte casuali («La distruzione di Gerusalemme era stata il risultato finale di una combinazione di circostanze, la gran parte delle quali senza relazione in origine con il conflitto» (p. 506), spinse i romani ad assumere verso i giudei un atteggiamento più duro di quello precedentemente adottato, di cui fecero fede l'imposizione del *fiscus iudaicus* e il divieto di ricostruzione del Tempio. Eppure a questo proposito G. avrebbe dovuto rilevare più significativamente di quanto non abbia fatto che anche dopo i gravissimi fatti del 66-70, del 115 e del 135 i romani continuarono a mantenere in vigore i provvedimenti che autorizzavano i giudei a vivere a modo loro nell'ambito dell'impero, ivi compresa l'esenzione di fare atto di ossequio all'imperatore in quanto dio: quando nel 250 Decio impose a tutti i cittadini dell'impero di sacrificare pubblicamente alle divinità tradizionali, soltanto i giudei furono esentati. Concludo perciò che l'interpretazione dei fatti che propone G. non mi sembra convincente là dove diverge da Flavio Giuseppe, e preferisco attenermi alla ricostruzione tradizionale del rapporto tra romani e giudei, fondato sulla circostanza che i giudei erano molto malvisti dai pagani, soprattutto in oriente, e che solo la protezione dei romani assicurava la loro incolumità, protezione che non venne meno neppure dopo le grandi ribellioni del I e II secolo. È fuor di dubbio che i tragici fatti di un passato ancora prossimo invitino a riesaminare criticamente anche i fatti di un passato molto più remoto, ma non a punto tale da alterarne il significato al di là della verità storica.

Manlio Simonetti

W. Alberts, *Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-Religions Approach*, Walter de Gruyter, Berlin 2007, pp. xvi + 442. ISBN 978-3110196610.

Al centro della riflessione di Wanda Alberts, vi è un modello di insegnamento delle religioni che l'autrice chiama "Integrative Religious Education" e che in italiano si può rendere con l'espressione "insegnamento integrativo della religione": si tratta di un approccio non confessionale, imparziale e basato sullo studio delle religioni, una sorta di piattaforma che include differenti modalità di gestire il pluralismo religioso a scuola. L'autrice ha affrontato lo stesso tema, ampliando al caso della Norvegia, in un saggio dal titolo *L'insegnamento della Storia delle religioni in una prospettiva europea*, apparso nel numero precedente di *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (75/2, 2009, pp. 409-424).

I campi disciplinari in cui si muove l'autrice sono dunque lo studio delle religioni e l'educazione, entro le cui pieghe è introdotto il lettore in un'ampia premessa: apprezzabile è il tentativo di sintetizzare anche gli ultimi dibattiti relativi a questi campi disciplinari, sfiorando anche lo snodo complesso della definizione dell'oggetto di studio. Nella prima sezione non pare molto convincente la soluzione di individuare un generico "studio delle religioni" come materia che costituisce il background accademico della disciplina scolastica; l'autrice introduce non solo il concetto di insegnamento/studio delle religioni con attenzione alla metodologia che, in questo caso, scavalca totalmente le barriere disciplinari delle varie scienze delle religioni, ma anche il concetto di religione e rappresentazione della religione. La seconda sezione relativa all'educazione, in gran parte basata sul dibattito tedesco, è volta a fornire alcuni concetti relativi all'ambito educativo entro cui si pone l'insegnamento della religione integrativo, in particolare quello della educazione interculturale; si tratta di una scelta che parte dalla constatazione della responsabilità sociale dello studio delle religioni. Tuttavia, come accade anche per la prima sezione, il discorso è eccessivamente semplificato e schematico e non rende conto di una serie di questioni nuove e di implicazioni che i nessi università/scuola e ricerca/didattica/divulgazione portano con sé. Lo scopo è presentare quanto e come le due discipline contribuiscano alla formulazione dell'insegnamento della religione integrativo e se questo obiettivo è raggiunto a pieno, non lo stesso si può dire per quanto concerne la resa adeguata della complessità delle questioni affrontate e degli approcci presentati.

Nella parte centrale del volume sono discusse alcune delle tassonomie più utilizzate per organizzare le realizzazioni dell'apprendimento della religione/religioni, come quella che divide gli approcci confessionali da quelli aconfessionali, proposta da Schreiner nel 2002 (*Different approaches-common aims? Current developments in religious education in Europe*)⁷ nei termini di

⁷ P. Schreiner, *Different approaches-common aims? Current developments in religious education in Europe*, in P. Schreiner-H. Spinder-J. Taylor-W. Westerman (eds.) *Committed to Europe's Future: Contributions from Education and Religious Education: A Reader*, Coordinating Group for Religious Education in Europe (CoGREE) and the Comenius Institut,

“approccio delle scienze delle religioni” (*The religious studies approach*) e di “approccio denominazionale o confessionale” (*The denominational or confessional approach*). Entro questa bipartizione, Alberts pone l'accento anche su altri aspetti che hanno esiti differenti nella pratica: lo statuto della disciplina (opzionale, obbligatorio), l'accostamento e la relazione con altre discipline, la composizione dei curricula e dei programmi, lo statuto dei docenti, la responsabilità dello Stato in collaborazione o no con le autorità religiose.

