
Recensioni / Reviews

Fernando Bermejo Rubio, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI España, Madrid 2018, pp. 796. ISBN: 978-84-323-1920-4.

Scrivere un libro sul “Gesù storico” è sempre una sfida. Da un lato, l’abbondantissima produzione scientifica annuale sul tema impone agli autori un continuo aggiornamento e, possibilmente, proposte innovative. Dall’altro, e proprio se si presentano nuove ipotesi e paradigmi, ci si può trovare impegnati in una sfida a convinzioni storiche e storiografiche plurisecolari.

Fernando Bermejo Rubio, con il suo *La invención de Jesús de Nazaret*, dimostra di accettare consapevolmente la sfida. Quest’opera di quasi ottocento pagine – aggiornata, documentata, chiara, solida – si presenta “militante” sin dal titolo. Non si tratta certo, chiarisce l’autore, di sostenere la tesi che Gesù non sia mai esistito storicamente. L’intento è piuttosto di decostruire la bimillenaria *ficción*, il processo storico-culturale mediante il quale il personaggio storico Gesù di Nazaret è diventato il Cristo della tradizione, il Dio incarnato, trasformandone la reale fisionomia e attribuendogli caratteristiche che, secondo Bermejo, sono state acriticamente assunte non solo in opere teologiche, ma anche in studi che ambivano a presentarsi come rigorosamente storici.

Il volume è diviso in quattro parti, per un totale di venti capitoli più introduzione e conclusioni, cui si aggiungono sei appendici, accurati indici e corposa bibliografia. La prima parte ha focus metodologico: si occupa di «Gesù come oggetto di investigazione storica», presentando le fonti disponibili, quindi confutando sia la posizione «mitista» (che nega l’esistenza storica di Gesù) sia l’opposto «ottimismo massimalista», infine esaminando e problematizzando i tradizionali “criteri di storicità”. L’autore si mostra equilibrato e metodologicamente saldo: per quanto riguarda le fonti, non scarta a priori il contributo degli scritti cristiani non canonizzati (come invece fanno alcune opere pur importanti, come il *Marginal Jew* di J.P. Meier), ma al contempo non lo sopravvaluta (come accaduto in alcuni lavori afferenti al *Jesus Seminar*). Ma anche i vangeli canonizzati vanno utilizzati solo con cautela e limitatamente: non sono biografie storiche ma «obras de propaganda religiosa» (p. 35), costellate da anacronismi e imprecisioni, per di più “viziate” da una posizione filoromana. Per Paolo di Tarso il Gesù della storia era secondario, ma dalle sue lettere possono comunque ricavarsi alcune informazioni. Quanto alle testimonianze non cristiane, il cosiddetto *Testimonium Flavianum* è, secondo Bermejo, tutt’altro che un testo «sostanzialmente autentico» con alcune interpolazioni cristiane, come sostenuto da Meier e da numerosi altri studiosi che hanno recepito questa soluzione (Crossan, Theissen, Dunn, Brown). Si tratterebbe invece di un testo, oltre che di dubbia indipendenza, anche profondamente manipolato nell’antichità, come proverebbero già una considerazione di Origene e una variante testuale attestata in un ms. della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (cfr. pp. 50-51). Il filoromano Giuseppe Flavio difficilmente avrebbe potuto dare di Gesù una valutazione “neutrale”, se sapeva che quest’ultimo

era un pretendente messianico (dunque regio): molto più probabilmente ne parlò in termini negativi, espunti però durante la trasmissione testuale. Le note fonti storiche romane – Plinio il Giovane, Tacito, Svetonio – sono tutte problematiche, di scarsa utilità, come pure altre fonti antiche non cristiane (ad esempio la lettera di Mara bar Serapion). Ne emerge un quadro eccessivamente pessimista? In realtà, conclude Bermejo, il fatto stesso che la testimonianza di Giuseppe Flavio sia stata ampiamente interpolata è un dato storico cruciale: dimostra l'esistenza di una "versione di Gesù", una testimonianza sulla sua figura, differente da quella che le fonti cristiane si sforzano di trasmettere. E nei capitoli successivi l'autore pone le basi metodologiche per poter utilizzare in modo equilibrato questo pur non abbondante e problematico materiale. Grazie a un'«ermeneutica del sospetto» (p. 84), al «paradigma indiziario» (pp. 100-103, con esplicito riferimento a Ginzburg), al metodo de «los patrones de recurrencia» (pp. 103-107)¹ – che può essere assimilato alle indicazioni metodologiche di Dale Allison² – e all'«índice de dificultad» (simile al criterio dell'imbarazzo) è possibile ricavare informazioni storiche affidabili. Proprio le narrazioni dei vangeli canonizzati (la cui disomogeneità stessa è una prova che non si tratta di composizioni interamente create *ex novo*) contengono un nucleo di plausibilità storica, da cui è possibile ricavare i lineamenti principali della figura di Gesù. Indizi e tracce nei racconti canonici permettono di scoprire la «dimensione sociopolitica» di Gesù (p. 86), nascosta sotto la superficie.

Si apre così la seconda parte del volume, «Verso una ricostruzione critica». In queste duecento pagine abbondanti si trova la vera e propria ricostruzione del "Gesù storico" da parte dell'autore, dopo un capitolo introduttivo sul contesto politico, economico, culturale, religioso della Galilea e della Giudea dei secoli I a.e.v.-I e.v. Si parte, come «punto archimedeo», dalla notizia più sicura attestata dalle fonti: la crocefissione di Gesù per ordine del prefetto romano Ponzio Pilato, intorno al 30 e.v. Bermejo evidenzia le incongruenze dei racconti evangelici e i loro aspetti storicamente più improbabili, tra i quali il più patente è la responsabilità ebraica nella condanna di Gesù. Le conclusioni, già anticipate in numerose pubblicazioni dell'autore nel corso di diversi anni, sono le seguenti: Gesù fu crocefisso dai romani in quanto rivoluzionario politico³, nell'ambito di un'esecuzione *collettiva*; la tradizionale scena del Golgota, Gesù tra i "due ladroni", sarebbe insostenibile, anche perché la crocefissione era pena riservata ai ribelli politici e non ai criminali comuni (per Bermejo è qui cruciale la corretta comprensione del termine *lestes*). La dimensione politica venne rimossa, perché la condanna del Maestro come responsabile di insurrezione creava imbarazzo ai suoi seguaci e agli autori filoromani dei primi vangeli. La posizione di Gesù sarebbe comprensibile alla luce delle ben diffuse aspettative messianiche nei confronti di un re unto che avrebbe ricostituito il regno di Israele liberando il suo popolo dalla dominazione straniera. Sarebbe proprio la pretesa regio-messianica la causa della condanna di Gesù, come testimonia anche il *titulus crucis*, affidabile

¹ A differenza dei tradizionali "criteri di storicità", che si concentrano su pericopi, fatti, detti *isolati*, singoli, questo metodo si focalizza su motivi *reiterati*, attestati in diverse fonti (senza identificarsi con il criterio dell'attestazione multipla di *un* detto particolare), temi costanti in un insieme di materiale: da qui si possono ricavare impressioni generali su una concezione o posizione di Gesù.

² Cfr. ad es. D.C. Allison, *How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity*, in T. Holmén - S.E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden 2011, vol. 1, pp. 3-30.

³ Tale tesi centrale dello studio di Bermejo trova antecedenti, come dichiara lo stesso autore, in Samuel Brandon, Hyam Maccoby ed altri (si pensi anche a Reimarus).

storicamente: «las únicas palabras escritas sobre Jesús estando él aún en vida contienen un cargo de sedición contra el Imperio romano» (p. 161). Senz'altro Gesù deve aver avuto dei seguaci o «complici» (p. 162). Impossibile seguire qui le documentate argomentazioni dell'autore a sostegno di queste ipotesi (si vedano ad es. le pp. 170-172): basti segnalare alcuni punti di interesse per quanto riguarda le tesi sul rapporto di Gesù con la concezione del regno, con la Legge, con i giudaismi del suo tempo.

Riassumendo le pagine di Bermejo: il concetto di “regno di Dio” era centrale, storicamente, nel messaggio di Gesù. Non va inteso come una realtà astratta, ma come un qualcosa di tangibile, concreto: “regno” indica sia l'esercizio del potere, sia una realtà territoriale, immanente. Gesù era un apocalittico, un «visionario escatologico» (p. 183) che aspirava all'instaurazione di un utopico regno messianico, concreto, la cui imminente irruzione non poteva non cancellare l'autorità imperiale romana. I passi evangelici che sembrano attestare una concezione secondo cui il regno si stava *già* realizzando andrebbero interpretati come affermazioni compatibili con l'entusiasmo apocalittico, come affermazioni prolettiche (vedendo il regno imminente, Gesù parlava lì “come se” il regno stesse già irrompendo e dunque come se fosse presente), e non come prove di un'attitudine non-apocalittica di Gesù. La nozione di regno di Dio si collegava a quella di un mediatore umano, un re messianico, figlio di Davide: secondo Bermejo, le fonti testimoniano in favore della storicità della pretesa regio-messianica di Gesù, che implicava la restaurazione politica della sovranità di Israele. Sebbene l'avvento del regno dipenda dalla volontà di Dio, per Gesù i fedeli dovevano cooperare in modo attivo, in una «sinergia umano-divina» (p. 214). Date le implicazioni politiche e sociali di tale concezione, in una terra dominata dall'occupazione romana, Gesù non era affatto un “pacifista *ante litteram*”, ma al contrario ammetteva un determinato uso della violenza. Il rapporto tra Giovanni il Battista (anch'egli un apocalittico) e Gesù non è di opposizione, ma di profonda continuità. Il messaggio di Gesù era rivolto al popolo di Israele, e alcune tracce testuali sembrano anzi indicare che ebbe una concezione negativa dei “gentili”, sebbene non appaia aderire alla corrente di pensiero secondo cui essi, alla fine dei tempi, saranno distrutti, ma a quella secondo cui anch'essi si convertiranno al Dio di Israele. Quanto al rapporto con la Legge, Gesù rispettò e condivise le prescrizioni della Torah, così come il sistema sacrificale del Tempio (il che non confligge con la speranza escatologica di un “nuovo Tempio”, cfr. p. 279). Gli episodi sulle guarigioni in giorno di sabato non dimostrerebbero affatto un'opposizione o un “superamento” del sabato o della Legge: nessuna fonte giudaica anteriore al 70 e.v. contiene questa idea, e nemmeno i testi di epoca rabbinica che contengono gli elenchi più esaustivi delle azioni proibite di sabato menzionano, tra queste, le guarigioni (p. 247). Altra cosa è affermare che Gesù ebbe una posizione “morbida” rispetto al sabato (cfr. *Mc* 2,23-28) o alle norme alimentari, ma ciò è pienamente comprensibile nel contesto delle dispute halakhiche su ciò che era lecito compiere in tale giorno. Probabilmente la posizione di Gesù concordava con quella “flessibile” dei settori più liberali dei farisei. Su altri aspetti, tuttavia, come nella sua decisa proibizione del divorzio, il pensiero di Gesù è in contrasto con quello maggioritario nel giudaismo coevo. Ma anche qui, in linea di principio, non vi è nulla che non possa trovar posto nei dibattiti sulla Legge allora correnti. La «dialettica tra fedeltà alla tradizione e novità relativa» che emerge nell'atteggiamento di Gesù non solo è pienamente comprensibile nel giudaismo polimorfo del suo tempo, ma è «tipica dei movimenti millenaristi e messianici» (p. 252). Per quanto riguarda il rapporto tra Gesù e i farisei, nonostante il quadro dipinto dai vangeli canonizzati si può evincere che vi erano punti di convergenza,

ad esempio la credenza nella resurrezione. Diversi detti di Gesù (inclusa la *regola d'oro*) trovano paralleli in scritti rabbinici; e se certo vi furono anche discrepanze tra Gesù e i farisei, questo non sorprende, dato che la letteratura rabbinica abbonda di racconti di dispute tra rabbini. Se la pretesa messianica di Gesù può aver suscitato le critiche di *alcuni* farisei, questo non implica una rottura con la mentalità farisaica *come tale*: un secolo più tardi, Rabbi Aqiva proclamò che Bar Kokhba era il Messia. *L'amore del nemico*, infine, può considerarsi una riformulazione di Lv 19,17-18 e di altri passi della Bibbia ebraica, dovendosi interpretare come di portata *locale* e non universale (pp. 261-264).

