
Recensioni / Reviews

Raffaele Pettazzoni - Herbert Jennings Rose, *Correspondence 1927-1958. The Long Friendship between the Author and the Translator of The All-Knowing God. With an Appendix of Documents* ("Numen Book Series. Studies in the History of Religions, Texts and Sources in the History of Religions", 146), Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 503. ISBN: 9789004266841.

Questo corposo volume, magistralmente curato da Domenico Accorinti, si colloca in una sede prestigiosa ed è caratterizzato da un notevole impianto critico e da un'alta qualità complessiva. La lunga amicizia fra Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e il suo traduttore, Herbert Jenning Rose (1883-1961), ci è documentata, oltre che dai prodotti editoriali che i due studiosi diedero alle stampe a seguito di una prolungata collaborazione, anche da un ricco epistolario. Si tratta di 218 lettere, 129 scritte da Rose e 89 da Pettazzoni, che vanno dal 1927 al 1958 e tratteggiano dunque un'epoca importante per gli studi storico-religiosi italiani e internazionali, al tempo stesso mostrandoci la costruzione di un rapporto serrato, certosino, impegnativo dello studioso persicetano con il resto dell'ambiente scientifico del suo tempo. Il rapporto con Rose è sicuramente speciale rispetto a quelli rappresentati in altri scambi epistolari pure importanti, poiché ad esso si deve l'apertura al mondo di Pettazzoni, tramite quella finestra particolare che è la traduzione: l'obiettivo di farsi conoscere anche tramite una traduzione è perseguito dallo studioso con caparbia determinazione, e porterà in effetti ad una fama internazionale dovuta sicuramente al carisma e all'ampiezza della sua opera, alla fitta rete di relazioni e all'impegno nella IAHR, ma anche alle traduzioni in inglese, curate da Rose, che hanno reso fruibile una parte del suo pensiero in maniera più diffusa.

Certamente il lettore di oggi non può che restare incuriosito e in qualche modo appassionarsi leggendo un epistolario così ampio: oggi che i rapporti fra studiosi passano attraverso una fitta rete di scambi di mail, di telefonate, di videochiamate e di comunicazioni serrate, oltre che, naturalmente, attraverso incontri più frequenti, la registrazione puntuale delle lettere, la collocazione di ciascun documento nel suo contesto, la ricostruzione dello sfondo culturale e dei significati riposti compiuta pazientemente dal curatore non possono che lasciarci un senso di ammirazione. A maggior ragione perché si tratta di un farsi della storia che può essere registrato fino al momento in cui le nuove modalità della comunicazione globale non hanno soppiantato lo strumento epistolare, oggi quasi del tutto perduto. Dunque questo volume è anche esemplare di una riflessione che fa da sfondo al farsi della storia delle religioni, attraverso i rapporti fra persone, opere, società diverse: un tipo di riflessione e di ricostruzione che non è più pensabile nel tempo che stiamo vivendo, dato che ben poca elaborazione di fonti simili è ormai concepibile. Se da una parte gli scambi possono essere oggi ben più numerosi e frequenti, talora brevi e forse anche inconsistenti, tuttavia difficilmente si trasformeranno in strumenti della memoria storica.

Non così nell'ampio lasso di tempo, poco più di un quarantennio, coperto dall'epistolario fra Pettazzoni e Rose. Accorinti applica la sua sagacia filologica ad un

prodotto, l'epistolario, che altri trattano con leggerezza, spesso limitandosi alla riproduzione e introduzione sommaria. Al contrario, qui la rete dei rimandi interni e delle note è tale da non lasciare insoddisfatta qualsivoglia curiosità o necessità di approfondimento del lettore, e da aprire sempre a nuove riflessioni. La rete degli interlocutori del curatore, dettagliatamente elencata nei ringraziamenti (pp. XV-XVII), colpisce per numero e varietà, muovendosi agevolmente fra l'ambiente accademico e altri contesti extra accademici pure utili a ricostruire alcune pagine importanti della vita dei due corrispondenti. L'ampia introduzione rende conto delle ragioni dell'opera compiuta, non senza un filo di ironia, a partire dalla citazione dei celebri versi della Commedia riprodotti in epigrafe: «Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse: / Quel giorno più non vi leggemmo avante» Dante, *Inferno* 5.137-138. Se certo il motivo centrale della lunga relazione epistolare è il libro di Pettazzoni *L'onniscienza di Dio* (Einaudi, Torino 1955) e la traduzione curata da Rose, *The All-knowing God: Researches in early Religion and Culture* (Methuen & Co. Ltd, London 1956), non v'è dubbio che il libro stesso è stato letto da entrambi più e più volte, tanto che non di vera e propria traduzione si debba parlare, ma di una riformulazione condivisa operativamente, nel suo farsi editoriale, da autore e traduttore. E qui si segnala un carattere precipuo dei due studiosi, l'uno, Pettazzoni, attento a rincorrere l'uscita del libro attraverso le varie traversie storiche e editoriali, l'altro, Rose, concentrato a leggere per tradurre senza tradire (p. 17 e p. 92, lettera 30, nota 2); l'uno attento a non cedere alle richieste dell'editore di rendere più snello il volume, di cui lo stesso traduttore si fa portavoce e artefice, l'altro concentrato sul progetto di libro che, nella nuova forma e diversa lingua, può divenire un prodotto diverso, autonomo. In questo senso si registra anche il fatto che il *traduttore-non-traduttore* (sic, p. 92) prende le distanze da alcuni aspetti dell'opera (p. 257, lettera 144, e p. 275, lettera 155), ma ci dice anche che in qualche modo la resa in inglese la sente propria, ovviamente nei limiti del possibile. Peraltro lo stesso Rose insiste sull'alto valore della traduzione quando gli viene proposto di volgere in italiano un suo intervento ad un convegno: sottolinea con forza il significato di costruzione di una più stretta relazione fra gli studiosi delle due lingue, anche con un'idea di mediazione e interrelazione (p. 56, lettera 5). Come sottolinea Accorinti (pp. 10-14), a un certo punto fra i due amici e colleghi si pone anche una scelta linguistica per lo scambio epistolare: dopo il ricorso prolungato al francese come lingua media, è Rose a proporre di rompere gli indugi per passare ad esprimersi ciascuno nella propria lingua. Così, sarà lo studioso canadese a suggerire di passare a formule più confidenziali, in considerazione dell'intensità dello scambio, che diviene una frequentazione costante (fatto salvo il periodo di guerra).

Tornando ai pregi dell'edizione, Accorinti produce un'ottima introduzione (pp. 3-40) che senza sovraccaricare il libro di un apparato "pesante" serve perfettamente a organizzare la materia, a fornire delle chiavi di lettura, a proporre uno sfondo di riflessione per la lettura di un epistolario di questo tipo. Il corpus delle lettere è arricchito da una notevole appendice di lettere dell'archivio Pettazzoni, risultato di scambi con vari corrispondenti, in ispecie editori, implicati nella vicenda e giustamente qui riprodotte (pp. 375-449), da una cronologia della corrispondenza Pettazzoni-Rose (pp. 450-458), da un'ampia e utile, ancorché selezionata, bibliografia (pp. 459-490). Gli indici e un cospicuo numero di immagini dei manoscritti o dei protagonisti completano l'opera, rendendola particolarmente fruibile e godibile. Non resta che ricordare che, oltre ai meriti, più volte enunciati, del curatore, un ruolo importante deve essere riconosciuto a Mario Gandini, paziente conservatore del fondo Pettazzoni e riferimento costante per tutti i lavori sullo studioso persicetano, qui presente in bi-

bliografia con più di trenta titoli, notoriamente comparsi in massima parte in «Strada maestra» (i famosi e ormai imprescindibili “Materiali per una biografia”). Oltre ad approvare con entusiasmo l’opera, non possiamo non immaginare che Mario Gandini abbia fornito un generoso apporto di competenza e conoscenza in ogni fase della sua stesura: alla gratitudine del curatore, espressa a chiare lettere nei ringraziamenti, si deve ora aggiungere quella della comunità scientifica tutta.

Per concludere, il lavoro di Domenico Accorinti rappresenta un tassello essenziale sia per l’oggetto individuato, sia per la qualità dell’opera. Mostra un metodo di lavoro e coglie uno snodo fondamentale del farsi degli studi storico-religiosi italiani, in uno specifico respiro internazionale della cui portata si coglie ancora l’eco. Il volume costituisce anche un importante strumento di lavoro per chi desiderasse approfondire una riflessione sui due autori coinvolti, messi in gioco in maniera evidente dal rapporto di amicizia e dai sentimenti di rispetto e di stima, anche in presenza di metodologie e approcci diversi, e posizioni scientifiche non sempre coincidenti. L’*opus magnum* di Accorinti ha dunque un valore che va ben al di là della registrazione e edizione di un epistolario – in sé potenzialmente fruibile anche nell’archivio in cui è conservato – e si propone come modello e punto di riferimento di fondamentale rilevanza.

Alessandro Saggiaro (Sapienza Università di Roma)
alessandro.saggiaro@uniroma1.it

Francesca Gruppi, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica* (“Filosofie”, 490), Mimesis, Milano - Udine 2017, pp. 215. ISBN: 9788857537672.

Il taglio antropologico sembra essere uno dei più fecondi per accostarsi alla sfaccettata riflessione filosofica di Hans Blumenberg. Se già nei primi contributi interpretativi di O. Marquard e F.J. Wetz, così come nelle preziose intuizioni di studiosi italiani quali B. Accarino, A. Borsari e G. Leghissa, l’aspetto di un implicito presupposto antropologico si profilava come particolarmente rilevante, a seguito della pubblicazione di alcuni scritti del suo *Nachlass*, e in particolare dell’imponente opera *Beschreibung des Menschen*, il tema dell’antropologia ha definitivamente catturato l’attenzione degli studiosi, come dimostrano i numerosi contributi recenti sul tema, raccolti in particolare nei volumi miscelanei curati da R.A. Klein e D. Trierweiler. Questa fondamentale questione trova finalmente il necessario spazio di approfondimento in un intero volume grazie allo studio di F. Gruppi, la quale si propone di ricostruire, dietro le numerose tracce lasciate dalla “tecnica disseminativa” della scrittura blumenberghiana, un’unità progettuale, una compiuta e articolata riflessione fenomenologico-antropologica, che viene definita addirittura come la vera e propria “parte esoterica” della sua opera, la cui esplicitazione consente di capire meglio alcuni dei concetti-chiave che attraversano l’intera sua produzione.

L’autrice parte da un’analisi teorica della riformulazione blumenberghiana dell’impostazione fenomenologica husserliana, mostrando come la sua critica si concentri in modo significativo proprio sul divieto di Husserl nei confronti di un’antropologia filosofica, dietro cui Blumenberg individua un residuo cripto-teologico, nascosto e resistente nella pretesa di una soggettività pura cui anelerebbe il fenomenologo. La fenomenologia blumenberghiana intende invece fare i conti proprio con il “complesso di visibilità e di opacità” implicato nella dimensione riflessa/visibile

del soggetto come *res extensa*, caratterizzato da visibilità passiva e non solo attiva. Di fronte alle aporie della fenomenologia husserliana, Blumenberg individua una via d'uscita nella contaminazione tra fenomenologia e antropologia, nell'integrazione tra descrizione delle prestazioni dell'intenzionalità cosciente e del loro radicamento antropologico, in quanto proprie di un organismo che agisce in vista della propria sopravvivenza. L'autrice fa notare, comunque, come la stessa impostazione antropologica acquisisca in tal modo tratti assolutamente peculiari, subendo una sorta di "contraccolpo" fenomenologico, poiché Blumenberg non mira semplicemente ad una descrizione filosofica dell'uomo, bensì si propone di sviluppare il significato biologico o antropologico quale orizzonte trascendentale, capace di restituire la genesi funzionale delle prestazioni razionali umane. In maniera sintetica, ma teoreticamente approfondita, Gruppi evidenzia infatti come questa incrociata e reciproca correzione della fenomenologia e dell'antropologia filosofica tradizionali permetta complessivamente di guadagnare all'indagine la dimensione fondamentale della storicità, chiarendo così l'intreccio di tale elaborazione teorica con la fenomenologia della storia di Blumenberg.

Nel suddetto quadro, infatti, le dinamiche antropologiche acquistano il significato di un fondo "preistorico" della storia umana, quali dispositivi antropogenetici che fungono da presupposti archeologici del sapere, attraverso i quali operare una rilettura della storia dei tentativi filosofici (e non solo) di elaborazione della realtà. Sistematizzando diversi indizi lasciati dal filosofo all'interno delle sue opere, l'autrice scommette quindi sulla possibilità di ripercorrere alcuni di questi "scenari" fondamentali dell'antropogenesi, in particolare ricostruendo in maniera originale tre di queste "scene" della *Menschenwerdung* che fungono anche da fasi simboliche dei diversi processi culturali di distruzione e ricostituzione del mondo della vita. La prima di queste scene indaga l'insorgere della prestazione del distanziamento antropologico sotto il profilo della prassi, rappresentata dall'*Homo habilis*, divenuto capace di lanciare sassi, quindi di utilizzare strumenti tecnici; la seconda l'insorgere della medesima prestazione sotto il punto di vista della visione o teoria, rappresentata dall'*Homo erectus*, capace di volgere lo sguardo all'orizzonte e, dunque, di previsione ambientale; l'ultima i meccanismi di distanziamento culturali o simbolici, dedicata all'*Homo sapiens*, l'abitante delle caverne capace di liberarsi dallo stato di costrizione ed immediatezza traumatica di un'esistenza costantemente esposta al pericolo. Francesca Gruppi ripercorre così alcuni snodi cruciali della riflessione blumenberghiana, come quello dello statuto del sapere tecnico-scientifico, delle prestazioni del mito e della metafora rispetto a quelle del concetto, o della nozione complessa di *Lebenswelt*, evidenziando lo sfondo ed il significato in definitiva antropologico del tema dell'*Entlastung vom Absoluten*, secondo la formula con cui O. Marquard sintetizzava il cuore della filosofia blumenberghiana.