L'autrice riporta anche la celebre distinzione tra education *from* religion, *about* religion, *into* religion, ma per sottolinearne le criticità e la parzialità semplificativa; la tassonomia più accettabile è quella impiegata da Tim Jensen, che distingue tra l'assenza di un insegnamento religioso nelle scuole e l'insegnamento garantito dallo stato nelle scuole pubbliche, a sua volta diviso tra l'opzione di un insegnamento confessionale e di uno non confessionale. Tuttavia, il punto di partenza resta l'ampia casistica riportata nella parte centrale del volume, base di un ragionamento induttivo che, trattando diverse esperienze concrete, arriva a proporre delle riflessioni sul modello educativo migliore per insegnare le religioni nelle scuole europee.

Per circa duecento pagine Alberts si concentra su due casi studio, l'Inghilterra e la Svezia, per le quali la storia e le dinamiche dell'insegnamento della religione integrativo sono descritte nei dettagli: dopo una parte dedicata alla storia e all'organizzazione (sillabi, formazione dei docenti, obiettivi formativi) dell'insegnamento della religione integrativo, a partire dagli anni Sessanta, per l'Inghilterra si trovano nove approcci rappresentati da altrettanti progetti. Si tratta di recenti approcci accademici che hanno avuto esiti concreti in altrettante sperimentazioni rivolte ai bambini che frequentano i cicli primari della formazione, di cui l'autrice definisce obiettivi, contenuti, il modo di approcciare il concetto di religione e le sue rappresentazioni e che sottopone ad una critica per valutarne metodi e contenuti. Si tratta del “Westhill Project”, dove le religioni sono strumentali alla crescita dei bambini (scuola primaria e secondaria), che devono essere aiutati a esplorare le loro credenze e le loro pratiche religiose legate alla loro esperienza; nel progetto “A Gift to the Child”, il percorso educativo rivolto ai bambini più piccoli è volto a contribuire alla crescita morale, culturale, emotiva e spirituale dei bambini, laddove la conoscenza e la comprensione delle religioni sono strumenti per uno sviluppo olistico dei bambini; “The Experiential Approach” ha come scopo il mostrare ai bambini che esiste una varietà di risposte alle domande sulla vita e sul significato di essa; lo strumento per raggiungere tale consapevolezza è un percorso di de-indottrinamento; “The Critical Approach” ha come obiettivo la distruzione del modello esperienziale della religione, dominante nelle rappresentazioni contemporanee e la ricostruzione di tali rappresentazioni sulla base di nuovi concetti di religione e educazione fondati su studi accademici; “The Constructivist Approach” ha come base pedagogica le teorie costruttiviste dell'apprendimento, in cui la conoscenza è vista come costruito umano; “The

Narrative Approach” rivolto alla scuola primaria, è basato sulla teoria della formazione del bambino come combinazione di diversi aspetti, volti ad aiutarlo nella costruzione di una sua visione del mondo; il “Chichester Approach” e lo “Stapleford Approach” sono stati costruiti sulla base dell’esigenza di inserire l’insegnamento del cristianesimo come parte dell’insegnamento integrativo delle religioni: si tratta del passaggio dall’insegnamento confessionale ad un insegnamento non confessionale in una prospettiva di comparazione. Tra tutti gli approcci, spicca per originalità e prossimità con il modello d’eccellenza per l’autrice, il progetto chiamato “The Interpretative Approach”. Questo è presentato per come è stato elaborato da Robert Jackson nella “Warwick Religions and Education Research Unit”: i bambini dapprima richiedono uno sviluppo di capacità di interpretazione, necessarie per ogni percorso formativo; l’educazione all’altro e al diverso è fondamentale per gettare nuove prospettive su ciò che è familiare. Secondo questo approccio, la nozione di religione deriva da una severa critica alla lettura fenomenologica, unita ai principi dell’antropologia interpretativa di Clifford Geertz e alle riflessioni su religione/cultura di Wilfred Cantwell Smith.

