SIMPLE TWISTS OF *FAITH*

Cambiare culto, cambiare fede: persone e luoghi

Changing Beliefs, Changing Faiths: People and Places

Miscellanea

A cura di ~ Edited by

Simona Marchesini, James Nelson Novoa

ALTERITAS

Simple Twists of *Faith*

Cambiare culto, cambiare fede: persone e luoghi
Changing Beliefs, Changing Faiths: People and Places

A cura di ~ Edited by
Simona Marchesini, James Nelson Novoa

ENTE PROMOTORE
Alteritas - Interazione tra i popoli
Sede: via Seminario 8 – 37129 Verona (Italia).
www.progettoalteritas.org

COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE
Dionigi Albera, Alfredo Buonopane, Elizabeta Koneska, Simona Marchesini, James Nelson Novoa, Maria Clara Rossi, Claude Stuczynski, Paul-André Turcotte.

PROGETTO GRAFICO
Massimo Saracino.

REDAZIONE A CURA DI
Simona Marchesini in collaborazione con Livia Trombini.

STAMPA
La stampa in formato digitale di questo volume è a cura di Alteritas - Interazione tra i popoli ed è disponibile presso www.progettoalteritas.org e sulla pagina Alteritas di academia.edu.
ISBN e-book: 978-88-907900-5-8.

Finito di comporre a marzo 2017.

PEER REVIEW
Gli articoli raccolti in questo volume sono stati pubblicati secondo la procedura di valutazione del "doppio cieco". La valutazione è stata coordinata da Simona Marchesini e James Nelson Novoa.

SOMMARIO ~ CONTENTS

S. MARCHESINI, *Prefazione* *p.* 5

J. NELSON NOVOA, P.-A. TURCOTTE, *Introduction* 7

D. CHAPINAL, *Between the Oak and the Doves: Changes in the Sanctuary of Dodona Over the Centuries.* 17

C. ROSCINO, L. TODISCO, *Divinità greche in centri indigeni dell'Italia meridionale. L'esempio dell'iconografia vascolare italiota in Peucezia* 39

S. ROMANELLO, *Conversione o rivelazione? Paolo e il suo incontro con il Cristo risorto (Gal 1,11-17; Fil 3,3-11)* 69

M. BOLLA, *Il danneggiamento delle immagini pagane nel Veronese dal periodo tardo-antico in poi* 85

C. AZZARA, *Distruggere o esaugurare? La chiesa Cristiana e i luoghi di culto pagani tra tarda antichità e medioevo* 113

A. BONNINI, *I barbari e l'evangelizzazione fra strategie politiche, difesa identitaria e processi di acculturazione* 123

D. ROBICHAUD, M. SORANZO, *Philosophical or Religious Conversion? Marsilio Ficino, Plotinus's Enneads and Neoplatonic epistrophê* 135

S. DI NEPI, *Attraverso la schiavitù. Un'ipotesi di lettura del modello romano di gestione dell'alterità religiosa tra Cinque e Seicento* 167

A. DI NUZZO, *Napoli e l'islam: le conversioni in Campania dalla moschea di Piazza Mercato alla ridefinizione dell'identità partenopea in termini di crealizzazioni europee* 191

Lieux Saints Partagés. Peace for all.
Film by Elizabeta Koneska
National Museum of Macedonia, Skopje.

Prefazione

SIMONA MARCHESINI

Quando nel 2014 abbiamo presentato a Verona, in una sessione congiunta con gli Autori, la miscellanea 'Seconda e terza generazione: integrazione e identità nei figli di migranti e coppie miste', dalla discussione è scaturito naturalmente il tema della conversione o cambio di fede, quasi fosse uno degli effetti collaterali, più o meno prevedibili e impliciti del fenomeno migratorio.

Uno degli Autori della miscellanea, studioso di fenomeni di migrazione e di conversione delle comunità ebraiche tra Cinque e Seicento, mi ha proposto alla fine dei lavori di dedicare una nuova miscellanea proprio a questo argomento. Volentieri abbiamo accolto il suggerimento di James Nelson Novoa in questo nuovo volume, che esce a oltre due anni di distanza dall'altro.

È in effetti, quello della conversione, un tema intimamente legato alla migrazione, e i convertiti sono – come sottolinea Paul-André Turcotte nell'Introduzione – dei 'migranti spirituali', nel passato come nel presente. La novità del luogo, la distanza dal paese di origine e quindi la lontananza dalla propria esperienza spirituale inducono talvolta nel migrante un ripensamento della propria fede, delle proprie credenze, se non addirittura a intraprendere da capo un cammino religioso.

Nel mondo antico non sempre l'esperienza del cambio di culto o di fede è rintracciabile in fonti esplicite. Il fenomeno della conversione o del mutamento di culto è ravvisabile semmai nei dati della cultura materiale, figurativa e archeologica. Abbiamo deciso quindi di includere tra i temi inerenti il cambio di fede anche quello dei santuari policultuali, nei quali risultino tracce della compresenza di culti diversi o del loro avvicendarsi nella storia.

