
Recensioni / Reviews

T. Piscitelli (ed.), *Il commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina* (Supplementi Adamantius, 2), Morcelliana, Brescia 2011, pp. 528. ISBN 9788837225070.

Continua la pubblicazione degli atti dei convegni che il Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (GIROTA) sta dedicando, oramai da molti anni, ai complessi e multiformi aspetti di quella figura fondamentale per comprendere lo sviluppo della riflessione cristiana in una fase cruciale della sua storia che è Origene. Il corposo e denso volume che qui si recensisce rappresenta la pubblicazione delle relazioni del convegno tenutosi a Napoli tra il 24 e il 26 settembre del 2008, in linea e in continuità con i precedenti congressi dedicati – come opportunamente ricorda T. Piscitelli nella bella presentazione al volume (pp. 5-6) – all’analisi di tematiche di vasto respiro (ad esempio, cfr. M. Girardi - M. Marin [eds.], *Origene e l’Alessandrinismo Cappadoce [III-IV secolo]*, Edipuglia, Bari 2002), alla ricostruzione del complesso profilo biografico dell’autore (cfr. A. Monaci Castagno [ed.], *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Pazzini Editore, Verucchio, 2004), alla contestualizzazione del pensiero origeniano sulla sfondo della rivelazione in Filone di Alessandria (cfr. A.M. Mazzanti - F. Calabi [eds.], *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge e storia. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina*, Pazzini, Verucchio 2004). A ciò si unisca lo spazio concesso dal GIROTA all’approfondimento delle singole opere origeniane (il *Trattato sulla preghiera* [cfr. F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Peri Euches di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997], il *Contro Celso* [cfr. L. Perrone (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998], il *Commento a Giovanni* [cfr. E. Prinzivalli (ed.), *Il Commento al Vangelo di Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell’VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Pazzini, Verucchio 2005]). Come osserva T. Piscitelli, «è proprio in linea con la lettura del testo giovanneo che si è ritenuto di forte interesse aprire un’analisi a tutto campo del *Commento a Matteo*, punto di convergenza dell’esperienza intellettuale e spirituale di Origene, composto a Cesarea di Palestina a contatto con una viva comunità giudaica» (p. 5).

SMSR 78 (2/2012) 510-536

È impossibile rendere conto, almeno in sede di recensione, della ricchezza e della vastità di orizzonti e di prospettive di ricerca aperti dal volume. Va però segnalata la presenza di contributi firmati dai massimi esperti nel campo degli studi origeniani e sul cristianesimo antico, rispetto ai quali (dato che va sottolineato con forza!) l'Italia vanta una tradizione di notevole prestigio. La prolusione è a firma di Manlio Simonetti, il quale – con la consueta dottrina e acutezza – introduce le problematiche generali del *Commento a Matteo* rilevando i nodi risolti o ancora non del tutto sciolti nello studio dell'opera, sia nel complesso quadro della produzione origeniana, sia nel più ampio contesto della riflessione cristiana tardoantica (*Introduzione al Commento a Matteo di Origene*, pp. 9-24).

Il libro è organicamente diviso in quattro parti: i. Struttura e genesi compositiva, ii. Aspetti filologici-letterari, iii. Aspetti teologici, iv. Aspetti esegetici. Come è doveroso in indagini volte alla contestualizzazione di questioni dottrinali ed esegetiche nello specifico del pensiero di un autore e all'inserimento di questo nel più ampio quadro storico-culturale di riferimento, il volume mette insieme indagini più squisitamente debitorie nei confronti di una metodologia di tipo storico-ideologico e quelle di stampo, per così dire, teologico ed esegetico classico, sempre integrando una simile prospettiva all'interno di un'attenta e rigorosa indagine filologica, la cui essenzialità per comprendere un'opera come il *Commento a Matteo*, in chiave più generalmente storica, è a dir poco essenziale.

Per quanto concerne gli aspetti filologico-letterari, il denso ed erudito studio di L. Bossina (*Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene. Storia in due atti*, pp. 27-97) partendo dalla classica tesi di E. Klostermann (GCS, Berlin 1933-1955) secondo cui le versioni greche e latine del *Commento* sarebbero testimonianza di due diverse recensioni del testo origeniano, mette a frutto la scoperta di un nuovo palinsesto in vista della nuova edizione critica dell'opera. Bossina ritiene non solo che le versioni greca e latina rappresentano due redazioni abbreviate e indipendenti, ma che anche il testo trasmesso dal palinsesto è espressione di una terza recensione, abbreviata, del *Commento*, per cui la circolazione della versione originale dell'opera dovette avere vita piuttosto breve. Chiude il saggio un'appendice (pp. 88-97), utilissima, nella quale Bossina riproduce il testo trasmesso dai due fogli del palinsesto criptense (ora contenuti in *Crypt.* Γ. β. vi, ff. 58-61 = P), in sinossi con l'equivalente della tradizione diretta dei *tomoi* (Gr) e dell'antica versione latina (L). Come osserva Bossina, «La sinossi vorrebbe [...] costituire la prova immediatamente visibile del carattere redazionale e compendario di tutti e tre i testimoni» (p. 87). Nel saggio di G. Bendinelli (*La versione latina del Commento a Matteo di Origene*, pp. 98-128) sono proposte un'accurata disamina dei passi del *Commento* in cui la versione latina e quella greca sono tutto sommato coincidenti, una esplorazione delle prospettive teologiche proprie della versione latina rispetto alla terminologia impiegata da Origene, un'analisi di alcune integrazioni e una selezione di quei passaggi da cui sembra evincersi una circolazione tutto sommato autonoma della versione latina rispetto a quella greca. Quest'ultimo punto, certamente il più problematico, permette a Bendinelli di avanzare alcune ipotesi sulla provenienza della traduzione latina. Chiudono lo studio alcune osservazioni sul rapporto tra versione greca e quella latina (il testo latino rappresenta una traduzione tutto sommato fedele del testo greco, anche se con chiari segni di adattamento): per Bendinelli è verisimile

ritenere che il traduttore latino abbia utilizzato una fonte greca piuttosto divergente rispetto a quella pervenutaci.

Rispetto ai due saggi di Bossina e Bendinelli, che, seppur saldamente impiantati nella metodologia filologica, rientrano a pieno diritto nella sezione del volume dedicata alla struttura e alla genesi compositiva del *Commento*, sono volti allo scandaglio di tematiche più generali o, a seconda dei casi, più specifiche, gli studi di A. Bastit-Kalinowska (*L'exégèse de la première partie de l'évangile de Matthieu dans le Commentaire sur Mathieu d'Origène*, pp. 131-146), di M.A. Barbàra (*Alla ricerca dell'esegesi origeniana su Mt 6,28-30*, pp. 147-161), di A. Cacciari (*Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni*, pp. 162-177), di A. Villani (*Personae loquentes: analisi degli aspetti formali ed esegetici dell'uso della prosopopea nel Commento a Matteo*, pp. 178-195) e di C. Spuntarelli (*Il Commento a Matteo di Origene e l'Opus imperfectum in Matthaeum*, pp. 196-233). Il saggio di Bastit-Kalinowska è un esempio di particolare rilevanza di come sia possibile ricostruire compiutamente, se non integrare, l'esegesi origeniana di *Mt* 1,1-13,35 sulla base del confronto con altri autori cristiani successivi (Ambrogio, Girolamo, Giovanni Crisostomo, ecc.) smussando, almeno in alcuni casi, quella (a mio avviso) eccessiva dicotomia che spesso si ravvisa, molte volte fondata solo su differenze linguistiche e non su aspetti più generalmente concettuali, tra comunità attive in Oriente e quelle presenti in Occidente, accentuando, a volte anacronisticamente, differenze che emergeranno in tutta la loro compiutezza e irriducibilità solo in seguito. La circolazione di alcuni nuclei del pensiero di Origene mostra, di contro, almeno per il caso illustrato da Bastit-Kalinowska, la ripresa comune di elementi esegetici piuttosto diffusi, nonostante le specificità e le particolarità con cui i singoli autori li riplasmano e li ricontestualizzano. L'ampio e circostanziato studio di A. Cacciari analizza una importante tecnica stilistica tipica dell'opera esegetica di Origene, il cosiddetto *excursus* o *παρέκβασις*. Dopo aver sintetizzato le caratteristiche dell'*excursus* così come si presentano nei testi esegetici origeniani e dopo un'analisi fenomenologica della tecnica sulla base delle sue occorrenze, che spesso sembrano interrompere, almeno apparentemente, la linearità del discorso esegetico, Cacciari rileva la dimensione di artificio retorico della tecnica stessa, peraltro usata anche da commentatori precedenti, mettendone in luce l'intento principale, costruire sequenze interpretative per agganciarle di volta in volta al testo commentato.

La sezione del volume dedicata agli aspetti teologici dell'opera si apre con il denso e complesso saggio di G. Lettieri (*Reductio ad unum. Dialettica cristologica e retractatio dello gnosticismo valentiniano nel Commento a Matteo di Origene*, pp. 237-287). Lo studio evidenzia un aspetto fondamentale del pensiero origeniano partendo proprio dal testo del *Commento a Matteo*: la riflessione sul rapporto tra Dio e uomo alla luce del mistero primordiale dell'insustanziale e relazionale *pleroma*, per cui la visione del mondo terreno nella prospettiva della caduta, così come la considerazione circa la redenzione come rivelazione pneumatica dell'unione cristologica tra Dio e l'uomo e la comprensione allegorica delle Scritture in quanto ininterrotto processo intellettuale anagogico assumono un ruolo dirimente nella risposta origeniana, in chiave per così dire "ortodossa", alla speculazione valentiniana. Lettieri rileva acutamente come Origene prenda le mosse, almeno per certi versi, da una prospettiva gnostico-dualistica (stando,

dunque, a una particolare definizione di gnosticismo) per giungere a una vera e propria *reductio ad unum*, integrando una prospettiva debitrice nei confronti di una particolare interpretazione del Vangelo di Giovanni (il Gesù *logos* divino) con una chiaramente fondata sul Vangelo di Matteo (un Gesù umano che per giunta, aggiungerei io, si muove in un contesto giudaico avendo la pretesa di essere il più vero interprete delle norme che costituiscono e informano quel mondo!). La dimensione umana della cristologia origeniana del *Commento a Matteo*, perché fortemente debitrice nei confronti del contesto giudaico già all'interno del vangelo di Matteo, è altresì evidenziata nel saggio di M.C. Pennacchio (*Aspetti della cristologia origeniana nel Commento a Matteo: Cristo re e giudice*, pp. 288-306), mentre la questione sinottica e i rapporti tra i diversi vangeli, rispetto ai quali Origene non manca di rilevare differenze e specificità (anche, se non soprattutto, per quanto concerne il discorso cristologico) sono ben scandagliati nello studio di F. Cocchini (*Origene e la "questione sinottica"*, pp. 343-353, che apre la sezione del volume dedicata ad aspetti più strettamente esegetici). Il saggio di Cocchini è focalizzato su alcuni passaggi del *Commento a Matteo* in cui appare più urgente e stringente il confronto con gli altri vangeli, soprattutto Marco e Luca. Origene cerca di illuminare le connessioni tra i sinottici e le differenze tra questi e il Vangelo di Giovanni, specialmente per quanto concerne la cristologia. Nonostante il tentativo differenziante, quasi un anticipo della scienza esegetica moderna, l'intento che emerge dall'analisi evidenzia comunque una sostanziale tendenza armonizzante, soprattutto laddove gli stessi eventi sono raccontati con un approccio apparentemente (nell'ottica di Origene) contraddittorio. A ciò si unisce il procedimento che estende e amplifica un'interpretazione attestata esclusivamente nel primo vangelo in modo da sottolineare le similarità e le concordanze tra tutti i Vangeli, per confermare implicitamente la peculiare importanza dell'evento trasmesso. Un esaustivo esempio del modo di procedere di Origene Cocchini lo ravvisa nella trattazione relativa a Mt 20,29-34. Ad aspetti più ampiamente teologici, anche se sempre e comunque connessi all'esegesi di Origene di passi o episodi evangelici, sono dedicati gli articoli di C. Noce (*La morte del Battista e la fine della profezia*, pp. 318-332) e di E. Cattaneo (*Servus servorum Dei: la figura ideale del ministro della Chiesa secondo il Commento a Matteo di Origene*, pp. 333-339). Il saggio di Noce mette bene in luce la riflessione di Origene sulla fine della profezia giudaica dopo la morte di Giovanni Battista e sull'avvento della nuova economia di salvezza inaugurata da Cristo, focalizzandosi sul contesto storico-culturale del *Commento a Matteo* e sull'*audience* del testo.

