
Recensioni / reviews

Roberto Schiavolin, «*Lo Spirito soffia dove vuole*». *Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*, Edizioni Messaggero, Padova 2020, pp. 402. ISBN: 978-88-250-4654-0.

Il volume di Roberto Schiavolin è dedicato all'indagine intorno ai significati connessi alla nozione di "spirito" (*pneuma*, *spiritus*) nella cultura antica e teologico-religiosa in particolare. Tale indagine si caratterizza per la compresenza di un piano più strettamente storico-descrittivo, a cui è dedicata la maggior parte del saggio, e di un altro piano filosofico-religioso. Quest'ultimo è espresso in particolar modo nell'introduzione e nelle conclusioni del volume, ma al tempo stesso orienta, in maniera per lo più implicita ma chiara, anche il corpo centrale della ricerca storica in esso contenuta. Malgrado infatti il materiale incluso nell'analisi dell'autore sia più ampio di quello desumibile dal sottotitolo del volume, in quanto comprende anche concezioni non religiose dello spirito (es. mediche e filosofiche) e concezioni religiose non propriamente tardoantiche (es. vetero- e neotestamentaria), tuttavia il piano teoretico dell'analisi rende ugualmente chiara nell'economia di questo lavoro la centralità delle rappresentazioni religiose giudaico-cristiane dello spirito, e il valore paradigmatico assegnato dall'autore ad alcune delle concezioni da lui trattate. In maniera corrispondente, si tenterà qui di riproporre qui l'ordine espositivo scelto dall'autore, sottolineando man mano gli elementi più funzionali a mettere in luce la sua tesi d'insieme.

Nell'introduzione Schiavolin propone la propria ricerca come un'indagine semantica, volta a verificare come, nel corso dell'antichità e della tarda antichità, il significato veicolato dal termine *pneuma*, inizialmente "soffio", riferito a realtà materiali e concrete, sia andato progressivamente modificandosi così da designare realtà immateriali, legate alla sfera del divino e della religione. Si tratta di un processo che l'autore descrive più volte, nel corso del suo saggio, anche nei termini di una "elevazione" di significato (da fisico a metafisico, dall'immanente al trascendente), e che il prefatore del volume, il prof. Aldo Magris, sintetizza nell'espressione «spiritualizzazione dello spirito» (p. 17). Un tale spostamento semantico rappresenta a sua volta la premessa per l'impiego moderno del termine "spirito", impiego per così dire secolarizzato, legato all'interiorità dell'uomo e alla sfera culturale umana. Questa tesi storiografica fondamentale si ispira ad uno schema dialettico di matrice hegeliana, come emerge espressamente in più punti (p. 77; così anche il prefatore, pp. 18-19; e soprattutto nelle conclusioni, alle pp. 323-326).

Il corpo principale dell'esposizione dell'autore si ripropone di sostanziare questa tesi attraverso l'analisi della nozione di spirito all'interno di molteplici e differenti tradizioni culturali, religiose e non, *grosso modo* fra l'antichità classica e la tarda antichità.

L'indagine prende le mosse dall'esame della concezione greca pagana classica ed ellenistica, di quella ebraica veterotestamentaria e di quella cristiana neotestamentaria (parte prima del volume). È considerata in primo luogo la tradizione medica gre-

ca (il *corpus* ippocratico e Galeno), le cui teorie fisiologiche concepiscono lo *pneuma* come realtà corporea, si tratti di soffio aereo o di fluido vivificante. Tale connotazione schiettamente materiale si trova anche in Aristotele (sebbene in quest'ultimo vi sia almeno un passo, *De generatione animalium*, II, 736b-737a – citato a p. 35 – in cui viene indicata una certa analogia, di rilevanza cosmologica, fra *pneuma* ed etere).

L'autore passa quindi ad esaminare la filosofia stoica, che presenta significative differenze nella concezione dello spirito: in questo indirizzo filosofico l'autore individua giustamente sia un ruolo teologico dello *pneuma*, inteso come forza dell'onnipresenza divina diffusa nel cosmo, sia un ruolo antropologico, a causa della concezione stoica della natura corporea dell'anima. L'autore riconosce alla filosofia del Portico, a causa del suo corporeismo, concretezza e radicale autonomia rispetto al dualismo di matrice platonica, ma ne sottolinea d'altra parte il monismo materialistico come un limite, il quale preclude a questa scuola filosofica qualsiasi idea di trascendenza ed è tale «da non permettere mai alcuna apertura verso altre e più feconde prospettive» (p. 50).

Questo limite negativo dello stoicismo, per la verità, risulta tale per il lettore soltanto all'interno di un paragone contrastivo, che si esplica infatti puntualmente nel seguito dell'analisi, attraverso il confronto con l'apporto, ritenuto sostanzialmente innovativo, della tradizione ebraico-cristiana (parte prima, capitoli secondo e terzo). Sebbene infatti anche nel testo veterotestamentario, come nello stoicismo, lo spirito (*rūah*, reso col greco *pneuma* nella versione dei Settanta) sia formalmente riconducibile alle sfere semantiche dell'attività divina e dell'antropologia (si pensi all'animazione dell'uomo plasmato dalla polvere per mezzo di insufflazione in *Gen* 2,7, e al ruolo dello spirito divino nel conferimento della profezia all'uomo), qui tuttavia, a giudizio dell'autore, il soffio divino rappresenta in realtà un'attività di tipo radicalmente diverso. Si tratta infatti di un'azione divina dinamica, imperscrutabile e incontrollabile per l'uomo, la quale nondimeno agisce con concreta efficacia, come appunto un vento che spazza la terra, il che in ambito antropologico si sostanzia ad esempio nell'idea che lo spirito conferisca all'uomo facoltà profetiche. In questo raffronto fra stoicismo e Antico Testamento si può scorgere l'intento di valorizzare l'opposizione fra “naturalismo teologico” greco e divinità personale ebraico-cristiana.

A conclusione della sua analisi del “contesto ebraico”, l'attenzione dell'autore si appunta sulla prima sintesi fra concettualità filosofica greca e religione rivelata, quella di Filone di Alessandria (pp. 67-74), il quale combina l'allegoresi scritturistica con una cosmologia stoica e un'antropologia d'impronta platonica. Si tratta di un'operazione che non solo produce una polisemia fortissima della nozione di spirito, presente a vario titolo, nel pensiero di questo autore, a ogni grado della realtà, ma comporta anche un importante esito: la prima identificazione dello *pneuma* (nell'accezione di “soffio”), «con la dimensione della razionalità e dell'intelletto, di cui Dio è donatore, archetipo e sigillo, l'uomo recettore, copia e impronta» (p. 70). Si delinea così qui per la prima volta una sorta di risemantizzazione nel senso della metafisica filosofica greca, una “intellettualizzazione” del termine, rilevante per la tesi generale di Schiavolin.

La polisemia del termine *pneuma* nel Nuovo Testamento, analizzata di seguito, pone le premesse da un lato per la riflessione cristologica che condurrà la patristica ad affiancare l'ipostasi dello Spirito Santo a quelle del Padre e del Figlio nella riflessione trinitaria (con versetti come *Gv* 4,24 e *2Cor* 3,17), dall'altro, con gli scritti paolini, per un'antropologia in cui il vertice della personalità umana è rappresentato dallo spirito (*1Ts* 5,23), contrapposto alla carne (es. *Gal* 5,17). Questo nuovo spirito inteso come principio antropologico, infatti, sarà identificato dalla teologia patristica,

come già da Filone, con l'intelletto (*nous*) e la sfera della razionalità; in esso perciò risiede il fondamento scritturistico dello sviluppo diffuso (sebbene non universale) di un'ontologia tripartita (spirito, anima, corpo) nel pensiero cristiano dei primi secoli.

La «parte seconda» dell'esposizione storica di Schiavolin ricerca le tracce dello spostamento semantico del termine *pneuma*-spirito (la sua "spiritualizzazione") in contesti culturali complessivamente da lui denominati «sincretismo di epoca imperiale». Tale spostamento è ravvisabile infatti attraverso la varietà di cosmogonie e rappresentazioni dualistiche caratteristiche dei vari sistemi dottrinali gnostici, anche nelle loro versioni più influenzate dalla filosofia (com'è il caso, in particolare, per lo gnosticismo valentiniano). In maniera affine, inoltre, si può ravvisare una varietà disparata di usi del termine "spirito" anche nelle riflessioni pagane proposte dalla mantica, dove nuovamente emerge la funzione profetica dello spirito; dagli *Oracoli caldaici*, con la loro concezione dello spirito come veicolo astrale (*ochema*) dell'anima, destinata a influire al tempo stesso sugli scritti ermetici e sul neoplatonismo; e ancora, dagli scritti a carattere magico e alchemico, nei quali lo spirito è concepito come forza occulta tendenzialmente concreta, in accordo con gli scopi pratici di questa tipologia di testi.

L'analisi prosegue prendendo in considerazione la riflessione filosofica fra prima età imperiale ed età tardoantica (parte seconda, capitolo terzo). Cifra caratteristica della riflessione sullo spirito in questo periodo sembra il nuovo connubio fra indirizzi di scuola differenti. Da un lato, infatti, l'accettazione del dualismo platonico anima-corpo da parte dello stoicismo avrebbe comportato il declassamento dello *pneuma* da principio divino a semplice costituente del mondo materiale. Dall'altro, come già emerso dalla ricognizione dell'autore condotta su testi "esoterici" quali gli *Oracoli caldaici* e gli scritti ermetici, il sincretismo introdusse nella filosofia platonica la dottrina del veicolo pneumatico dell'anima: una dottrina concepibile come una «sorta di compromesso fra la teoria platonica dell'anima separata e quella aristotelica dell'anima come entelechia del corpo», la quale inoltre «consente di conciliare una psicologia spiritualista, propria di platonici e aristotelici, con quella materialista caratteristica di stoici ed epicurei» (p. 168). Queste operazioni, attuate da scuole filosofiche e da esponenti diversi, convergono nel relegare lo spirito alla dimensione materiale, fisica, della rappresentazione del mondo, così che esso risulta esautorato anche delle proprietà divine che gli erano attribuite almeno dallo stoicismo.