A questo tema è dedicato anche il filmato che introduce il volume con QR-code, a cura di Elizabeta Koneska, in cui un santuario dei nostri giorni a Mekedonski Brod nel giorno di San Giorgio – il 6 maggio del calendario giuliano – ospita il culto dei musulmani bektashis e quello dei cristiani ortodossi.

Il tema della conversione e quello dei santuari policultuali richiamano un termine già emerso in altri nostri lavori, quello della negoziazione. Così come in una famiglia multiculturale e multilingue si negozia spesso la scelta della lingua, della religione, dell'istruzione da impartire ai figli e delle pratiche di vita quotidiane, nella conversione la negoziazione può avvenire all'interno dell'individuo, che si muove tra due mondi, quello

dell'esperienza passata e quello della nuova fede. Parimenti, in un santuario policultuale, l'avvicendarsi di culti nello stesso luogo può generare situazioni di compromesso tra tradizione e innovazione. È da osservare che la progressione diacronica di pratiche religiose diverse, come conosciamo anche per il mondo pre-romano, vede l'insistenza all'interno dello stesso spazio – che sia grotta, riparo, santuario rupestre, *Brandopferplatz*, *templum*, *fanum* – di pratiche cultuali di diverse culture ed epoche. Alcuni luoghi incarnano l'aspetto religioso *per se*: si accetta di cambiare il culto ma non il luogo, oppure si accetta di condividere lo spazio religioso con praticanti di altre religioni.

Rispetto a precedenti volumi sul tema della conversione, che propongono una definizione epistemologica e tipologica del tema, la presente miscellanea si orienta a cercare prospettive e approcci disciplinari diversi, com'è abitudine delle iniziative culturali e scientifiche di Alteritas. Il modo di vedere il fenomeno cambia a seconda dello sguardo disciplinare, delle fonti utilizzate e della sensibilità o *background* scientifico dello studioso. Questo sguardo sfaccettato e complesso è a nostro avviso lo strumento più efficace per comprendere il mondo passato e per leggere anche il mondo presente in continuo divenire.

Introduction

Conversion, a Migration Between Ruptures and Transactions

PAUL-ANDRÉ TURCOTTE, JAMES NELSON NOVOA

Defining conversion as a *twist of faith*, as the title of the book indicates, confirms a representation based on the knowledge, direct or indirect, personal or observed, of an experience involving several dimensions and effects. Moreover, the definition focuses on the central element of conversion, which is understood as a process emerging from a trigger in the aftermath of a questioning in search of a response which, by no means mechanical, sheds light on an object, a vital preoccupation, engaging its destiny. This object is perceived at first sight as other in some degree or in some way. The triggering in question can be explained as a search for meaning to its existence within the inheritance of its own faith, whether it is globally accepted or discarded from indifference, either punctually or over a long period. The finality of salvation can be in question, received as if retracted, as well as its ways of operating that appear to be insufficient, in vain, without consistency, even humanly alienating. The promise is not kept, it especially does not lead to salvation akin to the way a car is driven, with its technique and its constraints of operation, that follows a direction without finality in the order of salvation, which goes nowhere. The points, places and causes of the triggering of a new beginning in life through faith are revealed to be multiple, on several levels of interaction, for example, from the concern for social integration towards the adoption of a religion which is deemed to be more suited to spiritual development, to a disruption of values which leads to the search for truth. The complexity of the factors and stakes testify to the accounts of conversion throughout the history of mankind.

The perception of a different reality involving one's own humanity is not self-evident in the surrounding social, cultural or religious order. This order is targeted, directly or indirectly, even if it is not openly questioned. The person can continue to go about at their ease, to maintain social and religious relations which are identical, at least apparently, to manifest their searching and questioning more or less in the same way, if not by words or gestures, received as unusual but sporadic. It will be that way along the path, sometimes even when it is completed, with a degree of ostentation varying according to the conditions of existence, in accordance with the surroundings. The latter is hostile to some discrepancy

in conduct, which is regarded as indisputable with regards to custom and convention and therefore imposes the secret of the discrepancy. A path in the opposite direction, in the form of a religion that recognises individual freedom, and as such does not sanction the twist of faith, towards an exclusivist religion, thus perceived as more reassuring leads to exclusion, to persecution which does not put their lives at risk are not an object of fear to the same degree, at least usually. The empowerment of discretion is likely to predominate if the journey is made, initially or by reaction, at first in a mystical way, that is to say in a manner in which everything centered on the spiritual, in which the value of salvation, by its direct relation with the sacred, the divine, makes the salvation mediated by the observance of practices and beliefs fixed by an institution and socially normalized, secondary even imposing itself on consciences and punishing any deviation. For certain seekers of meaning such a religious confession appears obviously as the place par excellence of the mystical expression of faith, by which we mean an expression turned towards a personalised representation of adherence. Now, the spiritual conversion of a mystical nature, relatively the most frequent, is rarely considered, to practice a kind of Nicodemism by conviction. Is it not historically the most severe protest of the institutional religious expression of faith? It is distinguished from the hidden conversion for circumstantial reasons, such as survival in an environment that forbids religious deviations, first and foremost that of conversion.