Bermejo dedica poi due capitoli agli aspetti che concernono l'arresto e la crocefissione di Gesù, approfondendo la tesi della responsabilità romana dell'arresto, la cui motivazione fu politica (la pretesa regio-messianica): Gesù e il suo movimento, «ideologicamente affine alla Quarta filosofia» (p. 299; il termine, in Giuseppe Flavio, connotava il movimento politico-religioso di Giuda il Galileo), rappresentavano una minaccia per l'ordine pubblico. La crocefissione pubblica e collettiva – probabilmente dopo un procedimento sommario, un interrogatorio romano, e non un processo formale, men che meno effettuato dal Sinedrio – aveva appunto lo scopo di dissuadere altri ribelli.

Del massimo interesse l'ultimo capitolo della seconda parte, «Un judío clasificable: Jesús en la historia de las religiones», che mostra la connessione tra Gesù e il proprio contesto storico, in particolare le analogie con «visionari/profeti apocalittici» e guide di movimenti millenaristi e messianici coevi (Giuda il Galileo, Teuda, l'anonimo Samaritano, Giovanni il Battista). Se ne conclude che Gesù, lungi dall'essere quell'elemento inesplicabile e singolare descritto dalla tradizione, è invece perfettamente comprensibile nel giudaismo del suo tempo.

La terza parte del volume, «Dalla storia alla finzione», intende mostrare i processi e le cause che hanno condotto alla rielaborazione del dato storico e delle memorie su Gesù di Nazaret, comportando la singolarizzazione e la divinizzazione del «nazionalista antiromano e visionario apocalittico sconfitto» (p. 339). Già negli scritti cristiani più antichi è in atto un processo di sublimazione, depoliticizzazione, degiudaizzazione, deapocalittizzazione. Il valore più evidente di queste pagine sta nel connettere lo sviluppo delle concezioni teologiche (in particolare cristologiche) dei vari gruppi protocristiani al più ampio contesto culturale e religioso non solo giudaico, ma dell'intero mondo dell'epoca (dalla cultura greco-romana ad altre tradizioni dell'ambito mediterraneo). I dati che l'autore qui ben condensa possono fungere da antidoto a poco avvertite deduzioni della *novitas* di diverse dottrine protocristiane, che si rivelano invece come probabile esito di concezioni ben diffuse. Se non sorprende l'identificazione della matrice ebraica di alcuni costrutti teologici (la morte vicaria, il Figlio dell'uomo, la possibilità di ascrivere un carattere divino o semidivino a un essere umano, l'immortalità del corpo, ecc.), risulta meno attestata (sebbene non inedita, si pensi agli studi di A. Yarbro Collins o, in passato, di W. Bousset), nella letteratura specifica, una seria teorizzazione delle affinità di quasi tutti quei medesimi costrutti con tradizioni religiose e filosofiche del mondo greco e romano (nella sua complessità e pluralità). Il fenomeno (genuinamente religioso) del culto imperiale, ad esempio, poteva essere uno dei modelli impiegabili dai primi scrittori cristiani per descrivere Gesù come «figlio di Dio», degno di venerazione, entrambe caratteristiche applicate agli imperatori romani, per di più spesso descritti come portatori di *salus* (cfr. pp. 397-403). Opportunamente Bermejo sottolinea che si devono prendere in considerazione gli elementi culturali rilevanti dell'intero mondo mediterraneo dell'e-

poca, e non si può obiettare che elementi della cultura greco-romana non potevano esercitare un influsso sui primi seguaci di Gesù, situati in Palestina: sia per l'ormai riconosciuto grado di ellenizzazione e romanizzazione di tale area, sia per la presenza di giudei della diaspora nel primo movimento gesuano (cfr. *At* 6), che avranno portato con sé non solo la lingua greca, ma anche idee e prassi del mondo greco-romano. Si aggiunga poi che tradizioni greco-romane, come quella dell'*apotheosis*, non erano note solo grazie a fonti letterarie, ma erano ben conosciute nell'area mediterranea grazie alla tradizione orale e alla cultura iconografica. Il culto imperiale era noto nella Palestina erodiana e romana: si pensi ai nuovi nomi di alcune città, al conio di monete, alle iscrizioni⁴. L'assimilazione, da parte dei primi seguaci di Gesù, di idee greco-romane sui processi di divinizzazione di determinati esseri umani è dunque «virtualmente sicura» (p. 416), se si considera che i fenomeni di contatto e influenza culturale sono complessi e non si limitano all'appropriazione cosciente e volontaria di elementi. Le affinità, del resto, spiegano anche l'*esito* (oltre che la genesi) delle credenze cristiane: se i cristiani – spiega Bermejo – avessero parlato di Gesù in termini completamente nuovi e distinti dalle idee e dal linguaggio correnti, non si spiegherebbe la rapida e ampia espansione del cristianesimo (p. 476). D'altra parte, sottolineare le analogie tra la divinizzazione di Gesù e altri fenomeni coevi non implica l'obliterazione delle caratteristiche specifiche di quella (pp. 483-484): come per il rapporto tra Gesù e il suo contesto, anche qui è in gioco una «dialettica di identità e differenza», di «comune e specifico». Ma, come aveva ben evidenziato (pur con i suoi limiti) la *religionsgeschichtliche Schule*, il cristianesimo nascente va compreso come parte del proprio contesto culturale.

La quarta e ultima parte del volume propone un «nuovo paradigma» che sostituisca la «finzione storiografica» secondo cui la storia della ricerca sulla figura storica di Gesù si componerebbe di “tre fasi” (*Old Quest, New Quest, Third Quest*). Bermejo confuta efficacemente i presupposti del vecchio paradigma, parziale e basato su un'ingenua idea di progresso cumulativo della ricerca storica. In realtà, la ricerca critica sulla figura di Gesù – che non inizia affatto con Reimarus, bensì molto prima: l'autore ne rinviene i prodromi già in alcuni filosofi tardoantichi, oltre che nell'ebraismo tardoantico e medievale – si è sviluppata secondo una traiettoria non lineare, fatta di conflitti tra impulsi e modelli, di progresso e di regresso in dialettica tra loro (di qui il nuovo paradigma «sincronico-tipologico», p. 537). Questi capitoli costituiscono un'utile e obiettiva rassegna storiografica plurisecolare; da segnalare almeno la trattazione di Martin Seidel, figura poco nota ma di significativa importanza.

Concludendo, la monografia di Bermejo presenta notevoli e molteplici punti di forza e pochi punti potenzialmente critici, peraltro rubricabili in realtà tra le possibili divergenze esegetiche nel panorama della ricerca e niente affatto da considerarsi come fragilità metodologiche da parte dell'autore, che dispiega una non comune conoscenza delle fonti e dei loro contesti. Qualche esempio: appare opportuna (contro descrizioni di un Gesù “sapienziale”, puro “maestro etico” o filosofo cinico) la sottolineatura della forte componente apocalittica nella visione di Gesù, inclusa l'attesa di un regno futuro, imminente – ma Bermejo sembra scartare troppo radicalmente l'ipotesi (attestata in specialisti alieni da intenti confessionali) che il Nazareno ritenesse effettivamente il regno come *almeno in parte* già presente, già all'opera, in alcune sue manifestazioni (ad esempio, proprio negli atti “taumaturgici”

⁴ Per un'analisi delle profonde affinità tra l'*incipit* di *Mc* e un'iscrizione in onore di Augusto situata a Priene (Asia Minore), c. 9 a.e.v., cfr. le pp. 455-457.

ed esorcistici, da Gesù ritenuti operati da Dio, suo tramite), anche se la sua completa instaurazione doveva ancora realizzarsi⁵. Anche il rapporto di Gesù con il Tempio (pur potendosi consentire con Bermejo sul fatto che Gesù non si oppose *frontalmente* al Tempio come tale), e soprattutto con il suo *establishment* sacerdotale, potrebbe essere riconsiderato: non potrebbe anche qui aver avuto luogo un conflitto intragiudaico di posizioni sul Tempio? E una simile diatriba non potrebbe aver giocato un qualche ruolo nel formarsi dell'atteggiamento verso Gesù da parte di quei settori delle «autorità giudaiche» che, secondo lo stesso Bermejo (pp. 293-299), possono aver avuto una qualche partecipazione al destino di Gesù (sebbene si trattasse solo di alcuni individui e certamente non di tutto il popolo, e sebbene la responsabilità dell'arresto non potesse che essere in esclusivo potere di Roma), da essi considerato una «minaccia per l'ordine pubblico», per timore di ripercussioni romane? In altri termini: questi settori dell'*establishment* giudaico – specialmente se sadocita, più che farisaico – poterono aver sviluppato una qualche opposizione a Gesù per motivazioni esclusivamente politiche (p. 296) o non anche religiose? Proseguendo, la formulazione gesuana del precetto dell'amore del nemico non appare terminologicamente così affine al passo del *Levitico* citato, e comunque l'esegesi di Bermejo sembra correre il rischio di disattivarne la radicalità.

Quanto alla tesi principale del volume, la portata e l'intento politico-rivoluzionario antiromani del messaggio e dell'azione di Gesù, si tratta di una seria ipotesi storica che, in quanto tale, può anch'essa essere accolta o meno, ma – proprio alla luce delle accurate argomentazioni profuse da Bermejo – certamente merita di essere considerata con attenzione. Bermejo ha ragione nel lamentare come questa tesi venga spesso caricaturizzata, quasi equivalga all'idea che Gesù fosse un rivoltoso sanguinario, interessato solo a rovesciare il dominio romano. Bermejo (così come altri prima di lui) non esclude certamente la dimensione religiosa nel pensiero e nell'attività di Gesù, nel sottolineare la portata politica. L'ipotesi dell'autore, se compresa correttamente, gode di plausibilità, alla luce dell'esistenza di fenomeni analoghi nella Palestina del I secolo. Al contempo è opportuno confrontarla con altre ipotesi, che ne condividono alcuni elementi ma non altri. Come recentemente ricordato da Adriana Destro e Mauro Pesce⁶, bisogna distinguere il messaggio e l'operato di Gesù non solo dall'interpretazione che ne diedero i suoi seguaci, ma *anche da quella che ne diedero le autorità giudaiche e romane*. Che queste ultime abbiano percepito Gesù come un pericolo per l'ordine sociale e politico, e ne abbiano (entrambe) ritenuto opportuna la morte per questo motivo, e che il messaggio di Gesù avesse un *contenuto* politico, sono due fattori che non implicano che il suo *intento* fosse politico, in particolare rivoluzionario. Secondo questa ipotesi, la predicazione gesuana, orientata a una radicale trasformazione della società del tempo in vista dell'imminente avvento del regno, fu *percepita* dalle autorità come pericolosa e come *potenzialmente* rivoluzionaria, sebbene Gesù non avesse esercitato direttamente un'azione politica o rivoluzionaria, ritenendo egli che l'imminente irruzione del regno si doveva esclusivamente a Dio.

