

POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Alessandra MORO, recensione a S. BELTRAMO, P. COZZO (a cura di), L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi, Viella, Roma 2013

Original

Alessandra MORO, recensione a S. BELTRAMO, P. COZZO (a cura di), L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi, Viella, Roma 2013 / Beltramo, Silvia. - In: VETERA CHRISTIANORUM. - ISSN 1121-9696. - STAMPA. - 51:(2014), pp. 319-324.

Availability:

This version is available at: 11583/2747676 since: 2019-08-16T23:17:28Z

Publisher:

Università degli Studi, Bari. Istituto di Letteratura Cristiana Antica; Università degli Studi, Bari.

Published

DOI:

Terms of use:

openAccess

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

VETERA CHRISTIANORVM

anno 51 - 2014



E S T R A T T O



EDIPUGLIA

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

Recensioni

E. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Cornell University press, Ithaca-London 2013, pp. X-134.

Dopo aver dedicato a lungo i propri interessi alle molteplici sfaccettature legate al culto dei morti e, più in generale, all'atteggiamento verso la morte nel cristianesimo, con particolare riguardo per l'età tardoantica¹, con questo volume l'A. affronta un tema più generale, di metodologia dell'analisi storico-religiosa. Il titolo individua un'area e un tempo specifici e ben delimitati, che costituiscono, però, soltanto il campo di applicazione pratica di un diverso principio di analisi delle fonti sulla cristianità.

All'introduzione è affidata la spiegazione del principio e delle ragioni di questa scelta. L'A. parte dal presupposto che le testimonianze storiche, letterarie o archeologiche che siano, vadano interpretate nella loro contingenza; questa proposta si oppone all'idea di un contrasto sistematico tra l'*habitus* di cristiano e quello di non-cristiano, generato dalla tendenza ad applicare, spesso inconsciamente, il concetto di gruppo² all'insieme dei cristiani di un dato territorio. Sebbene questo modo di inquadrare il tema abbia l'indiscusso vantaggio di rendere l'oggetto di studio internamente omogeneo ed esternamente ben delimitato, ne produce una visione monodimensionale poiché anche quando il gruppo esiste, esso viene piuttosto considerato una fase momentanea dello stato identitario del singolo: «*Christianness*³ (termine preferito in tutta la trattazione da Rebillard al più generico *Christianity*) was only one of a plurality of identities available

¹ Cfr. In hora mortis: *évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Rome 1994; *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca, NY 2009.

² Il riferimento è qui alla nozione di *groupism* nella formulazione critica di R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, *European Journal of Sociology* 43, 2002, 163-189, in part. 168-173.

³ Il termine che non ha un vero equivalente in italiano, anche se può essere reso come cristiania, indica la religiosità personale nell'essere cristiani differente dunque da *christianity*, cristianità, che può essere intesa più come civiltà cristiana a sua volta differente da *christianism*, cristianesimo inteso come religione cristiana *tout court*.

to be activated in a given situation» (92). L'abbandono del concetto attuale di gruppo, come elemento basilico della ricerca, si fonda sul piano teorico sull'idea di Bernard Lahire⁴ che ogni individuo possieda al proprio interno una pluralità di identità differenti e simultanee, ognuna pertinente a mondi ed esperienze diverse, che si estrinsecano a seconda dei differenti contesti sociali in una pluralità di ruoli, senza che per questo esse debbano identificarsi come caratteristiche costanti o univoche del soggetto stesso.

Partendo da questa visione plurale del singolo soggetto sociale è più facile anche ricostruire la condizione fluida che caratterizza la società romana tardoantica, al cui interno si muovono gran parte delle dinamiche in esame. Solo incidentalmente va considerato lo slittamento di questi presupposti teorici rispetto a quelli del *Context group*⁵, pur partendo entrambi da una comune idea: quella di fondere l'esegesi storica e le scienze sociali, servendosi anche del lessico specifico di queste, per interpretare i contesti socio-culturali del cristianesimo.

La scelta di applicare l'analisi all'Africa settentrionale, nel periodo tra il 150 e il 450 d.C., è motivata dall'A. con la maggiore quantità e continuità di dati letterari per quest'area. Di fatto si incentra sull'attività di Tertulliano per i decenni a ridosso del 200, sugli scritti di Cipriano di Cartagine, martirizzato nel 258, e, dopo uno scarto di quasi un secolo, sulla copiosa produzione epistolare e omiletica di Agostino.

Nel primo capitolo l'analisi è condotta sui testi di Tertulliano: vengono presi in considerazione, in particolare, il *De spectaculis*, il *De idololatria*, e il secondo libro del *De cultu feminarum*⁶: si tratta, non a caso, delle prime opere tertulliane, che si incentrano sui problemi affrontati dai primi cristiani nel condurre le proprie pratiche di vita in un contesto preminentemente pagano. L'obiettivo dichiarato di questo capitolo è dimostrare che non tutti i cristiani sentirono come un dovere conciliare le discrepanze tra il dettato della loro fede e il vivere pagano e che, di fatto, l'essere cristiano era soltanto una delle

⁴ Cfr. B. Lahire, *The Plural Actor*, Cambridge 2011. Il testo costituisce l'evoluzione di una teoria formulata da Lahire nel volume del 1998 *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Scrive Lahire in questo volume: *le monde social nous apprend qu'il n'existe pas un modèle d'acteur ou d'action mais des types très variables d'acteur et d'action - historiquement, socialement, géographiquement - que nous ne pouvons pas prétendre à l'universelle pertinence des concepts sociologiques*. Per cui il sociologo, e per traslato lo storico, deve imparare a gestire i diversi concetti, le griglie teoriche e gli strumenti di analisi in base ai diversi contesti, campi d'azione e situazioni, utilizzando strumenti analitici diversi in rapporto ai diversi contesti.

⁵ Le differenze teoriche sono derivate anche dal diverso contesto storico preso in esame: l'antica società agricola mediterranea della Bibbia, una *high-context society*, quasi in contrasto, teoricamente, alla cultura singolare del tardo impero.

⁶ L'*Apologeticum* è molto presente nel testo ma citato in modo incidentale: in opposizione al *De idololatria* (7), credo in riferimento al noto passo sulla partecipazione dei cristiani alla vita attiva (*apol.* 42, 1-3) ma senza far riferimento, neppure successivamente, al noto passo dell'*A Diogneto* (5, 1) sullo status del cristiano; sui crimini dei quali sono accusati (18-20, *apol.* 4, 2; 10, 1; 27, 1; 35, 5); come esempio del trattamento dei peccatori da parte dei cristiani (12, *apol.* 39, 4-5); sullo svolgimento dell'*agape* (15, *apol.* 39, 16-19); sulle dicerie in merito alla conversione (17, *apol.* 3, 1); sull'organizzazione della comunità come *corpus* (32-33, *apol.* 39, 6); in merito alle torture patite negli anni 197-198 (36, *apol. passim*); sulla denuncia dell'odio popolare verso i cristiani (37-38, *apol.* 2, 4; 4, 1; 40, 1).

molteplici identità che riguardavano il vivere quotidiano. Piuttosto che sul catecumenato o sull'espulsione dei cattivi cristiani, i testi di Tertulliano presi in esame si focalizzano su quali debbano essere i segni esterni che differenziano un cristiano da un non cristiano. Linguaggio, abbigliamento, aspetto, nome, occupazione: nessuno di essi sembra essere un carattere distintivo. Il cristiano, vuole dimostrare l'A., nei confronti della realtà ha un atteggiamento più complesso della propria appartenenza religiosa: è riconoscibile piuttosto dai suoi gesti, dal modo di salutarsi tra sodali o dal segnarsi la fronte con la croce, dai luoghi e dalle riunioni che frequenta, o ancora dal portare da mangiare ai futuri martiri in prigione; dal visitare i poveri (anch'essi cristiani), dall'astensione a partecipare a culti e riti pubblici pagani. Sono questi i punti sui quali Tertulliano incentra la sua riflessione, il che potrebbe significare che questi fossero oggetto di particolare contesa tra i cristiani di Cartagine, suoi contemporanei. Nell'indicare che un buon cristiano non debba partecipare ai giochi nel circo, né debba assolvere lavori infamanti, come scolpire gli idoli, Tertulliano sta, di fatto, dichiarando che vi erano cristiani i quali sentivano queste attività come estranee alla loro condizione, e che non ricevevano biasimo per questo. Ciò non indica che l'identità cristiana fosse secondaria rispetto a quella romana, ma che probabilmente nella propria attività lavorativa l'identità romana era più presente di quella cristiana. Siamo certi che gli *ateliers* dei lapidisti come quelli degli scultori di sarcofagi o le fabbriche di ceramica lavorassero indifferentemente per committenze cristiane e pagane, senza che questo costituisse un problema né per loro, né tantomeno per i committenti stessi⁷. Anzi, seguendo il testo di Tertulliano dobbiamo ipotizzare che gli artigiani cristiani si trovavano frequentemente nella situazione opposta di dover soddisfare le richieste di una committenza pagana. Stando alle parole di Tertulliano, dunque, l'essere cristiano era soltanto una delle possibili opzioni che interessavano la vita quotidiana; né l'idea di gruppo sarebbe così stabile e precisa: i cristiani, cittadini romani tra cittadini romani, partecipavano a numerosi contesti che ne costruivano l'identità personale. Quello cristiano era solo uno di essi.

Nel secondo capitolo si affronta il tema della fedeltà religiosa, messa alla prova dalle persecuzioni occorse tra la fine del II e gli inizi del IV secolo. Il giudizio di Tertulliano⁸ sulla reazione dei cristiani alle prime forme di persecuzione è rigido: egli indica come eretici o gnostici quanti cedettero all'abiura, senza considerare che molti di loro semplicemente non ritenevano di far qualcosa di contrario alla loro appartenenza cristiana.

Con l'editto di Decio, rivolto a tutta la comunità romana e non specificatamente a quella cristiana, si comprende come per la maggior parte dei cristiani il sacrificio alle divinità dell'impero non fosse sentito in contrasto con la propria identità religiosa e che il gesto fu compiuto non per paura, ma liberamente e incolpevolmente. I cristiani che sacrificarono all'imperatore in quanto cittadini dell'impero, non ritenendo di aver compiuto un atto contrario alla propria fede, non ritennero neppure di aver compromesso

⁷ Cfr. per es. L. Hertling, E. Kirschbaum, *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma 1996, 235-237.

⁸ Brevi paragrafi sono dedicati alle opere *ad martyras*, *de corona militis*, *Scorpiace*, *De fuga in persecutione* (43-47).

la propria identità cristiana. Secondo la prospettiva personale, essi non smettevano di essere cristiani; piuttosto attuavano una semplice soluzione ai problemi che l'atto di dover dare una risposta religiosa univoca, in senso pagano, poneva al loro essere romano-cristiani: il compromesso. Di caso in caso veniva posto in essere un compromesso tra l'essere cristiano e l'essere cittadino romano per soddisfare le richieste dello Stato (come il pagamento delle tasse) senza negare – ma neppure contrapporre apertamente – la propria condizione di cristiano. Il numero di quanti si opposero, in questa prima fase costringendosi all'esilio o al martirio, risultò di fatto molto ridotto. Le persecuzioni costituirono degli accidenti nel corso della vita quotidiana dei cristiani di Cartagine, con periodi di calma; da Decio a Valeriano a Diocleziano, l'atteggiamento dei singoli governatori non fu univoco: così come già prima delle persecuzioni, molti cristiani non sentirono la loro appartenenza religiosa più importante o significativa del fatto di essere un buon cittadino. Molti di quanti sacrificarono ottemperando all'editto di Decio, non lo fecero dunque per paura, ma per fedeltà all'impero. Più complesso comprendere se ciò sia avvenuto per abitudine o piuttosto per una gerarchia implicita che rendeva prevalente, a seconda dei casi, l'identità più forte⁹.

Nel terzo e ultimo capitolo sono analizzati gli aspetti dell'essere cristiano alla luce dei sermoni e delle epistole di Agostino. Si tratta di una realtà profondamente diversa da quella raccontata da Tertulliano, sebbene la chiusura dei templi e il divieto delle pratiche pagane non giungano a definire una cristianizzazione compiuta della vita pubblica. In numerosi sermoni, rimproverando aspramente l'uditorio, Agostino fa intuire quanto frequentemente i cristiani del suo tempo non ritenessero la propria identità cristiana come rilevante¹⁰. La fedeltà concorre nei rapporti tra parenti e amici, vicini, clienti e padroni, in un marcato senso di appartenenza civica. Attraverso l'analisi di numerose lettere di Agostino si coglie come il vescovo tentasse di imporre il proprio punto di vista a un uditorio che probabilmente non lo condivideva. In passato questo atteggiamento era stato interpretato dagli studiosi come una reazione pagana, ma Rebillard dimostra convincentemente che «*there was a wide variety of situations in which Christians did not think their Christianness to be relevant*» (75). Nell'ultima parte del capitolo sono analizzate, in contraltare, le violenze perpetrate dai cristiani, riscontrabili nell'epistolario agostiniano, commesse da questi come gruppo coeso e comunità (*group-formation*), contro le sopravvivenze pagane, templi e statue per lo più. Una sorta di controprova del meccanismo di attivazione/disattivazione delle identità. Di fronte a un conflitto, come quello che si realizzò nell'Africa a cavallo del V secolo, si crearono i due fronti 'pagani'

⁹ Cfr. sul tema J. Boykin Rives, *The persecution of Christians and ideas of community in the Roman Empire*, in G.A. Cecconi, Ch. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009), Bari 2011, 199-216.

¹⁰ Nell'analisi dei marcatori esterni che esprimevano l'appartenenza al cristianesimo (67) quali abiti, modo di parlare o anche il lavoro, è citato il passo di Giovanni Crisostomo (*In Gen.* 21, 3) che raccomanda ai genitori di dar nomi di santi ai propri figli, ma non quello nel quale dice che il cristiano deve essere riconoscibile ovunque per il proprio modo di camminare, guardare e per tutto il suo comportamento esteriore (*In Mat.* 4, 7).

e ‘cristiani’ (*Christians*). Sono riportati, da lettere e sermoni di Agostino, gli esempi di Sufes (86), piccola città della Bizacena, dove la distruzione di una statua di Eracle, patrono della città, in circostanze poco chiare, portò all’uccisione, lasciata impunita, di sessanta cristiani come ritorsione; di Calama (87), città Numida, dove ancora nel 408 d.C. grazie anche al tacito avallo delle autorità locali si consumarono diversi scontri tra pagani e cristiani; e infine Cartagine (88-90), dove si verificano altri incidenti. Eppure anche in questi casi «*there is no good evidence that the incidents involved the opposition of clear-cut and stable groups, despite Augustine’s presentation and his use of the categories pagan and Christian*» (90).

L’essere cristiano non rappresenta, dunque, né l’unica né la principale caratteristica del cittadino romano-cristiano; ma il discorso vale anche per l’ebreo e il pagano/politeista.

Teorizzare l’intermittenza nell’attivazione di una specifica identità spiega agevolmente come il cittadino laico, con una componente cristiana, viva comunque un pluralismo religioso, che gli permette di sacrificare all’imperatore, festeggiare il patrono della città, partecipare ai giochi o danneggiare una statua pagana senza avvertire per questo una crisi o una contraddittorietà. Vengono meno alcuni concetti precedentemente utilizzati dagli studiosi per individuare delle gradazioni di affiliazione, come il semi-cristiano, l’*incertus*, che non abbraccia interamente l’essere cristiano, una sorta di *status* intermedio tra un estremismo cristiano e uno pagano, la dicotomia tra secolare e religioso (che appare come una riproposizione, a cavallo tra IV e V secolo, della precedente dicotomia cristiano-pagano), che caratterizza piuttosto la ristretta cerchia del clero, ma che è inesistente per il popolo, il quale non separa nettamente le attività della propria vita tra religiose e civili. Tutte queste definizioni sono accomunate, in sostanza, dal medesimo limite: quello di caratterizzare univocamente l’individuo.