Over the course of the journey, the chances are high that internal conflict provokes psychosomatic reactions in the spiritual migrant, with the displacements of their vital references, the awareness of the social cost of the operation, the movement of which has become powerful to the point of imposing itself subjectively, irreducibly, consequently requiring full and voluntary acceptance. To do so avoids the guilt which stems from refusal and its psychosocial, socio-cultural or other consequences, just as it can be experienced as a self-liberation from an adventure that is too costly. Whether the process of conversion, advanced or completed, is publicly avowed, even if it has to be tested alongside close relations, reliable officials, that it has become public knowledge, tensions and attacks, possibly violent, can take place in various ways according to circumstantial data. At the same time the hesitations and the doubts will not have ceased in the face of the difficulty of managing the gap between the faith of yesterday and its globalising experience affirming an entire turning (twist) towards another faith, emboldened in its capacity to answer to the reason for the questioning and the path taken. The faith of its socialization is not necessarily denied, even if its ethnocultural aspects, if they are not religious, persist, which continue to mark its belonging, its functioning, even the expressions of this faith to the other beliefs engaging in new kinds of behaviour. In the case in which the acceptance of the convert by the new community of faith is mitigated or negative, the neophyte will experience the test as an invalidation of his or her twist. The uncertainty generated, in the end, leads to a public withdrawal of an approach which which is brought to conclusion, at a human cost. This may be the occasion, the source of a purification of motifs, which is

concretised in the strengthening of the adhesion by centring on the essential of a spiritual order, whether it corroborates or not its vision of the things of life, combines with different interests. The option eventually occurs after a floating period, which may well be the most common positioning during the process.

A complex game between rupture and transaction accompanies the path from emergence to maturation. The game is particularly evident if the religious motive comes first in the process of conversion, without being excluded from other motives. Those that at first are functional may well find themselves faced with unexpected choices of some kind including the spiritual quest. Some paths that are convoluted, go through advancements and setbacks, stops and recoveries.

The question of faith is at the heart of religious conversion. It cannot be taken as an isolated, spontaneous element, without an object or factors in shaping migration from one form to another. More than once, the passage is discovered, the first experience of a personalized approach inviting to trust, to put its trust in another reality, a sacral totality that is an answer to existential questioning. The evoked faith characterises the undertaking of conversion which refers to a whole totality and comes to concern the whole person, their destiny. Here we have components of conversion to the secular as well as the religious, the spiritual. Faith as trust placed in a relationship with otherness commands discernment. Seneca formulated the act of discerning in these terms, in connection with friendship: '*Judicandum ante amicitiam*; *confidendum post eam*'. At the same time, for Augustine of Hippo, love is the motor of believing in faith, that love which sets it in motion and is the guarantor of it, including its blossoming. Trust calls for the gift, the surrender of the person who gives him or herself to the other, accepts an investment of themselves at risk, an investment in the conditions to be revisited throughout life, open to transformations, even their negation. Interrelation is fertile in a relationship that is not binary, but ternary, that is to say, thanks to a third party such as the child for the couple, the common reference of family socialisation or the sharing of the same convictions or interests by the convert. This being said, the mysteries of faith go beyond the boundaries and conditions of trust.

The sketch presented above does not account for all the possible routes of conversion. It is limited to traits of experience which are observable and decisive, though circumstantial. In the same way, the articles of the book highlight traits and characteristics, particular and significant, that are understood and described, analysed in relation to the twist of faith. The chosen viewing angle is able to expose the singularity and coherence of the elements of each case. The spread of the subjects tackled over a long period leads to the comparison, suggests it, raises it for an overall understanding. Nevertheless, the chosen angle cannot lay claim to total knowledge and understanding, as such it excludes other perceptions, visions or analyzes. Is not one or the other successful insofar as it sets in motion a complementary or opposite way of grasping the object? This object is not fixed, it is in motion. The word *trait*, in the sense of Max Weber, in German is *Motiv*, which designates a musical movement of a symphony. In his introduction to sociology, Norbert

Elias reminds us that some languages have words and expressions that designate movement while European languages express the stationary, which leads to semantic, philosophical, sociological discussions, so many discussions deemed fruitless in large numbers by Elias. These linguistic evocations lead us to a reception of the writings in the way akin to listening to the various movements of a symphony, knowing that the author has a personalised perspective, such as the direction of a conductor who sets the tone of the interpretation performed by agents, – those who act – the musicians.

As for the articles whose syntheses follow here, the cognitive framework includes anthropology, archeology, theology, early modern history, that of antiquity in the Middle Ages. The perspectives follow, intermingle somewhat, inviting the reader to construct the contribution of all contributions to the understanding of the symphony of conversion which is a twist of faith. Its treatment is far from simple and easy, as evinced by the selection made by the external readers of the essays received.

