
Recensioni - Reviews

The Strange World of Human Sacrifice, edited by Jan N. Bremmer (Studies in the History and Anthropology of Religion, 1), Peeters, Leuven 2007, pp. XII+268. ISBN 978-90-429-1843-6.

This collection of twelve essays is published as the first volume of the new Peeter's series *Studies in the History and Anthropology of Religion*, devoted to «specific aspects of religion from a historical and/or anthropological perspective» (p. VII). The articles here collected are from an international conference on human sacrifice held at the Faculty of Theology and Religious Studies of the Rijksuniversiteit, Groningen, and are written according to multiple disciplinary perspectives as is required by the complexity of the theme. The book consists of a selection of the most important cases of human sacrifice as witnessed by mythological, archaeological and literary sources, and is a concrete result of the editor's effort to present religious studies into a new perspective on the contemporary stage.

The *Introduction* stresses the diversity which characterizes the «most gruesome and intriguing aspects of religion» (*ibid.*). Here the Editor shows how the human sacrifice was sometimes combined with cannibalism, and draws a clear distinction between ritual killing and human sacrifice. Thus he introduces an important argument: while human sacrifices were practised (or seem to have been practised) on a grand scale among larger societies as well as among minor groups in order to nourish gods, expiate sins, provide service in the afterlife, the accusation of cannibalism and human sacrifice was also a means to stigmatise rivals and enemies.

The collection opens with two historical essays. Michel Graulich (pp. 9-30) elaborates his view on the Aztec human sacrifice and shows the link between castigation and expiation: slaves, prisoners, warriors were condemned to death, their infamous death could be made glorious on the sacrificial stone, while sacrifice was a means of gaining a worthy afterlife through expiation. In contrast with the view held by dominant majority of scholars, Graulich shows the connection between sacrificer and victim and explores a new perspective with a critical study of the prototypical myth of human sacrifice. Jacqueline Borsje (pp. 31-54) further focuses on the human sacrifice among the Irish Celts. The choice of the theme shows the author's effort to overcome the lack of direct witness from the Celts themselves: while using a selection of Latin and Irish written sources, she analyzes the survey of the literary motif in medieval Irish literature and offers a full account of the examples of human sacrifice among Celts which survived in texts from Classical authors and Christian descendants of the Celts.

Borsje's paper opens a methodological discourse on the link between "paganism" and "inhumanity", on the ways to perceive pagane practices and to associate them with barbarity in the ancient literature, and is followed by three essays dealing with three types of sources documenting the practice of human sacrifice: Ancient Greek, Roman, and Hebrew literature. Jan N. Bremmer (pp. 55-79) examines three cases of human sacrifice in Ancient Greece and explores the link between myth and ritual. After a full century of fine studies on Greek human sacrifice combined with archaeological finds, this theme seems to regain vigorous life in the author's perspective. Analyzing the Rhodian ritual of the criminal sacrifice, the myth of Polyxena, and the secret initiatory rites of the Arcadians, Bremmer elaborates new questions and new answers about the rhetoric of Greek human sacrifice. The other two papers show how a practice, which previously belonged to a belief system, becomes neglected and can be used as an accusation against others. Lautaro Roig Lanzillotta (pp. 81-102) and Ed Noort (pp. 103-125) unveil homologies between Early Christians and Jews, who accused each others of the crime of human sacrifices. With reference to the Early Christianity between the end of the second century and the beginning of the third one, Roig Lanzillotta says that the ritual infanticide might have been performed by heretic groups. While reminding us the cultural complexity of the Early Christian communities and of the socio-political context where Early Christianity grew, he shows how Latin commentators perceived and then interpreted the transformation of the religious practices. The author moves easily back and forth among textual sources to stress his view on the appearance of the accusation against both Early Christian and heretics. Ed Noort treats the theme of the child sacrifice in Ancient Israel. He begins by sharply highlighting a number methodological problems, including the canonical character of the texts, and notes a paradox: in these texts child sacrifice was always referred to other people or to the rivals and yet, in the texts of the later prophets, human sacrifice is referred and forbidden, viz it is certainly still in vogue; child sacrifice was considered an abomination, however this practice still seems to be demanded by YHWH according to a certain religious segment (group). This paper is a reworked and extended version of a previous paper «Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible» [E. Noort-E.J.C. Tigchelaar (Eds.), *The sacrifice of Isaac: the Aqedah (Genesis 22) and its interpretations*, Brill, Leiden 2002, pp. 1-20] where the author investigates the connection between the *milk*-offering and the divine sphere of heavenly powers in great detail. Noort's essay is an historical and sociological inquiry undertaken for the purpose of eliciting the *status quaestionis*.

Two papers deal with the theme of human sacrifice among Ancient Egyptians. The first one by Herman te Velde (pp. 127-134) is a brief introduction to the theme that allows the author to reach the core of the matter. In contrast with the common opinion that human sacrifice was the rule in Ancient Egypt, the author shows how the issue has been misunderstood by modern scholarship. The second one, by Jacobus Van Dijk (pp. 135-156), offers a full inquiry instead. The author likewise focuses on methodological issues, drawing the conceptual distinction between human sacrifice and ritual killing, and analyzing a number of retainer sacrifices, «where the death of the king is followed by the

killing of people who are supposed to accompany him to the hereafter» (p. 136). Utilizing Ancient Egypt's archaeological record, he explores one by one a great number of burial-complexes, in Egypt and in Nubia, and opens up new and interesting perspectives for scholars.

The last five essays turn our attention to the East: India, Japan, and China. Two Indologists, Asko Parpola and Hans T. Bakker, highlight the historical and sociological background of the human sacrifice in Ancient India. The authors have, in the first place, the great merit of realizing the difficulties related to the theme in Vedic exegesis. Parpola's fine paper (pp. 157-178) is a diachronical study of the development of the interpretation of Vedic human sacrifice through the success of the *Sunahṣepa* legend among dominant scholars. Here he brings together essays written over a span of two centuries and revisits modern interpretations of the ritual human sacrifice (*puruṣamedha*) and horse sacrifice (*aśvamedha*). As the author has an authoritative knowledge of Indus scripts and Vedic texts, he utilises the Harappan rich iconography and the findings from the Bactria and Margiana archeological complex to show connections with *ṛakta* Tantrism. Bakker's inquiry (pp. 179-194) focuses on the blood sacrifices implied in the ceremonial procedure of the fire altar (*agnicayana*) in South Asia. While analyzing a series of putative altars found in three different regions, the author compares them with the building of the *agnicayana* altar, as described in the Vedic literature. Ultimately he shows that the sacrificial man is an «ingenuous product of brahmnical speculation» (p. 193), intimately connected with the practices of the sacrificial setting.

Lourens P. van den Bosch (pp. 195-228) deals with the discovery of the human sacrifice among the Konds by British authorities at the end of 19th century and its following disappearance. While showing how the British reports and papers about this ritual are still valuable for a full understanding of it, the author says that human sacrifice was possible in the time of Frazer and Eliade, as their theories on the *meriah* sacrifice suggest. However, he notes that only the awareness of the religious context (prayers, songs) can contribute to a better understanding of it. The author does not state that explicitly, but one can notice that his paper is an opportunity to demonstrate the cross-cultural relevance of Kond ritual studies to a wider anthropological audience.

Kengo Harimoto's paper (pp. 229-236) is an attempt to review the various types of human sacrifice in Japanese literature. As he points out, his approach is not specialistic, and authoritative primary sources are missing. However, as Harimoto is a fine scholar, he makes interesting observations concerning the main methodological question: while showing the links between the ritual consumption of human flesh and the need to stop the practice of human sacrifice, he notes that many Japanese tales of human sacrifice accomplish something difficult in order to combine an ancient practice with a new way to perceive it, bringing up the topic of self-sacrifice. The folklore part is of great interest because of the cross-cultural work, above all with the Chinese traditions, and paves the way to the following paper on the human sacrifice in China.

The contribution that the Editor asked to Tim H. Barrett (pp. 237-258) was not an easy task, due to the complexity of the cultural history of China and the relative youthness of religious studies on the area. For these reasons the author's

choice to give «few unsystematic observations» (p. 257) should be interpreted as an attempt to present a wide range of information that need more attention. While re-examining the most important modern studies on the human sacrifice and on the ritual cannibalism in China, Barrett shows how Taoist and Buddhist propaganda influenced modern scholars without the assistance of archaeology. He has, at least, the merit of tracing the current state of academic knowledge of Chinese sacrificology, including the less known form of self-sacrifice that requires more attention by historians of religion.

This volume is an essential purchase for scholars working on aspects of human sacrifice in the ancient world and is another example of the progress being made in the understanding of the relationship between philological exegesis and diachronical approach. Unfortunately, the issue of the human sacrifice in Africa is overlooked, with the only exception of Ancient Egypt. The reason of this absence, according to the Editor, is the lack of any «“thick description” of the practice» (p. 3), but, of course, such a reason is rather weak. Apart from this and other minor gaps, the volume collects the languages of many disciplines and covers a wide number of cases of human sacrifice, providing both synthetic treatments of major issues and up-to-date general accounts of recent fieldworks.

Marianna Ferrara

B. Groneberg und H. Spieckermann (Hrsg.) *Die Welt der Götterbilder* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 376), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. VIII+380. ISBN 978-3-11-019463-0.

Il volume, curato da B. Groneberg e H. Spieckermann, raccoglie tredici contributi presentati in occasione di diversi incontri sul tema «Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike» organizzati dall'università di Göttingen nel corso degli anni 2005-2007. A questi sono stati aggiunti altri due interventi (B. Bäbler, H-G. Nesselrath-M. Köckert) presentati in altre sedi, ma che sono stati inseriti in questo volume per via del loro profondo legame con il tema generale. I contributi sono stati raggruppati in tre grandi sezioni tematiche in base all'ambito geografico, culturale e cronologico delle singole trattazioni.

La prima sezione (*Götterbilder in der Welt des Vorderen Orients*) è composta da cinque interventi (Berlejung, Collon, Livingstone, Wiggermann, Kuhrt) che analizzano – in diverse modalità e con differenti prospettive – la questione della costruzione dell'immagine della divinità nel Vicino Oriente antico, focalizzando l'interesse soprattutto sull'area mesopotamica, e coprendo un arco cronologico che va dal III millennio al periodo persiano.

A. Berlejung (*Die Reduktion von Komplexität. Das theologische Profil einer Gottheit und seine Umsetzung in der Ikonographie am Beispiel der Gottes Aššur im Assyrien des 1. Jt. v. Chr.*) affronta il problema della discrepanza tra le informazioni ricavabili dalle fonti scritte e quelle che possono essere invece dedotte dal materiale iconografico. Portando come “caso studio” l'analisi della documentazione testuale e iconografica pertinente alla figura del dio Assur, l'autrice mette bene in evidenza la problematica che intende trattare. Attraverso l'esame

delle differenti tipologie testuali è possibile delineare e ricostruire la complessità dell'immagine divina con i suoi diversi attributi ed epiteti strettamente connessi alle sue prerogative ed ai suoi differenti ambiti d'azione. La documentazione iconografica, se da una parte mostra anch'essa una varietà di rappresentazioni del dio Assur, dalla prima attestazione risalente al II millennio fino alle raffigurazioni del periodo neo-assiro, dall'altra risente invece della standardizzazione della rappresentazione figurata che non permette di rendere visibili tutti quegli elementi presenti nelle fonti scritte. Come sottolinea giustamente l'Autrice, la forma iconografica deve ridurre l'ampio spettro dei caratteri e la complessità degli aspetti di una divinità in un'unica immagine. Nelle conclusioni si sottolinea che il profilo di un dio non è rispondente, sia nei testi che a livello iconografico, ad un'unica tipologia: la caratterizzazione di una divinità è complessa e sfaccettata, e soprattutto è da mettere in rapporto con il periodo storico in cui si collocano le sue diverse attestazioni.

L'intervento di D. Collon (*Iconographic Evidence for Some Mesopotamian Cult Statues*), meno convincente dal punto di vista metodologico, propone di ricostruire l'aspetto della statua di culto delle divinità mesopotamiche attraverso l'esame delle loro rappresentazioni iconografiche. Il punto di partenza di questa ricerca è il presupposto che l'iconografia delle divinità si standardizzi nel periodo accadico e che quindi sia possibile individuare i caratteri specifici delle statue di culto – purtroppo non conservate – attraverso l'analisi delle immagini divine. A dimostrazione della sua ipotesi, l'Autrice analizza in dettaglio l'immagine del dio Shamash: partendo dalla tavoletta in pietra di Nabu-apla-iddina da Sippar, la cosiddetta Sun-god Tablet, nella quale si fa riferimento alla realizzazione di una nuova statua di culto del dio Shamash, resa possibile grazie al ritrovamento di un suo modello in argilla, la studiosa ripercorre il repertorio iconografico del dio, notando che vi sono raffigurazioni che presentano Shamash con caratteri e insegne diverse da quelli riportati nella tavoletta di Sippar. L'ipotesi che avanza è che le diverse rappresentazioni siano da connettersi a differenti effigi culturali: la primitiva immagine di culto che andò persa durante la distruzione del tempio e la nuova statua. Successivamente applica la stessa metodologia nella ricerca dell'aspetto della statua di culto di altre quattro divinità (Sin, Ishtar, Gula e Ninurta). La tesi conclusiva proposta dalla studiosa è che una specifica iconografia di una divinità, soprattutto se attestata in un arco cronologico ampio, corrisponda esattamente alla rappresentazione della statua di culto di quella divinità. In questo modo sarebbe possibile ricostruire come doveva essere fatta l'immagine di culto di una determinata divinità, altrimenti nota a noi solo attraverso le fonti testuali. In linea di principio la proposta avanzata potrebbe essere valida, ma suscita perplessità il metodo di ricerca applicato: l'Autrice infatti non procede ad una corretta distinzione delle diverse tipologie di materiale iconografico (sigilli, rilievi, tavolette, steli ecc.), né tantomeno distingue il contesto nel quale la divinità è raffigurata (scene di presentazione, contesti mitologici, ecc).

A. Livingstone (*The Babylonian Almanac: A Text for Specialists?*) propone nel suo intervento un argomento che in realtà non sembra avere attinenza con il tema del volume. L'interesse dello studioso è infatti focalizzato non tanto sul contenuto dei diversi testi di emerologia, ma sull'effettivo uso dell'emeroologia e sul tentativo di individuare chi la utilizza e per quale scopo. Per poter portare

avanti la sua ricerca si concentra da una parte sulla documentazione testuale, nella quale si fa riferimento all'utilizzo dell'emerologia, dall'altra prende in esame i dati archeologici e quindi individua il luogo ed il contesto in cui le tavolette sono state trovate. I due approcci combinati insieme forniscono informazioni sia sugli operatori culturali e sugli esorcisti che usano l'emerologia come mezzo per ottenere il favore divino, sia sulla loro clientela che va dall'uomo comune al sovrano. L'unico punto di contatto fra il contenuto di questo intervento e il tema generale del volume è costituito dall'argomento che molti di questi testi emerologici trattano. L'Autore, infatti, fa una breve presentazione del *corpus* documentario, descrivendo in maniera sintetica il contenuto dei vari testi: in un caso (*offering bread hemerology*) vengono riportati i giorni nei quali è giudicato favorevole avvicinarsi ad una specifica divinità presentando delle offerte ed in un altro (*prostration hemerology*) è indicato quando una persona si può prostrare davanti ad una divinità per ottenere un responso favorevole.

F.A.M. Wiggermann (*Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography*) si occupa di tre diverse tipologie di esseri extraumani che risultano essere la personificazione di alcuni concetti astratti. La prima tipologia è quella che l'Autore definisce *lion-headed demon*: grazie all'analisi del binomio testo-immagine presente su due amuleti, uno di età neoassira e l'altro neobabilonense, Wiggermann interpreta la raffigurazione di esseri ibridi leontocefali come la personificazione del comando divino. Questo essere extraumano mostra delle somiglianze molto stringenti con un altro essere mostruoso – l'*ugallu* – normalmente chiamato *lion-demon*. L'*ugallu* appartiene al gruppo dei cosiddetti *ud-demon* ossia i “demoni del giorno” che secondo Wiggermann simboleggiano il momento dell'intervento divino nella vita umana. Purtroppo questa ipotesi viene presentata senza essere in nessun modo argomentata. Questi *day-demons* sono immaginati come tempeste e resi iconograficamente come mostri leonini che operano al servizio degli dèi. Nel paragrafo conclusivo l'Autore si occupa di un altro essere, questa volta femminile (Barīrītu), conosciuto attraverso le sole fonti scritte. Questa figura viene interpretata come la personificazione della collera della dea e sembra svolgere il ruolo di messaggera della dea Ishtar. Anche in questo caso l'Autore propone, forse in maniera un po' troppo affrettata e senza portare argomenti sufficienti a sostegno di tale ipotesi, di inserire questo essere all'interno della categoria iconografica delle “dee nude alate”.

L'ultimo intervento di questa sezione è l'eccellente studio condotto da A. Kuhrt (*The Problem of Achaemenid 'Religious Policy'*) sul dibattuto tema della politica religiosa dell'impero achemenide e della reale attenzione riservata dai sovrani achemenidi alla comunità ebraica e alla loro religione. L'articolo è molto critico con quella parte di studiosi che sostengono l'idea che l'impero achemenide abbia adottato una politica di tolleranza religiosa in contrasto con quella praticata da formazioni statali dei periodi precedenti; questa teoria è basata essenzialmente sull'impiego di fonti indirette e non coeve come sono quelle bibliche e spesso in maniera tale da far risaltare la componente culturale e religiosa ebraica. In risposta a questa corrente di studi l'Autrice, utilizzando fonti dirette o contemporanee, individua le reali motivazioni e finalità dell'adozione di questa politica di tolleranza nei confronti dei culti altri: legittimazione politica, interessi economici e fiscali, tentativi di pacificazione. Inoltre la studiosa sot-

tolinea come questa politica non abbia mostrato un'attenzione particolare verso la comunità ebraica, ma sia stata applicata anche nei confronti di altre comunità, come ad esempio la città di Xanthos.

La seconda sezione (*Götterbilder in Griechenland und in der Welt des Hellenismus*) è composta da cinque contributi che spaziano dallo studio dell'immagine divina nel mondo greco, arcaico e classico (Bäbler-Nesselrath, Simon) al fenomeno del sincretismo religioso e dell'*interpretatio* delle immagini divine nelle città della Decapoli di epoca romana in Siria e Giordania (Lichtenberger).

B. Bäbler-H.-G. Nesselrath (*Der Stoff, aus dem die Götter sind- zum Material griechisch-römischer Götterbilder und seiner ideellen Bedeutung*) tratta, in tre paragrafi che firmano separatamente, la questione del rapporto dei greci con le entità divine, le modalità di realizzazione delle statue di culto ed i materiali impiegati per esse, ricavabili dall'esame delle fonti epigrafiche, letterarie e archeologiche ed infine la riflessione e discussione degli autori antichi sul problema della creazione delle effigi divine. Nesselrath, nel paragrafo sulla corporalità degli dèi, traccia una panoramica delle tesi dei filosofi greci che si interrogano sulla natura divina – gli dèi sono principi immateriali o hanno una natura materiale – e mettono in discussione il valore iconico della rappresentazione fisica delle divinità del loro pantheon tradizionale. La statua di culto ha un doppio carattere: da una parte è un'immagine che viene posta in un luogo di culto, dall'altra è l'immagine attraverso cui la divinità si manifesta e all'interno della quale dimora. Bäbler invece si occupa sia di ripercorrere il passaggio dalle prime immagini amorfe e aniconiche fino alle statue antropomorfe, sia di individuare il parallelo impiego dei materiali con cui le statue sono fabbricate, materiali che variano nel tempo e diventano sempre più preziosi. Come esempio, all'inizio del paragrafo riporta la descrizione della statua crisoelefantina di Zeus ad Olimpia di Luciano di Samosata.

Il contributo di E. Simon (*Frühe Apollonbilder und das Problem früher Zeusbilder*), dopo una breve digressione sulla più antica attestazione di un'immagine cultuale in Omero (il Palladio di Atena), si occupa dello studio di due divinità greche: Apollo, che ha forti contatti con il mondo orientale, e Zeus, le cui origini sono incerte. Per entrambe le figure divine l'Autrice traccia un percorso storico che va dalla loro prima rappresentazione, o anche solo menzione, fino alla formalizzazione della statua di culto. Il punto centrale della tesi, almeno stando alle conclusioni, è il passaggio nell'iconografia del dio dai più antichi oggetti votivi in terracotta, rappresentanti appunto la divinità, in contesti altrimenti aniconici, alla statua. Purtroppo la trattazione appare, in alcuni punti, piuttosto confusa, tanto che risulta talvolta difficile seguire il filo conduttore del discorso. Ad esempio nella parte riguardante Zeus (pp. 170-174) l'Autrice, nel tentativo di ricostruire l'origine e la diffusione del culto di Zeus, utilizza ogni tipologia di fonti, passando da una all'altra senza soluzione di continuità siano esse testuali od archeologiche, ma soprattutto senza operare una distinzione tra fonti mitiche e dati storici. Allo stesso modo a p. 174 risulta alquanto brusco il passaggio del discorso dal culto di Zeus a quello di Apollo.

M. Meyer (*Wunschbilder. Zu bildlichen Darstellungen abstrakter Personifikationen des guten Lebens*) si concentra sul problema della rappresentazione iconografica di concetti astratti, riconducibili all'idea del buon vivere. La stu-

diosa si chiede come si possono rappresentare entità astratte come la fortuna, la pienezza o il benessere. La raffigurazione è possibile solo attraverso la loro personificazione. In questo modo concetti come giustizia, ingiustizia, collera, vittoria, ecc., possono essere non solo rappresentati, ma anche inseriti in contesti più ampi. La questione, che giustamente la studiosa solleva, è la difficoltà che spesso si ha nell'individuare quale figura antropomorfa sia riconducibile ad una specifica personificazione. Mentre nella documentazione testuale la personificazione può agire o essere trattata come un individuo e quindi viene facilmente caratterizzata, nel repertorio iconografico l'identificazione di un determinato personaggio con una specifica personificazione è alquanto complicato. Infatti, se per alcuni concetti astratti, come ad esempio Nike, si è nel corso del tempo sviluppata e cristallizzata un'iconografia convenzionale, per altri l'identificazione non è immediata, ma deve avvenire attraverso l'ausilio del testo scritto (iscrizione) oppure attraverso l'analisi e la comprensione del contesto, come ad esempio avviene per Peitho, la personificazione della persuasione.