Per quanto concerne la Svezia è descritta la storia dell’insegnamento della religione integrativo dagli anni Sessanta a oggi; poiché la situazione attuale è il focus di questo capitolo, l’autrice affronta l’organizzazione della disciplina, il dibattito contemporaneo su contenuti ed obiettivi. In Svezia i piani di insegnamento sono disegnati dalle autorità nazionali per l’istruzione e le singole comunità religiose non hanno alcuna influenza sulla presentazione delle loro religioni nell’insegnamento pubblico; dagli anni Novanta, la materia ha il nome di “Conoscenza della religione”. Nell’insegnamento della religione diventano sempre più importanti i concetti di visione o interpretazione della vita; gli allievi devono studiare tradizioni religiose e non religiose, sistemi di pensiero e modi di visione della vita e ciò deve aiutarli – e questo ne è il fondamento – a interpretare la propria vita e a trovare risposte ai problemi etici. L’obiettivo dell’insegnamento è lo sviluppo di un personale modo di vedere la vita attraverso lo studio delle tradizioni religiose, non religiose e dei sistemi di pensiero; gli studenti sono educati anche in quanto (futuri) cittadini di una società democratica. Il sapere a riguardo di religioni diverse, è considerato come un presupposto per prendere decisioni responsabili.

A partire dalla centralità del modello di insegnamento dell’“Interpretative Approach” e di quello svedese, è utile la distinzione operata sulla base dell’osservazione delle sue differenti realizzazioni pratiche. A seconda di come l’insegnamento della religione integrativo è condotto ed organizzato, troviamo queste tre possibilità:

1. Insegnamento della religione integrativo come materia autonoma, quale è il caso della Norvegia
2. Insegnamento sulle religioni (*about*), entro materie confessionali o alternative, quale è il caso della Germania.
3. Inclusione di aspetti dell’insegnamento della religione integrativo in altre parti e discipline del curriculum scolastico, come dimensione dell’apprendere: è questo il caso dell’Olanda.

La parte finale del volume è dedicata a stabilire le priorità educative e le

modalità dell'apprendimento migliori nell'ambito dell'insegnamento della religione integrativo: l'autrice propone alcune linee normative che traggono spunto da due snodi centrali nella riflessione pedagogica di questi ultimi decenni, vale a dire la necessità di un profilo educativo non religioso e l'ambito dell'educazione alla cittadinanza. L'obiettivo di questo insegnamento dovrebbe essere la possibilità che tutti gli studenti in Europa, provenienti o no da fedi e credenze particolari, imparino alcuni elementi sulla pluralità delle religioni ed imparino a vivere in una società caratterizzata dal pluralismo religioso.

In questo modo, il discorso descrittivo riguardante Inghilterra e Svezia *in primis*, allarga i suoi orizzonti al contesto europeo nell'ultima parte – normativa – del volume: una proposta del genere è condivisibile rispetto alle priorità educative riconosciute anche dalla scuola italiana e dagli organismi che si occupano di scuola nel nostro paese. L'applicazione pratica che si può immaginare è proprio quell'ora di storia delle religioni che da anni alcuni docenti universitari e associazioni che si occupano di educazione, vanno proponendo tra le urgenze di riforma della scuola.

Alcuni problemi pone invece una simile proposta se messa a dialogare con le evoluzioni più recenti che hanno avuto la storia delle religioni e le scienze delle religioni, in Italia come in Europa, in termini di ricerca e didattica.

Nell'ottica di una disciplina curricolare autonoma di insegnamento integrativo della religione a scuola, risulta debole la prospettiva multidisciplinare che invece è una priorità ed è anzi alla base delle scienze delle religioni; legato a ciò non è del tutto chiaro lo statuto disciplinare dell'ora di "educazione religiosa": si tratta di un insegnamento storico o piuttosto filosofico, sociologico, antropologico? L'ambiguità terminologica è specchio di un'ambiguità epistemologica pericolosa, che – detta in questi termini – paradossalmente rovescia la necessità di una disciplina autonoma e la porta piuttosto ad essere proponibile come competenza educativa trasversale a tutte le discipline: educare *sul* e *nel* pluralismo religioso è in effetti un compito (anche) della storia, della filosofia, dell'educazione civica, del diritto, della letteratura, della storia dell'arte. Vista da un'altra angolatura, l'insegnamento della religione integrativo è multidisciplinare per natura, poiché fa riferimento ad un vago "studio delle religioni" proposto nelle Università, di cui Alberts parla in introduzione: ne consegue un debole legame con una disciplina accademica di riferimento, che viene a mancare proprio a causa di questa multi-appartenenza disciplinare.