Come si vede, i punti del volume che possono essere oggetto di discussione rientrano nel corrente dibattito accademico, che – su questo tema più che mai – non può che procedere per ipotesi da vagliare criticamente. L'unico aspetto di tenore più “metodologico” che si potrebbe discutere è forse che le fonti cristiane non canoniz-

⁵ Su questa dialettica cfr. E. Norelli, *Gesù di Nazaret*, in E. Prinziavalli (ed.), *Storia del cristianesimo*, vol. 1: *L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015, pp. 33-68: 47-52.

⁶ A. Destro - M. Pesce, *Was Jesus a Political Revolutionary?*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 36, 2 (2019), pp. 453-468.

zate, nonostante l'opportuna dichiarazione iniziale, non vengono poi impiegate molto dall'autore. Ma si tratta di considerazioni che non intaccano il profondo valore del libro, tra i cui meriti principali è opportuno ricordare la chiarezza, l'ampiezza documentaria (sia a livello di fonti che di bibliografia) e tematica (tra storia e storiografia, il volume abbraccia di fatto un arco di almeno duemila anni), l'attenzione non solo ai testi ma anche ai loro contesti, e l'opportuno ricorso alla comparazione storico-religiosa (nella sua accezione più feconda), preziosa soprattutto laddove l'autore colloca il nascente cristianesimo – e in particolare le sue dottrine – nel *milieu* mediterraneo (non solo giudaico) coevo⁷. In conclusione, si tratta di un volume che davvero non può mancare sullo scaffale dello studioso del Gesù storico e delle origini cristiane.

Andrea Annese (Sapienza Università di Roma)
andrea.annese@uniroma1.it

Rossana Barcellona - Teresa Sardella (eds.), *Violenza delle parole, parole della violenza. Percorsi storico-linguistici*, Mimesis, Milano - Udine 2019, pp. 224, ISBN 9788857555805.

Il volume miscelaneo *Violenza delle parole, parole della violenza. Percorsi storico-linguistici* è il primo risultato di una ricerca dal titolo *Mediazione e alterità: parole "primordiali" per comunicare in Europa. Tradizioni culturali e retaggio classico per la costruzione di un'identità europea contemporanea*, organizzato nel Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Catania; un tentativo, come si evince dal titolo, di «provare a rispondere in modo concreto alla domanda di urgente attualità: Cosa i "saperi umanistici" hanno da dire di fronte alle domande della società contemporanea?» (p. 8). Quest'urgenza – seppur percepibile in alcuni più e meno in altri – è il filo rosso che unisce tutti i contributi, provenienti da varie discipline e impostati secondo diverse metodologie, che danno al volume una grande ricchezza di prospettive, punti di vista e angolature differenti. Come per tutte le ricerche che tentino di inerparsi su sentieri poco battuti, questa ricchezza di materiali potrebbe, in effetti, essere in parte problematica e dispersiva, perciò più di uno studio è dedicato ad impostare questioni metodologiche e le due curatrici, conscie della questione, hanno operato un'intelligente organizzazione dei saggi in due aree tematiche: "parole che fanno male", cioè l'uso verbale violento e ingiurioso, teso all'aggressione; "parole che fanno paura", cioè l'utilizzo di determinate parole (come "guerra", "ǧihād", "stupro", etc.) che hanno al loro interno un carico di violenza che viene di volta in volta riattivata e ricodificata.

Il primo contributo è di Renata Garbino e Grazia Pulvirenti e precede le due aree tematiche funzionando a mo' di introduzione, s'intitola "*Parole primordiali*": un *excursus* attraverso la cultura tedesca (pp. 21-46) e, in armonia con il titolo stesso, se ne inquadrano i nuclei attraverso due citazioni di Rainer Maria Rilke e Heinrich von Kleist. Con il primo si introduce la categoria di "parole primordiali", resa italiana di varie definizioni e categorie sorte in ambito tedesco, che rimanda all'idea della potenza creativa e normativa delle parole, e di alcune più di altre, istituenti un piano di esistenza che collega realtà e idealità. D'altro canto, con la citazione di von Kleist

⁷ Tra i punti più specifici, invece, si segnala la valida caratterizzazione della concezione gesuana del regno di Dio.

si vuole invece sottolineare l'aspetto d'impatto civile del contributo e del volume tutto che vuole "combattere" il cattivo uso delle parole «per rifondare un nuovo umanesimo, tramite il senso forte, il potere laicamente "magico" della parola in grado di plasmare la realtà e renderla, anche se in minima parte, migliore» (p. 24). Il linguaggio, però, funziona come una sorta di prigioniero per l'utilizzatore che non può uscire dal circuito delle parole che sono a loro volta *Wortmumien* (mummie lessicali), cioè hanno la capacità di riecheggiare significati passati attraverso un sottile ma esistente filo che lega e costringe a determinati percorsi di memoria, spesso anche irrazionali. Per sviscerarne le potenzialità le due autrici tracciano un percorso storico delle idee legate al linguaggio che si sofferma, dopo qualche cenno al periodo antico e al suo recupero rinascimentale, sul pensiero tedesco dal XVIII al XX sec., attraverso le idee di Herder e Goethe, passando per le ipotesi filologiche e comparatistiche dell'800 sull'origine dei linguaggi, fino all'esperienza linguistica tra le due guerre mondiali. Proprio l'uso delle parole – e in particolare delle "parole centauro" (*Kentaurenwörter*) – da parte del Terzo Reich, con la portata di semplificazione dei contenuti e identificazione fra apparato di potere e masse, permette di ricollegarsi alla stringente attualità e di porre domande e problematiche ancora molto attuali.

Il secondo contributo, che apre la prima sezione tematica del volume, è di Silvia Bonacchi e s'intitola *Perché le parole fanno male? Considerazioni pragmatolinguistiche sull'uso offensivo del linguaggio* (pp. 49-72); si articola in una prima ampia parte metodologica e successivamente in un due casi studi che permettono di verificare quanto messo a punto dalla disciplina. Si traccia, quindi, una rapida storia del passaggio "dalla semantica alla pragmatica" attraverso il concetto di "atto linguistico" (*Sprechakt*, Karl Bühler 1934) e alla sua formulazione in ambito anglosassone da parte prima di John Langshaw Austin in alcune lezioni del 1955 e poi di un suo allievo, John Searle, nel 1969. Di particolare importanza è la dissezione di ogni atto linguistico in "atto locutivo" (atto di dire qualcosa, *saying something*), "atto illocutivo" (atto nel dire qualcosa, *doing something in saying something*) e "atto perlocutivo" (atto col dire qualcosa, *doing something by saying something*); e proprio la categoria di "forza illocutiva" (*illocutionary force*, Searle) permette di analizzare la complessa struttura illocutiva che sta dietro agli insulti e ai complimenti, in cui si possono riconoscere diversi fini illocutori tra loro interdipendenti. Le analisi dei due casi studio d'attualità (Grillo vs Boldrini; Calderoli vs Kyenge) mostrano le modalità attraverso cui due classiche tipologie d'offesa (sessista e razzista) vengono messe in moto da identiche dinamiche di provocazione atta a scatenare una tempesta di insulti (*shitstorm*) e a cementificare attraverso la manifestazione dell'odio delle fragili identità comuni. Richiamando l'attenzione sui rapporti fra la violenza, il sacro e la costruzione dell'identità di gruppo, l'autrice pone l'attenzione, nella linea del secondo Wittgenstein, sulla complementarità fra pragmatica e semantica sostenendo, «contro posizioni semantiche che vedono il significato peggiorativo e offensivo solo compreso nella semantica delle parole, che il contenuto offensivo di un epiteto denigratorio viene espresso in quanto veicolato dall'uso che di tale espressione si fa in un certo contesto, uso legato alla volontà di ferire» (p. 69).

Paolo Villani è l'autore del terzo contributo intitolato *Letture nelle prime fonti giapponesi di una offesa evocante condizioni servili. Gli insegnamenti della Traduzione* (pp. 73-91), dove lo scopo dichiarato è di andare a verificare, anche con l'ausilio delle traduzioni, "l'opinione diffusa" che il giapponese sia una lingua sobria, riguardo a lessico offensivo. L'analisi è incentrata sul logogramma 奴 (pronuncia resa con *nu* sia in cinese che in giapponese) che comprende l'area semantica di

“schiavo”/“servo” di sesso maschile. Si prendono le mosse dalle prime attestazioni cinesi riguardanti il diritto per poi passare, tramite la fondamentale definizione data nello *Shuowenjiezi* e il paragone con il greco omerico, ad uno dei possibili significati di schiavitù come prigionia in seguito ad un conflitto. Arrivando all’ambito linguistico giapponese, dopo aver specificato le occorrenze quasi sempre fonografiche del logogramma e le difficoltà di traduzione del *Kojiki* – il che introduce e giustifica l’uso sistematico delle traduzioni –, l’autore comincia l’analisi di quei passi in cui il logogramma viene reso con *yatsuko* (“servo”) esplicitando fin da subito il riferimento al *Kojikiden* (Commentario al *Kojiki*) di Motoori Norinaga (1730-1801), citato abbondantemente anche perché fondativo di un certo sguardo su quel testo cruciale per l’identità giapponese. Senza entrare nel dettaglio della raffinata analisi dell’autore, che è la parte più consistente del contributo, si può osservare che le edulcoranti rese di Motoori (“suddito” invece che “schiavo” come all’inizio del secondo capitolo del *Kojiki*) non sono mai seguite dai traduttori occidentali; mentre più complesso si presenta il caso del pronome infamante di seconda persona singolare *ore*. A conclusione del saggio l’autore osserva che la filologia contribuisce «nell’inventare una tradizione nazionale» e che «lo iato fra lo scritto originale e l’oralità ad esso plausibilmente sottesa autorizza tuttavia letture e traduzioni discordanti dei logogrammi che registrano tali epiteti, e attraverso alcune ipotesi interpretative dei brani in cui figurano i termini in questione traspare un possibile legame con il diffuso convincimento dell’unicità del Giappone pure in materia di turpiloquio» (p. 90).

A chiusura della prima parte del volume è presentato un interessante contributo di Lavinia Benedetti intitolato *L’insulto all’epoca di Qianlong. Un’analisi della serie TV cinese La storia del Palazzo Yanxi (2018)* (pp. 93-122). L’autrice, constatando la quasi totale mancanza di studi sull’argomento del lessico insultante cinese e concentrati quei pochi sui quattro romanzi classici, giustifica la sua scelta sulla base di due ordini di ragioni: il primo è lo strepitoso successo che la serie tv ha avuto in patria e all’estero, tale che il portavoce degli affari esteri taiwanese An Fèngshān ha dichiarato: «Il successo de *La storia del palazzo Yanxi* è la prova che i cittadini da entrambi i lati dello stretto sono originariamente una sola famiglia e che la cultura cinese è la loro patria spirituale» (pp. 97-98); il secondo è l’ambientazione della serie che ricostruisce, oltre ai costumi e le scenografie, anche «una lingua artificiosamente antica, ispirata a quella parlata nel XVIII secolo» (p. 98). All’esplicitazione del metodo (filologico-letterario) segue la costruzione di un’utile e dettagliata tabella dove gli insulti, dopo esser stati registrati, vengono categorizzati secondo l’area semantica di riferimento e secondo i rapporti gerarchici fra gli interlocutori. L’annotazione della scarsità degli insulti da subordinati a superiori e anche la considerazione dei contesti – quasi mai diretti – di questi insulti, permettono all’autrice un lungo *excursus* all’interno della lunga durata della cultura cinese fornendo così le coordinate storico-culturali all’interno delle quali inserire i dati estrapolati. L’equilibrio fra la fruibilità di massa della serie e il sapore arcaizzante della lingua escogitato dagli sceneggiatori (l’autrice si rifà, pur con le dovute cautele, alla nozione di “arcaizzazione” di Umberto Eco) ha trovato una pronta risposta soprattutto nel linguaggio giovanile, a testimonianza di «come il recupero della tradizione antica quale fondamento dell’identità contemporanea costituisca oggi più che mai una delle principali missioni verso cui la società cinese si sta sempre più indirizzando» (p. 120).