Lo studio di D. Engster (*Synkretistische Phänomene bei Gottheiten in antiken Mysterienkulten*) è interamente dedicato all'analisi dei fenomeni sincretistici nei culti misterici, ossia in che modalità le divinità connesse a culti misterici si identifichino con altre figure divine oppure integrino, nella loro rappresentazione, degli elementi culturali e degli attributi estranei. Il fine è mostrare la disparità del fenomeno sincretistico. La studiosa inizia analizzando il culto di Giove Dolicheno: sotto questo nome è adorato il dio Baal di Doliche in Commagene nel periodo romano. La divinità presenta molti degli attributi di Giove ma, al tempo stesso, in quanto divinità tutelare dei soldati romani, riceve degli attributi che sono caratteristici di Marte. Altri elementi ancora rimandano invece alla sua iconografia originaria. Viene quindi raffigurato in abbigliamento militare, con il berretto frigio, con la doppia ascia come arma, in piedi su un toro. Il suo culto – condiviso con la paredra Juno Dolichena – era caratterizzato dall'uso di triangoli in bronzo. Successivamente l'Autrice passa al culto di Mitra ed analizza il percorso geografico del dio che corrisponde non solo alla sua trasformazione iconografica, ma anche ai suoi cambiamenti a livello culturale. In tutti i passaggi rimane comunque standardizzato il tema centrale, perno del culto con i suoi risvolti cosmici: la rappresentazione dell'uccisione del Toro. La studiosa dedica l'ultima parte del saggio al culto orientale di Iside e Serapide, che risulta essere il miglior esempio di integrazione tra rappresentazioni orientali e greco-romane. Mentre Iside mantiene le sue caratteristiche, Serapide è il risultato di un vero e proprio sincretismo religioso.

Infine A. Lichtenberger (*Probleme der interpretatio Graeca von Gottheiten in der syrischen Dekapolis*) si addentra in maniera esemplare nella questione dell'*interpretatio* greca delle divinità locali delle città della Decapoli. Si tratta di antiche città vicino-orientali, soggette, in vario modo, non solo all'influsso ellenistico, ma anche a quello delle culture vicine, entrate a far parte, da Pompeo in poi, della sfera della potenza romana. Di qui il problema di individuare il processo di *interpretatio*, ossia se si tratti di una divinità locale che viene grecizzata, oppure dell'introduzione di una divinità greca che viene "contaminata" dall'ambiente locale. Le divinità cittadine presentano, infatti, molto spesso una personalità complessa, che non è altro che il risultato della commi-

stione tra elementi locali, reinterpretazioni ellenistiche, influssi delle culture semitiche e rielaborazioni tardo-arcaizzanti di età romana. Vi sono poi casi in cui si assiste ad un processo di doppia *interpretatio* per cui nelle iscrizioni compaiono divinità chiamate Zeus Ares o Zeus Kronos, così come nel repertorio iconografico si trovano personaggi divini che mostrano la compresenza di elementi riferibili a due differenti divinità come ad esempio Herakles raffigurato con il tirso di Dionysos. Queste sovrapposizioni culturali sottolineano quanto il fenomeno dell'*interpretatio* greca sia tutt'altro che lineare e che talvolta il complesso carattere di una divinità locale, ad esempio Melqart, non sempre è risolvibile soltanto mediante l'accostamento ad una singola divinità greca. L'Autore affronta la problematica portando avanti principalmente uno studio di tipo iconografico, ma senza trascurare alcuni elementi fondamentali come l'esame dell'onomastica divina.

La terza e ultima sezione (*Gottesbilder in "bildlosen" Welten*) è dedicata al tema delle immagini divine nel mondo "senza immagini", ossia il mondo ebraico, islamico e in parte cristiano. Essendo questa parte lontana dal mio campo di indagine mi limiterò a presentare brevemente i contributi senza entrare nel dettaglio delle tematiche affrontate che trattano argomenti ancora oggi al centro di accesi dibattiti.

I primi due contributi si occupano del divieto divino di realizzare immagini, riportato in Dt 4, Dt 5,8 e Es 20,4, ma trattano l'argomento da due punti di vista differenti. S. Petry (*Das Gottesbild des Bildverbots*) focalizza il suo interesse sulla contestualizzazione dei passi biblici all'interno della storia culturale ebraica. L'Autore si prefigge, partendo dalla menzione della proibizione di fare immagini e idoli, di indagare la natura del dio di Israele. L'obiettivo che si pone è di cercare di rispondere ad alcune domande. Quale idea l'autore dei passi si era formulato a proposito del suo Dio? Chi è il dio che pretende di essere adorato senza immagini? Perché si scaglia contro gli altri dei? Le conclusioni a cui perviene è che i passi biblici intendano rafforzare l'identità di Yahwè come quella di unico Dio del popolo eletto. Infatti il dio del divieto non è il Dio unico: egli si scontra con gli altri dèi che sono venerati attraverso le immagini sacre. Il testo di M. Köchert (*Die Entstehung des Bildverbots*) è la traduzione in tedesco di un lavoro pubblicato nella rivista «Journal of North-West Semitic Language» (34/1) e che è stato inserito in questo volume per via del tema trattato. Nella tradizione culturale del Vicino Oriente la statua di culto era concepita come il corpo della divinità e attestava la sua presenza nel tempio. La sua assenza non era vista in maniera positiva, ma interpretata come espressione della collera divina: significava che la divinità aveva lasciato il suo corpo terreno e si era ritirata nella sfera celeste e quindi esponeva la sua città alla mercè dei nemici. La Bibbia sembra invece discostarsi da questo motivo comune alle culture vicino-orientali e l'assenza di immagine sembra caratterizzare il dio di Israele. La domanda che lo studioso si pone è se realmente l'aniconismo sia alla base della religione ebraica o sia invece il frutto di un processo storico. A differenza del precedente contributo, questo articolo si concentra essenzialmente sulla problematica aperta dall'analisi del passo Dt 4. La questione è se la proibizione sia rivolta alla realizzazione di immagini di culto di altre divinità o se ci siano dei riferimenti ad una rappresentazione iconografica del dio di Israele. Su questo punto vi sono due

posizioni discordanti. Da una parte coloro che sostengono un'origine aniconica di Yahwè e dall'altra quelli che sostengono la presenza di una statua di culto nel tempio di Gerusalemme nel periodo monarchico. Lo studioso affronta la spinosa problematica operando una puntuale analisi filologica e terminologica dei passi biblici in cui tale divieto viene menzionato.

M. Radscheit (*Der Koran als Kodex*) si occupa invece della menzione del divieto di rappresentare esseri animati presente nel Corano. L'Autore inserisce il Corano e la sua codificazione all'interno di un contesto interreligioso più ampio, nel quale il dibattito sulla raffigurazione dell'immagine divina era già portato avanti da cristiani ed ebrei. In realtà nel Corano il divieto non è formulato in maniera esplicita, ma viene ad un certo punto formulato in maniera definitiva e cristallizzato nel momento in cui il Corano viene definitivamente canonizzato. Alla rappresentazione figurata si sostituisce la parola divina: all'interno dell'architettura religiosa il *logos* divino diviene immagine tanto da diventare elemento decorativo.

Gli ultimi due contributi trattano uno stesso tema – la venerazione delle icone – ma da due punti di vista differenti. H. Teule (*The Veneration of Images in the East Syriac Tradition*) prendendo come dato iniziale l'assenza delle icone nelle chiese orientali (caldei ed assiri) dimostra, attraverso l'analisi di documenti storici e religiosi propri della cristianità siriana, che la venerazione delle immagini appartiene alla tradizione originaria della Chiesa d'Oriente e che almeno fino al XIV secolo aveva luogo nei territori della Mesopotamia e della Siria. Tra i documenti presi in esame citiamo i problematici *Atti di Mari* che descrivono la prima cristianizzazione in Mesopotamia, ma che devono essere utilizzati tenendo conto – come l'Autore ben evidenzia – dei tanti rimaneggiamenti posteriori, il trattato del patriarca Elia II (XII secolo), in cui si afferma che le immagini nelle chiese funzionano come *biblia pauperum*, fino all'autore cipriota del XIV secolo redattore di numerosi trattati teologici e del "Libro dei segreti", in cui viene illustrato il significato della venerazione delle icone. Queste hanno sia una funzione liturgica, sia sono oggetti di devozione, non perché considerati miracolosi, ma in quanto permettono di avvicinarsi a coloro che vi sono rappresentati (Cristo, Maria, i Santi). Questo autore sembra essere, almeno dalla documentazione in nostro possesso, l'ultimo a riservare attenzione al tema della venerazione delle icone. Dopo di lui si assiste, infatti, ad un periodo di silenzio fino al XIX secolo quando si torna a parlare della venerazione delle immagini, ma solo per condannare questo comportamento. La possibile spiegazione di questo "silenzio" è da connettere probabilmente ad un periodo di crisi dettato da questioni di povertà, isolamento e precarie condizioni di vita sotto l'impero ottomano. L'ultimo studio di S.H. Griffith (*Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times*) è un'eccellente analisi storica di un periodo estremamente importante – l'VIII-IX secolo – quando nella Siria e Palestina, ormai sotto il controllo della dinastia omayyade, ebbe luogo una campagna di islamizzazione durante la quale furono emanate misure ufficiali contro le icone cristiane (721 d.C.). In questo contesto di lotta tra cristiani e musulmani si sviluppa, come reazione nei confronti dell'altro, l'iconofilia cristiana e l'iconofobia islamica. L'Autore con grande attenzione analizza questo periodo mettendo in luce anche quegli episodi,

RECENSIONI - REVIEWS

665

spesso trascurati o mal interpretati, di iconofobia da parte di alcune comunità cristiane, ma che invece sono strettamente connessi alla temperie del periodo e da interpretare come tentativi di mantenere dei rapporti pacifici con la comunità islamica. La distruzione delle immagini da parte delle comunità cristiane non sembra infatti avere connessioni con il contemporaneo fenomeno iconoclasta bizantino che invece è una politica religiosa dettata da dinamiche interne al cristianesimo stesso. Dall'analisi risulta evidente che tra l'VIII e il IX secolo lo sfociare di controversie tra cristiani e musulmani ma anche di dispute all'interno delle stesse religioni incentrate sul ruolo ed il valore delle immagini porteranno al divieto delle immagini nell'Islam sunnita e alla politica iconoclasta dell'impero bizantino. L'iconoclastia bizantina e l'iconofobia dell'Islam e di alcune comunità cristiane, come ben sottolineato dall'Autore, sono due fenomeni sociali strettamente connessi, ma radicalmente differenti. Si deve inoltre fare attenzione all'esperienza cristiana nel califfato le cui differenti tendenze nei confronti delle immagini sacre (iconofilia e iconofobia) sono da connettere agli sviluppi del mondo islamico e alla politica religiosa omayyade.

Il volume contiene un rilevante numero di contributi, ricchi di dati, molto vari per temi trattati e differenti per metodo e prospettiva d'indagine. Pur trattando temi di argomento religioso, i vari autori non adottano un vocabolario specifico – basta pensare al termine "teologia" applicato da Berlejung nel contesto della ricostruzione del *dossier* del dio Assur – oppure inseriscono dei termini storico-religiosi in contesti non pertinenti (ad esempio Bähler a p. 155, in riferimento alle prime forme di immagini divine, impiega il termine «feticcio»). Inoltre manca qualsiasi tentativo di applicare un metodo storico-religioso: le immagini delle divinità vengono analizzate come se fossero semplici materiali iconografici, tanto che aporomaticamente sono trattate allo stesso modo rappresentazioni divine pertinenti a statue di culto e raffigurazioni della divinità su steli, tavolette e sigilli (Collon), o è tracciato un processo di rappresentazione partendo dalle terracotte votive alla statua di culto, senza mai esplicitarne la differente funzione (Simon). Nonostante questo, il volume risulta interessante per i dati raccolti e soprattutto perché uno stesso tema viene affrontato da studiosi che si occupano di periodi storici e di culture differenti. Questo permette di poter operare una comparazione tra diverse culture in merito ad uno stesso ambito di indagine. Ad esempio è possibile osservare la differente resa a livello iconografico della personificazione di un concetto astratto in ambito mesopotamico (Wiggermann) e greco (Meyer); la realizzazione e la trasformazione di un'immagine di culto in Mesopotamia (Collon) e nel mondo greco (Simon); la differente politica adottata nei confronti delle immagini di culto delle culture e dei popoli assoggettati dall'impero persiano (Kuhrt) e dalla dinastia omayyade (Griffith). Quello che appare strano è che questa connessione – probabilmente ricercata nel momento della scelta dei contributi da inserire – non sia stata minimamente messa in evidenza né nella presentazione dei curatori del volume, né nell'introduzione di Frauke Weiershäuser.

Marta Rivaroli

X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (eds.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 10-12/11/2004), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 2008, pp. 724. ISBN 978-888080-095-8.

Questo ricco volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004) dal titolo *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, promosso su iniziativa congiunta della École Française de Rome, della Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo antico. Occorre intanto ricordare con mestizia che nella primavera del 2006 è venuto a mancare uno dei principali artefici dell'iniziativa, Xavier Dupré Raventós, stroncato da un male inesorabile. Le ultime pagine contengono il commosso ricordo della sua profonda umanità, tracciato da Ricardo Olmos Romera e Trinidad Tortosa, rispettivamente direttore e vicedirettore della Escuela Española di Roma.

Oggetto privilegiato dell'indagine collegiale è stata la definizione dello spazio consacrato nel bacino del Mediterraneo occidentale antico, con particolare riferimento alle civiltà etrusca, italica, fenicio-punica, iberica e celtica: una forbice ampia, che ha consentito di toccare i temi più disparati. La sinergia di una cinquantina di specialisti, eterogenei sia per provenienza (Italia, Francia, Spagna, Belgio, Nordafrica) che per interessi (archeologi, filologi, storici delle religioni, storici dell'arte), ha consentito, infatti, un'opportuna applicazione del metodo comparativo, con l'utilizzo intraculturale dei particolarismi offerti dai singoli aspetti tematici.

Lo studio si innesta su un filone di ricerca particolarmente caro ai tre principali enti promotori del Convegno (École Française, Escuela Española ed ISCIMA), che negli ultimi anni hanno dato vita ad una bibliografia specifica sull'argomento che qui sarebbe lungo riassumere anche solo in sintesi¹: la ricognizione delle diverse identità culturali, delle analogie, delle reciproche influenze e delle peculiarità espresse dai popoli del Mediterraneo occidentale è stata effettuata, infatti, in numerosi incontri di studio, ciascuno dei quali ha offerto un tassello utile per la ricostruzione delle dinamiche antiche. Ovviamente il campo elettivo della riflessione scientifica è stato quello degli spazi religiosi, che gli studiosi hanno inteso a vario titolo, ora privilegiando modalità propriamente geografiche e topografiche, ora simboliche e immaginarie, sia sul piano mitico che iconografico, come riflesso delle singole espressioni culturali dei popoli considerati. In questo senso la ricerca si è concentrata in particolare sui comportamenti rituali, i luoghi di culto, le sepolture, i sacrifici, le offerte votive, le logiche architettoniche ed

¹ Per la definizione di "luogo di culto" si può utilmente consultare l'articolato volume edito a cura di A. Vauchez, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* (Collection de l'École française de Rome, 273), École française de Rome, Roma 2000. Per il resto si rinvia alle doviziose note redatte da Sergio Ribichini nel suo contributo di apertura, in cui viene compiutamente illustrata la fioritura degli studi specifici in materia sotto il patrocinio delle suddette istituzioni (*Introduzione a Saturnia Tellus*, p. 14, nn. 1-3).

ornamentali, gli utensili, in relazione ai luoghi concreti; le visioni dell'oltretomba, i termini liminari del trasferimento ultramondano, le dicotomie tra sacro e profano, urbano ed extraurbano, naturale ed artificiale, riservato ed esclusivo, per quanto attiene agli spazi dell'immaginazione. La convergenza tematica dei contributi raccolti negli *Atti*, al di là della loro estrema varietà geografica e culturale, dimostra come sia ormai impossibile dissociare l'approccio dei fatti religiosi dai loro rispettivi contesti locali, politici e sociali.

Passando ai singoli saggi, potrà giovare a fornire un primo orientamento sulla composizione del volume qualche breve accenno al loro contenuto, nello scrupoloso rispetto dell'ordine di distribuzione nel testo.

Nel contributo inaugurale Sergio Ribichini ha chiarito il significato dell'espressione *Saturnia tellus*, la quale rimonta a Virgilio² e tradisce la prospettiva propria del mondo greco, che definisce la cultura occidentale come il luogo di confino dell'elemento barbaro ed extraumano, né si preoccupa di precisarne i contorni: «Saturno è ormai l'erede di un'identificazione con il dio greco Crono, con l'ormai evemerizzato signore di un Occidente che rappresenta il suo luogo di esilio ma anche lo spazio in cui il dio regna, sui morti e sui vivi»³. Anche il termine *tellus* si inquadra bene in questo contesto, essendo inteso nel mondo romano come un luogo variamente deputato ai defunti o agli esseri sovrumani: significativamente, infatti, Tellus è anche il nome di una divinità.

Dominique Briquel si è occupato dello spazio consacrato nelle civiltà etrusca e romana arcaica, in particolare approfondendo i rituali della fondazione urbana. Ha opportunamente chiarito il senso di termini chiave come *pomoerium* (nella sua duplice componente militare e religiosa) e *mundus* (nelle sue due dimensioni orizzontale e verticale), riservando poi speciale attenzione al lessico gromatico. L'atto di fondazione assumerebbe, cioè, un caratteristico valore demiurgico, nel senso che *cardo* e *decumanus* rappresenterebbero la concretizzazione terrena degli assi celesti, su cui si fonda lo stesso orientamento del mondo. Lo studioso sottolinea, infine, l'influsso esercitato sulla concezione dello spazio sacro nella Roma arcaica dalla dottrina etrusca della *sedes deorum*, che colloca il divino nella parte settentrionale della città⁴.

Mariolina Gamba, Giovanna Gambacurta e Angela Ruta Serafini hanno puntato l'attenzione sulla tassonomia confinaria del Veneto preromano, definendo in particolare le categorie dei segni di demarcazione ad Este e Padova, i più notevoli centri urbani attestati in quel periodo nella zona. Il criterio identificativo prescelto è stato quello di reputare segnali di confine solo i manufatti lignei o lapidei atti ad essere infissi, come cippi, stele o pali sacrificali, in quanto porta-

² Verg. *Georg.* 2, 173; *Aen.* 8, 329.

³ Così S. Ribichini, «Più volte mutò nome la terra Saturnia» (Verg. *Aen.* VIII 329), *Saturnia Tellus*, p. 20.

⁴ Sulla questione gettano nuova luce i recenti rinvenimenti nel sito etrusco di Marzabotto (Bologna): cfr. S. Verger, A. Kermorvan, *Nouvelles données et hypothèses sur la topographie de la ville étrusque de Marzabotto*, in «Mélanges de l'École française de Rome : Antiquité» 106(1994), pp. 1077-1094, nonché G. Sassatelli-E. Govi, *La città etrusca di Marzabotto (Bologna). Il tempio di Tinia in area urbana*, in M.T. Guaitoli-N. Marchetti-D. Scagliarini (eds.), *Scoprire. Scavi del Dipartimento di Archeologia* (Catalogo della Mostra: Bologna, San Giovanni in Monte, 18/5-18/6 2004), Ante Quem, Bologna 2004, pp. 41-49.

tori del senso del "termine". Tali riferimenti, quasi mai anepigrafi, recano preferenzialmente un'iscrizione che ne determina il carattere ufficiale. Maggiore ambiguità serbano, invece, i ciottoloni funerari iscritti, frequenti in ambiente patavino, o i resti cerimoniali sepolti (bronzi votivi, fittili infranti e offerte faunistiche): quanto a questi ultimi, in particolare, se l'infissione sembra attestarne univocamente l'avvenuta sacralizzazione, d'altra parte è molto più rischioso azzardarne un valore di confine.

Adele Campanelli ha sottolineato l'importanza dei luoghi di culto nella riorganizzazione dei centri urbani dell'Abruzzo mediorepubblicano. I santuari, come nel caso di *Teate Marrucinorum* (Chieti), furono «caratterizzati da una ricca vita religiosa, commerciale e politica, aperta, nei limiti delle caratteristiche geomorfologiche della religione, ad influssi culturali esterni»⁵, e rappresentarono il punto di partenza per le successive formazioni municipali. Dal 1998 si conducono scavi sistematici anche sul sito di *Lucus Angitia*, alle pendici del monte Penna, che si ritiene possa ospitare l'antico santuario federale dei Marsi citato da Virgilio⁶. Altre due importanti strutture templari extraurbane peligne sono ubicate, rispettivamente, nell'area sacra della fonte di S. Ippolito a Corfinio e in quella della Madonna del Soccorso a Castel di Ieri.

Giovanna Greco ha condotto la sua indagine su una particolare tipologia di busti femminili eleati con *tutulus*, che per la loro acconciatura indicherebbero un sacerdozio femminile. A conferma della presenza di *feminae sacerdotes* in area campana l'autrice ricorda la frequente attestazione di *flamines* (e quindi *flaminicae*) nel *corpus* delle iscrizioni pestane; inoltre propone di rileggere alla luce di queste nuove considerazioni il passo in cui Cicerone narra di come le sacerdotesse di Ceres condotte a Roma da Velia furono preventivamente insignite della *civitas*, in modo che il culto della dea fosse opportunamente soggetto all'egida politico-sacerdotale del mondo romano⁷.

Carlos Gómez Bellard ha trattato degli spazi consacrati nella Ibiza punica. I più noti sono la grande necropoli urbana di Puig des Mulins e il piccolo santuario della cava di Es Culleram, ma nel contributo vengono variamente considerati e discussi anche i siti di Illa Plana, Puig d'en Valls, Ca N'Ursul, Es Cap des Llibrell, S'Era des Mataret, Can Sorà, S'Olivar des Mallorquí, Can Vergera, Can Pis, Can Jai e Can Fita. Si può concludere, in base alle specifiche modalità con cui è avvenuta la ricezione locale della religiosità punica, che tali aree sacre non andrebbero valutate come entità isolate e distinte, ma piuttosto intese come parte integrante di un unico, grande paesaggio sacro.

Pierre-Yves Lambert ha fondato il suo approccio epigrafico al problema dello spazio sacro gallico approfondendo le iscrizioni di dedica e discutendo in parti-

⁵ A. Campanelli, *Topografia del sacro: spazi e pratiche religiose in alcuni santuari dell'Abruzzo ellenistico*, *Saturnia Tellus*, p. 69.