Lo iato tra la dimensione del sapere (cognitiva) e del saper essere (esistenziale), che in uno studio accademico della religione non è un problema da risolvere, è invece una questione da affrontare quando l'obiettivo è la conciliazione delle due dimensioni, sfida che secondo Alberts deve porsi un insegnamento della religione integrativo. Anche in questo caso, una definizione più netta dello statuto disciplinare potrebbe aiutare a ripensare i termini della questione, non per applicare alla scuola ciò che si insegna in Università da oltre un secolo, ma per avere maggior libertà di ridefinizione, senza dover però partire da zero nell'"inventarsi" una disciplina. D'altronde anche l'autrice ammette che la distinzione tra le due dimensioni è forse la maggior differenza tra lo studio accademico delle religioni e il concetto di insegnamento della

religione integrativo.

Tutti questi snodi irrisolti sono la conseguenza dell'equilibrio instabile su cui poggia l'intero studio, in bilico tra i campi disciplinari dello studio della religione e dell'educazione; dall'introduzione, come anche nella parte finale dove sono tracciate le linee guida per un insegnamento della religione integrativo in Europa, non sempre si sottrae al rischio di non soddisfare a pieno le esigenze dei due approcci e alcune questioni legate all'uno o all'altro restano pertanto aperte o ambigue; manca, ad esempio, una riflessione sulle teorie cognitive che pur avrebbero potuto rappresentare un ottimo punto di incontro tra lo studio delle religioni e l'educazione.

Tra i meriti che devono essere riconosciuti all'autrice, vi è quello di aver tracciato il quadro analitico della situazione europea dell'insegnamento delle religioni e soprattutto il tentativo inedito e coraggioso di avventurarsi in un'operazione di costruzione complessa ed ambiziosa, alla ricerca di un territorio comune europeo su cui realizzare una nuova disciplina scolastica che abbia caratteristiche di metodo e di contenuti uguali e che sia capace di anche di guardare all'Università e alla ricerca; è dunque un ottimo punto di partenza per le future riflessioni sugli sviluppi di una disciplina la cui importanza educativa, sociale e politica è avvertita da più parti, ma non ancora messa a sistema in modo omogeneo nelle scuole della nostra Europa.

Mariachiara Giorda

K. McClymond, *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008, pp. 232. ISBN 978-0801887765.

In the field of religious studies, the theme of sacrifice has often enjoyed particular appreciation for its strict connection to different levels of interpretation: cosmological, mythical, natural, social, political. Despite the wide range of theories of sacrifice, its notion, indeed, is as wide as elusive. Further, the term sacrifice as currently used (and abused) is the most efficient metaphor «to legitimize and valorize the loss of life, liberty, and honour» (p. 1) in the nationalist discourse. Beginning from these reflections, Kathryn McClymond introduces her book *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*. As the title suggests, this volume deals with religious sacrifices through a comparative analysis. What it does not say is that it is a comparative work between the Vedic and Israelite sacrificial systems. The author's choice to focus on these two traditions suggests her attempts to re-think the work by Marcel Mauss and Henry Hubert on sacrifice and its functions (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1898) in the light of the latest studies on the issue.

Scholars of religions know that Vedic and Jewish traditions are based on a complex sacrificial system involving an elaborate performance of correctness and wrongness, safeness and dangerousness. Indeed, the main topic of this book is manipulation: of substances, of portions, of scraps, of identifications.

In the introductory chapter (pp. 1-24), McClymond presents her

interpretative hypothesis in the light of the most important theories of sacrifice. Laying out limits and innovations which led her to embrace or to reject some aspects of the modern theories, the author goes to the core of the question: while asking “what is sacrifice?” as a red line throughout the book, she proposes a remarkable and constructive approach for comparing Vedic and Judaic sources where sacrificial practices were prescribed and described. McClymond rejects any simplification of the sacrificial practices into a particular or crucial activity and shows that all the activities occurring in a sacrificial are to be considered equal parts of it. Rejecting any attempt to reduce the sacrificial procedures into a single phenomenon (i.e. exchange for Taylor, killing for Burkert, common meal for Detienne and Vernant etc.), the author holds that the category of sacrifice could be re-thought beginning from the role of sequence of procedures and shows how activities rather than actors, combinations of elements than offering substances per se, render the performance sacrificial. She assumes that a sacrificial system expresses men’s attempt to manipulate and reinforce cosmological and social orders through the manipulation of the ritual procedures, thus the sacrificial elements are to be analyzed «as “lenses” through which we can examine specific examples of sacrifice» (p. 23). These “lenses” are explored in detail throughout five chapters.

In chapter one (“Re-imagining Sacrifice”, pp. 25-43), McClymond presents her main thesis: every activity which constitutes a ritual sequence is to be considered less or more sacrificial, «depending on (1) how many of these activities are present and (2) how formally and intimately these activities are related to one another» (pp. 27-28). On the base of this principle she analyzes the spectrum of ritual activity and picks out seven ritual activities: selection of the appropriate sacrificial substances, association of the oblations with deities, identification of offerings with patrons, killing, heating and cooking (as a manifestation of the heat), apportionment, and consumption of offerings. These activities will be explored in detail in the second half of the book with reference, primarily, to the Vedic and Judaic sources.