Fa parte della sezione esegetica del volume anche il saggio di C. Mazzucco (*La figura di Pietro nel Commento a Matteo, confrontato con le altre opere di Origene e con gli autori cristiani precedenti*, pp. 354-395). La studiosa focalizza la sua attenzione su tre elementi principali: l'analisi dei passi del *Commento a Matteo* in cui Pietro assume un certo ruolo, il confronto del *Commento* con altre opere di Origene, il confronto con opere precedenti e/o contemporanee di altri autori. Mazzucco nota come nel *Commento a Matteo* Origene affidi a Pietro un ruolo di una certa rilevanza: oltre che sul particolare discepolato di cui l'apostolo è reso espressione, Origene dedica spazio all'episodio della confessione di Cesare, in cui Gesù rivela la sua vera identità. Interessante è il rifiuto di Origene della tesi secondo cui Mt 16-19 farebbe da supporto alla supremazia e

al primato di Pietro rispetto agli altri discepoli. In tale quadro sembra iscriversi il silenzio dell'Alessandrino sul martirio di Pietro. I saggi di C. Barilli (*Tre paradigmi dell'infanzia nel Commento a Matteo*, pp. 396-415), E. Dal Covolo (*Ancora sull'episodio del "giovane ricco" nel Commento a Matteo di Origene*, pp. 416-420), R. Scognamiglio (*Fedeltà alla Legge o alla tradizione [Mt 15,1-9]? Un dilemma apparente nel Commento a Matteo*, pp. 421-432) e T. Piscitelli (*La preghiera di Gesù nel Getsemani: Origene Commento a Matteo. Series 89-96*, pp. 433-463) chiudono la sezione esegetica, focalizzandosi su alcuni episodi del vangelo di Matteo e sulla relativa trattazione di Origene. Barilli analizza la trattazione origeniana di Mt 18,1-6 mettendo in luce la sintesi tra cultura classica e tradizione cristiana soprattutto per quanto concerne gli aspetti dottrinali che Origene trae dall'episodio evangelico: la liberazione dalle passioni, il cammino spirituale dell'uomo, l'atteggiamento di compassione di coloro che sono progrediti nel proprio percorso spirituale soprattutto per quanto concerne i bisogni dei più semplici, l'educazione umana e divina. Dal Covolo trae spunto dall'esegesi origeniana dell'episodio del giovane ricco (Mt 19,16-22) considerandolo un caso emblematico della metodologia interpretativa dell'Alessandrino: Origene spazia da problemi testuali e critici alle interpretazioni letterali e spirituali del racconto evangelico. In maniera non troppo dissimile da Clemente di Alessandria, Origene spiritualizza il precetto di Gesù rivolto al giovane ricco, sebbene la rinuncia delle ricchezze non implichi di *per se* il raggiungimento della perfezione, in quanto semplice fase, e non punto di arrivo, del necessario processo di perfezionamento del credente. Scognamiglio affronta la questione delle controversie con i farisei così come affrontata da Origene, uno dei temi cardine anche nell'analisi del vangelo di Matteo secondo l'attuale esegesi scientifica. Scognamiglio affronta, più in particolare, la questione inerente al rispetto per i genitori (Mt 15,4 ss.), rilevando come Origene, nel suo *Commento*, operi secondo quattro livelli interpretativi, secondo la metodologia del *didaskalos*: 1. una rigorosa e attenta analisi, testuale e contestuale, della pericope, 2. un livello euristico che definisca il reale significato del *korban* all'interno delle scuole rabbiniche, 3. un livello legale che giunga a valutare la legittimità del diniego ai genitori del necessario per vivere, 4. un livello teologico ed ermeneutico, che mostri l'inconsistenza del dilemma sollevato dal punto precedente a fronte di Is 29,13, che mostra la radicale cecità dell'infedele riguardo ai suoi obblighi e a Dio stesso. L'articolo mette bene in luce non solo l'attenzione di Origene nei confronti di problemi ecdotici e più generalmente testuali, lezione sempre attuale per quanto concerne l'esegesi dei testi neotestamentari, ma la rilevanza con cui tali questioni vengono messe al servizio della ricerca della verità divina. L'interessante e circostanziato studio di Piscitelli, che sostituisce la relazione tenuta al convegno da Lorenzo Perrone, confluita nella sua recente monografia *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Morcelliana, Brescia 2011), partendo da un'attenta dissamina di *Series 89-96* su Mt 26,36-46 (la preghiera di Gesù nel Getsemani), fa luce su alcuni dei presupposti che muovono l'esegesi origeniana: il senso della preghiera, il rapporto tra l'anima umana e lo spirito, la *propatheia* e il peccato, le connessioni tra la natura umana e divina di Gesù, il martirio e la redenzione.

Le conclusioni sono a firma di E. Prinziavalli (pp. 464-468), la quale, con precisione e capacità di sintesi, fa il punto dei risultati ottenuti dal convegno. Il la-

voro critico a largo raggio sul *Commento a Matteo*, come rilevato dalla Studiosa, permette di evidenziare i cardini fondamentali su cui si fonda il metodo esegetico di Origene, questione che a sua volta favorisce una maggiore contestualizzazione in chiave espressamente storica di alcune delle problematiche dottrinali sollevate dall'Alessandrino. Origene fonda la sua esegesi «sull'apprezzamento di ogni dettaglio del testo evangelico, secondo la modalità lenta e paziente dell'attività scolastica che solo una lettura altrettanto paziente e lenta [...] consente di misurare» (p. 464). Da qui una prima importante questione: esiste una evoluzione nel pensiero di Origene? E da qui un secondo, fondamentale, interrogativo: come valutare l'attenzione alla lettera della narrazione del *Commento a Matteo* in confronto all'ardita speculazione che emerge dal *Commento a Giovanni*? «Il Convegno, e ora il nostro volume, hanno fornito risposta esauriente. Una risposta che si radica nella considerazione del rapporto forte, biunivoco e circolare, fra il testo e il suo interprete. È addirittura banale ricordarlo, ma è inevitabile perché nella pratica spesso non ne valutiamo le conseguenze. Il testo da interpretare, Matteo in questo caso, interpella l'interprete e lo condiziona. D'altro canto l'interprete, aderendo alle peculiarità del suo testo, ne assume il linguaggio, nello stesso tempo ritraducendolo e ridefinendolo secondo le categorie fondamentali del suo pensiero. Prima ancora di considerare l'atto interpretativo, l'intertestualità di Matteo diviene parte integrante del linguaggio di Origene, che si esprime appunto "secondo Matteo". Quanto all'atto interpretativo, poi, se il binomio Giovanni-Origene produceva arditezza di riflessione fino alla spericolatezza, il testo di Matteo provoca Origene a una diversa dinamica di interazione, per la sua diversa cristologia, per la larga diversità dei contenuti e del modo di esprimerli» (p. 465). La prolusione di Simonetti e il saggio di Lettieri evidenziano in modo magistrale la dialettica instaurata da Origene rispetto al contenuto del testo commentato, in un'aderenza dal tenore quasi storico-critico (!) alle dinamiche di cui il primo vangelo si fa o è reso portavoce ma sempre in funzione di una stringente urgenza esegetica che cerca di *risintonizzare* un passato fondativo all'oggi di specifiche e particolari comunità. Simonetti ricorda come il contenuto di Matteo sia orientato all'umanità di Gesù, anzi, secondo un testo evocato sia da Lettieri sia da Cocchini, gli Ebioniti «ritenevano che dal vangelo di Matteo non si [potesse] evincere la divinità del Salvatore» (*Comm. Mt.* 12,6 [su *Mt* 16,8]). Ciò inevitabilmente orienta non solo l'esegesi di Origene, ma anche lo stile e il modo di procedere della stessa attività ermeneutica messa in campo dall'Alessandrino in sede di commento sul primo vangelo: «Allora, posto da un lato Matteo e dall'altro l'incrollabile convinzione di Origene, ribadita nel *Commento*, circa il significato innanzitutto spirituale della Scrittura, l'interprete asseconda le tematiche di Matteo, ne scandaglia la lettera, riproponendo attraverso di queste, la sua dottrina dell'ascesa spirituale e della rivelazione progressiva del Logos» (p. 465).

I monumentali indici dei passi citati (pp. 487-520) e degli autori moderni (pp. 521-526), curati da P. Bernardini, danno l'esatta dimensione della ricchezza dei temi trattati nel volume, di cui non è possibile rendere conto, in modo olistico o anche solo esaustivo, nel ristretto spazio di una recensione. Va solo segnalata la più o meno coincidente uscita di uno strumento così importante per lo studio e l'approfondimento di un'opera di Origene di estrema rilevanza come il *Commento a Matteo*, finora mai completamente scandagliato in tutta la sua profondità,

con la scoperta, ad opera di Marina Molin Pradel, del *Codex Graecus Monac. 314* della Staatsbibliothek di Monaco, contenente (almeno stando a una prima analisi) alcune omelie inedite di Origene. La scoperta si situa nella scia diretta del XII convegno del GIROTA (10-11 febbraio 2012) dedicato all'Origene commentatore dei Salmi, in collaborazione con la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaft. La rilevanza che il GIROTA ha assunto nel campo internazionale degli studi origeniani è ampiamente e autorevolmente testimoniata dal fatto che proprio alcuni dei suoi membri (C. Barilli, A. Cacciari, L. Perrone, E. Prinzivali), siano stati chiamati a collaborare all'edizione critica delle suddette *Omelie* prevista nei GCS.

Luca Arcari

San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale (Sacro/Santo, Nuova serie, 17), a cura di Tommaso Caliò, Roberto Rusconi, Viella, Roma 2011, pp. 294. ISBN 9788883344725.

Patrono d'Italia dal 18 giugno 1939, san Francesco d'Assisi e il suo culto rappresentano un ottimo oggetto di studio per ricostruire la storia del cattolicesimo italiano della prima metà del Novecento. Gli esiti dei diversi contributi contenuti in questo libro offrono poi materiale fecondo per una riflessione più ampia su storia religiosa, storia culturale e storia *tout court* dell'età contemporanea. Il libro investe infatti quattro ambiti storiografici nei quali la figura di Francesco ha un ruolo rilevante: la storia politico-istituzionale, la storia dell'arte, la storia del cinema e della comunicazione, la storia religiosa. Sia pur diversi per ampiezza e approfondimento, tutti i saggi qui raccolti, frutto di un convegno internazionale promosso dal Centro Europeo di Studi Agiografici (C.E.S.A.) tenutosi a Rieti nel giugno 2009, sono riconducibili a uno di questi approcci, con l'esclusione, forse, di quello di Daniele Menozzi, opportunamente posto all'inizio e vera introduzione al tema.