La seconda parte del volume si apre con uno studio che tenta di problematizzare alcuni dei nodi fra violenza e religioni analizzati attraverso il percorso intellettuale di Jan Assman che qui viene presentato da Arianna Rotondo nel saggio dal titolo “*La*

dinamite dei popoli”: il linguaggio della violenza religiosa (pp. 125-139). L'autrice propone un confronto fra politeismo, che aveva in sé connaturata la pratica dell'*interpretatio* e cioè la traducibilità delle figure divine atte ad istituire una relazione fondamentale fra *civitas* diverse, e monoteismo, dove la distinzione vero/falso proiettata a livello di figure divine elimina questa traducibilità a favore di una contrapposizione dove l'altro è percepito come estraneo e da combattere. Si dà conto prima della messa in discussione da parte di Assman della ricostruzione storica di Freud dei rapporti fra Ekhenaton e Mosè e successivamente della conseguente «ricostruzione dell'affiancamento e poi dell'affermazione delle religioni “secondarie”, fondate sul Libro e sulla rivelazione, a danno delle “primarie”, fondate sul culto e il sacrificio rituale» (p. 129), evidenziando così come il politeismo fosse un retroterra necessario per la genesi polemica del monoteismo (tesi, invero, già sostenuta a suo tempo da Pettazzoni), che sorse solo dopo una fase monolatrica. Inoltre Assman pone l'accento sulla natura interna più che esterna del precetto religioso, teso quindi a compattare le identità politico-religiose, e sulla categoria di *semantica culturale* che, andando oltre la storicità dei fatti narrati nella Bibbia, ne indaga il lascito semantico all'interno delle culture che utilizzano quei testi di riferimento. Infine, dopo aver esposto i rapporti fra il pensiero di Assman e quello di Carl Schmitt, il saggio si conclude sottolineando come, di là dalla componente decostruttiva nel pensiero dell'egittologo, vi è una proposta, quella di *religio duplex*, di contemporanea de-politicizzazione delle religioni e ripensamento delle identità religiose affinché non segnino delle linee di demarcazione nette ed escludenti nelle società odierne.

Il sesto contributo è di Rossana Barcellona ed è intitolato *Declinazioni della violenza: la guerra tra pensiero antico e dottrina cristiana* (pp. 141-170). Il saggio si apre con una breve sintesi che riporta lo *status quaestionis* dei rapporti fra monoteismi e violenza e, senza prendere esplicite posizioni, l'autrice decide di indagare le tematizzazioni del concetto di guerra, nel suo portato antitetico di valori positivi e negativi, fra antichità e tardo-antichità lasciando che sia l'analisi a far emergere le connessioni con la sfera del sacro. Dopo alcuni cenni tesi a dimostrare la centralità della guerra nel pensiero politico greco sintetizzato nelle posizioni di Eraclito e Platone, lo studio si concentra sul caso di Roma analizzandolo approfonditamente, poiché fornisce un ottimo esempio di pratiche giuridico-religiose che, come nel caso del collegio sacerdotale dei feziali, avevano la duplice funzione di sottrarre la guerra all'esperienza del quotidiano storico e di inserirla in un quadro relazionale (sia con uomini che con divinità) dove l'azione bellica era reputata legittima. Di particolare interesse è poi il confronto messo in atto tra il pensiero ciceroniano e quello agostiniano: l'Arpinate, infatti, è l'intellettuale romano più interessato alla riflessione sul *bellum iustum* e nel *De officiis*, senza rinunciare allo *ius fetiale*, propone una visione dove “la guerra”, ultima spiaggia dopo tutte le soluzioni diplomatiche, «appare esperienza ineludibile ma gestibile da parte degli uomini secondo una *ratio* che eviti la pratica della forza bruta propria delle bestie» (p. 154). L'Ipponate, dopo aver giustificando le guerre di Roma sia sul piano etico sia su quello di teologia della storia, riprende da Cicerone l'idea di guerra finalizzata alla pace e «vi affianca subito dopo il criterio assoluto della volontà di Dio, sulla cui base si giustifica ogni guerra in quanto inglobata nel disegno divino», ponendo «i fondamenti di una teologia della guerra giusta – giusta perché iscritta nei piani divini – che non sembra estranea alle trasformazioni in corso nelle vicende della storia, all'incombere minaccioso dei barbari, alla crisi del trionfalismo che aveva salutato la ‘svolta’ [costantiniana]» (p. 167). Come l'autrice mette bene in evidenza contro semplicistiche contrapposizioni

fra mondo pagano e mondo cristiano, «il punto di approdo del pensiero agostiniano sembra segnare la maturazione di uno snodo, a lungo preparato dal processo di “storizzazione del cristianesimo”, cioè dall’ancorarsi del discorso evangelico al tempo terreno e alle sue sorti» (p. 164).

Il penultimo contributo, di Francesco Barone, si intitola *Parole di violenza o parole violentate? Nuclei semantici e variazioni storiche del lemma arabo ġihād* (pp. 171-187) e affronta forse il tema più caldo e attuale tra quelli presentati nel volume, giacché il saggio si ripromette, alla luce degli eventi dell’11 settembre 2001, di scardinare quel collegamento fra islām e violenza che si è venuto a radicare in una parte dell’opinione pubblica. L’analisi semantica delle occorrenze coraniche (35 secondo lo studio utilizzato dall’autore) delle parole formate con la radice ġ-h-d dimostra, innanzi tutto, l’impossibilità di un’univoca traduzione che sia svincolata dal contesto, rimandando ad un’area semantica molto più ampia e che tange il riferimento bellico solo secondariamente; infatti «la radice ġ-h-d comporta in generale l’idea di “sforzarsi”, “applicarsi con zelo”, “usare diligenza in qualcosa”» (p. 177). A queste considerazioni ne vanno aggiunte altre due: da un lato l’uso delle parole rimandanti a questo radicale nelle sure meccane è scevro da significati legati alla guerra, in quanto nel periodo precedente l’*hiġra* (610-622) la nascente comunità musulmana rifiutava l’utilizzo della violenza; dall’altro vi è l’utilizzo di parole che derivano dalla radice q-t-l (che compaiono 160 volte) per indicare più specificatamente il combattimento, tanto che «*qitāl* si profila come un parasonimo restrittivo di ġihād, che comporta invece una semantica più ampia e inclusiva, e la cui radice interviene di rado in enunciati che parlano di guerra» (p. 179). È solo con l’espansione dei secoli successivi e con le codificazioni giurisprudenziali e dei detti del profeta che il termine ġihād acquista un senso più legato alla guerra senza, però, mai perdere tutti i significati connessi all’ampia area semantica. Infine l’autore, dando alcune ragioni storiche dell’attuale situazione, pone l’accento sul contrasto interno al mondo islamico contemporaneo, soprattutto fra gli *‘ulema*, i rappresentanti dei saperi tradizionali, e le nuove organizzazioni fondamentaliste (come al-Qā’ida, Boko Haram o l’is). Queste, pur richiamandosi formalmente a quegli stessi saperi tradizionali, non ne riconoscono il sedimentato dell’esegesi e anzi interpretano liberamente i testi sacri muovendosi al di fuori della codificazione tradizionale del ġihād.

Teresa Sardella è l’autrice dell’ultimo contributo, intitolato *Violenza di genere e religione: il cristianesimo* (pp. 189-224), che si apre interrogandosi sulla violenza e come questa si articola nel rapporto fra natura e cultura. Dopo aver delineato lo spazio religioso come quello principale nell’elaborazione e codificazione della violenza, l’autrice dichiara il tema preso in considerazione: la violenza di genere in alcuni snodi storici del Mediterraneo antico, analizzata senza mai rinunciare ad un apparato critico di tipo storico-religioso. Al riconoscimento di un retaggio di subordinazione della donna rispetto all’uomo presente nelle tre religioni monoteiste e, in ambito ebraico, anche delle prescrizioni di purità riguardanti le donne fa da *pendant* la simile sorte che sembra essere toccata alle aperture al sesso femminile operate da Gesù e da Moḥammad, entrambe perpetrate da figure di rottura nei rispettivi contesti culturali ed entrambe riassorbite dalle dinamiche storico-sociali. Prendendo in esame la lapidazione come codificata nel *Levitico* e nel *Deuteronomio* e la messa in discussione, non della pratica in sé ma della purità degli esecutori, da parte del Gesù di Gv. 8, 1-11, l’autrice, pur constatando l’assenza della lapidazione nella legislazione romana ed ellenistica, osserva come il ruolo della donna non migliori affatto. Vengono, infatti, analizzati i percorsi di categorie giuridiche romane come *adulterium*

(sottoposto, nella legislazione romano-gotica di Teodorico, o allo *ius occidendi* del marito che poteva ricevere soddisfazione con una *vindicta*, o al diritto consuetudinario germanico che permetteva al marito di uccidere entrambi gli adulteri), *stuprum* (considerato solo moralmente dai Padri e condannato, nel diritto canonico, solo in casi di verginità e quindi solo quando andava ad intaccare un'integrità fisica) e *raptum* (condannato nella legislazione da Costantino in poi ma solo per dare la libertà al *pater familias* di scegliere a chi lasciare il proprio patrimonio). In definitiva non si può che concordare con l'autrice quando sostiene che «dal Mediterraneo antico a quello ellenistico-romano che diventa cristiano, la violenza di genere, senza essere né percepita né riconosciuta né nominata in quanto tale, è, però, presente in forme molteplici e diverse, rispetto alle quali, nella prospettiva di questo lavoro, è utile chiedersi se il cristianesimo abbia prodotto qualche cambiamento» (p. 202).

In conclusione, il volume ha il grande pregio di tentare di costruire un ponte fra società contemporanea e saperi umanistici, troppo spesso rinchiusi nella loro torre d'avorio; e connesso a questo tentativo è il grande sforzo metodologico che, di là dai contributi specificatamente deputati, coinvolge tutti i saggi presentati. Indubbiamente, delle due anime che compongono il volume, quella linguistica e quella storico-religiosa, la prima ha a disposizione metodologie più affinate e più direttamente spendibili anche nell'analisi della contemporaneità rispetto alla seconda; ed è un fatto che, almeno in questo primo volume prodotto dalla ricerca, l'analisi storico-religiosa è limitata (salvo le incursioni nella religione romana) al sicuro campo delle tre religioni monoteiste, con un taglio che tende ad essere più filologico-archeologico che storico-comparativo. Inoltre, sempre tra i contributi della seconda sezione, solamente quello di Francesco Barone indaga una categoria specificatamente religiosa – o meglio, così percepita dal nostro sguardo – mentre le due curatrici hanno optato per un'analisi archeologica su tematiche di più ampio spettro. Una piccola nota merita il saggio di Arianna Rotondo che sintetizza ottimamente il pensiero di Assman ma non lo sottopone sufficientemente a vaglio critico: non problematizza epistemologicamente il rapporto assodato fra monoteismo e violenza; né accenna ad una critica storica della genesi del monoteismo allargando il discorso all'esperienza mesopotamica e, soprattutto, iranica, storicamente più collegate al periodo esilico e post-esilico.