Grazie anche ad una preziosa ricognizione delle fonti antropologiche, biologiche e persino neurologiche di Blumenberg, come P. Alsberg, J. von Uexküll, H. Spatz, solitamente subordinate a quelle filosofiche, ma che si rivelano parimenti determinanti nell'economia delle sue argomentazioni, l'autrice non rinuncia inoltre a problematizzare il discorso del filosofo, evidenziandone alcune latenti criticità. In particolare, interessante appare l'*excursus* dedicato al problema filosofico del post-umanesimo, attraverso il quale Gruppi sottolinea la dimensione tendenzialmente ancora classica e "umanistica" dell'antropologia blumenberghiana. Se, infatti, l'antropologia intesa in senso fenomenologico e trascendentale «si spoglia di qualsiasi tipo di essenzialismo», dall'altra l'autrice evidenzia come Blumenberg «mostra di muoversi ancora

nel solco dell'umanesimo» (p. 169), focalizzando la sua indagine su quei sistemi simbolici, metaforici e mitici che caratterizzano e differenziano nettamente l'uomo rispetto al mondo animale, quale soggettività capace di elaborazione immaginativa, tendenzialmente assicurata rispetto all'esperienza di continuità, esposizione e porosità rispetto al non-umano (l'artificiale e l'animale) da parte del suo essere-nel-mondo.

È comunque il capitolo conclusivo a condensare il proposito più ambizioso di una problematizzazione complessiva dell'indagine blumenberghiana, in cui l'autrice affronta la questione del significato e dell'orientamento politico rintracciabile dietro la sua impostazione antropologica. L'antropologizzazione blumenberghiana del punto di vista prospettico della filosofia svela, infatti, alcune latenti ambiguità sul piano politico: iscrivendo il principio della delega politica nelle dinamiche antropogenetiche fondamentali, la funzione politica di immunizzazione del soggetto politico (schermare, difendere, rendere autosufficienti rispetto all'esterno) diventa la naturale prosecuzione dei naturali e irrinunciabili meccanismi antropologici di assicurazione dell'individuo. Blumenberg recupera in tal senso alcune riflessioni gehleniane sull'esonero come dispositivo chiave alla base delle istituzioni, quali imprescindibili strumenti che rispondono al bisogno di dispositivi di sicurezza, polemizzando quindi contro le illusioni "degli amici del proletariato", ossia di coloro che si rifanno ad un'ipotetica dimensione ideale o utopica della società, che rinunci ai meccanismi istituzionali di delega e distribuzione economica del lavoro e dei suoi prodotti. D'altra parte, l'autrice evidenzia come la posizione del filosofo non si possa in alcun modo ricondurre esclusivamente ad un mero conservatorismo, ma sia piuttosto orientata dal bisogno di decostruire ogni tentazione assolutistica e totalitaria, riconoscendo al contempo l'impossibilità di prescindere dal principio di delega e l'impossibilità dell'idea di una delega totale, che affidi tutto allo stato, facendolo divenire assoluto. Iscrivere il significato delle istituzioni nei bisogni antropologici di autoconservazione e emancipazione dei soggetti significa comprenderle nel loro significato funzionale, pragmatico ed imperfetto, depotenziato e plurale: Blumenberg, con grande concretezza e realismo politico, riconosce dunque il loro compito persino nel potere meramente mistificatorio e retorico della dialettica del discorso politico, che tramite l'esercizio diplomatico e virtuale della parola scongiura il pericolo di conflitti aperti e violenti. In modo chiaramente anti-schmittiano, il filosofo afferma la necessità della neutralizzazione dell'azione violenta nei meccanismi parlamentari e burocratici dello stato liberale, quindi della neutralizzazione delle decisioni radicali (sempre drasticamente orientate da una logica amico-nemico) nel piano della discussione pubblica e istituzionale.

Il volume di Francesca Gruppi propone uno sguardo acuto, molto originale nel proprio sviluppo argomentativo, e capace così di significativo approfondimento dell'impresa filosofica di Blumenberg. Se la traccia dell'impostazione antropologica si rivela una strada feconda per scandagliare l'iceberg sommerso della riflessione blumenberghiana, evidenziando un lato ancora in parte non esplicitato della sua debordante ricchezza, tuttavia appare comunque problematica l'ipotesi di rendere tale impostazione una sorta di costante "esoterica", presente sotto traccia in *tutta* la produzione del filosofo. Al di là delle coerenti ricostruzioni teoretiche, infatti, l'autrice non si impegna in un'analisi sistematica e cronologica delle singole opere del filosofo, dalla giovinezza alla maturità. È quindi lecito chiedersi se la traiettoria filosofica di Blumenberg sia semplicemente partita dall'intuizione antropologica, o se piuttosto sia giunta progressivamente ad essa, alla fine di un più complesso tentativo di ricerca di un'impostazione teorica adeguata ai presupposti di un'indagine che approfondisse la propria discontinuità rispetto all'impostazione fenomenologica da cui traeva origine.

Mettere maggiormente in connessione la rivendicazione di una correzione antropologica della fenomenologia con un intento esplicitamente polemico nei confronti dei presupposti teologici impliciti nell'impostazione fenomenologica husserliana e heideggeriana consentirebbe, infatti, di porre in primo piano la questione di uno scarto o un'evoluzione all'interno della ricerca del filosofo: rispetto ai propri esordi, Blumenberg si allontana progressivamente dal modello heideggeriano, confessato infine come frutto di una prospettiva tendenzialmente anti-umanistica e nascostamente ancora orientata da dispositivi di tipo teologico-cristiano, incapaci di rendere giustizia all'autocomprensione della razionalità moderna come infondata e autonoma. Sicché l'impostazione antropologica, esplicitata solo successivamente, sembra profilarsi strutturalmente connessa con tale evoluzione complessiva della sua riflessione, che è passata dall'esigenza di un confronto con il problema dell'assolutismo teologico, ed è *infine* approdata ad un punto di vista definitivamente anti-teologico, di rifiuto dell'assolutismo cristiano e delle sue reviviscenze filosofiche heideggeriane, che radichi il punto di vista prospettico per la valutazione degli strumenti conoscitivi umani nei bisogni pragmatici, vitali e adattivi dell'uomo.

Ciò consentirebbe, forse, di interrogare alcuni dei motivi per cui l'antropologia blumenberghiana pare rimanere intimamente umanistica, e irriducibile a possibili ibridazioni con esigenze decostruttive di tipo heideggeriano. L'aspetto più critico del volume rimane, in ogni caso, la mancanza di una riflessione sul possibile nesso che lega il progressivo approfondimento del presupposto antropologico della filosofia di Blumenberg con la sua elaborazione di un paradigma interpretativo delle categorie della razionalità moderna definitivamente libero dallo spettro rappresentato dalle "tesi della secolarizzazione". Infatti, proprio l'idea di un fondamento antropologico, che si delinea come la risposta al fondamentale problema metaforologico (ossia come intendere la metafora in senso non più metafisico o sostanzialistico), non può non apparire anche come la soluzione che mette al riparo dal pericolo rappresentato dalle tesi che tendono a riassicurare la metaforicità e finitezza del sapere moderno ad un dispositivo di matrice cristiana, e che rischiano di implicare l'ancoraggio di esso ad un presupposto di tipo onto-teologico. Non sottolineando l'articolazione dialettica tra teologia e antropologia, l'indagine dell'autrice trascura così di integrare le riflessioni antropologiche di Blumenberg con il filo delle altre questioni che hanno occupato la sua ricerca, a partire da quella cruciale del rapporto tra retorica e razionalità moderna.

Il volume *Dialettica della caverna* si profila comunque indispensabile per mettere in luce alcuni degli aspetti più profondi della filosofia di Blumenberg, che spiegano la sua costante attualità e il suo progressivo imporsi agli occhi degli studi odierni. Esso ha inoltre il merito di conservare una prospettiva capace di raffinata problematizzazione critica, sollevando una delle obiezioni più lucide all'intero impianto del suo filosofare: nell'antropologia blumenberghiana quali possibilità rimangono per l'esercizio di una ragione critica, che si proponga di smascherare il potere mistificatorio del mito, in particolare nel suo uso politico? Che margini per una critica sociale? Se credere e conoscere, fantasia e scienza sono frutto dello stesso procedimento adattivo dell'uomo, il potenziale critico emancipativo della ragione illuministica rischia infatti (*à la* Horkheimer e Adorno) di esaurirsi e di capovolgersi definitivamente nel suo altro: il mito.

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

P. Hermann - S.A. Mitchell - J.P. Schjødt - A.J. Rose (eds.), *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives* (“The Milman Parry Collection of Oral Literature Harvard University”), Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2017, pp. 398. ISBN: 978-0-674-97569-9.

Il volume in oggetto, che raccoglie in gran parte gli atti di un convegno (“Aarhus Old Norse Mythology Conference”) tenutosi presso la Harvard University tra il 30 ottobre e il 1 novembre del 2013, è il terzo della serie delle *Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature*, collana diretta e curata da Stephen A. Mitchell, Casey Dué, David Elmer e da Gregory Nagy, direttore del Center for Hellenic Studies con sede a Washington DC, istituzione che, assieme alla Ilex Foundation, ha finanziato e supportato la produzione e la pubblicazione del volume.

Il libro è così articolato: *Series Foreword* by David Elmer, Casey Due, Gregory Nagy, and Stephen Mitchell, pp. VII-VIII; *Foreword* by Joseph Harris (Harvard Univ.), pp. IX-XI; *Preface: Situating Old Norse Mythology in Comparative Contexts*, by Pernille Hermann, Stephen Mitchell, and Jens Peter Schjødt, pp. XIII-XVII; *Acknowledgements*, p. XIX; PART ONE. THEORETICAL AND CONCEPTUAL COMPARISONS. Jens Peter Schjødt (Aarhus Univ.), *Pre-Christian Religions of the North and the Need for Comparativism: Reflections on Why, How, and with What We Can Compare*, pp. 3-27; Pernille Hermann (Aarhus Univ.), *Methodological Challenges to the Study of Old Norse Myths: The Orality and Literacy Debate Reframed*, pp. 29-51; Kate Heslop (Univ. of California, Berkeley), *Framing The Hero: Medium and Metalepsis in Old Norse Heroic Narrative*, pp. 53-88; Jonas Wellendorf (Univ. of California, Berkeley), *The Æsir and Their Idols*, pp. 89-110; PART TWO. LOCAL AND NEIGHBORING TRADITIONS. Terry Gunnell (Univ. of Iceland), *Blótgyðjur, Goðar, Mimi, Incest, and Wagons: Oral Memories of the Religion(s) of The Vanir*, pp. 113-138; Torun Zachrisson (Stockholm Univ.), *Volund was Here: A Myth Archaeologically Anchored in Viking Age Scania*, pp. 139-162; Olof Sundqvist (Stockholm Univ.), *The Temple, the Tree, and the Well: A Topos or Cosmic Symbolism at Cultic Sites in Pre-Christian Northern Europe?*, pp. 139-162; Thomas A. Dubois (Univ. of Wisconsin - Madison), *The Mythic Sun: An Areal Perspective*, pp. 163-190; John Lindow (Univ. of California, Berkeley), *Comparing Balto-Finnic and Nordic Mythologies*, pp. 191-222; PART THREE. GLOBAL TRADITIONS. Richard Cole (Univ. of Notre Dame), *Snorri and the Jews*, pp. 243-268; Mathias Nordvig (Univ. of Colorado, Boulder), *Creation From Fire in Snorri's Edda: The Tenets of a Vernacular Theory of Geothermal Activity in Old Norse Myth*, pp. 269-288; Stephen A. Mitchell (Harvard Univ.), *Óðinn, Charms, and Necromancy: Hávamal 157 in Its Nordic and European Contexts*, pp. 289-321; Joseph Falaky Nagy (Harvard Univ.), *Vermin Gone Bad in Medieval Scandinavian, Persian, and Irish Traditions*, pp. 323-340; Emily Lyle (Univ. of Edinburgh), *Baldur and Iraj: Murdered and Avenged*, pp. 341-361; Michael Witzel (Harvard Univ.), *Ymir In India, China - and Beyond*, pp. 363-380. *Index*, pp. 381-397.

La premessa e ognuno dei quindici contributi ha una sua bibliografia, acconcia e ben rilegata l'edizione in paperback, gradevole la pagina, errori di stampa non ne ho visti, utile l'indice tematico e dei nomi; del tutto assente, e non è ahimè né un'eccezione né una novità, ogni e qualsivoglia menzione di produzione scientifica in lingua italiana, non solo di germanistica ma anche di filologia classica, celtica e romanza.

Dopo la premessa di J. Harris, che schematizza velocemente i vari contributi e indica come il volume intenda rinnovare e modernizzare «the comparative (and reconstructive) view that has been one of the main approaches for many decades»

(*ibi*, p. IX), nella loro prefazione i tre curatori sostengono che, a partire dalla fine dell'Ottocento e fino agli anni '60 del Novecento, fino all'apparire insomma di un noto saggio di Georges Dumézil¹, le indagini sulla mitologia della Scandinavia precristiana siano state fortemente influenzate dall'opinione di Sophos Bugge², il quale, contrariamente ai padri fondatori della linguistica e della mitologia comparata della prima metà dell'Ottocento³, riteneva che «almost all our source for old Norse mythology are subject to Christian influence in one way or another» (*ibi*, p. XV), e che dunque l'idea di poter identificare aspetti e tratti di tale mitologia risalenti all'epoca pagana comparativamente confrontabili con quelli di altre religioni di popolazioni indeuropee fosse una prospettiva romantica e non scientificamente fondata. Ancora oggi, tuttavia, sempre secondo i curatori del volume, il comparativismo è una prospettiva d'indagine che fatica ad essere accettata negli studi sulla mitologia e la religione scandinava pre-cristiana e da qui dunque la necessità di una silloge che affrontasse i differenti aspetti teorici e pratici dell'applicazione di tale metodologia a questo campo di studi.