Dalla marcia su Roma allo scoppio della Seconda guerra mondiale si distende l'arco cronologico entro il quale si muovono i saggi ed è proprio in questi diciassette anni (1922-1939) che, secondo Menozzi (*Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, pp. 19-43), prende forma il connubio fra cattolicesimo e nazionalismo. Ispirata da certa pubblicistica politica di ambito cattolico di inizio secolo e dall'istituzione del primo clero castrense durante la Grande guerra, questo legame trova terreno fecondo nella propaganda fascista. Nel 1939, ricevendo i legionari spagnoli, papa Pacelli suggella definitivamente l'abbraccio fra amor di patria e amore di religione, entrambi rivolti alla grandezza dell'Italia e alla lotta al comunismo (p. 42). Le prove generali rappresentate dal 7° centenario francescano del 1926 e dalla ben più importante firma dei Patti lateranensi sono state un buon viatico, ma alla vigilia del nuovo conflitto si tratta di allargare il consenso alle masse popolari. La dotta distinzione fra vero e falso nazionalismo, teorizzata e difesa dalle gerarchie cattoliche solo alcuni decenni prima, è ora superata.

È partendo da questo scenario che Tommaso Caliò pone gli obiettivi programmatici della ricerca («*Il ritorno di San Francesco. Il culto francescano*

nell'Italia fascista, pp. 45-65): la necessità di uno studio sulla funzione svolta dal culto dei santi durante il regime fascista, con particolare attenzione agli spazi sacri e alle celebrazioni liturgiche e paraliturgiche (pp. 46-47). L'accenno molto interessante – e certamente poco noto – al libro per la seconda elementare di Armando Petrucci del 1939, dove si racconta di un miracolo compiuto da Mussolini, e a fra' Ginepro biografo popolare di san Francesco, «il più italiano dei santi», fa emergere l'urgenza di uno studio sistematico del fascismo come religione civile, che integri gli aspetti più politico-diplomatici messi in luce da Emilio Gentile, con quelli della cultura popolare e di massa. Sono proprio il clero castrense a cui allude Menozzi e quello rurale a giocare un ruolo importante nella saldatura fra cattolicesimo e fascismo, proprio attraverso le celebrazioni paraliturgiche, a partire dalle cerimonie commemorative alle migliaia di lapidi dei caduti erette in quei decenni in ogni comune d'Italia.

Sia lecito portare due esempi solo in parte fuori tema. In un libretto edito dalla Società cattolica di assicurazione di Verona, scritto dal sacerdote Pietro Biennati e dedicato «ai novelli sacerdoti d'Italia», si rammenta che «voler andare contro corrente non solo è inutile, ma dannoso», mentre compito del sacerdote è quello di non far mancare l'assistenza religiosa alle organizzazioni fasciste, specie quelle dei giovani (balilla, avanguardisti, giovani fascisti...), favorendo le «buone iniziative» e collaborando strettamente¹. Fra queste iniziative ci sono certamente quelle commemorative, e proprio il fra' Ginepro menzionato da Calìo si distinguerà negli anni della Repubblica sociale italiana per la stesura di un martirologio fascista, riportando in auge il modello del martire politico, diametralmente opposto al culto dei martiri della libertà antifascisti.

Il saggio di Francesco Torchiani è una puntuale ricostruzione della celebrazione del settimo centenario della morte di san Francesco (*4 ottobre 1926. San Francesco, il regime e il centenario*, pp. 67-99). Integrando fonti letterarie con documenti conservati presso l'Archivio centrale dello Stato, Torchiani mette a fuoco un momento importante e poco conosciuto nel cammino verso la conciliazione. Mussolini si impegna in prima persona nella realizzazione del centenario attraverso l'elargizione di contributi all'amministrazione comunale di Assisi e assecondando le richieste dei cappuccini. Tanto prestigiosa è la ricorrenza che il 12 settembre 1926 Vittorio Emanuele III entra nella chiesa di Assisi, basilica papale: è il primo sovrano a compiere tale gesto dopo il 1870 (p. 85). Il 4 ottobre saranno presenti nella città del santo il ministro dell'Educazione nazionale Pietro Fedele e il segretario di Stato vaticano Merry del Val; quest'ultimo impartisce la speciale benedizione del papa ai fedeli accorsi da tutta Italia, la prima dal 1848 (p. 89). A suggello della ritrovata intesa, la statua di Giordano Bruno a Cagliari è sfrattata per lasciare il posto a quella del poverello di Assisi (p. 99).

Si tratta, come scrive Giovanna Capitelli, di uno dei moltissimi casi di «francescanizzazione» delle città italiane, fenomeno diffusissimo nelle cittadine dell'Italia centrale, ma che, attraverso l'erezione di monumenti in spazi pubblici, giunge sino a Roma e Milano (*Arte e restauri nell'Italia francescana del centenario, 1926*, pp. 143-161). Scultura, manifesti pubblicitari, riviste di devozione

¹ P. Biennati, *Il governo della parrocchia (Consigli al giovane parroco)*, Soc. Ed. S. Alessandro, Bergamo 1940, p. 67.

popolare sono messi al servizio dell'evento. La locandina del film *Frate Francesco* di Giulio Antamoro è realizzata da Giuseppe Riccobaldi, l'autore dell'universalmente noto manifesto per *Metropolis* di Fritz Lang; al Sacro convento si tiene la mostra internazionale francescana; pittori e artisti si cimentano in opere più o meno apprezzate e presentate a Milano; le Poste emettono una serie di francobolli. Ma è certamente il *San Francesco* di Adolfo Wildt il pezzo più pregiato: il busto di marmo con nimbo in bronzo dorato abbandona lo stile del classicismo e del primitivismo della scultura contemporanea italiana. Criticato dal regime e da alcuni ambienti cattolici, riscuote un successo notevole alla Biennale di Venezia del 1926. Quanto citato in questo saggio è opportunamente riprodotto nel ricco inserto iconografico a colori posto in fondo al volume.

Le celebrazioni del 1926 non sono certamente limitate all'Italia, bensì, come ricorda Jan De Maeyer, si tengono celebrazioni eucaristiche e processioni virtualmente in ogni centro in cui è presente il terz'ordine francescano (*The Cult of Franciscan: Popular Devotion and Artistic Representation in Flanders/Belgium, 1920-1940*, pp. 163-171). Almeno per quanto riguarda le Fiandre, la somiglianza con quanto avviene in Italia è notevole: se si esclude la manipolazione politica della ricorrenza operata dal fascismo, popolo e avanguardie artistiche si mobilitano allo stesso modo. In particolare, quanti sono impegnati nell'associazionismo cattolico tentano di proporre il santo di Assisi come il patrono del movimento scoutistico cattolico, dove l'episodio del lupo di Gubbio è proposto come alternativa al modello, del tutto laico, del *Libro della giungla* di Kipling (p. 166). Anche André Vauchez, alle prese con una panoramica degli studi francescani in Francia (*Les études franciscaines en France dans la première moitié du XX^e siècle*, pp. 173-181), esordisce sottolineando l'importanza politica del terz'ordine francescano, risposta del cattolicesimo sociale al dilagante sindacalismo d'ispirazione socialista e anarchica (p. 173). Su impulso di Leone XIII, il culto francescano nasce con una spiccata venatura sociale, parzialmente obliterata dalla politicizzazione fascista, ma che si mantiene al di fuori dell'Italia e negli studi francescani, animati, proprio a partire dagli anni Venti, da un nutrito numero di ricercatori laici (p. 178). Fra questi, il più originale è certamente Louis Massignon, anch'egli votato al terz'ordine francescano col nome di fratello Abramo.

A questa parte seguono due saggi dedicati a questioni più propriamente di storia francescana. Il primo, di Guido Mongini, offre una serie di coordinate metodologiche entro le quali collocare un futuro studio del rapporto del cappuccino san Pio da Pietrelcina col fondatore dell'ordine (*San Francesco e Padre Pio. Primi sondaggi storici, problemi di metodo e ipotesi di ricerca*, pp. 183-206); il secondo è invece un ampio ritratto di Agostino Gemelli (Maria Bocci, *Francescanesimo e medievalismo: padre Agostino Gemelli*, pp. 207-255). In questi due contributi il culto di san Francesco non trova spazio, mentre emergono quei nodi metodologici di cui si diceva all'inizio. Mongini insiste in più occasioni sulla necessità di sottoporre padre Pio e, più in generale, la spiritualità francescana novecentesca alla lente della storia religiosa piuttosto che a quella della «storia laica» (p. 186). Questo permetterebbe di cogliere meglio il linguaggio religioso di quel periodo storico e favorire lo studio dell'«affascinante ed enigmatico problema storico della "invasione mistica" del primo Novecento» (p. 206). Da questo punto di vista, padre Pio costituirebbe un esempio lampante e degno di una ricerca

sistemica, a partire dal suo ingente epistolario coi devoti. Forse con un po' di azzardo, una parziale soluzione a questi problemi si trova in una nota del saggio di Bocci, dove si cita una lettera di Gemelli del 1936 relativa allo studio storico-filologico del francescanesimo. «Esiste una "storia vera"?», si chiede Gemelli, una storia che possa davvero presentare – rankianamente, diremmo noi – come sono andate le cose? La sua risposta è negativa e aggiunge che questo è forse il compito dell'erudito, non certo il suo, che è quello di mettere in luce ciò che a lui pare «vivo e attuale» del francescanesimo (p. 221 nota 38). La soluzione (o non soluzione) del problema posto da Mongini si pone dunque negli stessi termini: qual è il discrimine fra storia laica e storia religiosa? La *quaestio* è davvero *veraxata*, ma resta vivissima quando si vogliono studiare fenomeni storico-religiosi – come la mistica, ad esempio – calati in un tempo e in uno spazio circoscritti.

Anna Scattigno si applica invece all'altro patrono d'Italia, Caterina da Siena (*Decoro della patria: Caterina da Siena patrona d'Italia*, pp. 101-141). Come già per la devozione francescana, anche in questo caso un ruolo decisivo è giocato dai laici organizzati nella corporazione dei caterinati, «drappello e milizia scelta» (p. 117) della promozione del culto della santa, la quale nel 1930 è proposta come protettrice delle donne cattoliche a baluardo contro il dilagante «malsano e irrequieto femminismo». Interessante notare inoltre come la santa è indicata come possibile patrona d'Italia dai domenicani, in evidente risposta al francescanesimo dilagante, proprio in seguito alle celebrazioni del centenario: come nota Scattigno, Francesco emblema della povertà assoluta e, a tratti, ammantato di uno stucchevole sentimentalismo è il santo delle masse, del popolo; Caterina invece è proposta sin da subito come il riferimento colto dei professionisti, della borghesia, della classe dirigente. Forse anche questa dicotomia concorre alla decisione di Pio XII di proclamare i due compatroni primari d'Italia (p. 140).

Estremamente stimolanti sono infine i numerosi accenni ai mezzi di comunicazione di massa. Nella sua *Premessa* (pp. 11-17), Roberto Rusconi si sofferma sul ruolo dei cinegiornali dell'Istituto Luce nella promozione dell'immagine di san Francesco e del francescanesimo, mentre Caliò descrive i primi passi della predicazione radiofonica dai microfoni dell'E.I.A.R., inaugurata da Vittorino Facchinetti, un francescano docente all'Università Cattolica di Milano (p. 59). E nel 1927 san Francesco diventa anche l'oggetto di un film, quello per il centenario, proiettato in prima assoluta al teatro Augusteo di Roma alla presenza del re (p. 58). Di contenuto cinematografico è anche il contributo di Lucia Ceci dedicato al cappuccino cardinal Massaia (*Un film fascista? "Abuna Messias", il cardinale che doveva preparare l'impero*, pp. 257-268). Per quanto poco attinente al tema del libro, il saggio testimonia comunque la discreta fortuna dei francescani presso i cineasti italiani. In questo caso però l'interesse del regime è tutto concentrato sull'azione evangelizzatrice promossa dal protagonista, considerato il precursore del diritto legittimo italiano all'impero.