L'evoluzione dello stoicismo è illustrata specialmente dalla concezione di Seneca in merito ad un *sacer spiritus* presente nell'uomo e giudice delle azioni buone o malvagie da lui compiute (*Epistole a Lucilio* 41, 2): a giudizio dell'autore «queste parole esprimono un ritratto della coscienza umana e delle sue facoltà superiori che quasi anticipa il personalismo cristiano» (p. 173). Materialistiche e, per giunta, più convenzionali appaiono anche le accezioni dello *pneuma* in Epitteto e in Marco Aurelio, come del resto è da aspettarsi dal carattere dei loro scritti, prevalentemente protrettico e incentrato su tematiche etiche.

Il successivo esame di alcuni esponenti del neoplatonismo (parte seconda, capitolo terzo) conferma l'estraneità dello *pneuma* alla concezione dei principi propria di questo indirizzo filosofico. Questa estraneità viene verificata a partire dal suo iniziatore, Plotino, nella cui concezione lo *pneuma* ha natura esclusivamente fisica e, pertanto, non può ambire allo statuto di principio (come emerge in modo netto in particolare da *Enn.* IV 7[2], 3.25-31, citato da Schiavolin a p. 178). La natura strettamente fisica dello *pneuma* rimane un dato acquisito anche per la tradizione neoplatonica posteriore a Plotino. Tuttavia, nel neoplatonismo postplotiniano, a causa della già

accennata influenza degli *Oracoli caldaici*, la nozione di *pneuma* viene strettamente connessa a quella di veicolo (*ochema*) dell'anima, che l'accompagna nella discesa verso il corpo e nella risalita dal mondo sensibile, in una nuova prospettiva soteriologica e culturale. Alle riflessioni di Schiavolin se ne può qui forse aggiungere una ulteriore, anch'essa ricollegabile alla tesi generale dell'autore stesso: sebbene il neoplatonismo non assegni allo *pneuma* una natura incorporea, esso rappresenta tuttavia il limite superiore del mondo sensibile ed è strettamente associato all'anima, ultimo rango della gerarchia dei principi incorporei. Tra le correnti filosofiche di età imperiale e tardoantica, perciò, il neoplatonismo sembra avere elaborato la concezione di *pneuma* più intimamente connessa, sebbene non identificabile, con la realtà incorporea e con l'anima, avvicinandolo così maggiormente a quella sfera intellettualistica e metafisica nella quale Schiavolin ravvisa il punto d'arrivo dell'elevazione semantica subita dal termine "spirito" nell'antichità.

La terza e ultima sezione del volume esamina le profonde trasformazioni di cui la nozione di spirito è stata oggetto nelle elaborazioni della teologia cristiana antica, dalle origini alla maturità dell'età patristica, sia greca che latina (II-V secolo). L'esposizione di Schiavolin mostra in questa sezione come il recupero di valenze "spirituali" della nozione di spirito si realizzi attraverso la teologia cristiana: è solo qui, in effetti, che lo spirito riceve nuovamente significati legati ad una dimensione propriamente metafisica, incorporea e intellettuale, tali da preludere agli usi moderni e secolarizzati del termine. Naturalmente, come l'autore non tenta di nascondere, questo percorso cristiano dello *pneuma-spiritus* non è univoco e rettilineo: il ripensamento in questi nuovi termini passa infatti per tentativi che a noi oggi appaiono spesso abbozzati e ancora confusi, spesso perché tesi a svincolare lo spirito dalle sue rappresentazioni materialistiche alla luce delle nuove istanze originate dalla nuova fede (p. 220; diversi tentativi del genere sono esposti nel capitolo primo della parte terza).

L'autore presenta quindi i momenti salienti della "spiritualizzazione" cristiana dello spirito (parte terza, capitoli secondo e terzo, dedicati rispettivamente al cristianesimo greco e latino). In apertura della discussione vengono ricordati due fenomeni storici importanti in tal senso, cioè l'apertura dottrinale del cristianesimo alessandrino alla filosofia a partire dal II secolo e la controversia contro gli pneumatomachi macedoniani nel IV secolo (pp. 221-223). In seguito a questi sviluppi culturali, infatti, s'impone da un lato una teologia operante con una concezione della divinità sostanzialmente debitrice della metafisica filosofica, dall'altro l'inclusione definitiva dello Spirito Santo quale elemento integrante della divinità così concepita, accanto alle altre due ipostasi del Padre e del Figlio (perciò il lettore troverà in questi due capitoli una esposizione, fra gli altri, della pneumatologia di Atanasio di Alessandria e dei Cappadoci sul versante greco, alle pp. 241-244 e 247-249; e di Ilario di Poitiers sul versante latino, alle pp. 268-270). Questi processi storici generali, presentati brevemente, sono premessi all'esposizione degli autori del cristianesimo antico. Non è qui possibile ripercorrere nel dettaglio tutti gli autori e le dottrine prese in esame: è tuttavia possibile selezionare le concezioni più pertinenti ai fini della tesi teorica dell'autore ed illustrarle attraverso casi esemplari. L'autore stesso permette di individuare tali casi, da lui giustamente messi in luce come artefici principali, anche se certo non esclusivi, della risemantizzazione dello spirito nel cristianesimo antico, così che è possibile segnalarli fin d'ora in questo riassunto: si tratta, naturalmente, di Origene per il mondo greco (pp. 228-241), di Agostino per quello latino (pp. 288-302).

Agli occhi dell'autore, alcuni tratti significativi dell'evoluzione "intellettualistica" della nozione di spirito si trovano già in Ireneo di Lione e Clemente di Alessan-

dria (p. 228). Tuttavia, è appunto con Origene che tale evoluzione riceve definitiva consacrazione, nel quadro di un impianto esegetico, filologico e dottrinale dotato di inedita complessità e solidità. Fra i testi citati dall'autore, vale la pena ricordare almeno *De principiis* 1, 1, 2 (a p. 230), dove è particolarmente chiara la riduzione dell'opposizione carne-spirito, di origine paolina, a quella corpo-intelletto, di origine platonica, che imprime una svolta per così dire filosofico-metafisica tanto alla teologia quanto all'antropologia cristiane. Dalle dichiarazioni origeniane sullo spirito emerge inoltre in generale la coscienza dell'autore alessandrino di star costruendo la propria visione teologica in opposizione alle concezioni materialistiche dello spirito (ancora una volta espresse dallo stoicismo).

Sul versante patristico latino, l'autore prende le mosse dall'ipotesi di Manlio Simonetti, secondo la quale lo sviluppo della riflessione sullo spirito nel cristianesimo latino sarebbe stata lungamente inibita dalla deriva montanista del suo primo teorico di rilievo, Tertulliano (p. 257). Nella pneumatologia di questo autore, Schiavolin ravvisa «un pericoloso e precario equilibrio speculativo tra una visione universalmente materialistica coniugata paradossalmente con una netta affermazione della trascendenza divina» (p. 263). Malgrado la forte presenza di concezioni stoicheggianti e dunque corporeistiche dello *spiritus* in Tertulliano, Schiavolin vi individua una tappa decisiva dell'evoluzione della pneumatologia nel mondo latino.

Egli procede poi a mostrare come la speculazione teologica latina, nel corso del IV secolo, giunga nei fatti a convergere, sotto vari aspetti, con quella greca diffusasi a partire da Origene, facendo a sua volta propria l'assimilazione fra spirito e realtà intellettuale. Questo fenomeno si verificò per vie diverse: da un lato, con la personalità di Mario Vittorino (pp. 270-283), attingendo direttamente la caratterizzazione dello *spiritus* alla concezione del *nous* neoplatonica (porfiriana in particolare); dall'altro, con Ambrogio di Milano (pp. 283-288), attraverso la riproposizione dei risultati speculativi raggiunti dalla coeva patristica greca (specialmente dai Cappadoci). L'analisi delle accezioni di spirito in Agostino, che conclude (e in qualche maniera suggella) l'esposizione storica del volume, sottolinea l'arricchimento dottrinale che, a vari livelli, si riscontra in questo ultimo autore. Agostino infatti, come già Origene, è attento all'equivocità del termine "spirito" nell'uso scritturistico, e riflette perciò sui suoi differenti significati. Schiavolin prende come guida per la propria esposizione un passo del *De trinitate* (xiv, 16) in cui Agostino enuncia i principali significati del termine. Pur non mancandovi i tradizionali significati più concreti, come ad esempio quelli fisici o fisiologici, altri sensi sono più rilevanti per comprendere l'apporto agostiniano: in particolare, in ambito trinitario lo Spirito Santo viene ripensato come spirito d'amore, che con la sua processione lega vicendevolmente il Padre e il Figlio; e in ambito psicologico, dove esso è riferibile a facoltà distinte, ne viene esplorata la qualificazione come *mens* e come immaginazione. Secondo l'autore, dunque, Agostino «segna uno dei vertici del processo di "spiritualizzazione" in senso metafisico del termine» (p. 302).

L'indagine storica svolta da Schiavolin illustra così complessivamente sia la varietà di impieghi e funzioni dell'idea di "spirito" nella cultura antica greca, ebraica e latina, sia gli elementi concettualmente salienti della riflessione teoretica dell'autore. Quest'ultima, che finora è giunta a delineare l'"elevazione" dello spirito dalla designazione di realtà fisiche a quella di realtà metafisiche, viene ulteriormente sviluppata dalle conclusioni del volume.