Un limite di questa prospettiva è posto, però, proprio dalla natura della ricerca svolta. Come lo stesso A. riconosce, si è trattato di estrapolare gli atteggiamenti di singoli individui attraverso il racconto desunto dai testi dei Padri della chiesa presi in esame. Questo ha costretto lo Studioso a una sovralettura del testo, similmente a quanto avviene per lo studio dei canoni conciliari o su alcuni argomenti *ex silentio* della narrazione storica. Di contro, viene invece tralasciata la produzione epigrafica e archeologica, che avrebbe potuto funzionare da controprova in più di un’occasione della lettura data. Il Cristo in forma di Asclepio sulle lastre policrome oggi al Museo Nazionale romano, databile alla fine del III, e le sue più frequenti raffigurazioni di giovane imberbe ricalcate da quelle di eroi come Ippolito o divinità come Dioniso e Apollo, la convivenza negli ipogei di carattere privato di iconografie pagane e cristiane assieme alle numerose continuità iconografiche dall’Iside *lactans* alla Vergine, da Endimione a Giona sotto la pergola, per citare solo qualche caso tra i molti, costituiscono altri esempi pratici di quell’atteggiamento di compromesso, come anche l’uso di depositare nei templi di Iside e Asclepio *ex-voto* per i miracoli ricevuti, passato poi senza soluzione di continuità, ai santuari dei Martiri, come attesta Teodoreto di Cirro¹¹.

¹¹ *Graecarum Affectionum Curatio, De Martyribus, Sermo VIII, LXIX, PG 83, 1032.*

Chiude il testo la bibliografia (109-126) e un indice delle cose notevoli (127-134) che raccoglie nomi, antichi e moderni, di persone, località, opere privilegiando una scansione tematica di non sempre immediata consultazione.

Quella proposta dall’A. in questo agile e stringente discorso, è dunque una nuova pietra di paragone da applicare in modo sistematico a tutti gli ambiti di studio per rileggere, con nuova luce, realtà apparentemente già note. Il lessico tratto dal linguaggio specifico della ricerca sociologica – *groupness, Christianness, activation, deactivation, individual plurality* –, assieme alla concisione quasi laconica delle analisi, può sulle prime disorientare il senso dello storico *tout court*, ma proseguendo nella lettura si comprende l’utilità tecnica di tale uso, volto alla spiegazione di un metodo con il quale vale la pena confrontarsi nei futuri approcci alla ricerca sulle origini cristiane.

Luca Avellis

E. Lupieri, *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Carocci, Roma 2013, pp. 231.

Studioso dal profilo poliedrico, Edmondo Lupieri, dopo una carriera nell’Università italiana iniziata da normalista e conclusa come professore ordinario di Storia del cristianesimo antico a Udine, nel 2008 si è trasferito negli Stati Uniti. Qui, presso la Loyola University di Chicago, è oggi *John Cardinal Cody Endowed Chair* e titolare delle cattedre di Nuovo Testamento e di Cristianesimo antico. Fra le sue ricerche *in itinere* si segnalano due volumi sulle tradizioni relative al vitello d’oro in area giudaica, cristiana e islamica e sulla ‘costruzione’ e trasformazione della figura di Maria Maddalena, oltre che un progetto internazionale sul tema *The Emergence and the Effects of the Sacred*, in collaborazione con Belgio (Università di Lovanio), Norvegia (Università di Oslo) e un *team* di giovani studiosi italiani inseriti in due Progetti FIRB, facenti capo rispettivamente alle Università di Bari Aldo Moro e di Napoli Federico II.

Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo costituisce il frutto maturo di oltre un trentennio di studi nel corso del quale Lupieri non ha mai distolto l’attenzione dalla figura di Giovanni Battista, di cui è attualmente uno dei massimi esperti. In questo volume egli ha ripreso un suo lavoro dallo stesso titolo pubblicato nel 1991 per i tipi di Oscar Mondadori e ne ha affidato la lettura critica a un giovane studioso, Luigi Walt (Università di Ratisbona): intrecciando quindi il proprio bagaglio di conoscenze con gli studi e le osservazioni di Walt, l’Autore ha riscritto e aggiornato il suo libro, rivitalizzandolo – per così dire – dall’interno e pervenendo al testo attuale.

L’episodio del battesimo di Gesù per mano di Giovanni, trasmesso sin dagli albori della tradizione cristiana, è in sé tutt’altro che anodino: esso introduce anzi più di un’aporia sul piano teologico, prima fra tutte la necessità di chiarire perché il Figlio di Dio, in quanto tale libero da impurità e da peccati, si sia sottoposto a un battesimo di purificazione e penitenza ad opera di un “precursore”. Il desiderio di comprendere i molteplici aspetti del rapporto tra Giovanni Battista e Gesù costituisce, dunque, il motivo

generatore della ricerca di Lupieri: un viaggio nel tempo e nello spazio fra testi, persone, luoghi, eventi e tradizioni religiose, esplorati con magistrale dominio dell'argomento, viva *curiositas* e fine gusto narrativo.

L'attenzione per la figura di Giovanni Battista era germogliata *naturaliter* nell'Autore a partire dagli studi sull'altro Giovanni, il cui nome è legato al vangelo omonimo e al libro dell'*Apocalisse*¹. L'interesse era stato in seguito rinvigorito nel 1983 da un'esperienza raccontata nel prologo del suo libro: un viaggio nell'altopiano del Chiapas², con un percorso in autobus dalla città di San Cristobal de Las Casas fino al villaggio di San Juan (2.200 m), "capoluogo" della tribù dei Chamula, ove gli *indios* venerano la figura di Giovanni Battista con vivaci e singolari manifestazioni di fede, che si fanno particolarmente esuberanti nella chiesa a lui dedicata. La devozione che i Chamula riservano a Giovanni Battista, come Lupieri ebbe modo di constatare anche attraverso dialoghi con gli abitanti, rivela che essi lo considerano superiore allo stesso Gesù. Le osservazioni raccolte durante il viaggio in Messico catalizzarono dunque ulteriori ricerche, volte a individuare e comprendere le ragioni storiche sottese a un simile fenomeno³. Ed è questa l'indagine che si sviluppa nei sette capitoli del presente volume (1. *Il Battista e il Nazareno*; 2. *Verso la storia*; 3. *Il santo e il Dio*; 4. *Il Cristo e l'Anticristo*; 5. *Un Cristo satanico*; 6. *Destini comuni*; 7. *Fede e ragione*).

Partendo da una circostanziata analisi delle vicende storiche che videro protagonista Giovanni, Lupieri esplora in dettaglio i primi scritti che tramandano notizie su di lui: i vangeli di *Marco*, *Matteo*, *Luca* e *Giovanni* e le *Antiquitates Iudaicae* di Flavio Giuseppe. Se *Marco* (Mc 1,1-14; 6,17-29; 9,9-13) mette in luce il ruolo parallelo, eppure ancillare, di Giovanni rispetto a Gesù, *Luca* – sulla scia di *Marco* – ritiene che Giovanni praticasse un battesimo di "conversione per il perdono dei peccati" (Lc 3,3) mentre sarebbe stato Pietro a istituire il battesimo "cristiano" come conseguenza dell'evento pentecostale (At 2,38). *Matteo* (3,11) è l'unico a precisare che il battesimo di Giovanni serviva solo alla conversione e, senza parallelo fra i sinottici, ascrive alla cena eucaristica (Mt 26,28) il valore salvifico del perdono dei peccati. Sebbene egli avvicini Giovanni e Gesù attribuendo loro parole simili, contestualmente li differenzia evidenziando in Gesù una certa simpatia per il paganesimo non ellenico (cfr. Mt 4,24) e inserendo Giovanni e il suo rito battesimale in ambito interamente giudaico. Il vangelo di *Giovanni* non esprime il bisogno di specificare che Gesù era stato preceduto dal Battista o che la morte del Battista costituisce un precedente per quella di Gesù; il battesimo giovanneo,

¹ Le ricerche culminarono nel volume *Apocalisse di Giovanni* (Scrittori Greci e Latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1999 (con successive ristampe); edizione inglese Grand Rapids (MI) 2006.

² Il Chiapas, uno dei 31 distretti federali del Messico, si trova nell'estremità sud-occidentale del Paese. La popolazione è quasi interamente di ceppo maya.

³ «Fu allora che pensai a un libro che aiutasse a capire perché il Battista possa essere più importante di Gesù in un *pueblo* di *Indios* mesoamericani di ceppo maya, che vivono sparpagliati sull'altopiano chapanecco» (p. 13).

inoltre, è presentato come una purificazione priva di valore salvifico, come quelle dei giudei (Gv 2,6; 3,25).

L'esame dei testi mostra come il riconoscimento di Gesù da parte di Giovanni e gli altri episodi che delineano un rapporto di subordinazione del precursore rispetto al Messia appaiano, più che eventi storicamente fondati, una ricostruzione teologica posteriore operata dai seguaci di Gesù⁴. Né è un caso che le tradizioni giudaiche più antiche (per esempio Flavio Giuseppe, ma anche quelle testimoniate in Origene, *Contra Celsum* 1,48) ignorino l'esistenza di legami storici fra le due figure. Ciò posto, Lupieri si domanda se sia possibile individuare un nucleo di contenuti nella predicazione giovannea che anticipi qualche aspetto della predicazione gesuana. In tale prospettiva egli evidenzia che il battesimo, in quanto purificazione per la remissione dei peccati (secondo l'interpretazione, per esempio, della fonte lucana), presentava una duplice implicazione: per un verso l'idea che tutti i giudei dell'epoca fossero in qualche modo contaminati e, per altro verso, la persuasione dell'inefficacia dei tradizionali mezzi di purificazione. Nella misura in cui il medesimo rito purificatorio era proposto sia ai giudei sia ai pagani – sottolinea Lupieri – si ponevano le basi per quella “denazionalizzazione” del messaggio di salvezza, che in seguito sarebbe stata ripresa da Gesù. Inoltre, essendo il battesimo giovanneo anche un segno di pentimento, esso escludeva qualsiasi forma di sacrificio per ottenere la remissione dei peccati e diveniva così già con Giovanni, prima che con Gesù, un fatto etico e non rituale.

Vale la pena di soffermarsi sul confronto fra le due sezioni delle *Antiquitates Iudaicae* in cui Flavio Giuseppe racconta di Giovanni Battista e di Gesù, presentandoli entrambi come vittime innocenti delle autorità religiose e politico-militari (*Antiquitates Iudaicae* XVIII,V,2⁵; XVIII,III,3⁶). Nel caso della testimonianza relativa a Gesù, siamo di fronte al passo noto come *Testimonium Flavianum*: una sezione

⁴ Cfr. e.g. Lc 1,39-56 (le parole di Elisabetta a Maria durante la visitazione); Mt 3,13-17 (il dialogo che precede il battesimo di Gesù); Gv 1,29-34 (la testimonianza del Battista).

⁵ Presento qui, per chiarezza, le traduzioni italiane dei passi in questione: «Era Giovanni un uomo retto, il quale invitava i Giudei a praticare la virtù, la reciproca giustizia e la pietà verso Dio, e quindi ad accostarsi al battesimo: il battesimo sarebbe stato accetto a Dio non per ottenere il perdono dei peccati ma per la purificazione del corpo, in quanto l'anima era già stata purificata dall'esercizio della giustizia. Molti altri si univano a lui, perché gradivano moltissimo ascoltare le sue parole, e allora Erode, per timore che l'effetto della sua eloquenza spingesse quegli uomini alla sedizione – si aveva infatti l'impressione che quelli tutto avrebbero fatto se consigliati da lui –, ritenne molto più salutare prevenirlo e farlo uccidere prima che da lui traesse origine una rivolta» (Flavio Giuseppe, *Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone. Antichità giudaiche, ll. XII-XX*, a cura di M. Simonetti, Milano 2002, 421).

⁶ «Visse in questo tempo Gesù, uomo sapiente, se pure lo si deve definire uomo. Operò infatti azioni straordinarie e fu maestro di uomini che accolgono con diletto la verità, e così ha tratto a sé molti Giudei e anche molti Greci. Egli era il Cristo. Anche quando per denuncia di quelli che tra noi sono i capi Pilato lo fece crocifiggere, quanti da prima lo avevano amato non smisero di amarlo. Egli apparve loro il terzo giorno di nuovo in vita, secondo che i profeti avevano predetto di lui tutto ciò e mille altre meraviglie. Ancora oggi sussiste il genere di quelli che da lui hanno assunto il nome di Cristiani» (Flavio Giuseppe, *Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone cit.*, 412-413).

generalmente ritenuta interpolata da mano cristiana, in virtù di una serie di affermazioni che denotano stima, rispetto e addirittura una fede incipiente in Cristo Gesù (sentimenti, questi, che sembra difficile attribuire allo storico ebreo). Lupieri, tuttavia, sottolineando che Flavio Giuseppe dedica a Giovanni un giudizio ancor più positivo di quello riservato a Gesù, suggerisce che, sulla base di questo, si possa ridiscutere la necessità di considerare interpolato il *Testimonium Flavianum* – se non forse per un'espressione.

Un'altra riflessione nasce dalla specificazione flaviana che il battesimo di Giovanni non toglie i peccati (*Antiquitates Iudaicae* XVIII, V, 2): Lupieri vi coglie un indizio del fatto che lo storico fosse al corrente dell'esistenza di tradizioni (come quelle tramandate da *Marco e Luca*) in cui il valore salvifico di quel battesimo era asserito e che, evidentemente, intendesse smentirle in modo esplicito. Con questa ipotesi egli si pone in dialettica con Mauro Pesce, il quale ritiene invece che la precisazione indichi soltanto la corretta interpretazione, da parte di Flavio Giuseppe, del battesimo di Giovanni alla luce delle tradizioni giudaiche (l'intento di Giovanni sarebbe stato quello di togliere ogni traccia di impurità lasciata al corpo dai peccati, che dovevano essere già stati preventivamente perdonati per il pentimento e la conseguente pratica della virtù)⁷.

Prendendo in considerazione anche gli scritti apocrifi, l'Autore passa a esaminare le modalità con cui i cristiani, a tutti i livelli e senza soluzione di continuità, cercarono e trovarono nel tempo un legame fra Gesù e Giovanni, al punto che «una religione che [scil. Giovanni] non fondò, e a cui non appartenne mai, ne ha salvato il ricordo e la figura, proiettandoli nella storia delle religioni e nell'immaginario di tutti i popoli con cui è venuta in contatto» (p. 78).

Basti dire che il Battista è l'unico santo cristiano ad avere una festa – come Gesù e la Madonna – nel giorno della sua natività: il “Natale” di Giovanni Battista si celebra infatti il 24 giugno. Analogamente, il 24 settembre si festeggia la sua annunciazione. In questo modo i cristiani ottennero per Giovanni e per Gesù quattro feste, nell'imminenza dei momenti forti dell'anno solare: due annunciazioni (24 settembre, 25 marzo) in prossimità degli equinozi, e due natiività (24 giugno, 25 dicembre) in prossimità dei solstizi. Tali coincidenze lasciarono spazio a numerose spiegazioni teologiche: interessante quella di Agostino (*Serm* 287,4), il quale spiega che se alla nascita di Cristo, nuovo sole, le giornate cominciano ad allungarsi, dalla nascita di Giovanni in poi esse si accorciano per inverare quanto affermò lo stesso Battista in Gv 3,30: “Egli deve crescere e io diminuire”. Non va comunque trascurato il fatto, evidenziato da Lupieri, che queste feste furono anche l'occasione per risemantizzare riti pagani, per lo più di fuoco e d'acqua, legati appunto ai solstizi.

Per il suo vitto parco e la sua condotta astinente – in opposizione a Gesù, definito «mangione e beone» (Mt 11,19) – Giovanni Battista fu considerato un *exemplum* per i monaci, esaltato anche da Girolamo nell'*Adversus Iovinianum*. Sebbene la

⁷ Cfr. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia 2011, 58 e 105-107 (citato da Lupieri a p. 59).

imitatio Iohannis sollevasse qualche tensione rispetto al modello prevalente della *imitatio Christi*⁸, in contesti cristiani ortodossi non si giunse mai a una seria concorrenza tra la fede in Giovanni e la fede in Gesù. «Una marcata contrapposizione delle due figure, invece, appare in alcuni movimenti cristiani eretici ovvero in fenomeni religiosi che, sebbene sottoposti all'influsso del cristianesimo, cristiani non sono» (p. 99).