Per buona parte dedicata all'arte è anche la *Postfazione* di Bruno Toscano (pp. 269-277), ma il punto di vista particolare non impedisce all'autore di delineare le due tendenze che emergono attorno al settimo centenario della morte di san Francesco e che impediscono di parlare, generalmente, di arte o gusto francescano (p. 271): da una parte c'è il revival francescano nel restauro e la promozione popolare del suo culto come connubio perfetto fra virtù italiche e

virtù cattoliche, ma dall'altra c'è il san Francesco di Gemelli, Wildt, di quanti cioè non esitano a proiettarlo nel dibattito sulla modernità e sul rapporto fra arte, scienza e religione. Sembra questa – almeno a parere di chi scrive – la più appropriata chiave di lettura dell'avvenimento, apparentemente marginale, della storia religiosa d'Italia qui descritto nei suoi aspetti molteplici.

Si diceva all'inizio di un altro grande merito del libro, vale a dire lo stimolo a riflettere su concetti complessi come storia politica, culturale e religiosa. Il saggio di Mongini è quello che, più di tutti, evidenzia questa difficile convivenza fra approcci e metodi. La questione è sempre attuale, soprattutto per quanti desiderano difendere una professionalità storiografica, cercando, a fatica, di ricacciare nel più angusto ambito della grossolana rivendicazione politica e partigiana quanti si impancano a storici col solo scopo di mobilitare l'opinione pubblica offrendo una nuova vulgata, soprattutto del Novecento, altrettanto a-critica o a-problematica, e soprattutto egualmente schematica.

Roberto Alciati

La grande Roma dei Tarquini. Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria - 2009 (Annali Della Fondazione per il Museo Claudio Faina, XVII), a cura di Giuseppe M. Della Fina, Edizioni Quasar, Orvieto 2010, pp. 492. ISBN 978-88-7140-445-5.

Il diciassettesimo volume degli Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina è dedicato alla memoria di Giovanni Pugliese Carratelli e raccoglie gli atti del convegno orvietano del 2009, dal titolo programmatico e rievocatore *La grande Roma dei Tarquini*.

Come nei precedenti, anche questo convegno ha coinvolto studiosi afferenti a diverse sezioni dell'antichistica, animando una discussione dai caratteri vivaci nella quale non sono mancate le tematiche di interesse storico-religioso che hanno contribuito a proporre una panoramica quanto più possibile completa della fase storica oggetto di questi studi, di piena attualità.

Alla presentazione di Isidoro Galluccio segue il primo saggio, di Giovannangelo Camporeale, (*Grecia, Etruria, Roma: una triade culturale al tempo dei Tarquini*, pp. 7-29) nel quale lo studioso si dedica alla descrizione dell'ambiente culturale mediterraneo ed italico dell'età dei Tarquini, attraverso l'esame di ben note testimonianze letterarie. In particolare Camporeale esamina le interferenze tra le tre componenti culturali etrusca, greca e romana, a partire dal periodo precedente l'età dei Tarquini, considerando anche il materiale mitico, in cui rinviene una costante riproposizione della triade culturale.

Seguono alcuni interventi di carattere eminentemente archeologico come quello di Maria Bonghi Jovino (*Affinità e differenze nelle esperienze architettoniche tra Roma e Tarquinia. Qualche riflessione*, pp. 31-65) che ripropone il confronto tra cultura romana arcaica e cultura etrusca che caratterizza l'intero volume. Tra gli elementi architettonici sui quali si incentra la riflessione della studiosa abbiamo quello delle mura di Roma, Tarquinia e Veio: se ne colgono differenze ed elementi consimili nell'impostazione sacrale, nell'impianto, nella

dimensione del circuito e nel materiale impiegato per poi passare alla formulazione di un'ipotesi di ricerca che riguarderebbe la possibilità di collocare le cinte murarie arcaiche, delle tre città, nei decenni precedenti la metà del VI sec. a.C. considerandole anche come parte di un più ampio processo coinvolgente un'area compresa tra Etruria e Campania. Come secondo elemento architettonico viene esaminato il tempio, in particolare si propone un confronto tra le fondazioni del Tempio II di Tarquinia e quelle del Tempio Capitolino.

Adriano Maggiani (*Terrecotte architettoniche dell'età dei Tarquini da Vetulonia a Roselle*, pp. 67-86) propone un'analisi di alcuni frammenti di terrecotte architettoniche provenienti da un'area settentrionale dell'Etruria che, nonostante elementi distintivi attribuiti per lo più alla loro età tarda, mostrano un collegamento significativo con tipologie architettoniche e decorative del sistema Veio-Roma-Velletri.

L'intervento di Anna Mura Sommella (*Esquilino e Campidoglio: elementi della decorazione architettonica nella Roma dei Tarquini*, pp. 87-112) prende in considerazione alcuni elementi fittili arcaici di provenienza esquilina e li riconduce alla realtà capitolina, sempre di epoca arcaica. La mancanza di dati di ritrovamento significativi non consente di attribuire questi materiali a determinati edifici arcaici ricordati dalle fonti, e tuttavia la loro raffinatezza e perfezione tecnico strutturale li collocano tra le migliori espressioni della coroplastica etrusca e latina, tanto da poter ipotizzarne la pertinenza ad un edificio di notevole rilevanza sacrale, cronologicamente compatibile con gli ultimi decenni dell'età regia e successivamente, circa due secoli più tardi, per un rifacimento anche parziale del tetto dell'edificio cui appartenevano, trasportati sull'Esquilino e riutilizzati per scopi secondari. Tutti gli elementi sono compatibili quanto a composizione, trattamento delle superfici e livello qualitativo e le dimensioni ne denotano sicuramente l'appartenenza ad un tempio di dimensioni gigantesche quale quello Capitolino eretto all'epoca di Tarquinio il Superbo. Tale proposta sarebbe suffragata da importanti progressi nell'esame di frammenti, recentemente recuperati in zone adiacenti il tempio di Giove, e dal ricordo delle fonti che affermano che Tarquinio il Superbo mobilitò manodopera da ogni parte dell'Etruria per la realizzazione dell'opera e commissionò ad un'officina veiente la realizzazione della colossale quadriga fittile da collocare sul tetto. Le analogie pronunciate tra materiale veiente e romano potrebbero condurre ad ipotizzare che tutto l'apparato fittile del tempio di Giove fosse prodotto in botteghe veienti.

Giovanna Bagnasco Gianni (*Fenomeni di contatto nelle più antiche iscrizioni etrusche: spunti tarquiniesi*, pp. 114-132) analizza il fenomeno della mobilità sociale in epoca arcaica tra Roma e Tarquinia, con il proposito di stabilire la cronologia di inizio di questo fenomeno, nelle fonti attestato anche dalla figura di Lucio Tarquinio. A tale scopo la studiosa analizza le iscrizioni tarquiniesi più antiche che potrebbero considerarsi un antecedente di questa successiva assimilazione tra comunità diverse, ricavandone un quadro caratterizzato da un intenso fermento già nella prima metà del VII sec. a.C. che si ripercuote naturalmente anche sulla sfera religiosa con l'ingresso di divinità straniere a seguito dei nuovi contatti coinvolgenti la comunità proto urbana tarquiniese.

La relazione di Laura M. Michetti (*Produzioni artigianali tra Veio e il Lazio nell'età dei Tarquini*, pp. 133-158) è rivolta all'analisi di alcune produzioni arti-

gianali di ambito veiente e romano e ribadisce, soprattutto nell'esame di reperti di carattere votivo, una certa omogeneità nelle pratiche di carattere sacro e una fondamentale sintonia tra Veio, Roma e altri centri laziali anche nello scambio e nell'utilizzo di prodotti dell'artigianato locale.

L'intervento di Gilda Bartoloni (*Il cambiamento delle pratiche funerarie nell'età dei Tarquini*, pp. 159-185) è incentrato sul fenomeno della progressiva diminuzione, in area laziale, del lusso nei corredi funerari e nelle cerimonie che li accompagnavano, che giungerà all'arcaismo ad una assenza pressoché completa della documentazione funeraria. La studiosa ricorda le possibili motivazioni che sarebbero alla base di tale processo e ne valuta le implicazioni politiche e sociali, sottolineando come una politica anti-suntuaria debba essere relazionata all'emergere di nuove problematiche nell'ambito della comunità. Si effettua poi un collegamento alla crisi generale delle aristocrazie, presente a Roma tra fine VII e inizio VI sec. a.C., di contro all'emergere di nuove forze. Per questo anche il dispendioso rituale incineratorio resta destinato a personaggi eminenti e si riscontra una notevole vitalità delle piccole necropoli poste a ragghiera intorno alla città.

Abbiamo poi un interessante contributo di Daniele F. Maras (*Ancora su Mastarna, sodalis fidelissimus*, pp. 187-200) dedicato alla memoria di Massimo Pallottino. Maras si concentra su alcune osservazioni in merito all'espressione *sodalis fidelissimus* con la quale nel 48 a.C. l'imperatore Claudio e le sue fonti definivano Mastarna, ovvero Servio Tullio non ancora assunto al rango regale, al seguito di Celio Vibenna. Il tema non è nuovo e conosce una bibliografia vasta, tuttavia l'autore riprende in esame il concetto di *sodalitas* come rapporto compreso nella sua originale accezione arcaica, rifacendosi ad un avvicinamento al termine ἑταίρεια, suggerito anche da fonti giuridiche. Mediante l'accostamento delle due espressioni, *sodalis fidelissimus* utilizzata da Claudio e οἱ πιστότατοι τῶν ἑταίρων utilizzata da Dionigi di Alicarnasso in relazione a Tullo Ostilio e Sesto Tarquinio, l'autore nota una prossimità alla connotazione filo tirannica delle *sodalitates* arcaiche. La teoria dell'autore, con i relativi riscontri, porta verso l'interpretazione delle *sodalitates* quali mezzi per l'acquisizione del potere nel corso del VI sec. a.C., mezzo verso il quale anche le Leggi delle XII Tavole avrebbero posto un freno.

Armando Cherici (*"Otium erat quodam die Romae in Foro". Divagazioni su milizia, paesaggi, danze e cavalieri nella Roma più antica*, pp. 201-233), partendo dall'analisi di un noto passo di Gellio sulle modalità di accesso ai ranghi militari sia per l'età dell'autore che per il periodo anteriore alle leggi delle XII Tavole, propone una panoramica su alcuni aspetti sociali della Roma arcaica ponendo l'accento sull'unione dei fattori proprietà e accesso alla milizia quali elementi chiave delle dinamiche politiche della comunità arcaica. Il fattore economico, quindi, quale criterio di accesso ai ranghi militari soppianta altri criteri come quelli di età (*juventus*), tribù o *sodalitates* sicuramente preponderanti in una fase pre-censuaria e si oppone nettamente al sistema gentilizio. In tale fase, infatti, le fonti attestano che fatti bellici o parapolitici vedono quali protagonisti *Juvenes* o gruppi non meglio definiti che come *Juventus*, dalla quale, tra l'altro, una fonte attesta che doveva provenire il nuovo re. L'autore prosegue analizzando i risvolti storici del nesso, sostenuto da molti linguisti, che stabilirebbe un legame di *popu-*

lus e *publicus* con “*pubes*”, altra denominazione meno frequente dei componenti della *Juventus*. Infine si passa ad alcune considerazioni sul ruolo della cavalleria sia nell’aspetto militare che quale simbolo di status.

L’intervento di Chericì, quindi, solleva questioni cruciali sulla fase arcaica e invita a considerare la necessità di riflettere su aspetti sociali a volte sottovalutati nell’analisi di questa fase delicata della storia di Roma. Tuttavia l’intervento, dall’accentuato taglio antropologico, avrebbe potuto portare ad ulteriori interessanti considerazioni se la puntuale analisi fosse stata coadiuvata da una migliore considerazione dei racconti di carattere mitico.