Paul-André Turcotte
French Association for the Advancement of Research in the Social Sciences (AFFRESS) and International Agency for International Diplomacy and Public Opinion (AIDOP)
Former professor at the Catholic University of Paris
Emeritus (honoraire) professor at the University of Montreal
paul-andre.turcotte@affress.fr

All of the scholarly contributions here in some form or another hinge upon the problem of conversion, of the passage from one system of belief to another. The implications of this change are dealt with in their own particular way as it brings together approaches as far afield as archeology, anthropology, classical studies, theology, philosophy, ancient, medieval and early modern history and sociology. This impressive lineup of scholars have produced a vast panoply of papers, each contributing to shed light on questions which are still at the centre of many of the goings on in today's world. Some have based themselves on the testimonies of the change of belief as it is borne out in material culture, in art and architecture, in the political realm, in social organisation and in the intimate sphere of belief. The title of course is a playful take on Bob Dylan's song 'Simple Twist of Fate'. Though the context of the bard's tune is another, a complex, multi-layered song about love, the passage of time and the difficulties of communication, in reality the allusion is fitting and very appropriate as it echoes the intrinsic problems of definition which are inherent in the migration of faith just as in the case of love.

The article 'Between the Oak and the Doves: Changes in the Sanctuary of Dodona Over the Centuries' by Diego Chapinal bases itself on extant archeological and literary evidence with regards to the sanctuary of Dodona in Epirus, now in current day Greece. Possibly from the Bronze Age until Late Antiquity the sanctuary was used for several

different cults, beginning with that of Zeus Naoios from at least the eighth century BC, attested to in votive offerings which have come down to us. Drawing on artifacts, literary texts and epigraphy the author shows how the sanctuary at one point housed an oracle which was regularly consulted and the object of veneration and pilgrimage. In its heyday the cult was administered to by the Selloi and the Peleiades who also propagated the cult of Dione in which an ancient oak tree and doves played a central role. Though it played a predominantly religious function, the shrine also made of Dodona an important commercial centre and one which hosted political and sports events, making of it a reference point for the Hellenic world. Entering into decline with the Roman conquest of Epirus in 167 BC it later was the site of a Basilica when the Christian faith dominated the land, causing the oak tree which had graced the place of the sanctuary for centuries and was linked to the pagan cult was to be cut down. In spite of the religious transformation its status as the seat of a cult, now monotheistic remained. The article thus considers how some places are accorded a religious significance in which various cults in various periods may exist all the while preserving a sense of the sacrality and importance of the place, even when a new belief system supplants the previous one.

Archeological evidence is also at the heart of the article 'Divinità greche in centri indigeni dell'Italia meridionale. L'esempio dell'iconografia vascolare italiota in Peucenia', in which Luigi Todisco and Carmela Roscino based themselves on the testimony of vases in what is now the region of Apulia in Southern Italy. The red-figured vases are telling example of how new cults circulate. The vases in question circulated in what was then Peucetia, in the Magna Grecia between 410 and 380 B.C yet were produced in Taranto, the great centre for ceramics at the time. The vases clearly evince Greek religious cults, especially those of Apollo, Dionisius, Artemis and Demetra. According to the authors the existence of such cults, borne out in depictions of ritual and of the divinities themselves would seem to indicate the predominance of this Greek religiosity, apparently obviating the autoctonous cults that had existed before. The presence of Orphic and Pythagorian elements among the people of this area at the time, as borne out by archeological evidence, attest to the fact that ancient Greek religious belief had firmly taken root to the detriment of the traditional cults that had existed there. The authors thus use figurative elements on ancient vases to describe how one belief system supplants another, even if it is considered alien at the outset.

The experience of Christian conversion is evoked in this collection of essays in the contribution of Stefano Romanello, 'Conversione o rivelazione? L'incontro di Paolo con il Cristo risorto', in his treatment of what is often presented as the quintessential conversion experience or narrative, that of Saint Paul after the revelation he received on the road to Damascus. Romanello's perspective is historical, he seeks to consult all of the extant documents which testify to Saint Paul's activities and works in order to better qualify the Pauline experience and doctrine. In the light of Paul's writings Romanello concludes that in his conversion experience there is not so much a radical change of faith, the discarding of the Jewish faith for the Christian one but rather a reordering of multiple levels of identity

whereby Paul continued to identify himself as Jewish, even after having accepted the Christian faith, considering the new faith an extension of the Jewish one, its fulfillment. Romanello joins other scholars of the New Testament and of Paul's writings in particular who speak of a continuity in the experience of the road to Damascus rather than a radical supplanting or rupture. The article then directly engages the general question of the collection of essays, proposing a nuanced vision of how conversion operates.