The second chapter (“Reevaluating the Role of Killing in Sacrifice”, pp. 44-64) is the richest part in contents of the book. Focusing on the practice to kill victims in the ritual sequence, McClymond develops the thesis she has presented in a previous paper [*Death be not proud: Reevaluating the role of killing*, in «International Journal of Hindu Studies», 6 (2002), pp. 221-242]. The author is aware of the role of slaying and of blood in constructing a violent conception of sacrifice, as well as of the influence of Christianity in defining the agonizing death of the victim, then she provides a clear and useful overview of the function of killing as “taking” the offering’s essence in relation to the activity of manipulating the substances. Focusing on the more neutral concept of “essence” rather than “life”, McClymond shows that the killing activity does not imply violence or pain in the language of Vedic and Jewish ritualists. Rather, the practices of squeezing the stalks of plants, of strangulating and slaying animals, that we classify under the category of (not necessarily violent) killing, are nothing else but ritual methods for obtaining the essence of the offering (i.e. blood, breath, juice). Analyzing the activities before and after the

killing as required phases for manipulation of the offering's essence, the author shows how exegetes had developed the ideas of ritual rightness and wrongness, chaos and order and transferred them into the ritual procedures.

In chapters three ("Vegetal Offerings as Sacrifice", pp. 65-91) and four ("Liquid Sacrificial Offerings", pp. 92-130) McClymond explains how manipulation involves alteration. Both vegetal and liquid offerings are, in fact, the final results of a complex matrix of activity that underscores the ritual transformation of the oblatory material: activities such as selection of grains or stalks, association of oblations with participants or deities, cooking or heating, are to be considered the methods of transforming non ritual and meaningless substances into ritual and meaningful ingredients of the sacrifice. Whereas the combinations of activity render a common action sacred because of its setting up a matrix of ritual activity, the transformation of the offerings is to be considered the driving force of the sacrifice.

It is the first time that a scholar pays so much attention to the liquid offerings with regard to sacrifice. Beginning from the distinction between «liquids that are simply used in sacrifice and those that function as true liquid offerings» (p. 93), McClymond highlights the different ways to use and to manipulate water, milk, blood, wine, oil, ghee in order to show that a minor ritual weight does not imply a minor importance. So that, she places vegetal, animal and liquid offerings on the same plane.

Chapter five ("The apportionment of Sacrificial Offerings", pp. 131-151) deals with the last two sacrificial activities involving sacrifice: division and consumption of the offering's portions. Here McClymond highlights the importance of analogic relations between the sacrificial realm and the socio-religious sphere because of its implications in constructing hierarchies. Apportionment, followed by distribution, is in fact a fecund manner to create or to reinforce differences amongst participants, their planes of existences and their spheres of influence.

To sum up, the construction of a sacrificial system is but one of the (possible) human attempts, to use the author's expression, to «locate themselves and take charge of the natural world» (p. 151). Thus, to govern and to reorder the ritual elements with their specific activities into a precise combinations and sequences is but the humans' attempt to control their social and biological positions and realities. Conclusions are more amply discussed in the closing chapter (Conclusion, pp. 152-166).

Let me add a criticism though. The constant shift from the Vedic context to the Israelite one, due to the attempt to show differences and similarities, sometimes renders arguments redundant. We repeatedly learn about the concerns of procedures and combinations of elements and activities, yet rarely see the agency of the ritual encoders as representatives of a social group. It is evident that the author does not ignore the prescriptive nature of the sources here analyzed, indeed she does not highlight the strategies for establishing the social control and a determined imagery of the world. We do not learn about the reasons why these encoders were so invested in ritualizing the poetics of hierarchy.

Generally speaking, *Beyond Sacred Violence* is a book both for specialists

and the wider public. Here, historians of religions, as well as scholars of Vedic and Jewish studies, will find the thesis of the most representative scholars who in the past and more recently have approached the study of sacrifice. Rejecting any operation of simplification, McClymond's reading key expresses a critical approach to the religious facts we classify as sacrifice and replies to the oversimplification involved by categorization to which sacrificial practices are often restrained.

Description of the sacrificial activities is well documented and specialist terminology is always accomplished by fine translations and rich references to the sources. The book provides an updated bibliography and a very useful index of key terms.