I quattro contributi della prima parte sono quelli di maggior spessore teorico. Jens Peter Schjødt, dopo un'attenta disamina, nella quale tuttavia concede ancora troppo credito alle ardite ipotesi tipologiche⁴ del sociologo Robert N. Bellah⁵ e con lui alla nota teoria dell'età assiale di Karl Jaspers⁶, conclude, credo rettamente, che «without comparison it is almost impossible to reconstruct anything within pre-Christian Scandinavian religion» (*ibi*, p. 23). Pernille Hermann si occupa dello studio della mitologia norrena all'interno dell'attuale, rinnovato, dibattito su oralità e scrittura,

¹ Cfr. G. Dumézil, *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, PUF, Paris 1959 (trad. it. Adelphi, Milano 1974).

² Cfr. S. Bugge, *Studier over der nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, A. Cammermayer, Christiania 1881-1882-1889.

³ A tale proposito, studi recenti e utili sono: D. Chidester, *Empire of Religion. Imperialism and Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago 2014; A. Grieser, *Wurzeln der Sprache als Ursprung von Religion? F.M. Müller und die philologische Konstruktion von Religion zwischen Religions- und Sprachwissenschaft*, in R. Mailhammer - Th. Vennemann - B.A. Olsen, (eds.), *The Linguistic Roots of Europe: Origin and Development of European Languages*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2015, pp. 201-231; A.L. Molendijk, *Friedrich Max Müller & the Sacred Books of the East*, Oxford University Press, Oxford 2016; J. Davis - A. Nicholls (eds.), *Friedrich Max Müller and the Role of Philology in Victorian Thought*, Routledge, London 2018. Ho espresso le mie ampie riserve su D. Lanza, *Tempo senza tempo. La riflessione sul mito dal Settecento a oggi*, Carocci, Roma 2017, in «AION-L» 7 (2018), pp. 272-284.

⁴ In questa direzione anche S. Nygaard, *Sacral Rulers in Pre-Christian Scandinavia: the Possibilities of Typological Comparisons within the Paradigm of Cultural Evolution*, in «Temenos» 52 (2016), pp. 9-35.

⁵ Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: from Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011; vd. anche R.N. Bellah - H. Joas, *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012. Come è stato rilevato, il tentativo di R. Bellah di inserire le sue idee all'interno degli studi cognitivi recenti e in particolare delle teorie evoluzionistiche di Merlin Donald (cfr. M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1991 [trad. it. Garzanti, Milano 1996]; Id., *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, New York - London 2001; Id., *The Roots of Art and Religion in Ancient Material Culture*, in C. Renfrew - I. Morley [eds.], *Becoming Human. Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, Cambridge University Press, New York 2009) deve dirsi fallito; gioverà infine ricordare che già nel 1963 Clifford Geertz si era detto del tutto contrario alla prospettiva indicata, e perseguita poi con coerenza, da R. Bellah.

⁶ Cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich 1949; trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1965.

dibattito dal quale emerge che «the Norse textual materials actually provide us with possibilities of reaching a deeper contextual understanding of poetry and narrative in Norse culture» (*ibi*, p. 34), e che la continuità su lunghi periodi temporali della tradizione folklorica⁷ può costituire un'utile risorsa alternativa alle fonti scritte, così come meritano maggior attenzione di quanta ne abbiano avuta finora gli aspetti non verbali della performance tradizionale mitologico-rituale; concordando con quanto sostenuto da P. Hermann, va tuttavia notato l'apparente assenza dal suddetto dibattito della nozione di auralità come fase transitoria e commista tra oralità e scrittura, sviluppata in particolare dalla scuola di Bruno Gentili⁸, e delle dirimenti osservazioni di Carlo Severi⁹ proprio sulla pragmatica dell'enunciazione rituale e sul rito come terzo vettore diamesico assieme all'oralità e alla scrittura. Va in parte nella direzione testé indicata l'interessante contributo di Kate Heslop, che, partendo dagli studi metapittorici di William Mitchell¹⁰ e dalla nozione genettiana di metalessi¹¹, studia la "medium theory" nei codici manoscritti e nelle iscrizioni runiche decorate: «Old Norse heroic narratives are stories that know they are stories» (*ibi*, p. 53). Secondo la studiosa, l'avvento della scrittura in Scandinavia «opened new possibilities for the transmission and maintenance of cultural memory, and generated interferences between text, image, inscription and performance, laying the ground work for a vernacular theory of the medium» (*ibi*, p. 54). Questo approccio, che è comparativo e appare più appropriato rispetto a quello iconografico à la Panofsky dominante nel campo, consente di comprendere meglio iscrizioni apparse finora oscure come quella di Gök: «"the medium theory" of these engravings is, on this reading, a reckoning with the narrative potentialities of runestone carving at a moment of medial innovation» (*ibi*, p. 81). Jonas Wellendorf mostra poi come in Scandinavia i resoconti sulla distruzione delle immagini del culto, gli idoli, siano parte di una narrativa convenzionale basata su sequenze standardizzate di eventi, sequenze rimaste vive nelle tradizioni popolari per millenni, dietro le quali è possibile scoprire «a historical reality in which representations of pagan gods lost their divine status and came to be identified as idols», a conferma che nell'Europa del Nord la lotta tra i campioni del paganesimo, gli dei, e quelli della Chiesa, i santi, durò a lungo e conobbe vicende alterne (*ibi*, p. 105)¹².

La seconda sezione del volume è dedicata alla comparazione con tradizioni vicine a quella scandinava, sia in senso geografico che temporale. Il lavoro di Terry Gunnell è dedicato al dibattito che ha fatto seguito a un articolo recente di Rudolf

⁷ Si veda il numero speciale di «Western Folklore» 62, 1-1 (2003) curato da J. Falaky Nagy, e D. Savborg - K. Bek-Pedersen (eds.), *Folklore in Old Norse: Old Norse in Folklore*, University of Tartu Press, Tartu 2014.

⁸ Basti qui il rinvio a B. Gentili, *Poesia e pubblico nell'antica Grecia*, Laterza, Roma - Bari 1984.

⁹ Cfr. C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004, e la mia recensione in «Quaderni di Semantica» 26, 2 (2005), pp. 406-412; sempre tra i miei lavori, vd. anche G. Costa, *Il rammentatore di leggi nel diritto greco, germanico, romano, iranico e indiano antico: ricordare, tramandare, forse scrivere*, in «Rivista di Diritto Ellenico» 3 (2013), pp. 65-182.

¹⁰ Cfr. W.J.T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1994, e Id., *Medium Theory*, in «Critical Inquiry» 30 (2004), pp. 324-335.

¹¹ Cfr. G. Genette, *Métalepse: de la figure à la fiction*, Seuil, Paris 2004; S. Whatling, *Narrative Art in Northern Europe, c. 1140-1300: a Narratological Re-appraisal*, PhD. Diss. Cortlaud Institute, University of London 2010; U.E. Eisen - P. v. Möllendorff, *Über die Grenze: Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums*, De Gruyter, Berlin 2013; M. Stern, *Runestone Images and Visual Communication in Viking Age Scandinavia*, PhD. Diss. University of Nottingham 2013.

¹² Vd. anche T. Myrup Kristensen, *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2013.

Simek¹³ sui Vanir e gli Æsir; concentrandosi sulle saghe e sul materiale eddico, egli conclude, dopo una disamina per lo più condivisibile, che «both the oral tradition described in this article and the recent archaeological evidence suggest that the religious activities and belief of the Vanir (centered in Sweden) had a slightly different nature, and perhaps a different origin to those connected to Æsir gods like Þorr and Óðinn» (*ibi*, p. 130). Torun Zachrisson si occupa invece di un piccolo oggetto (7,5x4,5 cm. e 52,6 gr. di peso), bello e strano e di cui curatori hanno messo in copertina un'immagine, dell'età del ferro recentemente scoperto a Uppåkra¹⁴, località del sud della Svezia, che mostra una figura umana alata («it portrays a winged man dressed in armor and boots, bearded and possibly wearing a helmet»: *ibi*, p.141), interpretata ragionevolmente come quella di Volund che fugge dalla prigionia con le ali che si è costruito da sé, nella versione trådita dalla *Piðrekssaga*: «the Uppåkra mount from late tenth-century Sweden perfectly illustrates a version of the myth of the master-smith Volund known from *Piðreks* saga, dated to mid-thirteenth-century Iceland» (*ibi*, p. 155). Olof Sundqvist, rileggendo la descrizione che Adamo di Brema fa del tempio di Uppsala nei *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* e comparandola con materiale slavo occidentale conclude plausibilmente che gli elementi mitici ivi riscontrabili (Valhöll, Yggdrasil e il pozzo di Urðr), si basano su «a real cultic topography rather than literary sources» (*ibi*, p. 163), come riflesso di un modello culturale, di una tradizione cosmologica che dovette essere largamente diffusa.¹⁵ Indagando gli aspetti contraddittori del materiale norreno sulla natura e l'identità del sole e comparandolo con le tradizioni balto-finnica, Sámi e baltica (lettone), Thomas A. Dubois mette in luce la possibile condivisione tra mitologie dell'area nordico-baltica di una figura divina femminile del sole, o figlia del sole; in una prospettiva areale, tale condivisione sarebbe, e pare a me ipotesi del tutto condivisibile, il frutto di una serie di contatti, già pre-cristiani, tra popolazioni che, pur di lingua e di cultura diversa, hanno convissuto in stretta vicinanza per millenni influenzandosi reciprocamente: «in this way, the abstract and seemingly fanciful details of mythic narrative become reflective of the concrete world of intercultural contacts, interactions, and exchange» (*ibi*, p. 219)¹⁶. Anche John Lindow compara la mitologia norrena con quella balto-finnica (“kalevaic”), riconoscendo sì il molto materiale avvicicabile ma ponendo altresì con prudenza l'accento sulla distanza geografica e temporale in cui le parti fondamentali delle due tradizioni furono raccolte, l'Islanda medievale da una parte e «a nineteenth-century Europe that had discovered

¹³ Cfr. R. Simek, *The Vanir: An Obituary*, in «Retrospective Methods Network Newsletter» 1 (2010), pp. 10-19; C. Tolley, *In Defence of the Vanir*, in «Retrospective Methods Network Newsletter» 2 (2011), pp. 20-28; J.P. Schjødt, *New Perspectives on the Vanir Gods in Pre-Christian Scandinavian Mythology and Religion*, in T.R. Tangherlini (ed.), *Nordic Mythologies. Interpretations, Intersections, and Institutions*, North Pinehurst Press, Berkeley - Los Angeles 2014, pp. 19-34.

¹⁴ Cfr. M. Helmbrecht, *A Winged Figure from Uppåkra*, in «Fornvännen» 107 (2012), pp. 171-178.

¹⁵ Cfr. anche O. Sundqvist, *An Arena for Higher Powers: Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Brill, Leiden 2016; O. Sundqvist - P. Vikstrand (eds.), *Gamla Uppsala y ny belysning*, Swedish Science Press, Uppsala 2013.

¹⁶ Cfr. anche A. Andrén, *Tracing Old Norse Cosmology: The World Tree, Middle Earth, and the Sun in Archaeological Perspectives*, Nordic Academic Press, Lund 2014; L. Tarkka, *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*, Finnish Academy of Science & Letters, Helsinki 2013.

the value of traditions in the countryside and where national romanticism flourished» dall'altra (*ibi*, p. 235)¹⁷.

Nella terza parte del volume, che consta di sei interventi, la comparazione è a più ampio respiro. Richard Cole inquadra gli scritti mitologici di Snorri Sturluson nel contesto culturale e intellettuale cronologicamente a lui più prossimo, quello dell'Europa cristiana del XIII secolo; in particolare, dal raffronto con la narrativa cristiana antigiudaica emergerebbe secondo lo studioso un'influenza di questa, e specialmente del motivo medievale degli "ebrei rossi", sul modo in cui Snorri delinea la figura di Loki e quella dei *Muspellssynir* ("figli di Muspell", i giganti della terra del fuoco che agli ordini di Surtr daranno avvio al Ragnarök, la fine del mondo): insomma, «much as scholars may employ *Snorra Edda* to recover details of the pagan past, it is also necessary to acknowledge Snorri's Christian present» (*ibi*, p. 264)¹⁸. Si occupa dell'*Edda* di Snorri anche Mathias Nordvig; in particolare, egli ritiene che il mito della creazione in essa contenuto, e il suo lessico, tragga immagini dall'attività vulcanica locale, descritta nei termini di una «"vernacular theory of geothermal activity"» (*ibi*, p. 269), teoria influenzata dall'insegnamento nel dodicesimo e tredicesimo secolo della filosofia continentale di ispirazione neoplatonica: un'ipotesi strana ma non stravagante, che merita attenzione¹⁹. Stephen A. Mitchell riesamina con attenzione la stanza 157 dell'*Hávamál* alla luce di paralleli archeologici e letterari norreni e cristiani, e della pratica diffusa del cosiddetto "obolo a Caronte". Le sue conclusioni sono che è molto improbabile che i riti negromantici della suddetta stanza siano mai state praticati nel medioevo cristiano e che dunque essi riflettano un'eredità mitologica antica: «it is possible that these necromantic practices and belief systems had evolved in northern Europe over a very long time with ongoing reticulations between vernacular and learned belief systems» (*ibi*, p. 310). Una annotazione filologica: a quanto parrebbe S.A. Mitchell ignora in toto la gran mole di lavoro (edizione, traduzione, commento, studi a latere, etc.) che Giovanni Paolo Maggioni ha dedicato negli ultimi trent'anni alla *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze dal momento che qui utilizza ancora l'edizione di Th. Grässe del 1850²⁰. Sul tema poi (*ibi*, p. 304) delle decapitazioni rituali, delle teste parlanti e sulla valenza etnolinguistica delle teste nel mondo protostorico e storico di lingua indeuropea sarebbe certo stato utile aver presente anche gli studi più recenti di filologia celtica e romanza, nonché di indeuropeistica, dedicati a questo particolare tema²¹. Joseph Falaky Nagy indaga il ciclo di racconti

¹⁷ A. Siikala - V. Sinikka (eds.), *Songs Beyond the Kalevala: Transformations of Oral Poetry*, Finnish Literature Society, Helsinki 1994; A.-L. Siikala, *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2002; C. Tolley, *The Kalevala as a Model for Our Understanding of the Composition of the Codex Regius of the Poetic Edda*, in T. Hovi et al. (eds.), *Viisas matkassa, vara laukussa: Näkökulmia kansanperinteen tutkimukseen*, University of Turku, Turku 2013, pp. 114-143.