The subject of the relations between the early Church and pagan cults is the subject of the article 'Il danneggiamento delle immagini pagane nel Veronese nel periodo tardoantico e in seguito' by Margherita Bolla. Bolla's perspective is indebted to archaeology, basing itself in the extant findings in Verona using statutes which reflect the interactions between both belief systems and the passage from Roman paganism to the new monotheistic faith. The damaging of pagan images, with an end to depriving them of their pagan attributes is considered as reflection of the spiritual conquest of the Christian faith. In some cases the statues were defaced for political reasons or suffered the ravages of time. In others there was clearly a concerted and conscious project to Christianise the Roman monuments and submit them to the strictures of the new faith, eliminating images, modifying inscriptions, employing pagan statues and altars for Christian use, thus transforming and "sanctifying" the objects. In her detailed article she painstakingly enumerates and explains the manifold ways in which the new system of belief altered and transformed the city and its places. By concentrating on the concrete case of the city of very she provides an compelling overview of the Christianisation of the civic space in late Antiquity, during which pagan images were considered inhabited by demonic powers which justified and, indeed, demanded, their neutralisation by eliminating the elements which were considered opposed to the Christian faith. In this way quite literally urban space itself reflects the transformation and change in belief and cult.

Claudio Azzara's 'Distruggere o esaugurare? La chiesa Cristiana e i luoghi di culto pagani fra tarda antichità e alto medioevo' complements the specific case considered by Bolla. In his article he considers the attitude of the Christian Church in Late Antiquity towards pagan places of worship by taking into account two separate instances in which the problem was raised to civic officials. In one, dating from the fourth century, a delegation of senators in Milan tried to get Emperor Valentinus II to revoke Emperor Gracian's edicts which eliminated all state support to the traditional Roman pagan cults as well as the removal of the altar which faced the statue of the goddess Victoria that was used by the Curia of Rome. Their proposal was energetically opposed by Saint Ambrose, the Bishop of Milan, who ultimately prevailed, considering that the Christian emperor had to suppress any allusion to pagan practices, seeing in them a form of religious hybridity which was incompatible with the Christian faith. An altogether different attitude was that of Pope Gregory the Great in the face of the evangelization of the Angles some two centuries after Ambrose's admonitions. The pontiff allowed the pagans to maintain their cults, including animal sacrifices, concluding that their outright and immediate prohibition would be

deemed too radical by the inhabitants of *Britannia,* proposing instead an approach rooted in gradualism and pragmatism. Both episodes reflect the different attitudes which were possible in the face of the existence of the pagan cults on the part of the Church in Late Antiquity. The author sees in both instances a reflection of how the Church acted in concrete circumstances, adapting to particular contexts and historical realities in its interpretation of what it considered the faith in Christ. Thus intransigence and compromise were the possible responses to the challenge posed by continued existence of pagan cults which the Church sought to supplant, surpass or eliminate.

Arianna Bonnini's article 'I barbari e l'evangelizzazione fra strategie politiche, difesa identitaria e processi di acculturazione' likewise takes up questions of the interplay of negotiation, change, transformation and compromise. The examples she cites are telling. In dealing with the world of a specific context, namely the conduct of some of the main rulers or Barbaric tribes in the fifth and sixth centuries, namely the Franks, Angles and the Longobards, in their grappling with the gradual arrival of the Roman Catholic faith among their peoples, she considers the intrinsic complexity that the change of belief implies at several levels and its manifold implications. Oftentimes the reluctance to abandon ancestral beliefs or accept the new ones of the faith with universalistic pretensions was linked more to political reasons or to a rooting in local tradition than a "simple change of faith". The motivations to resist the pull of the new faith on the part of the Barbarian rulers who held steadfast to ancestral cults or Arianism even as Roman Catholicism gained a greater number of adherents among their people, sometimes close family members could have been due to a number of factors which were not strictly religious. Invoking several concrete examples in the three Barbarian tribes cited in Late Antiquity, the article considers the multilayered reality behind the change of creed on the part of these people. This malleability in the face of change was not just on the part of the Barbarian rulers who resisted change. On the part of Rome itself there was at times an acceptance of the fact that the passage to the full adherence to Roman Catholicism could only be secured over time and Bonnini cites clear instances when Rome overlooked or at least did not fully take into account some elements which were incompatible with complete acceptance of belief. Her examples clearly show how the change in belief was at times the result of complex negotiations on the part of Rome which likewise were linked to the political and cultural realm and not just theological considerations.

Denis Robichaud and Matteo Soranzo's article 'Philosophical or Religious Conversion? Marsilio Ficino, Plotinus's *Enneads* and Neoplatonic *epistrophê',* brings together considerations stemming from Ancient and Renaissance philosophy and philology. Centered around Marsilio Ficino's translation of Plotinus' *Enneads* and in particular his treatment of the word *epistrophê,* it seeks to widen the scope of what conversion is beyond a strictly Judeo-Christian rendering of it. The authors engage a wide variety of scholars who, throughout the twentieth and into the current century, sought to limit or curtail Plotinus's thought regarding conversion equating it or reading it in parallel with that of religious change in

Christianity, seemingly excising it of pagan or "oriental" influences stemming from Neoplatonism. Ficino's rendering of the Neoplatonic text brings together Neoplatonic and Christian conversion, opening up the experience to something which is at once religious and philosophical, in keeping with his conception of *Prisca theologia,* the idea that non-Christian and indeed pagan and oriental religious lore was a precursor or foreshadowing of the Christian message. In his translation and interpretation the Italian Renaissance thinker clearly equated the Neoplatonic philosopher's conception of spiritual transformation as a conversion of the mind through suffusion with the One with the religious transformation that is operative in Christian conversion. Thus Ficino's idea of *conversio* understood in a Christian sense is compatible with *epistrophê* present in Plotinus, a notion in turn which derived from and was conversant with various oriental religious and philosophical traditions. By opening up the conversation in the collection of essays to the problematics of the classical, Renaissance and twentieth-century interpretations and conceptions of conversion the authors expand the scope of the discussion of the volume both chronologically and thematically.