⁶ Verg. *Aen.* 7, 750-760. La ricezione nel mondo romano della dea Angitia, variamente assimilata a Circe o a Medea, è avvenuta con connotati decisamente magici: legata ai cicli naturali di morte e rinascita, le si riconoscevano qualità mantico-oracolari, direttamente connesse con il suo rapporto con la realtà infera, e singolari proprietà ofidiche (Serv. *ad Aen.* 7, 750 riferisce che i suoi *carmina* avevano l'effetto di soffocare i serpenti).

⁷ Cic. *Balb.* 55. Cfr. D. Musti, *Le fonti per la storia di Velia*, in «Parola del Passato» 108-110(1966), p. 326.

colare i problemi linguistici sollevati dal termine *nemeton* e dall'espressione *atoś devogdonion*. *Nemeton*, per esempio, nell'epigrafe G-153 di Vaucluse, si riferisce ad una offerta fatta da Segomarus, cittadino di Nîmes, alla dea Belesama: in base a sottili argomenti di natura glottologica, Lambert esclude che possa voler dire "bosco sacro", come da più parti proposto, preferendo l'interpretazione generica di "spazio consacrato". Quanto al nesso *atoś devogdonion*, contenuto nell'iscrizione *E-2 di Vercelli, propone, invece, di intenderlo come *campus communis deis et hominibus*. I Galli, cioè, avrebbero definito come *nemeton* lo spazio privilegiato divino, svincolato dai regolamenti umani (analogamente al latino *sacer*), e con *atoś devogdonion* il luogo deputato all'incontro tra umano e divino, come le festività religiose e le altre modalità celebrative, incluse le pratiche agonali.

Dominique Garcia ha diviso gli spazi sacri dei Celti in quattro raggruppamenti tipologici e funzionali. Anzitutto i depositi di oggetti in metallo o ceramica: attestati a partire dall'età del Bronzo finale, possono essere stati connessi a pratiche culturali naturalistiche o anche alla semplice marcatura dei manufatti; poi i tipi più frequenti, ossia siti con stele, talora associate a portici o statue di eroi e databili fino alla seconda età del Ferro; quindi gli spazi di edificazione (o riedificazione) di portici, spia del processo di integrazione del sacro nel contesto urbano, fenomeno essenzialmente locale ed estremamente vario per tipologia e cronologia; da ultimi gli agglomerati sviluppatisi intorno ad uno spazio sacro (*nemeton*).

Matthieu Poux ha definito la funzione degli spazi consacrati nella Gallia indipendente, individuando come elemento comune del culto pubblico, da Nord a Sud, la conquista del territorio, realizzata tramite la duplice modalità della guerra e del lavoro della terra. Ad una visione della religiosità gallica sostanzialmente primitiva e sanguinaria occorrerà quindi sostituire quella più conforme alle nuove acquisizioni archeologiche, di un universo sacro consustanziale a quello militare, basato su santuari-trofei dedicati al culto degli eroi morti in combattimento e all'esposizione delle spoglie nemiche.

L'équipe composta da Donato Coppola, Martine Denoyelle, Martine Dewailly, Ivana Fusco, Sébastien Lepetz, Alessandro Quercia, William Van Andringa, Thierry Van Compernelle e Stéphane Verger ha descritto i nuovi dati archeologici emersi dall'esplorazione del santuario messapico della grotta di S. Maria di Agnano, nel territorio di Ostuni nella Murgia meridionale. Più precisamente Donato Coppola, dopo aver presentato la geologia e la morfologia del sito, con la relativa speleogenesi, ha rimarcato l'importanza di due sepolture paleolitiche di età gravettiana, designate come Ostuni 1 e 2: la prima, in particolare, rappresentando una gestante di circa vent'anni con i resti di un feto ad uno stadio avanzato di sviluppo, si potrebbe addirittura interpretare come la più antica ritualizzazione della procreazione, una "divinizzazione" della maternità incompiuta dalla forte valenza simbolica per la sopravvivenza del gruppo umano. Martine Dewailly ha ripercorso la storia degli scavi degli strati del periodo storico e affrontato il tema delle terrecotte votive, Thierry Van Compernelle ha analizzato i frammenti di coppe ioniche rinvenuti nella grotta, Martine Denoyelle si è occupata della ceramica greca, Alessandro Quercia di quella comune, Ivana Fusco di quella a impasto, Stéphane Verger dei metalli e infine Sébastien Lepetz e William Van Andringa hanno stilato una prima analisi dei residui faunistici.

Sempre a proposito della grotta di S. Maria di Agnano di Ostuni, il materiale epigrafico, cospicuo e quasi interamente inedito, è oggetto della trattazione distinta di Paolo Poccetti. Il *dossier* incrementa sensibilmente la quantità di documenti finora disponibile: oltre quaranta reperti, divisi in ceramica da cucina, da tavola e frammenti di laterizi, contro gli appena otto noti in precedenza, un apporto fondamentale per l'epigrafia messapica. Inoltre la seriazione dei tipi alfabetici, che lascia supporre un'ampia distribuzione nel tempo, e le variazioni ortografiche, che tradiscono non solo la presenza di varietà diacroniche, ma forse anche di altre varietà diasistemiche (diatopiche e diastratiche), offrono notevoli spunti di riflessione anche di tipo dialettologico. Infine l'abbondante attestazione della serie *tarna-* e varianti invita ad identificare nel grafo un teonimo, rendendo così i reperti preziosi anche per il progresso della conoscenza della religione messapica.

Ricardo Olmos Romera ha discusso la simbologia dello spazio consacrato nell'iconografia ispanica, incentrando la sua analisi su alcune immagini raffigurate su materiali fittili datati dal V secolo a.C. all'età imperiale, i quali mostrano bene come la tradizione iberica nel corso del tempo abbia assunto una fisionomia decisamente romana.

Giovanna Bagnasco Gianni ha approfondito le rappresentazioni dello spazio sacro nei documenti epigrafici di area etrusca in epoca orientalizzante. All'interno di questa documentazione vi sono segni dotati di particolare eloquenza visiva, determinata dal loro speciale rapporto con il supporto epigrafico, che lascerebbero pensare ad un ambito concettuale dalla scrittura, fenomeno complesso che rinvia a una fase ancestrale, anteriore alla civiltà della scrittura, in cui il messaggio sembra sfruttare una dimensione immaginifica simbolica ed evocare solo induttivamente l'orizzonte sacro di riferimento⁸.

Ida Oggiano ha analizzato le rappresentazioni dello spazio sacro nei vari campi dell'artigianato fenicio (coroplastica, glittica, numismatica), nell'intento di verificare le specifiche modalità sottese alla scelta dei tipi dominanti della raffigurazione della religiosità nella cultura fenicia e punica. In questo senso la modalità prediletta appare quella simbolica rispetto a quella realistica, in particolare nella forma della sineddoche (*pars pro toto*), secondo la tradizione delle lavorazioni pregiate, come quella dell'arte eburnea.

Maria Paola Baglione ha definito le fasi dell'esistenza del santuario meridionale di Pyrgi come scandite da azioni rituali inassimilabili a una gestione sistematica della vita religiosa. La qualità dei contesti votivi consente di individuare l'esistenza di culti di tipo misterico, connessi con cicli vitali di rinascita e passaggio ed estranei alla sfera sacrale della comunità politica ufficiale.

⁸ Nel contributo la studiosa richiama opportunamente, in proposito, gli esempi della tartaruga e del carro solare discussi da M. Bonghi Jovino, *Offerte, uomini e dei nel "complesso monumentale" di Tarquinia. Dallo scavo all'interpretazione*, in M. Bonghi Jovino-F. Chiesa (eds.), *Atti dell'Incontro di Studio, Milano 26-27 giugno 2003 (Tarchna Suppl. 1)*, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2005, pp. 73-90 (79); Ead., *Produzioni in impasto. Ceramica, utensili e oggetti di uso dall'orizzonte protovillanoviano fino all'orientalizzante medio finale*, in M. Bonghi Jovino (ed.), *Tarquinia. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-88. I materiali 2*, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2001, pp. 1-90 (80-81).

RECENSIONI - REVIEWS

671

Vincenzo Bellelli ha ripercorso la storia del santuario della Vigna Parrocchiale di Cerveteri, discutendo le relazioni tra sfera sacrale, urbanistica ed architettonica in rapporto alla volontà di arginare la riemersione del vecchio potere gentilizio.

Olivier de Cazanove, partendo da un passo di Livio (10, 38), si è interrogato sulla funzione del recinto coperto del campo di Aquilonia, se cioè si trattasse di un santuario sannita o piuttosto di un *praetorium* romano. Le possibilità sono due: o si tratta di una libera rielaborazione liviana; ovvero, se si presta fede allo storico, secondo il recente orientamento della critica, si viene ad ammettere che all'inizio del III secolo a.C. i Sanniti conoscessero un'organizzazione castrense del tipo descritto da Polibio⁹, tale forse da influenzare addirittura la sistemazione tipica degli accampamenti romani. La questione resta, comunque, irrisolta.

Luisa Migliorati ha analizzato l'area cultuale dell'antica città vestina di Peltuinum, ravvisando nella destinazione areale un'importante continuità tra il culto di Apollo (probabilmente anticipato da uno più antico in onore di Ercole) e la figura di S. Apollo, scolpita, con indicazione del nome, su un ambone del XIII secolo di origine peltuinate, oggi conservato nella chiesa di S. Nicola a Prata d'Ansidonia.

Bianca Ferrara ha concentrato la sua attenzione sul santuario di Hera Argiva alla foce del Sele, fondato nei primi decenni del VI secolo a.C. ai margini settentrionali della *chora* poseidoniate, uno dei più fulgidi esempi di ridefinizione dello spazio sacro durante l'avvicendamento tra civiltà greca e lucana. In particolare la comparsa dei Lucani negli ultimi anni del V secolo ha prodotto una profonda ridefinizione del sistema cultuale del santuario, con l'impianto di cavità (*bothroi*) destinate a culti ctoni, in corrispondenza con una netta evoluzione in senso demetriaco e catactonio dei caratteri della dea.

Maria Giulia Amadasi Guzzo si è soffermata sulle iscrizioni del santuario di Astarte a Malta, nella località di Tas Silġ, sovrastante la baia di Marsaxlokk. Il luogo sacro ha avuto una vita lunghissima, dal III millennio a.C. all'età bizantina; per il periodo fenicio vi è stata rinvenuta una cospicua quantità di contenitori ceramici, oltre a numerose iscrizioni monumentali di tipo votivo. Gli studi attuali, al di là dell'analisi dei dati epigrafici e linguistici, mirano a ricostruire le modalità delle offerte nelle varie fasi storiche, anche in rapporto alle specifiche strutture culturali e alle diverse tipologie dei recipienti.

Giuseppe Garbati e Chiara Peri hanno rivolto il loro studio alla Sardegna punica e tardo-punica, esaminando l'area sacra di Mitza Salamu, a Dolianova (Cagliari). Scarsamente interessato dalla frequentazione antropica, il sito sembra fortemente caratterizzato in senso terapeutico e curativo (nel lessico semitico Mitza Salamu equivarrebbe in sostanza a "sorgente della salute"), consentendo così di ipotizzare forme devozionali connesse con un culto di natura eminentemente acquatica.

Ahmed Ferjaoui ha confutato la teoria, diffusa per tutto il XIX e buona parte del XX secolo, in base alla quale i Cartaginesi avrebbero praticato l'infanticidio rituale in onore di Tanit e Baal Hammon¹⁰. Lo proverebbe l'esempio del santua-

⁹ Polyb. 6, 27.

¹⁰ Tale teoria si fonda su un passo di Tertulliano (*Apol.* 9, 2-3) e uno di Minucio Felice

rio di Henchir el-Hami (scoperto nel 1990 nei pressi di Zama), che, esibendo in maggioranza ossa umane prenatali, suggerirebbe l'antiorità del decesso rispetto alla pratica sacrificale.

Yann Leclerc ha illustrato i santuari di Slonta e Hagfa el Khasaliya, le più notevoli attestazioni del genere nella Cirenaica indigena, ad una quarantina di chilometri a sud-est di Cirene. Collocati ai margini dell'attività operativa coloniale, essi mostrano un'apertura all'influsso ellenico non pregiudizievole per la cultura locale, come traspare dalla loro peculiare monumentalizzazione che, improntata ai canoni di gusto dell'architettura greca, non per questo ha avuto l'effetto di intaccare il valore intrinseco originale del luogo consacrato.

José Luis Escacena Carrasco e Rocío Izquierdo de Montes hanno concentrato la loro indagine sulla distribuzione dello spazio sacro intorno all'antica foce del Guadalquivir, ridiscutendo il ruolo comunemente riconosciuto ai Fenici nel contesto tartessico e sottolineando l'importanza definitoria per il paesaggio locale dei due santuari di Astarte del Carambolo e di Baal Saphón nel territorio dell'antica città di Caura.

Francisco Díez de Velasco ha ravvisato nel culto iberico delle acque termali una progressiva desacralizzazione, che in epoca romana ha portato alla prevalenza delle funzioni medica e igienica a discapito del ruolo divino, relegato a mera sopravvivenza simbolica.

Sebastián Celestino e Trinidad Tortosa, sulla scorta dei risultati dello scavo del santuario palaziale di Cancho Roano nella Valle del Guadiana (Extremadura), hanno elaborato ipotesi di lavoro e tracciato linee programmatiche in attesa dello studio sistematico dei materiali rinvenuti nel sito, una delle più rilevanti espressioni locali della prima età del Ferro.

Juan Simón Gornés Hachero ha approfondito il contesto archeologico e la cronologia relativa e assoluta dei santuari della tavola di Minorca, struttura monumentale di tipo cerimoniale molto nota ma per parecchi versi ancora enigmatica.

Francisco Marco Simón e Silvia Alfayé Villa hanno cercato di chiarire le specifiche modalità con cui ha avuto luogo il processo di romanizzazione religiosa della penisola iberica, a partire dai dati documentali offerti dalle epigrafi rupestri dell'imponente santuario montano di Peñalba de Villastar, nei pressi di Teruel.

Marco V. García Quintela e Manuel Santos Estéves hanno puntato la loro attenzione sul santuario galiziano di A Ferradura, individuando al suo interno chiari elementi culturali di matrice celtica.

Réjane Roure ha trattato delle nuove scoperte nell'abitato protostorico di Cailar, nel dipartimento del Gard (Languedoc). Il rinvenimento di un sito espositivo di crani umani tagliati misti a panoplie guerriere arricchisce sensibilmente la documentazione relativa alle pratiche rituali e agli spazi sacri della Gallia protostorica, in una zona in cui tali elementi – altrove ampiamente attestati, sia a livello letterario che archeologico – sono senza precedenti.

(*Octav.* 30, 3). Alcuni studiosi moderni ritengono che la pratica fosse dipesa dalla volontà di imporre un calmere alle nascite (così per es. L.E. Stager-S.R. Wolff, *Child Sacrifice at Carthage. Religious Rite or population Control?*, in «Biblical Archaeology Review» 10(1984), pp. 30-51).

Simonetta Stopponi ha fornito la descrizione e proposto le prime ipotesi interpretative di un deposito di materiale frammentario eterogeneo occasionalmente rinvenuto nel settore ovest del santuario della necropoli di Cannicella ad Orvieto. Questa interessante formazione, al di là di una mera funzione di scarico, pare dotata dei caratteri di una sepoltura rituale di complessa definizione, come rivelano gli abbondanti resti animali, forse indicanti la destinazione ctonia e la valenza ad un tempo catartica e piaculare del contesto sacrificale.

Barbara Wilkens, in un contributo praticamente complementare, ha analizzato in dettaglio tutti i frammenti faunistici provenienti dalla fossa della Cannicella, definendone la genesi e le modalità di interrimento in base all'assetto morfologico.

Filippo Delfino ha esaminato i sepolcreti etruschi di età protostorica, individuando nei meccanismi di ritualizzazione della morte un sistema ideologico scopertamente propagandistico, messo in atto dalla nascente aristocrazia gentilizia per legittimare la propria supremazia politica.

Sébastien Lepetz e William Van Andringa hanno discusso il programma tafonomico avviato dal 2003 nella necropoli pompeiana di Porta Nocera per individuare le vestigia dei rituali e definire, con l'ausilio di specialisti del settore, strutture funerarie e contesti tanatologici.

Massimo Botto si è soffermato sulla necropoli protostorica scoperta nel 1976 nei dintorni di Roma, all'ottavo chilometro della via Laurentina, in località Acqua Acetosa. Il sito, pur essendo quasi del tutto ignorato dalla letteratura archeologica, è comunque destinato a parco archeologico per il suo eccezionale valore documentario, poiché presenta numerose sepolture a circolo, tipiche dell'area fin dal periodo III laziale (VIII secolo a.C.).

Nella prima parte del suo contributo, riferito alla piccola necropoli a incinerazione di S. Giorgio di Portoscuso nel Sulcitano, Paolo Bernardini ha definito il nesso tra il consumo di vino e il contesto dell'arsione funeraria come espressivo della posizione sociale del defunto all'interno della comunità civica; quindi ha analizzato gli elementi rituali propri delle strutture funerarie a camera, chiarendo il rapporto tra composizione del corredo, sistemazione del feretro e *status* del morto.

Anna Maria Gloria Capomacchia ha preso in esame il problema della definizione geografica della realtà nel mondo antico e di quanto al contrario ne restava escluso, ossia lo spazio del margine. Pur presentando tratti in comune con il mito (l'idea del remoto e dell'esclusione dal mondo reale, per esempio), tale dimensione fu permeabile all'elemento umano, aprendosi all'ardimento di leggendari esploratori, come Pytheas o Imilcone, e di personaggi eroici come Herakles, chiamato a definirne il limite estremo con le sue celebri *stelai*.

Maria Rocchi ha dedicato la sua analisi al passo dell'*Eneide* (8, 347-358) in cui Evandro illustra ad Enea i luoghi della futura Roma. In particolare la studiosa ha focalizzato la sua attenzione sul punto in cui si allude ad un'entità sovrumana incerta, la cui identità andrebbe rintracciata tra le divinità latine dei primordi, come i Fauni, le Ninfe o lo stesso Mars, riluttante, secondo la tradizione, a consegnare il *Capitolium* a Iuppiter.

Corinne Bonnet ha preso in esame la terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto nel tentativo di acquisire elementi utili a definire anche solo indiretta-

mente una religione per il resto priva di miti e tracce di testi, rituali o letterari. La dimora divina è indicata come *bt* (residenza fastosa, palazzo), il che instaura un interessante parallelismo tra divinità e regalità; ovvero come *mqdš*, termine allusivo al concetto di “taglio” (cfr. gr. *temenos*, lat. *templum*). L'operazione resta però problematica, poiché il lessico risponde sia a una logica implicita e difficile da definire del rapporto uomo-dio, sia a esigenze rituali concrete, pure inattuabili allo stato attuale delle conoscenze in materia.

Sylvia Estienne, dopo aver preliminarmente definito la percezione giuridica degli spazi sacri in Roma come strettamente dipendente dal sistema elaborato dalla giurisprudenza pontificale¹¹, passa a discutere il caso dei *pulvinaria*, interessante manifestazione dell'interazione tra spazio sacro e ritualità all'interno della gerarchia fisica e simbolica del santuario.

Olivier de Cazanove e John Scheid, partendo dall'assunto che le fonti sulle religioni dell'Italia antica si possono più utilmente raggruppare in base ad una distinzione di tipo geografico che per divinità, hanno esposto un progetto di inventario dei luoghi di culto italici, indicandone criteri metodologici e concrete modalità esecutive.

Silvia Bullo ha presentato un progetto di studio dei santuari e dei culti dell'Africa settentrionale in età imperiale, finalizzato a rilevare l'interazione tra persistenze punico-numide e influsso romano a livello della topografia del sacro.

Al termine del volume gli editori hanno inserito gli interventi che John Scheid, Francisco Diez de Velasco e Paolo Xella hanno premesso alla Tavola Rotonda “Definizioni dello spazio consacrato nel Mediterraneo antico”. Seguono le tenui note che Ricardo Olmos Romera e Trinidad Tortosa hanno stilato in memoria del compianto amico e collega Xavier Dupré Raventós.

Arduino Maiuri

C. Bonnet-S. Ribichini-D. Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Atti del 3° Colloquio internazionale «Le religioni orientali nel mondo greco e romano», Lovenno di Menaggio, Como, 26-28/5/2006, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 376. ISSN 1827-0506.

L'elegante volume, realizzato in broccura, costituisce il numero 4/2007 della rivista «Mediterranea. Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche», già «Quaderni di Archeologia Etrusco-italica», e raggruppa gli Atti del Colloquio internazionale *Le religioni orientali nel mondo greco e romano*, svoltosi dal 26 al 28 maggio 2006 nella suggestiva cornice di Villa Vigoni, in Lovenno di Menaggio (Como), a suggello di una articolata ricerca di gruppo configuratasi come il terzo *Atelier de coopération scientifique France-Allemagne-Italie*. La sua confezione è stata curata da Corinne Bonnet, Sergio Ribichini e Dirk Steurnagel.

¹¹ Per l'approccio giuridico resta tuttora centrale il lavoro di P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, ANRW, II, 16.2, De Gruyter, Berlin-New York 1978, pp. 440-553.

Dal 1906, anno in cui vide la luce il capolavoro di Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, gli studiosi, potendo disporre di un gran numero di nuovi apporti documentali, hanno riconsiderato le dinamiche di trasferimento, acculturazione e conversione delle relazioni interreligiose, nonché i mutamenti delle identità religiose intercorsi nel mondo antico a seguito del processo di transizione dai diversi politeismi pagani al più raffinato sistema mono-teistico giudaico-cristiano. Coerentemente con il titolo, quindi, *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico* ha eletto ad oggetto di indagine specifica i cosiddetti "culti orientali del mondo greco", ossia quelli egiziani di Iside e Osiride, quelli anatolici di Cibele e del suo sposo Attis e quelli iranici di Mithra. Caratterizzati in origine da una marcata valenza etnica, anzi identificandosi primariamente in un'espressione peculiare e altamente connotativa di quei popoli presso i quali avevano visto la luce, tali culti in età ellenistica si diffusero in tutta l'*oikoumene*, acquistando una forte connotazione in senso misterico e universalistico ed esprimendo riti iniziatici forieri di cospicue speranze per il presente e rilevanti aspettative soteriologiche per l'aldilà.