¹⁸ A.C. Gow, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Brill, Leiden 1995; H. Bernharðsson, *Old Icelandic ragnarök and ragnarökkr*, in A.J. Nussbaum (ed.), *Verba docenti: Studies in Historical and Indo-European Linguistics Presented to Jay H. Jasanoff*, Beech Stave Press, Ann Arbor 2007, pp. 25-38; R. Cole, *Racial Thinking in Old Norse Literature: The Case of the Bládmör*, in «Saga-Book» 39 (2015), pp. 21-40.

¹⁹ Cfr. anche A. Holtmark, *Studier i Snorres Mytologi*, Universitetsforlaget, Oslo 1964; L. Piccardi - W.B. Masse (eds.), *Myth and Geology*, Geological Society of London, London 2007; M. Nordvig, *Of Fire and Water: The Old Norse Mythical Worldview in an Eco-Mythological Perspective*, Ph.D. diss., Aarhus University 2013.

²⁰ Cfr. ad es. Iacopo da Varazze, *Leggenda Aurea*, ed. critica G.P. Maggioni, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Impruneta (FI) 1998.

²¹ Indicazioni bibl. anche in G. Costa, *Apollo, Cicno e il tempio delle teste tagliate: cornici*

legato a Ragnarr loðbrók, le sue mogli, i suoi figli e le sue lotte contro i serpenti/draghi nella tradizione scritta medievale della Scandinavia (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, la *Ragnarrsaga loðbrókar*, islandese, e la ballata faroese *Ragnars kvæði*), comparandolo con le tradizioni celtica e iranica²². Le sue conclusioni, direi con buona convinzione condivisibili, sono che i numerosi paralleli portano a una «genetic mythological relationship» tra le diverse narrazioni, «whose deep-seated affinity cannot be explained on the basis of intercultural borrowing» (*ibi*, p. 323). Emily Lyle compara invece il mito norreno di Baldr narrato da Snorri (*Gylfaginning*, 49) e Saxo (*Gesta Danorum*, III, 1,69-79) con la morte di Iraj raccontata ne *Il libro dei re* (*Shāh-nāmah*) di Firdūsī, il grande poeta dell'epica medievale persiana, a cavallo del 1000 d.C.; a partire dalla convinzione che i modelli strutturali costituiscano degli «heuristic tools for reconstructing ancient traditions», sulla base di un «two-eras model (involving old gods and young gods)» (*ibi*, p. 341), e di una ipotetica struttura concettuale basata su blocchi di quattro generazioni umane e/o divine ritenuta, anche da altri tra cui M. Witzel²³, già di epoca indeuropea, la studiosa pone in luce come nel contesto norreno sia il motivo della “faida” a tenere assieme le sequenze delle generazioni evidenziate dalla comparazione. Se non tutto di quanto qui sostenuto appare convincente, si può invece concordare appieno con le sue parole conclusive: «the default position should be that connections are present between Old-Norse stories and cult on the one hand and Indo-European myth on the other» (*ibi*, p. 357). L'ultimo contributo, quello di Michael Witzel, è forse quello più complesso, in sé e per chi lo leggerà. Filologo orientista di vaglia di formazione tedesca approdato ad Harvard con tutti gli onori, lo studioso in tempi recenti²⁴ si è dedicato a ricerche di macrocomparazione storico-religiosa e linguistica di un'ampiezza spaziale e di una profondità temporale tali da lasciare interdetti; anche in questo contributo, dedicato alla cosmogonia norrena incentrata sulla figura del gigante Ymir, egli confronta cosmogonie, indeuropee e non, distanti decine di migliaia di anni e di chilometri, interi emisferi, sulla base, anche, di macrocomparazioni tra famiglie linguistiche azzardate e assai discusse, di teorie ponto-caucasiche calcolitiche recenti sulle origini indeuropee poco verosimili e di etimologie a cui nessuno dà più credito da decenni, concludendo anche qui, secondo appunto la sua teoria generale sviluppata in studi precedenti, che è esistita una “lau-

metalinguistiche della coscienza iniziatica, in A. Barbieri (ed.), *Eroi dell'estasi: lo sciamanismo come artefatto culturale e sinopia letteraria* (Padova, 5-7 giugno 2014), Grafiche Fiorini, Verona 2017, pp. 197-240.

²² Cfr. anche E.A. Rowe, *Vikings in the West: The Legend of Ragnarr Loðbrók and His Sons*, Fassbaender, Wien 2012; J.F. Nagy, *The 'Conquerer Worm' in Irish and Persian Literature*, in H. Chehabi - G. Nevill (eds.), *Erin and Iran: Cultural Encounters between the Irish and the Iranians*, Ilex foundation, Boston - Washington, D.C. 2015, pp. 3-13. D. Ermaçora - R. Labanti - A. Marcon, *Towards a Critical Anthology of Pre-Modern Bosom Serpent Folklore*, in «Folklore» 127 (2016), pp. 286-304. In ambito comparativo indeuropeo, resta importante, ancorché qui non segnalato in bibl., C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, Oxford 1995.

²³ Vd anche J. Lindow, *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavia Mythology*, Finnish Academy of Science & Letters, Helsinki 1997; E. Lyle, *The Gods: A New Approach to Defining the Mythology Structures for Indo-Europeans*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle-upon-Tyne 2012; Ead., *Defining the Religion that Lay behind the Self-Colonization of Europe*, in J.L. Cox (ed.), *Critical Reflections on Indigenous Religions*, Routledge, London - New York, pp. 93-101; T. Laidoner, *Ancestors, their Worship and the Elite in Viking Age and Early Medieval Scandinavia*, Ph.D. diss., University of Aberdeen 2015.

²⁴ Cfr. M. Witzel, *The Origin of World's Mythologies*, Oxford University Press, Oxford - New York 2012.

rasian mythology” («my premise is that earlier forms of myths, especially those of Eurasia and the Americas, can be compared and successfully reconstructed, resulting in an unique story line from the beginning of the world to its end» [*ibi*, p. 363]), di cui anche il mito cosmogonico di Ymir, risalente in ultima istanza alle culture paleolitiche, e oltre, di caccia e raccolta, avrebbe fatto parte.

Da comparatista convinto e da assertore di una preistoria indeuropea, linguistica e culturale, risalente al paleolitico²⁵, non mi spaventa certo il proiettare all'indietro fino a tempi in apparenza irraggiungibili la comparazione, sia essa linguistica o mitologico-rituale, mi preoccupa piuttosto l'uso non pienamente consapevole e senza adeguata taratura di uno strumento, la comparazione appunto, in sé onnipotente, ma pur sempre in grado, se non usato *cum grano salis*, di riportarci ai facili fraintendimenti ottocenteschi che poi sono la vera causa della presa di distanza operata da talune filologie nei confronti del metodo stesso e di certe ricerche condotte attraverso di esso. Da una parte dunque è auspicabile un ritorno forte e vivace alla comparazione storico-religiosa, e la silloge qui discussa ne costituisce un buon viatico, dall'altra è altresì necessario che ciò avvenga con la cultura e le competenze multiple e transdisciplinari necessarie e con la prudenza e l'accortezza dovute a un tema dove l'osservatore rischia, più che altrove, di modificare inconsapevolmente i dati²⁶. Insomma, come scriveva già molti anni fa Enrico Campanile, il valoroso glottologo pisano scomparso prematuramente nel 1994, il comparatista, allora, «pur volgendo piena attenzione ai risultati di singole filologie, dovrà farsi in proprio filologo di più filologie ed arrivare ad un contatto personale coi testi»²⁷. Tuttavia, farsi “filologo di più filologie” vuol dire anche non trascurare a priori e saper utilizzare appieno i risultati raggiunti dalle altre filologie, e dalle altre discipline, nell'affrontare temi di ricerca vicini ai propri, il che, a mio parere, appare in definitiva come il limite intrinseco di gran parte dei pur pregevoli interventi della silloge qui recensita, una raccolta che confermo volentieri come utile e per certo aspetti perfino benvenuta, ma che non può che costituire il primo passo verso il ritorno alla comparazione da parte della germanistica norrena.

Gabriele Costa (Università del Molise)
gabriele.costa@unimol.it

G. Rinaldi, *Una lunga marcia verso la libertà. Il movimento pentecostale tra il 1935 e il 1955*, Edizioni GBU, Chieti 2017, pp. 307. ISBN: 978-88-96441-88-6.

Il pentecostalismo, o meglio i pentecostalismi – data la dimensione fluida, plurale, globale e persino transdenominazionale dei movimenti carismatici che possono ricondursi a tale categoria – rappresenta una delle realtà religiose più dinamiche e in espansione. Comprensibile e legittimo, dunque, il crescente interesse degli studiosi, estrinsecatosi in una produzione bibliografica sempre più massiccia che abbraccia

²⁵ Cfr. G. Costa, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

²⁶ Cfr. G. Costa, *Extra epistemologiam nulla salus, o sullo status della linguistica come scienza*, in «Quaderni di Semantica» 24, 2 (2003), pp. 229-277.

²⁷ E. Campanile, in F. Crevatin (ed.), *Ricostruzione linguistica e ricostruzione culturale*, EUT, Trieste 1983, p. 30.

peraltro diverse prospettive disciplinari: dagli studi storico-religiosi all'antropologia e alla sociologia delle religioni, per non citarne che alcune.

Il volume di Giancarlo Rinaldi si inserisce in questo contesto, riuscendo a presentare prospettive e risultati innovativi, talvolta suggerendo opportune "correzioni di rotta" rispetto ad alcune tendenze della ricerca sul pentecostalismo. Il testo affronta, in particolare, la storia del pentecostalismo in Italia, dapprima opportunamente riassumendo i dati fondamentali sulle origini e l'identità storico-teologica del pentecostalismo in quanto tale (a partire dalla sua "preistoria" nei movimenti di Risveglio), quindi rievocando i primi passi di questo movimento in Italia (inizio Novecento), per poi soffermarsi soprattutto – ed è la parte più corposa del libro – sugli anni 1935-1955. Si tratta dei due decenni in cui fu in vigore la circolare Buffarini Guidi, diramata dall'omonimo Ministro dell'Interno (*de facto*): essa vietava il culto pentecostale (che dunque non rientrava tra quelli «ammessi» dall'apposita legge del 1929), «essendo risultato che esso si estrinseca e concreta in pratiche religiose contrarie all'ordine sociale e nocive all'integrità fisica e psichica della razza». La fine del regime fascista non comportò l'abolizione della circolare, ma solo la sostituzione del termine «razza» con «salute». Come riassume Rinaldi, «se infatti non ci meravigliamo di un divieto promanato da una dittatura, dobbiamo invece riscoprire, poiché non tutti ne sono informati, che la lotta contro la Buffarini Guidi in età di parlamentarismo democratico coincise con la ben più ampia e difficile lotta, giuridica politica e culturale, per la completa attuazione delle norme costituzionali» (pp. 12-13). Si tratta cioè di una lotta per l'attuazione della *piena libertà religiosa*, e che dunque non concerne soltanto i pentecostali: Rinaldi riesce a tramettere il significato di questa fase e di queste battaglie come inserito in un più ampio contesto, storico, sociale e politico. A difesa delle istanze delle minoranze religiose si schierarono anche eminenti giuristi, non necessariamente di fede evangelica: basti fare il nome di Arturo Carlo Jemolo. E furono in gioco anche intrecci internazionali, come dimostra il ruolo rivestito da diplomatici statunitensi.

La restituzione di quei vent'anni e delle vicende intercorse è, nel volume, documentatissima e appassionata; non è possibile seguirla qui nel dettaglio. In questa sede si ritiene opportuno concentrarsi su alcuni aspetti più marcatamente di taglio o di interesse storico-religioso, soprattutto cristianistico, che valgono peraltro come principi metodologici di primaria importanza (per lo studio del pentecostalismo e non solo). Si tratta di alcuni punti chiave del volume che, come si è accennato, costituiscono opportune precisazioni rispetto a certe tendenze nella ricerca sul pentecostalismo. Sia permesso evidenziarne qui l'importanza.