Le conclusioni constano a loro volta di due parti. Nella prima (pp. 303-315) l'autore solleva il problema teorico a cui tenta di rispondere nella seconda (pp. 315-331). Alla luce dell'analisi svolta, egli ritiene che la Bibbia abbia complessivamente

te costituito il fattore decisivo nella modificazione semantica definitiva del termine “spirito”, pur nelle irregolarità accidentali della sua evoluzione storica. Tuttavia, la peculiarità dell’apporto biblico, cioè la sua rappresentazione fondamentalmente concreta e dinamica dello spirito, ha finito per essere essenzialmente assorbita dalla metafisica filosofica platonico-aristotelica fatta propria dalla teologia patristica. La già citata “spiritualizzazione dello spirito” si rivela, a conti fatti, come una “intellettualizzazione dello spirito”; “spirito” diventa cioè di fatto un sinonimo di essere semplice e immutabile, oppure di *nous*, malgrado e anzi a causa del cristianesimo. Nelle accorate parole dell’autore: «Alla fine il significato ha prevalso nettamente sul significante, senza lasciare alcuna “briciola” a quest’ultimo: è questo uno dei punti, se non “il punto” centrale, dell’intera questione!» (p. 311; analoga considerazione a p. 76). Al tradizionale apparato teologico cristiano si pongono perciò problematiche le quali «ruotano tutte, in maniera più o meno cospicua, sulla perdita o l’occultamento dell’aspetto dialettico di Dio, l’idea cioè che la sua sostanza sia in qualche modo dinamica e, in quanto tale, Egli sia sempre in una relazione integrale e profonda con ogni dimensione e ogni realtà esistente» (pp. 312-313).

Questa problematica fa sì che l’autore, dopo aver segnalato alcuni tentativi di soluzione proposti da teologi contemporanei (Wolfhart Pannenberg, Sergej N. Bulgakov, citati alle pp. 314-315), sposti dichiaratamente la propria riflessione sul terreno della filosofia della religione (p. 303). Nella seconda e ultima parte delle conclusioni (intitolata significativamente «Fenomenologia dello Spirito»), egli formula pertanto, su questo terreno nuovo e sensibilmente diverso, una propria proposta per il recupero delle valenze dinamiche, personali e concrete della nozione di spirito. Tale proposta trova i propri pilastri teorici da un lato nel sistema filosofico hegeliano, in quanto pone il cristianesimo come mediazione e sintesi dialettica fra opposizioni quali immanenza e trascendenza, monismo e dualismo, astrattezza metafisica greca e divinità personale ebraica; dall’altro nel personalismo teologico contemporaneo.

Il volume si rivolge pertanto sia agli studiosi di storia del cristianesimo sia ai filosofi della religione: occorre leggerlo con l’accortezza di tenere presente la dualità di livelli di analisi che si è qui tentato di presentare per sommi capi.

Giovanni Mandolino (Università degli Studi di Padova)
giovanni.mandolino@unipd.it

Jörg Rüpke, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, de Gruyter, Berlin - Boston 2020. ISBN: 9783110628685.

La geografia delle religioni, intesa come disciplina autonoma all’interno del contenitore delle scienze della religione e volta a indagare la reciproca influenza tra lo spazio e la religione, si è consolidata soltanto negli ultimi decenni. Il rinnovato interesse dei geografi per la religione e degli studiosi del fatto religioso per lo spazio, i luoghi, il paesaggio ha prodotto studi innovativi attorno a concetti quali l’identità, la materialità, la visibilità, il riconoscimento, l’architettura e l’estetica, la localizzazione¹. Sarebbe sufficiente citare i nomi di Lily Kong e Kim Knott per fornire un’idea

¹ Rimando alla bibliografia fornita in M. Giorda, *La geografia delle religioni*, in G. Filoramo - M. Giorda - N. Spineto (eds.), *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 201-221.

di quanto dense e diverse siano le piste di ricerca che si sono diramate a partire dal cosiddetto *spatial turn* che ha assunto una sorta di ruolo programmatico (p. 3)².

Tra i vari ambiti delle forme variegate di *spatial analysis*, quello sul nesso religione e città ha interessato discipline differenti; tuttavia, sebbene «Urban studies are flourishing» (p. 1), spesso il fattore religioso è scarsamente preso in considerazione nella sociologia e nella storia urbana ed è assente nei contesti di *urban planning* e di zonizzazione, come è messo in evidenza dall'autore con esempi tratti da recenti opere in diversi campi disciplinari che riguardano l'urbano.

Questo, nonostante le città siano i territori della super-diversità – religiosa – alla Vertovec³, caratterizzata da commistioni, incontri, innovazioni⁴ e nonostante una seppur lenta de-marginalizzazione della religione dagli studi, a partire – in modo paradossale – dal famoso *Secular city* di Harvey Cox del 1965 per arrivare al suo rovesciamento ad opera di Becci, Burchardt e Casanova nel 2013, con il loro volume *Topographies of Faith* conosciuto e utilizzato all'interno di questo volume.

In questo panorama, lo studio di Rüpke mette al centro non la città, non il contesto globalizzato che è terreno di crescita degli *Urban Studies*, ma la religione e la storia delle religioni, consapevole dell'ambiguità dell'oggetto religione, non dato per sé, ma costruito teoricamente nel solco degli studi di Johnatan Zittel Smith (nota 32, p. 5)⁵.

L'autore riprende e ritorna su studi già effettuati, ampliando gli orizzonti dei contenuti e arricchendo gli strumenti metodologici, e trattando alcuni casi in modo più completo e sistematico.

Nel percorso proposto, che indaga le dinamiche e le relazioni reciproche tra città e spazio religioso, il ruolo della religione è riassumibile per l'autore nella formula “urban religion” intesa alla Lanz (p. 3): uno specifico elemento di urbanizzazione e vita quotidiana urbana, interconnesso con lifestyles, immaginari, infrastrutture, materialità, culture, politiche ed economie, forme di vita e lavoro, formazione della comunità, festival e celebrazioni⁶. Tale prospettiva della *urban religion* è inserita e integrata in una rosa di altri strumenti concettuali, tra cui la *lived religion* (e l'espressione coniata dall'autore “Lived Ancient Religion”) che aiuta a cogliere non soltanto la quotidianità del religioso ma la religione “nel suo farsi” (pp. 7-8). Si tratta del concetto di “religion in the making” proposto nel 1926 da Whitehead (*Lowell lectures*, Mac Millan, New York) e tradotto nel 1990 in tedesco da H.G. Holl con l'espressione *Wie entsteht Religion?* (p. 17). È chiaro come in questa formula sia centrale il concetto del tempo, della fluidità, della trasformazione su cui spesso torna l'autore anche in riferimento ai processi di sacralizzazione (p. 23), di formazione dei gruppi religiosi (p. 27), di riconoscimento e canonizzazione (pp. 24, 29) e naturalmente di urbanizzazione (p. 50 e ss.).

² Si veda, in particolare: K. Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Acumen, Durham 2005.

³ Rimando, per completare il quadro disciplinare e i riferimenti a secular/post-secular e multiple secularities più volte ripresi nel volume, anche agli studi del geografo Justin Beaumont: J. Beaumont - C. Baker (a cura di), *Postsecular cities. Space, theory and practice*, Continuum, London 2011. J. Beaumont, *The Routledge Handbook of Postsecularity*, Routledge, New York 2018.

⁴ Si veda R. Orsi *Gods of Cities: Religion and the American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1999, citato a p. 2, 7 e 16.

⁵ A J.Z. Smith l'autore rimanda anche per quanto concerne le strategie di locazione (*here, there* p. 50 cui si aggiunge, per ovvie ragioni, *l'anywhere*, p. 61).

⁶ S. Lanz, *Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion*, in J. Becker - K. Klingan - S. Lanz - K. Wildner (eds.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Lars Müller Publishers, Zürich, 2014, pp. 16-47: p. 25.

A queste espressioni si devono aggiungere anche quella di *polis religion* e *civic religion* (i rimandi a Numa Fustel de Coulange sono noti: *La cité antique*, 1864, ampiamente trattato nel secondo capitolo di questo volume in una rilettura critica di cui rimando alle conclusioni a p. 39); ne emergerà, nel capitolo terzo, una proposta più complessa della stessa formula che è «urbanising and urbanised religion», laddove la religione è sia un fattore attivo, di promozione di insediamenti urbani, una pratica spaziale, un'azione creativa, sia anche un fattore passivo influenzato da altre strategie e meccanismi urbani (rimando al terzo capitolo per la loro trattazione e al quarto capitolo per la *pietas* filosofica romana come esempio di *urbanised religion*).

Obiettivo del volume è dimostrare quanto sia fruttuosa una prospettiva *cross-cultural* per osservare le dinamiche di cambiamento della religione, come risultato della formazione reciproca dello spazio urbano (e lo stile di vita urbano) e della religione (p. 8). Al contempo, l'autore propone una riflessione su che cosa sia l'urbano: la città è intesa come una forma spaziale – dalle dimensioni variegate – che organizza e regola i fenomeni della densità della popolazione su una scala più ampia, offrendo opportunità specifiche e evocando speranze, in termini di “aspirazioni urbane” formula più volte ricorrente nel libro e attinta da Van der Veer⁷. La città è un agglomerato di costellazioni spaziali, un fenomeno di densità (p. 97), lo spazio della creatività e dell'innovazione, lo spazio delle identità multiple (pp. 166-167).