La relazione di Maria Cataldi e Alessandro Mandolesi (*Tarquinia. Ripresa delle indagini nell’area dei tumuli monumentali della Doganaccia*, pp. 235-273) anticipa alcuni risultati dello scavo presso la necropoli dei Monterozzi di Tarquinia, in località Doganaccia, utili a definire il ruolo di questa città etrusca nel periodo Orientalizzante, in cui dalle fonti è collocata la saga del Corinzio Demarato che sarebbe il capostipite della dinastia dei re Tarquini a Roma. In particolare, l’intervento è dedicato all’esame dei due grandi tumuli “del Re” e “della Regina”, entrambi ispirati a una tipologia di tombe regali dell’VIII-VII sec. a.C. note solo a Salamina di Cipro.

Giovanni Colonna (*A proposito del primo trattato romano-cartaginese [e della donazione pyrgense ad Astarte]*, pp. 275-303) dopo aver ribadito l’autenticità della testimonianza di Polibio in merito al primo trattato tra Roma e Cartagine, si concentra sulle testimonianze monumentali ed epigrafiche che possono essere messe in relazione con tale trattato. Pertanto torna a riflettere sulle lamine auree di Pyrgi e del supporto sul quale erano affisse da porre, secondo una nuova proposta dell’autore, sul fianco interno degli stipiti della porta di accesso alla cella. Il particolare valore simbolico che si conferiva agli stipiti nella cultura romana, renderebbe convincente tale proposta, così come l’interpretazione dei chiodi di supporto come *clavi annales* assimilati, per via della loro fattura e probabilmente per l’interpretazione del testo etrusco, a *bullae*. Il nesso tra il trattato e l’iscrizione bilingue delle lamine risiede, oltre che nelle lingue in cui è redatta, per lo più nell’introduzione, nell’illustre santuario di Pyrgi, del culto di Uni assimilata alla dea Astarte per opera del re di Caere Thefarie Velianas. Colonna prosegue aggiungendo che il culto di Astarte a Pyrgi sarebbe da inquadrare come esempio etrusco della categoria che l’antiquaria romana definiva *peregrina sacra*, affermazione che lo conduce a ridimensionare il grado di apertura del santuario alla frequentazione punica e a rivalutare una motivazione puramente propagandistica nella redazione dell’iscrizione commemorante anche in versione fenicia, dovuta anche alla presenza di personale adibito al culto come le sacerdotesse che probabilmente avranno seguito la dea nel suo ingresso a Pyrgi. Ulteriore elemento di avvicinamento tra l’arrivo di Astarte e il trattato tra Roma e Cartagine è la componente tirannica dei capi di Caere e Roma nel momento storico in oggetto: Thefarie Velianas e Tarquinio il Superbo, poiché è lecito affermare che l’intesa a Roma fu sancita dai primi consoli e pertanto la fase preparatoria sarebbe da ricondurre al Superbo. Infine alla base del trattato e del culto di Astarte a Pyrgi stanno le complesse dinamiche esistenti da data molto antica tra mondo fenicio punico da un lato ed Etruria e Lazio dall’altro, un argomento molto complesso che coinvolge in primo luogo anche il ruolo svolto in queste dinamiche dalla Sardegna.

La relazione di Mario Torelli (*La "grande Roma dei Tarquini". Continuità e innovazione nella cultura religiosa*, pp. 305-335) propone una panoramica sulla situazione religiosa del periodo oggetto del Convegno. In particolare l'autore torna ad evidenziare come dall'analisi del nucleo numano del calendario romano, si delinei sostanzialmente il ritratto di una cultura fondata su un'agricoltura ancora poco sviluppata in una realtà assimilabile a quella di una cultura di interesse etnologico. Un esempio di ciò sarebbe costituito dai *Vestalia* e dal *penus*, la cavità posta sul piano pavimentale delle capanne, elemento carico di valenze sacrali da tempo inquadrato nella giusta prospettiva storico-religiosa da G. Piccaluga². Lo stesso sentore di una cultura avviata verso la città ma ancora in una fase pre-urbana si ricaverebbe da altre circostanze festive come i *Lupercalia*, i riti salinari, i *Fordicidia* e i *Cerialia*, ovvero molte di quelle occasioni in cui intervenivano *flamines*, *vestales*, *rex* e *sodalitates*. Dopo aver ribadito come i criteri della compilazione del calendario numano siano ancora sostanzialmente non ben inquadrati dalla ricerca, Torelli passa ad affrontare un altro problema riguardante l'ubicazione dei luoghi di culto di alcune entità divine molto presenti nell'alto arcaismo e di come i loro luoghi di culto, attribuiti più tardi, abbiano un'ubicazione differente da quella delle festività corrispondenti riportate nelle note calendariali. Attraverso l'esempio del culto di Minerva sul Celio, lo studioso rinviene nella crescita e nel consolidamento dell'organismo urbano, nel corso del VII sec. a.C., con le sue conseguenze sul piano sociale, un elemento di destabilizzazione del sistema religioso che caratterizzava la realtà pre-urbana e quindi anche un cambiamento sul piano della prassi rituale che coinvolge anche i luoghi sacri. Un cambiamento le cui tracce, con la relativa stratificazione, sarebbero visibili giustamente anche nel feriale, come l'indubbio carattere di arcaicità dei rituali che si compivano *curiatim*. Ulteriori considerazioni sono svolte a proposito del culto di *Herakles-Hercules* all'Ara Maxima e dell'etrusco *Velthumna-Vortumnus* e al suo *signum*. L'intervento di Torelli tende a mostrare il grande fermento sociale del periodo e le sue ripercussioni nelle forti trasformazioni delle forme del culto, la cui portata non è paragonabile ad altre prima dell'avvento del Cristianesimo nell'Impero. Tali trasformazioni investono in particolare la monumentalizzazione del culto e l'influenza delle architetture sacre del mondo greco che determina un cambiamento nelle tipologie di tempio adottate, ma non intaccheranno i nuclei delle tradizioni sacrali indigene sia latine che etrusche nonostante l'operazione di *interpretatio graeca* cui fu soggetto il *pantheon* locale.

L'interesse e l'attualità degli studi sul calendario romano si evincono anche da un innovativo intervento di Filippo Coarelli (*Fasti numani: il calendario dei Tarquini*, pp. 337-353) il quale inizia col proporre alcune riflessioni sul calendario di Romolo composto da dieci mesi, la cui effettiva esistenza è stata spesso anche messa in dubbio dagli studiosi nonostante, come a ragione ricorda l'autore, se ne possano rinvenire delle tracce, come la prima numerazione dei mesi (da *quintilis* a *december*). Lo studioso formula un'ipotesi di partenza: il calendario romuleo appartenerrebbe alle origini della città mentre quello numano, di certo non di poco posteriore, sarebbe stato introdotto successivamente alla sua

² G. Piccaluga, *Penates e lares*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 32 (1961), pp. 81-98.

formazione, in particolare nell'età dei Tarquini. Il punto su cui si inserisce l'elemento innovativo, nell'intervento di Coarelli, è la considerazione, a proposito del calendario di dieci mesi, di attestazioni a livello etnografico oltre che altre forme calendariali di simile struttura presenti nel contesto italico, come la Tabula Capuana, calendario festivo di dieci mesi con inizio in marzo databile al 470 a.C. ma riportante un testo precedente, almeno del VI sec. a.C. L'autore poi, partendo dalla fondamentale osservazione di Gjerstad relativa alla quasi completa assenza di festività rilevanti nei mesi *september* e *november* del ciclo numano, ne precisa le conseguenze sul piano dell'organizzazione dei mesi del feriale arcaico contribuendo anche a fornire convincenti osservazioni su alcuni casi di conservativismo rituale. Coarelli si interroga poi, sulla scia dei recenti studi condotti da Braconi, sulla possibilità di rinvenire un fondamento biologico nella struttura del calendario romuleo, ad esempio nella possibilità di un collegamento con le credenze relative alla gestazione umana e al ciclo del farro. Infine, allo scopo di fissare la cronologia dei *fasti* numani, lo studioso invita alla riflessione relativa alla secondaria aggiunta di ricorrenze al nucleo arcaico riportato in capitale su tutti i fasti in nostro possesso, aggiunte che potrebbero costituire un elemento *ante quem* per datare il calendario numano.

In sostanza anche Coarelli rinviene nel processo formativo della città un fattore determinante per la comprensione della struttura e della stratificazione del sistema calendariale romano. Ci chiediamo infine se non si aprirebbero ulteriori prospettive, nello studio del computo del tempo nella Roma arcaica o nella sua fase pre-urbana, seguendo l'interessante indirizzo del fondamento biologico nell'organizzazione dell'anno, riconsiderando maggiormente il fondamento pastorale della sua cultura che traspare prepotentemente nei rituali di sapore più arcaico.

L'intervento di Laura Ambrosini (*Le anforette etrusche a fasce e a decorazione vegetale. Alcune postille*, pp. 355-366) ci riconduce all'esame di alcuni vasi inediti di produzione etrusca, aderenti a prototipi ioniche nella decorazione e di probabile produzione ceretana e tarquiniese-vulcente più qualche centro minore ma diffusi anche nel Lazio.

A conclusione del libro abbiamo un corposo intervento di Aldo L. Prosdocimi (*La Roma "Tarquinia" nella lingua: forme contenute tra il prima e il dopo*, pp. 367-489) sulla situazione linguistica della Roma nel periodo compreso tra metà dell'VIII sec. a.C. e inizio della repubblica, desunta principalmente da fonti letterarie e soprattutto epigrafiche. Tra i documenti sui quali lo studioso torna a riflettere abbiamo la dedica da Lavinio, l'*oinochoe* della Tagliatella, l'iscrizione di Poplio Valesio da Satricum, l'iscrizione di Duono, la *Lex arae* da Corcolle e il Cippo del Foro. L'autore torna su questioni molto dibattute relative alla storia del termine *populus* partendo dal pre-tarquinio *poplo-*, da intendersi come esercito di leva (intorno all'VIII sec. a.C.) al posteriore *poplo-* da intendersi come *populus*, insieme dei cittadini; passa poi ai termini *poplio-* e *poplico-* che diverranno *Publius* e *publicus* e il loro discusso legame con *pubes* che condurrebbe anche a riconsiderare un discorso sulle classi di età nell'alto arcaismo, come peraltro già attestato in ambiente italico dalle Tavole Iguvine (*iovie-nerf*) e dalla *vereia* nelle istituzioni sannite. Aspetti iniziatici riemergono anche nell'analisi di *pilumne poploe* del Carmen Saliare (Fest. 224 L) messo anche in connessione con l'icono-

grafia dei guerrieri dell'*oinochoe* della Tagliatella. Differentemente da Peruzzi, Prodocimi propende per una interpretazione in senso guerriero di Fest. 224 L, intendendo *pilumno-* come "armato di *pilum*" e non di *pillus* copricapo, rispondendo quindi alle raffigurazioni dell'*oinochoe*, secondo un'ottica iniziatica cui andrebbe rapportata anche l'iconografia labirintica e la didascalia *truia*.

La lunga digressione sulla ritualità saliare conduce lo studioso ad effettuare interessanti osservazioni in merito a questioni calendariali e ad appoggiare precedenti ipotesi relative al mito degli *ancilia* come "trasposizione" della riforma calendariale di Numa. Osserviamo a questo proposito che l'ipotesi, già affrontata a suo tempo anche da Sabbatucci³, con il richiamo alla figura di *Mamurius Veturius*, potrebbe sviluppare interessanti prospettive di ricerca, soprattutto se al valore di "trasposizione" dato al mito degli *ancilia* si riconoscesse una qualità fondante, secondo le peculiarità di un racconto di carattere mitico. La ritualità saliare e l'interpretazione dell'iconografia dell'*oinochoe*, localizzata in ambito etrusco-ceretano, riportano al rapporto Roma-Etruria proponendo una identità di fondo tra le due realtà unificatesi nella Roma dei Tarquini.