Della necessità di inserire la storia del pentecostalismo in un «più ampio contesto di storia sociale, politica, economica e culturale» (p. 11) si è già brevemente detto. Complementare a ciò, ma ancor più importante, è però la necessità di non perdere di vista il *proprium* storico-religioso del pentecostalismo. Integrare diverse prospettive disciplinari – sociologica, antropologica, giuridica – nello studio di questo movimento (o insieme di movimenti) è senz'altro fruttuoso, ma il rischio che alcune indagini corrono è quello di mancare, o non adeguatamente valutare, quella che in definitiva ne è l'essenza. Con le parole di Rinaldi: «La sociologia è strumento indispensabile per comprendere il fenomeno religioso nei gruppi sociali tuttavia questa disciplina difficilmente perviene, per così dire, all'anima; ora, trattandosi di problemi di fede, di dottrina e di pietà è giusto che anche lo storico del cristianesimo dica la sua, basandola sull'eloquenza delle fonti (p. 25). Chiunque abbia anche solo un minimo di dimestichezza con i principi metodologici della storia del cristianesimo ben com-

prende che qui l'autore, evocando «problemi di fede», non parla in ottica teologica ma appunto storica: indagando il percorso di una Chiesa o di un movimento religioso, è compito dello storico pervenire alla comprensione e alla restituzione non solo dei fatti in quanto tali e dei dati quantitativi, ma anche delle idee, delle dottrine di tale tradizione. E proprio in quest'ottica si situa un altro carattere significativo del volume, che inserisce il pentecostalismo in una *traiettoria* storico-teologica. Rinaldi parla ad esempio di «traiettoria diacronica *metodismo – movimenti di santità – pentecostalesimo*» (p. 26). La sottolineatura dell'importanza delle traiettorie storiche e dottrinali, di lunga durata, è decisiva. Il pentecostalismo va compreso nell'alveo della Riforma, e più precisamente rappresenta uno dei Risvegli. Già Spini lo definiva «progenie spirituale di Wesley e del metodismo» e, più o meno direttamente, dei «grandi revivalisti dell'Ottocento», da Spurgeon a Moody²⁸. Che i pentecostali non siano un *totalmente altro* ma si situino entro percorsi dalle stratificate sedimentazioni storiche lo si può riscontrare anche citando qui un solo esempio: quei fenomeni di glossolalia (o xenoglossia) spesso ritenuti cifra di questo movimento – ma, sottolinea bene Rinaldi (p. 21), nel pentecostalismo il valore primario dell'«opera dello Spirito» non è posto in queste manifestazioni esteriori, ma nel cambiamento *interiore* e profondo prodotto nel credente: il «battesimo di Spirito» di ascendenza metodista – quei fenomeni, si diceva, trovano paralleli (oltre che ovviamente nella *Pentecoste di Atti 2!*) in diverse correnti della Riforma, dagli anabattisti agli ugonotti camisardi ai primi gruppi metodisti²⁹.

Proprio i legami con il metodismo sono da Rinaldi ben delineati. Non è possibile restituire qui nel dettaglio le argomentazioni, il significato delle dottrine wesleyane della *santificazione* e della *perfezione cristiana*, il loro sviluppo. Basti citare l'affermazione sintetica: «il pentecostalismo deriva dal metodismo delle origini attraverso la mediazione terminologica e teologica di John Fletcher» (p. 26)³⁰. Vanno invece rilevate altre due acquisizioni chiave del volume. Le traiettorie appena – pur sinteticamente – richiamate conducono l'Autore a situare pienamente il pentecostalismo nel protestantesimo *storico*, di cui come detto costituisce un movimento di Risveglio (pp. 21-22): ciò significa sottolineare la criticità dell'ipotesi del pentecostalismo come «quarto protestantesimo» (cfr. p. 25). Ma tutto ciò che si è detto finora trova connessione in una ben precisa opzione interpretativa, che è forse quella di maggior peso, e innerva l'intero percorso delineato nel volume: Rinaldi dimostra che è problematico negare o ridimensionare la «spina dorsale teologica» del movimento pentecostale, «limitandolo così a un'esplosione di stati d'animo entusiastici e concitati» (p. 22); si tratta di un «pericoloso luogo comune che va sfatato, anzi combattuto», oltre che di un «errore storico» (p. 270), spesso commesso – ricorda l'Autore – da un filone di studi caratterizzato da approcci disciplinari che appunto non sono di taglio storico. La spina dorsale teologica c'è e possiede ben precise origini wesleyane. Questa opzione ermeneutica e metodologica, difesa e argomentata da Rinaldi, rappresenta davvero una questione chiave per qualunque ricerca che voglia affrontare il movimento pentecostale, e non sarà esagerato affermare che le pagine dedicate a questo tema rappresenterebbero già da sole un validissimo motivo per raccomandare il volume.

Si può segnalare ancora un ultimo elemento, interessante in particolar modo per il cristianista antichista. Si è detto delle traiettorie storico-teologiche in cui il pen-

²⁸ G. Spini, *Italia liberale e protestanti*, Claudiana, Torino 2002, p. 251.

²⁹ Cfr. C. Napolitano, *Nella forza dello spirito. Una lettura "interna" del pentecostalesimo*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 82, 1 (2016), pp. 28-71: 32-35.

³⁰ Fletcher fu collaboratore di Wesley e «teologo sistematore» del pensiero di questi, come lo definisce Rinaldi (p. 16).

tecostalismo può essere situato e si sono richiamate in particolare quelle legate alla Riforma protestante. Ma si potrebbe spingere ancor più indietro la prospettiva di *lunga durata*. Movimenti e fenomeni carismatici e “profetici” trovano attestazione già nel cristianesimo antico e medievale. Si può notare che i pentecostali stessi hanno talvolta presentato la loro tradizione come un ritorno al cristianesimo delle origini (in questo caso, però, in opposizione alle radici protestanti: cfr. p. 56 per la valutazione di Rinaldi). Al di là e accanto ai riferimenti scritturistici come *At 2* e *1Cor 12-14*, sarebbe interessante indagare affinità e differenze tra il pentecostalismo e determinate prassi o dottrine attestate in gruppi e autori del cristianesimo antico, una pista di ricerca che in via embrionale trova già almeno un esempio³¹. Nel suo volume, Rinaldi include qualche traccia che potrebbe condurre in questa direzione, ma principalmente al tema è dedicato un brevissimo capitolo intitolato “Tra antico e moderno” (pp. 261-263) che si apre così: «Le cronache dei pionieri pentecostali che si riferiscono ai patimenti subiti negli anni che vanno dal 1935 al 1955 presentano sorprendenti tratti di affinità con quelle dei protagonisti dell’antica letteratura agiografica, cioè degli antichi cristiani sottoposti a martirio. Non sono io ad affermare ciò ma un intellettuale di matrice cattolica che fu sacerdote dal 1939 al 1949, Carlo Falconi [segue citazione]» (p. 261). Le affinità sono di tipo sia «giuridico» che «spirituale», prosegue l’Autore, che poi le elenca sinteticamente. Probabilmente questo ed altri interessanti spunti non potevano essere sviluppati nel dettaglio in questo volume, che resta focalizzato sugli anni 1935-1955 – ma l’auspicio è che, magari in una prossima pubblicazione, questa pista “antichistica” possa essere ripresa.

Una lunga marcia verso la libertà, in breve, è un testo scritto con passione, rigore, stile accattivante, che getta luce su una fase cruciale della storia di una minoranza religiosa italiana, inserendo tale vicenda in un più ampio contesto di niente affatto secondaria importanza, e al contempo è un testo che sintetizza i principi metodologici ineludibili per affrontare correttamente lo studio del pentecostalismo.

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

Giovanni Maniscalco Basile, *Aeternum foedus tra Russia e Cina. Il trattato di Nerčinsk (1689). Testi, lessici e commentari*, «L’Erma» di Bretschneider, Roma 2017, pp. 168. ISBN: 9788891316219.

La recente pubblicazione dell’ultimo lavoro di Giovanni Maniscalco Basile uscito postumo sul trattato di Nerčinsk offre agli studiosi italiani un attento esame del primo trattato siglato dalla Russia petrina con l’impero dei Qing. Fin dalla metà del Settecento il trattato è stato oggetto di studio da parte di numerosi ricercatori russi che hanno aperto un dibattito che si è protratto nel tempo su quale fosse stato il suo ruolo nel contesto storico-diplomatico e quindi su come dovesse essere valutato. Influenzata dagli eventi politici, la storiografia russa e poi sovietica è passata dall’ esaminare l’azione diplomatica, alternativamente oggetto di severe critiche o di positive

³¹ C. Napolitano, *Nella forza dello spirito*, cit., pp. 28-30, con rapidi riferimenti alla *Prima lettera di Clemente*, Ignazio di Antiochia, la *Didachè*, il *Pastore* di Erma, le *Odi di Salomone*, Giustino, Ireneo ed altri. Non viene però menzionato il montanismo, che a mio avviso potrebbe rappresentare un’ulteriore realtà da indagare in quest’ottica.

valutazioni, al considerare le ripercussioni che il trattato aveva avuto per le relazioni commerciali tra i due imperi, o porre l'accento sulla questione dei confini soprattutto quando i rapporti sino-sovietici sono entrati in crisi negli anni Sessanta del secolo scorso. Più di recente gli archivi hanno offerto nuovi materiali per una più attenta disamina del trattato sotto un punto di vista giuridico, economico e anche linguistico.

I primi tentativi di regolare i confini tra i due imperi erano iniziati alla metà del XVII secolo, dettati dalla necessità di porre fine alle tensioni territoriali. L'espansione verso Oriente, iniziata fin dai tempi del principato di Novgorod e poi arrestata dall'invasione mongola, era ripresa nel Cinquecento ai tempi di Ivan il Terribile. Nell'arco di un secolo i domini degli zar si erano allargati fino alle coste del Pacifico. La sterminata Siberia era conquistata e l'estremità nord-orientale doppiata da intrepidi navigatori che avevano raggiunto lo stretto di Bering. Se una terra relativamente fertile accoglieva i nuovi insediamenti di coloni, gli animali da pelliccia, in particolare zibellini, castori, ermellini, rappresentavano una voce importante delle finanze moscovite e del suo commercio con l'estero.

Dal 1643 avventurieri, cacciatori, coloni avevano valicato i monti Stanovoj, nella Siberia meridionale, mentre distaccamenti militari russi si erano spinti fino al fiume Amur e conquistato i villaggi vicini massacrandone gli abitanti. I cinesi avevano risposto con diverse misure punitive e si era giunti a scontri sfociati poi in una vera e propria guerra con l'assedio della fortezza russa di Albazin. Dopo tre tentativi di giungere a una soluzione della questione messi in atto da Mosca e naufragati dinanzi al cerimoniale imperiale cinese inaccettabile per chi rappresentava gli zar di Russia, i negoziati di pace iniziarono nel 1686 e si conclusero nel 1689 con un trattato firmato a Nerčinsk il 27 agosto 1689. La scelta di Nerčinsk era dettata dalla necessità di trovare soluzioni che non urtassero le suscettibilità interne dei due imperi e la località situata a circa 1.300 km da Pechino in Manciuria era difficilmente raggiungibile dai notabili cinesi legati alle loro norme e alle severe procedure che presiedevano alla celebrazione di qualsiasi atto solenne dell'impero. Della delegazione russa guidata dall'«altissimo funzionario» Fedor Alekseevič Golovin faceva parte un eretico polacco rifugiatosi in Russia Andrej Christoforovič Belobockij che avrebbe fatto da tramite in latino tra i russi e i due gesuiti, Jean François Bervillon e Tommaso Pereira, che accompagnavano la delegazione cinese guidata dal mancese Songgotu. Le trattative si protrassero a lungo con esiti alterni e videro alla fine i russi rinunciare ad alcune pretese territoriali, tra cui la fortezza di Albazin e un ampio territorio a Nord dell'Amur.

Il trattato, redatto in tre versioni – latino, russo e manciù –, fu il primo importante accordo ufficiale tra la potenza cinese e una potenza europea. Furono i padri della Compagnia di Gesù, inviati dall'imperatore Khangxi della dinastia Qing, a redigere in latino la versione ufficiale del trattato confrontandosi con Belobockij. La mediazione gesuitica giocò un ruolo chiave nell'individuazione dei protocolli diplomatici che meglio rispondevano alla dignità delle due parti che negoziavano l'accordo.

Molte possono essere le letture del trattato, come mostra lo studio di Maniscalco Basile: da quella relativa ai presupposti ideologici del potere russo (la terra delle città, l'eredità del padre, Mosca città dell'Impero) a quella politica e alla concezione dell'autorità imperiale in Russia e in Cina. L'incipit del testo russo è solenne e molti elementi presenti sono significativi ai fini della definizione dell'immagine che gli zar russi co-regnanti Ivan e Pëtr Alekseevič intendevano dare della propria legittimazione: «per la misericordia di Dio grandi sovrani, *cari* e grandi principi». Diversamente dell'imperatore Khangxi, si ometteva la dignità teocratica. Il testo manciù appare invece «il trionfo della semplicità»: l'imperatore cinese è il «Magnifico Imperatore

del Paese di Mezzo» ma gli zar moscoviti soltanto i «Capi supremi del Paese russo», sottolineando comunque una sovranità di ordine secondario rispetto a quella dell'imperatore cinese. Nel testo latino infine, quello ufficiale del trattato, l'imperatore cinese precede gli zar russi. A Khangxi viene riconosciuta la piena dignità imperiale, mentre i sovrani russi sono indicati come monarchi. Il testo potrebbe sembrare dunque sbilanciato a favore del potere cinese, tanto più che i gesuiti erano presenti nella delegazione di quest'ultimo, ma a ben guardare l'origine divina del potere è riconosciuta ad ambo le parti: gli uni sono indicati come sovrani per grazia di Dio, e l'altro è «Sancti Sinarum Imperatoris». Dunque la versione ufficiale del trattato non lede l'autorappresentazione ideologica di entrambe le potenze al tavolo delle trattative. Completa il puntuale esame del trattato e la comparazione delle tre versioni fatta dall'autore, un'analisi lessicografica che occupa circa un centinaio di pagine. Il volume di Giovanni Maniscalco Basile costituisce quindi un importante contributo all'interpretazione del trattato che assume oggi un nuovo rilievo proprio per le attuali configurazioni geopolitiche in Asia.

Non va tuttavia dimenticato che l'importanza dell'accordo resta legata alle relazioni commerciali tra la Russia e la Cina: l'accettazione da parte dei delegati russi di un confine che mortificava le aspirazioni di Mosca andrebbe letta alla luce dell'interesse che destava nei russi l'ampio mercato cinese. Si è già detto degli animali da pelliccia che costituivano la voce più importante del commercio con l'Occidente, ma le mire di Mosca andavano ben oltre: vi era una evidente volontà di entrare negli equilibri economici dell'antica via della seta in modo da garantire una connettività attraverso l'entroterra russo alle ricche esportazioni cinesi. La costruzione di un'ulteriore diramazione dei flussi commerciali, se non propriamente una nuova via della seta, era quella che guidava la politica degli zar russi. Infatti, dopo il trattato, il commercio tra Russia e Cina non fu turbato da ulteriori conflittualità, e l'accordo rimase in vigore fino al 1858. Pace e commercio erano dunque tra loro strettamente interconnessi. L'interesse economico porta la pace che a sua volta stimola il rilancio commerciale.