La dimensione della città non è espressa solo nei termini di un aggettivo (l'urbano che appare più volte in ogni pagina del volume), ma anche in sostantivi – chiave quali il già citato urbanizzazione e urbanità, coppia per la quale si rimanda agli studi di Susanne Rau (p. 52), collega e co-coordinatrice assieme a Rüpke del gruppo di ricerca “Religion and Urbanity. Reciprocal Formations” (KFG, Kollegforschungsgruppe “DFG-Center for Advanced Studies in the Humanities”) presso il Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies of the University of Erfurt (Max-Weber-Kolleg)⁸.

Uno dei vuoti che senza dubbio colma il libro è proporre, per la prima volta, una prospettiva fortemente diacronica negli ambiti degli studi su spazio urbano e religione che dall'antica Roma, terreno privilegiato dell'autore, spazia in altri contesti storico-culturali anche contemporanei: *in primis* il mondo Mediterraneo antico, dal periodo ellenistico al periodo Imperiale attraverso il Tardo Antico, ma i riferimenti sono anche a Cina, India, Mesoamerica, Asia occidentale antica, Europa medievale e moderna (pp. 8-9). Come si legge all'inizio del capitolo sette dedicato al tempo, alla memoria e alla resilienza urbana e per come emerge dalla lettura delle pagine successive, sebbene Roma sia il cuore della discussione, le conclusioni non possono essere limitate a quella città soltanto (p. 114). Resta inteso un generale *caveat* metodologico nella comparazione tra mondo antico e mondo contemporaneo (si veda a p. 170, il paragrafo dedicato alle *Religious identities as seen by urban observers*).

Secondo una prospettiva fortemente multidisciplinare, l'autore si avvale degli studi di specialisti di altri campi, dalla sociologia, all'antropologia, alla geografia, alla psicologia (come mostrano i riferimenti agli studi di Ara Norenzayan, a pp. 77-78), frutto di un dialogo che da anni è promosso e organizzato presso il Max-Weber-Kolleg; tra le pagine emerge – e spesso è esplicitato in rimandi a persone che hanno frequentato il gruppo di ricerca promosso dall'autore – un confronto vivace con stu-

⁷ P. Van der Veer, *Introduction: Urban Theory, Asia and Religion*, in P. Van der Veer (ed.), *Handbook of religion and the Asian city. Aspiration and urbanization in the twenty-first century*, University of California Press, Oakland 2015, pp. 1-17.

⁸ Rimando a <https://urbrel.hypotheses.org/> per informazioni più complete.

diosi internazionali con cui le linee di ricerca, i casi di studio e i capitoli di questo libro sono stati discussi. Il cerchio più ristretto da un punto di vista metodologico resta comunque la lettura storico-critica delle fonti del mondo romano di cui l'autore è specialista. Non è soltanto un fatto di metodo ma la giustificazione risiede anche in una visione della religione come forma di comunicazione (con agenti extra-umani), di discorso e narrazione spesso ancorata a una forma scritta: l'uso della tecnica della scrittura produce testi che permettono di studiare l'interazione tra religione e città in quanto risultato e indicatori di tale rapporto dialettico. La letteratura religiosa urbana è pertanto la fonte primaria, come la lettura di Cicerone e in particolare il suo *De natura deorum* ci mostra nel capitolo quarto o come emerge attraverso l'analisi del calendario romano (pp. 120-124) o, ancora, nella parte dedicata alla urbanità nella Mishnah (pp. 184-186).

Se è vero che i risultati dell'indagine e le riflessioni possono essere estese ad altri casi storici, auspichiamo che il modello analitico sperimentato soprattutto su Roma sia esteso ad altri spazi urbani in una prospettiva storica (e lungo l'asse della storia/memoria e oblio) che sfugge a larga parte degli studi sulla religione urbana prodotti negli ultimi decenni per lo più da sociologi, antropologi e architetti.

Inoltre, a partire dalle pagine dedicate all'individualizzazione nello spazio urbano dell'ottavo capitolo, al forgiarsi del "soggetto" nelle città, uno studio sulle relazioni nelle comunità religiose urbane, sulle reti sociali da esse vissute e (ri)generate, sulle forme religiose di tali gruppi sarebbe un buon terreno di ricerca da esplorare; in particolare le comunità di vita ascetico-monastiche come ulteriore prova della varietà religiosa urbana, che potrebbe scardinare il cliché resistente della città come spazio della tentazione e della campagna/deserto/piccoli villaggi come luoghi della ricerca spirituale.

L'accento alle pratiche religiose condivise delle conclusioni del capitolo nono (p. 187), spalanca la porta al promettente filone di ricerca sui luoghi multi-religiosi e condivisi, di cui uno dei riferimenti è l'antropologo Dionigi Albera e sui cui avremo modo di leggere presto uno studio dello stesso autore. Legato a questo, reputo che un dialogo più intenso con gli architetti e gli storici dell'architettura gioverebbe alla multidisciplinarietà degli studi sulla religione e le città: ritornare sul concetto della pianificazione urbana, sull'estetica cittadina, sulla riqualificazione e sul nesso principi ed evidenze empiriche nella «fabbrica urbana» (eloquente è l'immagine di Vitruvio pp. 83-84) servirà a rendere più complessa l'idea di città e il significato storico di religione urbana in epoche e geografie differenti.

Mariachiara Giorda (Università Roma Tre)
mariachiara.giorda@uniroma3.it

Marco Ventura, *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, il Mulino, Bologna 2021. ISBN: 978-88-15-29180-6.

Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà di Marco Ventura ha un pregio che salta subito all'occhio dalle prime pagine: è un libro che tratta temi attuali in maniera diretta, immediata e fruibile, anche per chi non si occupa di studiare il fatto religioso e, nonostante il titolo, a "Dio" non sembra minimamente interessato. La metafora delle mani, infatti, aiuta il lettore a decodificare il triplice ruolo delle religioni nella società contemporanea: la mano armata è la mano delle religioni per la pace, la mano invisibile è quella delle religioni per lo sviluppo e, infine, la mano

aperta è la mano delle religioni per il futuro (p. 10). L'autore sottolinea il fatto che le religioni si candidano per questi tre ruoli sul piano della storia perché «esse svolgono altri tre ruoli sul piano dell'esistenza delle persone e delle comunità: al triplice ruolo storico rispetto a pace, sviluppo e futuro corrisponde così un triplice ruolo esistenziale delle religioni rispetto a identità, fede e pratica»⁹.

Nella prima parte del volume, intitolata *Le tre mani* (pp. 15-45), Ventura descrive le linee politiche di alcune figure istituzionali che negli ultimi quarant'anni hanno messo il ruolo delle religioni al centro di sfide e risposte globali: Karol Wojtyła fronteggia il comunismo, la cristiana conservatrice Margaret Thatcher abbraccia il liberismo, Deng Xiaoping che mette insieme confucianesimo e ateismo per una Cina "di mercato", Khomeini attribuisce all'islam la più spettacolare rivoluzione degli ultimi cento anni. Vengono inoltre ripercorsi gli eventi che hanno trasformato la geopolitica delle religioni negli ultimi decenni, come l'ascesa e la disfatta di Saddam Hussein in Iraq, l'attacco alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001, le primavere arabe, i fondamentalismi, il terrorismo, i movimenti islamisti e anti-islamisti (pp. 23-26). L'autore, però, non si sofferma solo sulla storia e sul volto politico, positivo o negativo, delle religioni. Queste ultime sono analizzate anche attraverso i messaggi di liberazione dalla schiavitù e dalla guerra diffusi dalla musica di Bob Marley in *Redemption song* e di John Lennon in *God*, prima, e in *Imagine* poi, i cui contenuti evocativi di un mondo senza religione scatenarono l'odio del suo assassino, *born again Christian*, David Chapman (p. 28). Ventura prosegue con un'analisi della trasformazione delle religioni negli ultimi decenni, giungendo alla considerazione che oggi queste vengono interpellate da un mondo debole e diviso e i che credenti possono rispondere solo se uniscono le forze: che ne siano consapevoli o meno, che piaccia loro o no, secondo Ventura, le fedi sono spinte le une verso le altre. Seguendo la tesi dell'autore, si profila dunque all'orizzonte una *super-religione* che ingloba e aumenta le singole confessioni per sprigionare la "super-potenza" necessaria allo sviluppo sostenibile: dall'avvento di una religione più grande e più potente dipende il futuro dell'umanità (pp. 35-41). Nella sua riflessione credenti e non credenti sono tutti nelle mani di Dio, perché l'85% della popolazione del globo si identificherebbe con una religione e, quindi, qualunque forma assuma questo credere, esso plasmerebbe ogni giorno la vita dell'umanità. Analogamente sarebbe nelle mani di Dio anche quel 15% del mondo che non si identifica con una religione e che sarebbe tuttavia esposto alla religione altrui: «anche costoro sono nelle mani di Dio, nella misura in cui lottano per emanciparsene»¹⁰.

La seconda parte del libro, *La mano armata* (pp. 49-92), si apre con l'attacco terroristico di matrice religiosa alla rete metropolitana di Tokyo attraverso lo spargimento a terra del gas sarin ad opera di alcuni aderenti al culto Aum Shinrikyo. Segue poi una disamina dei principali eventi di questa portata accaduti negli anni Novanta: le guerre interetniche e le divisioni religiose della ex Jugoslavia, la violenza in nome dell'islam in più parti del mondo (per citarne alcune: Algeria, Cecenia, Golfo e Medio Oriente, Kashmir, Afghanistan), le violenze fra hindu e musulmani in India, gli attacchi ai missionari degli induisti radicali del Singh Parivar, gli attacchi suicidi delle Tigri tamil buddhiste, i conflitti intra-cristiani del Ruanda, l'assassinio del premier israeliano Yitzhak Rabin in nome della legge ebraica (p. 55). Ventura cita Kepel

⁹ Intervista a M. Ventura in «Letture», URL: <https://www.lettture.org/nelle-mani-di-dio-la-super-religione-del-mondo-che-verra-marco-ventura> (03/22).