Pur contestando il trifunzionalismo di matrice dumeziliana, lo studioso propone un'interpretazione di una delle fasce decorate dell'*oinochoe* della Tagliatella come una rievocazione del rito delle *Matralia* che viene analizzato partendo da una prospettiva di tipo iniziatico a suo tempo già proposta da Torelli, e marziale, rinvenendo nel personaggio maschile al centro della presunta scena di iniziazione *Marcus Camillus*, effettuando un collegamento con la vicina didascalia *m<ama>rce* e la rappresentazione, accanto, di sette guerrieri. Quanto alla didascalia *truia* Prodocimi ne rivede le diverse interpretazioni, anche in rapporto all'iconografia labirintica cui è associata, notando la singolare assenza della particella *mi* presente invece nelle altre didascalie e discutendo le possibili connessioni con la ritualità saliare e con il *Troiae lusus* della tradizione.

Nel complesso è evidente che il punto centrale della questione legata all'importante titolo del convegno non è tanto stabilire il grado di etruscità della Roma arcaica quanto inquadrare sempre meglio tutto quell'intricato complesso di dinamiche politiche e sociali che porteranno alla *Res publica*.

Dal convegno emergono importanti spunti per la ricerca storico-religiosa che, ad esempio, potrebbero reindirizzare nuovamente allo studio della possibile esistenza delle classi di età in Roma arcaica, di cui resterebbero tracce a livello sacrale. Si potrebbe ripercorrere su basi nuove la storia della *Juventus*, l'organizzazione dell'esercito e le dinamiche di acquisizione del potere in una fase precensuaria e anche pre-urbana. A tale scopo sarebbe auspicabile, sul piano della ricerca, una maggiore penetrazione della metodologia storico-religiosa in discipline quali l'etruscologia, l'archeologia e la storia antica in generale perché, ad esempio, potrebbero ottenere risultati ancora più approfonditi con una considerazione che sia più tecnica dei racconti mitici e delle strutture calendariali.

Valentina D'Alessio

³ *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 93 ss.

I. Baglioni (ed.), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Alpes Italia, Roma 2010, pp. xvi-309. ISBN 978-88-6531-026-7.

Il volume che raccoglie gli atti del convegno *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, tenutosi a Roma nei giorni 3, 4, 5 giugno del 2008, inaugura l'attività editoriale di "Calliope", la Collana di Studi Storici, Storico-religiosi e Antropologici diretta da Gilberto Mazzoleni e Igor Baglioni. *Calliope* nasce dalla collaborazione tra docenti e giovani studiosi dell'ex Facoltà di Scienze Umanistiche di Roma, con l'obiettivo di raccogliere l'eredità scientifica di Raffaele Pettazoni, fungendo da sede per le pubblicazioni scaturite dall'attività scientifica promossa dal Museo delle Religioni "Raffaele Pettazoni" di Velletri, la cui promozione è affidata all'associazione culturale *Calliope*, da cui prende il nome la collana stessa.

Il volume, curato da Igor Baglioni, raccoglie diciotto interventi ciascuno dei quali costituisce un capitolo del volume. Gli interventi si susseguono in ordine alfabetico per autore.

Obiettivo dichiarato dai direttori della Collana è quello di curare la pubblicazione di ricerche scientifiche di carattere profondamente interdisciplinare insieme al proposito di rendere queste pubblicazioni fruibili anche da parte di un pubblico non specializzato.

In linea con tali fini scientifici gli organizzatori del convegno si sono posti l'obiettivo di affrontare un problema, non nuovo, ma che necessita ancora di essere approfondito: il confronto tra studiosi di Storia delle Religioni e di Archeologia che discutono, a partire dalle rispettive discipline, sul mondo antico e sulle categorie di pensiero che la ricerca scientifica contemporanea adopera per interpretarlo. Il dialogo tra discipline, e soprattutto quello tra Storia delle Religioni e Archeologia, si impone ormai nel panorama della storia degli studi ma può considerarsi ancora giovane. Solo nel 2006 sono stati pubblicati gli atti del convegno a cura di Maria Rocchi e Paolo Xella, *Archeologia e religione. Atti del I colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee (15 dic. 2003 Roma)*, Essedue, Roma, in cui si tentava un primo confronto tra studiosi delle due discipline che, pur essendo diverse per approcci e tipologia di fonti analizzate, condividono il medesimo fine: interpretare il mondo antico. P. Xella, difatti, nell'intervento di apertura del convegno così sintetizzava i fini dell'incontro puntualizzando che

«tanto l'archeologia che la storia (delle religioni) [...] sono due discipline storiche, cioè a vocazione interpretativa. La prima privilegia (e prende le mosse dal)la cultura materiale, la seconda privilegia (generalmente) le testimonianze verbali (scritte e orali), ma non si limita ad esse: è dovere dello storico prendere in considerazione ogni tipo di documento, proprio in virtù di quell'esigenza di interpretazione globale che è alle radici del suo approccio»⁴.

⁴ P. Xella, *Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo*, in M. Rocchi - P. Xella (eds.), *Archeologia e religione, atti del I colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee"*, Roma - CNR 15 dicembre 2003, Essedue, Roma 2006, p. 7.

Nel rispetto dell'indirizzo metodologico della scuola di studi storico-religiosi fondato sul comparativismo, il volume raccoglie interventi di specialisti di archeologia e di storia delle religioni di diversi ambiti culturali e cronologici, ma anche interventi di carattere prettamente metodologico. Data l'eterogeneità dei contributi e la loro densità, descriviamo più ampiamente il contenuto e l'approccio di quegli interventi vicini al nostro ambito di studi.

I contributi dedicati all'analisi di problematiche religiose del Vicino Oriente antico toccano questioni molto dibattute e grandi temi, fornendo utili ed importanti sintesi ed in alcuni casi anche proposte di soluzione. Marcella Frangipane (*Religione e società: ruolo sociale, economico e politico dei santuari in diversi contesti pre- e protostorici del Vicino Oriente*, pp. 141-162) riflette sul ruolo dei templi del preceramico in Turchia. Il cosiddetto Neolitico preceramico è una fase critica dell'Anatolia orientale, un momento di passaggio da una società costituita da predatori ad una basata su un'economia di produzione di cibo e conseguente sedentarizzazione della popolazione e addomesticamento degli animali. La comparsa di imponenti strutture sacre doveva aver avuto quindi forma e scopo diversi dalle strutture pre- e proto-urbane della Mesopotamia. Frangipane, analizzando i cambiamenti della forma degli edifici destinati al culto, i tipi di attività cultuali svolte e la funzione sociale di santuari monumentali in Anatolia orientale tra il neolitico preceramico A e B, e templi mesopotamici del V millennio a.C., nota come «nuove rappresentazioni ideologiche esprimono una nuova idea del mondo» (p. 152). Se nelle prime comunità sedentarie del Neolitico preceramico il rituale era affidato alla collettività ed il santuario dunque, per rispondere all'esigenza di tale modalità di utilizzo, si presentava come uno spazio ampio ed indiviso, nel periodo delle formazioni delle élites in Mesopotamia, il luogo di culto assume una forma tripartita simbolica quale «sede della rappresentanza sociale delle relazioni disuguali» (p. 160).

Marta Rivaroli (*Lettura storico-religiosa di uno spazio architettonico: la residenza regale in epoca neo-assira*, pp. 253-277) propone delle considerazioni sul processo di secolarizzazione subito dal palazzo di Khorsabad. La studiosa, analizzando l'articolazione e la decorazione degli spazi di rappresentanza della residenza regale neo-assira di Sargon II a Dur Sharrukin (moderna Khorsabad), dimostra come il palazzo costituisca il fulcro della città sia da un punto di vista planimetrico, in quanto situato a cavallo della cinta muraria, sia per costituzione materiale in quanto costruito e decorato con materiali provenienti dalla periferia. Dall'analisi, poi, che fa la studiosa del programma figurativo degli ambienti di rappresentanza del palazzo emerge la valenza sacrale nonché celebrativa che era affidata a tale forma di linguaggio. Affascinante, poi, l'ipotesi per cui l'eroe riccioluto (che è l'emblema reale di Khorsabad) sia Adapa (dell'ambiente di Enki, dio degli abissi-acque dolci).

Ancora riflessioni sulle aree sacre, ma stavolta nell'antico Egitto, presenta Loredana Sist (*Temenos come cronotopo nell'antico Egitto*, pp. 295-302) soffermandosi sui complessi criteri di orientamento spaziale dei templi che rispecchiano lo straordinario rigore-sistema del pensiero della civiltà egiziana. La studiosa presenta casi studio di difficile interpretazione, a cui l'egittologo riesce a offrire proposte interpretative solo ricorrendo all'ambito religioso. L'accuratezza nell'orientamento delle piramidi dell'Antico Regno «basata sulle costellazioni

e sul percorso solare, dimostra che lo spazio piramidale tendeva a riflettere una topografia di carattere celeste» (p. 299), costituendo così anche un cronotopo. A proposito della funzione del *temenos* come cronotopo, Sist presenta il caso esemplare del tempio di Amon a Karnak. Il muro di tale *temenos* presenta sulla sommità una decorazione di tipo ondulatorio che non trovava spiegazioni strutturali ma che invece potrebbe essere connessa con il ruolo che ha il tempio per l'antico Egitto, idealmente eretto sopra le acque primordiali da cui emerse il mondo sotto forma di collina primordiale ed a controllo di esse. L'aspetto ondulatorio del *temenos* rappresenterebbe quindi, secondo l'interpretazione di Sist, l'acqua primordiale controllata dal *temenos*, costituendo dunque il confine spaziale tra ordine e caos e temporalmente «l'avvento della "prima volta", ovvero l'atto della creazione» (p. 300).

Maria Giovanna Biga (*Tra archeologia, filologia e storia delle religioni. Alcune riflessioni su iconismo e aniconismo nel Vicino Oriente antico*, pp. 73-85) affronta, invece, un tema importante per la religione dell'area semitica: l'aniconismo. La studiosa presenta con sintesi e chiarezza il ventaglio delle problematiche che presenta la questione, che solo con uno studio che veda la collaborazione tra specialisti di discipline diverse sembra adesso affrontabile con originalità (p. 74). Dopo l'introduzione metodologica, Biga fa il punto sui testi trovati a Mari e sui ritrovamenti dei betili. Ancora una volta un'utile sintesi per un settore scientifico che, grazie alle continue scoperte ed edizioni delle tavolette, accresce continuamente le fonti a disposizione con il rischio continuo della frammentazione delle informazioni che si perdono tra le varie pubblicazioni.

Ancora al Vicino Oriente antico fanno riferimento gli interventi di Alessandro Campus (*Per una archeologia del tofet*, pp. 87-96) e Paolo Xella (*Del "buon uso" di Angelo Brelich: sacrifici umani e uccisioni rituali*, pp. 303-309). Entrambi gli interventi affrontano il noto problema del *tofet* punico, ma da angolature diverse. Ottimo esempio per osservare come partendo da premesse e impostazioni diverse si possano individuare più sfaccettature di un problema. L'esempio dimostra anche quale diverso aspetto avrebbe potuto ottenere il convegno se il confronto tra le discipline fosse stato fatto da tutti gli studiosi coinvolti su una tematica più precisa. Campus affronta il tema recuperando le fonti letterarie, con particolare attenzione a quelle romane. Lo studioso si chiede da dove venga il giudizio negativo che le fonti latine attribuiscono alla pratica punica del *tofet* se i Romani stessi non hanno mai mostrato, a dire di Campus, «un particolare riguardo per i propri bambini morti» (p. 91). Dal punto di vista dello studioso, che ritiene che alcuni *tofet* di età romana, di cui riporta i dati (Thysdrus/el-Jem, Cartagine, pp. 93-94), possano essere interpretati come luoghi in cui venivano «deposti i bambini morti di morte naturale» (p. 95), una possibile risposta al quesito posto all'inizio è che motivo di scandalo, dal punto di vista delle fonti romane, non fosse la pratica del sacrificio umano in sé ma «la cura che la cultura punica riservava ai piccoli defunti» (p.95). Paolo Xella, invece, ritornando sugli scritti di Angelo Brelich in merito a sacrifici umani e uccisioni rituali, riassume i termini della discussa questione della natura del culto celebrato presso il *tofet* e conclude che si potrebbe trattare di sacrifici umani, in quanto indirizzati ad una divinità (p. 308). Il lavoro di Xella offre un ottimo esempio di applicazione del metodo storico-religioso per l'interpretazione del dato archeologico. Lo studioso

usa un metodo di analisi proprio della storia delle religioni, basandosi sui dati della tradizione scritta per analizzare e interpretare dati archeologici.