Inizia così la sezione del volume in cui Lupieri si occupa diffusamente del ruolo di Giovanni Battista nel variegato universo dello gnosticismo antico e delle sue ramificazioni medievali, moderne e contemporanee; il lettore viene guidato attraverso l'interpretazione di testi complessi da cui emergono dati di notevole interesse, anche se (o proprio perché) non sempre concordanti. In molti sistemi gnostici il valore del battesimo di Giovanni derivava dall'idea che in quell'occasione il "Cristo celeste", cioè lo spirito di Dio, fosse disceso in "Gesù uomo" e fosse stato riconosciuto dal Battista e rivelato al mondo. Anche per giustificare tale riconoscimento, specifica Lupieri, Giovanni e il Gesù "psicofisico" erano ritenuti consustanziali in alcune tradizioni gnostiche. Ma l'ambivalenza di tali tradizioni implica che non sempre a Giovanni venisse ascrivito un valore interamente positivo e che talvolta, anzi, il "divisismo" affermato in riferimento a Gesù fosse proiettato anche sulla figura di Giovanni, che alcuni gnostici ritennero di natura composita; e delle acque del Giordano in cui egli battezzava si pensava talvolta che richiamassero il caos primordiale e tenebroso, scaturigine della materia, considerata dagli gnostici elemento negativo. Nel manicheismo e quindi nel catarismo medievale si giunse a ritenere *tout court* che Giovanni fosse la creatura di un dio inferiore, annunciato da un angelo malvagio. Simile opinione sfavorevole riemerge, come un fiume carsico, nella predicazione di Sun Myung Moon (1920-2010), reverendo coreano fondatore della "Chiesa dell'unificazione". A fronte di uno scarto cronologico e geografico così singolare e a prima vista sorprendente, vale la pena di dare voce all'Autore:

[...] ritengo che si debba riconoscere la difficoltà di tracciare una linea di sviluppo ideale, storicamente fondata, che colleghi l'effervescenza religiosa del dopoguerra coreano con l'antico gnosticismo, passando attraverso le eresie dualistiche dell'Occidente medievale. D'altro canto pare strano che un'esegesi gnosticeggiante della figura di Giovanni Battista si trovasse in qualcuno dei movimenti messianici e millenaristici presenti in Corea fra le due guerre; sembra più logico affermare che nei testi stessi sia insita una potenzialità che, in situazioni mentali simili, genera creazioni esegetiche analoghe (p. 122)⁹.

⁸ Lupieri menziona a tal proposito il prologo della *Historia Lausiaca* di Palladio: «Se di-
giuniamo seguendo l'insegnamento di Giovanni, allora dicono: Hanno un diavolo; se invece,
seguendo la sapienza di Gesù, beviamo vino, qualora il corpo ne abbia bisogno, allora dicono:
Ecco mangioni e ubriaconi» (p. 93).

⁹ Si tratta di un'analisi più che condivisibile; del resto a esiti analoghi sono pervenuti altri
studi, condotti in prospettiva diacronica e multidisciplinare, sulla ricezione di temi e personaggi
biblici (vetero- e neotestamentari) in contesti giudaici, cristiani, islamici. Mi riferisco, per esem-
pio, al volume di Glenn W. Most, *Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'incredulo*, tr. it.,

Sull'opposto versante teologico e devozionale, Lupieri registra elementi ugualmente sorprendenti: sin dal II secolo le *Recognitiones* pseudoclementine (I,54,8) testimoniano l'esistenza in Siria di gruppi di sedicenti "giovanniti", i quali proclamavano che Giovanni – e non Gesù – era il Cristo. Combattuti con forza in ambito giudeo-cristiano, come attestano le stesse *Recognitiones*, dopo il II secolo essi sembrano far perdere traccia di sé.

Prospettive e idee giovannite riemergono tuttavia fra i mandei, un gruppo religioso a carattere battistico, di stampo gnostico e di lingua semitica, approfonditamente studiato da Lupieri¹⁰, localizzabile nella Mesopotamia meridionale. Intrisi di antiggiudaismo e non a caso chiamati dagli Arabi *subba* (= battezzatori), i mandei venerano Giovanni e non Gesù, ritenendo quest'ultimo un falso profeta ebreo che avrebbe deformato gli insegnamenti del Battista e ingannato il suo popolo. Le scritture sacre mandaiche sono *Il libro di Giovanni* e il *Tesoro* (= *Ginza*), nei quali si è ritenuto che potesse essere preservata la versione giovannitica dei fatti narrati nel Nuovo Testamento ma che rivelano, in realtà, una "mandeizzazione" del Battista, la cui figura viene inserita in un *corpus* di leggende già formato e declinata in funzione antiggiudaica, anticristiana e antislamica. «Intermediario, profeta, quasi figlio, in un mandeismo tendenzialmente monoteistico, Giovanni diviene il mandeo ideale, in grado di rintuzzare la tracotanza dei musulmani, la propaganda dei cristiani, il proselitismo dei Giudei» (p. 149).

E se i mandei, per evidenziare la positività di Giovanni, giungono a "rigiudaizzare" Gesù – pur in accezione negativa –, in alcuni contesti giudaici medievali, testimoniati per esempio da Agobardo di Lione (X secolo), è Giovanni a essere interamente ascritto al giudaismo ortodosso, mentre Gesù viene considerato un suo discepolo eretico. In generale, il giudaismo di tradizione rabbinica, a partire dal fatto che Gesù è investito di luce negativa, esprime sul Battista un giudizio disomogeneo: quando viene considerato maestro di Gesù, può essere dipinto come un malfattore; viceversa, allorché appare come discepolo, lo si ritiene talora anche un cripto-giudeo, benemerito per la sua religione; se, infine, non è presentato in alcun rapporto con Gesù, diviene un rabbi e un sommo sacerdote (come in alcune *Toledot* oppure nel Josippòn).

Nelle tradizioni islamiche, a partire dal Corano¹¹, Giovanni e Gesù sono ritenuti entrambi profeti, con una preferenza per Giovanni che va accentuandosi nel tempo. Questo perché il Battista, a differenza di Gesù, non era identificato come fondatore di una religione e non veniva percepito come una minaccia politico-religiosa: elementi che lo rendevano più suscettibile di essere considerato in termini positivi e di essere assimilato.

Torino 2009 (ed. or. *Doubting Thomas*, Cambridge, MA-London 2005). Mi sia altresì consentito di richiamare, in tale prospettiva, il mio *Giobbe dall'antichità al medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari 2010.

¹⁰ Basti qui citare *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993; *Friar Ignatius of Jesus* (Carlo Leonelli) and the First "Scholarly" Book on Mandaism (1651), *Aram* 16, 25-46.

¹¹ Il *Corano* si sofferma su Giovanni nelle sure 3,38-41; 19,1-15; 21,89-90.

Tornando infine alle manifestazioni “popolari” di culto giovanita in America Latina e riprendendo il caso dei *Santos*, Lupieri contesta l’ipotesi, spesso avanzata dagli antropologi americani, secondo cui queste e altre espressioni devozionali mesoamericane sarebbero il portato di una sensibilità religiosa precolombiana. Egli evidenzia invece l’incidenza in tal senso della predicazione dei missionari del Cinquecento, legata a una percezione del cristianesimo pre-tridentina. Si colloca in questo contesto, per esempio, il fenomeno per cui della statua di un santo esiste spesso un doppione “processionale”, destinato cioè a essere portato in processione e definito “fratello minore” del santo stesso. Ciò permette che la statua originale non venga mai rimossa dall’edificio di culto nel quale è gelosamente conservata, nel timore che lo spostamento possa causare catastrofi imprevedibili. E non mi pare un caso che un timore analogo sia sotteso ad alcune tradizioni devozionali radicate in Italia meridionale, dove si tende a evitare l’uscita di determinate statue o oggetti di culto dalle chiese o dai santuari che li custodiscono, utilizzando, durante le varie celebrazioni, copie processionali¹².

Nel medesimo quadro rientra la tendenza dei devoti a “divinizzare” il ruolo dei *Santos*, attribuendo loro funzioni che, pur talvolta ispirate ai loro tradizionali attributi agiografici, più spesso se ne allontanano per legarsi invece al contesto culturale. Così di *San Juan*, anche per influenza della ben nota iconografia che lo rappresenta con un agnello, i Chamula ritengono che abbia donato loro i primi ovini e abbia insegnato loro la tessitura della lana; oppure, a partire dalla sua connessione con l’acqua del battesimo, ma forse anche per il fatto che Gesù viene talvolta identificato con il mais, lo riconoscono nelle acque superficiali e atmosferiche – in ultima analisi nelle tempeste – facendone un *santo* volubile e incostante. Questa assimilazione, a sua volta, sembra all’origine del fatto che in alcuni casi si ritiene che *san Juan* dimori all’interno delle grotte (ove sgorgano spesso sorgenti e ove si cela il segreto dei movimenti sotterranei): una caratteristica che contribuisce ad ascrivergli un ruolo “ctonio” «con attributi che, agli occhi dei missionari, sarebbero parsi demoniaci» (p. 194). È, del resto, un dato frequente nell’universo simbolico cristiano – come in molti altri sistemi religiosi – che figure sacre legate al mondo aereo si colleghino anche con la dimensione ctonia (è il tema dell’*axis mundi*): basti citare il caso ben noto dell’arcangelo Michele e del suo culto in grotta e/o sulla cime dei monti, ampiamente diffuso in Occidente dal V secolo in poi¹³.

L’ultimo capitolo si incentra sul rapporto tra fede e ragione, a partire da un’analisi dell’Autore sulle testimonianze utilizzate per la sua ricerca: se quelle più antiche interpretano teologicamente la storia, altre invece tendono a storicizzare i miti; in tutte lo stimolo al racconto proviene da necessità che trascendono la storia stessa. Lupieri

¹² È il caso, per esempio, della statua lignea del “Santissimo Crocifisso” a Rutigliano, in provincia di Bari, che addirittura non fu spostato neppure in occasione del restauro, operato negli anni ’50 (cfr. L. Carnevale, *Rutigliano, Santissimo Crocifisso*, in G. Otranto, I. Aulisa, *Santuari d’Italia. Puglia*, Roma 2012, 201-203).

¹³ In proposito cfr. G. Otranto, *Il santuario di San Michele sul Gargano. Un modello diffuso in Italia e in Europa*, in Otranto, Aulisa (a cura di), *Santuari d’Italia* cit., con ampia bibliografia ivi citata.

ricorda quindi che lo scopo ultimo di ogni ricerca storica è quello di «entrare in contatto, mediante la comprensione dei motivi che hanno causato i fenomeni presi in esame, con le culture e dunque con gli esseri umani per cui quei motivi hanno un significato» (p. 202); in questa sezione trova spazio anche una riflessione sul fatto che l'ideologo del nazismo, Goebbels, nei suoi *Diari* rivelava di sentirsi nei confronti di Hitler un precursore, il "suo Giovanni Battista". Seguono un'ampia bibliografia, suddivisa anche tematicamente, e gli indici delle fonti citate e dei nomi moderni.

Mutuando un'espressione dello stesso Autore, oserei dire che il suo lavoro costituisce uno «stimolo per pensare e per imparare» (p. 14) perché aiuta a cogliere le linee direttrici di percorsi che, pur non discendendo necessariamente l'uno dall'altro, s'incrociano e riemergono in modi, tempi e luoghi spesso sorprendenti e inaspettati. Le tracce di queste piste, legate a tradizioni culturali e religiose diverse e lontane nel tempo e nello spazio, sono seguite e svelate "stratigraficamente" e mettono a fuoco le molteplici relazioni di dipendenza, consonanza o divergenza delle tradizioni in questione. E appunto l'esortazione ad «approfittare delle divergenze per costruire qualcosa con idee varie e diverse» è, forse, una delle lezioni principali che vengono da questo libro.

Laura Carnevale

F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 300.

La produzione letteraria di Gregorio Magno, letta e indagata sin dal Medioevo, e il suo pontificato (590-604) non hanno smesso di svelare elementi di fascino e grande rilievo per la ricostruzione della storia della Chiesa e della cultura tra VI e VII secolo¹. Questa è la prima impressione suscitata dal volume di Fabrizio Martello, esito della ricerca storico-filologica condotta, a partire dal corso di dottorato, sulla figura di Paterio, notaio della cancelleria pontificia durante la reggenza gregoriana, al quale è attribuito il *Liber Testimoniorum*, «un florilegio esegetico monoautorale» (p. 111). Si tratta di un'opera prima, originale nel suo genere, dedicata interamente agli scritti di Gregorio e imitata già dalla metà del VII secolo. Il grande successo da essa riscosso nel Medioevo non corrisponde ad altrettanta fortuna in campo storiografico; del *Liber* infatti non esiste, a tutt'oggi, un'edizione critica che tenga conto dell'ampia tradizione manoscritta e la bibliografia specifica è piuttosto scarsa².

Secondo la testimonianza del *Prologo*, il *Liber* sarebbe stato composto quando Gre-

¹ A testimonianza di questo, basti citare le due biografie gregoriane di R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 e F.S. D'Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005, oltre alla collana *Archivum Gregorianum*, fondata nel 2004 da SISMEI in occasione del XIV centenario della morte del pontefice, giunta al sedicesimo volume.

² Anche l'*Enciclopedia gregoriana* [G. Cremascoli, A. Degl'Innocenti (a cura di) - Firenze

gorio era ancora vivo, negli anni finali del VI secolo o nei primissimi del VII, e con il suo beneplacito. Effettivamente, come scrive Sofia Boesch Gajano in apertura della prefazione al volume, ci si chiede chi sia il vero protagonista, se il pontefice o l'autore, definito *totus Gregorius*, dal curatore della prima edizione del 1553, e *alter Gregorius*, nell'introduzione all'edizione dei Maurini. A questo interrogativo non è possibile rispondere in modo univoco e Martello lo dimostra con un'analisi articolata e puntuale, ripartita in quattro capitoli. Il primo presenta brevemente l'autore e il *Liber* nel contesto 'gregoriano' (I. *Gregorio Magno, i notarii ecclesiae Romanae e Paterio*); il secondo contiene un approfondimento sulla figura del *notarius* (II. *L'attività dei notarii e il suo contesto*); il terzo, dopo una indagine prosopografica su Paterio, è dedicato prevalentemente ai modelli letterari dell'opera, alla tradizione manoscritta e alla sua fortuna (III. *Il Liber testimoniorum e i suoi percorsi*); il quarto è incentrato sull'opera stessa (IV. *La redazione dell'opera*). Il volume è corredato di un'estesa bibliografia, complessivamente aggiornata, e di indici dei nomi, dei manoscritti e delle opere citate.

Chi era Paterio? Le notizie biografiche sono inserite, in modo frammentario, in ogni capitolo del saggio. La ricerca prosopografica, relativa ai secoli IV-VI, si rivela poco proficua, allo stesso modo della ricostruzione delle sue origini, che lo porrebbe, in virtù di «una pura e indimostrabile ipotesi», tra i *pueri* di Pateria, una delle zie di Gregorio. Più plausibile appare l'ipotesi che egli fosse appartenuto a una *gens* i cui membri avevano già ricoperto cariche civili, a giustificare il suo ruolo di notaio, ma anche in questo caso ci si muove a livello di supposizione. Martello non fa mistero di aver assunto un atteggiamento inclusivo per non lasciar cadere alcuna ipotesi (pp. 105-111). L'identificazione del *notarius* Paterio con l'autore del *Liber Testimoniorum* è di molto posteriore alla stesura dell'opera e si deve a Giovanni Immonide, il quale, nella *Vita Gregorii* (873-876), lo annovera tra i quattro collaboratori più stretti del pontefice e aggiunge *ex libris ipsius aliqua utillima defloravit*³.