Marianna Ferrara

F.L. Bakker, *The Challenge of the Silver Screen. An Analysis of the Cinematic Portraits of Jesus, Rama, Buddha and Muhammad* (Studies in religion and the arts, 1), BRILL, Leiden-Boston 2009, pp. VIII+282. ISBN 9789004168619.

Il volume di Freek L. Bakker – Senior Lecturer in Intercultural Theology presso il Dipartimento di Teologia dell'Università di Utrecht – inaugura per i tipi del prestigioso editore Brill una collana dal nome *Studies in Religion and the Arts* diretta da James Najarian ed Eric Ziolkowski. L'interesse che l'editore olandese mostra per il rapporto tra la religione e le arti costituisce un segnale di grande rilievo per gli studi storico-religiosi ed appare doppiamente significativo per il nostro dipartimento in ragione del fatto che la collana viene inaugurata da un volume che si inserisce in maniera originale in quell'ambito di indagine accademica che ha trovato una sua definizione condivisa intorno alla formula *Religion and Film*⁸. Questo innovativo settore degli studi dedicati al fatto religioso ha trovato nel corso degli ultimi decenni una "naturale" collocazione nell'ambiente accademico statunitense dove si è sviluppato come risposta scientifica alla grande influenza dell'industria hollywoodiana nel dibattito pubblico, influenza che ha trovato un notevole spazio di espressione anche nella dimensione religiosa.

Il volume che l'A. dedica all'immagine cinematografica di quattro figure chiave della storia religiosa – Gesù, Rama, Buddha e Maometto – si colloca, d'altro canto, nell'ambito europeo quale novità di assoluto rilievo, giacché ci sembra che esso sappia fornire un originale contributo – sia dal punto di vista tematico sia da quello metodologico – all'intero ambito dedicato all'analisi del rapporto tra religione e cinema, contribuendo dunque a inaugurare in maniera felice questa iniziativa editoriale di Brill. Il lettore potrà infatti apprezzare come *The Challenge of the Silver Screen* si inserisca in maniera consapevole in uno

⁸ È infatti intorno a questo innovativo ambito di indagine che il Dipartimento di Studi Storico-Religiosi ha dato vita nel corso degli ultimi anni a una serie di seminari didattici a cura del suo direttore, Emanuela Prinzivalli, e di chi scrive. I risultati di questa prima esperienza scientifica e didattica sono confluiti in un volume di recente pubblicazione: S. Botta-E. Prinzivalli (eds.), *Cinema e religioni*, Carocci, Roma 2010.

spazio accademico non ancora perfettamente definito che coinvolge non solamente il rapporto con il cinema, ma anche quello più ampio e complesso tra le fedi e mezzi di comunicazione di massa.

Dopo alcuni decenni, nel corso dei quali l'interesse relativo al cinema da parte dei *religious studies* è stato dominato da una riflessione teorico-metodologica sviluppata in ambiente nordamericano – e che ha trovato dunque espressione in alcuni riferimenti epistemologici che a questo ambiente scientifico possono farsi risalire –, il volume di Bakker appare in grado di delineare una via “europea” allo studio dei fatti religiosi nella dimensione cinematografica che potrà positivamente inaugurare una seconda fase delle ricerche. Esauritasi infatti la tappa di consolidamento di quest'ambito scientifico⁹, il volume di Bakker risponde innanzitutto all'obiettivo di guidare gli studi del settore in direzione di un più cauto livello di indagine, sempre più attentamente ispirato a sicuri criteri filologici e che sappia contribuire a un adeguato utilizzo della metodologia degli studi religiosi anche all'interno in questa singolare dimensione interdisciplinare. Il saldo percorso accademico di ricerca dell'A. appare infatti quale garanzia di rigore e correttezza metodologica in un campo di indagine che ha finora fatto fatica non solamente a stabilire in maniera precisa le coordinate teoriche dell'incontro tra i due ambiti distinti – religioni e cinema – ma anche a delineare una solida metodologia di lettura delle “fonti” cinematografiche. Il percorso di Bakker si muove intorno a studi quasi interamente dedicati all'Induismo, in special modo nelle sue manifestazioni balinesi; ad essi si aggiunge la formazione personale in Olanda quale ministro della chiesa protestante – dal 1977 al 2003 – e a un conseguente spiccato interesse per il dialogo interreligioso che si declina dunque, a partire dal 2004, anche nello studio del rapporto tra cinema e religione. L'A. è infine anche uno dei principali consulenti del Dutch Council of Churches in merito alle relazioni tra Cristianità e Induismo ed appare evidente come questo influisca anche sul personale impegno nella dimensione dialogica tra le differenti confessioni che dunque si declina nell'individuazione puntuale dell'industria cinematografica quale interessante laboratorio di ricerca per i *religious studies*.