Al mondo classico sono dedicati poi diversi contributi che affrontano varie questioni dall'arcaismo greco fino al periodo tardo romano. Igor Baglioni (*La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo*, pp. 65-72) propone un'interpretazione in chiave storico-religiosa dell'iconografia arcaica di Medusa che non può ridursi, secondo lo studioso, a una funzione apotropai-ca, ma, alla luce anche delle connotazioni che tale entità extraumana assume nei racconti tradizionali, deriva dalla sua discendenza dalla stirpe di Pontos (p. 68).

Rachele Dubbini (*Le iniziazioni greche e gli agoni rituali nelle agorai del Peloponneso. Nuove prospettive interpretative*, pp. 119-140) espone interessanti considerazioni sul modello agonistico in relazione al funzionamento della polis greca. La studiosa, alla luce dei lavori di Brelich sul carattere iniziatico degli agoni greci di tipo locale, esamina la questione degli agoni cittadini attraverso l'analisi del dato archeologico. Quindi, indaga il legame spaziale tra agone e *agora*, *dromos* e *choros*. Il confronto poi tra i resti archeologici delle *agorai* corinzia e argiva e le fonti letterarie sull'*agoge* spartana confermano «una certa affinità culturale all'interno del Peloponneso» (p. 137). Lo studio offre, quindi un ottimo esempio di come si possa condurre un'analisi interpretativa del dato archeologico alla luce delle riflessioni di tipo storico-religioso.

Massimiliano Papini (*Un idolo caduto dal cielo in cerca di un tempio: l'Ermeteo, il naòs di Atena Polias e l'itinerario di Pausania sull'acropoli di Atene*, pp. 191-210) si occupa della particolare storia della statua di culto di Athena Polias facendo un'abile ricostruzione storico-archeologica, affiancando ai lacunosi dati archeologici le eterogenee fonti classiche.

Anche l'intervento di Pierre Assenmaker (*La place du Palladium dans l'idéologie augustéenne: entre mythologie, religion et politique*, pp. 35-64) riguarda la statua di culto di Athena Pallas, il Palladium, soffermandosi però sul ruolo che assunse all'interno della complessa ideologia del potere augusteo. Considerato il rapporto che, nella Roma imperiale, lega la religione allo Stato ed alla legittimazione del potere (p. 35), è stato inevitabile per Assenmaker affrontare la questione da due punti di vista: l'analisi della tradizione mitica e lo studio iconografico. Si tratta di un significativo esempio di come risulti quasi indispensabile mettere in comunicazione approcci diversi per raggiungere livelli più profondi di analisi.

Marco Galli (*Religione come sistema di comunicazione. Sedi collegiali nei santuari greci di età romana*, pp. 163-186) concentra il *focus* della sua ricerca sulle fasi post-classiche di utilizzo dei santuari greci, durante il dominio romano, fasi in genere poco valorizzate dagli archeologi. Analizza il caso esemplare di Delfi di età imperiale. Il progetto di ristrutturazione a cui fu sottoposto il celebre monumento ellenistico del generale Cratero, di cui rimaneva in età romana il ricordo nell'iscrizione-dedica, colpisce per dimensioni e posizione (p. 174). L'ipotesi interpretativa di Galli, per giustificare tale importanza, è che l'edifizio probabilmente costituì un'*oikia*, una sede collegiale per ospitare l'Anfizionia delfica (p. 174). Esempio analogo è costituito dall'edificio con terme nell'*agora* tetragona a Delo, «documento eccezionale sia per dimensioni sia per destinazione nell'ambito delle rarissime tracce a Delo di frequentazione in età imperiale» (p. 181). Posizionato infatti nei pressi dell'ingresso del santuario di Apollon l'e-

dificio sembra destinato, secondo Galli, ad accogliere frequentatori-fedeli offrendo loro spazi di riunione, sale e dispositivi, vista la contiguità con l'area sacra (*ibi*). Gli esempi analizzati dimostrano come il recupero e la ri-funzionalizzazione di centri sacri greci abbiano svolto un ruolo funzionale come centri di aggregazione in età romana rimodulando la propria struttura spaziale e mantenendo viva la caratteristica dei luoghi di culto greci che rappresentavano in ogni caso, con le parole di Galli, «luoghi di interazione, condivisione, riconoscimento e identità» (p. 163).

Ancora al mondo romano fanno riferimento gli interventi di Javier Andreu Pintado (*Religión, política y vida municipal. Las dedicaciones a los emperadores Flavios en las provincias del imperio*, pp. 1-34) che indaga il nesso tra religione e legittimazione del potere negli anni dell'impero dei Flavi attraverso l'analisi delle fonti epigrafiche, quali specchio della costruzione dell'auto-rappresentazione (p. 1) messa in atto dalle province imperiali.

Sempre al mondo delle province romane è dedicato lo studio di Simone Pastor (*Il culto della dea Nemesis nelle province balcanico-danubiane: tra devozione privata e propaganda imperiale*, pp. 211-236) che analizza i *sacella* degli anfitreatri delle province balcanico-danubiane e quindi le diverse tipologie di luoghi di culto connessi all'arena. Pastor nota alcune particolarità dei culti ivi praticati, come ad esempio casi particolari di sincretismo tra cui quello tra la dea Nemesis e Fortuna legate poi alla figura degli imperatori Traiano, Claudio e Vespasiano.

Infine l'intervento a due mani di Andrea Carandini e Paolo Carafa (*Ricostruire le origini di Roma incontrando Angelo Brelich*, pp. 97-109) riguarda il calendario romano e la storia dei più antichi istituti religiosi romani, e presenta, dedicando particolare attenzione agli studi condotti da Brelich, nuove considerazioni (Carafa) in merito al calendario durante l'età protourbana.

L'intervento di Paola Pisi (*Il mito della grande dea*, pp. 237-251) si colloca in un altro gruppo di comunicazioni che non affronta questioni puntuali sul mondo antico, vicino orientale o greco-romano, ma questioni generali di storia delle religioni, fornendo anche preziose sintesi su argomenti di natura più ampia. Il tema della "grande madre" è uno di quegli argomenti scientifici che possono definirsi "classici" soprattutto per la lunga storia degli studi che li ha caratterizzati. Una sintesi delle problematiche scaturite dal tema della "sacralità femminile", da un punto di vista storico-religioso, era quasi necessario. Secondo Pisi, che offre una sintesi di questo "mito", il tema della "grande madre" si formerebbe nel Romanticismo europeo e, per sostenere questa tesi, la studiosa esamina l'evoluzione che il mito ha avuto attraverso gli studi novecenteschi, per arrivare, poi, a una lettura dello stesso in chiave storico-religiosa.

Valerio Salvatore Severino (*Soggetto e origine della realtà nell'interpretazione storico-religiosa del mito. Capire una disattenzione disciplinare*, pp. 279-293), invece, propone un intervento di tipo metodologico, fornendo una panoramica sulla storia degli studi della storia delle religioni in rapporto all'archeologia.

Gli interventi, infine, di Gilberto Mazzoleni (*L'organizzazione dello "spazio sacro"*, pp. 187-190) e di Alessandra Chiricosta (*L'airone e il drago. Miti e tamburi in Vietnam*, pp. 111-118), offrono, in linea con l'impostazione metodologica degli organizzatori del convegno basato sul comparativismo, riflessioni che traggono spunto da questioni di natura religiosa nell'ambito delle culture di interesse etnologico. Il primo, in un intervento breve ma coerente con il profilo

della scuola, riguarda il concetto di spazio sacro, qui inteso, in opposizione dialettica con lo spazio quotidiano o profano, come luogo separato da qualcosa, la cui identità si definisce per la sua alterità. Chiricosta, invece, ci porta in Estremo Oriente analizzando lo sfruttamento ideologico del mito in Vietnam attraverso lo studio della mitologia del fondatore dinastico.

Il dialogo tra discipline è la nuova frontiera degli studi umanistici ed è un campo ancora giovane, che richiede grandi riflessioni sulle modalità secondo le quali questo confronto possa avvenire.

Il convegno, tenutosi a “La Sapienza” nel 2008, è uno dei possibili modi di mettere in comunicazione discipline e metodologie diverse. Da un lato l’eterogeneità dei contenuti affrontati nel convegno rende il volume molto interessante: l’importanza dei temi trattati e la considerazione di grandi tematiche delle discipline storico-religiose e archeologiche contribuiscono a fornire anche utili sintesi per la storia degli studi. Tuttavia, dall’altro lato tale eterogeneità rende difficile al lettore la messa a fuoco delle finalità del volume stesso; vale a dire il confronto tra discipline e metodologie diverse, che, invece, emerge pienamente allorché lo stesso argomento viene analizzato da più punti di vista, offrendo così anche al fruitore del testo la possibilità di cogliere le diverse sfaccettature di certe problematiche cruciali del mondo antico.

Alessia D’Aleo

B. Salvarani (ed.), *Perché le religioni a scuola? Competenze, buone pratiche e laicità*, EMI, Bologna 2011, pp. 240. ISBN: 978-88-307-2038-1

Il 9 aprile 2011, presso il Centro Saveriano di Animazione Missionaria di Brescia, si è tenuto il “II Convegno primaverile” promosso dal *CEM Mondialità* in merito ai rapporti tra religioni e scuola. Sullo sfondo dei valori e delle finalità che muovono l’ente organizzatore – diffondere il più possibile la cultura del dialogo, della pace, della solidarietà, dei diritti umani e dell’ambiente, usando il metodo dell’interculturalità e operando soprattutto nel campo dell’educazione, della formazione, delle istituzioni scolastiche –, il dibattito non è stato incentrato sull’ora di religione cattolica ma sul ruolo rivestito dalle religioni in Europa e in Italia dal punto di vista didattico-pedagogico. L’Europa costituisce un contesto geopolitico ormai contraddistinto da un diffuso pluralismo religioso: ad esso corrispondono fenomeni di analfabetismo religioso che in molti paesi vengono affrontati con molta determinazione, al contrario di quanto avviene nel nostro Paese.

Gli Atti raccolti nel volume rappresentano complessivamente delle ipotesi di lavoro, teoriche e pratiche, per l’insegnamento delle religioni nella scuola italiana; le proposte nascono anche guardando alle idee e alle sperimentazioni già presenti in maniera diffusa in altri paesi.

Nell’economia del volume, gli interventi sono raccolti in due distinte sezioni sotto la curatela del Direttore di *CEM Mondialità* Brunetto Salvarani, nonché docente di Teologia della missione e del dialogo nella Facoltà Teologica dell’Emilia Romagna, Bologna.