Paterio è menzionato per nome, con la sua qualifica di *notarius* e, successivamente, di *secundicerius* nell'atto di redigere i documenti, in tre lettere risalenti agli anni 595-599⁴ e nel verbale di una sinodo del 5 ottobre del 600⁵. L'Autore presenta una lunga e documentata digressione sulla figura del *notarius* (pp. 33-103) nelle fonti ecclesiastiche dal IV al VII secolo (lettere pontificie, Atti conciliari, *Liber pontificalis*) e, in particolare, nell'ambito dell'attività gregoriana a tutto tondo, a partire dalle testimonianze del *Registrum* e dei *Dialogi*. Ne emerge il ruolo sempre più rilevante che questa categoria di funzionari

2008] non dedica una voce né a Paterio né al *Liber Testimoniorum*, ma inserisce un breve paragrafo sotto il lemma *Epitomi* (pp. 115-116).

³ *Vita Gregorii* 2, 11: PL 75, c. 92. A tal proposito Martello sottolinea che questo elemento, pur non essendo stato confutato, potrebbe essere scaturito da una «semplificazione operata da Giovanni o da una sorta di forzatura da parte del compilatore dell'archetipo della tradizione manoscritta» (p. 30).

⁴ *Epp.* 5,26; 6, 12: CCSL 140, pp. 293. 381. *Ep.* 9, 98: CCSL 140A, p. 651. Dopo aver accennato alle epistole a p. 22, Martello ne parla diffusamente soltanto a p. 67, quando tratta del ruolo dei *notarii* nella cancelleria pontificia.

⁵ *Ep.* 11,15: CCSL 140A, p. 881.

rivestiva nell'ambito della Curia pontificia, non soltanto a livello di amministrazione centrale e per le attività dello *scrinium* – come nel caso specifico di Paterio⁶ – ma in relazione alla gestione dei *patrimonia* della Chiesa e dei rapporti tra centro e periferia⁷.

Il canale più autentico per conoscere la fisionomia intellettuale del florilegista resta il *Liber*, nonostante alcune problematiche legate alla sua incompiutezza – ci sono pervenute soltanto quattordici sezioni, corrispondenti ad altrettanti libri biblici dell'Antico Testamento – e a una tradizione manoscritta inquinata da aggiunte e modifiche degli imitatori. Dal *Prologo* è possibile ricostruire la genesi e le peculiarità dell'opera. Martello ne propone un'edizione critica provvisoria, con traduzione e commento. Paterio, costantemente al fianco del pontefice, si dichiara molto colpito dal fatto che questi era riuscito, con i *Moralia in Iob*, a offrire una *summa* degli argomenti trattati nelle Scritture e, sensibile al discorso esegetico, aveva deciso di raccogliere e sintetizzare alcuni brani tratti da tutte le sue opere. Aveva iniziato dunque a farlo con una certa discrezione, in forma privata, fino a quando Gregorio in persona era venuto a saperlo e aveva preso a incoraggiarlo, dandogli direttive precise su come strutturare il lavoro: il *notarius* si era visto costretto ad accettare e a seguirle. L'opera quindi era stata organizzata per argomenti, preceduti dall'indicazione del *locus* gregoriano e del *testimonium* biblico, secondo l'ordine scritturistico. Quando non aveva potuto accedere alle versioni definitive, l'*excerptor* aveva utilizzato le 'schede' dove erano riportati appunti delle opere, riferiti ai vari testimoni, e, per evitare ripetizioni tematiche, era intervenuto risistemandoli, ragione per cui il lettore non avrebbe potuto rintracciare pedissequamente i passi gregoriani. L'opera era stata distribuita in tre volumi, due dedicati all'Antico Testamento e uno al Nuovo.

L'Autore esamina accuratamente il *Prologo*, nel quale, oltre a formule di maniera tipiche del lessico della cancelleria, individua diversi *topoi* letterari e 'gregoriani', avanza ipotesi sul destinatario dell'opera, figura sulla quale poco si può dire – forse un alto ecclesiastico –, che si sovrappone alternativamente al committente e a un generico lettore. Passa poi a illustrare il metodo redazionale, mediante l'analisi di frammenti di alcune sezioni, e giunge, finalmente, a toccare il punto cruciale, quello che costituisce l'elemento di maggiore interesse: il valore del *Liber* come «prodotto letterario dello *scrinium* lateranense».

Paterio, in qualità di stretto collaboratore del pontefice, tra i pochi che avevano il privilegio di assisterlo direttamente nella redazione dei documenti ufficiali e dei testi

⁶ Cfr. L. Castaldi, *L'«Archivum Lateranense» e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno*, in L.G.G. Ricci (a cura di), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Firenze 2006 (*Archivum Gregorianum* 9), pp. 70-71.

⁷ Un dato che trova riscontro nella razionalizzazione amministrativa operata da Gregorio, una delle cifre distintive del suo pontificato. Egli infatti fu costantemente impegnato su due fronti, pastorale e amministrativo, in ognuno dei quali profuse la sua grande conoscenza delle tradizioni cristiane, la sua abilità nel dialogo e nei rapporti con personaggi e istituzioni del suo tempo, la sua straordinaria sensibilità e capacità di interpretare il presente e operare nella prospettiva di un miglioramento 'globale' non solo della Chiesa ma dell'intera società: il *Registrum epistularum* fotografa chiaramente questa situazione. Cfr. tra i vari contributi: V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978, *passim*, spec. 25-55.

dottrinali, talvolta anche di darne lettura⁸, si dimostra non soltanto un ottimo conoscitore della produzione gregoriana, ma anche compilatore esperto e autore creativo. Il *Liber* infatti non costituisce soltanto un *vademecum* per orientarsi più facilmente nell'esegesi gregoriana – cosa che si è verificata soprattutto nel Medioevo, ma anche in tempi recenti per quanti lo hanno utilizzato come strumento di studio delle fasi redazionali delle opere di Gregorio e della effettiva paternità gregoriana –, ma talvolta, grazie agli interventi di strutturazione e destrutturazione tematica, si configura come l'opera autonoma di un autore consapevole. L'essere stata pensata come una guida alla lettura di Gregorio, con tanto di indici, potrebbe giustificare la sua interruzione, a un certo punto, verosimilmente perché non più attuale: non va dimenticato infatti che l'attenzione quasi ossessiva posta da Gregorio nella redazione e correzione dei suoi scritti comportava periodi di lunga gestazione, durante i quali circolavano versioni non ancora ufficiali o già superate di una stessa opera⁹. Molti sono i quesiti posti da Martello destinati a rimanere irrisolti, alcuni dei quali potrebbero trovare risposta soltanto con la pubblicazione di un'edizione critica aggiornata e completa del testo. Oscura rimane la questione legata ai destinatari: l'idea era nata da e per i collaboratori di Gregorio, come porterebbe a pensare il forte richiamo del *Prologo* alla lettera dedicatoria dei *Moralia*, e quindi l'opera era destinata a una circolazione interna (utile anche allo stesso pontefice?) oppure pensata per un pubblico allargato, come strumento di supporto alla predicazione?

L'Autore si interroga inoltre se la vicenda di Paterio costituisca un caso eccezionale o sia lo specchio di una consuetudine, che prevedeva un impegno diretto di alcuni funzionari come coadiutori di Gregorio nell'attività pastorale e concretamente come co-autori dei suoi scritti sia in campo amministrativo che letterario. Questa possibilità apre uno scenario accattivante sul tema della 'comunicazione', centrale nella vicenda di Gregorio Magno¹⁰, sui meccanismi di funzionamento dello *scrinium* e porta dritto alla questione della paternità dei *Dialogi* sulla base della inconfutabile somiglianza – frutto non solo di suggestione – tra Paterio e l'ipotetico Dialogista, cui Francis Clark, da una trentina d'anni, ha attribuito la composizione dell'opera¹¹. Martello vi accenna con una sorta di *metus reverentialis* nei confronti delle diverse evidenze e dei tanti studi prodotti per confutare l'ipotesi dello studioso inglese, proponendo tuttavia spunti di riflessione e nuovi percorsi di indagine degni di attenzione per valorizzare «quanto di ammissibile sussista nella sua analisi» (p. 243).

⁸ *Ep.* 11,15: CCSL 140A, p. 881.

⁹ Cfr. S. Pricoco, *Gregorio Magno scrittore*, in *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo* cit., pp. 51-66.

¹⁰ Su questo argomento si veda in particolare: E. Prinzivalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Convegno Internazionale dell'Accademia dei Lincei (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004, pp. 153-170.

¹¹ Segnaliamo in particolare i due volumi del 1986: *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, vol. I-II, Leiden 1987 e il più recente *The Gregorian Dialogues and the origins of Benedictine Monasticism*, Leiden-Boston 2003. Tra i numerosi contributi prodotti in risposta a Clark, cfr.: S. Pricoco, Appendice, in Id.-M. Simonetti (a cura di), *Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli*, I, Roma 2005, pp. 381-410.

Punto di forza della ricerca di Martello sono senza dubbio l'originalità e la scelta di analizzare da un «osservatorio minore» (Boesch Gajano, *Prefazione*, p. 5) la produzione letteraria del pontefice, gettando luce sulle dinamiche in cui operavano gli uomini del suo 'staff', in un costante dialogo con lui. Non è un caso che l'iconografia tipica ritragga Gregorio con uno scriba al seguito nell'atto della dettatura¹². Già Taione di Saragozza, primo testimone del *Liber*, alla metà del VII secolo ebbe la percezione di poter entrare, in un certo senso, anche attraverso l'operato dei collaboratori, in un contatto diretto con il grande pontefice: «vidimus, vidimus Gregorium nostrum Romae positum, non visibus corporis, sed obtutibus mentis. Vidimus enim, non solum in suis notariis, sed etiam familiaribus, qui ministerio corporali eidem fidele exhibuerunt famulatus obsequium [...]»¹³.

Nella sua varietà e esaustività contenutistica, che ne hanno talvolta compromesso un ordine di lettura più agevole, a detta dello stesso Autore (p. 12), il volume ha il pregio di colmare un vuoto, ponendosi come indispensabile punto di partenza per nuove ulteriori indagini su un argomento di massimo interesse.

Angela Laghezza

¹² Cfr. F. Bisogni (a cura di), s.v. *Iconografia di Gregorio Magno*, in *Enciclopedia Gregoriana* cit., pp. 170-175, spec. 171-172.

¹³ *Ep. ad Eugenium*, p. 343. Su Taione cfr. pp. 117-121; 147-152.

F. Iannello, *Jasconius rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell'«isola-balena» nella «Navigatio sancti Brendani»*, presentazione di C. Magazzù, con una postfazione di J. A. González Marrero, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013, pp. xxii + 638.

Non è facile tornare oggi sulla *Navigatio sancti Brendani*; soprattutto non è facile farlo portando elementi nuovi alla critica di un testo ch'è ormai un classico della tradizione medievale. Brendano, o Brandano o Brénain, abate nel VI secolo del monastero di Cluain Ferta, o Clonfert, nell'Irlanda occidentale, era in contatto con altri confratelli e compatrioti in Galles e in Scozia. Sappiamo che sia il viaggio missionario, sia il pellegrinaggio penitenziale, erano caratteristici del mondo celtico, taluni rappresentanti del quale, fra VI e IX secolo, sarebbero approdati anche nel continente: e difatti la *Navigatio sancti Brendani* era conosciuta in monasteri quali Bobbio, Fulda, San Gallo, fondazioni d'origine irlandese o visitate da monaci irlandesi. D'altra parte, l'idea di un'età medievale chiusa in se stessa è ormai superata da molti decenni, se non da un secolo: sappiamo bene che il medioevo è stato un tempo di viaggi e di viaggiatori. Tutti si muovevano: i sovrani e i signori per le necessità di governo, i prelati per quelle pastorali, i mercanti per i loro traffici. Si viaggiava in gruppo, a piedi o montati su animali e su strade in cattive condizioni che, comunque, non scoraggiavano nessuno. E soprattutto viaggiavano i monaci irlandesi, la loro cultura, le loro storie.

Il testo ci narra delle peripezie di Brendano in un Oceano che sembra l'Atlantico, a

nord e ad ovest dell'Irlanda, con l'incontro con isole misteriose e meravigliose: quella del castello o cattedrale di cristallo; quella delle pecore giganti; quella della balena su cui erano cresciuti prati e alberi e che naturalmente s'immerge quando i monaci vi accendono un fuoco; quella degli uccelli che hanno il dono della parola; fino all'isola dell'Inferno (i vulcani d'Islanda?) e a quella del Paradiso Terrestre. I molti volgarizzamenti della leggenda di san Brendano circolanti un po' in tutta Europa nel basso-tardo medioevo familiarizzarono la cultura europea, tra l'altro, con l'immagine di un Paradiso occidentale, insulare e oceanico, sebbene essi non entrassero sostanzialmente in conflitto con la convivente tradizione che voleva, invece, il Paradiso terrestre posto a oriente. La scoperta stessa delle Canarie, nel Trecento, porterà a guardare indietro alla tradizione classica delle "Isole Fortunate", ma anche a quella celtica, con la *Navigatio* in prima linea.

Ci vuole insomma coraggio per riprendere un testo di tale rilievo e provare a proporre un discorso originale intorno a esso. È quanto riesce a Fausto Iannello, che nel suo *Jasconius rivelato* torna sull'intera tradizione della *Navigatio*, per soffermarsi poi su un aspetto singolare: il motivo dell'isola-balena o isola-pesce. Ma andiamo con ordine; il testo si apre infatti con un'accurata disamina dello *status quaestionis* sotto ogni punto di vista: filologico, storico, agiografico e così via. Iannello dimostra insomma di padroneggiare appieno la materia. Stessa cosa si può dire per la parte seconda del capitolo, dedicata all'indagine sulle fonti che hanno ispirato l'anonimo autore; come per altri testi coevi o successivi, si apre qui l'importante problema dei parallelismi e/o delle filiazioni: vi sono spunti che portano, al di là dell'ovvio radicamento nella tradizione celtica, verso l'Oriente e verso la tradizione classica; Iannello se ne occupa in due tempi differenti: la prima volta, come detto inizialmente, per la questione delle fonti; poi successivamente quando tratta nello specifico il tema dell'isola-balena. Inutile dire che si tratta di sezioni del suo lavoro necessariamente dialoganti e che le sue indicazioni, riguardo il motivo del quale si occupa da vicino, finiscono per essere rivelatrici anche rispetto alla questione più generale delle origini e delle somiglianze.

Si passa poi alla vita di Brendano: origini, *cursus*, missioni, fondazioni, viaggi, fama postuma; niente insomma viene tralasciato. La necessità di contestualizzarne il vissuto, nonché la *Navigatio* stessa, conduce poi a un'ampia sezione dedicata al tema degli *immrama* ("navigazioni", ossia racconti incentrati sulle peripezie marinaresche di monaci ed eroi irlandesi alla ricerca dell'ultramondano), *echtraí* (simili agli *immrama* ma forse antecedenti rispetto a essi, nonché dedicati più alla dimensione dell'aldilà che a quella del viaggio: dominati dunque da una escatologia verticale, dove quella degli *immrama* è piuttosto orizzontale), *fisi* e *aislingi* (ossia i testi che narrano esperienze vissute durante sogni e visioni): nel complesso, le tipologie di racconti di viaggio e navigazioni (in cui il fine dell'accesso all'aldilà è centrale) che rendono straordinaria la cultura irlandese medievale. E non solo la letteratura: Iannello delinea anche con accuratezza, attraverso l'analisi del tema delle *visiones*, qual è la conoscenza della geografia dell'aldilà celtico-irlandese che la *Navigatio* e altri testi assimilabili ci comunicano; che è poi un tema, dal punto di vista medievistico, che si può e si deve leggere soprattutto in rapporto alla cristianizzazione dell'isola. Processo di cristianizzazione che è necessariamente un

processo reciprocamente acculturativo, come si evince proprio dalla tipologia dei santi irlandesi, Brendano in testa.