Gli obiettivi scientifici del volume di Bakker sono molteplici. Da un lato, si individua implicitamente nel cinema uno strumento di dialogo interculturale che implica una circolazione globale dei significati e dei valori religiosi. Nella scelta di indagare questo complesso campo negoziale, l'A. individua un tema comune, eleggendo dunque a precipua modalità di analisi una attenta metodologia comparativa impegnata nella parallela individuazione delle rappresentazioni cinematografiche di alcune tra le più importanti figure della grandi fedi: Gesù, Rama, Buddha e Maometto.

⁹ Il settore degli studi dedicati al rapporto tra religione e cinema vanta ad oggi una rivista specializzata (“Journal of Religion and Film” dell'Università di Omaha), numerosissime monografie, una serie di volumi di carattere didattico e alcune consolidate linee della riflessione teorico-metodologica che hanno dato vita ad alcune “scuole” dai contorni ben definiti e che sembrano potersi collocare in maniera sempre più chiara all'interno della mappa attuale dei *religious studies*.

L'operazione è compiuta attraverso una precisa ed esplicita definizione degli strumenti di indagine, delle prospettive della ricerca e degli obiettivi che l'A. si prefigge di raggiungere. La comparazione tra i diversi contesti cinematografici analizzati si svolge infatti secondo una comune metodologia che finisce per rendere ancor più notevoli i risultati ottenuti. La ricerca si sviluppa secondo cinque diversi criteri che attraversano in forma simmetrica i capitoli dedicati alle figure in esame. In primo luogo, l'autore si dedica all'indagine dell'influenza che le autorità religiose esercitano sulla costituzione di un discorso religioso pubblico a partire dall'industria cinematografica. Estremamente interessanti appaiono dunque, in prospettiva comparativa, le differenti reazioni delle autorità religiose, sia nello sviluppo storico del rapporto con il cinema nel corso del Novecento sia nella dimensione interreligiosa. Gli altri quattro elementi che guidano l'analisi riguardano invece in maniera più specifica il sistema produttivo e i diversi soggetti in esso impegnati. L'A. si occupa dunque di osservare diversi casi cinematografici analizzando, ad esempio, il punto di vista del filmmaker, con le sue esigenze artistico-espressive, ed il punto di vista della produzione, che appare in questa dimensione quale vera e propria cerniera del sistema istituzionale cinematografico, mediatrice tra le esigenze espressive del regista, da un lato, e i bisogni valoriali delle autorità religiose, dall'altro. Infine, il volume non trascura di indagare il ruolo centrale del pubblico, destinatario naturale dell'enunciato discorsivo di tipo religioso emesso dall'industria cinematografica, che diviene protagonista attivo, determinando attraverso la diversa accoglienza riservata ai prodotti cinematografici l'accettazione o il rifiuto dei valori religiosi proposti. Estremamente interessante, in questa direzione, ci sembrano le riflessioni dell'A. in merito al successo dei prodotti cinematografici di carattere più tradizionalista che hanno dominato, ad esempio, la filmografia "cristologica". Un ultimo importante elemento di indagine è individuato, infine, dall'A. nello sviluppo delle possibilità tecnologiche che, a partire dall'epoca del cosiddetto cinema "primitivo" passando per l'introduzione del sonoro e giungendo fino ai più recenti sviluppi, hanno influito positivamente sulla costruzione di un linguaggio religioso al cinema.

La struttura individuata nella parte introduttiva del volume costituisce dunque lo scheletro delle diverse sezioni tematiche che osservano la dissimile filmografia dedicata alle quattro figure prese in esame. Il primo, più corposo capitolo, quello dedicato a Gesù, analizza un percorso estremamente ricco e complesso che, a partire dalle prime "passioni cinematografiche" della fine del XIX secolo, attraversa l'intera storia del cinema del Novecento – e probabilmente segna indelebilmente anche la storia della cultura cristiana nel medesimo periodo. Attraverso una necessaria selezione degli episodi più rilevanti – la cristologia cinematografica vanta più di centocinquanta film – l'A. traccia un affresco estremamente ben delineato dello sviluppo dell'immagine di Gesù nella nostra cultura. L'analisi – sostenuta da un puntuale rimando al background storico e alla discussione cristiana intorno alle modalità di rappresentazione del divino – mostra attentamente come l'evoluzione delle strategie di raffigurazione dell'immagine di Gesù rappresenti una sorta di

termometro confessionale della nostra società che permette di cogliere anche i riflessi non ancora codificati di alcuni mutamenti in atto nel tessuto sociale, in special modo di fronte alle resistenze della dimensione istituzionale. L'A. conclude comunque mostrando l'esistenza di una sostanziale omogeneità nelle forme della rappresentazione cinematografica di Gesù, che appare confermata dalle reazioni del pubblico che si sono dimostrate, nel corso dell'intera vicenda cristologica, inclini a concedere un più ampio successo principalmente a quei prodotti "tradizionalisti": si pensi, ad esempio, ai differenti risultati di *The Passion of Christ* di Mel Gibson e di *The Last Temptation of Christ* di Martin Scorsese.