La prima parte del volume si apre con l'intervento del sociologo delle religioni Enzo Pace (Università di Padova). Lo studioso opera un'analisi storica dell'articolato contesto balcanico delineatasi dopo la caduta del muro di Berlino, e della sua composita realtà socio-politica derivata dalla guerra etno-religiosa che ne è seguita. La situazione anticipa problematiche riguardanti la stessa Europa che, sebbene abbia ormai assunto un aspetto multi-etnico e interreligioso, non sembra ancora capace di porre in essere un modello interculturale sostenibile. È su questo sfondo socio-culturale proteiforme, caratterizzante anche il nostro Paese, che l'autore rileva l'improcrastinabile necessità di inserire nella scuola italiana la conoscenza del fenomeno religioso.

Secondo Paolo Naso, giornalista e docente di Scienza politica (Sapienza Università di Roma), la questione va affrontata ponendo attenzione sulle diverse modalità interpretative che i singoli Paesi adottano nei confronti del concetto di laicità. Tra i diversi modelli già esperiti, e ritenuti dal relatore ormai incapaci di fornire validi limiti di demarcazione tra il civico e il religioso, quello che sembrerebbe garantire un giusto equilibrio si basa sulla nuova esperienza di laicità alla "europea". Fondato – come lo stesso Trattato di Lisbona suggerisce – su un rapporto dialogico tra le parti e capace di pensare al plurale, lo schema proposto contempla una relazione tra Stato e comunità religiose alle quali possa essere assegnato un ruolo comprimario nell'organizzazione sociale e che impronti l'insegnamento delle religioni nella scuola.

La nuova disciplina, secondo lo storico delle religioni Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma), dovrebbe tener conto delle eventuali opzioni operative capaci di assicurarne un inserimento calibrato a livello socio-culturale nei singoli *curricula*, tenendo in considerazione le relative politiche culturali Europee. In particolare, l'articolo focalizza l'attenzione sul documento elaborato dall'Osce/Odhir nel 2007, i *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. La finalità di questo documento è di fornire principi pedagogici e giuridici a sostegno della conoscenza e dell'insegnamento delle religioni in contesti sempre più caratterizzati dalla multiculturalità. A questo proposito, l'Italia deve, prima di tutto, uscire da una logica pro/contro rispetto all'insegnamento introdotto dai Patti Lateranensi nel 1929 – e confermato dalla revisione del Trattato del 1984 – per proiettarsi su più ampi orizzonti di carattere sovranazionale.

Particolare attenzione, dunque, deve essere rivolta anche all'aspetto pedagogico che l'inserimento dello studio delle religioni nelle scuole andrebbe a ricoprire. La funzionalità educativa, per Lucrezia Pedrali, insegnante e formatrice del CEM di Brescia, scaturisce non tanto dall'adesione a una certa visione religiosa della vita, quanto, piuttosto, dal confronto di quegli aspetti di una religione che possono ingenerare nel giovane capacità finalizzate al dialogo interreligioso e impiegabili poi nella vita quotidiana. La prospettiva interculturale deve perciò essere la condizione primaria per il raggiungimento di uno scopo pedagogico. A questa idea di formazione religiosa non più confessionale manca però ancora una cornice legislativa in grado di permetterne il legittimo inserimento nei diversi percorsi formativi.

L'assenza di una didattica delle religioni nella scuola italiana, contraddistinta da un'articolata situazione socio-culturale, non è tuttavia priva di rischi. Per Aluisi Tosolini, pedagogista e Dirigente scolastico a Parma, nella nostra collettività

e nelle nostre scuole, ciò potrebbe rivelarsi la principale causa di analfabetismo religioso. Una lacuna formativa che condurrebbe a un altro tipo di analfabetismo, quello democratico, con il conseguente rischio di compromettere la convivenza e la coesione sociale comunitaria. Sebbene da più parti ci si renda conto della necessità di un intervento che sani l'attuale situazione, nella realtà dei fatti i propositi operativi sono puntualmente disattesi, anche per un atteggiamento di chiusura da parte della Chiesa che, richiamandosi al Concordato del 1929, continua a proporre un Irc confessionale anziché uno spazio didattico per la conoscenza di altre realtà religiose.

Spazi per i quali sarebbe invece necessario pensare a percorsi formativi innovativi e per i quali Carmelina Chiara Canta, docente di Sociologia dei processi culturali e comunicativi (Università di Roma Tre), indica almeno tre nuovi scenari educativi da proporre nella scuola media superiore. Il primo, dedicato al "pluralismo religioso", che sia caratterizzato da un'offerta formativa alternativa e diversificata. Il secondo, indirizzato allo sviluppo di un "curriculum interreligioso" e da svolgersi nell'ora di Irc, che sia capace di metter in evidenza gli elementi che accomunano e che distinguono i tre grandi monoteismi, per poi allargare lo sguardo all'induismo, al buddhismo e agli umanesimi religiosi. Il terzo e ultimo scenario, volto principalmente alla "comprensione dell'islam", che si espliciti in uno specifico modulo di islamistica da inserire nell'ora di Irc e a cura degli stessi insegnanti di religione cattolica, da svolgere con metodologie diverse e calibrate secondo i rispettivi livelli scolastici.

Nella seconda parte del volume, i diversi interventi avanzano alcune potenziali idee didattiche in materia di cultura religiosa da attuare presso le scuole di diverso ordine e grado del nostro Paese, e insieme introducono anche esperienze formative già concretizzate presso altri Stati.

Flavio Pajer, pedagogista ed esperto di didattica delle religioni (Università Pontificia Salesiana, Roma), presenta quella attuata in Québec, Paese che conosce una riflessione ormai trentennale sul ruolo della religione nell'ambito della pubblica istruzione. In quel paese, il percorso valutativo è giunto a felice compimento nel settembre del 2008 con l'introduzione dell'insegnamento obbligatorio di "Etica e cultura religiosa" in tutte le scuole primarie e secondarie. L'obiettivo principale che esso si pone non è tanto lo studio enciclopedico delle religioni, quanto quello delle competenze. L'alunno deve, inizialmente, acquisire la capacità di riflettere eticamente sulla società d'appartenenza; successivamente, imparare ad individuare i fenomeni religiosi presenti sul territorio; infine, sviluppare la capacità di dialogo interculturale e, dunque, interreligioso.

Una pratica diversa da quella esperita negli Stati Uniti, come ci informa il pedagogista Giuseppe Tacconi, docente di Didattica generale (Università di Verona). Qui, infatti, le scuole sono contraddistinte da una completa assenza della materia religiosa nei programmi scolastici, sebbene questo non voglia dire la totale assenza della religione dai *curricula*. L'implicito confronto con il modello statunitense che ne segue pone alcune realtà europee di fronte ad una cogente questione: nel nostro Paese, la presenza della sola educazione religiosa confessionale è cosa da superare. L'auspicabile direzione da prendere è quella di una didattica del fatto religioso in chiave pluralista; capace, cioè, di accentuare gli elementi di unità ed esaltare il rispetto reciproco della diversità.

La realtà elvetica, presa in esame da Giuseppe La Torre, Pastore della Chiesa Riformata nel Sottoceneri, conosce invece una particolare direttiva d'azione circa il tipo d'insegnamento in materia religiosa. La scuola svizzera pratica infatti una duplice linea didattica: la garanzia di un insegnamento facoltativo e religiosamente neutro nella scuola pubblica; lo svincolo da questo principio per la scuola privata. Nel primo caso, però, un cambiamento di tendenza è in atto, vista la richiesta di un insegnamento religioso dove prima era assente, e la pretesa dell'obbligatorietà di questo dove prima risultava facoltativo. L'intervento didattico dovrebbe divenire estraneo a qualsiasi fine proselitistico, volto a formare, su base comparativista, attitudini analitiche e interpretative del fatto religioso e, all'occorrenza, dovrebbe essere anche capace di costituire un'introduzione etica aconfessionale sul senso della vita.

E nel nostro Paese? L'insegnamento religioso nella scuola italiana deve fare necessariamente i conti con un Irc "concordato". Ma la Bibbia non è solo parola sacra, divina. Infatti, come rileva Giangabriele Vertova, docente di Lettere a Bergamo, essa può divenire oggetto di studio aconfessionale e interdisciplinare, nella fattispecie storico, artistico, filosofico, etico, giuridico e letterario; in una prospettiva laica e multi-etnica, sostenuta dalla stessa natura della Bibbia: una biblioteca interculturale e a destinazione plurale.

Di un eventuale e specifico insegnamento della religione islamica nella scuola italiana si occupa Adel Jabbar, sociologo ricercatore dei processi migratori e interculturali (Studio Res, Trento). Il suggerimento, offerto a una società italiana sempre più composita, è di trovare un punto d'incontro per una pacifica coabitazione tra culture in contatto. La proposta che ne segue consiste in un insegnamento che non sia solo dottrinale, ma che presti attenzione al pluralismo religioso in termini storico-sociali. Attraverso il racconto questo insegnamento si dovrebbe legare in maniera concreta alle esperienze degli individui che vivono quella religione. In tal modo, la narrazione diverrebbe, all'interno di una dimensione educativa, un importante strumento di conoscenza dell'altro e di presa di coscienza di un ormai consolidato pluralismo religioso.

Alla stessa idea di concretezza di vita vissuta si lega la visione di Mariachiarra Giorda, docente di Storia delle religioni (Università di Torino). In particolare, la relatrice, tenendo presente la tradizione di studi accademici italiani risalenti a Raffaele Pettazzoni, guarda al contesto anglosassone e ai suoi *Religious Studies* per elaborare la propria proposta formativa: un insegnamento della religione nella scuola intesa come disciplina curricolare autonoma che includa, oltre al *learning about*, il *learning from the study of religions*, come proposto dalla nota studiosa di didattica religiosa Wanda Alberts. Anche in questo caso siamo di fronte a un approccio che legherebbe la disciplina «religioni» alla vita e all'esperienza quotidiana degli studenti, e aprirebbe spazi importanti anche sull'interpretazione dei nessi tra religione/morale/stile di vita.

La proposizione di nuovi percorsi educativi circa il fatto religioso improntati al pluralismo culturale e al dialogo è avanzata anche da Marco Dal Corso e Marialuisa Damini, entrambi docenti nella scuola secondaria di secondo grado ed esperti conoscitori della realtà scolastica locale.

A tal fine, il riferimento al modello Bradford è imprescindibile. Ciò non vuol dire, chiaramente, l'assunzione di un modello preconfezionato, bensì la ricerca

di ulteriori percorsi didattici in grado di coniugare il fatto religioso al plurale e, dunque, di ripensare anche l'insegnamento della religione cattolica. La modalità di lavoro adeguata potrebbe essere quella del *Cooperative Learning*: un metodo di insegnamento/apprendimento in cui la variabile significativa è la cooperazione tra gli studenti, i quali possono, attraverso l'interazione e l'interdipendenza, imparare meglio e di più gli uni dagli altri (*learn from*) su contenuti specifici (*learn about*).

Nel loro insieme, i contributi raccolti nel volume rivelano l'esistenza di due diversi ordini di idee, entrambi volti a giustificare e motivare la necessità di insegnare le religioni a scuola: l'interculturalità e il dialogo interreligioso. La scuola, poiché aperta a tutti, deve divenire il luogo dell'educazione all'altro, decostruendo e demolendo tutte le barriere che si interpongono alla formazione di una nuova coscienza civica.

D'altra parte, c'è anche una linea di pensiero che vede nell'insegnamento delle religioni a scuola la possibilità di rafforzare l'identità cristiana, al fine di favorire un dialogo tra le religioni. In ogni caso, le riflessioni contenute nel volume si iscrivono nella volontà di riaprire la discussione sull'insegnamento del fatto religioso in Italia, sollecitando una presa di posizione netta a favore della conoscenza e contro l'analfabetismo religioso diffuso.

Questa riflessione intellettuale ha, nel nostro Paese, una tradizione ormai pluridecennale, ma solo di recente ha ritrovato l'attenzione piena della politica.

Walter Montanari