Serena di Nepi enriches the scope of the collection with a methodological approach rooted in social history with her essay 'Attraverso la schiavitù. Un'ipotesi di lettura del modello romano di gestione dell'alterità religiosa tra Cinque e Seicento'. By centring her attention on the evolution of specific measure, that of granting manumission to converts who could prove their baptism in Rome as enshrined in a papal edict from 1566 she brings to the fore the importance of matters such as the approach to otherness and slavery in considerations regarding conversion. An important theatre of confessionalism in its capacity of the seat of the Roman Catholic Church and the capital of the Papal States di Nepi brings attention to this interesting case of how through this measure, in reality rooted in Ancient Rome which allowed the civic authorities on the Capitoline Hill to grant freedom to slaves by making them Roman citizens, the Eternal City became a recognized centre of the emancipation for slaves throughout the Mediterranean in the Early Modern period. The measure itself was fraught with a series of problems as the true religious identity of the individuals, often captives who had been submitted to a change of faith, was scrutinized by religious authorities in Rome. In dealing with the 1566 measure she extends her attention to how religious alterity and the change of religious identity was dealt with by Catholic authorities in the sixteenth century in Rome and in Malta which serves to consider how the migration from one system of belief to another was considered in the early modern period. In choosing the case of slaves who often had plural identities between cultures and faiths who were part of the wider dynamics of geopolitical interplay between east and west in the Mediterranean she brings to the attention of readers the often porous nature of religious identity in the early modern period which is often subject to transformation due to a host of motives and factors.

Finally, the collection concludes with a fitting coda, grounded in Anthropology and centred around contemporary Naples. Annalisa Di Nuzzo, the author of 'Napoli e l'Islam: le

conversioni in Campania dalla la moschea di Piazza Mercato alla ridefinizione dell'identità partenopea in termini di creolizzazioni europee' deals with conversions to Islam in current-day Naples, choosing to present some case studies of recent Neapolitans who have embraced that faith and dwelling on the insertion of their places of worship in the context of contemporary Naples which is filled dotted with well defined and storied Catholic shrines that have grown to be considered central to Neapolitan identity. Eschewing fundamentalism and the rejection of their Neapolitan identity, on the contrary the individuals which Di Nuzzo considers have been able to integrate their new beliefs into existing cultural patterns of behaviour, negotiating between the exigencies of Muslim belief and practice and what it means to be Neapolitan. The cultural hybridity which she describes in which a system of belief which is commonly held to be foreign from the cultural world of those who go on to espouse it is considered by her with a host of concrete examples and situations. It is an interesting source of reflection for our book of articles, at the heart of which is the manifold transformations caused by the change in belief and the complex negotiations between cultural models, behaviour, ruptures and continuity.

James Nelson Novoa
University of Ottawa
jnovoa@uottawa.ca

This page was intentionally left blank

D. Chapinal Heras, *Changes in the Sanctuary of Dodona*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 17-38.

Between the Oak and the Doves: Changes in the Sanctuary of Dodona Over the Centuries

DIEGO CHAPINAL HERAS

Abstract
This paper aims to show the kind of changes which the sanctuary of Dodona experienced over the centuries. Changes in the cults, in the people involved there and in the form of the sacred space. This can be seen in its cults, the people that have worked there and its development as a sacred space. Dodona is a good example of a multifunctional place; over time the site has not only been used for cultic practices, but politics and sports. In this respect, also economic aspects must be considered. An interdisciplinary approach, considering literature, epigraphy and archaeology (including landscape archaeology) is used to track these changes.

Keywords
Dodona, Sanctuaries, Greece, Change, Policultual

1. Introduction, aims and methodology[1]

Change is a constant. Religion has been analyzed sometimes as static, trying to show a fixed image, as if variations and alterations never happened. Religion is usually linked to conservatism. Rites and customs are regarded as very ancient, seeming not to have changed since their origin. Nevertheless any in-depth analysis that covers all the aspects of a religion's development can demonstrate how modifications are introduced, how religion is something dynamic. These alterations can be unconscious, but there are normally one or more causes that motivated them.[2] It is possible to see this in all the historical periods, including our current age.[3]

There were several moments in Ancient Greece that constituted a meaningful shift in the development of Hellenic culture. Of paramount importance is the transition from the

[1] This work has been written thanks to MINECO (Ministerio de Economia, Industria y Competitividad) of the research project '*Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultual*' (HAR2012-30870). I would like to thank Joel Mann and especially Fred Hoffman for their help as professional proofers.