Vediamo che i santi celti o entrati in contatto con loro – da san Patrizio a san Colomba – si adeguavano spesso a un tipo d’azione che si può qualificare come “magica”. La lotta fra Patrizio, appoggiato al gruppo dei *flid*, e i druidi irlandesi, assume spesso l’aria di una contesa tra maghi: egli usa il classico metodo druidico del “motteggio” (un carne satirico che si rivela in realtà un potente incantesimo) e si trasforma persino in animale. San Colomba, secondo Adamnano, usava pietre magiche per consentire ai malati il recupero della salute; l’uso delle pietre a tal fine o a fine tempestario è un’altra caratteristica manifestazione della magia druidica. Non vogliamo dire, secondo un vecchio modello esegetico, che il culto dei santi sembra essersi sostituito, nell’Irlanda celtica, a quello degli antichi eroi celebrati nei canti; tuttavia se non di “sostituzione” è lecito parlare, certamente bisogna riconoscere in questi processi una sincretismo particolarmente ben riuscita. In fondo, la chiave per comprendere il profondo cattolicesimo irlandese – a parte le note vicende storiche – sta forse proprio anche nell’integrazione effettiva tra gli antichi miti e la nuova religione.

Come scrive l’autore: «Negli anni la *Navigatio sancti Brendani* ha subito un naturale processo immaginativo e letterario, colto e insieme popolare, che l’ha trasformato in mito e poi in leggenda, ma senza sottrarle quella sacralità e quella vivace forza immaginifica che sono tra i suoi pregi più manifesti. Un potere di fascinazione certamente dovuto alle due facce principali di Brendano, cioè il suo essere nel contempo santo e navigatore. Come santo, egli effettua miracoli, evidenziando stretti legami con il soprannaturale, e anzi non di rado sembrano affiorare delle qualità magiche che certamente avrebbero contribuito alla sopravvivenza della leggenda e alla genesi delle sue rivisitazioni letterarie e religiose; come eroico navigatore, egli è in possesso di doni divini che gli permettono di non temere persino quelle manifestazioni del creato più temute dall’uomo comune, ben sapendo, anzi, come vincerle e farsi da esse ubbidire per poi infine benedirle e rendere grazie al loro Creatore» (p. 235).

Dopo un capitolo dedicato alla ricezione della figura di Brendano e del testo della *Navigatio*, con la seconda e la terza parte dell’opera arriviamo al cuore della ricerca di Iannello che è, come anticipato, l’isola-pesce (o balena). Qui il ricercatore si muove, potremmo dire, per cerchi concentrici: all’interno si trova il *piscis Jasconius* analizzato sin nei minimi dettagli. Poi l’analisi viene allargata ai paralleli mostri marini che si incontrano nel *corpus* brendaniano e, ancora, nella letteratura medievale (agiografica, cronistica e così via). Esaurita anche questa, si passa al *Fisiologo* nelle sue molte redazioni e varianti (orientali, greca, latina, anglosassone, islandese), per poi allontanarsi (ma solo geograficamente) puntando verso il mondo arabo, quello persiano, quello avestico; senza tralasciare i modelli classici e biblici.

Per concludere che *Jasconius* va letto come “veicolo soteriologico”, secondo una tradizionale immagine di “nave della Chiesa” che bene era stata illustrata dal *Trattato sull’Anticristo* di Ippolito di Roma, dove la chiesa è immaginata come un insieme di barche sbattute verso gente aspra e straniera (la missione cristianizzatrice, ma anche la

funzione del viaggio così centrale nella *Navigatio* stessa), sulle quali il popolo dei santi spera ed è perseguitato; le barche a vela sono le singole chiese; il mare è il mondo nel quale la Chiesa (in quanto *Ecclesia*) come nave è sbattuta dalla tempesta, ma non affonda poiché al timone è Cristo, che “porta al suo centro il trofeo che è contro la morte in quanto procede reggendo la croce del Signore” (59, 1). Il che, naturalmente, non può che rinviare al modello originario: quello dell’arca di Noè.

Non è tuttavia una conclusione univoca, perché *Jasconius* è evidentemente, in quanto simbolo, anche perfettamente polisemico: e dunque assume i contorni e i significati che gli vengono dall’insieme delle tradizioni richiamate da Iannello, ma allo stesso tempo si presta a piegarsi come opera aperta ai differenti livelli di fruizione, ai vari significati che il lettore vorrà attribuirgli. Che è poi il segreto ultimo della sua diffusione e del suo successo. Per esempio: all’interno della St.-Marien-Kirche della città anseatica di Greifswald si può vedere un affresco murale che rappresenta una balena, realizzato quando un mammifero acquatico si era spiaggiato nella vicina Eldena nel 1545 ed era stato ucciso dai pescatori; secondo le leggende locali, l’evento era stato interpretato come un presagio. Ma il fatto di dipingere la balena all’interno di una chiesa non porta con sé, al di là della volontà di ricordare l’evento, anche un retaggio sacrale magari non perfettamente conscio, e pur tuttavia ancora presente?

Ma torniamo allo *Jasconius rivelato* di Fausto Iannello, per concludere che è difficile trovare oggi un lavoro di tale portata; e bisogna certamente rendere merito alle Edizioni dell’Orso per aver avuto il coraggio e i mezzi di pubblicare un testo che supera ampiamente le seicento pagine ed è allo stesso tempo così denso di contenuti. L’autore, già nel sottotitolo, parla di “studio comparativo” e lo fa con la disinvoltura di chi si avvia nel mondo della ricerca (il volume, come leggiamo nella prefazione di Cesare Magazzù, completata dalla postfazione di José Antonio González Marrero è il risultato di un lavoro di dottorato); perché dopo la grande stagione del comparativismo a cavallo tra la fine dell’Ottocento e la prima metà del Novecento (da James Frazer a Mircea Eliade, per intendersi), al comparativismo si è guardato con sospetto, soprattutto nel mondo degli studi storici. Ben venga quindi lo *Jasconius rivelato*, che arricchisce le nostre conoscenze sul tema, ma che più in generale mostra una strada metodologica che ha ancora molto da offrire, purché si abbia la capacità, come qui vediamo, di padroneggiare settori del sapere tanto vasti in modo mai banale.

Marina Montesano

S. Beltramo, P. Cozzo (a cura di), *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, Viella 2013, pp. 224.

Il tema dell’accoglienza cristiana negli ultimi anni è stato interessato da un incremento di ricerche sia per l’epoca antica sia per quella contemporanea. Grazie a tale interesse esso sembra aver acquisito una certa autonomia tematica, svincolandosi da ambiti di cui era semplicemente una diramazione: l’approfondimento storico delle vie

di pellegrinaggio e della rete viaria, le ricerche sul ruolo dei santuari e delle strutture ricettive correlate, lo studio delle istituzioni monastiche e abbaziali, l'analisi dello spazio urbano, le nuove indagini sul turismo religioso.

Il libro che qui si presenta ha un preciso intento: formulare una prospettiva transdisciplinare e territoriale sul tema, letto da angolazioni diverse e con approfondimento retrospettivo dal tardo antico fino all'età moderna.

Il volume prende le mosse dalle riflessioni emerse nella sessione *L'accoglienza religiosa tra medioevo ed età moderna*, svoltasi in occasione del IV Congresso dell'Associazione Italiana di Storia Urbana (Milano, 19-21 febbraio 2009) dal titolo *La città e le reti*, e integra i contributi proposti in questa sessione con lavori inediti. Specialisti di discipline diverse hanno presentato relazioni, cronologicamente ordinate, al fine di delineare un quadro completo sull'ospitalità e l'accoglienza religiosa declinato secondo due componenti principali: quella sociale e quella spaziale.

Il rapporto dialettico fra l'organizzazione dello spazio sacro e la questione dell'ospitalità ha consentito di proporre un'analisi di casi di studio e ricerche (anche sul campo), che ha restituito un quadro completo della interconnessione tra tessuto sociale (la comunità di riferimento, gli ordini religiosi presenti sul territorio, le istituzioni laiche e gli enti ecclesiastici interessati, la religiosità popolare), dimensione territoriale (regionale ma anche nazionale ed europea), articolazione e definizione dello spazio, dei sistemi e delle modalità di accoglienza.

Nell'introduzione al volume (pp. 9-19) i curatori presentano i singoli contributi e, partendo da passi biblici che in qualche modo trattano il precetto dell'ospitalità, proseguono soffermandosi sulla *Regola* di san Benedetto, che ricordava l'obbligo di onorare pellegrini e viandanti accogliendoli con dedizione, passano al problema dell'assistenza a malati e indigenti¹ e approdano a un breve *report* sul turismo religioso, che si interseca bene con il tema del Giubileo, evento per il quale da sempre l'accoglienza assume una centralità rilevante, divenendo un servizio da organizzare e gestire a vari livelli (urbanistico, economico, turistico). Interessante l'approfondimento sull'evoluzione della terminologia utilizzata dalle fonti per indicare e identificare i luoghi dell'accoglienza (*xenodochium*, *hospitale*, *domus hospitalis*, *domus elemosinaria*, *domus infirmorum*) la quale risente di variabili legate alle diverse stagioni di pellegrinaggio, alla tipologia delle fonti, ai fatti legislativi e ad aspetti architettonici e funzionali.

In apertura del volume (pp. 21-30) Diego Peirano indaga il fenomeno dell'accoglienza nell'Oriente cristiano tra tardo antico e medioevo utilizzando come *fil rouge*

¹ Per i primi secoli del medioevo siamo informati sull'esistenza, in realtà urbane, di strutture d'accoglienza legate all'ambiente ecclesiastico, soprattutto monastico. Chiese e ancor più monasteri mettevano in atto l'esercizio dell'ospitalità predisponendo attrezzature a beneficio di viandanti, pellegrini e ospiti. La *Regola* benedettina allarga la tipologia dei potenziali utenti dell'ospitalità monastica, precisando che deve essere accolto nei monasteri chiunque si trovi in stato di bisogno (anche malati e poveri). Già la *Regola* di Pacomio imponeva che si accogliessero quanti giungevano alla porta del cenobio, prescindendo dalla loro condizione; la *Regula Magistri* disponeva l'istituzione di una *cella hospitum* precisandone l'ubicazione, in un punto appartato del monastero.

dell'indagine il pellegrinaggio, le tipologie di pellegrini e le varie categorie di edifici preposti alla ricezione. Inoltre lo studioso si sofferma sulle realtà monastiche, il cui precetto dell'accoglienza è connaturato alla missione del monastero e considerato un dovere. La gestione degli ospiti naturalmente doveva creare non pochi problemi in queste realtà, come testimoniano alcuni esempi che l'Autore cita opportunamente, accennando al problema della promiscuità, della gestione degli spazi sia organizzati che di fortuna, della convivenza fra ospiti e della conduzione della vita monastica (pp. 26-27)².

Col contributo di Nicolas Reveyron (pp. 31-95) l'interesse si sposta nell'Occidente medievale e, in modo particolare, sul rapporto tra alcuni testi scritti – in prima istanza le *Regole* monastiche – e i dati emersi da campagne di scavo in centri monastici francesi e dell'Europa settentrionale. L'Autore sottolinea che l'accoglienza assicurata dai monaci riguarda sia l'organizzazione dello spazio monastico sia, più in generale, la vita sociale ed evidenzia l'importanza e la funzione della porta, elemento architettonico di transizione fisica e metaforica per gli spazi sacri e anche per i complessi monastici.

Su una realtà territoriale meno estesa è incentrato il contributo di Gerardo Doti (pp. 47-60) che ricostruisce la rete ospedaliera del Piceno medievale (l'antica *Regio V* augustea), soffermandosi sulla morfologia, sulle caratteristiche tipologiche e sulle modalità di inserimento nel tessuto urbano delle strutture dedicate all'accoglienza. Recentemente gli studi sul tema dell'assistenza nella Marca medievale³ hanno analizzato il fenomeno in relazione al territorio, alle dinamiche insediative, fondative, di trasformazione e/o di eventuale abbandono, ponendo l'attenzione sulle tipologie e sulle forme architettoniche. La ricerca in tale settore non può prescindere, a parere dello studioso, da una definizione chiara dell'*hospitale* medievale e da un censimento delle strutture assistenziali. Una lente di ingrandimento è puntata sul territorio ascolano e su una proposta di periodizzazione, che chiarisce l'andamento della consistenza degli *hospitalia* tra medioevo e prima età moderna, *extra muros* e urbani: l'emergere di attività assistenziali e dei relativi

² Per l'Occidente abbiamo una lucida testimonianza che aiuta a comprendere l'organizzazione e la finalità assistenziale di un grande complesso monastico-santuariale, la cui organizzazione divenne causa di non pochi problemi: i *carmina* XXI e XXVII e l'epistola XXIX di Paolino di Nola riguardanti il santuario di San Felice a Nola. A commento dei testi paoliniani Salvatore Pricoco restituisce una descrizione attenta della gestione di spazi dedicati a ospiti e pellegrini: «il piano inferiore era riservato agli alloggi e alla sala da pranzo dei poveri, dei pellegrini e degli ospiti; al piano superiore stavano le *cellulae* riservate ai membri della comunità e distribuite in due ali, per gli uomini e per le donne. Gli ospiti venivano accolti in continuazione, anche per lunghi periodi, e talvolta in gran numero»: S. Pricoco, *Paolino Nolano e il monachesimo del suo tempo*, in G. Luongo (a cura di), *Anchora vitae*. Atti del Secondo Convegno Paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), Napoli 1998, 59-91, in part. 71. La riflessione dello studioso sulla coesistenza/compatibilità fra la tensione ascetica e la "mondanità" delle attività legate all'accoglienza e all'ospitalità è condensata nell'espressione che definisce quella di Paolino una "comunità aperta".

³ Mi pare doveroso citare i due lavori, risultati di congressi, *Assistenza e ospitalità nella Marca medievale*. Atti del XXVI congresso di studi maceratesi (San Ginesio, 17-18 novembre 1990), Macerata 1992 e B. Cleri (a cura di), *Homo viator, nella fede, nella cultura, nella storia*, Atti del convegno (Abbazia di Chiaravalle di Fiastra, Tolentino, 18-19 ottobre 1996) Urbino, 1997.

spazi tra XI e XII secolo è seguito da un arretramento intorno alla seconda metà del XIII secolo; si registra un ulteriore incremento nel Trecento e una fase di decrescita a partire dal XV secolo. Utilissima la cartina riepilogativa, che segnala le realtà deputate all'assistenza ad Ascoli nel XIV secolo in rapporto al sistema viario, alla dislocazione delle porte, alla distribuzione dei borghi, dei ponti e di altri elementi architettonici e urbanistici (p. 60).

Spostandosi in Toscana, la tradizione storiografica restituisce un quadro ricco e variegato della presenza degli enti ospedalieri anche grazie agli studi dedicati alla via *Francigena*, direttamente interessati al fenomeno dell'assistenza medievale. Marco Frati (pp. 61-87) propone dunque un ulteriore tassello al già ricco ambito di ricerca, valutando quantitativamente la diffusione degli ospedali e la loro consistenza architettonica, attraverso fonti dirette e indirette. Per il primo obiettivo di questa ricerca vanno prese in considerazione: le *Rationes Decimarum*, il cui limite però consiste nel non contemplare le piccole realtà assistenziali e quelle i cui proventi erano spesi solo per l'assistenza; altre fonti documentarie e studi specifici sul patrimonio delle diocesi storiche della Tuscia annonaria; le notizie relative alle attività "fantasma" di accoglienza svolta in abbazie, conventi e canoniche dotate di spazi ricettivi, ma privi di personalità giuridica e per questo non attestati a livello documentario. Un valido aiuto a questo tipo di valutazioni è offerto dai nuovi strumenti di ricerca presenti nei siti istituzionali degli archivi di Stato della Regione, che permettono di consultare agevolmente la documentazione archivistica e diplomatica medievale. Per il secondo obiettivo del contributo, la consistenza architettonica degli spazi assistenziali, i documenti scritti sono rilevanti: itinerari dei pellegrini, testi di fondazione o lasciti testamentari, ad esempio, restituiscono descrizioni sull'articolazione, sull'uso degli spazi e su modalità di fruizione degli stessi oltre che informazioni sul livello di *confort* degli ambienti, sull'organizzazione amministrativa delle strutture e sulla dotazione posseduta (suppellettile, elementi d'arredo, indicazione dei "posti letto"). I documenti di costruzione invece registrano piuttosto notizie su ampliamenti, utilizzo di materiali edilizi, capienza, interventi di manutenzione, spese sostenute; da queste apparentemente scarse notizie si possono ricostruire dinamiche architettoniche, artistiche, evoluzioni e portata del fenomeno dell'accoglienza. Il contributo di Frati si chiude con una tabella che riporta i 199 ospedali attivi in Toscana tra il 1274 e il 1304 (pp. 84-87).