¹⁰ *Ibidem*.

e *La rivincita di Dio*¹¹ per descrivere l'impatto (negativo) delle religioni sul mondo, sottolineando come questo non sia riconducibile unicamente alle religioni del Libro e che Dio può essere all'attacco ben oltre il bacino del Mediterraneo (p. 49). Davanti alla violenza in nome della religione, inoltre, Ventura rintraccia tre posizioni fondamentali: una posizione anti-religiosa, che considera la religione intrinsecamente violenta; una posizione possibilista, secondo cui la religione si caratterizza, rispetto alla violenza, per un'ambivalenza strutturale; una posizione pro-religiosa, secondo cui la violenza sarebbe del tutto opera di chi la strumentalizza. La mano di Dio contemporanea avrebbe però anche un'altra dimensione, quella opposta alla violenza, ovvero la religione della pace, quella più resiliente e largamente praticata che l'autore definisce «la religione delle armi spirituali» (p. 51).

La terza parte del libro, *La mano invisibile* (pp. 95-136), approfondisce le influenze tra attori religiosi e attori economici in una doppia prospettiva. Se da un lato le religioni si trovano spesso ad adattarsi al capitalismo globale contemporaneo assumendo il linguaggio del marketing, della competizione, del valore e delle risorse, dall'altro gli operatori del mercato, per vendere, si vedono a volte "costretti" a dover conoscere le convinzioni, i precetti, i riti e le pratiche degli investitori e dei compratori. Entrambe le parti, attori religiosi ed economici, sono poi sfidate a intervenire in un mondo ormai smaterializzato e intangibile nella loro capacità di produrre innovazione sociale e sviluppo sostenibile. Quest'ultimo aspetto implicherebbe al contempo una ridefinizione dell'economia e della spiritualità contemporanee, entrambe chiamate a mettere al centro l'etica, i valori e le responsabilità per il futuro della biosfera. In tal senso, è sfidante la tesi di Ventura secondo cui gli attori economici che oggi sono chiamati a ricombinare «reale e virtuale, materiale e immateriale» starebbero anche ricombinando in un certo qual modo «il terreno e l'ultraterreno, il naturale e il soprannaturale, l'umano e il divino» (p. 98). Insomma, il mercato darebbe forma ai credenti e la fede darebbe forma al mercato (p. 108). Nel richiamare quanto emerso sul tema della sostenibilità nelle ultime edizioni del G20 Interfaith Forum, Ventura, citando Katherine Marshall¹², illustra una serie di ragioni per le quali ci sarebbe bisogno degli attori religiosi per lo sviluppo sostenibile: c'è bisogno delle religioni perché a fronte di una sfida mondiale (come quella della preservazione del pianeta) globali sono la loro influenza e le loro istituzioni; c'è bisogno delle religioni perché lo sviluppo sostenibile costa e gli attori religiosi possono influenzare i finanziatori pubblici e privati; c'è bisogno delle organizzazioni religiose perché queste detengono una fetta di ricchezza e impattano sul sistema economico. Gli attori religiosi, dal canto loro, hanno bisogno dello sviluppo sostenibile «perché devono coniugare principi e precetti [...] riscoprire e ripresentare le tradizioni, e al contempo innovare e reinventarsi, perché devono portare i loro dèi nel cuore della storia e farli agire, prestare mani umane alle mani divine» (p.120).

Viene da chiedersi, allora, se l'evoluzione che stanno vivendo le varie fedi religiose di fronte alle sfide della società contemporanea – lo sviluppo sostenibile, l'emergenza climatica, sanitaria e alimentare, ma anche le povertà, le ingiustizie sociali, i conflitti – sia maggiormente un'evoluzione "subita", in quanto essa si produce per reazione a un nuovo contesto, e quanto le comunità religiose siano invece attrici e motrici della mobilitazione stessa. Se da un lato, infatti, le istituzioni europee e internazionali

¹¹ G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991.

¹² Cfr. F. Petito - S. Berry - M. Mancinelli, *Global Institutions of Religion. Ancient Movers, Modern Shakers*, Routledge, London - New York 2013.

chiedono loro di giocare un ruolo, sono spesso esse stesse a proporsi di giocarlo. Domandarsi quale ruolo svolgono o, come l'autore spesso ricorda, quale ruolo «mantengono» le religioni, a dispetto delle teorie secolari, sottende una qualche continuità tra il loro contributo di ieri e quello di oggi. E allora, la religione che ci riguarderebbe non sarebbe riconducibile a cosa resta di essa dal passato, ma al futuro su cui essa impatta e influisce, quello che il titolo del libro descrive come «il mondo che verrà».

Infine, nell'ultima parte del volume, *La mano aperta* (pp. 139-189), Ventura si sofferma sul superamento del paradigma di un mondo diviso in religioni. Se le religioni sono convocate per costruire lo sviluppo sostenibile, se esse stesse si candidano in tal senso, nessuna è autosufficiente, nessuna è in grado di farcela senza le altre. Come recita la frase della quarta di copertina del libro, «è tale la dimensione delle sfide, che nessuna Chiesa, nessuna religione, può rispondervi da sola». La mano aperta di Dio è dunque la mano della progettazione, della programmazione, ma anche la mano dell'ignoto, del mistero, di un Dio imprevedibile (p. 140). E allora, sia per gli attori religiosi che per quelli politici e civili, Dio è tanto più da controllare quanto più si constata che il suo impatto può essere indesiderabile, come la violenza e la povertà, o desiderabile, come la pace e lo sviluppo (p. 145). La cooperazione interreligiosa è «programmata» per provare a superare i limiti di ogni singola religione e tale superamento è necessario per produrre il potere superiore di cui l'umanità ha bisogno per fronteggiare le sfide contemporanee, potere che l'autore definisce «super-religione». Il dialogo interreligioso è parte integrante e quinto asse del *religious engagement*¹³ che caratterizza l'essere religiosi al giorno d'oggi, ovvero l'ingaggio religioso e interreligioso inteso come strumento di indirizzo politico sui temi della libertà religiosa, del pluralismo, della coesione sociale e di una pace sostenibile (p. 149). Il dialogo, che sia esso istituzionale, teologico oppure volto all'azione sociale, che sia esso sviluppato tra organizzazioni religiose o tra singoli individui, riguarderebbe non solo la programmazione degli attori religiosi, ma anche quella degli attori governativi che devono facilitare un'infrastruttura e un contesto che rendano possibile lo scambio e l'ingaggio interreligioso (p. 152). Naturalmente, è parte integrante della super-religione anche la caratteristica opposta al dialogo e cioè quella conflittuale, anti-collaborativa, prodotta dagli irrigidimenti identitari e dalle contrapposizioni violente. La super-religione, dunque, sarebbe caratterizzata non solo dalla cooperazione interreligiosa, ma anche dall'opposizione e dall'ostilità ad essa. Infine, l'autore ci descrive il Dio imprevedibile, quello che azzera teorie e programmazioni, che rimescola gli attori e sconvolge gli scenari. Accade quando la trasformazione pianificata non avviene o, al contrario, arriva un cambiamento inaspettato e non programmato, con esiti e itinerari diversi da quelli previsti. Ed ecco che i pianificatori religiosi o governativi sono smentiti nei loro progetti (p. 173). Gli attori sociali si trasformano vicendevolmente lungo traiettorie che non sempre si riesce ad anticipare o governare, soprattutto se si pensa che la trasformazione più grande degli ultimi decenni è quella che «apre oltre ogni immaginazione la mano di Dio»: la religione digitale (pp. 174-176).

Ventura, riprendendo la definizione del sociologo Enzo Pace, sostiene che le religioni, sono «formidabili compassi» la cui punta «infigge in un punto preciso nel tempo e nello spazio [...] traccia cerchi sempre più ampi»¹⁴. Questo le porta a espan-

¹³ *Interreligious engagement strategies. A policy tool to advance freedom of religion or belief*, FORB & Foreign Policy Initiative, University of Sussex, Sussex 2018.

¹⁴ E. Pace, *Morire vivendo. Le religioni e le pratiche per vedere oltre* in I. Testoni - G. Bormolini - E. Pace - L. Vero Tarca (eds.), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, Lindau, Torino 2015, pp. 45-63: p. 45.

dersi lontano dalla loro origine e a entrare, in positivo o in negativo, in tutti gli ambiti e le dinamiche complesse della società contemporanea. In una continua tensione tra fusione e competizione, tra tradizione e innovazione, le diverse fedi religiose – e le comunità che le rendono vive – sembrano dunque destinate a restare ancora protagoniste del nostro tempo e chiamate a essere mediatori e agenti, con e tramite il sacro, della costruzione di una cittadinanza condivisa e consapevole.

Bernadette Fraioli (Sapienza Università di Roma)
bernadette.fraioli@uniroma1.it

Michele Lodone, *I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento*, Viella, Roma 2021 (I libri di Viella, 390), pp. 284. ISBN: 9788833138145.

Tra gli effetti di una ricerca storica ben riuscita – quanto a risultati, ma anche per stile argomentativo ed esposizione – uno dei meno ovvi è la sua capacità di suscitare in chi legge l'esaltante esperienza di vedere emergere un profilo biografico, un'esperienza spirituale o intellettuale, una vicenda del passato dalle nebbie dell'irrimediabilmente perduto, lasciando però anche percepire quanto poco scontata sia questa riemersione, e quanto dura e incerta sia la lotta contro quell'opacità che costituisce il più costante e il meno addomesticabile degli elementi con cui si misura chi pratica il mestiere della storiografia. È questo il caso dell'ultimo libro di Michele Lodone, *I segni della fine* (Viella 2021), dedicato alla storia di Francesco da Montepulciano, un frate appartenente all'ordine dei minoriti conventuali, la cui biografia si dipana, a cavallo tra Quattro e Cinquecento, tra i due poli apparentemente contraddittori della vita eremitica e della predicazione carismatica.