La parte del volume di taglio storico-religioso sembra avere una certa difficoltà nell'inquadrare un oggetto religioso che permetta un'analisi cogente del mondo contemporaneo e, nell'unico contributo in cui questo avviene, ciò è possibile grazie all'esplicito utilizzo di categorie religiose da parte degli attori sociali (i fondamentalisti islamici). Tuttavia anche in questo studio non si sottolinea a sufficienza, invertendo la prospettiva e tentando di sospendere il giudizio etico ai fini della comprensione dei fatti, come il fondamentalismo islamico sia una modalità storicamente valida di utilizzo della funzione religiosa, indubbiamente di rottura rispetto alla tradizione, ma non per questo con fini eterogenei rispetto ad un "religioso" aprioristicamente definito. In definitiva, questi studi confermano implicitamente la teoria sabbatucciana della vanificazione dell'oggetto religioso che a sua volta conduce, nonostante gli auspici del suo enunciatore, al ripiegamento nell'*hortus conclusus* delle religioni abramitiche e all'utilizzo di una categoria, quella di "sacro", che, a detta di chi scrive, è a dir poco scivolosa.

Tuttavia, ed è bene sottolinearlo, proprio questo frizionare e forzare i limiti epistemologici della disciplina è il grande vanto di questa pubblicazione e della ricerca che vi è dietro che, nella sua volontà di comunicare i saperi dell'accademia anche fuori dalla stessa, non può rinunciare ad acquisire delle competenze che permettano

di incidere nel discorso pubblico senza, però, rinunciare alla scientificità che le è propria. Il connubio presentato con la linguistica e la filosofia del linguaggio sembra essere una delle direzioni giuste per una più ampia e sistematica – e altresì urgente – messa in discussione delle categorie della storia delle religioni.

Gianmarco Grantaliano (*Sapienza Università di Roma*)
g.grantaliano@gmail.com

Michele Camaioni, *Il vangelo e l'anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018, pp. xxii + 604. ISBN: 978-8-81-527853-1.

Il voluminoso lavoro di M. Camaioni non è solo un prezioso contributo biografico, ma è il frutto di una paziente e sapiente “navigazione” all’interno dell’oceano sconfinato di questioni che rappresenta, dal punto di vista storico e non solo, il periodo della crisi religiosa del Cinquecento. Sebbene, infatti, la storiografia internazionale ed italiana abbia tradizionalmente avuto particolare riguardo per questo periodo delicatissimo della storia europea, ed in particolare per il suo controverso versante italiano, l’intelligente scelta dell’autore di seguire nel dettaglio le vicende biografiche di uno dei protagonisti più celebri ed emblematici delle ambiguità che ne caratterizzano l’interpretazione, ossia Bernardino Ochino, ha permesso di tornare su problemi storiografici decisivi e ancora aperti, ridisegnando un affresco vivido, originale e ricco dell’intera cornice storica più ampia, in particolare quella dell’Italia tra gli anni ’20 e ’40.

Come confessa lo stesso Camaioni nell’introduzione, l’interesse dello studio nasce dall’intento di colmare una significativa lacuna storiografica, segnalata già da M. Firpo: quella relativa alla fase *italiana* della biografia ochiniana. Nonostante Ochino abbia rappresentato una delle icone in cui si sono rispecchiate ricerche fondamentali che hanno fatto scuola, come quelle di Cantimori e Bainton, la scommessa dell’indagine è che il paradigma dell’eretico cantimoriano e quello del discepolo valdésiano abbiano offerto un ritratto solo parziale della sua figura, che non consente di restituire a pieno il lungo itinerario. Seguendo in particolare la prima militanza ochiniana tra i francescani osservanti, i suoi incarichi tra i frati minori di Siena, poi la sua ascesa al vertice dell’Osservanza, quindi come generale dei Cappuccini, si profilano infatti alcuni tratti cruciali ma finora trascurati della sua religiosità, a partire dalla rilevanza della tradizione francescana, pauperistica e mistica, degli scritti di Angelo Clareno e Ubertino da Casale, con i suoi toni apocalittici e profetico-escatologici, quindi gli elementi culturali di consonanza con il successivo, variegato contesto della vita religiosa italiana, soprattutto d’ispirazione spirituale o riformistica, non derivabile esclusivamente da Valdés. Proponendo anche di ridatare al 1537, invece che al 1536, la prima predicazione napoletana di Ochino, Camaioni intende esplicitamente ridisegnare e ridimensionare il ruolo del maestro spagnolo per il senese, liberandosi di tradizionali semplificazioni eresilogiche ed inquisitoriali che hanno voluto ricondurre tutte le “teste” del dissenso religioso italiano al corpo d’idra dell’eresia valdésiana: egli restituisce così il loro rapporto non semplicemente come di discepolato, ma piuttosto come convergenza di esigenze spirituali, certo decisiva ma avvenuta su un piano di confronto paritario e all’interno di un percorso di ricerca religiosa che il predicatore francescano aveva svolto indipendentemente.

L'aspetto che marca profondamente l'indagine di Camaioni è peraltro il tentativo di non focalizzarsi esclusivamente sugli scivolosi problemi relativi alla natura dottrinale o teologica della predicazione dell'Ochino, quindi sui rapporti intellettuali ad essi sottesi, bensì di mettere a fuoco la fondamentale dimensione politica e sociale come orizzonte primario di comprensione della sua parabola. Ciò che caratterizza la vicenda dell'Ochino è infatti il peregrinare inquieto di un predicatore spirituale che, pur cercando sempre di adattarsi al contesto culturale e confessionale dominante, tanto all'interno del mondo cattolico italiano prima, quanto successivamente in esilio, intendeva far valere la propria leadership carismatica per guidare una profonda ed originale esigenza di riforma religiosa e politica, irenica ma non per questo meno forte nelle proprie rivendicazioni. Camaioni sottolinea fortemente il carattere conflittuale e socialmente radicale della predicazione urbana di Ochino, la natura politico-popolare della sua vocazione religiosa, ricavabile dalle sue predicazioni italiane tra il 1535 ed il 1542.

Ne deriva, da un lato, la non perfetta sovrapponibilità della sua figura a quell'aristocrazia intellettuale valdésiana che rimase cautamente all'interno dei ranghi ecclesiastici e religiosi cattolici, dall'altro la constatazione dell'ambizione politica del progetto complessivo del Generale dell'Ordine dei Cappuccini, la rilevanza degli appoggi politici e curiali che seppe stringere ai vertici della rete curiale italiana, a partire dalla stima, l'amicizia e la protezione di Gian Matteo Giberti e di Gasparo Contarini, oltre ai rapporti ben noti con il cosiddetto "partito imperiale", con Vittoria Colonna e Caterina Cibo. Del resto, Camaioni mostra come Ochino, prima di iniziare un'aperta predicazione contro papa Farnese Paolo III, con il ruolo che ebbe ad esempio nella rivolta di Perugia del '39, fosse stato persino in odore di cardinalato, perso a vantaggio del Fregoso, e che la scelta di radicalizzare la propria opposizione polemica a Paolo III prima, e di abbandonare l'Italia poi, non potesse che derivare anche dalla constatazione squisitamente politica del fallimento delle prospettive di riformatore cattolico, connesse alla vittoria di Carafa e delle gerarchie ecclesiastiche più intransigenti, con la creazione dell'Inquisizione.

Sicché la stessa rottura con Roma, con l'inizio di una opposta campagna ginevrina di propaganda filoriformata e duramente anti-romana, che Camaioni giustamente considera come indizio di una persistente proiezione sul contesto italiano, non può essere troppo semplicemente valutata come il liberatorio gesto di levarsi la "maschera" da parte di un "protestante" costretto fino ad allora alla simulazione, bensì anche come la ricerca opportunistica e politica di un nuovo contesto culturale da cui cercare di operare quella riforma che non era più possibile predicare liberamente in Italia, quindi come nuova "maschera", quella del "luterano in esilio", che gli avrebbe permesso di continuare ad avere libertà di azione e predicazione. Lo dimostra, per altro, il fatto che Ochino rimase ben presto insoddisfatto anche del contesto svizzero e poi tedesco, continuando la propria peregrinazione per altri vent'anni dopo la sua fuga.

La dettagliatissima e ricca indagine di Camaioni, che si ferma al '47, alle soglie del viaggio di Ochino in Inghilterra, ha il merito di non appiattirsi sulle immagini affascinanti, ma parzialmente ideologizzate, dell'eretico o dell'eroico testimone della libertà evangelica, non facendo scomparire le sfumature, le ambiguità, i compromessi della straordinaria parabola ochiniana. Del resto, come considerare unitariamente l'esperienza francescana, poi valdésiana, poi calvinista (e non solo) di Ochino? In altri termini, dove collocare una o più eventuali svolte o rotture all'interno del percorso, sia interiore che politico, del senese? O, per limitare la questione, al di là dell'evidente vanità dei tentativi di confessionalizzare la biografia dell'Ochino,

quali strade hanno condotto il nuovo “San Bernardino da Siena” a trasformarsi nel Lutero italiano, rispetto al quale Giberti, descrivendone l’atto di apostasia, scriveva che «*faria più danno lui che Lutero*»? Rispetto a questa interessante domanda che l’autore pone nell’introduzione, il testo non sembra voler dare risposte univoche, mantenendosi prudente rispetto ad un forse troppo ambizioso tentativo di sintesi e bilancio complessivo dell’intera vicenda ochiniana. L’impressione è però che, partendo da un’analisi della prima fase della sua biografia, l’indagine consenta soprattutto di tornare trasversalmente sulla natura del contesto culturale, politico e religioso della penisola, valorizzandone la vivacità, le contraddizioni, l’ampiezza, ossia la capacità originaria di ospitare l’intreccio tra cultura alta e bassa, progetti di riforma e bisogno di disciplinamento, “religiosità civica” e autenticità evangelica, devozione popolare e spiritualità anti-cerimoniale, ossia istanze provenienti tanto dagli ordini religiosi, quanto dalla nuova cultura umanistica. L’approfondimento dell’orizzonte e della dimensione politici e sociali della vicenda di Ochino spinge nella direzione di una profonda e consapevole rimessa in questione di alcuni tradizionali toni storiografici relativi alla storia italiana prima di Trento, che ne rivaluti a pieno la complessità e l’apertura prima dell’irrigidimento politico e confessionale.

Ludovico Battista (*Sapienza Università di Roma*)
ludovico.battista@uniroma1.it

Jörg Frey - Claire Clivaz - Tobias Nicklas (eds.), *Between Canonical and Apocryphal Texts. Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, pp. IX + 490. ISBN: 978-3-16-153927-5.

Il volume di cui si dà qui notizia e che deriva da una serie di giornate di studio ospitate dall’università di Zurigo tra il 2011 ed il 2012, è senza dubbio destinato a rappresentare una tappa rimarchevole nell’oramai lungo e complesso processo di definizione storiografica della nozione di ‘apocrifo’ e della dibattuta relazione che essa intrattiene con quelle di ‘canone’ e di ‘canonico’⁸.