[2] Brandt 2012, p. 146.

[3] Chaniotis 2011, p. 10.

Classical Age to the Hellenistic, as is noted in this article. This change entailed a breakdown of some of the main characteristics of Greek culture compared to previous centuries, particularly in terms of the adaptation of religion. The term 'adaptation' is indeed accurate, changes do not create totally new situations, instead there is a previous legacy. Hobsbawm summarizes this in the correct way: 'Adaptation took place for old uses in new conditions and by using old models for new purposes'.[4] The Hellenistic Age in particular, saw substantial change; in fact, each region and polis had its own changes.[5] The creation of new subdivisions in a polis entailed cultic modifications.[6] Obviously, it is possible to discern stable patterns and structures, but they are not eternal. We must not overlook alterations in religion, especially when 'new traditions' are created and are portrayed as ancient.[7]

In line with the rest of the articles of this volume, this study focuses on the cultic evolution of a place, in this case the sanctuary of Dodona, located in Epirus, Greece. The research will be divided into two parts. On the one hand, the evolution and transformation of Dodona as a religious centre, with an emphasis on the way the oracle worked. On the other, the development of this sanctuary and its gradual trend to become multifunctional, especially during the Hellenistic Age.

In order to do this it is essential to consider a broad, interdisciplinary range of sources, such as literature, epigraphy and archaeology. Furthermore, the branch of landscape archaeology provides a very useful framework that allows us to analyze sacred space as something consciously modified. Unfortunately, even with the available data, a complete reconstruction is not possible. This is the problem of Dodona, where sources provide little information and can be contradictory. Hence it is necessary to critically analyze each fragment, and where possible, to consider the authenticity and objectivity of each author. Furthermore, the archaeological evidence is not organized or published systematically. Our analysis emphasizes processes instead of static approaches, by taking into account the continuous movement of politics, culture, economics and religion. Thus the available sources used in this article are treated as samples from the different phases of cults and functions of Dodona, and also as products of this dynamic development.

The sanctuary of Dodona, located in Epirus, in the Northwest of Hellas, functioned for many centuries, maybe since the Bronze Age,[8] until its abandonment in Late Antiquity,

---

[4] Hobsbawm 1983, p. 5.

[5] Chaniotis 2013, pp. 24-25. In his study, Chaniotis 2013, p. 27, contributes several good examples. One of them is an epigraph from Antiochia (*LSAM* 81), where it is decreed how a procession is going to be from that time onwards. Here some new elements are introduced. Another important change process was the Roman conquest of Hellas that also had its reflection in the religious sphere. In this sense an interesting study is that of Graf 2011.

[6] Sourvinou-Inwood 1990, p. 310.

[7] Hobsbawm 1983.

[8] Foss 1978, p. 127. In fact, Greek people considered Dodona to be the oldest oracle (Hdt., 2, 52, 2).

coinciding with the coming of the Slavic people.[9] Its dynamism can be seen in different ways, for instance in the evolution of sacred space, the variations of the way the oracular consultation worked, or the construction of administrative buildings near the cultic area. Several publications have focused on Dodona. They have analyzed the evidence with regard to its cults[10] and the way the oracle functioned.[11] However, the role of Dodona as a multifunctional place is less well researched.

2. Development and cultic changes

Sanctuaries do not persist unchanged over centuries. New cults are introduced, and those that already exist suffer modifications. In essence rites change due to the fact that society itself changes.[12] As time goes by the original meaning of a ritual practice, its symbology is usually lost and it acquires new connotations. Some of these elements can be altered because of new necessities and tendencies, for example to highlight a specific political power.[13]

2.1. Zeus and Dione

The main cult in Dodona revolved around the god of Olympus, Zeus, who was notorious across Epirus.[14] A common epithet there was *Naios*, a difficult term whose interpretation has been debated for over a century.[15]

It seems that cultic variations in Dodona began even when the place was born. There is no information that allows us to confirm that Zeus was venerated before the 8th century,

---

[9] Chrysos 1997, p. 155.

[10] Mainly Hammond 1967; Parke 1967; Dakaris 1973; Dieterle 2007; Piccinini 2012.

[11] Especially Cook 1902; Nicol 1958; Rachet 1962; Mylonopoulos 2006; Tzouvara-Souli 2007.

[12] Chaniotis 2002, p. 43.

[13] Stravrianopoulou 2011, p. 91.

[14] A good synthesis of the Epirote centres in which this divinity was relevant was written by Tzouvara-Souli 2004.