Stefania Duvia si sofferma su una vasta tipologia di fonti per ricostruire lo sviluppo dell'ospitalità religiosa in area lariana, nel basso medioevo (pp. 89-102). In particolare approfondisce il sistema dell'accoglienza per quei pellegrini, palmieri e romei, che confluivano in questa regione, cerniera tra nord e sud Europa, per poi intraprendere i loro cammini. Nell'analisi dell'Autrice rientrano non solo le tradizionali strutture ricettive (*hospitalia* e *xenodochia*) ma anche altre tipologie di infrastrutture a servizio della mobilità, come ad esempio la viabilità terrestre e lacuale, le aree di sosta nei siti problematici (aree soggette ad alluvioni o montane), i borghi e i villaggi.

La finalità dello studio di Luigi Oliva (pp. 103-126) è la ricostruzione dello scenario della Puglia medievale con particolare attenzione al tratto finale della via *Appia* e

i percorsi alternativi nel territorio appulo-lucano. L'*Appia* è protagonista di dinamiche territoriali importanti che riguardano diversi fenomeni quali la trasformazione graduale del paesaggio extraurbano, che nel XIV secolo diventa un sistema organizzato; il collegamento di centri di spiritualità che richiamano pellegrini dalle diverse parti delle regioni limitrofe e della penisola; la ripresa dell'urbanizzazione alle soglie dell'età moderna. Attraverso l'analisi degli itinerari e di alcune strutture (Melfi: la cattedrale e le strutture di accoglienza; Venosa: la Santissima Trinità e la foresteria; il complesso santuarioale di Pierno presso San Fele; Altamura: la masseria Jesce; il contesto rupestre di Grottaglie e l'*hospitium peregrinatum in rupe*; Santa Maria di Gallana nel territorio rurale di Oria), lo studioso evidenzia gli aspetti sociali e storico-culturali del fenomeno assistenziale, del viaggio devozionale come fenomeno locale e transeuropeo, dell'identità di contesti, comunità, luoghi dell'accoglienza e spazi sacri. I dati forniti da Oliva possono essere utilmente integrati dai numerosi contributi pubblicati nel volume sui santuari non mariani della Puglia, recentemente dato alle stampe⁴.

Monia Franzolin approfondisce il tema del sistema di accoglienza religiosa in contesto montano concentrandosi sugli ospizi presenti lungo il tratto bellunese della *Strada Regia* di Alemagna (pp. 127-133). Qui gli *hospitia* e poi gli *hospitalia* sorgono in prossimità di tratti ostici e secondo una capillarità cadenzata in modo da offrire un ricovero sicuro per viandanti e pellegrini per ogni giorno del loro cammino. L'autrice fornisce una serie di dati sugli ospitali di Ampezzo e Cadore già attivi dal XII secolo, esemplari nella conduzione delle strutture e nelle attività ricettive, nonostante le difficili condizioni climatiche e geo-morfologiche del territorio. Questi, evidenzia la Franzolin, divenivano in qualche modo luoghi di aggregazione sociale e nei quali la comunità trovava riparo e/o conforto.

A Silvia Beltramo si deve il contributo dal titolo *L'ospitalità religiosa nei santuari italiani tra medioevo ed età moderna* (pp. 135-156), un denso lavoro di analisi dell'architettura dell'accoglienza i cui significativi casi di studio (il santuario di Vicoforte in provincia di Cuneo e quello di Oropa sulle montagne biellesi; il santuario montano di Tirano, in Valtellina e, nelle Marche il santuario di Loreto) illustrano bene l'evoluzione delle strutture ricettive afferenti a grandi complessi santuariali in relazione al flusso devozionale, all'articolazione degli spazi, alle condizioni del territorio, al contesto politico, religioso e culturale.

A differenza dei contributi sin qui presentati, tutti incentrati su realtà territoriali, quello di Ludovic Viallet (pp. 157-172) riguarda la posizione assunta dall'ordine francescano tra XV e XVI secolo in riferimento al problema dell'assistenza e della carità. Egli sottolinea il costante interesse dei francescani per la cura dei malati, messo sempre in relazione col fondamento evangelico di base e con le situazioni reali dei singoli conventi, oltre che naturalmente con le concezioni francescane sull'economia. Nel complesso i fatti minori del XV secolo cercarono e trovarono, sottolinea Viallet, nuove forme di aiuto e assistenza per quanti versavano nell'indulgenza e nel bisogno.

Roberta Iacono ed Elisabetta Marconi (pp. 173-192) analizzano i presidi sanitari e

⁴ Cfr. G. Otranto, I. Aulisa, (a cura di), *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma 2012.

le strutture di accoglienza gestite dalla confraternita della Frusta del Santissimo Crocifisso a Palestrina (qui documentata dal 1496 e attiva fino a tutto il XIX secolo), tra il XV e il XVIII secolo. Il *focus* dell'articolo si concentra sulla prestigiosa istituzione e sul contributo delle strutture della confraternita deputate all'assistenza nel territorio prenestino; sul potenziale assistenziale dei presidi; sull'impianto amministrativo, lo schema organizzativo, la gestione e distribuzione delle risorse economiche in capo alla confraternita e sulle ragioni del declino delle attività assistenziali legate all'ente.

Paolo Cozzo incentra il suo contributo (pp. 193-203) su Roma connotata come città-santuario sin dal tardoantico: la città infatti si arricchisce di nuovi luoghi di culto nati di pari passo alla "proliferazione di culti di santi e di devozioni mariane" (p. 194) e i flussi di pellegrinaggio all'Urbe assumono una portata eccezionale, diretta conseguenza della caratterizzazione apologetica e autocelebrativa che vanno assumendo gli anni santi. La capacità di carico delle strutture doveva essere potenziata; i dati sull'affluenza devozionale raggiungono livelli importanti (circa 3 milioni nell'anno santo 1600) per cui la rete di strutture ricettive e di servizi di accoglienza doveva disporre di una organizzazione e gestione ben strutturate: alloggi sicuri per gli aristocratici, i devoti abbienti e l'alto clero; sistemazioni quali ospizi, taverne e camere in locazione per pellegrini con pochi mezzi e una rete di confraternite e luoghi pii disposti ad accogliere e assistere i più poveri. Chi si ferma a Roma solo per una notte può inoltre contare su "tutti gli atri, i sagrati coperti, i colonnati [...]" (p. 196)⁵. Naturalmente la provvisorietà di queste sistemazioni non è rappresentativa della enorme macchina organizzativa che, ad esempio, già dal Quattrocento, caratterizza l'operato delle chiese nazionali, una rete assistenziale che fornisce non solo un contributo in denaro ai più poveri ma anche alloggi e vitto a visitatori e pellegrini che si trovano a Roma. Nel Seicento l'incremento di queste fondazioni assume dimensioni notevoli e progressivamente, fino all'età moderna, lo sviluppo delle fondazioni nazionali riflette "l'evoluzione politico-istituzionale dei territori di cui sono espressione" (p. 200), fino ad arrivare a una naturale riduzione, riflesso della pressoché risolta frammentazione geo-politica. Tale fenomeno coincide con la conversione di queste realtà in veri e propri ospedali per la cura del malato più che per l'assistenza ai pellegrini. Progres-

⁵ L'espressione ricordata dall'Autore è di D. Julia, *L'accoglienza dei pellegrini a Roma*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del Papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di Papa Wojtyła*, Torino 2000, 833. L'usanza è nota già da fonti tardo-antiche; ricordo, data la ricchezza dei particolari descrittivi, il caso del complesso santuarioale di san Felice a Cimitile, e la testimonianza diretta di Paolino che nel carne XXVIII dichiara di voler offrire un ricovero sicuro costruendo per i pellegrini un portico per la sosta, il riparo dalla pioggia e dal sole (*Carm. XXVIII*, 50-52: *Non solum hiberno placitura in tempore praesto est/ commoditas, quia sic tecti iuvat umbra per aestum/ sicut aprica placet in frigore siccaque in imbris*). Al di là di questa sistemazione di fortuna, il complesso vantava una peculiare potenzialità ricettiva degli spazi, caratterizzata dalla multifunzionalità e intercomunicabilità di alcuni ambienti: strutture adibite alla prima accoglienza (portici, piazzale) si integrano con quelle per l'ospitalità prolungata (dimore per pellegrini e per gli ospiti), luoghi e servizi per il rifugio dei poveri e il ristoro dei pellegrini (rete idrica, portici per ombra e/o riparo dal freddo) si aggiungono alle tradizionali aree dedicate alla preghiera.

sivamente la dimensione assistenziale di questi enti si svincolò da quella devozionale del pellegrinaggio e all'affacciarsi del XIX secolo la vocazione "laicamente" ricettiva prevalse su quella assistenziale e caritatevole.

Nonostante l'eterogeneità dei contributi, l'opera ricostruisce nel complesso un quadro sufficientemente ampio della situazione ricettiva, delle forme di ospitalità, delle trasformazioni dello spazio urbano e dell'area extraurbana.

Gli interventi, riproposti qui per grandi linee, offrono una ricostruzione non solo storica ma anche sociologica del territorio preso di volta in volta in esame, confermando quanto il sistema assistenziale possa far luce anche su dinamiche identitarie di una comunità; è possibile considerare lo studio della situazione ricettiva come lente per la ricostruzione di fenomeni socio-economici, politici, sociali in determinate coordinate spazio-temporali: è indubbio, infatti, che esiste una relazione fra le strutture di accoglienza ed espressioni e forme del vissuto.

Stranieri, postulanti, pellegrini, gruppi di viaggiatori e fedeli, una gamma eterogenea di uomini e donne: le strutture e i servizi di accoglienza raccontano e delineano l'immagine di un mondo variegato, la cui estrazione sociale, condizione economica, possibilità di spesa, destinazione e condizione di viaggio (in gruppo, con animali al seguito, di breve o lunga durata, etc.) dettano in qualche modo la scelta dell'alloggio appropriato. Tutt'altro che avulsi dai processi del territorio nel quale si trovano, i luoghi dell'accoglienza sviluppano con essi vari tipi di relazione, divengono poli intorno ai quali l'identità ma anche l'economia, la vita religiosa, il paesaggio, l'identità culturale del territorio e della comunità si definiscono e si identificano.

Si può auspicare, sulla linea già tracciata da questa pubblicazione, di fare il punto sull'intero campo di studio fino ad arrivare al concetto specialistico proprio dell'architettura sacra contemporanea della chiesa-casa⁶ intesa come luogo in cui si esprime l'aggregazione sociale, eredità di un antico concetto, quello dei luoghi sacri delle prime comunità cristiane permeati dei valori dell'accoglienza e dell'ospitalità.

Il volume è completato da un utile indice dei nomi antichi e moderni e dei luoghi.

Alessandra Moro

⁶ Sulla chiesa-casa cfr. C. Tosco, *Architetture di chiese. Un percorso italiano*, in A. Longhi, C. Tosco (a cura di), *Architettura, Chiesa e società in Italia. 1948-1978*, Roma 2010, 23-26.

M. Tagliaferri (a cura di), *Mons. Francesco Lanzoni. Cultura e fedeltà alla Chiesa*, Nuovi Saggi Teologici, series maior, EDB, Bologna 2014, pp. 192.

Francesco Lanzoni (1862-1929) è sicuramente una tra le personalità più importanti della cultura cattolica a cavallo della fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, un autentico poliedrico pioniere, alle cui opere è riconosciuto unanimemente rilievo imprescindibile nella fondazione di una storia del cristianesimo secondo una valida impostazione metodologica. Si tratta di un'impostazione che Lanzoni acquisì, tuttavia,

in maniera autonoma, con uno studio «assiduo e febbrile» sui testi antichi e moderni, tra i quali gli *Annali* di Muratori¹, con la lettura di testi di storia locale, non solo faentina, di libri e riviste specializzate e, per l'epoca, anticonformiste². Determinante per la sua formazione, in quanto particolarmente stimolante e feconda, è stata la serie di rapporti nazionali e internazionali con personalità di rilievo della cristianistica otto-novecentesca, come Harnack, Delehaye, Duchesne, Grisar, Quentin, Franchi de' Cavalieri, Giovanni e Angelo Mercati, Ratti, Buonaiuti e altri³, le cui tracce sono presenti nel suo metodo d'indagine e nella sua vasta produzione⁴, che dà notevole spazio all'agiografia, rimanendo esente da preoccupazioni di carattere confessionale. A riprova della peculiarità del Lanzoni, a cui da più parti già in vita era attribuito il titolo di 'maestro'⁵, è il suo interessante *Fortleben*, di cui è espressione la recente pubblicazione degli Atti del XXXII Convegno di *Ravennatensia* organizzato a Faenza dal Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate il 16 e 17 novembre 2012, in occasione dei 150 anni dalla nascita dell'illustre concittadino⁶.

Lanzoni nasce pochi anni dopo la fine del secolare Stato pontificio e l'ingresso della Romagna nel neonato stato italiano unitario e inizia la propria formazione con un istruttore privato, a cui viene affidato dal padre avverso all'istruzione pubblica, poiché contrario al nuovo corso politico⁷; entra giovanissimo, il 10 novembre del 1873, nel Seminario vescovile di Faenza.

Sebbene la fama di Lanzoni sia legata agli studi storici e agiografici, il seminario ha costituito il luogo a lui più congeniale ma pure il più delicato, per gli incarichi pastorali svolti, e la fonte di numerose preoccupazioni, incomprensioni e amarezze, ragion per cui Marco Mazzotti concentra il suo intervento sul rapporto fecondissimo tra Lanzoni e il suo seminario (*Lanzoni e il seminario di Faenza: la scuola classica, la formazione e il rettore*, 17-26), di cui divenne professore e rettore fino al 1917. Pur limitandosi alla presentazione di alcuni aspetti di quel seminario, che accolse Lanzoni e che Lanzoni rivoluzionò, Mazzotti si giova di una serie di pubblicazioni di diversa consistenza⁸ e

¹ F. Lanzoni, *Le memorie*, a cura di E. Valli, Faenza 1930, 68; 79.

² M. Ferrini, *Cultura, verità e storia. Francesco Lanzoni (1862-1929)*, Bologna 2009, 226.

³ Lanzoni, *Le memorie*, cit., 68ss.

⁴ Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., XXXIII.

⁵ Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 7-8, n. 18.

⁶ M. Tagliaferri (a cura di), *Mons. Francesco Lanzoni. Cultura e fedeltà alla Chiesa*, Bologna 2014.

⁷ Cfr. G. Colantuono, *Percorsi storiografici fra Ottocento e Novecento: Francesco Lanzoni*, *Vetera Christianorum* 47/2, 2010, 287.

⁸ Oltre al già citato Ferrini: E. Valli (a cura di), *L'opera di Francesco Lanzoni. Bibliografia degli scritti e note*, Faenza 1934; E. Valli, G. Donati, *L'itinerario spirituale di Francesco Lanzoni (col testo inedito)*, a cura di G. Cattani, Faenza 1958; M. Tagliaferri, *La donazione di Francesco Lanzoni*, in A.R. Gentilini (a cura di), *La Biblioteca Comunale di Faenza: la fabbrica e i fondi*, Faenza 1999, 249-256; M. Tagliaferri, *La Chiesa faentina: lineamenti istituzionali e vita pastorale*, in A. Montevecchi, L. Lotti (a cura di), *Faenza nel Novecento*, II, Faenza 2003, 319-369; A. Montevecchi, *Ideologie, cultura e letteratura*, in A. Montevecchi, L. Lotti (a cura di), *Faenza nel Novecento*, II, cit., 455-520; <http://manfrediana2.racine.ra.it/archivio/archivio/.html#2011>.

molte delle quali dello stesso monsignore⁹, compresa la conferenza *Il seminario di Faenza 340 anni fa*, che egli non fece in tempo a pronunciare, pubblicata postuma da Primo Scardovi¹⁰. È al seminario faentino che Lanzoni deve la sua formazione classica, sulla scia della tradizione della scuola classica romagnola di cui Vincenzo Monti e Dionigi Strocchi furono esponenti.