Infine non si può dimenticare un ultimo aspetto di mediazione culturale rivestita dai gesuiti, che ebbero il ruolo importante nell'essere interpreti di entrambe le proiezioni imperiali. I gesuiti, che avevano certamente il grande vantaggio di conoscere bene il diritto internazionale, cosa non presente nella concezione universalistica cinese, furono in grado di far accettare che l'importante trattato tra i due imperi venisse redatto in latino, stesura che negli annali ufficiali Qing venne annotata come *latinuo*. L'imperatore cinese avrebbe poi espresso la sua soddisfazione per la conclusione della pace riconoscendone il merito all'abilità e agli sforzi dei gesuiti. E a ricompensa di ciò tre anni dopo, nel 1692, emanava un editto di tolleranza che autorizzava le conversioni al cristianesimo, annullava le leggi precedenti contro i missionari, e concedeva il diritto di costruire chiese e di predicare pubblicamente. L'anno successivo donava un terreno situato all'interno della città imperiale per l'edificazione di una chiesa, rimasta in funzione fino al 1827. Un ulteriore importante incarico da parte imperiale sarebbe poi giunto nel 1707, quando fu affidato ai gesuiti il compito di eseguire le misurazioni e le osservazioni necessarie a compilare un atlante dell'impero. Risultati importanti cui la Compagnia di Gesù sperava di poterne affiancare un altro: poter aprire un passaggio via terra alternativo al ben più pericoloso percorso via mare, che permettesse loro di raggiungere la Cina dall'Europa e magari estendere la propria opera missionaria anche ai territori attraversati. Il trattato di Nerčinsk aveva aperto il cuore alla speranza che entrambi gli imperi, grati dei servizi resi, avrebbero permesso loro di usufruire della "via della Moscovia". Preoccupazioni per una possi-

bile propaganda cattolica da parte russa, tensioni per la cosiddetta disputa dei riti in terra cinese, avrebbero fatto fallire i disegni dei gesuiti cui rimase, accanto all'opera missionaria e all'attività scientifica, la magra soddisfazione di fare da intermediari in latino tra mercanti russi, mancesi, mongoli, cinesi, come era accaduto a Nerčinsk.

Rita Tolomeo (*Sapienza Università di Roma*)
rita.tolomeo@uniroma1.it

Emiliano Rubens Urciuoli, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Morcelliana, Brescia 2018. ISBN: 9788828400073.

Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.), di Emiliano Rubens Urciuoli, è un saggio ambizioso, che si propone di rileggere con nuovi mezzi metodologici e con nuova consapevolezza teorica il cruciale problema storico del rapporto tra cristianesimo e dimensione politica nei primi tre secoli della sua storia. La forza ed il coraggio del presente lavoro sono rappresentati, infatti, dall'affermazione del bisogno di lavorare di nuovo "sulla teoria", ossia su quel piano – niente affatto meramente astratto – solo a partire dal quale acquista intellegibilità la storia. Consapevole del rischio che l'impostazione metodologica "cannibalizzi il racconto", l'autore però sa anche che risulta equivoca la distinzione tra teoria e pratica dello storico, e che le cosiddette "falle" o "debolezze" nella teoria si risolvono spesso solo con un "surplus" di elaborazione teorica, ossia con la ricerca di un livello metodologico che spieghi meglio i dati a disposizione. In altre parole, la ricerca storica avanza anche e soprattutto grazie all'elaborazione di piani teorici nuovi, capaci di interrogare meglio i dati in nostro possesso. Al contempo, fare storia è un tutt'uno con l'esplicitazione e la decostruzione dei presupposti ideologici insiti ogni volta nella teoria vigente.

L'operazione del saggio si articola così, sin da principio, su un doppio livello: storico e storiografico, che Urciuoli riassume con l'idea di un'indagine critico-genealogica, volta da una parte a demolire una certa immagine di sé che la storia cristiana si è data, e che permane implicitamente in certe tradizionali opzioni storiografiche, dall'altra ad applicare nuovi modelli teorici che rendano conto di individui o gruppi esclusi, neutralizzati dall'autorappresentazione dei detentori del discorso. Nel peculiare intreccio di riflessione metodologica e ricerca concreta, l'autore non nega quindi di concepire il proprio lavoro anche come un'opzione di "militanza", come risposta a un'esigenza etico-politica di offrire una visione "contro-egemonica" della storia, per riscattare un determinato rimosso storiografico.

L'inchiesta, in particolare, vuole uscire dalla logica della narrazione semplificata sul rapporto del cristianesimo con il potere che si condensa nell'opposizione tra "martire" e "senatore", ossia tra contestatore apocalittico ed interprete integrato dell'ordine sociale dato. Urciuoli rimprovera infatti alla tradizione storiografica il fatto che, pure avendo precisi indizi documentali a proposito di un potere pubblico a partecipazione cristiana anche prima della svolta costantiniana, questa sia stata sistematicamente trascurata, assecondando un ideale normativo ("ad altissima caratura mitologica", p. 95) del cristiano come sovversivo o "impolitico". Questa rappresentazione sarebbe, del resto, frutto di un tradizionale uso romantico-ideologico delle fonti, per il quale l'identificazione di un originario rapporto di reciproca esclusione o indifferenza tra cristiano e sfera del potere sancisce – tramite l'idea di seco-

larizzazione – la genesi dei dispositivi moderni di desacralizzazione e democratizzazione della politica, quindi giustifica l'autocomprensione idealizzata del soggetto moderno, che al contempo inconsciamente *vuole rimanere* cristiano.

Urciuoli non nega che all'interno di alcuni scritti protocristiani delle origini sia identificabile un dirompente, iper-politico principio di teocratica, escatologica ed apocalittica disdetta di qualsiasi autorità sacrale, quindi di sovversione e profanazione dell'ordinamento politico. Attraverso un confronto con Benjamin e Taubes, egli mette a fuoco con sintetica chiarezza la morfologia del concetto di teocrazia: il problema è piuttosto identificare in essa, da un punto di vista storico, l'unica o la principale "agenda ideologico-politica" dei primi seguaci di Gesù. Questa delineata figura martiriale del cristiano, infatti, si sfoca ben presto nell'ideale più morbido di una tendenziale "impoliticità" o disinteresse per la politica, di una privatizzazione dell'esistenza credente. La teocrazia paolina, da questo punto di vista, non può aver rappresentato il *nomos* del campo d'azione del cristiano, non solo per il precoce fallimento delle attese messianiche ed escatologiche, ma anche perché un movimento martiriale di massa tende storicamente a esaurirsi. Bisogna allora cogliere dietro i successivi discorsi sull'impoliticità strategie di trasformazione del nucleo semantico della teocrazia messianica, funzionali alla creazione di nuovi *nomoi*, in *primis* diretti al rafforzamento del vincolo comunitario e dell'autorità del vescovo su di esso, probabilmente in contrapposizione a legami di diverso tipo (come quelli politici). A maggior ragione, non bisogna allora confondere il tendenzioso piano prescrittivo dei primi autori (ad es. Ignazio, Tertulliano) cristiani con l'orizzonte socio-economico e psicologico degli attori concreti. Replicando l'interpretazione del cristiano pre-costantiniano come credente "impolitico" ed escatologicamente sospeso, la storiografia si identifica con il punto di vista normativo ed il dispositivo ideologico vincente, rimuovendo o tacendo l'esistenza di credenti "partecipi" della vita pubblica. Un'indagine storica deve, invece, recuperare proprio questa presenza, rimossa nell'ambito nomotetico, interrogandosi su come le affermazioni di principio interagiscano effettivamente con il dominio socio-storico e socio-psicologico dei primi cristiani.

In questo quadro, Urciuoli introduce la parte costruttiva del proprio lavoro, ossia l'applicazione dello strumentario analitico fornito dalla teoria sociologica di Pierre Bourdieu, sintetizzabile nell'uso della categoria di "campo". Con questa si definisce in generale lo spazio delle posizioni occupate da coloro che partecipano di un determinato universo simbolico, le quali risultano dall'interazione tra il *nomos* o la legge prescrittiva del campo, che lo delimita, e gli interessi individuali dei partecipanti. Con la tematizzazione del campo, si permette di evitare un rigido determinismo strutturalista, e si definisce una normatività dinamica, che lascia un essenziale spazio di gioco, in cui le stesse regole interne sono aperte a libera ridefinizione da parte degli agenti. Urciuoli prova in tal modo a definire prima il "campo del potere imperiale romano", caratterizzandolo secondo il *nomos* della conservazione coordinata dell'ordine sociale, quindi come determinato dalle variazioni del rapporto tra *officium* e *ordo*, all'interno delle quali rintracciare gli spazi di inserimento del credente in Cristo. Poi, dunque, "il campo religioso cristiano", che lungi dal poter essere rappresentato dall'istanza teocratica celeste di cui sopra, la neutralizza pensandola piuttosto come sovranità cosmologica, quindi come affermazione del Regno cosmico di Gesù, che però *non governa*, ovvero non si impone come *nomos* concreto del microcosmo sociale, che tende invece a costituirsi autonomamente, come "amministrazione" ecclesiastica. In altri termini, la costituzione del *nomos* del campo religioso non viene caratte-

rizzato dall'ingiunzione anomica ed escatologica paolina, che chiama "al sabatismo generale prima del regno" (p. 138), bensì piuttosto nella saldatura del riconoscimento di una formale sovranità divina, pensata cosmologicamente come libertà dalle potenze arcontiche di questo mondo, con il riconoscimento di un'economia di amministrazione dei beni religiosi incentrata intorno ad un nuovo principio d'autorità, ossia il potere vescovile, esemplificato dall'ignaziano "nulla senza il vescovo". L'ingiunzione all'inoperosità acquista dunque un senso del tutto diverso: non un'etica sociale escatologica, bensì un sistema di garanzia del campo religioso cristiano che passa tramite la subordinazione di qualsiasi altro interesse all'obbedienza alla legge del *nomos*. L'idea teocratico-messianica si tramuta in un'altra idea, per la quale il seguace di Gesù deve fondamentalmente riconoscere come vincolante primariamente il sistema di amministrazione dei beni religiosi.

A partire dall'interazione tra questi due campi, comunque fortemente in tensione in quanto tra loro letteralmente *etero-nomi*, Urciuoli delinea la possibilità di pensare più forme di soggettivazione politica del credente cristiano, che dipendono dal grado di interesse d'investimento in ciascun campo, dunque dalla composizione dei due diversi piani di appartenenza. In maniera schematica, persino matematico-geometrica, Urciuoli delinea così sei/sette stili eterogenei di comportamento del cristiano verso la sfera pubblica: il "politico di vocazione", ossia colui il cui grado d'interesse nella sfera politica non viene per lo più intaccato da convincimenti religiosi, essendo piuttosto incline all'appropriazione individuale di segni, idee e pratiche religiose che siano compatibili con la propria appartenenza alle classi sociali superiori, "l'uomo di mondo", ossia il soggetto politicamente attivo, in cui però agisce un primo grado di "illanguidimento" dell'investimento motivazionale nella sfera politica, corrispondente ad una piena partecipazione al campo religioso e alla sua struttura di relazioni e riconoscimenti reciproci; il "lealista *sub condicione*", colui che pur riconoscendo il sistema politico, ne compie una sostanziale sdrammatizzazione, riducendo il proprio grado di partecipazione ad esso a quello del mero riconoscimento "lealista" e "passivo", comunque subordinato a fondamentali riserve teologiche, che gli impongono pretese di obbedienza fin dove esse non confliggono con il *nomos* religioso; il "suddito inattendibile", colui per il quale le istituzioni sono assicurate "come semplice fatto mondano", ma implicitamente delegittimate, seppure non apertamente violate; "l'oppositore apocalittico", che invece investe negativamente nell'opposizione alle istituzioni romane per perseguire un'identità "contro-imperiale"; infine, il "sostenitore ideologico dell'impero", ossia colui che indifferentemente dal proprio livello di coinvolgimento negli uffici pubblici, riconosce nel potere imperiale un potere katechontico provvidenziale, quindi giustificabile teologicamente secondo interessi interni al campo religioso.

Interessato a rovesciare il paradigma interpretativo dominante, Urciuoli indaga nell'ultima parte la figura di cui storicamente si è meno informati, ma che si impone attraverso un'attenta ricognizione dei dati, testuali e non, a nostra disposizione: "l'uomo di mondo". Egli è interessato a farne una genealogia, provando ad individuare le strategie da lui adottate per muoversi contemporaneamente nei due campi precedenti individuati. Richiamandosi metodologicamente al concetto bourdieusiano di strategia, ma correggendolo con la riflessione di De Certeau sulla "tattica", egli propone tre serie di comportamenti, distinguendo 1) possibili strategie generiche di integrazione tra interessi mondani e religiosi, adottabili certo *in primis* dagli "uomini di mondo", ma non solo; 2) accorgimenti più caratteristici, determinabili più specificamente in base ai bisogni di chi si trova in situazioni di carriera

e di acquisizione di cariche; e infine 3) una traiettoria concreta di carriera politica, risultante dall'analisi di "specifiche condizioni socio-storiche di possibilità" (p. 253). Attraverso un sistematico ricorso all'analisi di passi soprattutto di Tertulliano, ma anche di Cipriano, Dionigi di Alessandria, Origene, egli ricostruisce diverse "strade" possibili per i cristiani che avessero dovuto conciliare la propria fede con ambizioni politiche: riguardo alla prima cerchia di strategie, l'uso del rinvio del battesimo, o il "boicottaggio interno delle misure anticristiane", nella seconda cerchia, azioni strategiche più specifiche, che emergono come disposizioni situazionali da adottare nell'ambito di chi possiede carriere nella vita pubblica, come quella che i romani catalogano come "*inertia*", ossia atteggiamenti di filosofico o religioso distacco rispetto allo zelo per la partecipazione politica, comunque non per questo inconciliabili con essa. Urciuoli si dedica anche a chiarire i modi di tali *escamotages* tecnici: ad esempio, la possibilità di distinguere ideologicamente cariche e incarichi, ossia ottenendo l'esenzione (*vacatio*) da determinati oneri e *munera*, senza perdere gli onori nominali del ruolo rivestito. In tal senso, il diritto romano avrebbe soccorso gli "uomini di mondo" cristiani, permettendo loro *astutiae* tanto pratiche (ad es. vi è la possibilità di cedere la liturgia, la *cessio honorum*) quanto "gnoseologiche" (sostituendo azioni religiosamente contestabili con altre di minor responsabilità: ad es. partecipazioni passive e non attive a giochi e sacrifici).