L'evento (e il testo) su cui si impernia questa *storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento* è quello che Lodone definisce "l'*exploit* apocalittico" di Francesco da Montepulciano: si tratta di una predica sulla cosiddetta piccola apocalisse di *Matteo* 24, che ebbe un forte impatto sui fiorentini riuniti in Santa Croce il 18 dicembre del 1513. Il frate, appena riemerso da un lungo ritiro ascetico tra le grotte del Gargano e gli eremi della Majella, annunciò ai fiorentini accorsi ad ascoltarlo un'imminente tribolazione. La rovina del re di Francia, l'ascesa di un imperatore malvagio, l'elezione di un antipapa: questi i tre *segni della fine* che avrebbero preceduto calamità e sciagure ben peggiori delle più spaventose «tempeste naturali del mondo». Francesco profetizzò terribili flagelli che si sarebbero abbattuti sulle città medicee di Firenze e Roma (dove, rispettivamente, i Medici erano tornati al governo l'anno precedente, e il figlio di Lorenzo il Magnifico sedeva da pochi mesi sul soglio pontificio):

«Io dico che Dio vuole spiantare, vuole sprofondare, vuole guastare ogni cosa. El sangue sarà per tutto, sangue per le strade, sangue per li fiumi, andrassi a galla nel sangue: laghi di sangue, fiumi di sangue!» (p. 255).

Apostrofò insistentemente gli astanti, e in particolare – come era uso dei predicatori – le donne. Con petulante fervore, esortò «Fiorenza ribalda» a ravvedersi e a invocare la divina misericordia:

«Ecco che io te l'ho predetto, acciò che te ne guardi. O frate, come faremo a scamparla? Oimé, oimé, oimé, come farete donne? [...] Che s'ha adunque a fare? Non ci è altro che chiedere misericordia a Dio [...] O Signore, Signore, apri, apri, apri le braccia, apri el petto tuo, piglia el

sangue, buttalo qua. Senti, le voce de' povarelli, senti e sospiri? Misericordia Signore, misericordia, misericordia, misericordia ti dimando» (p. 228).

Il frate, vestito di sacco nonostante l'inclemenza dell'inverno, era salito sul pulpito della basilica francescana al centro della città, coinvolgendo i suoi uditori in una *performance* collettiva dal forte impatto emotivo. A pochi passi da quel luogo, quindici anni prima, si era tragicamente concluso il rapporto dei fiorentini con un altro frate, predicatore e profeta, il più noto del Rinascimento italiano, Girolamo Savonarola. Quasi in tempo reale, la notizia della predicazione fiorentina di Francesco giunse a Roma, e Leone X dispose subito perché il frate fosse convocato a renderne ragione davanti alle autorità religiose. Ma, prima che potesse farlo, Francesco si ammalò e morì. Cosa sarebbe emerso dal confronto tra un frate carismatico in fama di santità e le autorità ecclesiastiche preposte al controllo della fitta trama di predicazioni itineranti (e relative sfilacciate eterodosse) che rigava la mappa dell'Italia cinquecentesca, è una domanda che la storiografia non può formulare. Ma la documentazione superstita ha permesso di formularne altre, decisamente feconde. Cosa significò calcare quel pulpito fiorentino? Quale significato aveva la predicazione apocalittica di un conventuale per molti versi eccentrico, e in quale orizzonte di attese si iscrisse la sua *performance* profetica? Ma soprattutto: chi era Francesco da Montepulciano?

La predicazione profetica nell'Italia della prima età moderna è un continente vastissimo e in gran parte sommerso, nonostante un recente fermento in questo campo di studi stia producendo risultati importanti, di cui Lodone dà conto nell'accurata bibliografia del volume¹⁵. Ma l'*exploit* apocalittico del francescano è un episodio relativamente noto negli studi rinascimentali. Fra i tanti contemporanei che reagirono alla sua predicazione fiorentina, c'è infatti un testimone d'eccezione. Il giorno successivo alla predica in Santa Croce, Niccolò Machiavelli scrisse a Francesco Vettori che «E' si trova in questa nostra città, calamita di tutti i ciurmatori del mondo, un frate di S. Francesco, che è mezzo romito, el quale, per haver più credito nel predicare, fa professione di profeta; et hier mattina in Santa Croce, dove lui predica, dixit multa magna et mirabilia». Nella lettera a Vettori, Machiavelli riassume i nodi concettuali più rilevanti della predica, illustrò i segni della fine annunciati dal frate, si soffermò sui dettagli più scabrosi dello scenario di desolazione apocalittica affrescato da Francesco, per poi disinnescare, con una chiusa beffarda e antifrastica, gli effetti terrifici della predica che su di lui, evidentemente, non fecero presa.

Al di là di Machiavelli, senza dubbio il più celebre tra i contemporanei che presero parola sulla predica fiorentina del «mezzo romito», su Francesco da Montepulciano la documentazione è vastissima. Nella prima sezione del volume (*Voci*), Lodone intraprende una lettura ravvicinata dei tanti resoconti sul frate forniti dai testimoni diretti (o indiretti, ma prossimi per contesto e reti di comunicazione) della sua attività di predicatore. Si susseguono le voci allarmate di Pietro Parenti e Bartolomeo Cerretani, quella animata da una moderata devozione di Giovanni Cambi, quella diffidente di un piagnone conservatore come Vincenzo Mainardi, e poi, spostando il fuoco a Roma, la catena di reazioni innescata negli ambienti della Curia medicea. Tra le pagine di questi osservatori, accanto al nome di Francesco aleggia spesso quello di Savonarola. Questa associazione automatica tra i due profeti è il primo «codice di lettura» che Lodone passa al vaglio di un'analisi testuale integrata con la discussione

¹⁵ Si veda anche, dell'autore, un'utile rassegna critica uscita nel 2019: D. Internullo - M. Lodone, *La storiografia sul profetismo: riflessioni sugli ultimi decenni*, in «Quaderni di storia religiosa medievale» 1 (2019), pp. 183-209.

di una selezione di casi di ricezione (tra cui notevole peso ha, ad esempio, lo sguardo tagliente dello stesso Machiavelli), arrivando a formulare un programma di ricerca che si può sintetizzare nella seguente domanda: in riferimento a quale contesto, diverso dal lasco modello savonaroliano che ebbe anche una certa fortuna storiografica, è possibile decifrare il significato dell'attività profetica del frate francescano? Sebbene sia stata letta in chiave attualizzante e politica (ma anche in chiave penitenziale e morale, a testimonianza della variabilità dei codici di lettura e della necessità di metterli in prospettiva critica, caso per caso), nella predicazione di Francesco non risuona infatti la cifra del profetismo politico di Savonarola, incentrato sul mito di Firenze e sull'idea di una comunità eletta che avrebbe attraversato i flagelli dell'ira divina e instaurato una nuova Gerusalemme.

Per far fronte a quella «diffrazione in assenza» che, di norma, caratterizza il rapporto tra la molteplicità di voci, fonti e testimoni che ci consegnano un dato storico e la sua leggibilità in termini storiografici, nella seconda sezione del volume (*Lecture*) vengono messe a frutto le potenzialità ermeneutiche della storia della tradizione testuale. Ma come la ricchezza di testimonianze dirette, così anche l'abbondanza di testimoni manoscritti e a stampa che tramandano la predica non rende meno difficile la ricostruzione della vicenda umana, spirituale e religiosa e, nello specifico, la comprensione del significato della predicazione carismatica del frate. Di nuovo, all'analisi comparativa è affidato il compito di individuare modelli e riferimenti non generici, di scartare associazioni implicitamente o esplicitamente suggerite da uditori, editori, antologizzatori, come, ad esempio, quelle con il beato Amadeo, con santa Brigida di Svezia, con Vicent Ferrer.

Come ogni individuo, Francesco da Montepulciano occupa un insieme unitario che è la risultante dell'intersezione tra innumerevoli altri, condivisi con numeri più o meno vasti di altri individui. Per rispondere alla domanda centrale del volume, che dà anche il titolo al primo capitolo della terza sezione (*Chi era Francesco da Montepulciano?*), Lodone costruisce un sistema di lenti di osservazione che spazia tra storia del profetismo, della predicazione, delle idee apocalittiche, delle emozioni collettive, dell'ordine francescano, dell'agiografia. All'analisi intensiva dei dettagli più significativi della predica, si affianca quindi un'indagine su altri elementi della biografia di Francesco – l'esperienza eremitica; il collocarsi ai margini dell'ordine francescano nella tradizione dei cosiddetti spirituali; la predicazione di pace in un'Assisi lacerata da conflitti intestini, pochi mesi prima dell'*exploit* fiorentino; l'opera di pacificatore attestata nella sua Montepulciano. E sul profilo del frate si disegnano gradualmente le sfumature e le ombre che caratterizzano la complessità e la tridimensionalità della vita reale.