Nel dicembre del 1880 Lanzoni entra nel Seminario Pio di Roma e consegue, fra il 1886 e 1890, il titolo di dottore in Sacra teologia, il diploma in Filosofia tomista e la laurea *in utroque iure* per poi ritornare nel 1890 come rettore al seminario di Faenza, di cui gli furono evidenti le lacune dal punto di vista culturale e a cui tentò di porre rimedio, per esempio, con l'introduzione della storia civile di cui fu il primo docente. Il rettorato lanzoniano coincise non solo con una fase di rilancio del seminario, che divenne una moderna struttura vocazionale, da cui uscirono un eccezionale numero di sacerdoti, missionari, vescovi e cardinali oltre che studiosi e intellettuali attivi nel dibattito culturale locale e nazionale, ma anche con la personale assidua autoformazione da storico, dettagliatamente descritta da Gaetano Colantuono (*Lanzoni autodidatta del metodo storico. Le fonti e i modelli ispiratori*, 27-46). Lanzoni cercò di sopperire alle mancanze nella conoscenza delle lingue classiche¹¹ e di un rigoroso metodo storico-critico nell'ambito cristianistico¹², efficacemente sintetizzato nell'espressione «mi bisognò sgobbare»¹³. Durante questi anni Lanzoni orientò le sue ricerche verso la storia locale e l'agiografia romagnola, rendendosi conto dell'infondatezza di molte tradizioni storico-religiose¹⁴. Nel 1903 pubblica il suo primo saggio di argomento agiografico antico su san Sabino¹⁵, molto venerato a Faenza, a cui seguirono altri in forma di articolo o monografia, come quella su san Petronio¹⁶ vescovo di Bologna. In molti titoli dei contributi di Lanzoni compare la dicotomia 'leggenda-storia', che esprime secondo quale prospettiva egli studiasse i testi agiografici, da cui non si limitò a sceverare il dato storico dalle alterazioni leggendarie, ma tese anche a individuare le regole che presiedono allo sviluppo delle stesse leggende, le cui risultanze saranno approfondite e confluiranno in un apposito volume¹⁷, divenendo antesignano degli attuali orientamenti di ricerca. Fra il 1903 e il 1904 Lanzoni incorse in quello che egli stesso definì «un incidente della mia carriera

⁹ F. Lanzoni, *Alcune memorie dei maestri di belle lettere del Seminario di Faenza*, Faenza 1894; Lanzoni, *Le memorie* cit.

¹⁰ F. Lanzoni, *Il Seminario di Faenza 340 anni fa*, La Piè 11, 1930, 97-99.

¹¹ Lanzoni, *Le memorie*, cit., 2-37.

¹² Cfr. E. Dupré Theseider, *Francesco Lanzoni storico delle origini delle Diocesi*, in *Nel centenario della nascita di Mons. Francesco Lanzoni e ricordi di conversazioni*, Atti del Congresso di studi (Faenza 17-18 maggio 1963), Faenza 1964, 76.

¹³ Lanzoni, *Le memorie*, cit., 52.

¹⁴ Lanzoni, *Le memorie*, cit., 53-55.

¹⁵ F. Lanzoni, *La «Passio s. Sabini» o «Savini»*, *Römische Quartalschrift* 17, 1907, 1-26.

¹⁶ F. Lanzoni, *San Petronio, vescovo di Bologna, nella leggenda e nella storia*, Roma 1907.

¹⁷ F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche. Studio critico*, Roma 1925; cfr. C.D. Fonseca, *Rileggere e riscrivere Lanzoni*, in A. Bartoli Langeli, E. Menestò (a cura di), *La chiesa di Perugia nel primo millennio*, Spoleto 2005, 7-10.

scientifica»¹⁸, avendo preso parte a una discussione sulle origini del quarto Vangelo. Il sacerdote faentino espose sulla *Rivista delle riviste per il clero* una tesi innovativa sul piano esegetico e teologico, che fu menzionata e condannata prima da *La Civiltà Cattolica* e poi dal decreto *Lamentabili* di Pio X (1907). Siamo negli anni della reazione antimodernista, durante la quale venne data la ‘caccia’ a quanti nel mondo cattolico, come Lanzoni, si erano fatti promotori di tendenze riformatrici e innovatrici¹⁹.

Anche se la situazione cominciò a cambiare con Benedetto XV, che pose fine alle forme più violente dell’antimodernismo e si interessò direttamente alla pubblicazione della prima edizione dello studio sulle antiche diocesi del Lanzoni, e con Pio XI, sotto il cui pontificato le principali opere del Faentino furono accolte nella prestigiosa collezione ufficiale «Studi e testi» della Biblioteca Vaticana (segno di un’ormai conquistata autorevolezza)²⁰, lo stato degli studi in Italia sul cristianesimo antico e medievale e sull’agiografia rimaneva abbastanza desolante, come ha scritto Luigi Mezzadri (*Lanzoni e il suo tempo*, 9-16), a causa della forza delle tradizioni locali fondate su leggende campanilistiche e dei gravi ritardi della cultura cattolica derivanti dalla repressione antimodernista²¹, che aveva prodotto un clima in cui, come ha scritto lo stesso Lanzoni in una lettera del 1908, un prete che s’elevava sulla media degli ecclesiastici avrebbe ‘puzzato’ di modernismo e viceversa avrebbe ricevuto da Roma “i fiocchi e la veste paonazza”²².

In merito a questo contesto e alle accuse di modernismo rivolte a Lanzoni, originale risulta la posizione di Ilaria Biagioli (*Il sereno tornerà a risplendere. Francesco Lanzoni e la collaborazione alle riviste moderniste*, 131-144), secondo la quale non avrebbe alcuna importanza stabilire se, attraverso le collaborazioni ad alcune delle riviste più vivaci del suo tempo (*Revue d’histoire et de littérature religieuses*, fondata da Alfred Loisy nel 1896, *Analecta Bollandiana*, sorta nel 1882, *Revue d’histoire ecclésiastique*, nata nel 1900, e altre)²³, i cui direttori o collaboratori subirono le conseguenze della reazione della gerarchia cattolica, Lanzoni possa essere considerato un modernista, perché come ha rilevato Marco Ferrini «[...] egli concepisce l’erudizione storica come strumento per un rinnovamento della cultura cattolica. La sua attività di ricerca è infatti orientata ad un’azione di riforma culturale e spirituale della Chiesa»²⁴. Questa necessità sarà sempre la prioritaria urgenza per Lanzoni, come si può leggere in un testo come *Le memorie*: «Oggi, nonostante tanti amari disinganni, non ho abbandonato le mie vecchie

¹⁸ Lanzoni, *Memorie*, cit., 91-126; cfr. Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 258-299.

¹⁹ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1969², 117-126.

²⁰ F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d’Italia. Studio critico*, Roma 1923; F. Lanzoni, *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604). Studio critico*, Faenza 1927; Lanzoni, *Genesis, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* cit.

²¹ Cfr. Colantuono, *Percorsi storiografici fra Ottocento e Novecento: Francesco Lanzoni* cit., 283.

²² G. Cattani (a cura di), *Documenti lanzonianiani*, Torricelliana 31, 1980, 35-42; Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 3.

²³ Per un elenco dettagliato delle riviste cfr. Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 226.

²⁴ Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 259.

convinzioni, e sono lietissimo, sono in festa, allorché veggo o parmi vedere qua e là segni di miglioramento; cioè quando incontro sacerdoti aperti ai nuovi bisogni della cultura, i quali conoscono a fondo la critica storica e biblica; e quando leggo pubblicazioni di autori cattolici che non ignorano i nuovi problemi, li affrontano con coraggio e li discutono con lealtà»²⁵. Si rende evidente, quindi, la necessità per Lanzoni di serrare il legame con la storia e con la modernità, in un momento storico destinato a grandi trasformazioni che avrebbero riguardato anche il cattolicesimo, cercando nello studio e nella ricerca gli strumenti per recuperare il messaggio delle sacre Scritture e per testimoniare un cattolicesimo consapevole del vivere moderno e riconciliato con esso proprio attraverso una migliore conoscenza delle proprie origini e della propria storia. In questo senso Lanzoni è sia moderno e modernista, sia uomo di fede e servitore della Chiesa, aspetto focale quest'ultimo, per cogliere la ricchezza di questa figura e del suo insegnamento, ben indagato da Marco Ferrini (*L'esperienza spirituale di Francesco Lanzoni fra umanesimo, devozione e cultura storica*, 145-171), per il quale in Lanzoni l'attività di ricerca e la fede costituivano un *unicum* inscindibile, come ben emerge dal suo diario, pubblicato nel 1958 da Giovanni Cattani²⁶. Similmente alla generazione di studiosi a lui coevi, egli contribuisce con la sua vita e la sua opera a reintrodurre l'azione pastorale della Chiesa nel respiro più ampio dei grandi processi storici, dando a quest'azione una maggiore chiarezza e consapevolezza delle possibilità e dei limiti entro i quali inserirla in un contesto rinnovato²⁷. Una coscienza così profonda della propria 'missione', come uomo di scienza e fede allo stesso tempo, permette a Lanzoni di affermare in *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*²⁸, come riportato da Angelo Turchini (*La Controriforma in Romagna a partire da Francesco Lanzoni. La Chiesa e il moderno*, 107-129), che «se a Faenza, anzi in Italia, il pericolo protestante fu superato e sventato, ciò deve ascriversi non tanto alle reazioni del S. Uffizio, insufficienti a questo risultato, anzi capaci di effetti contrari, quanto alla fede cattolica, profondamente radicata nell'animo delle nostre popolazioni»²⁹; le parole del Lanzoni sono, insomma, la riprova che nel corso dei secoli, *mutatis mutandis*, il cattolicesimo, come il cristianesimo in generale, deve la propria sopravvivenza e continuità a una dimensione della fede "vivamente sentita", che entra nelle 'maglie' della vita quotidiana³⁰.

È anche per questo che Lanzoni dedica gran parte delle sue ricerche all'agiografia, la manifestazione più interessante di un'adesione al cristianesimo 'dal basso', dalla cui analisi storica deriverà l'opera principale del maestro faentino su *Le diocesi d'Italia*.

²⁵ Lanzoni, *Le memorie* cit., 119.

²⁶ Valli, Donati, *L'itinerario spirituale di Francesco Lanzoni (col testo inedito)* cit.

²⁷ Si veda tutto il capitolo *Come divenni soldato dell'Azione cattolica*, in Lanzoni, *Le memorie* cit., 127-186; cfr. Colantuono, *Percorsi storiografici fra Ottocento e Novecento: Francesco Lanzoni* cit., 301-304.

²⁸ F. Lanzoni, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza 1925.

²⁹ Lanzoni, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza* cit., 277-278.

³⁰ Cfr. G. Ruggieri, *Cristianesimo. Una denominazione modulata dalla sua storia*, Cristianesimo nella storia 23, 2002, 26.

Francesco Scorza Barcellona, nel suo intervento dal titolo *L'agiografia tardoantica come fonte storica in Le diocesi d'Italia di Francesco Lanzoni* (47-70), ripercorre le tappe di 'avvicinamento' di Lanzoni all'agiografia tardoantica a partire dallo studio su san Pier Damiani³¹, uno dei quattro protettori di Faenza, per estendere in seguito il suo interesse agli altri tre: Savino, Terenzio ed Emiliano³². Dopo lo studio su san Pier Damiani il rettore del seminario si rivolse al già citato san Sabino³³, il cui studio fu occasione di contatto prima epistolare e poi personale con il gesuita Fedele Savio, che lo incoraggiò nella prosecuzione degli studi agiografici³⁴. Nonostante gli interessi e le innovazioni introdotte da Lanzoni in ambito agiografico, non abbiamo alcuna trattazione organica e specifica in merito, poiché tra il 1908 e il 1910, su incarico di Ernesto Buonaiuti, Lanzoni si era dedicato alla stesura di alcuni *Elementi di agiografia* destinati a essere pubblicati in una collana di «Manuali di scienze religiose», che non vide mai la luce, data la messa all'Indice nel 1910 della *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, diretta da Buonaiuti, a cui si ricollegavano i manuali³⁵. Esistono però tre interventi di Lanzoni di carattere generale sull'agiografia, pubblicati in epoche diverse: la voce «Agiografia o Agiologia» dell'*Enciclopedia d'Italia*³⁶ (1929); l'introduzione al suo *San Petronio*³⁷ (1907); i paragrafi 13-19 dell'introduzione a *Le diocesi d'Italia*³⁸ (1927).

Nella voce dell'*Enciclopedia* Lanzoni definisce "agiografia" la storia dei santi e della santità e, più genericamente, "letteratura agiografica"; differentemente, all'ambito della "agiologia" afferirebbe lo studio critico dei monumenti e dei documenti relativi ai santi. Per quanto riguarda la produzione agiografica, il Faentino individua tre periodi: il primo periodo è quello in cui si compongono testi sui santi dell'età apostolica; il secondo periodo è quello relativo ai martiri – con la differenza fra *Acta* e *Gesta* –; il terzo periodo riguarda l'età successiva alle persecuzioni quando, oltre ai documenti sui martiri, se ne producono altri su figure di santi non martiri (eremiti, monaci, vescovi, vergini e semplici fedeli) in forma biografica, sul modello dei romanzi ellenistici o delle Vite dei filosofi.

Nelle poche pagine introduttive al *San Petronio* si possono individuare le linee portanti delle successive ricerche dell'autore, cioè la distinzione tra storia e leggenda e la presenza dell'elemento leggendario nella letteratura agiografica³⁹. Il modo di procedere nella creazione delle leggende agiografiche non è diverso da quello utilizzato per le leggende pagane: l'attribuzione di patrie e famiglie illustri, la retrodatazione della

³¹ F. Lanzoni, *San Pier Damiano a Faenza*, Faenza 1898.

³² F. Lanzoni, *Le vite dei quattro santi protettori della città di Faenza*, *Rerum Italicarum Scriptores*, XXVIII, 3, Città di Castello 1921, 285-395.

³³ Lanzoni, *La «Passio s. Sabini» o «Savini»* cit., 1-26.

³⁴ Savio fece una presentazione encomiastica del lavoro di Lanzoni su san Sabino in: F. Savio, *Le Passioni dei martiri umbri*, *La Civiltà Cattolica* 18, 1903, 573-580.

³⁵ Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 257-258.

³⁶ F. Lanzoni, s.v. *Agiografia o Agiologia*, *Enciclopedia italiana*, I, 1929, 891-892.

³⁷ Lanzoni, *San Petronio* cit., 7-18.

³⁸ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* cit., 31-84.

³⁹ Cfr. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* cit.

nascita, che nel caso dei santi giunge a coincidere con le origini del cristianesimo, e l'accentuazione di prodigi ed eventi soprannaturali legati al santo e al luogo in cui egli è venerato⁴⁰. Oltre a questi elementi comuni al paganesimo, Lanzoni segnala i meccanismi propri delle leggende agiografiche: collegare con vincoli di parentela o di altro tipo i santi venerati nella stessa chiesa o regione, sepolti nello stesso luogo e rappresentati insieme, senza preoccuparsi delle differenze cronologiche o topografiche; confondere tra loro santi con lo stesso nome; sdoppiare la persona di un santo che porta un doppio nome. Il fine degli agiografi non era solo di appagare la curiosità di devoti e pellegrini ma, lavorando su commissione di vescovi e abati, esaltare anche un monastero o una chiesa, giustificando così l'acquisizione di privilegi più o meno legittimi. Lanzoni conclude la sua introduzione a *San Petronio* ricordando che, sebbene sia semplice per la critica agiografica distinguere i documenti in cui prevale l'elemento storico da quelli espressamente leggendari, più difficoltosa risulta l'operazione di separare nello stesso documento la leggenda dalla storia, auspicando in futuro progressi in questo senso, poiché «il vantaggio che se ne ritrarrà sarà immenso»⁴¹.