L'opera è tripartita, in conformità con la scansione temporale delle tre giornate di studio di Villa Vigoni. La prima parte, intitolata *Percorsi e diffusione*, reca l'introduzione tematica curata da Jörg Rüpke, responsabile degli interventi della giornata inaugurale, quindi, in ordine, i contributi di Ennio Sanzi, Laurent Bricault, Valentino Gasparini, Anna-Katharina Rieger e Dirk Steuernagel. La direzione dei lavori della seconda giornata è stata affidata a Nicole Belayche ed Eric Rebillard («*Culti orientali*», *paganismo, giudaismo e cristianesimo*), i quali hanno presentato gli interventi di Eleonora Tagliaferro, Luc Renaut, Anna Van den Kerchove, Michela Zago e Constantinos Macris. La terza sezione, strettamente connessa alla precedente, è stata coordinata da Sergio Ribichini e Christoph Auffarth (*Interferenze e interazioni, integrazione e rifiuto, conversione e proselitismo*), il cui contributo individuale chiude il volume, dopo quelli di Marie-Françoise Baslez, Michel-Yves Perrin, Ilinca Tanaseanu Döbler, Winrich Löhr e Benedetto Clausi.

La compresenza di una così variegata messe di studiosi è indubitabilmente uno dei principali motivi di interesse del lavoro: la redazione degli interventi, infatti, ha conosciuto una decisiva rielaborazione in seguito al fertile dibattito scientifico intercorso tra gli astanti in sede congressuale. I relatori hanno avuto la ghiotta opportunità di comparare metodi ed approcci disciplinari eterogenei e di arricchire sensibilmente il proprio iniziale punto di vista. Il concorso di storici delle religioni, cristianisti, storici, archeologi, storici dell'arte, numismatici, epigrafisti ed antropologi ha sortito, infatti, un fecondo pluralismo di linguaggi disciplinari.

Per scendere nel dettaglio dei singoli apporti scientifici, Jörg Rüpke, nel presentare gli interventi della prima giornata, ha tracciato le coordinate interpretative di base circa le concrete modalità di diffusione dei sistemi religiosi nella realtà romana.

Ennio Sanzi ha esaminato l'undicesimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio al fine di dimostrare inadeguata la diffusa convinzione che nel romanzo del Madaurense la portata misterica del culto isiaco, lungi dall'essere autentica, si ascriverebbe piuttosto ad un rapporto di filiazione filosofica, quale mera risolu-

zione letteraria del medioplatonismo dell'autore. Lo studioso ha rinvenuto numerosi riferimenti testuali a suffragio della sua ipotesi, da movenze proprie dello stile aretalogico alla vivida descrizione di cerimonialità rituali tipiche del culto della dea.

Laurent Bricault, già autore del fondamentale *Atlas* della religiosità¹² isiaca, si è soffermato sul problema della fondazione dei luoghi di culto dedicati a Iside, operando una netta distinzione tra l'ipotesi se il diffusore-fondatore fosse o meno in prima persona devoto alla dea. Nel primo caso, infatti, l'impianto della nuova realtà culturale sembra sempre rispondere ad una iniziativa privata, nel secondo, invece, presenta una decisa valenza pubblica, obbedendo a logiche politiche e religiose, e spesso anche a ragioni di ordine pratico, come le esigenze commerciali.

Valentino Gasparini ha realizzato una mappatura degli Isei italici: il principale motivo di originalità della sua carta di distribuzione riguarda l'indicazione della possibile presenza di santuari a Populonia ed Ercolano. L'introduzione del culto a Roma fu complessa, investendo delicati equilibri politici: il più antico santuario urbano, l'*Iseum Capitolinum*, fu probabilmente abbattuto intorno alla metà del I sec. a.C., ma pochi anni dopo i triumviri appena insediati fecero costruire l'*Iseum-Serapeum Campense* nel Campo Marzio, a ridosso del *pomoerium*. Accanto ad esso in età imperiale ebbe particolare successo l'*Iseum Metellinum*, pure di origine repubblicana. Fuori Roma i culti egizi ebbero una distribuzione disomogenea, con cospicue lacune in Etruria, Sicilia centro-occidentale e Sardegna e invece una particolare frequenza nella *Regio I augustea*. La natura acquatica del culto è dimostrata dagli epiteti della dea (*Pelagia*, *Euploia*, *Pharia*) e dalla tendenza a edificare i luoghi di culto in area litoranea, ovvero, nell'entroterra, accanto a zone sorgive.

Anna-Katharina Rieger ha chiarito le specifiche modalità della trasmissione del culto della Magna Mater e di Attis in base alla documentazione archeologica disponibile, aggiungendo una dettagliata descrizione delle manifestazioni rituali del culto in Roma e nelle province. Dal confronto tra la statuaria e le espressioni architettoniche presenti nella penisola italiana e in Asia Minore emerge una multiforme varietà locale, mentre è ben più arduo riscontrare elementi comuni che lascino pensare ad una unità sovraregionale.

Dirk Steuernagel, ricollegandosi ad un suo recente, prezioso lavoro¹³, ha preso in esame gli esempi di Puteoli e Ostia, mostrando come la pluralità delle organizzazioni culturali di provenienza orientale ne legasse i membri in misura nettamente inferiore rispetto a quanto la loro comune origine avrebbe lasciato intendere. In particolare colpisce, in queste città fondate sul commercio transmarino, la ricezione privilegiata delle divinità egizie all'interno degli spazi portuali piuttosto che nel recinto urbano, secondo un processo riscontrabile sia a livello dei culti alessandrini attecchiti a Ostia che in quelli eliopolitani prediletti a Puteoli.

¹² L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 23), diffusion De Boccard, Paris 2001.

¹³ D. Steuernagel, *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Franz Steiner, Stuttgart 2004.

Il filone di ricerca su cui si impernia il secondo ciclo di relazioni è riassunto da Nicole Belayche ed Eric Rebillard, che nella loro introduzione tematica al pluralismo dei “culti orientali” hanno ricordato la necessità di tener conto di fattori decisivi come la coabitazione, l’interazione e la reciproca percezione dei gruppi religiosi, le concordanze o discordanze teologiche e rituali, i rapporti di competizione o di complementarità, nonché le eventuali modifiche intervenute nel corso del tempo.

Eleonora Tagliaferro ha concentrato il suo contributo sul *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe, un vero manifesto dai toni autoapologetici. Lo storico, infatti, individua nel rispetto dei *nomoi* (cioè della *Torah*) il motivo-chiave dell’ebraismo, che gli conferisce carattere di universalità. Si tratta di un’opera centrale nell’autorappresentazione giudaica, sia che la si intenda come un’apologia reale, redatta per sornare accuse effettive, o piuttosto un’abile e calcolata autocelebrazione preventiva. La studiosa rileva con sottigliezza come la strategia dell’autore si fondi su un sapiente gioco di presenze ed assenze, capace di delineare un quadro articolato delle prescrizioni rituali e del *modus vivendi* di un popolo fortemente ancorato al proprio credo religioso e d’altra parte del tutto privo di autonomia e largamente disperso all’interno dei *finis imperii*.

Luc Renaut ha proposto una rilettura di un passo tertulliano (*De praescriptione haereticorum* 40, 4) per verificare l’attendibilità della notizia secondo la quale i seguaci del culto di Mitra sarebbero stati “segnati sulla fronte”¹⁴. Questa testimonianza è stata interpretata in modo vario, a seconda del senso più o meno intensivo riconosciuto in questo contesto al verbo *signare*. Lo studioso, con un’ingegnosa ma semplicissima emendazione propone di leggere *fontibus* anziché *frontibus*: Tertulliano, instaurando un sarcastico confronto tra rituali mitraici e pratica battesimale cristiana denuncerebbe così la diabolica contraffazione perpetrata dai culti pagani, idea che anche alcune significative evidenze archeologiche sembrerebbero suffragare.

Anna Van den Kerchove si è soffermata sulle dottrine ermetiche. Secondo Cumont l’ermetismo in Occidente è stato un fenomeno puramente letterario, privo di un autonomo culto¹⁵, mentre Turcan ha insistito sul ruolo fondamentale del filtro ellenistico¹⁶. Van den Kerchove sottolinea, da parte sua, il fatto che gli ermetici sembrano aver tenuto conto dei dibattiti contemporanei (per esempio quello sui sacrifici), non assumendo posizioni radicali ma mostrandosi ora rispettosi della tradizione, specialmente egizia, ora moderatamente aperti alle nuove tendenze. Inoltre, come i fedeli delle religioni giudaica e cristiana, giudicavano la preghiera un mezzo di comunicazione elettivo con la divinità.

Michela Zago ha studiato l’impiego dei nomi divini nella cd. *Kosmopoia* (PGM XIII Preisendanz). Il racconto della formazione del mondo procede con una serie di risate successive del demiurgo, a ciascuna delle quali prende forma una parte del cosmo. Il “dio che ride” (che va tenuto distinto dalla tipologia storico-religiosa del *trickster*, “il protagonista di miti che fanno ridere”), con le sue sono-

¹⁴ [...] *signat illic in frontibus milites suos* (scil. *Mithra*).

¹⁵ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1963 (= 1929⁴), p. 238, n. 50.

¹⁶ R. Turcan, *Cultes orientaux dans le monde romain*, Les belles lettres, Paris 1989, p. 9.

re manifestazioni instaura un rapporto di comunicazione tra divino e umano, mettendo così fine a una fase di *impasse* e crisi cosmica. Il mito si trova attestato in altri due resoconti, uno di ambiente greco, l'altro egizio. Il primo è contenuto nell'*Inno a Demetra* omerico: l'ancella Iambe riesce a suscitare il riso in Demetra, afflitta per la perdita della figlia Persefone, con il risultato che la dea allevia la sua pena e ricompensa gli uomini con i misteri eleusini; il secondo presenta la dea Hathor, che all'epoca del conflitto tra Seth e Horus riesce a far ridere il dio Rê-Harakhti. Si può ipotizzare che il redattore della *Kosmopoia*, formatosi in ambiente culturale greco-egizio, abbia costruito il suo racconto mitico sfruttando le suggestioni sincretiche suggerite dalla somiglianza delle due storie. L'impiego di nomi divini e magici costituisce l'asse portante dell'architettura del racconto: l'alternanza riflette, infatti, all'interno del processo demiurgico, la compresenza di religione e magia, luce e buio, chiaro e simbolico. Si producono, così, nessi verbali del tutto coerenti, anche se per molti versi ancora da decifrare. Il redattore rivela una consumata perizia recuperando l'alterità linguistica al servizio del sistema religioso e integrandola all'interno del suo universo rituale.

Constantinos Macris si è interrogato sull'opportunità di ammettere la categoria di "uomini divini" (*theioi andres*) all'interno dei cosiddetti culti orientali. Tra queste figure carismatiche si annoverano uomini dotati di virtù eccezionali, come lo stesso Gesù, Apollonio di Tiana, Alessandro di Abonotico, Giuliano il Caldeo e molti altri, inclusi i profeti anonimi fenici e palestinesi. Il loro statuto sovrumano è estremamente variegato: da semplici intermediari con il divino ad "amici degli dei" (*theophiloi*), loro figli (*theou paides*) o generici "esseri superiori" (*kreittones*), variamente identificati come eroi, buoni *daimones*, semidei, fino ad assurgere al rango stesso di divinità. Forse un *theios aner* all'interno dei "culti orientali" potrebbe essere individuato nel siriano Eunous, definito mago e teraturgo da Diodoro Siculo: devoto alla dea Astarte, nella seconda metà del II secolo a.C. capeggiò la prima rivolta servile registratasi in Sicilia.

L'introduzione alla terza parte è stata curata da Sergio Ribichini e Christoph Auffarth, i quali hanno anticipato i temi dei successivi interventi proponendo una riflessione sui fenomeni connessi al contatto tra le diverse religioni, ossia sulle questioni capitali dell'integrazione e del rifiuto da una parte, della conversione e del proselitismo dall'altra.

Marie-Françoise Baslez ha insistito sulla necessità di conferire il giusto rilievo ai profondi contatti intercorsi in ambiente frigio tra il culto locale di Cibele e la corrente montanista, considerata nella sua forma originale. Questa forte consonanza indurrebbe a postulare una sorta di "identità religiosa regionale" nell'area frigia, la cui autonomia linguistica è attestata, d'altra parte, da un nutrito *corpus* di testi epigrafici. Risulta notevole, in proposito, il fatto che il solo montanismo, tra le eresie e le sette conosciute, venisse identificato in base all'origine dei suoi membri: "eresia dei Frigi" la definiva Clemente Alessandrino, e *Cataphryges* (da cui Catafrigismo) era il termine con cui i suoi adepti venivano usualmente designati a Roma, con una singolare composizione dal greco *kata Phrygas*. La Nuova Profezia trovava, infatti, in Frigia un fertile *humus* in cui attecchire: il profetismo estatico, il ritiro dal mondo, l'ascesi, l'automutilazione, l'importanza del ministero femminile si possono ricondurre ad una sostanziale continuità tra le forme specifiche del cristianesimo frigio e le radicate realtà cul-

tuali preesistenti, la cui rilevanza finora è stata sottostimata dagli studiosi, che le hanno reputate mere espressioni particolaristiche.

Michel-Yves Perrin si è soffermato sul fenomeno delle conversioni tra la fine del II e il V secolo d.C., sottolineando la scarsa frequenza di testi relativi alle nuove adesioni alla fede cristiana in una età che Peter Brown ha eloquentemente definito «an age of converts»¹⁷. La spiegazione può essere rinvenuta nel fatto che più che di conversioni nel senso nobile del termine (del tipo di quella classica «sulla via di Damasco») occorrerà piuttosto pensare a una serie di scelte individuali di opportunità, le cui traiettorie hanno spesso seguito percorsi tortuosi e irriducibili ad una logica generale.

Ilinca Tanaseanu Döbler ha chiarito il peso dei culti misterici di origine orientale nella religiosità di Giuliano l'Apostata, definendo particolarmente rilevante l'incidenza che su di lui ha esercitato quello della Magna Mater. L'imperatore, convinto che la dea – come Helios, del resto – fosse ormai patrimonio della romanità, tentò persino di occultare la matrice asiatica del culto, accantonando intenzionalmente la denominazione frigia di Cibele e accordandole un significato speciale esclusivamente in virtù del suo primato di madre degli dei.

Winrich Löhr ha commentato il significato dei due resoconti di conversioni inseriti da Agostino all'interno dell'ottavo libro delle *Confessiones*, riguardanti rispettivamente il retore Mario Vittorino (8, 3-7) e il suo conterraneo Ponticiano (8, 14-15). A detta dello studioso queste ampie digressioni narrative rispondono ad una «strategia della plausibilizzazione» (*Plausibilisierungsstrategie*) che affianca argomentazioni razionali ai consueti mezzi retorici atti a suscitare *delectatio* nel pubblico.

Benedetto Clausi ha definito il senso dell'ascesi cristiana come esperienza storica e tratto identitario a partire dall'esegesi di due passi, il primo di Ambrogio (*De virginibus* I, 4, 14-16), l'altro di Gerolamo (*Adversus Iovinianum*, II, 5-17). Mentre il vescovo milanese proclamava con forza l'esclusività dell'ascesi cristiana rispetto alle false pretese degli altri presunti ascetismi, nel Dalmata si avverte una certa apertura al confronto piuttosto che una rigida radicalizzazione delle differenze.

Per concludere, Christoph Auffarth ha esposto e specificato il concetto di *religio migrans*. La migrazione, con la globalizzazione, può essere intesa come uno dei due processi più importanti della multiforme società imperiale. Tale concetto dalla storia sociale si è spontaneamente esteso al settore delle religioni, producendo due esiti distinti: da un lato quella che l'autore definisce in senso attivo *religio migrantium*, quando cioè chi effettua la trasmissione influisce attivamente sulla sfera culturale con il proprio substrato culturale, secondo le modalità contrapposte della distinzione e dell'integrazione; dall'altro la cosiddetta *religio translata*, allorché il culto entri a far parte integrante della struttura sociale e del complesso civico in cui viene trapiantato.

Il valore precipuo del volume, in ultima analisi, consiste nell'aver dibattuto temi costantemente attuali, come l'identità religiosa intesa come identità sociale, l'universalità dei messaggi salvifici, il confronto dei grandi sistemi monotei-

¹⁷ P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, p. 80.

stici, le istanze integralistiche e fondamentalistiche, i prodotti del sincretismo nelle loro forme originarie e nelle successive, originali ricombinazioni, calandoli nel concreto contesto delle loro prime coscienti formulazioni in chiave intellettuale, teologica e storica.

Arduino Maiuri

Luca Arcari, *“Una donna avvolta nel sole” (Apoc 12,1). Le raffigurazioni femminili nell’Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 496. ISBN 8825018649.

Lo studio di Luca Arcari delle raffigurazioni femminili nell’Apocalisse di Giovanni parte dal presupposto, già teorizzato da K. Koch in un saggio del 1970, che l’indagine sui fenomeni storico-religiosi abbia artificiosamente creato un concetto di apocalittica assolutamente moderno che, erroneamente, lo riconduce a un preciso movimento religioso.

Il lavoro prende le mosse proprio dall’analisi del genere letterario e del simbolismo che lo caratterizza. Così, introducendo la suddivisione del genere apocalittico in sottogruppi, secondo la classificazione già proposta da Collins nel 1979, prende immediatamente le distanze da quanti hanno volontariamente svalutato il simbolismo degli scritti apocalittici giudaici per dare risalto a quello dell’Apocalisse canonica. In tal senso, l’autore dedica un’ampia parte dell’introduzione a descrivere le posizioni di quegli studiosi che, senza considerare che la costruzione di una realtà simbolica è sempre riferita a un determinato modello di società ideale, attribuiscono all’apocalittica giudaica un carattere unitario, uniformandone il simbolismo. Con ricchezza di dettagli e di riferimenti alla storia degli studi, passa quindi a spiegare le diverse accezioni del termine apocalittica, precedentemente proposte da Aune e riprese da Lupieri, per indicare uno specifico genere letterario, una particolare visione del mondo e un determinato movimento. Tale chiarezza metodologica e terminologica evidenzia, a suo dire, il limite di quegli studi che hanno mancato di osservare le differenze tra i vari testi apocalittici sia da un punto di vista ideologico, sia per il contesto storico sociale, sia per la forma letteraria. L’introduzione si conclude con un’ampia rassegna sulla funzione sociale del femminile nel Mediterraneo antico dove, nonostante la diffusa considerazione negativa, questo genere veniva simbolicamente associato al maschio con una precisa funzionalità sociale: la legittimazione di nuove forme di potere, ben rappresentata, tra l’altro, dalla *leadership* femminile di carattere mantico. Particolare rilevanza viene data alle raffigurazioni femminili nell’eno-chismo, utilizzate contemporaneamente come strumento di autodefinizione di un gruppo e di stigmatizzazione di un altro ritenuto deviante. Tale aspetto offre all’autore l’occasione per soffermarsi sul concetto d’identità sociale e sul ruolo del conflitto come mezzo di definizione e di rafforzamento delle strutture del gruppo. A ragione, egli rileva come, all’interno degli scritti enochici e dei *pes-harim* qumranici, l’elemento di coesione sociale, culturale e religiosa sia proprio la definizione di una specifica tradizione, anch’essa riconducibile a una rappresentazione simbolica del femminile. È il caso di *4Esdra* dove la figura della donna, riferendosi alla vicenda storica di Sion dalla fondazione alla distruzione,

è la rappresentazione del gruppo che produce quel testo, al fine di legittimare il proprio ruolo di *leadership* dopo la distruzione di Gerusalemme.

Nel caso dell'Apocalisse, quindi, il rimando diretto ai testi della tradizione biblica (in particolare di quella profetica) è identificato come un vero e proprio strumento di autodefinizione. Lo stesso vale per le raffigurazioni femminili, poste sulla scia delle apocalissi giudaiche precedenti e coeve. Giovanni, infatti, vuole rivendicare la propria autorità e quella del gruppo di cui è portavoce sulle comunità a cui si rivolge e per fare questo si serve di raffigurazioni femminili che sono, al tempo stesso, simbolo degli avversari e strumento di autodefinizione sociale. Il quadro generale percepito dal lettore di Apocalisse è certamente quello di una realtà in crisi e tali tensioni sono ritenute dall'autore del volume interne al gruppo di Giovanni proprio perché finalizzate al conseguimento di una particolare *leadership* su frange diverse della stessa comunità. Questo spiegherebbe la particolare virulenza contro la donna Iezabel di Apoc. 2,20-23, simbolo della durezza dello scontro, mentre le sette comunità a cui Giovanni si rivolge sono la rappresentazione femminile dei diversi gruppi in opposizione. Anche la rappresentazione della prostituta che siede sulla bestia scarlatta è riferita al contesto polemico che fa da sfondo all'Apocalisse, identificato, in questo caso, con i contrasti esistenti tra i giudei, i gruppi di credenti in Cristo e le realtà appartenenti al contesto della cultura greco-romana, ma non con il potere imperiale.

La descrizione di tale contesto viene legata anche a questioni terminologiche e in particolare al dibattito relativo ai termini "cristiano", "giudaico", "ebreo-giudaico" e "giudeocristianesimo". Quest'ultimo è quello che Arcari considera più inadeguato per descrivere la realtà sociale in cui viene scritta l'Apocalisse neotestamentaria. Precisamente, egli contesta la dicotomia rilevata da molti studiosi tra la cristologia alta di questo scritto e l'eventuale giudeocristianesimo del gruppo che lo ha prodotto, proprio in considerazione dei riferimenti alle prescrizioni giudaiche in esso presenti.

L'ampia trattazione dedicata alla ricostruzione dell'ambiente socio-culturale dell'Apocalisse è dunque condotta in stretta connessione con la simbologia delle raffigurazioni femminili presenti in essa e a cui è dedicata l'ultima sezione del volume.