La storia di Francesco da Montepulciano ricostruita da Lodone è la storia di un professionista della parola, capace quindi di modulare le proprie *performances* profetiche in base a contesti ed esigenze diversificati. Ed è la storia di un francescano che dialogò profondamente con una tradizione spirituale carsica e marginale del suo ordine – Angelo Clareno, Giovanni di Rupescissa, Telesforo da Cosenza – in cui, a fronte del prevalere della corrente riformatrice dell'Osservanza, restò lungamente viva tra i conventuali l'attesa di un rinnovamento della Chiesa che doveva prendere concretamente (e polemicamente) corpo attraverso una nuova e differente riforma dell'ordine di S. Francesco. All'attività di riformatore sono dedicate le pagine finali del volume (pp. 189-196), dove maggiormente si coglie lo sforzo di estrarre da ogni sorta di documento disponibile notizie che permettano di accendere una luce su questo lato della vita del frate (ad esempio, da una copia dell'unica lettera superstita di mano di Francesco, in cui è centrale «il grande problema della storia francescana»: «cosa fosse o non fosse *de essentia regule*»), e inserire in un quadro coerente tutti gli altri elementi.

Non è dunque casuale che, sul volgere del secolo, si registri un caso emblematico di appropriazione culturale dell'immagine di Francesco a opera dei cappuccini che, a cavallo tra XVI e XVII secolo, ricostruivano le origini e la storia del proprio ordine: «Nelle pagine di Bernardino da Colpetrazzo, di Mattia da Salò e di Zaccaria da Saluzzo, Francesco da Montepulciano compare come l'ultimo di una lunga serie di mancati riformatori dell'ordine dei minori (tra i quali era ricordato anche Angelo Clareno), nonché come il più diretto precursore dei cappuccini stessi, capaci di portare a termine la vera e santa riforma dell'ordine» (p. 17). Nello stesso modo, è possibile decifrare un ulteriore passaggio nella lunga eredità di Francesco da Montepulciano, in cui alla storia del frate si intrecciarono i fili dell'agiografia. Le carte del processo di beatificazione di "Francesco Cervini", studiate nella terza parte del volume, mostrano infatti un tentativo, promosso alla metà del Settecento, di fare del frate "il santo di famiglia" dei Cervini: ritessendo il filo di una fervida devozione locale imperniata su un modello di spiritualità penitenziale, Francesco divenne un *exemplum* di virtù e vita ascetica dotato di qualità taumaturgiche e miracolose, da brandire nel contesto della reazione cattolica alla cultura illuministica.

Lungo tutto il tragitto, il lettore è messo a parte anche di dubbi, vicoli ciechi, ostacoli insormontabili, margini di incertezza delle congetture proposte. Ed è sollecitato a ragionare su snodi concettuali e di metodo, discussi con chiarezza e con rimandi bibliografici essenziali che lasciano intravedere la costruzione artigianale e meticolosa di una prospettiva critica solida e originale. A un unico caso in cui riflessioni dalla posta in gioco molto alta sono accennate in modo forse troppo contratto – quando si discute la prospettiva di de Certeau sul rapporto tra agiografia e storiografia – corrispondono di contro passaggi illuminanti, come quelli sul rapporto tra memoria e cultura, e tra individuo e «quadri extra-soggettivi» (p. 121); o le dense pagine sulla dimensione performativa della predicazione e sul suo statuto di discorso pubblico e di «copione emotivo»; o le riflessioni sulla contaminazione di codici retorici o performativi, che permette di risalire alle tensioni, talvolta anche opposte, che attraversano una società in un determinato frangente o a seguito di eventi di particolare risonanza pubblica.

Nell'*Appendice* del volume (pp. 215-228) Lodone offre un'edizione del testo della predica fiorentina basata sul testimone più antico. Leggerla, dopo aver seguito l'incalzante esplorazione dell'autore, è la prova di quanto efficace sia stato il percorso costruito per far emergere, sul piano bidimensionale del testo, la proiezione tridimensionale di un evento e approssimarsi, così, alla comprensione del suo significato culturale.

Cora Presezzi (Istituto Italiano di Studi Germanici)
presezzi@studigermanici.it

Giulio Guidorizzi, *Il grande racconto di Roma antica e dei suoi sette re*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 384. ISBN: 978-88-15-29411-1.

Il volume di Giulio Guidorizzi, studioso di letteratura greca, mitologia classica ed antropologia del mondo antico, autore di monografie scientifiche e manuali ad uso scolastico, nonché Presidente dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, Delegazione Antico e Moderno, e Condirettore della rivista «Studi Italiani di Filologia Classica» con Alessandro Barchiesi, si fa notare per la sua vena propulsiva, già evi-

dente a p. 10: «per i Romani la mitologia era la storia delle origini della loro città». Il rapido riscontro che se ne darà non intende ovviamente né anticipare né sostituire la lettura del testo, ma si limita a tratteggiarne la fisionomia, individuandone alcuni snodi essenziali.

Un merito sicuro consiste nel fatto stesso che l'intento narrativo espresso in via programmatica fin dal titolo, ovvero *Il grande racconto*, sia costantemente perseguito da cima a fondo: la storia mitica delle origini e le vicende capitali dell'età monarchica procedono nel pieno rispetto dei dettagli della materia trattata e della stratificata formazione multidisciplinare dell'A. Valga come esempio il XIX e ultimo capitolo, dal titolo potenzialmente foriero di sviluppi abnormi, ospitando i tre concetti cardinali di *pietas*, *fides* e *ius*: la trattazione, succinta, quasi lapidaria, affida la chiosa del volume ai *tria membra* in cui il giurista Ulpiano identificò il concetto di *ius*, ossia, nell'ordine, *honeste vivere*, *alterum non laedere*, *suum cuique tribuere* (Dig. I, 10, 1).

Un altro fattore considerevole riguarda il poderoso apparato iconografico: le immagini corredano i miti arricchendoli con generosi e ricercati apporti figurativi, tanto che anche l'aspetto diegetico ne trae un palese beneficio. Tale screziata policromia caratterizza anche lo stile, espressivo, immediato e tale da immergere il lettore nelle scene descritte, facendogli apprezzare fino in fondo le tonalità dei personaggi e dei contesti rappresentati. Offre un esempio emblematico di questo ordito retorico la similitudine dalle fasciose propaggini sinestetiche di p. 51: «i destini di Alba Longa e di Roma si intrecciarono: dalla prima ebbe origine la seconda, ma Alba fu poi distrutta da Roma. Non potevano esistere insieme, così come il giorno e la notte non possono coesistere».

Non va neanche trascurata l'importanza delle schede chiarificatrici dedicate a personaggi degni di approfondimento, soprattutto nell'ottica di una migliore fruizione dei saperi trasmessi. In particolare si possono menzionare, nella prima sezione (*Il mito delle origini*, pp. 6-279), le ricche note dedicate ai genitori di Enea, Afrodite ed Anchise (pp. 28-30), e a Pico e Circe prima (pp. 62-63) e Fauno poi (pp. 66-67), per un'ideale illustrazione dei prodroimi della fondazione di Roma; quindi il mito di Tarpea innamorata, primo esempio di slealtà nel contesto urbano appena costituito (pp. 98-99), della fonte di Egeria, che ancora esercitava un fascino straordinario su scrittori come Byron, Stendhal o D'Annunzio (pp. 121-122), e della *Bona Dea*, il cui culto fu al centro dello scandalo che nel 62 vide coinvolto Clodio nella *domus* di Cesare (pp. 144-145). Schede di ampio respiro riguardano anche la regina Tanaquilla, saggia e presaga (pp. 260-262), e l'eroica Lucrezia, vittima incolpevole del passaggio dalla monarchia alla repubblica (pp. 256-259), mentre l'*excursus* sull'apparizione dei Dioscuri in occasione della battaglia del Lago Regillo è decisamente più ridotto (p. 273, *partim*). L'unico inserto della seconda parte, dal taglio sostanzialmente tematico e non più descrittivo-prosopografico (*Riti, usi credenze della Roma arcaica*, pp. 283-368), viene invece dedicato al mito di Ercole e Caco, descritto da Virgilio con effetto nell'ottavo canto dell'*Eneide* perché strettamente connesso con l'*Ara Maxima*, eretta in epoca regia all'interno del Foro Boario (pp. 347-349).

Un merito intrinseco del testo è rappresentato dal fatto che offre ampi sguardi su singoli aspetti della religione romana, aiutando anche il lettore meno ferrato a colmare quel divario che gli impedirebbe di apprezzarne adeguatamente i contenuti. Si possono citare in proposito le delucidazioni sul bosco sacro di Diana ad Ariccia e la vicenda di Ippolito-Virbio e della ninfa Egeria (Ov., *Met.* 15, 47-551: pp. 115-123); o sul collegio delle vestali, tenendo conto del fatto che il tempio della dea costituiva il simbolo stesso di Roma, sorgendo nel cuore del complesso urbano (pp. 131-143);

o sui pontefici (pp. 143-149) e i flamini (pp. 149-151), a loro volta categorie sacerdotali di primo piano, e non solo sul piano strettamente religioso, ma anche politico.

In perfetta consonanza con quanto si è venuto finora segnalando procede l'attenzione per le colonne portanti della civiltà romana, con una virtuosa intersezione tra mito e storia, politica e religione. A p. 143 si incontra un riferimento importante alla *pax deorum* (concetto cardinale ripreso anche più avanti, a p. 351), mentre a pp. 162-164 viene affrontato il concetto di *bellum iustum*, con la descrizione del ruolo fondamentale dei *fetiales*, in origine schierati in prima linea, indi depositari di un ruolo simbolico, ma non per questo meno incisivo sul piano delle strategie militari.

Anche l'aspetto etimologico riceve un'attenta considerazione: i «vari tentativi di spiegazione» del termine *pontifex* sono superati da una comprensibile propensione per l'ipotesi più verosimile, allusiva alla costruzione dei ponti (p. 147); Mercurio è giustamente collegato con la *merx*, in virtù della protezione assicurata ai *mercatores* (p. 322 s.); i numerosi piccoli dèi elencati nel capitolo xvi hanno nomi fondati sui radicali che ne descrivono l'essenza: *Vaticanus* sul vagito (né passa inosservata la metatesi delle occlusive interne), *Fabulinus* sulla prima parola, *Educa* e *Potina* sul cibo e l'acqua, *Abeona* e *Adeona* sulla direzione dei bimbi in movimento rispetto all'uscio (p. 354).