L'opera *Le diocesi d'Italia*, pubblicata, come già detto, nel 1927 nella collana «Studi e testi» della Biblioteca Vaticana, che è il rifacimento di un precedente lavoro di Lanzoni⁴² del 1923, apparso nella stessa collana e collegata al progetto di Fedele Savio di aggiornamento dell'opera in nove volumi *Italia sacra* di Ferdinando Ughelli⁴³, ha come scopo la raccolta di tutta la documentazione, scritta e non scritta, relativa all'introduzione del cristianesimo e alla nascita degli episcopati in Italia, con un'indagine svolta regione per regione e città per città, fino al 604 (anno della morte di Gregorio Magno). La novità dell'approccio lanzoniano a questo settore di ricerca è rappresentata dalla scelta di un metodo che ora definiremmo “interdisciplinare”, che attinge notizie da differenti tipologie di fonti: scritti di autori pagani e cristiani, dittici, atti conciliari, epistole pontificie, fonti archeologiche e agiografiche (*Depositiones martyrum* ed *episcoporum*, calendari e martirologi, *Acta*, *Gesta* o *Passiones martyrum*, *Vitae episcoporum*)⁴⁴. Il pionierismo del Lanzoni fa il paio con la sua acutezza critica, che lo induce a mettere in luce le problematiche poste da alcune fonti, come il Martirologio Geronimiano, definito «in stato miserando»⁴⁵ per gli errori che presenta, dovuti anche alla sua genesi ad oggi non ancora del tutto chiara⁴⁶.

⁴⁰ Lanzoni, *San Petronio* cit., 9.

⁴¹ Lanzoni, *San Petronio* cit., 11.

⁴² Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia* cit.

⁴³ F. Ughelli, *Italia sacra*, Venetiis 1717-1722²; cfr. Lanzoni, *Le memorie* cit., 70-83; M. Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 322-334.

⁴⁴ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* cit., 25.

⁴⁵ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* cit., 37.

⁴⁶ All'epoca in cui scriveva, Lanzoni utilizzava l'edizione del Martirologio curata da De Rossi e Duchesne (J.B. De Rossi, L. Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, Acta Sanctorum Novembris, II 1, Bruxellis 1894), auspicando l'annunciata pubblicazione dell'edizione che, con il testo critico di Quentin e il commento di Delehaye,

Francesco Scorza Barcellona pone l'accento su una tra le più importanti intuizioni di Lanzoni, ovvero sulla distinzione tra "leggenda storica", in cui «gli elementi della verità si riducono a una dose piccola e irriconoscibile, o almeno assai stemperata»⁴⁷, e "leggenda pura", «contenente leggere modificazioni e non gravi svisamenti della realtà storica»⁴⁸, mettendo in risalto l'autonomia della leggenda rispetto alla storia, poiché è espressione delle aspettative di un pubblico e del tentativo di controllo, regolazione e promozione della devozione per i santi da parte dei committenti e dei leggendisti. Gli studi agiografici di Lanzoni, sottolinea Sofia Boesch Gajano (*Leggenda e storia: gli studi di Francesco Lanzoni e la storiografia contemporanea*, 71-81), hanno seguito, perciò, una duplice direzione: da un lato il rapporto tra agiografia e storia, con l'utilizzo della prima come fonte per la seconda, e dall'altro il progressivo interesse per la correlazione tra storia e leggenda. In merito a quest'ultima Lanzoni nel saggio su *San Petronio* sostiene che «La leggenda ha allignato presso tutti i popoli e non ha risparmiato la storia del cristianesimo. Essa lo segue, *invisibile compagna*⁴⁹, dalle origini fino a noi, anzi sembra che la leggenda abbia esercitato il suo impero, più che in ogni altra storia, in quella del cristianesimo, [...] perché cresce di preferenza sopra i fatti che colpiscono la fantasia e il cristianesimo è senza dubbio il fatto più straordinario della storia del genere umano»⁵⁰. In questo passaggio è contenuta *in nuce* la riflessione che verrà sviluppata nel 1925 con *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, per cui i due principali parametri di confronto furono la storia delle religioni 'incarnata', per così dire, da Heinrich Günther, autore di *Die Christliche Legende des Abendlandes*⁵¹ del 1910, e l'agiografia scientifica rappresentata dalla tradizione bollandista e da Hippolyte Delehaye con il suo *Les Légendes hagiographiques*⁵² del 1905. La leggenda, che è una deformazione della realtà, è un prodotto della storia e in quanto tale soggetto a mutamenti e trasformazione ma anche al 'tramonto', a seguito del progresso delle scienze, evocato dal Lanzoni attraverso un *excursus* storiografico che inizia dal Rinascimento, con la progressiva scoperta di falsi, falsificatori e di un numero immenso di leggende di epoca medievale. Gina Fasoli⁵³ in merito al lavoro critico di Lanzoni ha colto che il suo interesse non era più semplicemente separare il "grano" – la storia – dal "loglio" – la leggenda – ma Lanzoni era scientificamente attratto da entrambi «facendo la storia di ciascuna leggenda come si fa di qualsiasi manifestazione dell'ingegno umano»⁵⁴.

apparve nel 1931 (H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, Acta Sanctorum Novembris, II 2, Bruxellis 1931).

⁴⁷ Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* cit., 3.

⁴⁸ Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* cit., 3.

⁴⁹ Corsivo mio.

⁵⁰ Lanzoni, *San Petronio* cit., 67.

⁵¹ H. Günther, *Die Christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910.

⁵² H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Brüssels 1905.

⁵³ G. Fasoli, *Lanzoni davanti al problema delle leggende storiche*, in *Nel centenario della nascita di Mons. Francesco Lanzoni* cit., 137-148.

⁵⁴ Ferrini, *Cultura, verità e storia* cit., 157.

Le ricerche agiografiche del Lanzoni sono alla base della sua importante opera di ricostruzione della storia de *Le diocesi d'Italia* di cui, tra gli altri, Giorgio Otranto si pone come continuatore e da cui prende le mosse per il suo intervento al convegno (*Le diocesi d'Italia: metodo, principi, sviluppi*, 83-105), vista l'ormai trentennale sua attività di ricerca sulle origini del cristianesimo in Italia meridionale; tema intorno al quale ha aggregato un folto gruppo di giovani studiosi attualmente impegnati in un'opera di revisione e aggiornamento dell'opera lanzoniana⁵⁵. La ricerca di Lanzoni, impostata su fonti scritte e testimonianze materiali (monumenti, epigrafi, iconografia)⁵⁶, giova ricordarlo, ha rappresentato una svolta nel panorama della storiografia cristianistica del primo Novecento⁵⁷, sebbene prevalente sia il ricorso alle fonti scritte – indagate, a seconda delle tipologie, mediante differenti approcci. Se per gli atti conciliari e le epistole pontificie egli si limita a rinviare all'anno, per i testi agiografici e liturgico-sacramentali entra nel merito delle questioni, poiché ha letto direttamente le agiografie e ha piena conoscenza delle diverse tradizioni cui queste hanno dato origine. Uno dei capisaldi nell'impalcatura dell'opera riguarda le tante *Passiones* anonime composte a partire dal V secolo, che non possono essere considerate come dei documenti storici, poiché i loro autori ignorano la storia politica, civile ed ecclesiastica dei primi secoli e costruiscono le loro opere secondo uno schema infarcito di *loci communes* e di motivi fantastici. In un solo colpo con questa posizione Lanzoni destituisce di fondamento moltissime tradizioni locali, su cui da sempre erano state edificate le storie di non pochi centri italici, procurandosi anche per questo l'accusa di modernismo⁵⁸. Altri importanti principi, che Otranto nota come caratterizzanti del metodo lanzoniano, riguardano la valorizzazione di alcuni codici del Martirologio geronimiano⁵⁹ e il calcolo per la determinazione dell'epoca di formazione delle diocesi, ovvero del passaggio da una struttura comunitaria di tipo presbitero-collegiale a un'altra di tipo monarchico-episcopale (fine II-inizi III secolo)⁶⁰. Nella sequela

⁵⁵ Cfr. per esempio: G. Otranto, *Italia meridionale e Puglia paleocristiana. Saggi storici*, Bari 1991; S. Bettocchi, *La Calabria nel Registrum epistolarum di Gregorio Magno*, *Vetera Christianorum* 35/1, 1998; A. Campione, *La Basilicata paleocristiana. Diocesi e culti*, Bari 2000; G. Nigro, *Il Molise paleocristiano dalle origini a Gregorio Magno*, *Vetera Christianorum* 40/1, 2003, 93-116; I. Aulisa, *Capua nel Martirologio geronimiano*, *Vetera Christianorum* 41/2, 2004, 225-258; G. Colantuono, *Note per una costruzione dell'identità cristiana di Napoli al tempo di Gregorio Magno*, *Annali di storia dell'esegesi* 21/1, 2004, 237-256; G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica e cristiana*, Bari 2009.

⁵⁶ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* cit., 22-25.

⁵⁷ G. Colantuono, s.v. *Francesco Lanzoni*, in S. Heid, M. Dennert (a cura di), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jahrhundert*, II, Regensburg 2012, 788-790.

⁵⁸ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* cit., 37ss.

⁵⁹ L'*Epternacensis* (E) è stato vergato a Echternach (Lussemburgo) nel 706; il *Bernensis* (B) e il *Wissemburgensis* (W), rispettivamente, in Lorena dopo il 766 e in Alsazia nel 772.

⁶⁰ Cfr. M. Simonetti, *Roma cristiana tra II e III secolo*, *Vetera Christianorum* 26/1, 1989, 118-119; P. Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, London 2003; M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, *Vetera Christianorum* 43/1, 2006, 5-7; M. Simonetti, *Uno sguardo su alcune comunità cristiane nel II secolo*, *Vetera Christianorum*

della tradizione lanzoniana, Otranto privilegia la ricerca sulla storia delle comunità e delle istituzioni cristiane periferiche, con particolare attenzione al ‘vissuto’ quotidiano e ai modelli di aggregazione delle antiche comunità. Se la periodizzazione seguita da Otranto resta quella del Lanzoni (dalle origini fino al pontificato di Gregorio Magno), nuovo risulta il ‘criterio geografico’ con l’abbandono delle *regiones* augustee, che il Faentino mutua da Duchesne, seguendo l’odierna suddivisione della penisola italiana secondo regioni moderne, per consentire di avere punti di riferimento precisi e immediatamente identificabili da tutti e non solo dagli ‘addetti ai lavori’⁶¹.

Il metodo lanzoniano, da cui sono scaturite indagini pionieristiche e audacemente innovatrici nel contesto culturale arretrato dell’Italia, ha reso il maestro faentino punto di riferimento riconosciuto negli studi di storia della Chiesa dei decenni successivi, quando la critica storica ha ormai aperto strade decisive per il rinnovamento della cultura ecclesiastica⁶². Com’è stato affermato da più parti, il metodo di Lanzoni costituisce a tutt’oggi un “modello ispiratore”⁶³ nell’ambito di quella ricerca storica contemporanea che torna a ripercorrere piste di studio da lui aperte nella prima metà del Novecento, soprattutto per quanto riguarda il tema delle diocesi in Italia e delle leggende storiche. Si tratta di un metodo che, pur richiedendo un necessario aggiornamento, conserva intatto il suo coraggioso valore precursore come ha sottolineato anche Otranto, che più volte ha ribadito la necessità della realizzazione di un “nuovo Lanzoni” in una nuova collana (*Historia Italiae Christianae* – HIC), perché allo stato attuale si avverte l’esigenza di una ricerca che prenda in considerazione l’intero territorio nazionale e ne ricostruisca la storia delle origini cristiane, evidenziando differenze e convergenze tra Nord e Sud⁶⁴: un progetto simile, proprio per la sua ambizione, sarebbe il modo migliore per onorare la memoria del maestro faentino⁶⁵.

Il volume pubblicato col contributo della diocesi di Faenza-Modigliana, oltre che essere chiuso da un funzionale indice degli autori antichi e moderni, si avvale delle convincenti conclusioni del curatore Maurizio Tagliaferri, che riprende i singoli contributi in una visione unitaria della vicenda umana, culturale e scientifica del Lanzoni e rivela

49/2, 2012, 189-201; G. Otranto, *Cristianizzazione del territorio, comunità locali e culti fino a Gregorio Magno fra sviluppi spontanei e spinte centralizzatrici*, in *Chiese locali e chiese regionali nell’alto medioevo*, Atti della LXI Settimana di studio sull’alto medioevo (Spoleto 4-9 aprile 2013), Spoleto 2014, 51-64.

⁶¹ Otranto, *Per una storia dell’Italia tardoantica e cristiana* cit., 24-33.

⁶² Colantuono, *Percorsi storiografici fra Ottocento e Novecento: Francesco Lanzoni* cit., 283-307.

⁶³ G. Otranto, *L’Italia tardoantica tra cristianizzazione e formazione delle diocesi*, *Vetera Christianorum* 43, 2006, 19-29.

⁶⁴ Tra il 2007 e il 2008, nella serie dei «Dizionari San Paolo», è comparso quello relativo a *Le diocesi d’Italia* in tre volumi, diretto da Luigi Mezzadri, Maurizio Tagliaferri e Elio Guerriero. Il primo, che contiene una bibliografia generale e un glossario, è dedicata alle sedici regioni ecclesiastiche italiane, alla Conferenza episcopale italiana e all’Ordinariato militare; il secondo e il terzo alle diocesi, di cui viene presentata, nelle sue linee essenziali, la storia completa dalle origini all’epoca contemporanea.

⁶⁵ Otranto, *Per una storia dell’Italia tardoantica e cristiana* cit., 24-33.

che «con questa pubblicazione si chiude degnamente la rievocazione dei 150 anni dalla nascita di Francesco Lanzoni», compiendo un passo in avanti verso la pubblicazione del copioso epistolario lanzoniano (già annunciata nel 1963), e «si riconosce definitivamente – come scrive Ferrini – che la dimensione spirituale può considerarsi elemento centrale e unificante di tutta l’esperienza lanzoniana» (178).

Mario Resta

ISSN 1121-9696



9 788872 287668

ISBN 978-88-7228-766-8

A. Camplani, *Vetera Christianorum* e la dimensione spaziale del cristianesimo antico: culti, movimenti religiosi, formazione delle diocesi nelle fonti letterarie, documentarie e archeologiche - **G. Filoramo**, Cinquant'anni di *Vetera Christianorum*. Il ruolo della Rivista negli studi storico-cristianistici in Italia e in Europa - **R. Ronzani**, Potenzialità, interpretazione e tradizione testuale della documentazione epistolare dei vescovi romani. Il caso del *Generale decretum* gelasiano - **M. Simonetti**, Epistolari e comunicazione - **G. Otranto**, Vissuto cristiano e tipologie dei santuari tra tarda antichità ed epoca moderna. Storia di una ricerca - **R. Ampio**, *velut speculo reddente* (Paul. Nol., *Epist.* 18, 10). Ambrogio, Vittricio, Paolino e un nobile gioco di specchi - **A. Bossu**, An entertaining martyr: characterization in the Latin *Passio Agnetis* (BHL 156) - **A. Campione**, Note sul *dies festus* e sulla conversione dei Longobardi nell'*Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano* - **D. De Gianni**, Intertestualità e critica del testo: Ambrogio (*epist.* 9, 62, 15) e il poeta dell'*Heptateuchos* (*iud.* 563) - **R. Infante**, La Madonna Velata di Foggia. Storia e devozione di un culto in Italia meridionale - **A. La-gioia**, Una versione greca inedita della *Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano* (BHG 1288h, *Messan. gr.* 29) - **G.A. Nigro**, L'esegesi di 2 Cor 8,9 nei Padri Cappadoci - **M. Resta**, Ὁ Χριστὸς ἀτιμότερος ὀρχηστοῦ φαίνεται παρ' ὑμῶν. Il rapporto dei cristiani con la musica e la danza nella tarda antichità - **L. Piepoli**, Il percorso della via Appia antica nell'*Apulia et Calabria*: stato dell'arte e nuove acquisizioni sul tratto Gravina-Taranto - **I. Cito**, La *Calabria* meridionale in età tardo-antica. Diocesi ed edifici di culto nel tessuto insediativo - **P. Colafrancesco**, Note a margine a ICVR I 1758 - **Cronache** - **Recensioni** - **Schede bibliografiche** - **Libri pervenuti in Redazione**