Le immagini della donna del capitolo 12, ma anche della prostituta e della sposa del capitolo 21 vengono lette come un evidente strumento di autodefinizione perché si riferiscono sia a gruppi in competizione (la prostituta seduta sulla bestia scarlatta), sia alla comunità degli eletti (la donna avvolta nel sole e la Gerusalemme nuova-sposa). Di particolare interesse è l'identificazione della corona di stelle della donna avvolta nel sole con quella del sommo sacerdote. È proprio l'interpretazione della corona come simbolo del potere sacerdotale che permette di identificare la donna con un'entità collettiva e, in particolare, con quell'Israele da cui sorgerà il messia. La donna, dunque, è la madre del Messia. Arcari ipotizza che il riferimento alla madre di Gesù sia già attribuibile a Giovanni in considerazione delle speculazioni relative a Maria diffuse nel I secolo. È certamente vero che la letteratura apocrifa cristiana sviluppa ampiamente il tema dell'infanzia di Gesù, com'è anche plausibile che dietro al testo di Apocalisse 12, 2.5-6 ci sia Isaia 66,7, normalmente riferito, nel cristianesimo antico, alla nascita di Gesù. Nonostante ciò, è piuttosto improbabile che Giovanni abbia

intenzionalmente raffigurato Maria nella donna di Apocalisse 12 dove, ad esempio, non è assolutamente riscontrabile alcun riferimento al parto di una vergine. L'intuizione di Arcari, assolutamente affascinante anche per l'ulteriore connessione che verrebbe a creare tra Giovanni e Luca in virtù della relazione tra la donna e il sacerdozio giudaico, non sembra però sufficientemente motivata. È indiscutibile, invece, il merito fondamentale di questo studio, quello di aver restituito un ruolo centrale al simbolo della donna all'interno dell'Apocalisse, sia in considerazione del significato messianico della visione, sia per il riferimento a un'entità collettiva che rappresenta il *Verus Israel* in opposizione a tutte quelle realtà devianti destinate a scomparire nel *temenos* escatologico. Un altro aspetto ben evidenziato in questo lavoro è che il *background* dell'Apocalisse è quello giudaico del periodo ellenistico-romano di cui i movimenti protocristiani riflettono la varietà e l'animosità. Il percorso di quest'analisi si conclude, quindi, dando forza e spessore alle premesse iniziali. Infatti, l'esatta valutazione del retroterra storico e culturale della simbologia femminile consente all'autore di chiarire, in maniera definitiva, che non esiste un movimento apocalittico giudaico corrispondente a un genere letterario complessivo, uniformato dal punto di vista ideologico e del linguaggio simbolico, dal quale far derivare, per assimilazione e per distinzione, un improbabile movimento apocalittico cristiano che abbia dato origine all'Apocalisse canonica.

Emanuela Valeriani

Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack. Con tutti i nuovi frammenti in appendice. Testi greci, latini e tedeschi a fronte*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di G. Muscolino, notizia biografica su Harnack di A. Ardiri, presentazione di G. Girgenti (Testi greci, latini e tedeschi a fronte), Bompiani, Milano 2009, pp. 615. ISBN 978-88-452-6227-2.

Il vasto e perduto trattato contro i cristiani è l'opera più famosa e più discussa di Porfirio di Tiro (234 – † dopo il 301): solo nel corso del IV secolo, Metodio di Olimpo, Eusebio di Cesarea, Apollinare di Laodicea, e forse anche altri, composero dettagliate confutazioni di questo scritto, detestato e temuto dagli autori cristiani, che fu la fonte principale dei polemisti anticristiani delle generazioni successive e che solo una duplice condanna alla distruzione, in età costantiniana e nel 448, fece sparire dalle biblioteche. Di quest'opera e delle confutazioni che ha suscitato non rimane oggi che un esiguo numero di frammenti e testimonianze, che il volume curato da G. Muscolino e presentato da G. Girgenti ripropone nell'edizione curata nel 1916 da A. von Harnack, integrata con i frammenti venuti alla luce nei decenni successivi e con un aggiornamento sullo stato degli studi e della bibliografia.

Il trattato porfiriano contro i cristiani costituisce anche un nodo di problemi che hanno suscitato dibattiti talvolta appassionati: sono oggetto di discussione fra gli studiosi il titolo, la data e l'occasione della composizione, il contenuto, il rapporto con gli altri scritti di Porfirio, con l'evoluzione del suo pensiero, il rapporto con le opere di altri autori (soprattutto il *Monoghenés* di Macario di Magnesia) delle quali potrebbe essere la fonte. La raccolta e lo studio sistemat-

co dei frammenti e delle testimonianze, che si possono fare iniziare in età moderna con l'opera di Lukas Holste (*Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi*, Romae 1630), hanno avuto un punto di arrivo, fino ad oggi non superato, nell'edizione pubblicata nel 1916 da A. von Harnack. Non a torto il curatore del presente volume, G. Muscolino, parla più volte del «*Gegen die Christen* di Harnack», sottolineando in questo modo il ruolo autoriale avuto dal grande studioso tedesco, che ha di fatto imposto con la propria ricostruzione una fisionomia e un contenuto all'opera di Porfirio e ne ha condizionato profondamente la valutazione da parte degli studiosi nel corso del '900.

Fin dall'epoca della sua pubblicazione, e sempre di più nei decenni successivi, l'edizione di von Harnack ha suscitato, insieme all'apprezzamento, anche discussioni e obiezioni concernenti il metodo di raccolta dei materiali, la loro disposizione e interpretazione e, col progredire degli studi, si è fatta più forte l'esigenza di un lavoro di radicale revisione. Lungi dall'essere un lavoro meramente erudito e filologico, questa edizione – come anche il successivo lavoro su Marcione e l'insieme degli studi dedicati da von Harnack al cristianesimo delle origini – è, infatti, espressione di un progetto teologico e culturale di vastissima portata nella storia della cultura tedesca ed europea tra XIX e XX secolo, sul quale richiama giustamente l'attenzione la presentazione di G. Girgenti. Basterebbe questa considerazione a giustificare una traduzione integrale e accurata non semplicemente dei frammenti raccolti, ma dell'intero lavoro di von Harnack, così come esso è stato concepito e pubblicato nel 1916.

A questa considerazione se ne possono aggiungere altre: in primo luogo, nel corso del '900, anche se non è stata approntata alcuna nuova edizione di quel che rimane dello scritto di Porfirio, la bibliografia sul *Contra Christianos* si è enormemente accresciuta, numerosi frammenti e testimonianze sono stati aggiunti a quelli raccolti da von Harnack (l'ultimo contributo in ordine di tempo è appena uscito: S. Morlet, *Un nouveau témoignage sur le Contra Christianos de Porphyre?*, «*Semitica et classica*» 1[2008], pp. 157-166); inoltre, la recente, magistrale, edizione curata da R. Goulet dell'opera di Macario di Magnesia, utilizzata da von Harnack come fonte per ben 52 dei 97 frammenti pubblicati (Macarios de Magnésie, *Le monogénès*, 2 vols., éd. par R. Goulet, Vrin, Paris 2003) ha rimesso sul tappeto la questione se queste testimonianze possano essere legittimamente utilizzate nella ricostruzione dello scritto di Porfirio. Da ultimo, si può osservare che il testo pubblicato nel 1916 è oggi di difficile accesso, non tutte le biblioteche che lo possiedono ne permettono la riproduzione, il tedesco di von Harnack non è esattamente di agevole lettura, anche per le numerose abbreviazioni che usa e per il ricorso a edizioni spesso superate degli autori che cita; egli, inoltre, pubblicò testimonianze e frammenti senza traduzione e utilizzò, per i testi in greco, un carattere maiuscolo difficile da leggere.

La decisione di riproporre l'opera di von Harnack in traduzione italiana e con i testi originali a fronte, corredandola di un apparato di introduzioni e appendici che la aggiorni e documenti lo stato attuale degli studi e delle questioni aperte sul *Contra Christianos* di Porfirio poteva essere, perciò, un'iniziativa da salutare con interesse e gratitudine, che avrebbe offerto agli studiosi e agli studenti uno strumento di lavoro accessibile e permesso di fare un primo passo in vista di una nuova edizione. Dispiace molto dover concludere che questo obiettivo, per

quanto ben circoscritto e opportuno, è stato in larga parte mancato. Non so se per la fretta eccessiva di portare a termine il lavoro o per limiti non sufficientemente soppressi nel padroneggiare il tedesco e le lingue antiche, ma il curatore di quest'opera e gli eventuali revisori consegnano al pubblico un libro che pullula di errori. Essi possono essere, nella maggior parte dei casi, di scarso rilievo ai fini della comprensione dei testi (benché talvolta ne capovolgano del tutto il senso), ma danno nell'insieme un'impressione penosa di incompetenza o incuria e smentiscono le dichiarazioni di scrupolosa fedeltà al testo fatte nell'introduzione (pp. 34-35).

Un giudizio così severo deve essere documentato; segnalo pertanto con una certa abbondanza i problemi che ritengo siano presenti nel libro, avvertendo che si tratta soltanto di una piccola scelta e che l'elenco potrebbe essere, purtroppo, molto più lungo.

1. *Errori di traduzione dal tedesco.* Questi sono i più numerosi e iniziano fin dal frontespizio: la «Reale accademia delle scienze di Prussia» (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) diventa l'«Accademia delle scienze reali prussiane» (p. 55). Von Harnack afferma che la composizione del *Contra Christianos* non ha alcun rapporto con la presunta melanconia di Porfirio (p. 60 «... hat man wohl von der Melancholie abzusehen»), mentre nella traduzione si legge: «Si può pensare che lo stato mentale di Porfirio ... fosse quello di un uomo affetto dalla malinconia». Von Harnack afferma (p. 72) che non sappiamo nulla di una suddivisione in capitoli (Kapiteleinteilung) del *Contra Christianos*; la traduzione dice che «nulla sappiamo di un'eventuale introduzione». Gli *Atti degli apostoli* (Apostelgeschichte) diventano a p. 77, nota 42 «la storia degli apostoli». Von Harnack dichiara (p. 86) che, pur avendo usato testimonianze di seconda mano (Abgeleitetes), i limiti entro i quali servirsi di questo materiale «erano questione di tatto»; la traduzione diventa: «Quanto alle "deduzioni", si dovevano fare con molta prudenza». In una nota (p. 90, nota 54), von Harnack dice di aver preferito in un paio di casi la lezione (Leseart, abbreviato in LA) del codice di Macario; la traduzione è: «in alcuni casi sono tornato ai codici LA».

A p. 100 von Harnack dice di uno dei propri critici: «Dopo un ampio confronto con le mie obiezioni, Crafer, nel suo secondo saggio, ha modificato in modo essenziale i propri risultati»; Muscolino traduce: «Ho riflettuto dettagliatamente sulle posizioni di Crafer, mettendole a confronto con le mie obiezioni». Alla pagina successiva, sempre parlando di Crafer, von Harnack riferisce la tesi secondo la quale Ierocle avrebbe «fatto estratti dall'opera di Porfirio, riformulandoli poi nel proprio linguaggio»; questa affermazione diventa: «Ierocle ... li abbia desunti dall'opera di Porfirio e successivamente ha scritto in inglese: ...». A p. 109 «un'accurata raccolta dei frammenti dello scritto anticristiano di Porfirio» diventa «uno scrupoloso accostamento di un frammento dello scritto anticristiano di Porfirio». A p. 147 si dice che la catena su Daniele riporta vari frammenti (Bruchstücke) di un certo Eudossio Filosofo; questa notizia viene così tradotta: «Dalle interpretazioni d'Eudossio Filosofo su Daniele, la "catena" mostra tante lesioni».

A p. 149 la notizia su Macario è del tutto sconvolta; von Harnack scrive: «Intorno al 400 Macario di Magnesia, nel suo *Apokritikós*, che ci è stato conservato in un solo manoscritto, ha trascritto, rielaborato e confutato l'estratto in due

libri che era stato composto, probabilmente intorno al 300, a partire dall'opera di Porfirio»; la traduzione italiana diventa: «Intorno all'anno 400 d.C. Macario di Magnesia nel suo manoscritto tutt'ora conservato, dal titolo *Apokritikós*, ha scritto, rielaborato e confutato in due libri l'estratto dell'opera di Porfirio, che probabilmente è stata composta verso il 300». A p. 152 von Harnack riporta un passo del *De vir. inl.* di Girolamo, annotando che esso «sta alla base» (liegt zugrunde) di una notizia data nel *Commonitorium* di Vincenzo di Lerins; nella traduzione di Muscolino si legge invece che, nel *Commonitorium*, «questo passo è rovinato». Purtroppo non c'è quasi pagina nella quale non si trovi almeno un errore simile a quelli elencati, per concludere con la pagina del Poscritto di von Harnack, che nella traduzione italiana è stato completamente stravolto.

2. *Errori di traduzione dal latino o dal greco.* A pp. 106 e 128 una «banda di 900 uomini» (*CM hominum manus*) diventa una «banda di 100.000 uomini» (a p. 134 i λόγοι λ', cioè 30, diventano 11); sempre a p. 128, Lattanzio cita il confronto fatto da Ierocle tra Gesù e Apollonio di Tiana: «Se Cristo è un mago, perché ha fatto dei miracoli, Apollonio che, come affermi, quando Domiziano lo voleva punire, scomparve improvvisamente dal tribunale, fu assai più abile di lui, che fu catturato e appeso alla croce». Nella traduzione di Muscolino questo passo diventa: «Se Cristo, per aver fatto miracoli, fu un mago, come potè essere assolutamente più capace Apollonio, che, come tu riferisci, quando Domiziano volle punirlo, scomparve dal tribunale, rispetto a colui che venne catturato e crocifisso?». A p. 146 gli storici profani (τοὺς ἑξωθεν ἱστοριογράφους) diventano «gli storici [considerati] come estranei» e, poco sotto, una nota marginale («Ma anche Eudossio dice, o Policronio, che l'interpretazione da te formulata era quella di Porfirio, il folle») viene letta così: «Ma anche Eudossio disse, oh Policronio, che l'interpretazione sostenuta dal tuo Porfirio, era quella di uno sciocco». A p. 154 Rufino dice di Girolamo che «avrebbe almeno dovuto tacere su Porfirio»; nella traduzione si legge l'opposto: «E non avrebbe dovuto tacere su Porfirio». A p. 166 si riportano due provvedimenti degli imperatori Teodosio II e Valentiniano: «Come gli ariani, in base a una legge di Costantino, di divina memoria, per la somiglianza della loro empietà ricevono il nome di "porfiriani", da Porfirio, così ovunque coloro che partecipano della scellerata setta di Nestorio siano chiamati "simoniani"»; questo passo diventa: «Come gli ariani si chiamano tali per una legge della divina memoria di Costantino, così i porfiriani si chiamano tali da Porfirio per la somiglianza della loro empietà, così in ogni luogo, gli adepti della scellerata setta di Nestorio, siano chiamati Simoniani». Alla pagina successiva, a causa di un errore nella riproduzione della punteggiatura del testo greco, il passo «tutti gli scritti che muovono Dio all'ira e offendono le anime vogliamo che nemmeno giungano alle orecchie degli uomini» diventa: «tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini». A p. 171, invece di leggere: «Porfirio fu all'inizio uno di noi», il traduttore intende: «Quel tale Porfirio nacque dopo l'inizio della nostra epoca».

A p. 193 viene riportato il fr. 7 di von Harnack, tratto da Eusebio, *DE* III 5, 95 ss.: «(dopo che è stata ampiamente dimostrata la modestia, correttezza ecc. degli autori dei quattro vangeli, si prosegue): coloro, dunque, che hanno allontanato da sé tutto quello che sembrava potesse portar loro una buona fama, men-

tre hanno messo per iscritto a memoria eterna le accuse contro se stessi ... come si potrebbe non riconoscere giustamente che sono estranei a ogni tipo di presunzione e falsità e che hanno dato prove chiare ed evidenti di una disposizione d'animo amante della verità?». Nella traduzione di Muscolino, questo testo viene frainteso sia nella nota tedesca che lo introduce, sia nel greco: «(dopo una dettagliata disquisizione da parte di ciascun autore dei quattro Vangeli sulla modestia, l'onestà ecc., il brano continua): Dunque coloro che da un lato si rifiutano di mutare i loro principi fondamentali secondo la buona novella, e dall'altra trascrivono per l'(infinita) eternità le accuse contro di loro, ... come potrebbero onestamente ammettere che le argomentazioni chiare ed evidenti non vengono fuori dalla menzogna e dal totale egoismo, ma vengono sostenute dalla predisposizione d'animo per l'amore della verità?». E gli esempi si potrebbero moltiplicare in gran numero.

Detto questo, non è necessario insistere nell'enumerazione dei, purtroppo anche in questo caso numerosi, errori o improprietà nella formulazione italiana del testo (nell'uso degli accenti, dell'apostrofo, della punteggiatura, del lessico), p.e. «trasmissioni dirette» (invece di «tradizione diretta»: p. 73); le «controversie dove vi erano implicati dei cristiani» (p. 81); «l'opera di Eusebio ... non è abbastanza sufficiente per questo presupposto» (p. 131); «Nemesio, del quale non sappiamo di preciso le sue date» (p. 169); «La *polymàteia* di Porfirio consiste ... nell'avere cioè un ventaglio di numerosissimi interessi in cui eccelleva in ognuno di essi» (p. 457). A questo si aggiungano non pochi errori anche nella riproduzione del testo tedesco e del testo delle fonti: lettere e parole tralasciate (p.e. a p. 122 manca l'intera ultima riga del testo tedesco), refusi nella grafia, nella punteggiatura e nell'accentazione.

Rispetto a quanto fin qui segnalato, appaiono decisamente meno gravi alcune affermazioni, che mi sembrano problematiche o erranee, fatte nelle introduzioni o nelle note, delle quali mi limito a citare qualche esempio. Pur nella brevità richiesta a una presentazione, trovo esageratamente schematica e fuorviante l'affermazione fatta da G. Girgenti (p. 14): «Dal Prologo giovanneo e dal discorso paolino all'Areopago dipendono le due principali tendenze della prima apologetica, che è anche la prima filosofia cristiana, e che per semplicità possiamo far partire rispettivamente da Giustino e da Tertulliano; l'una che considera la filosofia greca come una preparazione al cristianesimo, e quindi la assimila a sé, e l'altra che invece vede nella filosofia un pericolo pagano e quindi la rigetta del tutto». Le notizie fornite alle pagine 16-19 da Girgenti (che anche Muscolino riprende in più luoghi) sono tutte dotate di un grado più o meno elevato di incertezza e sono oggetto di discussioni alle quali si sarebbe dovuto almeno fare cenno: non è certo che Celso fosse alessandrino, né che la sua opera fosse una risposta a Giustino; è dubbio che si possa dire di Origene che fu «allievo e successore di Clemente alla direzione della scuola catechetica di Alessandria»; aspre discussioni accompagnano da decenni la questione, niente affatto ovvia, se Origene di Alessandria sia stato condiscipolo di Plotino alla scuola di Ammonio Sacca; non si può dare per scontato che Porfirio sia stato «uditore» di Origene, né che quest'ultimo sia morto a Tiro. Non intendo dire che siano affermazioni false, alcune le condivido, ma non sono dati universalmente condivisi e non dovrebbero essere presentati come tali.

RECENSIONI - REVIEWS

687

Ancora: non è vero che la *Storia della filosofia* di Porfirio concernesse solo la vita di Socrate, come lascia intendere la nota 24 a p. 453. Non mi sembra chiaro in che senso l'accusa di *neoterismós*, rivolta spesso ai cristiani e menzionata nel fr. 1 von Harnack, abbia a che vedere con le nozioni di "metánoia" o di "paenitentia" (p. 457, nota 2). Come si fa a chiamare per due volte «articolo» (p. 46, nota 50 e p. 547) il volume di quasi 600 pagine di J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*?

Insomma, pur apprezzando molto il progetto e riconoscendo che nel volume pubblicato da G. Muscolino si trovano anche molti materiali e molte informazioni utili, ritengo che le manchevolezze, soprattutto della traduzione, siano tali da ridimensionare seriamente l'utilità di quest'opera per coloro che non abbiano un accesso diretto alle lingue originali e non possiedano già una conoscenza precisa della materia. Proprio questi, però, studenti, lettori non specialisti, sono i destinatari d'elezione di un lavoro di questo tipo e avrebbero il diritto di potersi fidare maggiormente di un libro che loro viene offerto in una collana di alta divulgazione scientifica, con lo scopo dichiarato di rendere più accessibile l'opera di von Harnack e facilitare la conoscenza del pensiero di Porfirio.

Marco Zambon

Riso e comicità nel Cristianesimo antico, Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi, a cura di Clementina Mazzucco, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. x + 854. ISBN 978-88-6274-003-6.

Il ponderoso volume sul tema del riso e della comicità nel Cristianesimo antico, uscito per i tipi delle Edizioni dell'Orso di Alessandria a cura di Clementina Mazzucco, rappresenta un vero e proprio *unicum* nel panorama delle pubblicazioni scientifiche degli ultimi anni su questo argomento. Innanzi tutto perché non si tratta di un usuale volume di Atti di Convegno, ma abbina ai ventuno interventi del congresso tenutosi a Torino dal 14 al 16 febbraio 2005 anche tutta una serie di altri studi, quattordici per l'esattezza, che affrontano lo stesso tema del convegno e che, per un motivo o per un altro, anche solo di cronologia della redazione, in quello non sono stati presentati. Poi perché colma realmente una lacuna, e dunque riveste scientificamente un'importanza basilare, offrendo il tentativo di investigare un ambito, quello appunto della comicità nella cultura cristiana antica, che da sempre è stato vittima di un pregiudizio, di un'ostilità preconcepita, mossa dall'idea che il Cristianesimo abbia di norma manifestato avversione nei confronti dell'aspetto ludico della vita. Infine, perché il volume in questione non rappresenta soltanto la pubblicazione contigua di contributi accomunati, come per lo più accade, dall'affinità ad un titolo, che è quello del convegno, e pronunciati in una medesima sede, ma anche un "luogo" privilegiato per la condivisione di tutta una serie di riflessioni di natura squisitamente metodologica e che hanno preceduto il convegno stesso. Quest'ultimo, infatti, è stato anticipato da diversi seminari scientifici, svoltisi a Roma, presso la Sapienza, la cui organizzazione è stata sentita come assolutamente necessaria e cogente, in quanto si è giustamente compresa la natura difficile e delicata di un tema come quello del riso e della comicità nel mondo cristiano antico, se real-

mente di quest'ultimo si fosse voluto ricavare il massimo frutto e investigare tutte le implicanze ad esso sottese. Che il convegno sia nato da tali incontri preparatori si vede chiaramente; e se non si sapesse, lo si sospetterebbe. Si arguisce dalla coerenza che lega i contributi, dall'uniformità metodologica, dal fatto che quasi tutti gli studiosi che hanno preso parte al congresso nelle loro relazioni comincino interrogandosi su che cosa si debba intendere per "comico" nel mondo antico e tardoantico, riflettano sulla mutevolezza di tale categoria letteraria tanto in senso diacronico quanto in senso sincronico, e ancora si dichiarino candidamente insoddisfatti, alla fine dei loro interventi, del proprio percorso di analisi, indagine e ricerca. Non si tratta certo di falsa modestia, ma di reale consapevolezza che l'argomento non è dei più semplici, e che soprattutto tale ricerca ha veramente del pioneristico, perché quanto sino ad ora si era fatto non poteva essere considerato sufficiente o metodologicamente ben impostato. Un lavoro quindi estremamente meritorio quello promosso dalla Consulta Universitaria di Letteratura Cristiana Antica, diretto da Clementina Mazzucco, che ha orgogliosamente visto la collaborazione di studiosi tutti italiani.