La parte a cui tiene di più l'autore è comunque quella rappresentata dalla terza cerchia di situazioni strategiche, in cui a partire da brevi notizie prosopografiche, e dal riconoscimento di una serie di altri indizi, si può suggerire un'abbastanza preciso percorso di carriera politica che deve aver costituito lo sfogo principale delle ambizioni perseguibili dagli "uomini di mondo": quello del procuratore finanziario, o comunque delle nuove funzioni burocratiche responsabili dell'esazione fiscale, dell'amministrazione e della giustizia in materia finanziaria. Come evidenzia Urciuoli, la tradizione ha conservato infatti un gran numero di passi benevolenti verso la figura del pubblicano, come anche il famosissimo passo di Gesù sul rendere la moneta a Cesare. Il cristiano "di mondo" non è forse autorizzato a decidere "sulla vita" o "sull'onore" di altre persone, ma come risulta da un passo del *De Idolatria* di Tertulliano (17,3), sembra poter tollerare l'idea di giudicare in materia di denaro. Proprio la gestione e amministrazione della giurisdizione finanziaria e fiscale, un "settore pubblico" in fortissima espansione con la trasformazione di Roma in "impero tributario", pare quindi poter essere considerabile come lo spazio del campo imperale romano in cui si sono aperte quelle posizioni nuove, remunerative e di prestigio, che hanno permesso di emergere a questa figura storiograficamente ancora sfocata, ma decisiva, del cristiano "politicamente attivo". Urciuoli analizza perciò alcune notizie eusebiane di martiri in età diocleziana, al contempo però procuratori finanziari come Paolo di Samosata, l'anonimo *curator* tra i martiri diocleziani di una sconosciuta città della Frigia, i *magistri rei privatae* e *rationales rei summae*, Adaucto e Filoromo. Concludendo, ne deriva, così, un'immagine "contro-egemonica" del rapporto del cristiano con la politica: non la nobile storia dell'esistenza "escatologicamente sospesa", ma quella concreta – e "stigmatizzata come ignobile" – "al crocevia tra l'interesse al consumo religioso di beni e servizi cristiani e la complicità nel prelievo politico di proventi agricoli" (p. 326).

Il percorso compiuto dal libro è senz'altro coerente e convincente nei suoi tratti fondamentali, e prezioso soprattutto nell'indicare quegli spazi socio-economici e quelle figure concrete che aiutano a rileggere la storia del primo cristianesimo come autentica, tangibile, vivente storia sociale e politica, liberandosi da alcuni pregiudizi e

forzature ideologiche derivanti da un uso delle fonti a volte ingenuo. Il saggio, complesso perché costruito su un intelligente intreccio di questioni teoriche e pratiche, colpisce poi per il coraggio di prospettare una vera e propria visione d'insieme, quindi di avanzare una tesi forte, dichiarando apertamente il proprio scarto metodologico e il proprio essere orientata anche da un'esigenza contro-egemonica. Proprio per questo essa appare, però, rimanere talvolta intrappolata nelle maglie di una forzata contrapposizione ideologica con la tesi che vuole decostruire. La traiettoria del libro risulta così complessivamente problematica, pur se nell'accezione migliore di questo termine. Molte appaiono infatti le questioni che possono essere rilanciate con nuovo vigore: a partire da quella, fondamentale, riguardante il problema del significato ambiguo della categoria di secolarizzazione, connessa da Urciuoli in modo forse troppo *tranchant* a dispositivi storiografici di identificazione e assicurazione ideologica del soggetto moderno. Posto, infatti, che le analisi socio-economiche svolte risultano affatto persuasive nel problematizzare e complicare l'immagine vaga del primo cristiano come soggetto "impolitico", non contaminato da alcun interesse nella sfera pubblica, quindi implicitamente "solo spirituale", più difficile appare dire che l'indagine svolta può mettere del tutto fuori gioco le tesi che individuano nella peculiarità del nuovo rapporto che si instaura tra cristianesimo e potere il motore dei moderni processi di secolarizzazione.

Urciuoli insiste nel ribadire che la prospettiva teocratica, che pure si deve rinvenire in alcune prospettive paoline e protocristiane, nel diventare *nomos* del campo religioso cristiano, acquista in realtà tutt'altra accezione. Egli ha invero ragione nel sottolineare questo aspetto: se istanza anomica, infatti, il messaggio teocratico gesuano-paolino è in qualche senso decostruttivo della stessa religione come "sistema nomico di mediazione" con il divino, quindi addirittura irreligioso: l'ingiunzione teocratica, per diventare nuovo *nomos* religioso stabile, deve in qualche modo negarsi o ristrutturarsi. Urciuoli dice che il rapporto tra l'istanza teocratica anomica e quella nomica viene ideologicamente trascritto "come sequenza cronologica", ma tra di esse vi è un "*non sequitur logico*" (p. 138). Il problema è tutto nello spiegare in che senso avvenga questo doppio movimento di scarto e congiunzione, ma l'autore su questo non si dilunga. Allora, appare forse lecito chiedersi se i due lati del non-processo delineato possano davvero essere considerati semplicemente opposti tra loro come l'istanza nobile dell'anarchico e il principio nomico dell'imposizione autoritaria di una nuova amministrazione dei beni religiosi. In tal senso, Urciuoli pare restare consegnato ad una dialettica che usa le stesse categorie ideologiche del proprio avversario, seppur rovesciandole. Sebbene il suo intento sia quello di demolire una certa autorappresentazione provvidenzialistica del cristianesimo, che si condensa intorno alla categoria di impoliticità, egli difetta paradossalmente di radicalità decostruttiva proprio nel continuare implicitamente a restituire l'anarchico-teocratico ("l'escatologicamente sospeso") come il "positivo", e l'affermazione di un *nomos* autoritativo come il negativo. Si potrebbe riconoscere, invece, già nella negazione escatologico-apocalittica degli arconti del mondo una "violenta", persino nichilistica pretesa di instaurare o assecondare l'irrompere di un nuovo folle *nomos* escatologico, e così, viceversa, nell'asstarsi di un *nomos* del campo religioso cristiano, non una semplice "rioccupazione", ma una trasformazione necessaria del rapporto con il principio teocratico in una situazione di progressivo rinvio escatologico, che recupera fondamentali esigenze antropologiche di stabilità sociale e assicurazione dei sistemi comunitari di mediazione del rapporto con il divino.

Resta invece da chiedersi se nell'affermazione del *nomos* cristiano non rimanga *qualcosa* o qualche effetto della pretesa teocratica, nonostante essa sia spostata a

livello cosmologico: ossia, se, per esempio, la cruciale, agambeniana affermazione che sorregge la concezione governamentale del potere vescovile, “*Dio regna, ma non governa*”, non costituisca un’idea che comunque *ripensa epocalmente* le tradizionali garanzie di assicurazione cosmo-onto-teologica del politico, quindi, in altri termini, che comunque condiziona e trasforma la concezione romana del rapporto tra campo religioso e campo del potere imperiale. Tanto è vero che l’intero libro si costituisce intorno ad una premessa: che tra i due campi religioso cristiano e del potere imperiale romano si dia una dinamica di interazione complessa tra gli opposti del compromesso totale e dello scontro. Ebbene, tale premessa non è affatto così scontata, perché, mentre per noi moderni è naturale pensare la pluralità dinamica e intersecabile di diversi campi costruiti intorno a differenti sfere d’esercizio del potere, che creano “un universo di relazioni oggettive tra detentori di poteri e capitali differenti in lotta” (p. 109), non lo è affatto per il mondo antico, dove “le più antiche carriere militare e religiosa, e il più recente curriculum burocratico, più che dei corsi professionali autonomi, sono affluenti dell’unico grande fiume dell’avanzamento politico, di cui fanno parte le cariche civili”, o ancora “rivoli immissari ed emissari dell’unico grande lago della consacrazione pubblico-politica” (p. 110). Lo stesso Urciuoli deve definire il campo imperiale romano come un super-campo, “ossia uno spazio di relazioni strutturate tra le classi superiori”, cognitivamente e moralmente integrato (p. 112), sicché proprio la comparsa di un campo religioso sempre più ingombrante non del tutto assimilabile o integrabile, indipendente o al limite addirittura confliggente, è *già* il problema stesso della secolarizzazione, ossia se questa dinamica non aiuti a comprendere i processi moderni di pluralizzazione e desacralizzazione del “super-campo imperiale”.

Il problema di un principio “cristiano” di decostruzione dell’assetto politico si impone, tuttavia, anche sotto forma di una questione ulteriore, ossia di riemersione del principio teocratico, apocalittico ed escatologico, all’interno dello stesso assetto ecclesiale cristiano stabilizzantesi. In tal senso, è strano come Urciuoli non abbia focalizzato questo problema nel capitolo dedicato all’imposi del *nomos* cristiano dell’autorità vescovile. Egli tende infatti a leggere sociologicamente il processo di affermazione del vescovo come frutto di una vittoriosa battaglia contro la concorrenza socio-religiosa di carismatici, grandi laici e “illuminati”. Facendo ciò, tuttavia, egli non approfondisce la possibilità che dietro le pretese *carismatiche* precocemente sconfessate dalle chiese cristiane vi sia proprio la riaffermazione apocalittica, potenzialmente “a-nomica”, di una fruizione immediata dello Spirito, a partire quindi da un rilancio delle prospettive escatologiche evangeliche. L’impressione è che, anche qui, Urciuoli lasci inevase alcune fondamentali domande, e a ciò contribuisce anche la mancanza di un’interazione sistematica con un’indagine storico-teologica dei testi. Nello sviluppare i pur evidenti pregi dell’interpretazione socio-economica bourdieusiana, l’autore sembra ridurre infatti l’interpretazione “teologica” a mero vizio della tradizione storiografica, che si lascerebbe condizionare dal piano normativo cristiano, da cui deriva una contraffazione ideologica dei veri rapporti di potere, quelli politico-economici: però, egli si priva così di strumenti di lettura che avrebbero potuto arricchire ulteriormente la sua analisi. Le vituperate categorie teologiche avrebbero consentito, per esempio, di leggere i passi – tratti dagli *Atti degli apostoli* e dagli *Atti di Pietro* – sul problema della simonia, non solo o non tanto come testimonianza di problemi di ordine socio-politico relativi alle contestate rivendicazioni di influenza nella comunità da parte di grandi e ricchi laici, ma anche il dispiegarsi retorico di strategie eresologiche anti-carismatiche che

utilizzano antichi *topoi* apocalittici, vedi la connessione tra potere demoniaco, falsa profezia, pretesa idolatrica e denaro (cfr. *Ez* 28). Così, allo stesso modo, si sarebbe potuto individuare nella speculazione gnostica sugli pneumatici non tanto l'atteggiamento sapienziale, "illuminato", di chi si sottrae individualmente alle logiche religiose dominanti, quanto una raffinata e teologicamente complessa trasposizione in categorie ontologico-mitiche dell'originaria pretesa carismatico-escatologica paolino-giovannea di vivere un'ulteriorità anarchica, un'intimità filiale nel rapporto personale con Dio, rispetto al piano economico-religioso a cui la tradizione protocattolica tendenzialmente riconduce il messaggio evangelico.

Negli aspetti sollevati dal problema dell'imposi di un *nomos* del "campo religioso cristiano", un confronto del genere avrebbe così potuto far emergere anche e soprattutto la costitutiva lotta ideologica per neutralizzare proprio quella pretesa teocratica originaria che costituisce il problema del libro. Originariamente presente nell'imminente prospettiva escatologica evangelica, il principio "teocratico" di svuotamento e decostruzione dei poteri mondani non semplicemente svanisce – per ricomparire magari solo sotto forma di costruzione ideologica della moderna storiografia – ma appare "ritornare" strutturalmente all'interno del costituirsi del cristianesimo come religione, seppure sotto forma di elemento contestativo (come "riforma") o "nemico" da esorcizzare ed espellere da sé tramite il costituirsi di un concetto complesso di eresia. Allo stesso modo, il fatto che nella costruzione di questo concetto, sia decisiva la "metafora" apocalittica della compravendita dello Spirito come prototipo della disattivazione del dono di Dio in "logica economica dello scambio", è un altro elemento che un'indagine sul rapporto tra cristianesimo e dimensione pubblica non dovrebbe forse trascurare.

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

Edmondo Lupieri (ed.), *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e post-moderno*, Carocci, Roma 2017, pp. 342+62 figg. ISBN 978-88-430-7295-8.