Il secondo capitolo, dedicato alla figura di Rama nella tradizione cinematografica indiana, si sostiene sulla medesima struttura argomentativa, contribuendo dunque a delineare un quadro comparativo di grande interesse. L'analisi dell'A. può soffermarsi ora su un numero più ridotto di esempi cinematografici per delineare la singolarissima conformazione del cinema indiano di interesse mitologico. Nella rappresentazione dei protagonisti dei grandi poemi epici (in primo luogo il *Rāmāyaṇa* e, solo in minore misura, anche il *Mahābhārata*), sebbene sia possibile notare una esplicita influenza delle passioni occidentali che ispira i precoci esempi del suo cinema religioso nei primi anni del xx secolo, la cultura indiana recupera una riflessione autoctona dedicata alla rappresentazione delle figure mitologiche e divine che delinea una libertà espressiva che tenderà a consolidarsi con il passare dei decenni. Allo stesso tempo, la tradizione indiana genera – conferendo una forma caratteristica alla propria industria – una maniera precipua di pensare l'esperienza cinematografica stessa; è lo stesso A. a notare infatti come il cinema religioso indiano stabilisca un proprio legame con la tradizione ritualistica delle *katha*. Non mancano poi alcune interessanti riflessioni intorno alla dimensione pubblica dell'esperienza cinematografica che si esprime, ad esempio, in uno spiccato uso politico del cinema religioso e mitologico in particolari frangenti della storia indiana.

Il terzo e il quarto capitolo sono invece dedicati alle ben più esigue tradizioni dedicate al Buddha – raffigurato esclusivamente in undici film – ed a Maometto – rappresentato invece in soli due casi. Se il numero limitato di prodotti dedicati al Profeta – e la natura estremamente singolare degli esempi citati – mostrano in maniera evidente la peculiare aniconicità della tradizione islamica, l'esempio della tradizione buddhista appare di grande interesse storico-religioso. A fronte infatti di un numero estremamente esiguo di prodotti cinematografici, l'A. intende far notare come la figura del Buddha abbia dato espressione a una sorta di micro-filone cinematografico "delocalizzato", laddove l'Illuminato appare infatti sempre osservato dall'esterno – si pensi al caso del celebre *Little Buddha* (1993) di Bernardo Bertolucci – finendo per dar vita a una sorta di tradizione religiosa e cinematografica "straniera" che, se da un lato è specchio della grande dispersione storica del buddhismo nel continente asiatico, dall'altro mostra come la figura del Buddha sia stata maggiormente piegata alle esigenze espressive dei diversi filmmaker ed adattata alle conoscenze del pubblico non buddhista, contribuendo dunque a veicolare quella sorta di piegamento della sua dottrina alle esigenze del mercato

religioso globale.

Poco prima delle necessarie conclusioni, l'A. aggiunge infine un capitolo di notevole interesse – intitolato “Jesus Restyled” – che raccoglie la singolare esperienza del cinema cristologico in differenti ambienti culturali (India, Sud Africa) e all'interno di particolari confessioni religiose (i cristianesimi afro-americani), mostrando le notevoli e varie espressioni dello sviluppo dei discorsi pubblici intorno alla figura di Gesù.

In conclusione, il lavoro di Bakker tira le fila del progetto meticolosamente disteso di fronte al lettore, rivelando come questa singolare storia comparata sia in grado di rendere evidenti le continue sfide lanciate dal cinema alle diverse tradizioni religiose; tradizioni che vedono così incessantemente rinnovata l'antica questione relativa alla possibilità di rappresentare la trascendenza e di elaborare un'immagine del sacro. Il volume propone infine alcuni elementi di risposta che delineano un quadro complesso e critico che costituisce il segnale del pieno successo dell'operazione scientifica. Lo studioso dei fatti storico-religiosi potrà individuare dunque in questo volume Bakker un maturo esempio di un filone di studi fino ad oggi trascurato nell'ambiente accademico italiano e che sembra invece progressivamente acquisire un notevole spessore critico e un saldo statuto metodologico. La grande mole di dati e l'erudita indagine di filmografie spesso inaccessibili costituiscono inoltre un valore aggiunto che conduce gli studi relativi al rapporto tra religioni e cinema nella direzione di una nuova istanza “filologica” che ci auguriamo possa raccogliere un sempre maggiore interesse.

Sergio Botta