Il volume, come già preannunciato, si presenta chiaramente diviso in due parti. La prima, che occupa le prime 532 pagine, presenta gli Atti del Convegno. Com'è noto, non è facile recensire un volume miscelaneo, e dunque sin d'ora chiedo venia per tutte le omissioni o di nomi di studiosi, o di studi anche rilevanti. Il mio sarà un percorso più per grandi linee, che, per forza di cose, non potrà addentrarsi nel merito dei singoli contributi. Lascio, pertanto, agli studiosi la lettura integrale del volume, consigliandola vivamente e condividendo in tutto e per tutto le parole di Paduano, al quale è stato affidato il compito di concludere il convegno, il quale ha giustamente affermato che con l'opera che stiamo qui recensendo è stato sfiorato «l'*adynaton* di rendere leggibile e anzi divertente un volume di atti di convegno» (p. 525)! Il volume inizia con il penetrante saggio di Benedetto Clausi, *Il contrastato riso. Giudizi (e pregiudizi) storiografici sul cristianesimo antico*, che svolge la funzione di introduzione metodologica all'opera tutta, affrontando in maniera sistematica opinioni, posizioni, teorie di studiosi che con la comicità e il riso si sono cimentati nei loro studi, e di cui altri relatori si serviranno *en passant*. Si passa da Le Goff a Berger, da Curtius a Minois e Baconsky, nel tentativo di impostare delle coordinate, che poi saranno quelle direttive per tutto il convegno, atte a contestare le prese di posizione ufficiali secondo le quali la cultura cristiana antica avrebbe da sempre maturato una profonda avversione nei confronti del riso e della comicità. Dopo due interventi, quelli di Maria Silvana Celentano e di Adriano Pennacini, volti a focalizzare il retroterra pagano della retorica del comico, in special maniera Aristotele, Cicerone e Quintiliano, il volume entra definitivamente nell'ambito della tradizione giudaica per approdare poi a quella cristiana. Di assoluta centrale importanza il contributo di Daniele Garrone, *Riso, humor e comico nella Bibbia ebraica*, che analizza a largo raggio le forme del comico nel testo sacro della religione giudaica, dapprima passando in rassegna le voci «ironia», «humor» e simili nei più importanti dizionari ed enciclopedie biblici; affronta poi un'acuta e dettagliata analisi del lessico del riso; passa quindi all'indagine di forme retoriche operanti nel testo biblico, quali soprattutto la paronomasia, che è certamente da considerarsi in esso come una delle più vitali manifestazioni del comico. Allo

studio veterotestamentario di Garrone fa riscontro quello neotestamentario, acutissimo e brillante, di Clementina Mazzucco, *Riso, ironia, umorismo nel Nuovo Testamento*, che, con la dovuta cautela che impone una ricerca del genere, suggerisce una lieve modifica a quel luogo comune, radicatosi nei secoli, secondo il quale il Nuovo Testamento sarebbe completamente ostile al riso in tutte le sue forme. E questo anche sulla base del fatto che, stando a quello che si è voluto interpretare, Gesù non avrebbe mai riso. La Mazzucco, invece, con la dovuta documentazione, mediante un'attenta e ponderata analisi di fenomeni quali il riso, la derisione, l'arguzia, la εὐτραπεία, lo ἄλγος, la χάρις etc., nonché di tutta una serie di scene, bozzetti, situazioni presenti nel *corpus* neotestamentario, percorso in lungo e in largo, arriva a concludere che «il panorama del NT risulta, dopo l'analisi, meno povero di quanto potesse sembrare. Anche se i riferimenti espliciti al riso sono scarsi ed è chiaro che manca un interesse specifico verso questo aspetto, non si può parlare *tout court* di condanna» (p. 192). Dopo questo primo gruppo di contributi, incentrati sulle premesse metodologiche, sui precedenti classici e sulle fonti bibliche, il volume passa ad analizzare le forme del riso e del comico in alcuni dei più importanti Padri greci e latini, e per l'esattezza in Clemente Alessandrino (Anna Maria Grosso), Basilio (Mario Girardi), Gregorio Nazianzeno (Carmelo Crimi), Giovanni Crisostomo (Sergio Zincone), Ambrogio (Giuseppe Visonà), Gerolamo (Elena Giannarelli), Agostino (Ezio Gallicet). Entrare qui nei dettagli sarebbe impossibile e forse anche inutile. Ma sembra di poter ravvisare in tutti una linea comune, un punto di collegamento, che consiste nel riconoscimento che presso i Padri è evidente una condanna decisa del riso sguaiato, del γέλως o della *cachinnatio*, ma non di quel sorriso delicato, che è χαρά, esterna manifestazione gioiosa di una raggiunta intimità con Dio e di una conseguita serenità interiore. L'immagine dei Padri severi e arcigni, volti a condannare il riso e la gioia in maniera imperiosa e irremovibile, immagine che si è mantenuta almeno sino al romanzo *Il nome della rosa* di Umberto Eco, non è condivisibile *in toto*, e i relatori del convegno hanno con grande magistero saputo cogliere tutta una serie di sfumature che rendono giustizia della situazione, certamente più variegata. D'altra parte l'accettazione, per non dire la promozione, del riso, o quanto meno del sorriso, in una cultura come quella cristiana dei primi secoli, non poteva essere dichiarata *expressis uerbis*, considerando che è «il riso una maniera superficiale e pericolosa di leggere il mondo, e può indurre il disimpegno dell'uomo in lotta contro il peccato» (Paduano, p. 526). Gli stessi Padri, d'altronde, sapevano quanto ambivalente fosse la lezione biblica, nel momento in cui, nel medesimo passo, a poca distanza, dapprima si diceva «beati voi che ora piangete, perché riderete» (Lc 6.21), e poco dopo «guai a voi, che ora ridete, perché sarete in lutto e piangerete» (Lc 6.25). La comparazione di questi passi, è stato giustamente argomentato, non consente che si dia una valutazione univoca del ridere, sicché solitamente nel primo caso si fa riferimento ad un ridere escatologico e ultramondano, mentre nel secondo a quello terreno e propriamente umano. Tuttavia – e torno alla Mazzucco – «il Regno appare una realtà già attuale e la gioia viene comandata per il giorno in cui si subisca la persecuzione» (p. 168), per cui bisogna riflettere prima di parlare di una condanna assoluta del riso in questa terra. I contributi degli studiosi del convegno hanno mirato a cogliere, con la dovuta

prudenza, casi di umorismo e ironia nei testi analizzati, di modo che la grande abbondanza nel volume di citazioni, di passi commentati, di *exempla*, di sintesi di scene situazionali etc. costituisce un vero e proprio florilegio del comico nella patristica, un punto di riferimento per chi si voglia cimentare con l'argomento per ulteriori approfondimenti. Basti citarne – una per tutte – la godibilissima vicenda del *mathematicus*, ossia «astrologo», in *Ep.* 246.2 di Agostino, il quale, tornato a casa, picchia la moglie per averla scoperta a far la civetta dalla finestra di casa. Ma, quando la donna gli ribatte che la colpa non è sua, bensì di Venere, egli continua comunque a picchiarla, nonostante la sua pseudo-scienza, in forza di tale argomentazione, avesse dovuto indurlo al contrario (cfr. Gallicet, p. 337). Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, e tra di questi troverebbero spazio, tra gli altri, la satira dei vizi capitali, la critica mordace alle abitudini sbagliate degli uomini, la beffa al demonio, la delusione delle aspettative etc., *exempla* che non sempre riusciamo ad etichettare di primo acchito come comici, ma che certamente riconosciamo come tali se riflettiamo sull'evoluzione e sul cambiamento del comico come categoria nei secoli. Il volume continua, dopo questa accurata indagine sui Padri più importanti, ad esplorare zone del sacro e del religioso più periferiche, a volte bizzarre, com'è il caso dello studio di Domenico Devoti, *Il riso del "Folle per Cristo"*, tipologia di asceta, quest'ultimo, che ha rinunciato volontariamente ai beni della terra e del mondo, e ha accettato di assumere per sé l'apparenza di un *σαλός*, di un folle, «che misconosce le regole di convenienza e di pudore e si permette spesso di commettere azioni scandalose» (Devoti, p. 403). La figura del *σαλός*, come acutamente Devoti mette in luce, ha al centro della sua complessa tipologia proprio il riso da diverse angolature e sotto diverse forme: riso demenziale e aggressivo per preservare l'isolamento; riso subito da parte di chi scorge l'anomalia e la diversità comportamentale in questi individui ai margini della società; riso come espressione di follia/abbassamento per Cristo che «può diventare stile di condotta e maschera farsesca solo recuperando quella dimensione ludico-infantile che un perfetto dominio dei πάθη e una purificazione delle sue valenze più marcatamente aggressivo-sessuali permettono di raggiungere» (Devoti, p. 444). Penetrante poi il saggio di Massimo Manca, *Modalità del comico nella Coena Cypriani*, su questo testo spurio latino, databile forse al V-VI sec., in cui viene descritta una cena alla quale partecipano come invitati dei personaggi della storia sacra con innegabili effetti comici. Manca compie un'analisi a trecentosessanta gradi, rinvenendo le modalità del comico nell'ucronia (una forma particolare di anacronismo per la quale si azzerano le distanze temporali, motivo per cui alla stessa cena possono prendere parte personaggi di epoche storiche lontanissime) e soprattutto nel pantagruelismo (il mangiare smodato, l'elenco dettagliato di vivande, secondo modalità plautine o petroniane). Ma, oltre all'elemento più banalmente situazionale, la *Coena*, secondo l'analisi che ne compie Manca, basa la sua potente *uis* comica su altro, come ad esempio sulla tecnica associazionistica (associazione ovvia, simbolica, azioni effettivamente eseguite nella *Bibbia* e riproposte nella *Coena*, associazione *ad uerbum*, associazione ellittica) e su tutta una serie di meccanismi accessori, come la scatologia, la sessualità, l'esorcismo della morte, i giochi linguistici e interlinguistici. La *Coena* è inoltre, secondo la lettura che ne fa Manca, un'opera che «benché concepita come testo scritto e difficilmente

RECENSIONI - REVIEWS

691

rappresentabile, non rinuncia affatto alla dimensione performativa del comico, ma utilizza ogni espediente possibile per far risaltare la comicità testuale attraverso l'azione di un *performer-lettore*» (Manca, p. 501).

La seconda parte del volume si estende da p. 533 a p. 791, reca il titolo *Altri studi* e contiene contributi, anch'essi sul riso e sulla comicità nel Cristianesimo antico, che non sono entrati a far parte degli Atti del Convegno. Si passa dal puntuale e assai interessante studio di Marco Ugenti sulla comicità derivante dai nomi, dalle loro etimologie e dal loro, talvolta minimo, stravolgimento a fini parodici; a quelli di Remo Cacitti e di Vincenza Milazzo sulla gioia del martirio; a due studi tertulliani di Renato Uglione e Alessandro Saggioro; all'analisi sulla fisiologia del riso in Gregorio di Nissa condotta da Valeria Novembri; allo studio sulla presenza dell'ironia, del sarcasmo e dell'irrisione in Agostino ad opera di Elena Cavalcanti; al dotto e documentatissimo contributo sul riso nelle regole monastiche e negli scritti ascetici antichi, frutto della fatica di Francesco Trisoglio; alle godibilissime pagine di Paola Santorelli sui peccati di gola di Venanzio Fortunato; e, per finire, all'inedita immagine di un Gesù finalmente sorridente nei contaci di Romano il Melodo per la penna di Anna Maria Taragna.

Il volume, che si conclude con due utilissimi indici a cura di Violetta Rossi, il primo delle occorrenze bibliche e il secondo degli autori antichi, rappresenta, a mio avviso, un passo in avanti decisamente significativo nell'ambito degli studi della cristianistica, una tappa obbligata per l'aggiornamento scientifico di ogni studioso del settore, uno stimolo vitale e cogente ad un ripensamento su certi luoghi comuni, frutto di secolari forme preconcelte del giudizio.

Rocco Schembra

Vangelo de sancto Johanni. Antica versione italiana del secolo XIII, a cura di Mario Cignoni, consulenza di Giovanna Frosini, Presentazione di Lino Leonardi, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 2005, pp. XXIII+92; pp. 116. ISBN 978-88-237-3412-8.

Una bella pubblicazione questa a cura di Mario Cignoni, realizzata nel 2005 in occasione del secondo centenario della fondazione della Società Biblica Britannica e Forestiera. Anche se, come ricorda la *consulente* Giovanna Frosini nella nota a p. XV, l'edizione è di «carattere eminentemente divulgativo», essa appare seria e quindi utile alla conoscenza ed alla lettura di questa versione toscana («lingua... fiorentina, con chiari elementi di provenienza senese», p. XIX) del Vangelo di Giovanni. Infatti ancora la Frosini sottolinea che, «pur non trattandosi di un testo criticamente fermato sulla base dell'intera tradizione, non si è voluto rinunciare... al confronto con la lezione dell'altro autorevole (e più antico) manoscritto Marciano It. I. 2, e anche al riferimento alla Vulgata...» (p. XV). L'edizione presenta dunque un minimo apparato critico. Il ms. della Bibl. Naz. Marciana di Venezia contiene il testo della medesima versione del Vangelo di Giovanni qui pubblicata ma, benché anteriore – risalendo forse alla fine del Duecento («probabilmente il più antico codice pervenutoci con testi biblici in volgare italiano», Lino Leonardi, p. XIV) – è mutilo. Quindi – in attesa dell'edi-

zione critica che sarà curata proprio da Giovanna Frosini-Cignoni pubblica il testo contenuto nel ms. Vat. Lat. 7733, di poco più tardo del marciano (sec. XIV).

Il testo è molto interessante sia per la storia della lingua e della letteratura italiana (che è ai suoi inizi), sia per il contenuto, che nelle sue varianti ed aggiunte dà «l'idea di un contrasto con la Chiesa» e favorisce «un'interpretazione dualistica» (p. XX), sia per la storia della diffusione della *Bibbia volgare*, che va al di là dei gruppi eterodossi, quale sembra essere quello all'origine di questa versione. Su ciò si sofferma Lino Leonardi nella *Presentazione*, ricordando il progetto sugli antichi volgarizzamenti biblici, portato avanti ormai da vari anni dalla Fondazione Ezio Franceschini e dall'École Française de Rome, che ha già realizzato la pubblicazione di «un inventario di circa 350 manoscritti, scaglionati cronologicamente tra la fine del Duecento e i primi del Cinquecento, che testimoniano un'attività diffusa capillarmente nelle varie regioni d'Italia e nei più diversi ambienti, tanto religiosi che laici» (p. XI). Sia perché spesso risalenti a gruppi eterodossi, sia per il sospetto generalizzato della gerarchia ecclesiastica verso le traduzioni non controllate, i mss. di questo tipo contengono non soltanto libri biblici; è il caso anche del ms. Vat. Lat. 7733, dove le lettere cattoliche, la lettera ai Romani, il Vangelo di Giovanni, l'Apocalisse, gli Atti degli Apostoli ed il Cantico dei Cantici «si trovano preceduti e seguiti da testi di "edificazione" che li incorniciano, quasi nascondendoli, rendendo problematica un'identificazione immediata del contenuto del volumetto stesso» (Cignoni, *Introduzione*, p. XXI).

Le stesse citazioni fin qui fatte dalla *Presentazione*, dalla breve nota della Frosini e dall'*Introduzione* bastano ad indicare caratteristiche del manoscritto, del testo volgarizzato e del suo contesto. Va aggiunto che lo studio e l'edizione della Bibbia volgare (sia nella sua interezza, sia, più frequentemente, in singoli libri, prevalentemente neotestamentari) diviene sempre più importante per delineare un ambiente religioso diciamo *di base*, una richiesta di conoscenza del testo sacro diffusa e generalizzata che caratterizza gli ultimi secoli del Medio Evo. In una visione diacronica, che tenga conto anche dell'età moderna, tale ampia diffusione di testi tradotti, rispondente ad una *domanda* di tipo spirituale, mostra ancora una volta quanto sia stato infecondo e doloroso l'atteggiamento delle gerarchie cattoliche contrario alla traduzione del testo sacro, in una politica di respingimento dei fedeli laici da esso. In quest'ottica, fa particolarmente piacere – soprattutto agli studiosi, abituati a collaborazioni non confessionali col solo fine della ricerca e della conoscenza – che alla realizzazione di questa edizione di una traduzione medievale (forse, come detto, tra le più antiche nei volgari italiani) abbiano contribuito economicamente enti ed organizzazioni di diverse confessioni: come ricorda Valdo Bertalot nella *Prefazione* (pp. IX-X), oltre alla Società Biblica Britannica e Forestiera, le chiese evangeliche valdesi di Roma, Siena e Rio Marina e l'arcidiocesi cattolica di Siena - Colle Val d'Elsa - Montalcino; e che Mario Cignoni, della Società Biblica Britannica e Forestiera, abbia potuto godere della collaborazione del Prefetto della Biblioteca Vaticana don Raffaele Farina, oltre che dei due docenti di università pubbliche italiane più volte ricordati sopra. Di questo sforzo comune si spera possano usufruire studiosi, lettori interessati ed anche studenti universitari nei loro corsi.

Un'ultima parola sul curatore di questo *Vangelio de sancto Johanni*. Come è noto, da tempo si occupa – oltre che di altri temi storici ed araldici – di volga-

RECENSIONI - REVIEWS

693

rizzamenti. Intendo qui ricordare, in conclusione, la pubblicazione da lui curata delle tre *pistole* di Giovanni volgarizzate contenute nello stesso ms. vaticano 7733, in un libretto contenente una recente traduzione italiana delle stesse lettere: *Pistole de beato Johanni apostolo. Antica traduzione italiana del secolo XIII*, a cura di Mario Cignoni, in *Lettere di Giovanni*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2003, pp. 41-62.

Alfonso Marini
Sapienza Università di Roma

Francesca Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma 2007, pp. 446. ISBN 9788883342943.

Il volume di Francesca Cantù – *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo* –, professore ordinario in Storia Moderna presso l'Università di Roma Tre, è l'ultimo di una collana – *Frontiere della modernità. Amerigo Vespucci, l'America, l'Europa* – pubblicata dall'editrice Viella ed edita sotto l'Alto Patronato della Presidenza della Repubblica in concomitanza con le celebrazioni del Quinto centenario del Viaggio di Amerigo Vespucci. La collana, diretta dalla stessa autrice per i tipi di un editore di sicuro prestigio negli studi storici, costituisce un prezioso contenitore per i risultati di un gruppo di ricerca che si presenta all'interno degli studi americanistici con una produzione di assoluto rilievo.

La collana ha pubblicato cinque volumi nel corso del 2007. Il primo (Ilaria Luzzana Caraci, «*Per lasciare di me qualche fama*». *Vita e viaggi di Amerigo Vespucci*) ed il quarto (Fabio Romanini, *Giovanni Battista Ramusio correttore ed editore delle Navigazioni et viaggi*) presentano al lettore aggiornate e puntuali ricostruzioni critiche della vita e delle opere di due protagonisti dello sguardo che la cultura italiana del Cinquecento ha rivolto al Nuovo Mondo. Con questi volumi monografici, la collana diretta da Francesca Cantù contribuisce dunque alla riaffermazione di una "via italiana" agli studi americanistici – i cui meriti sono spesso insufficientemente stimati – che ha saputo tener vivo un filone di ricerca, solo apparentemente marginale, dedicato alle figure impegnate nelle vicende americane e alla centralità delle loro opere nel dibattito culturale cinquecentesco.

Il secondo (*Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*) e il terzo volume della collana (*Identità del Nuovo Mondo*), entrambi curati da Francesca Cantù, propongono invece una doverosa messa a punto di alcuni dei più importanti temi storiografici legati alla scoperta e alla conquista del continente americano; doverosa, in special modo, se messa a confronto con un panorama librario nazionale – sia di taglio divulgativo sia di taglio accademico – che, fatte salve sporadiche ma eccellenti pubblicazioni, trascura quasi interamente gli studi americanistici. I due volumi tentano dunque di delineare le tappe fondamentali del dibattito sull'identità del Nuovo Mondo, alla luce di recenti apporti scientifici capaci di mostrare la ricchezza dei temi e delle problematiche storiografiche legate a questa tappa centrale dell'età moderna. Al tempo stesso, i due volumi hanno anche il merito di tracciare il quadro problematico relativo alla discussione sviluppata – a partire dal primo Cinquecento intorno alla cosiddetta "novità americana",

individuando in tal modo le principali connotazioni intellettuali relative alla percezione della scoperta e della conquista.

Nel tentativo di ricostruire un complesso dibattito scientifico, la traiettoria proposta da Francesca Cantù possiede innanzitutto il merito di offrire al lettore italiano i risultati di una prospettiva storiografica salda e innovativa; una prospettiva capace di abbandonare i desueti trionfalismi che hanno lungamente percorso la storiografia americanistica e che, al contempo, non sembra disposta a cedere alla tentazione di una parabola interpretativa improntata esclusivamente alla critica, quale fu quella largamente ispirata dalle contro-celebrazioni del quinto centenario della scoperta. A distanza di alcuni anni dal "fatidico" 1992, la scuola guidata da Francesca Cantù è infatti capace di una piena assunzione di responsabilità di fronte alla storia, senza mostrare però le tracce di cedimento metodologico tipiche di quella tradizione scientifica e letteraria ideologicamente ispirata al quinto centenario. La correttezza dell'impostazione mostrata dai volumi che compongono la collana permette dunque di tornare, in forma matura, all'indagine relativa alla scoperta del continente americano e di recuperarla alla storia quale evento fondativo della modernità.

È sulla base di queste premesse che il quinto volume della collana – *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo* –, interamente composto da saggi di Francesca Cantù, rappresenta un luogo di sicuro interesse per lo specialista degli studi storico-religiosi. Il volume si inserisce infatti con attenzione in un percorso di rilettura critica dei processi legati all'evangelizzazione del Nuovo Mondo che rappresenta uno dei temi storiografici più delicati e dibattuti della storia della chiesa nel corso dell'età moderna. Il primo merito dell'opera è certamente da rintracciare nella capacità dell'autrice di restituire alle vicende americane la loro articolata complessità attraverso un'indagine che, pur non trascurando un'apprezzabile dimensione divulgativa, appare sempre attenta a porre la ricerca storica al riparo da facili schematismi. Nel delineare l'orizzonte della "Conquista spirituale" del continente americano, l'autrice consegna inoltre al lettore una serie di saggi che, nonostante il loro autonomo sviluppo, appaiono in grado di offrire un quadro coerente d'insieme.