Maria Maddalena è senza dubbio uno dei più noti personaggi della letteratura cristiana primitiva, uno dei più vivi nell'immaginario collettivo, ma è anche una figura caratterizzata da un'ambiguità di fondo. Infatti, all'interno dei singoli vangeli entrati nel canone delle chiese del Mediterraneo, Maria Maddalena non riveste il medesimo ruolo. Nel vangelo considerato come il più antico dalla maggior parte dei critici, ossia quello di Marco, essa viene nominata per la prima volta soltanto al momento della crocifissione e, poco dopo, nella scena nella quale, recatasi al sepolcro la mattina successiva e trovatolo vuoto, incontra un giovane che la esorta ad avvisare i discepoli di recarsi in Galilea, perché là troveranno Gesù risorto; Maddalena e l'altra donna che la accompagna si allontanano e non riferiscono niente a nessuno, «perché avevano paura». Gli altri tre vangeli forniscono qualche notizia in più su Maria di Magdala: Luca, ad esempio, afferma che era stata liberata dai sette demoni per opera di Gesù, Matteo racconta che Maddalena e un'altra donna si erano recate alla tomba per vedere il sepolcro (e, quindi, non per l'unzione) e erano state le prime ad incontrare Cristo risorto, Giovanni riporta come Maria Maddalena, dopo aver trovato la tomba vuota, andò ad avvisare Pietro e il «discepolo amato» che accorrono nel luogo, ma poi la lasciano sola: proprio lì avviene l'incontro con Gesù (inizialmente scambiato

per il giardiniere). Da questi brevi cenni ci si può formare un quadro sfaccettato e diversificato delle azioni e dei movimenti della Maddalena, in particolare in relazione alla sua visita al sepolcro.

Bisogna aggiungere inoltre che le lettere di Paolo di Tarso non nominano mai questa donna (così come nessuna altra donna del seguito di Gesù, compresa la madre).

Il volume non cerca di ricostruire il personaggio storico della Maddalena attraverso i testimoni sopra menzionati (operazione già avviata dalla critica più di due secoli fa e intensificatasi negli ultimi decenni grazie all'uso di nuovi modelli di relazione tra le fonti e di nuovi metodi di analisi), ma di analizzare le evoluzioni, gli adattamenti e le diverse prospettive letterarie attraverso cui questa figura è stata rappresentata dalle origini fino al XXI secolo. Il fine del curatore, Edmondo Lupieri, non è quello di descrivere la tradizione su Maria di Magdala in modo esaustivo, ma, come spiega egli stesso: «senza pretendere la completezza, quindi, ma come prospettori impegnati talora su terreni già esplorati e lavorati, talora in terre ancora da descrivere, siamo andati a piantare i nostri paletti su testi e tradizioni che coprono quasi venti secoli e che vanno dal Nuovo Testamento alla New Age e oltre» (p. 14).

Nel volume si susseguono le esposizioni analitiche di tredici studiosi e studiosi, numero che non sembra casuale: si crea in questo modo un ritratto complesso e multiforme di Maria di Magdala attraverso gli ultimi due millenni.

L'impostazione del testo segue uno schema diacronico, ma contemporaneamente si articola in tre macrosezioni: origini, immagini, temi (ieri e oggi). Gli studiosi e le studiose coinvolti nella ricerca tracciano attraverso i loro elaborati il lungo e travagliato percorso che ha portato alla composizione di tante immagini di questa donna, di cui si è sempre saputo poco, ma si è raccontato molto. Più si avanza nei secoli e più le tradizioni sulla Maddalena crescono, si moltiplicano e si diffondono.

I primi cinque capitoli sono interamente dedicati allo studio e all'approfondimento delle scritture cristiane (sia quelle destinate a essere canonizzate, sia quelle successivamente ritenute apocriefe e/o eterodosse) e delle prime considerazioni degli scrittori cristiani antichi (E. Lupieri, *La Maddalena più antica: i primi racconti evangelici*, T.A. Rogers, *La Maddalena apocrifa: sviluppi e limiti della sua importanza*, C. Pardee, *Discepola prediletta e annunciatrice di rivelazione: la Maddalena nella letteratura gnostica*, E. Fiori, *Da discepola prediletta ad albero di vita: le trasformazioni di Maria Maddalena nel mandeismo e nel manicheismo*, A. Kunder, *La Maddalena patristica: simbolo per la Chiesa e testimone della risurrezione*). In questa prima parte del volume, che si spinge fino agli autori della tarda antichità, si delineano bene i passaggi attraverso cui sono passate le figure di Maria di Betania, sorella di Marta e Lazzaro, e delle altre donne che hanno unto Gesù, tra cui la celebre peccatrice, forse una prostituta, incontrata nella casa del fariseo Simone (Lc 7 : 36-50). Maria Maddalena, alla fine di questo percorso, assume la figura di una prostituta pentita e perdonata, come viene sancito definitivamente da Gregorio Magno. Si può ben capire come un personaggio rielaborato in tale maniera potesse divenire facilmente un modello agiografico di primaria importanza soprattutto a livello pastorale. L'altra interessante sovrapposizione di figure diverse, in particolare negli ambiti egiziano e siriano, è quella che si verifica tra Maria, la madre di Gesù, e Maria di Magdala. Questa fusione si ripeterà all'interno di diverse tradizioni cristiane per lungo tempo. L'ultima trasformazione, subita dalla Maddalena e presa in esame all'interno di questi cinque capitoli iniziali, è quella resaca nota dai testi gnostici, là dove Maria Maddalena diviene la discepola prediletta di Gesù e sua principale interlocutrice, «sino a diventare ella stessa rivelatrice o co-rivelatrice della sapienza

divina e simbolo di gruppi che si contrapponevano, nell'insegnamento e nella prassi, a quelli della 'grande Chiesa'» (p. 15). Partendo da questo e altri contesti la figura della Maddalena viene ulteriormente rielaborata, in direzioni diverse, da ambienti manichei e mandaici: le caratteristiche di Maddalena in questi ambienti non cristiani, sebbene connessi profondamente al cristianesimo, sono ben rilevate da E. Fiori, in un saggio particolarmente attento alla scomposizione e ricomposizione delle sue caratteristiche nel corso dell'evoluzione delle tradizioni letterarie mandaiche.

I successivi tre capitoli sono interamente dedicati alle raffigurazioni artistiche di Maria Maddalena nell'Occidente. L'iconografia della Maddalena descrive un percorso particolare perché risente in pieno delle variazioni interpretative sulla sua figura. Il primo saggio (M. Mignozzi, *In bilico tra sacro e profano: l'iconografia di Maria Maddalena dalle origini al XV secolo*) traccia un quadro estremamente complesso delle immagini di Maria di Magdala dalle origini fino alla fine del Medioevo: il valore catechetico della sua rappresentazione come pia donna era vivamente avvertito dai predicatori e dai fedeli che li ascoltavano. Infatti questi ultimi potevano facilmente immedesimarsi in lei (o almeno in una delle sue rappresentazioni) e sentire il perdono come qualcosa di raggiungibile, nonostante le tentazioni della vita umana. Maria Maddalena incarnava perfettamente anche il modello della tensione verso il divino, avendo superato la sua natura di peccatrice. La Maddalena assume dunque un significato religioso rilevante grazie alla sua duplicità e alla sua intrinseca dialettica (la sua santità riletta alla luce della sua precedente vita peccaminosa) lungo tutto il corso del medioevo. Nel periodo rinascimentale la sua figura è quella della santa perfetta, sotto l'influsso dei modelli classici che si andavano affermando. Il Barocco sottolinea lo stacco decisivo dal passato: Maria Maddalena, nell'immaginario collettivo, incarna la peccatrice pentita e redenta.

Il settimo capitolo del volume (J. Hoffacker, *L'incontenibile sessualità di una donna pentita: Maria Maddalena dal Barocco ad oggi*) è dedicato all'evoluzione della Maddalena barocca fino alle sue raffigurazioni in epoca moderna. Si tende ad insistere maggiormente sulla vita della Maddalena prima del raggiungimento della piena virtù. Le raffigurazioni di Maria Maddalena iniziarono «così a perdere parte del corredo della santa (in particolare l'aureola) e si soffermarono invece maggiormente sugli aspetti frivoli della sua vita da peccatrice» (p. 156). Una nuova visione è determinata anche da un cambiamento nella committenza: molti di questi ritratti non erano destinati alla decorazione di una chiesa, ma alle corti dei nobili dell'epoca.

Le immagini della Maddalena e le sue trasformazioni sono riflesse nell'arte in forma diversa, a seconda della *forma mentis* dei singoli artisti nelle varie epoche e nei vari contesti sociali; seguendo le evoluzioni di Maria di Magdala nell'arte visiva si può ottenere una visione complessiva del contesto in cui un'opera è stata creata.

L'ottavo capitolo (E.L. Saccucci, *Da discepola a donna travciata: la Maddalena nel cinema commerciale contemporaneo*) tratta e discute della presenza di Maria Maddalena nel mondo del cinema commerciale. La Maddalena descritta ha molto poco a che fare con i racconti biblici, ma si basa tendenzialmente sulle leggende e i racconti agiografici circolanti nella cultura popolare. Poco importa se l'immagine della peccatrice redenta è stata messa in discussione e del tutto abbandonata dagli studiosi. Le rappresentazioni cinematografiche più celebri sono senza dubbio quella di Kazantzakis e quella realizzata a partire dai romanzi di Dan Brown, ma oltre ad esse ci sono molte altre produzioni in cui compare il personaggio di Maria Maddalena, tra cui un film, uscito nel marzo 2018, intitolato proprio *Maria Maddalena* (regia di Garth Davis).

Nell'ultima sezione, ossia *Temì* (ieri e oggi), i capitoli IX e X analizzano l'espansione del culto della Maddalena, soprattutto nell'Occidente medievale.

Il primo dei due (T. Gross-Diaz, *Una santa per tutte le stagioni: il culto di Maria Maddalena nell'Occidente medievale*) vuole offrire una panoramica esaustiva sugli impieghi devozionali della santa, ricostruendo la sua presenza sia nella liturgia (e nei calendari liturgici) sia nelle credenze popolari. La produzione sconfinata di testi in lingua vernacolare che riportavano la leggenda di Maria Maddalena dimostrano con chiarezza tutta la versatilità della donna. A queste diverse rappresentazioni corrispondevano molti santuari e luoghi di culto dedicati alla santa che indicano quanto fosse radicata questa figura nell'ambiente popolare.

Il decimo capitolo (S.J.A. Alexander, *Una santa per il popolo? La Maddalena nell'agiografia medievale*) si muove più specificamente all'interno del contesto agiografico. Lo studioso intende indagare il modo in cui gli autori medievali si avvicinarono alle molteplici personalità del personaggio della Maddalena. Inoltre, ripercorrendo i vari filoni letterari e passando in rassegna i ruoli ricoperti da Maria Maddalena è possibile seguire quanto in essi si rifletta la storia del pensiero teologico medievale.

L'undicesimo capitolo (T.J. Calpino, *Da Reimarus ad oggi: la Maddalena negli studi contemporanei*) si occupa dell'esegesi moderna di Maria di Magdala. Il tentativo di risalire alla Maddalena storica, una volta problematizzata la fusione delle varie figure femminili proposta dalle varie tradizioni confessionali, porta a risultati differenti fra loro. I punti di vista degli studiosi, infatti, analizzati in questo contributo, risultano vari e rispondono alle esigenze di ciascuna generazione di accademici. Gli studi scientifici sulla figura, avviati nel XVIII secolo, hanno prodotto una miriade di interpretazioni sui molteplici ruoli rivestiti dalla Maddalena: «prostituta, penitente, contemplativa, liberatrice e proclamatrice» (p. 240). Il penultimo intervento (C. Ricci, *Moglie, regina, dea: la Maddalena nei nuovi movimenti religioso-spirituali (secoli XIX-XXI)*) si interessa più strettamente del rapporto tra Maria Maddalena e Gesù nel quadro dei movimenti religiosi-spirituali dal XIV al XXI secolo. Proprio in questi secoli si forma l'immagine della Maddalena come compagna fedele e, per l'appunto, sposa di Gesù. Nonostante nei vangeli canonici non vi sia alcun riferimento a Maria di Magdala come moglie di Gesù, non esistono forti argomenti a favore o a sfavore di tale tesi. Il silenzio degli evangelisti su questa circostanza non implica l'impossibilità della stessa. D'altra parte bisogna evitare di cadere nell'errore di voler riempire questo vuoto con contenuti casuali o dettati dalla propria visione personale di carattere confessionale o anticonfessionale. È noto come nel vangelo gnostico di Filippo ritrovato a Nag Hammadi (NH II) compaia un riferimento a Maddalena come compagna (*koinonos*) di Gesù: quali conseguenze storiche si possano dedurre da questo testo è materia di un vivacissimo dibattito critico. La ricerca della studiosa si inoltra in un'analisi approfondita sia dei movimenti spirituali, presi in considerazione, sia delle posizioni di questi ultimi su Maria Maddalena.

Il capitolo conclusivo (M. Setterholm, *Una santa per le prostitute: perché la Chiesa ne ha bisogno?*) contiene le riflessioni di una ex prostituta, ora studiosa di teologia e vincitrice di un master presso l'università di Harvard. Il dato peculiare di questo contributo è l'interazione tra gli studi sulla Maddalena e la storia personale dell'autrice. Infatti gli studi accademici sulla figura, eliminando la Maddalena come conflazione delle varie figure femminili che unsero Gesù, hanno cancellato il modello a cui la studiosa, e altre professioniste del sesso desiderose di cambiare vita, guardavano come a un messaggio di speranza. Sono tre le linee principali di indagine: «la teoria della costruzione sociale, gli errori degli studi commessi in passato e la riven-

dicazione di Maria Maddalena come fonte di ispirazione» (p. 271). L'ultimo testo, quindi, si interroga su cosa abbia rappresentato avere Maria Maddalena dalla parte delle prostitute e quanto questa figura sia stata importante per le donne che hanno vissuto l'esperienza della prostituzione nel loro percorso spirituale e di liberazione.

Come si può dedurre da quanto precede, il volume si caratterizza per ricchezza tematica e molteplicità degli approcci metodologici, qualità che lo rendono utile agli studenti, ma anche un ottimo punto di partenza per i ricercatori. Non si possono infine tacere le qualità estetiche non solo della copertina, ma anche dell'ampia galleria di immagini artistiche della Maddalena che, collocata al centro del volume, ne costituisce una sezione estremamente significativa.

Costanza Bianchi (Sapienza Università di Roma)
costanza_bianchi@libero.it