Nel complesso dunque il volume, limpido e articolato, si presta ad una lettura di grande giovamento sui sentieri spesso impervi delle vicende mitiche ancestrali: basti pensare ai tratti leggendari che hanno precocemente avvolto la figura di Romolo, alla quale viene riservata un'attenzione davvero ragguardevole (*L'eroe venuto da lontano*, pp. 17-112). In perfetta sintonia con questa chiave ermeneutica procede l'apparato bibliografico (*Letture*, p. 371 s.), circoscritto a pochi testi essenziali e di dominio pubblico, facenti capo all'A. (*Enea lo straniero*, Torino, Einaudi, 2020) e studiosi conclamati del settore archeologico, storico-religioso, antropologico e letterario, quali, in ordine rigorosamente alfabetico, Jean Bayet, Maurizio Bettini, Eva Cantarella, Andrea Carandini, Filippo Coarelli, Giovanni D'Anna, Georges Dumézil, James George Frazer, Mario Lentano, Arnaldo Momigliano, Massimo Pallottino, Dario Sabbatucci e Mario Torelli. Un *Indice dei nomi e dei personaggi* (pp. 375-381) garantisce infine un utile strumento per eventuali controlli interni.

Arduino Maiuri (Sapienza Università di Roma)
arduino.maiuri@uniroma1.it

Paolo Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Carocci, Roma 2021. ISBN: 9788829011032.

The author set himself an ambitious task: to write a history of Christian pilgrimage from the earliest days to the present. He has succeeded admirably, fulfilling this task clearly and comprehensively, in a mere 228 pages of printed text. This laudable concision does not come at the cost of the omission or superficial treatment of critical issues, or of readability: the book is cogently and lucidly written. It can be recommended enthusiastically to general readers and specialists alike.

Professor Cozzo first defines his subject as a devotional form practised by believers from the very beginning of the Christian community. It was not a doctrine grounded in Scripture and theology, and so was never drawn into the theological conflicts that divided the early Church: it was simply a devotional *practice*, hallowed

by tradition, evolving in response to political, cultural and economic factors. Because of this adaptability it stood the test of time and continues to flourish. Even in today's secular world (I learned to my surprise) an estimated 80 million people per year engage in some form of Christian pilgrimage. And these numbers are rising, not only at renowned sites like Santiago de Compostela, but at the myriad local sanctuaries that dot the landscapes of Europe and Latin America.

Pilgrimage arose in the semi-clandestine life of the early Christian communities, which venerated their martyrs and their relics in the places where they died. Pilgrimage and the cult of relics were inextricably linked. The apostles Peter and Paul, executed in Rome, are the preeminent examples of martyrs commemorated by their relics. All this changed with Constantine's edict recognizing Christianity in 313. The faithful could worship openly and pilgrimage grew rapidly, following the visit of Constantine's mother Helena to Jerusalem, during which she supposedly unearthed the True Cross. Jerusalem, Constantinople and Rome, formed the major axis for pilgrimage. Lesser sanctuaries were founded and attracted pilgrims too: St Martin at Tours, San Gargano in Apulia, later Santiago and Canterbury.

The Cistercian monastic revival and the Gregorian reform movement of the 10th-11th centuries imparted new impetus to pilgrimage, and it assumed a new, militant form in response to the destruction of the Holy Sepulchre by Caliph Al-Hakim, and the Seljuk conquests in Anatolia astride the route to Jerusalem, Urban II's call to deliver Jerusalem inspired a new kind of pilgrim, the *miles Christi*, who marched to conquer the Holy Land, while a parallel movement embarked on the Reconquista in Muslim Spain. The Crusader kingdoms ultimately fell, and pilgrimage to Jerusalem became once more a peaceful journey, managed by the Franciscan Order. The adventure – or misadventure – of armed pilgrimage represents a deviation from the original ideal of pilgrimage as a personal search for the divine presence in a holy place.

Armed pilgrimage proved to be a blind alley, but in the meantime the practice was evolving as a form of penance, rewarded by indulgences, in a nexus that became monetized. Wealthy persons unwilling to face the rigours of a pilgrimage could pay proxies to discharge their obligation, or even commute it for cash. These practices, which eventually devalued the ideal of pilgrimage, were common long before Boniface VIII proclaimed the Jubilee in 1300, with indulgences to pilgrims who made the journey to Rome. Professor Cozzo devotes an illuminating analysis to the Jubilee and its consequences. Vast masses of the faithful responded to the pope's appeal. Rome's capacity to feed and house them proved totally inadequate but nonetheless the Jubilee enhanced the prestige of the papacy: so much so that Jubilees would be repeated at frequent intervals for the next two centuries. After the removal of the papacy to Avignon the flow of pilgrims diminished, but Rome remained the chief goal for pilgrims, followed by Santiago. But not Jerusalem. The Ottoman conquest of Palestine and Egypt in 1517 (not the fall of Constantinople in 1453; here Professor Cozzo corrects the traditional interpretation), choked off the last trickle of pilgrims to the Holy City.

In the later Middle Ages, a chorus of voices was raised against pilgrimage, led by adherents of the *devotio moderna*. They advocated an unmediated interior piety in opposition to the ritualized worship offered by the Church. To them, pilgrimage was a distraction from true Christian piety, a cloak for crime, vagabondage and the neglect of domestic responsibilities. They were especially hostile to the traffic in indulgences linked to it. Erasmus is the most prominent of these critics, but he was echoing a feeling shared by many believers. This criticism would be voiced even more forcefully by Luther after he witnessed the traffic in indulgences during his visit to Rome. His

outrage provoked a cataclysm that led him to reject papal authority and divide the *respublica Christiana* into warring camps.

The Reformation marks a new phase in the history of Christian pilgrimage, not just for the obvious reason that Protestant Europe renounced it, but also, because devotional practices in Catholic regions were changing, in response to the Counter-Reformation. The Council of Trent reaffirmed the value of pilgrimage among other traditional devotional practices, and reasserted the cults of the saints and the Virgin Mary. Catholic believers responded by flocking to their sanctuaries, and especially to those of the Virgin. With Jerusalem now barred to them, they also journeyed to the many replicas of the Holy City that appeared in the late Middle Ages and flourished in the ardent spiritual climate of Catholic Reform. Typical of these were the Sacri Monti in the foothills of northwest Italy, on which Professor Cozzo is a leading expert. Pilgrimage to these substitute destinations allowed the faithful to fulfil their spiritual duty and reap the rewards of pilgrimage without travelling to Jerusalem itself. Meanwhile Rome's appeal faded as papal authority diminished in the 17th century and the authority of local sovereigns grew. Professor Cozzo makes the important point that pilgrimage assumed a more regional, even national character. Pilgrims sought out sanctuaries in their homelands: Italian pilgrims went to shrines in Italian territory, French pilgrims to sanctuaries in France.

The era of the French Revolution and Napoleon marks another caesura in the history of pilgrimage. To the faithful, it seemed that the *philosophes'* unbelief had triumphed. But only for a moment: throne and altar were restored in 1815. The Church regained its authority in partnership with reactionary sovereigns determined to liquidate the heritage of the revolutionary era. Battle-lines were drawn between restored Catholicism and what Professor Cozzo terms 'modernity', or secularism and liberalism. In this Catholic revival, infused with a Romantic sensibility, ancient traditions and rituals were revived, among them pilgrimage. It was consciously delayed to mobilise the faithful in an ideological crusade against secularism and nationalism. The struggle intensified after the humiliation of Pius IX by the Roman revolutionaries in 1848. In response, the pope invoked the Virgin Mary as the protector of the Church, and miraculous apparitions proliferated across Europe, leading to the foundation of new sanctuaries. Lourdes is the emblematic case: after the Virgin's apparition in 1858 a sanctuary was founded, which immediately attracted masses of enthusiastic pilgrims, their journey facilitated after 1866 (as Professor Cozzo points out) by the opening of a railway line.

The Russian revolution intensified this struggle, and the political use of pilgrimage. The Church saw the Bolsheviks, avowed atheists, as its sworn enemies, and as before, employed its twin weapons of pilgrimage and Marian devotion in the struggle: the sanctuary at Fatima in Portugal, founded after an apparition in May 1917, was one of several new Marian shrines to appear in this period. After 1945 the conflict between the Church and the modern world entered a new phase in the Cold War. Successive popes took a clear political stance against communism, none more forcefully than the John Paul II, who made endless pilgrimages (104 journeys to 129 different countries), not only in Europe, but all over the world. He could claim victory for his tireless campaigning when the Berlin Wall fell in 1989.

But after the defeat of communism the pope and his successors could not rest. State-dictated atheism was gone, but another enemy now reveal itself: secularism in the form of unfettered neoliberal capitalism and unbridled hedonism – or could one say (in Professor Cozzo's terms) modernity in a new, dangerous incarnation? Yet

again, the popes have resorted to pilgrimage and the Marian cult to combat this foe, but with the ancient practice of pilgrimage decked out with the latest technology. Pilgrimage has become virtual, Millions of pilgrims can make the journey to Lourdes without leaving the comfort of their couches. Professor Cozzo concludes his excellent book by drawing our attention to this extraordinary development: pilgrimage, ever adaptable to changing circumstances, once Eurocentric and constrained by the physical difficulties of travel, has become global. In this virtual world, its possibilities for change and development are limitless. And unforeseeable.

Geoffrey Symcox (Department of History, UCLA)
symcox@history.ucla.edu