Il contesto storico sul quale il volume si sofferma riguarda in principal modo quella tappa fondatrice dell'evangelizzazione del continente americano che, inaugurata dai viaggi colombiani, può considerarsi esaurita in concomitanza con la chiusura del concilio di Trento, che imprese una svolta alle politiche ecclesiastiche nel Nuovo Mondo e dunque anche alle strategie e alla pratiche missionarie. È nell'indagine di questa fase formativa che l'autrice intravede la possibilità di considerare l'azione missionaria americana non solamente quale momento di svolta della storia ecclesiastica, ma anche come avanguardia concettuale grazie alla quale il mondo europeo sperimentava forme di risposta agli interrogativi epocali aperti dall'inusitato contatto con il continente americano. La scoperta del Nuovo Mondo offriva all'Europa, da un lato, la possibilità di realizzare una "Conquista spirituale" senza precedenti, ma imponeva, dall'altro, anche un ripensamento dell'esser cristiani: con l'esordio dell'età moderna "non soltanto le porte della Chiesa cattolica si erano spalancate alla totalità del mondo, ma di continente in continente, nell'alternarsi continuo del giorno e della notte, esse non si chiudevano mai accogliendo un flusso ininterrotto di popoli" (p. 10).

Nell'individuare l'evangelizzazione del Nuovo Mondo come processo di natura antropologica, Francesca Cantù decide di prendere implicitamente a modello l'opera capitale che Robert Ricard dedicò all'azione degli ordini mendicanti nella Nuova Spagna (*La "Conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-1524 à 1572*, Paris 1933), il cui significato è giudicato dalla stessa autrice come "denso" e "non prevaricatore" (p. 17). È in questa direzione che il volume si muove nell'indagine delle produzioni discorsive, delle pratiche e delle strategie missionarie americane, tentando di ricollocarle all'interno di una progressiva riformulazione da parte del mondo europeo di una visione del mondo che donava un nuovo senso alla storia e una nuova configurazione alla propria identità (p. 23). Nel primo capitolo, *L'Europa e il Nuovo Mondo*, l'autrice colloca il dibattito "americano", e la singolare prospettiva cristiana che ne fu protagonista, all'interno del dilemma relativo alla dilatazione dei tempi e degli spazi che trasformò l'Europa, la sua capacità di pensare il mondo nella sua interezza e, conseguentemente, la possibilità di progettare nuove società. Nota l'autrice che "nel trasformare l'America, però, l'Europa trasformò anche se stessa", mostrando dunque come la scoperta possa essere letta non solamente quale processo di inserimento del Nuovo Mondo nell'orizzonte mentale e nell'universo culturale dell'Europa del tempo, ma anche come tentativo di rendere intellegibile la scoperta che la costrinse ad allargare le maglie delle proprie griglie concettuali, sottoponendo a verifica serrata il proprio orizzonte di giudizio. Il tormentato e conflittuale dibattito sulla natura del continente americano e su quella dei suoi abitanti, che viene descritto nel secondo capitolo – *Popolo della storia o popolo dell'Apocalisse? Il dibattito sull'evangelizzazione degli indiani* – mette in questione il legame tra Conquista materiale e Conquista spirituale, laddove la seconda diviene presupposto della prima e fonda i discorsi intorno alla legittimità dei titoli di possesso. Allo stesso tempo però l'epopea della Conquista spirituale diviene anche luogo precipuo per il ripensamento del ruolo moderno di una missione *ad gentes* che cambia il profilo antropologico dell'intero mondo in via di "globalizzazione". Di fronte alle popolazioni del Messico, del Perù e del Brasile, vissute per secoli al di fuori dell'annuncio cristiano di salvezza e dei confini visibili della Chiesa, l'azione degli Ordini missionari appare come la sola istanza del processo di evangelizzazione capace di colmare quella dilatazione degli spazi sperimentata antropologicamente con l'apertura degli sconosciuti territori americani.

Nel terzo capitolo, *La nascita della Chiesa indiana: i francescani e l'evangelizzazione del Messico*, l'autrice individua dunque nell'azione dell'Ordine mendicante l'elaborazione di una nuova teologia interamente tesa al rinnovamento del modello esemplare della Chiesa primitiva e fondata su una lettura provvidenziale e mistica della scoperta. Allo stesso tempo, la nuova teologia francescana produce anche nuove strategie missionarie e un'innovativa modalità di lavoro sul campo che mette in gioco l'apprendimento delle lingue indiane e la costruzione di nuovi strumenti per l'evangelizzazione. È nel quarto capitolo, *L'ecclesiologia profetica e l'utopia cristiana di Vasco de Quiroga*, che l'autrice individua infatti nell'esperienza francescana anche la possibilità concreta di pensare e costruire nuove società in un territorio "puro". Attraverso l'analisi

della singolare meditazione sui metodi missionari che si concretizzò nel progetto utopico di Vasco de Quiroga, l'autrice, recuperando una riflessione che l'aveva lungamente impegnata negli anni, mostra l'affanno di una civiltà in mutamento – quella europea – che fa ricorso alle sue risorse pratiche e simboliche – in questo caso, l'Utopia di Thomas More – per rendere praticabile il confronto con l'alterità americana.

È quindi in relazione al problema della differente umanità amerindiana che il volume raggiunge i suoi esiti storiografici più felici. A partire dal quinto capitolo, *Cristianesimo nelle Ande: visioni indigene e conquista spirituale*, l'opera cambia infatti punto di osservazione ed il quadro complessivo si fa sempre più ricco e complesso: "Il processo di evangelizzazione del Nuovo Mondo non pone soltanto il problema delle circostanze e dei modi nei quali l'annuncio del messaggio cristiano veniva rivolto alle popolazioni native, ma anche quello di come esso veniva recepito e vissuto dai suoi destinatari" (p. 239). Attraverso una originale lettura della *Nueva Crónica y Buen Gobierno* di Felipe Guaman Poma de Ayala, Francesca Cantù consegna al lettore i risultati più innovati della propria prospettiva di indagine, raccogliendo le istanze più fertili di una metodologia antropologica ed etnologica (che si declina spesso in ambito latinoamericano nella prospettiva della cosiddetta *ethnohistoria*) e portando all'interno di un solido impianto storiografico una spiccata sensibilità per le voci indigene. La sofisticata operazione storiografica prosegue dunque nei successivi capitoli. Il sesto, «*Questa terra è la nostra impresa*»: *i gesuiti e l'evangelizzazione del Brasile*, mostra un ulteriore tentativo di ripensare l'idea moderna di missione come luogo nel quale trova espressione la necessità di costruzione di una società indigena organizzata entro le regole cristiane. L'analisi di questo esperimento di evangelizzazione delle terre di confine del Brasile si arricchisce poi anche della pubblicazione di un prezioso documento inedito, il *Dialogo sulla conversione dei Gentili* del gesuita Manuel de Nóbrega. Il settimo capitolo, *I santi "migrano" nel Nuovo Mondo: conquista spirituale e immaginario religioso americano*, mostra, infine, come il radicamento dei santi cristiani nella società del Nuovo Mondo debba essere considerato quale fenomeno molteplice, non solamente responsabile della destrutturazione della religiosità indigena, ma anche della ricostruzione della socialità comunitaria. L'esistenza di un discorso autoctono sulla santità dimostra dunque, ancora una volta, come la Conquista spirituale abbia prodotto non solamente fenomeni di annullamento ma abbia innescato anche quei meccanismi di ibridazione che avrebbero rappresentato il fondamento della vita religiosa e culturale della futura America Latina.

In conclusione, dunque, è possibile affermare che il volume dimostra con rigore la molteplicità dei processi storici attivati dalla Conquista spirituale. Mentre sul versante europeo la presenza nel Nuovo Mondo dava espressione all'esigenza di una nuova teologia e di una nuova visione della Chiesa depurata da ogni compromissione con il potere, sul versante indigeno si produssero forme di cristianizzazione dell'immaginario sociale che avrebbero profondamente condizionato la storia successiva di quei paesi. Ancora una volta, in profonda opposizione rispetto a una prospettiva storico-agiografica e apologetica, il volume di Francesca Cantù riesce a dare conto della dimensione complessa dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo, lasciando emergere finalmente anche il ruolo attivo

RECENSIONI - REVIEWS

697

degli *indios* e la loro capacità di appropriarsi del messaggio e delle pratiche cristiane per rielaborare in senso proprio.

Sergio Botta

Eugenio Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 618. ISBN 978-88-215-6374-4.

1. Nel 1922 veniva pubblicato a Gerusalemme il libro di Joseph Klausner *Yeshù ha-Notzrì. Zmanò, chayyaw we-thoratò (Gesù il Nazareno. Il suo tempo, la sua vita e la sua dottrina)*¹⁸. Era il primo libro su Gesù scritto da un ebreo, in ebraico, in Eretz Israel. Fedele al suo motto «Giudaismo e Umanesimo» Klausner intendeva ridare a Yeshua il posto che gli compete all'interno della storia nazionale ebraica e della storia universale umana¹⁹. Sedici anni dopo Israel Zoller, il Rabbino Capo di Trieste che stava per diventare Rabbino Capo di Roma, pubblicava *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*. Zoller decideva di non mettere nel titolo il nome, Yeshua o Yeshu, ma il problematico epiteto *ha-Notzrì*. Ai possibili significati di tale epiteto Zoller dedicava il primo studio, sul quale torneremo. Vorremmo però ora soffermarci su quanto espresso dal sottotitolo: studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico. Per capire l'importanza di questo approccio, iniziamo da una citazione del *Tractatus theologico-politicus* di Barukh Spinoza. Nel Capitolo VII dell'opera, Spinoza scrive che «regola universale di interpretazione della Scrittura è di non attribuire alla Scrittura come suo insegnamento nulla che non abbiamo, quanto più possibile, esaminato alla luce della sua storia». Ma cosa deve intendersi per «storia della Scrittura»? Spinoza lo spiega così: «Essa deve comprendere lo studio della natura e delle proprietà della lingua in cui i libri della Scrittura furono scritti, nonché della lingua che i loro autori parlavano abitualmente [...]. E poiché tutti gli scrittori, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento, erano Ebrei, è chiaro che la storia della lingua ebraica è necessaria più di ogni altra, non soltanto per la comprensione dei libri dell'Antico Testamento, che sono stati scritti in questa lingua, ma anche di quelli del Nuovo; per quanto, infatti, siano stati tradotti in altre lingue, rimangono tuttavia libri ebraici»²⁰. Il *Tractatus* venne pubblicato anonimo nel 1670 con falsa indicazione del luogo di edizione e falso nome dell'editore. Il libro fu subito condannato e le indicazioni esegetiche in esso contenute furono ben lungi dall'essere seguite. L'autore venne bollato come razionalista, ateo, materialista, negatore della Rivelazione, critico di tutte le tradizioni religiose. Eppure la «regola universale di interpretazione della Scrittura» formulata da Spinoza aveva il solo difetto di esse-

¹⁸ Yeshù è la variante galilea di Yeshùà, a sua volta diminutivo di Yehoshùà, che in italiano diventa Giosuè.

¹⁹ Il libro è stato tradotto in inglese, tedesco, francese, ungherese e spagnolo, ma non in italiano.

²⁰ Benedictus de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus. Trattato teologico-politico*, a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 189.

re stata enunciata con tre secoli di anticipo, ed è di bruciante attualità, come risulterà chiaro dall'esempio seguente. Padre Mariano Herranz (1928-2008) è stato per decenni il direttore della Scuola esegetica di Madrid e il curatore della collana «*Studia Semitica Novi Testamenti*». Riferendosi a quest'ultima, egli scrive: «Tutti i volumi di questa collana sono dedicati a chiarire passi oscuri, o molto oscuri, dei Vangeli e delle lettere di san Paolo. Per quanto mi riguarda devo confessare che, avendo lavorato in modo intensivo alla loro redazione, sono rimasto sorpreso nello scoprire la grande quantità di passi oscuri in lingua greca contenuti nei Vangeli»²¹. Già negli anni Trenta C.C. Torrey e J. De Zwaan avevano formulato la tesi secondo la quale «quando nei Vangeli ci si imbatte in un passo scritto in un greco stridente, oscuro o incomprensibile, bisogna pensare che si tratti di una cattiva traduzione dall'originale aramaico» (pp. 20-21). Questo per quanto attiene ai Vangeli. Per quanto riguarda Paolo le cose erano viste altrimenti. Pur riconoscendo che la sua formazione religiosa era ebraica, che spesso i concetti che egli formulava erano concetti ebraici ricoperti da una veste greca, sembrava certo che Paolo avesse scritto le sue lettere in greco. Di questo era convinto lo stesso Herranz nel 1976: «Ricordiamo un fatto elementare: san Paolo ha scritto le sue lettere in greco» (p. 297). Venticinque anni dopo, tuttavia, Herranz rivide le sue posizioni: «Il lettore potrà facilmente rendersi conto che esistono validi motivi per affermare che san Paolo ha scritto le lettere in aramaico, mentre il greco, con le sue tante oscurità, è opera del traduttore o dei traduttori» (pp. 300-301). Il limite della metodologia di Herranz è rappresentato dal fatto che egli analizza il solo dato linguistico, senza tenere nella debita considerazione gli aspetti religiosi e culturali ebraici. Ecco allora l'importanza della duplice indicazione fornita da Zoller: prendere in considerazione, oltre alla lingua aramaica, ed ebraica, anche il pensiero rabbinico.

2. *Il Nazareno* venne pubblicato a Udine nel 1938, come frutto di più di un decennio di studi esegetici e storico-religiosi condotti dall'autore sui testi scritturistici e della tradizione. L'opera si compone di 17 scritti, di varia lunghezza. Nel primo, che dà il titolo al volume, Zoller arriva alla conclusione che *ha-Notzrì* significa il Predicatore: «In molte comunità ortodosse ebraiche si ha accanto al *rav*, che è il maestro locale e il decisore in questioni rituali, un altro maestro, che passa spesso da comunità a comunità, che è addetto esclusivamente alla predicazione, e che porta il titolo di *maggid*, narratore. Egli non è l'autorità il cui insegnamento è normativo nel campo della prassi, ma è l'uomo che attira a sé con forza irresistibile le masse in grazia della sua oratoria popolare, trapunta da parabole, da *meshalim* pieni di grazia» (p. 78). Il Nazareno è il nome che contraddistingue Gesù, appunto «perché la sua mansione vera e propria era la predicazione declamata, il verbo infiammato, enunciato a voce cadenzata, alta, risonante, penetrante nel cuore degli ascoltatori» (p. 83).

«Tuttora nell'Oriente d'Europa, specialmente in Polonia, in Lituania e, fino a poco fa, anche in Russia, il *darshan* o, come lo chiamano in altre province, il *maggid*, cioè il predicatore, il narratore in pubblico, usa nella sua oratoria una variazione di melodie e di accenti molto ricca. Chi ha avuto – come lo scrivente

²¹ M. Herranz, *San Paolo attraverso le sue lettere*, prefazione di Julià Carrò, traduzione di Enrica Merlo, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 20.

– l'occasione di seguire simili manifestazioni e di vedere come la folla, tutta estasiata, pende dalle labbra dell'oratore, sa che la sua voce si fa flebile, il discorso sacro diventa una vera lamentazione, una nenia languida, rattristante; altre volte s'infiamma; e allora le modulazioni diventano più vivaci, il ritmo accelerato, e la recitazione si avvicina sempre più al canto» (pp. 67-68). Zoller ricorda Comunità che di lì a pochi anni sarebbero passate nel fuoco della *Shoah*.

Un altro ricordo è legato a Eretz Israel: «Diversi anni or sono, a Gerusalemme, in una notte lunare, attirò la mia attenzione una voce virile, forte, che risuonava in lontananza: era un oratore popolare che all'aperto commemorava le virtù d'un defunto; la lettura d'un salmo sembrava un vero e proprio canto» (p. 68)²².

Il secondo scritto è dedicato alla *exousia*, che viene ricondotta alla rabbinica *reshùth*; il terzo è dedicato alla differenza tra il termine greco *diathèke* (che traduce l'ebraico *berith*, alleanza) e il termine latino *testamentum*; il quarto ai semitismi neotestamentari. Vengono poi esaminati una serie di detti che sono comprensibili solo come giochi di parole in aramaico.

Lo studio più ampio (cinquanta pagine) è dedicato alla Pasqua: «Dei tre elementi che costituiscono il rito dell'agnello pasquale nella sua forma più antica, il sangue posto sugli stipiti serve quale apotropaico, la carne consumata dai familiari esercita un'influenza propiziatoria, le ossa conservate nella loro totalità garantiscono la conservazione integrale della famiglia» (p. 219). Nella sua evoluzione la festa si sarebbe poi fusa con la festa delle azzime. Zoller ne segue lo sviluppo ai tempi di Ezechia, di Giosia, di Ezechiele, di Esdra, nel *Libro dei Giubilei*, nel periodo mishnico e nella letteratura neotestamentaria. L'ultima cena viene vista come un *Sèder di Pèsach*, in cui, esclusa ogni idea di teofagia, viene celebrata la comunione tra Gesù e i suoi discepoli: «I dodici apostoli, mangiando il pane [azzimo] sul quale Gesù ha detto la benedizione di *ha-motzi*, e del quale ha assaggiato egli stesso, bevendo dal *kos shel berakhah*, dal calice toccato dalle sue stesse labbra, si uniscono indissolubilmente a lui. Questa comunione attraverso il cibo costituisce una forma di patto di alleanza, di cui vari esempi si trovano nella Bibbia» (p. 253). Zoller avrebbe potuto richiamare anche l'intensa atmosfera del *Tisch*, la mensa di un Rebbe tra i suoi *chassidim*: in quelle occasioni la tavola diventa come l'altare.

Nel breve scritto intitolato *Talja (Agnus Dei)* Zoller individua il nucleo più intimo del cristianesimo nell'unione dell'idea di *èved Ha-Shem*, servo del Signore, con l'idea dell'agnello di Dio: ognuna di queste idee è ebraica, ma la loro unione costituisce una novità propria del cristianesimo. L'ultimo capoverso Zoller lo dedica al *Mashiach ben David*, il Messia nel quale «si incarna la speranza nella vittoria del Regno di Dio sulla terra, nella vittoria della verità e del bene» (p. 268).

L'episodio della lavanda dei piedi viene visto come un rito di iniziazione all'apostolato profetico: «È la massima purificazione di cui è suscettibile un

²² Anni dopo, uno studente ricorderà così l'insegnamento di Zoller al Pontificio Istituto Biblico: «La sua voce, sempre un po' rauca, ma calda e appassionata, aveva spesso delle inflessioni come di canto e, specialmente quando parlava citando i Salmi, l'andamento del periodo diventava decisamente poetico» (cfr. G. Rigano, *Il caso Zolli. L'itinerario di un intellettuale in bilico tra fedi, culture e nazioni*, Guerini, Milano 2006, p. 340).

essere terreno quaggiù. Ancora avvolti nel frale umano, i discepoli sono già assurti alla dignità di messi, di inviati di Dio» (p. 293). In effetti nell'ebraismo il rito della *netilat raglâyim* veniva compiuto solo dai *Kohanim*, i sacerdoti, nel Tempio di Gerusalemme.

Il paragrafo successivo si intitola «La natura divina di Cristo» e Zoller sembra andare oltre la stessa discussione sulla messianicità di Gesù. Ma a ben vedere si tratta solo del titolo del paragrafo, mentre nel testo l'*hòti egò eimì* di Gv 13,19 viene riportato a *she anì hu*: io sono in Dio e con Dio, ossia dal tema dell'identità si passa al tema dell'unità. Viene anche citato il detto talmudico secondo il quale *shaliach adam ke-motò*, ossia l'inviato di un uomo è come egli stesso (p. 303).

3. Nell'ampia *Postfazione* (pp. 420-499) Alberto Latorre, già curatore di *Prima dell'alba* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2004) e di *Antisemitismo* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2005), situa la figura di Zoller tra la *Wissenschaft des Judentums* e il modernismo e inserisce l'autore nella linea degli studiosi ebrei di Gesù e del cristianesimo. Tra questi ultimi compare Rav Hirsch Perez Chajes (1876-1927), che fu maestro di Zoller sia al Collegio Rabbinico che all'Università di Firenze. Chajes formulò la tesi che il *Vangelo* di Matteo fosse stato originariamente composto in ebraico per la parte narrativa e in aramaico per i dialoghi, in modo che fossero tramandati i detti di Gesù così come erano stati pronunciati. Tale tesi viene fatta propria da Zoller.

Latorre passa poi a illustrare la situazione dell'ebraismo italiano alle soglie del Novecento (finalmente viene riconosciuto un ruolo adeguato alla figura di Rav Elia Benamozegh, 1823-1900) per poi soffermarsi su Trieste, la città che costituisce la porta verso la cultura mitteleuropea e il varco attraverso il quale entra in Italia la psicoanalisi. Altri paragrafi sono dedicati allo stato degli studi storico-religiosi su Gesù nel primo Novecento e alla genesi e all'accoglienza ricevuta da *Il Nazareno*: «L'opera, un po' incredibilmente, passò pressoché sotto silenzio nel mondo cattolico» (p. 480) osserva Latorre, e aggiunge: «Probabilmente il non dare troppo risalto al testo, non alimentandone le polemiche, rientrava in un quadro strategico che mirava a evitare ogni sorta di clamore intorno all'opera» (p. 485). Il lavoro non suscitò particolari reazioni neppure in seno all'ebraismo: gli ebrei italiani nel '38 avevano altro a cui pensare.

Per quanto riguarda il metodo usato da Zoller, Latorre scrive: «Nella metodologia di ricerca zolliana si compenetrano i principi della scuola storico-religiosa (*religionsgeschichtliche Schule*), secondo i quali per cogliere il senso dell'opera di Gesù era necessario approfondire il mondo storico e religioso in cui aveva vissuto, e i criteri del metodo della storia delle forme (*formgeschichtliche Methode*), per i quali era necessario risalire alle parole originarie di Gesù tralasciando la cornice storica. Ma mentre nella dialettica della ricerca i due metodi si contrapponevano delegittimandosi vicendevolmente, in Zoller il primo è il presupposto per il secondo». Il risultato è un libro, *Il Nazareno* che «è un'opera storico-religiosa e non confessionale, elaborata secondo criteri scientifici, che ha come fondamento la critica testuale, la ricerca filologica ed esegetica e la comparazione in una delle sue più alte e lucide, oltre che convincenti, applicazioni alla *materia religiosa*» (p. 491). Latorre osserva che il riconoscimento di Gesù quale Messia d'Israele nel libro non è mai risolto e aggiunge: «D'altra parte, trat-

RECENSIONI - REVIEWS

701

tandosi di un'opera storica, non poteva essere altrimenti» (p. 497). La questione non dipende però dalla storicità dell'opera: da Rabbino Capo di una Comunità italiana Zoller non avrebbe certo potuto dire di più.