Si noterà dal principio, in effetti, come un intento ricostruttivo del dibattito progresso non sia estraneo alla presente raccolta di saggi, che ne demanda l’onere ad una versione rielaborata ed aggiornata d’un precedente contributo di Simon Mimouni⁹, qui ospitato in una redazione, appunto, più estesa e dettagliata. Essa, posta in apertura di volume – seguendo immediatamente l’articolo per molti versi “programmatico” di Jörg Frey, di cui si dirà diffusamente a breve –, non solamente fornisce una cursoria ma esaustiva carrellata di interpretazioni e contro-interpretazioni relative al termine ‘apocrifo’ lungo tutto il ‘900 (da Hennecke a Marksches, passando per i fondamentali tentativi definitori di Junod, di Picard, di Nicklas), ma offre anche un utile ragguaglio sugli usi antichi e tardo-antichi della nozione e, in parallelo, sulle

⁸ Si pensi, solo a titolo d’esempio, ad A.Y. Reed, *The Afterlives of New Testament Apocrypha*, in «Journal of Biblical Literature» 133 (2015), pp. 401-425, e P. Piovanelli, *Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical*, in W. Mayer - B. Neil (eds.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, de Gruyter, Berlin - Boston 2013, pp. 87-108.

⁹ Cfr. S.C. Mimouni, *Le concept d’apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval: Réflexions en guise d’introduction*, in S.C. Mimouni (ed.), *Apocryphité. Histoire d’un concept transversal aux Religions du Livre*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 1-30.

aporie di metodo e di merito che essi continuano a presentare allo studioso. Da tali osservazioni comincia ad emergere con nettezza l'opzione di fondo, il filo rosso, che ispira ed informa gran parte dei contributi raccolti, ovvero la dimensione latamente "letteraria" che – vedremo – è detta determinare il fenomeno apocrifo tutto, qualificandone l'evoluzione e definendone confini e caratteristiche.

Si è già appena fatto cenno all'importante saggio di Frey che apre il volume, ponendosi come momento preliminare di sistematizzazione e di riepilogo di una serie di intuizioni e di suggestioni avanzate dall'autore in altre, precedenti sedi¹⁰. Il suo titolo – *From Canonical to Apocryphal Texts* – appare in effetti pienamente riepilogativo delle relevantissime tesi che trovano espressione nel corpo del contributo, e che *de facto* rappresentano i corollari più o meno immediati di uno spostamento di prospettiva netto e radicale: dalla stasi delle nozioni di 'apocrifo' e 'canonico' alla fluidità e processualità di quelle di 'canonizzazione' e di 'apocrifizzazione (*apocryphication/ Apokryphisierung*)'. Differenti processi di ricezione, selezione, ricognizione – si sostiene – hanno plasmato differenti destini per testi e *corpora* testuali originariamente concorrenti, conducendo, da un lato, all'acquisizione di un pieno statuto di normatività (cui si accompagna una attenzione profilattica per la stabilità testuale dell'opera canonizzata) e, dall'altro, ai più eterogenei esiti delle composizioni apocrifizzate. Insomma, la progressiva divaricazione tra ciò che è 'canonico' e ciò che è 'apocrifo' è giudicata come il risultato di un itinerario di trasformazione attivo per entrambi i *corpora* e coglibile sono retrospettivamente, dunque qualificando entrambi come tradizioni viventi e soggette alla manipolazione di lettori, scribi, interpolatori.

Tale più che opportuna processualizzazione delle nozioni in campo – la cui l'originalità non risiede tanto nella propria dimensione sostantiva¹¹, quanto nell'allargamento comparativo dello sguardo dello studioso al complesso degli scritti fondativi giudaici e cristiani – deve essere senza dubbio interpretata anche sullo sfondo della opposizione polare tra 'canonico' ed 'apocrifo', tradizionalmente intese quali categorie originarie e pristinie, poste quasi quali eventi naturali, che ha per lunghi decenni egemonizzato il dibattito critico. Altrimenti detto, deve essere interpretata anche nella propria prospettiva di proposta *reattiva* a schemi storiografici percepiti come eccessivamente riduzionisti. Ed è sotto quest'ottica che intendo l'insistenza dell'autore sulla dimensione aperta, indecisa, incerta dei processi di canonizzazione, sicché «these writings were not 'canonical' from their beginning, but they only became 'canonical' or 'apocryphal' within that 'canonical process'» (p. 2), o, ancora, sulla precedenza, rispetto ad alcuni testi canonizzati, di certuni scritti non inclusi nel canone, sia esso relativo all'Antico Testamento (e si pensi al rapporto tra il *Libro di Daniele* e la tradizione enochica), sia esso relativo al Nuovo (e si pensi, ad esempio, all'analoga relazione tra la *Seconda lettera di Pietro* e la multiforme tradizione dei Padri Apostolici). Insomma, l'attribuzione della qualifica di 'canonico' non deve implicare un giudizio intrinseco di valore né un'indicazione di cronologia relativa, né, infine, è possibile teorizzare una evoluzione unilineare *dal testo canonico a quello apocrifo*, essendo entrambi risultati di protratti processi ricettivi.

¹⁰ Cfr. almeno J. Frey, *Apokryphisierung im Petrus-evangelium: Überlegungen zum Ort des Petrus-evangeliums in der Entwicklung der Evangelienüberlieferung*, in J. Schröter (ed.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Peeters, Leuven 2013, pp. 157-195.

¹¹ In tal senso si vedano, ad esempio, D. Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, Brill, Leiden 2004 e il decisivo T. Niklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff 'christlicher Apokryphen'*, in «Apocrypha» 17 (2006), pp. 55-78.

Nondimeno, poste tali premesse di metodo, è la stessa formulazione degli elementi in gioco a spingere inevitabilmente l'argomentazione in una direzione diversa e per certi versi opposta, che appare quasi trattenuta e contratta – è, questa, un'impressione che non si può tacere – rispetto alla preoccupazione di porre quanto più spazio possibile tra la proceduralità della categoria di 'apocrifizzazione' e la staticità di quella di 'apocrifo', ovvero di fronte alla necessità – anch'essa non esente da dubbi di metodo, sia detto per inciso – di disarticolare il forte nesso tra opere apocrife e posizioni dottrinali eretiche. Se, infatti, testi canonici e testi apocrifi sono parimenti la risultante finale di un processo di selezione, i secondi non possono tuttavia che definirsi in relazione ad un *set* preesistente di opere cui dovette essere accordato, da comunità via via sempre più coincidenti con la maggioranza dei credenti in Cristo, uno *status* autoritativo e dunque una posizione paradigmatica.

Ciò è ben mostrato dall'analisi che l'autore compie di significativi esempi tratti da opere della letteratura del giudaismo del Secondo Tempio e del proto-cristianesimo non accolte nei rispettivi canoni, attraverso cui vengono enucleate alcune "tecniche di apocrifizzazione" ricorsive. Esse, presentate essenzialmente come modalità di riscrittura e rielaborazione testuale – ovvero: come operazioni dalla eminente natura *letteraria* –, descrivono le più comuni prassi di "ipertestualizzazione" cui sono sottoposte le scritture canoniche, attraverso 1) l'addizione (entro una perseguita continuità di genere) di dettagli narrativi e biografici, 2) la risoluzione di aporie dottrinali, cronologiche, esegetiche del testo normativo, 3) l'avocazione di una più alta fonte di rivelazione, 4) l'attualizzazione del dettato alle problematiche teologiche coeve, e l'elenco non è da ritenersi esaustivo. Significativamente, i casi di studio proposti dal volume tendono – pur nelle singolarità degli specifici contesti – a confermare tale *cluster* di operazioni. Di particolare rilievo risultano le osservazioni di Julia Snyder (*Relationship between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives*) in merito alle ramificate tradizioni testuali e dottrinali degli *Atti apocrifi degli Apostoli*, di cui viene posta in dubbio la dipendenza univoca dall'omologo scritto lucano e di cui nondimeno si evidenzia la ramificazione redazionale, la grande libertà compositiva. Similmente, dispositivi di armonizzazione e di accrescimento testuale sono rinvenuti da Martin Meiser (*Interpretive Methods in the Septuagint of the Prophetic Books*) nella relazione che lega la traduzione dei Settanta al testo masoretico. Maggiormente interessato, invece, alle pratiche di affermazione di una fonte rivelativa più elevata ed originaria – dunque di un contatto più diretto e non mediato con Dio – rispetto a quella offerta dal codice "ufficiale", appare invece il contributo di David Hamidović (*Securizing the Straight Line from Heaven to Earth: The Written Authoritative Catenas in the Books of Jubilees*), dedicato a rintracciare gli interventi operati dal *Libro dei Giubilei* sul proprio "palinsesto" di riferimento: il blocco testuale Genesi-Esodo.

Dal complesso delle argomentazioni addotte mi pare emergere che, quantunque tali fenomeni di alterazione del dettato non siano estranei ai testi canonici, e sebbene essi stessi non siano da interpretare quali mere accrezioni diacroniche di un testo originario, tale che esso venga via via manipolato e reso progressivamente più distante dal proprio *pendant* canonico, nondimeno l'esistenza stessa dei testi apocrifi non può che riposare su una precedente selezione di stringhe di tradizione autoritative e fededegne, capaci di porsi come punto di partenza e come matrice ultima per ulteriori narrazioni.

Qui risiede, come appare evidente, il (forse inevitabile) punto cieco e al contempo la straordinaria promessa euristica di una simile prospettiva, che, derivando dalla volontà di scarto rispetto ad una valutazione teologica e dottrinale delle composizioni apocrife per concentrarsi sulle strutture narrative e stilistiche che le identificano, pur-

tuttavia non può che continuare a muoversi in una dimensione di apprezzamento del contenuto teorico degli apocrifi: recuperando più o meno esplicitamente la dizione di ‘para-Scrittura’, si afferma di necessità la funzione inter-testuale (o, meglio, iper-testuale) svolta dalle opere confluite nel canone e dunque la loro capacità di determinare *a distanza* la germinazione e lo sviluppo stessi delle tradizioni apocriefe, che vediamo costituirsi quali glosse, addizioni, finanche commenti alle prime. Insomma, pur scesvra da ogni prospettiva valutativa ed anacronistica, la relazione tra le due entità in gioco non può che restituire un duplice livello di autoritatività percepito e riconosciuto già *in antico*. Solo in modo assai problematico appare infatti possibile identificare quest’ultimo come un mero accidente di trasmissione – ovvero: gli apocrifi godettero di una maggiore libertà compositiva, non essendo soggetti al controllo ecclesiale –, giacché, assai più coerentemente, esso sembra agire come motore stesso del processo di apocrifizzazione. In sintesi, l’esistenza degli apocrifi pare presupporre una almeno relativa stabilità testuale ed una altrettanto relativa concessione di ispirazione ed autorevolezza ad un insieme di opere recepite quali inter-testi per nuove, inedite formulazioni testuali e dottrinali. Ma se il contributo di Frey ed il volume tutto autorevolmente e con ottime ragioni spingono in questa direzione, non possono che lasciare aperti l’immenso interrogativo e la fondamentale zona d’ombra che una simile argomentazione prospetta, vale a dire la possibilità di una *intenzionalità* nella costituzione di opere apocriefe. Altrimenti detto: la relazione che lega le due nozioni è puramente cronologica («the relation to a canonical tradition in most cases implies that a motif or tradition adopted is also chronologically prior to its reception in the “hypertext”»; p. 14), ovvero, al contrario, almeno in taluni contesti proto-cristiani è riconoscibile una volontà attiva e consapevole di fondare scritture “di secondo livello”, incardinate nel loro rapporto con le opere del canone, attraverso cui le comunità entro cui tali opere furono prodotte e fruite adottarono la nozione di ‘apocriticità’ come una perseguita auto-definizione? Ciò permetterebbe – sia detto *in obliquo* ed in modo necessariamente del tutto generico – di raccordare la riflessione storiografica contemporanea alle occorrenze patristiche, e dunque di meglio valutare e contestualizzare la pesante reputazione accordata agli “scritti apocrifi” dalla nascente ortodossia.