4. Sette anni dopo la pubblicazione de *Il Nazareno* Israel Zoller riceveva il battesimo nella cappella attigua alla sacrestia di S. Maria degli Angeli, nella Roma da poco liberata. Non tornerò qui sulle motivazioni e sul significato di questa decisione: ne ho già scritto in un capitolo de *I passi del Messia* (Marietti 2007) e se ne è discusso anche durante il Convegno di Verona dell'anno scorso, i cui *Atti* stanno per essere pubblicati, a cura di Pier Angelo Carozzi. Secondo Gabriele Rigano, Zoller non era in fondo né ebreo né cristiano, ossia non era in linea né con l'ortoprassi ebraica prima, né con l'ortodossia cristiana poi; secondo Bruno Di Porto è stato prima un ebreo e poi un cristiano; secondo la mia interpretazione è stato un ebreo che ha cercato di essere un ebreo cristiano, o messianico. Dico "cercato di essere" perché la Chiesa nella quale è entrato non era la *Qehillah Qedoshah* di Gerusalemme, presieduta da Yaaqov\Giacomo il Giusto, fratello del Signore, ma la Chiesa di Roma, una *Ecclesia* da secoli e secoli esclusivamente *ex gentibus*. Per far questo, ha indossato la veste dell'apostata, pur essendo personalmente convinto che la *conversione* dall'ebraismo al cristianesimo fosse impossibile. Il punto è che molti hanno visto soltanto la veste.

Se si ritiene che la prospettiva escatologica comporti la conversione degli ebrei, *Il Nazareno* può essere considerato come un passo in quella direzione. Se si ritiene che la prospettiva escatologica non comporti l'apostasia d'Israele ma la *teshuvah* dei cristiani e il *riconoscimento* del Messia d'Israele, *Il Nazareno* può assumere un significato diverso e deve essere visto in altra luce.

Marco Morselli

Religione e Politica: mito, autorità, diritto, a cura di P. Pisi-B. Scarcia Amoretti, Ed. Nuova Cultura, La Sapienza Orientale, Roma 2008, pp. 462. ISBN 978886134256.

Nella *Premessa*, con la quale le due curatrici aprono il volume che presentiamo, è posto con esemplare chiarezza quel compatto nucleo problematico, a partire dal quale il complesso intreccio tematico e disciplinare, che i contributi dei singoli autori configurano, assume forma e direzione unitarie. «L'iniziativa di proporre agli studenti una riflessione su *Religione e politica* – si legge nella *Premessa* al volume – parte da una constatazione incontestabile: il riportare allo scontro di civiltà i conflitti più drammatici oggi sul tappeto in molte aree del mondo. Nell'opinione comune, tale scontro si struttura sull'incompatibilità tra alcune religioni e la modernità, così come da noi intesa: il che equivale a dire che, in realtà, si dà per scontato che si sia di fronte a uno scontro confessionale generalizzato e passibile di ulteriori devastanti sviluppi» (p. 8).

Di fronte a questa "constatazione incontestabile" – quella appunto dell'incombente dominio del paradigma dello scontro di civiltà – le curatrici si chiedono «se non si sia inceppato il meccanismo di trasmissione delle nozioni, anche minimali, sul tema "religione" e se non sia il caso di iniziare una sorta di rivisi-

tazione storica e storiografica in merito al suo specifico campo d'indagine» (*ibid.*).

Sono dunque due gli «obiettivi principali» che l'iniziativa culminata nella pubblicazione del presente volume si è posta (li ribadisce Paola Pisi nella *Presentazione*, p. 11). Da un lato l'analisi di quella che, semplificando, potremmo chiamare politicizzazione del religioso, che sembra affermarsi sempre di più come una delle chiavi di lettura della politica contemporanea. Dall'altro lato «un ripensamento critico delle modalità e degli approcci con cui si fa storia delle religioni, ripensamento che ha come ovvio corollario il come si insegna storia delle religioni» (*ibid.*).

Questa impostazione è interessante non solo per l'assoluta attualità dei temi proposti, ma anche perché tenta di mantenere assieme due dimensioni del problema distinte, ma intimamente connesse nella loro ricaduta storico-culturale: quella scientifico-epistemologica e quella che chiamerei, con un po' di enfasi, pedagogico-didattica. Dottorandi e studenti delle lauree specialistiche sono stati, infatti, i «primi interlocutori» delle tre giornate di studio che stanno all'origine del presente volume (p. 7). Ad essi è stata in primo luogo proposta questa riflessione collegiale su Religione e Politica, che tenta di aggredire il nodo paradigmatico dello scontro di civiltà per scioglierlo nelle singole direzioni che lo compongono, provando in tal modo a dare un contributo positivo al superamento di quelle fratture, ormai sempre più evidenti, nella trasmissione dei saperi relativi alla religione.

Dietro questa preoccupazione «pedagogica» manifestata dalle due curatrici si intravede – se interpreto bene – la consapevolezza della crescente problematicità in cui tende a risolversi il rapporto fra scienza e formazione, che ne rende necessario un ripensamento radicale, una rimodulazione capace di porre di nuovo la scienza in condizione di servire fino in fondo la causa del presente, di rimettere insomma la scienza in sintonia con la vita. In questo senso – ma questa è una opinione personale – sarebbe da riscoprire e ripensare – accanto e con pari dignità rispetto alla vocazione scientifica – anche la vocazione specificamente pedagogica dell'istituzione universitaria.

Ma questa «redenzione pedagogica» non può avere la pretesa di risolvere completamente l'antica grande questione del rapporto fra la scienza e la vita. Questione classica, che per certi versi accompagna fin dalle origini della tradizione filosofica occidentale gli svolgimenti dell'idea di scienza, e che non è estranea alla riflessione metodologica ed epistemologica svolta nell'ambito delle stesse discipline orientistiche e storico-religiose. Qual è il contributo che la conoscenza scientifica può effettivamente dare all'orientamento del nostro agire nell'ambito delle grandi questioni poste dal tempo presente? È essa direttamente (ci dice cioè quello che «dobbiamo» fare) o si limita semplicemente ad aprire – weberianamente – quello spazio di chiarezza e consapevolezza all'interno del quale è possibile poi esercitare con la massima lucidità la responsabilità della scelta? Io sono per formazione portato ad accogliere la seconda opzione e pertanto a guardare con un certo disincanto a quell'insana divaricazione fra l'«opinione comune» e il discorso scientifico che riscontriamo con preoccupazione a proposito del presunto incombere dello scontro di civiltà e le sue modalità. In quella divaricazione sperimentiamo l'inesauribile distanza fra la scienza

RECENSIONI - REVIEWS

703

e la vita, la loro costitutiva non-coincidenza. Là dove il presente celebra la sua quotidiana “fiera dell’identità”, bandita da voci interessate e incitanti al conflitto, la scienza riconosce comunanze, influenze, fluidità, epigenesi storiche che disidentificano ogni presunta identità e ci restituiscono una realtà storica tendenzialmente liquida. Ma il presente non sa nulla e nulla vuole sapere di questo furore disgregante dello spirito storico-scientifico; le categorie che ne scandiscono la dinamica sono completamente altre da quelle che presiedono al pensiero storico. Nel qui e ora, la consapevolezza di sé del soggetto agente non è mai una coscienza di sé scientifico-storiografica. Una fiera affermazione identitaria da parte di un’individualità cosciente non potrà mai essere scalfita da alcuna perizia storico-anagrafica svelante parentele e dipendenze laddove il presente conosce solo ostilità e scontro. Lo scontro è – in altre parole – non redimibile per via scientifica. Questo mi sento di dire a margine delle stimolanti affermazioni introduttive delle curatrici. Che reputo tanto più stimolanti proprio perché lasciano intravedere quella possibilità di “redenzione pedagogica”, la quale, in questa battaglia culturale, ha forse qualche carta in più da giocare rispetto alla mera scienza.

Ma lo scontro non è solo un cupo sentimento del presente alimentato mediaticamente, ma anche un determinato paradigma scientifico di interpretazione del mondo contemporaneo. Esso, nei termini celebri in cui lo ha proposto anni or sono Samuel Huntington, si fonda sull’assunto secondo il quale la cultura e le identità culturali – in ultima istanza le civiltà – sono «alla base dei processi di coesione, disintegrazione e conflittualità che caratterizzano il mondo post-Guerra fredda» (S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, p. 14). Emersione di uno scenario internazionale multipolare, caratterizzato da una pluralità di civiltà diverse; rottura definitiva dell’illusoria identificazione modernizzazione-occidentalizzazione; mutamento degli equilibri di potere tra le varie civiltà e perdita di influenza relativa dell’Occidente; conflittualità crescente fra le civiltà: questi in linea generale sono gli elementi che compongono il paradigma dello scontro. Gli esiti di un’analisi così impostata sono da rintracciare nel riconoscimento che «la sopravvivenza dell’Occidente dipende dalla volontà degli Stati Uniti di confermare la propria identità occidentale, e dalla capacità degli occidentali di accettare la propria civiltà come qualcosa di peculiare, ma non di universale, e di unire le proprie forze per rinnovarla e proteggerla dalle sfide provenienti dalle società non occidentali» (p. 15).

Certo per me ora è difficile dire – e non avrebbe nemmeno particolare importanza stabilirlo in questa sede – se un siffatto paradigma sia, nelle intenzioni del suo autore, una mera «astrazione» – l’espressione è dello stesso Huntington –, uno strumento euristico, cioè, utile ad interpretare la realtà, oppure, se esso pretenda di costituire una rappresentazione oggettiva della realtà storico-sociale, come invece si sarebbe indotti a concludere analizzando il confuso concetto di civiltà che Huntington propone. Nel primo caso esso rivestirebbe sicuramente un certo interesse e assumerebbe una legittimità scientifica che nel secondo caso, invece, sarei difficilmente disposto a concedere. Ed è innegabile che questa versione “debole” del paradigma “scontro di civiltà” possa assumere una certa efficacia euristica nella spiegazione di alcune dinamiche della politica contemporanea: il mondo bipolare della Guerra fredda, dominato da meccanismi di identifi-

cazione ideologici, lascia il posto ad un mondo multipolare, nel quale i processi aggregativi si orientano in base a fattori culturali. La cultura diverrebbe – secondo questa lettura – l'elemento sensibile nella determinazione dell'ordine conflittuale del presente, così come l'ideologia e l'economia lo erano state nel cinquantennio precedente. Ciò non vuol dire, però, che essa lo sia in assoluto, ma che, invece, lo sia solo in virtù e nell'ambito di una fase storicamente determinata. Rimane ancora, in questa più accettabile lettura debole dello scontro, il dubbio circa il modo di concepire il conflitto: anche qui, si tratta di struttura ontologica del divenire storico o possibilità e modalità peculiare di relazione (altra questione complessa che possiamo qui mettere completamente da parte)?

Tuttavia, a guardar bene, la problematicità originaria del paradigma dello scontro riemerge anche in questa versione debole. Essa è, in fin dei conti, connessa con una certa inaggirabile ambiguità che investe il concetto di civiltà e il suo uso. Ambiguità che – si badi bene – va ben oltre l'impostazione di Huntington, e che attiene ad una certa difficoltà di categorizzazione logicamente esaustiva e scientificamente utilizzabile dell'idea di civiltà. Il problema è capire quello che intendiamo per civiltà: l'elemento ideale che presiede al processo di identificazione, oppure la struttura ontologica dell'identico. Due visioni opposte, ma confondibili e confuse, non solo nella "opinione comune", ma anche nella concreta pratica scientifica, che si serve di tali idee come di poderose leve euristiche.

Ciò avviene in maniera molto significativa nell'ambito degli studi storico-religiosi e orientalistici. Si pensi ai complessi dibattiti del primo Novecento sul concetto di essenza del Cristianesimo, o anche alle dispute più o meno coeve sulla specificità della storia giudaica. Ma si pensi anche all'islamistica, che, in Germania in quegli stessi anni, ponendosi come disciplina autonoma sentiva l'esigenza – nella riflessione di un suo illustre rappresentante – di interrogarsi circa il principio stesso dell'islamicità, ovvero circa il principio identificante della civiltà unitaria dell'Islam.

Qui, e solo qui forse, un riferimento va fatto, e va fatto proprio per il tema specifico del volume che oggi presentiamo: Religione e Politica, per l'appunto. Proprio negli anni a cui abbiamo accennato il problema del principio unificante la civiltà islamica veniva affrontato di petto da due illustri orientalisti, uno tedesco e l'altro italiano. Entrambi – Carl Heinrich Becker e Leone Caetani – memori della lezione di Wellhausen, concordavano nel sostenere un netto ridimensionamento del momento religioso nell'ambito del processo di costruzione della civiltà unitaria dell'Islam. Cause climatiche, economiche, politiche hanno determinato lo sviluppo e l'essenza della civiltà islamica più di quanto possa aver fatto la mera religione, potenza più condizionata che condizionante nell'ambito della dinamica complessiva della cultura: dinamica che è sempre storico-universale, in quanto progressione infinita dei processi di connessione e migrazione degli elementi culturali.

Oggi fa quasi impressione la radicalità con la quale questi due grandi orientalisti del secolo scorso abbiano contestato la centralità del religioso nella genesi e nell'essenza della civiltà islamica, una centralità nata dalla vecchia polemica confessionale del Medioevo, ed ereditata dalle prime elaborazioni scientifiche del problema. Fa impressione perché oggi il tema sembra riproporsi in termini molto simili a quelli contestati da Caetani e Becker, e proprio nell'ambito del

paradigma dello scontro poc' anzi richiamato. Pur nell'indeterminatezza del concetto che Huntington ha della civiltà – «la più ampia entità culturale esistente» (p. 48) – egli ha senz'altro chiaro che «fra tutti gli elementi formali determinanti la civiltà, il più importante è generalmente la religione» (p. 47). È dunque la religione il principio unificante che solo può conferire forma unitaria e identità stabile alla fluidità assoluta della cultura? L'opinione comune non avrebbe difficoltà a rispondere – almeno in rapporto all'Islam – affermativamente.

Il progetto culturale che sorregge il presente volume mira innanzitutto a porre in questione una siffatta impostazione del problema. Esso parte dal riconoscimento della pluralità delle sfere identitarie, e dalla loro complessa interazione nella definizione delle dinamiche di identificazione. Il rapporto religione-politica entra così in un gioco di rifrazioni che ne svela la non immediatezza. Esso viene letto e interpretato attraverso la rifrazione del mito, dell'autorità, del diritto: percorsi che contribuiscono a dare una rappresentazione concreta di quella plurifattorialità del divenire storico-sociale, che è inesauribile nell'ambito di una connessione dominata da un unico principio identificante, e da un'unica gerarchia di senso. Letto in questa ottica di complessità il rapporto Religione-Politica cessa di costituire – nelle sue diverse modulazioni – il terreno privilegiato di comparazione fra Oriente e Occidente, a partire dal quale è possibile una comprensione delle loro differenze e specificità. Per essere compreso a fondo esso necessita di apporti disciplinari diversi, della considerazione di ambiti cronologici eterogenei, e di un colpo d'occhio sulla totalità delle *Weltreligionen*. Esso in breve non può diventare l'algoritmo che ci restituisce la formula della diversità orientale, e specificamente islamica, dando così fondamento oggettivo al paradigma dello scontro.

Sono tre le possibilità di rifrazione della diade religione-politica prese in considerazione nel corso delle tre giornate di riflessione che sono alla base del presente volume. Di esso ci restituiscono l'articolazione interna in tre sezioni: Religione, mito e politica; Religione, autorità e politica; Religione, diritto e politica.

Già la questione del mito, letta sullo sfondo del rapporto fra religione e politica, secondo Paola Pisi, rende manifesto un bisogno di «dialogo interdisciplinare» e di «approccio multidisciplinare», che consenta di sanare quella divaricazione fra dimensione storico-religiosa e antropologica da un lato e quella più specificamente filosofica dall'altro. Divaricazione tanto più evidente nel dibattito sul tema del «mito politico della modernità», nel quale Pisi denuncia la sostanziale marginalità degli approcci propriamente storico-religiosi e storico-antropologici rispetto alla prevalente attenzione alla valenza filosofica della questione. L'origine tipicamente romantica di questo tema, i suoi svolgimenti post-romantici (si veda in particolare il contributo di Sandro Barbera su Baeumler e la sua lettura di Nietzsche), la sua riproposizione nazista contribuiscono a chiarire un mito inteso come potenza formante, come principio di identificazione. E ciò va ben oltre quella forma di sospetto per il mito, o di contrapposizione teorica fra mito e democrazia, contrapposizione che il contributo di Emilio Gentile sulla sacralizzazione della politica concorre a rivelare del tutto illusoria: la sacralizzazione del politico è perfettamente compatibile con la forma democratica, nella sua struttura valoriale come nelle concrete dinamiche della prassi. Il contributo

di Cristiano Grottanelli affronta il tema «mito e potere» in alcuni momenti del Novecento europeo, mentre Gaetano Lettieri propone un complesso itinerario di indagine sulla categoria di «teologico-politico». Non mancano incursioni in ambito islamico, a cura di Gianroberto Scarcia, e in ambito nipponico, a cura di Adolfo Tamburello.

Con la stessa «tecnica del sondaggio», la quale prescinde da una necessaria ricaduta in termini paradigmatici, viene affrontato anche il tema dell'autorità (nel suo rapporto alla religione e alla politica). Introdotti da una serie di stimolanti considerazioni metodologiche di Biancamaria Scarcia, una serie di contributi ci conducono ad affrontare alcuni modelli rilevanti dell'idea di autorità. È il caso della Cina, per il quale Alessandra Chiricosta fa rilevare l'asimmetria del rapporto religione-autorità rispetto al modello occidentale, asimmetria determinata dal diverso significato che i due termini del rapporto assumono nella cultura cinese e che rende del tutto problematica una comparazione che prescinda da specifiche cautele ermeneutiche. È il caso del Giappone interpretato da Franco Mazzei alla luce della categoria del particolarismo culturale, ma è anche il caso del Cristianesimo originario e del suo complesso rapporto con l'autorità politica, connotato da un atteggiamento di «escatologia implicita» e ben lontano – secondo l'analisi proposta da Emanuela Prinzivalli – da una originaria distinzione tra la sfera temporale e quella spirituale, fra Cesare e Dio, distinzione che rappresenta invece il risultato di un moderno processo di secolarizzazione. Non manca una tematizzazione del problema in ambito induista, ebraico e islamico (si vedano a riguardo rispettivamente i contributi di Mario Prayer, Giuliano Tamiani, Leonardo Capezzone).

In ultimo è trattato il tema del diritto nel suo originario rapporto con il religioso. Anche qui una serie di contributi sondano la questione in ambiti cronologicamente e culturalmente diversissimi. Il rapporto tra l'ambito religioso e quello giuridico viene indagato da Franco D'Agostino nel mondo mesopotamico, in riferimento all'emergere delle prime codificazioni legislative, di fatto non immediatamente riconducibili ad emanazioni di leggi, quanto piuttosto alla tipologia testuale delle iscrizioni regali, celebrazioni dell'attività istituzionale del sovrano. La questione viene poi affrontata da Ileana Chirassi Colombo in riferimento alla cultura ellenica, nell'ambito di un contributo che prende in considerazione lo specifico apporto del mito nella definizione della dimensione giuridica del mondo greco. Non manca una tematizzazione del problema in ambito cristiano (svolta da Francesco D'Agostino), che mette al centro dell'indagine il particolare rapporto fra ordinamento giuridico positivo e diritto naturale; rapporto che ha un significato assolutamente rilevante per gli sviluppi del pensiero giuridico e dell'etica sociale cristiana.

Una serie di contributi di Massimo Papa, Daniela Bredi, Marco Salati, Lorenzo Declich affronta il tema del diritto nel mondo islamico. Ancora una volta il caso Islam tende ad assumere una valenza paradigmatica in riferimento alle possibili difficoltà che lo studio del diritto, in rapporto alla politica e alla religione, lascia emergere. Difficoltà e ambiguità tutte interne al termine «diritto»; termine che – come osserva Biancamaria Scarcia – da un lato denota una precisa relazione di consequenzialità fra teoria e prassi, mentre dall'altro, e specialmente quando lo si legge attraverso una lente storico-culturale, rivela un proble-

RECENSIONI - REVIEWS

707

matico rapporto fra ideale e agire concreto, costitutivamente non coincidenti, e tuttavia uniti da un reciproco e costante riferimento. Il tema del diritto islamico viene indagato in riferimento al moderno Afghanistan, alla Siria ottomana fra Sette e Ottocento, all'India musulmana e, infine, unica realtà africana presa in considerazione, in riferimento al caso Zanzibar.

Un discorso a parte va fatto per i due contributi filosofici alla discussione, decisamente eccedenti rispetto alla problematica specificamente giuridica, anche se presentati all'interno della sezione del volume dedicata al diritto. Giuseppe Di Marco propone una lettura della tesi di Feuerbach sull'"illusione religiosa" e della sua recezione da parte di Marx nel quadro dell'analogia, da questi sviluppata, tra forma feticistica della merce e religione. Un modello interpretativo questo che l'autore ritiene del tutto adeguato a render conto del paradigma "scontro di civiltà", oggi dominante, e della particolare evidenza che in esso assume il fattore religioso. Fulvio Tessitore ripropone un luogo classico della riflessione novecentesca sulla religione, quello relativo alle tesi di Max Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Tessitore insiste sulla visione plurifattoriale che Weber ha dello sviluppo storico, sulla multilateralità del suo concetto di razionalizzazione, sul rifiuto weberiano di ogni emanatismo inteso come identificazione del concetto con il reale, là dove il concetto emana da sé la realtà empirica. Un emanatismo che può assumere ed ha assunto forme molteplici, illuministiche, idealistiche, materialistiche, positivistiche, rispetto alle quali il paradigma dello scontro è solo una delle ultime, meno problematizzanti e più rozze riproposizioni.

Giovanni Morrone