Francesco Berno (*Sapienza Università di Roma*)
francesco.berno@uniroma1.it

Marianna Scapini, *Le stanze di Dioniso. Contenuti rituali e committenti delle scene dionisiache domestiche tra Roma e Pompei*, ARYS, Anejos VI (2016), pp. 394. ISSN 1575-166x.

Ulteriore titolo degli Anejos della rivista madrileña «ARYS» (Antigüedad, Religion y Sociedades), il lavoro di Marianna Scapini (finalista del Premio Internazionale “Fernando Gascó”) rappresenta una tappa significativa di un percorso di studio e di ricerca dedicato ad un’affascinante tematica iconografica: l’immaginario culturale dionisiaco nell’ambito della decorazione pittorica delle abitazioni romane.

Come giustamente rileva l’A. nell’introduzione (pp. 11-15), il tema, ben conosciuto e apparentemente di facile approccio, si presenta, in realtà, assai sfuggente per via delle letture unilaterali che di esso, a più riprese, si sono date: da una parte, i semiologi dell’arte romana generalmente concordi nello sminuire il contenuto rituale

di queste immagini; dall'altra, gli specialisti di religioni antiche che, invece, si sono limitati a considerarlo una sorta di documentazione accessoria rispetto alle testimonianze letterarie.

Prendendo dunque le mosse da un discordante quadro esegetico, Marianna Scapini formula un'ipotesi di lavoro, stando alla quale le pitture parietali domestiche di soggetto bacchico, al di là di una mera funzione ornamentale, avrebbero una specifica rilevanza sul piano religioso, alludendo allo svolgimento di pratiche cultuali dionisiache, di carattere privato, negli spazi della *domus*. L'ipotesi avrebbe inoltre una ricaduta di tipo "sociologico" (per utilizzare le parole dell'A.) con riferimento ai poteri personali che di quegli antichi complessi abitativi erano titolari.

Il capitolo primo, *Per una sociologia degli affreschi dionisiaci rituali nelle case romane: temi, problemi e metodi* (pp. 17-40), costituisce un indispensabile preambolo metodologico alla ricerca, avendo, per oggetto, l'eterogeneo quadro degli studi inerente all'iconografia dionisiaca domestica. Come è intuibile, si tratta di un'impresa tutt'altro che agevole, interessando tre distinti e vastissimi ambiti di studio (fenomeno dionisiaco; iconografia antica; studio della casa romana), efficacemente inquadrati, nel loro sviluppo, dalla studiosa che, a ragione, enfatizza il passaggio da un approccio iniziale degli studi, dominato dall'erudizione, ad una fase successiva, in cui ci si è proficuamente avvalsi del prezioso contributo delle scienze sociali.

Sulla scorta di tali recenti acquisizioni, nel capitolo secondo, *Il grande dio dell'Ellenismo* (pp. 41-118), si entra nel vivo della problematica, sintetizzando, in partenza, la complessa figura divina in predicato attraverso una serie di singole sfaccettature (patrono della viticoltura; collegato alla regalità, al teatro e alla morte; garante dell'apoteosi etc.): va osservato che, ben lungi dall'essere slegati e incoerenti, questi tratti debbono essere ricondotti a quella nozione di 'alterità' di cui Dionysos è funzionalmente portatore.

Nel prosieguo, l'attenzione si focalizza più specificamente sull'aspetto iconografico, con particolare riguardo all'età ellenistica (più direttamente correlata alle decorazioni bacchiche in questione). Come ben illustrato da M. Scapini, è proprio in quel periodo che alla diffusa connotazione agraria della divinità (da tempo attestata nella penisola italiana) viene a sovrapporsi un'immagine di segno differente: quella del Dionysos trionfatore e portatore di una sorta di Età dell'Oro, presa comprensibilmente a modello da Alessandro e, sulla sua scia, dai monarchi ellenistici e dagli uomini politici della Roma tardo-repubblicana, al fine di legittimare il proprio potere.

Nell'ambito di questo revival del Dionisismo, di evidente matrice alessandrina (e come tale, non esente da forme sincretistiche: vedi la frequente associazione al culto egiziano di Osiris), l'A. non manca di porre in risalto specifiche caratteristiche, ampiamente recepite nel mondo italico e con importanti ricadute sul piano dell'iconografia.

Degna di nota, a tale riguardo, è la rivitalizzata componente iniziatica, con lo svolgimento di rituali segreti, visibilmente connessi con i misteri eleusini di Demeter e con l'Orfismo. In relazione a questa peculiare temperie religiosa troviamo isolato un significativo tema iconografico: quello dell'associazione del dio ad una figura femminile (solitamente Ariadne).

Non privo di riscontri nella sfera culturale (giustamente ricordato è lo *hieros gamos* con la *basilinna* nel contesto degli Anthesteria ateniesi), il motivo in questione assume un peso rilevante proprio nel milieu culturale dell'Alessandria tolemaica quando assume a modello sovrumano di riferimento per la coppia regale di turno. Senza prescindere da tale assimilazione, lo schema figurativo viene ripreso e va-

lorizzato da M. Scapini (sulla scorta di altri esegeti) come possibile allusione ad una concreta realtà rituale: la celebrazione di pratiche misteriche ierogamiche, di esclusiva pertinenza femminile, per le quali la studiosa arriva a proporre, sul versante romano, una suggestiva identificazione (confortata da innegabili analogie formali ma tutt'altro che sicura) con i misteri decembrini in onore di Bona Dea, ben noti per lo scandalo suscitato da P. Clodio Pulcro nel 62 a.C.

Consequenziale alla definizione dei due ambiti culturali cui riferire le iconografie in questione (riti dionisiaci alessandrini; riti femminili di tipo ierogamico) è l'analisi di una serie di esempi concreti, finalizzata non solo a confermare l'ipotesi di partenza ma anche ad ottenere preziosi ragguagli per un inquadramento, sotto il profilo sociale, della committenza.

Tale disamina occupa, per intero, il terzo capitolo, *Dimore dionisiache: tra riti alessandrini e ierogamie dimenticate* (pp. 119-322), che costituisce la parte centrale e più consistente del lavoro. In questa sezione, la studiosa sottopone pertanto al vaglio critico una ricca documentazione figurativa, di soggetto bacchico, selezionata da diversi contesti residenziali prevalentemente di area laziale e campana, ascrivibili ad un arco cronologico compreso tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.

Nella trattazione, il singolo caso preso in esame viene, di volta in volta, valutato nelle sue eventuali implicazioni rituali alla luce di una dettagliata descrizione (spesso resa più efficace dalla presenza di fotografie e disegni eseguiti dall'A.) a cui si accompagnano circostanziate considerazioni riguardo alla cronologia e ai committenti.

Seguendo tale impostazione, si snoda uno specifico itinerario virtuale, caratterizzato da una netta preponderanza di siti pompeiani: si analizzano così nell'ordine le iconografie dionisiache presenti nella Casa del Criptoportico (pp. 121-131), nella Casa dei Cubicoli Floreali (pp. 131-156), nella Casa del Citarista (pp. 157-171), nella Casa dei Capitelli Colorati e nella vicina Casa dei Capitelli Figurati (pp. 176-179), nella celebre Casa dei Vettii (pp. 179-183), nella Casa di M. Lucretius Fronto e nella Casa di Marcus Lucretius (pp. 183-184). Uno spazio comprensibilmente ampio viene riservato alla cosiddetta Villa dei Misteri (pp. 185-231), degno di nota anche per l'utile inquadramento esegetico riguardante il complesso e la sua celeberrima megalografia.

Dopo aver vagliato le peculiarità iconografiche di altre importanti dimore dell'agro pompeiano (la villa di Fannio Sinistore a Boscoreale; la Villa "A" di Oplontis), l'A. rivolge la sua attenzione all'area romana, soffermandosi su due prestigiose residenze, ricollegabili (in un caso, in modo certo) ad una committenza imperiale: la Villa romana della Farnesina (pp. 272-295) e la Domus Aurea neroniana (pp. 295-312).

Esaurita l'indagine nei suoi confini spaziali e cronologici prefissati, nella sezione conclusiva del capitolo (pp. 312-322), la studiosa non tralascia, seppure sinteticamente, di seguire gli sviluppi della tematica in esame, nel prosieguo dell'età imperiale, rilevandone una diffusa presenza nell'ambito delle province romane, dove nuovamente si segnala l'attivo coinvolgimento di esponenti delle élites locali, vicini al potere imperiale.

Al termine di questa lunga e meticolosa disamina, nelle conclusioni (pp. 323-331), l'A. procede ad una sintesi degli elementi acquisiti (opportunamente organizzati in un'esauritiva tabella sinottica in calce al lavoro). I diversi esempi di iconografie presi in considerazione vengono ricondotti alle due soprammenzionate facies rituali (riti ierogamici femminili; riti dionisiaci alessandrini) o, in alternativa, ritenuti improntati ad una generica atmosfera bacchica ma privi di rilevanza sul piano culturale.

Quanto alle implicazioni sociali dell'argomento trattato, del tutto condivisibile è l'attenzione nei confronti dell'elevato status dei committenti: per costoro, l'esibi-

zione di motivi dionisiaci, tra le pareti domestiche, doveva innegabilmente svolgere un'efficace funzione autorappresentativa, denunciandone la piena adesione al gusto ellenistico e, contemporaneamente, al programma ideologico veicolato dal potere dominante.

È infine da sottolineare la doverosa cautela di Marianna Scapini che, in questa sintesi finale, evita correttamente di attribuire un carattere chiuso e definitivo al proprio lavoro, presentandolo piuttosto come un primo contributo in vista di ulteriori auspicabili ricerche sul tema. D'altronde, l'oggettiva difficoltà nello stabilire l'effettivo valore rituale delle iconografie analizzate (alla luce della documentazione disponibile) induce senz'altro ad accogliere di buon grado le misurate parole dell'A. a detta della quale «In una certa misura, le antiche stanze in cui abbiamo cercato di lanciare uno sguardo – sorta di Clodii post-moderni – ci saranno sempre precluse, e con loro ciò che in esse si consumava».

Alessandro Locchi (Sapienza Università di Roma)
ale.locchi@tiscali.it

R. Gagné - M. Herrero de Jáuregui (eds.), *Les Dieux d'Homère II. Anthropomorphismes* («Kernos» Supplément 33), Presses Universitaires de Liège, Liège 2019. ISBN 978-2-87562-204-4

Il volume curato da R. Gagné e M. Herrero de Jáuregui sul tema degli dèi di Omero raccoglie i contributi del secondo convegno – svolto a Madrid nel 2016 – tra alcuni importanti specialisti di religioni del mondo classico. Il primo incontro si era tenuto a Roma nel 2015 e i lavori presentati in quell'occasione dagli studiosi sono stati pubblicati da G. Pironti e C. Bonnet nel 2017 in *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*.

La seconda raccolta affronta la complessa questione dell'antropomorfismo delle divinità omeriche. L'introduzione, strutturata con notevoli approfondimenti, presenta un percorso storico-critico sull'argomento, mettendone in evidenza i nodi problematici, derivati dagli approcci metodologici che hanno avuto maggiore risonanza nel campo degli studi sulla religione greca, a partire dall'età moderna. Diverse prospettive emergono dal quadro tracciato: 1) i filosofi e i teologi del XVII e XVIII secolo considerarono che la natura della divinità non dovesse essere sottoposta alla proiezione di categorie umane; 2) l'orientamento evolucionista aveva relegato l'antropomorfismo ad una fase di “religiosità arcaica”: per alcuni esso aveva preparato la via al monoteismo; per altri la poesia omerica era la prima tappa di un progresso che culminava con la filosofia; 3) vari specialisti, allo scopo di “salvare” gli dèi omerici dall'accusa di primitivismo, seguirono tre strade differenti: il rifiuto dell'antropomorfismo come tratto specifico, la sua esaltazione, o la sua dissoluzione nell'esperienza di altre religioni.

La panoramica generale prosegue illustrando le posizioni di alcuni tra i maggiori studiosi di religione greca del XX secolo, tra cui J. P. Vernant, W. Burkert e J. Rudhardt. Naturalmente, va da sé che essendo stato il primo tra questi, notoriamente, il fondatore della “scuola francese”, nella quale gli autori del volume si riconoscono, le sue idee sono ampiamente condivise. L'assunto principale di Vernant, a proposito della natura degli dèi greci, viene ricordato dagli editori a p. 25: «les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes», e tale formula – riproposta nel corso

dell'intero volume – diventa punto di partenza e termine di confronto obbligato per il raggiungimento di nuovi esiti interpretativi.

Nell'introduzione segue poi un ultimo *excursus* sull'approccio cognitivista al problema: i due curatori non sembrano condividere l'idea che l'antropomorfismo sia un dato stabile nella storia dell'umanità, e che la continuità sia più importante delle differenze. Da questa prospettiva, la questione sarebbe mal posta per la religione greca, poiché si dovrebbe indagare sulla specificità dell'antropomorfismo divino rispetto a tutti gli altri.

L'obiettivo dichiarato degli editori è quello di presentare le risposte antiche al dibattito sull'antropomorfismo, dal momento che esse appaiono incomparabilmente più ricche e consequenziali di quelle moderne. Il programma di partenza è, quindi, la necessità di imparare a praticare meglio la ricezione di Omero.

Nel primo contributo Gabriella Pironti si sofferma sul tema dell'accusa di immoralità rivolta agli esseri divini, già sostenuta da Senofane e Platone. L'A. rileva come la forma umana sia solo uno dei "morfismi" con cui i Greci presentavano le divinità all'opera. In un contesto narrativo, agli dèi era attribuita un'esistenza individuale, una forma di identità, che potrebbe giustificare il loro essere percepiti come vere "persone". I loro sentimenti, comportamenti e discorsi sembrano al servizio di un sistema convenzionale di rappresentazione, chiamata a tradurre in personaggi il sapere condiviso dai Greci sulle potenze divine attive. Si tratta, quindi, di "dèi d'azione" piuttosto che "dèi di persona".

Il saggio di Daniela Bonanno è focalizzato sulle descrizioni di divinità "astratte" come Ate e Litai, presenti nell'*Iliade*, cui viene accostato il figlio di Horkos, ricordato in un passo di Erodoto (vi 86). Nella prospettiva dell'A. le rappresentazioni di questi dèi implicano la presenza di un corpo, i cui caratteri designano le loro specifiche modalità d'azione. Piuttosto che parlare di "personificazioni", tali figure sono da identificare come "potenze" – al pari degli altri dèi – che rientrano nella discendenza di Zeus e che esercitano un'importante funzione di regolazione sociale e cosmica. Tali entità, nonostante la loro *dynamis* divina, svolgono anche un ruolo fondamentale nella costruzione retorica di discorsi persuasivi.

Un interessante approfondimento è costituito dallo studio di Carmine Pisano sull'aniconismo in Grecia. L'A. ricorda come nella documentazione greca, la natura delle immagini (*eidea*) destinate alla "presentificazione dell'invisibile" è molto varia: gli dèi possono "manifestarsi" in forma umana o animale, assumere le sembianze di una stella o di un flusso di nebbia. Questa diversità caratterizza anche le rappresentazioni plastiche utilizzate nel culto: possono essere antropomorfe, teriomorfe, o associarne entrambi i tratti, ma possono anche presentarsi in forma di pietra, colonna o pilastro, o persino di pilastro quadrangolare con una testa (e talvolta un arto). In passato, seguendo la tendenza evoluzionista, si era pensato che il primo stadio della religione greca fosse aniconico. Tuttavia – fa notare l'A. – i Greci avevano fatto coesistere le loro statue con immagini esplicitamente non antropomorfe, considerate anch'esse come manifestazioni divine. Le famose "pietre grezze" (*argoi lithoi*), lo scettro venerato a Cheronea, il trono vuoto di Zeus, ecc. dimostrano che il potere divino non sempre era rappresentato come una persona. Rifacendosi alla definizione di segno come "icona" formulata da Peirce, l'A. propone di superare la dicotomia antropomorfismo/aniconismo, al fine di ammettere tutte le immagini degli dèi come "icone culturalmente possibili".

Hélène Collard analizza la rappresentazione dei corpi divini in diverse scene iliadiche raffigurate su vasi. La domanda fondamentale da cui parte l'A. è: perché

gli dèi sono rappresentati graficamente come gli esseri umani? che cosa li distingue da questi? Per la studiosa, prima di tutto, incide il loro grado di visibilità all'interno dell'immagine. Mentre per l'osservatore esterno gli dèi sono visibili e riconoscibili sotto forma di figure antropomorfe, rimangono invisibili agli occhi dei personaggi della scena. Immagini e poesie partecipano, entrambe, all'elaborazione di un'identità visiva degli dèi, in linea con la loro "personalità".

Adeline Grand-Clement si occupa della statua di Zeus Olympios scolpita da Fidia, che si sarebbe ispirata al passo in cui Omero descrive il gesto di acquiescenza del Cronide a Thetis (*Il.* 1 528-530). Fidia avrebbe elaborato un vero e proprio "ritratto" della divinità, rendendolo epifanico per tutti i Greci che si recavano nel santuario di Olimpia. Il suo Zeus divenne così un riferimento ineludibile per la rappresentazione del dio nei secoli successivi.

Molto interessante è l'oggetto di analisi scelto da Vinciane Pirenne-Delforgue: le opere di Artemidoro di Daldis e Dione Crisostomo. Secondo l'A. il primo è un campione della decodifica simbolica della rappresentazione onirica degli dèi, mentre il secondo parla dell'assenza di un modello che richieda il ricorso al potere del simbolo. Degne di nota sono le considerazioni dell'A. che illustra come l'onirocrita avesse inscritto la rappresentazione degli dèi in forma umana nella semplice sincronia, mentre l'oratore aveva ricostruito una cronologia, in cui sarebbero circolate, in origine, vaghe concezioni degli dèi, insieme ad un'innata preveggenza del divino; poi, gradualmente, vari poeti "maestri di verità" avrebbero formalizzato la raffigurazione delle divinità in forma umana; infine gli artigiani avrebbero seguito il loro insegnamento, mettendo in atto un processo di emulazione, stimolato dall'assenza di modelli e dall'elaborazione di congetture.

Lo studio di Corinne Bonnet si concentra sulla rappresentazione di Zeus nell'opera di Luciano di Samosata. L'A. riflette su come lo scrittore, in realtà, fosse interessato principalmente agli dèi in quanto creazioni letterarie, e non oggetto di culto. La dimensione meta-letteraria fornirebbe la chiave di lettura del "teatro" divino da lui messo in scena. Luciano, infatti, si colloca sulla scia di Omero, le cui divinità sono elaborazioni a scopo narrativo. L'antropomorfismo esagerato degli dèi diventa strumento privilegiato del registro comico. Spesso le sue caricature corrispondono ad un vero e proprio omaggio alla cultura ellenica. Nella sua eredità di Omero, visibile nei dialoghi, vanno incluse non solo le presunte "vere" rappresentazioni degli dèi, ma anche le critiche filosofiche all'antropomorfismo, e i tentativi di recuperarlo.

Risulta assai stimolante la ricerca di Renaud Gagné, che approfondisce il tema del teomorfismo, presentando – tra l'altro – l'analisi dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco, uno dei primi autori ad utilizzare il metodo allegorico nella lettura dei testi omerici. L'A. segue poi il percorso delle interpretazioni antiche di Omero, prendendo spunto da tre versi dell'*Odissea* (xvii 485-487) sugli dèi che "sembrano ospiti stranieri". La strada seguita dallo studioso appare molto ricca e articolata, tanto da coprire diversi secoli di letture omeriche, a partire da Platone per arrivare a Coricio di Gaza.

Un'attenta osservazione è rivolta da Miguel Herrero de Jáuregui all'area cruciale della ricezione di Omero, l'apologetica cristiana. Rilevanti sono le questioni di metodo introdotte dall'A., che sottolinea come, da un lato, gli apologeti abbiano trasmesso in molti casi informazioni uniche su riti, miti e riflessioni religiose della Grecia classica, ellenistica e imperiale – nonostante debbano essere filtrate attraverso un'adeguata comprensione del loro contesto –; dall'altro, le loro argomentazioni fanno disperare gli specialisti, perché sono state ripetute per secoli, fino ai tempi moderni, con approssimazioni, costituendo quindi un passo fondamentale nella ricezione cul-

turale della religione greca. l'A. riprende, poi, l'esame dei frammenti di Senofane sulla rappresentazione umana degli dèi, tramandati da fonti cristiane: emergono le amplificazioni e gli usi strumentali del testo originale. Infine, viene illustrato il caso della statua di Zeus, presentata da Clemente di Alessandria come uno *standard* del paganesimo greco, contro il quale sono diretti tutti gli strali della polemica cristiana.

Proponendo la strada della comparazione, Maurizio Bettini rivolge il suo interesse agli *dei minuti* del politeismo romano. Tali divinità, note grazie all'opera di Varro, non mostrano un antropomorfismo in senso tradizionale, ma è la loro *agency* – in cui si identificano o che presiedono – che ne identifica il carattere più specificamente umano. Esso è all'origine della loro rappresentazione, costituita da azioni, oggetti, parti o funzioni corporee, luoghi, sentimenti, qualità morali, ecc. Secondo la prospettiva dell'A., gli *dei minuti* sono sistematicamente coinvolti in una vera e propria "enciclopedia dell'umano". Attribuendo ad ogni "frammento" della loro esistenza il nome o lo *status* di divinità, i Romani possono così interagire religiosamente – esercitando una forma di controllo – con ciò che riguarda la loro esperienza di uomini, stabilendo soprattutto un rapporto, e persino un dialogo, con se stessi.

Come si intuisce dalla rassegna dei contributi risalta assai chiaramente il pregio di questo volume: lo spessore intellettuale delle indagini presentate, riguardo ad un tema così importante per la storia degli studi sul politeismo, fa sì che le prospettive future di ricerca non potranno prescindere dal tenerne conto.

Chiara Di Serio (Sapienza Università di Roma)
chiara.diserio@virgilio.it