[15] One of the first researches focused on this topic was made by Cook 1903 [in the references is 1902]. He underscored the difficulty of this question: it can be understood as ναῦς ('god of boats'), ναός ('god of the temple'), or ναίω ('god who dwells'). If we take into consideration the context of Dodona (on the mainland, far away from the coast, and without important streaming), it is logical to think that the epithet would be connected to the last two possibilities. In Hammond 1967, p. 39, n. 2, neither of the two is right, given to the fact that the cult of this deity seems to have been linked to natural elements. He suggested that it could be Zeus as a god to a sacred spring, probably because there was one near to the shrine, or maybe because of the underground streams. More recently, Lhôte 2006, pp. 407-420, defends that 'god who dwells' sounds better and links it to the chthonic cult. The key is that this meaning fits well with the works of Homer and Hesiod. In this case, ancient sources are recommended, better than later authors who could have alter the meaning. So Lhôte probably proceeds the right way.

although it is not possible to deny it firmly. It is thought that there was a female chthonic cult during the previous centuries,[16] linked to fertility, and maybe it began in 2600-1900 or 1900-1600 BC.[17]

There is no specific information about whether there was a prior cult or what the causes of change were. It can be assumed that the cult of Zeus became the main one from the 8th century onwards, as the votive offerings show. In fact, it seems that the introduction of this god is linked to Northern cultures.[18] Among these objects, it is worth pointing out those warriors that hold a projectile and a shield; probably they represent the god.[19] In this sense the most popular figurines are those of Zeus Keraunios, made with bronze, that appear in the shrine in 530 BC.[20]

Fig. 1. Figure of Zeus Ceraunios from Dodona. Berlin, Altes Museum. Photo of the Author.

Apart from archaeological materials, literature and epigraphy are very useful sources. On the one hand, in Homeric poems Zeus is mentioned as the tutelary god of Dodona.[21] On the other, epigraphy is paramount. Pilgrims wrote questions to the oracle on lead tablets.

[16] Farnell 1977, pp. 7-8.

[17] Dakaris 2003, p. 7.

[18] Simon 1980, p. 16.

[19] Parke 1967, p. 39; Dieterle 2007, p. 181.

[20] Tzouvara-Souli 2004, p. 520.

[21] Hom., *Il.* 16, 233-235; *Od.* 14, 310-337 and 19, pp. 268-299.

Some years ago Lhôte offered a high-quality study of them, and more recently Dakaris *et alii* have presented a corpus of 4216 epigraphs, although there are still many unpublished.[22]

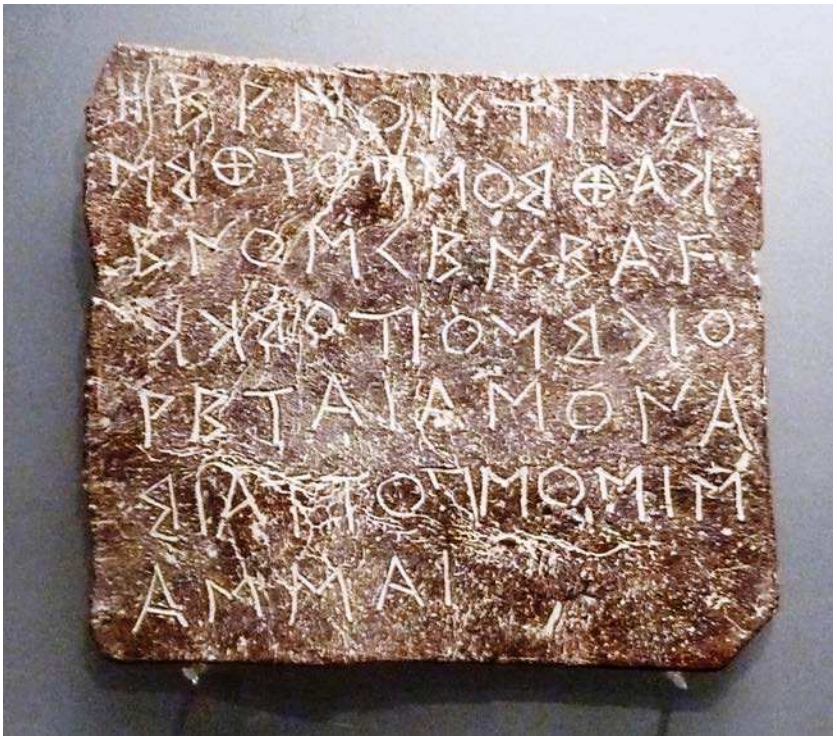

Fig. 2. Oracular tablet from Dodona. Archaeological Museum of Dodona. Photo of the Author.

Fortunately many of these pieces are still preserved; the oldest ones are dated as 6th century BC.[23] 'Zeus Naios' can be read in a tablet with text on both sides; one side is dated from the beginning of the second half of the 5th century; as 'Ζε<ῦ> / Ναῖε appears in the other text,[24] it can be suggested that it has a similar (not exact) age.

[22] Lhôte 2006 and Dakaris *et alii* 2013.

[23] Lhôte 2006, p. 11, who adds that only a few epigraphs can be dated with exactitude, Nº 41 and 77. In the new corpus of Dakaris *et alii*: Nº 3, 157B, 158B, 411A, 412A, 413B, 414B, 415A, 416B, 1042A, 1978A, 1993A, 1996B, 2158B, 2368A, 2371B, 2381A, 2382B, 2660A, 2662B, 3549A, 3619A, 3621A, 3828A, 3829A, 3830A and 4150A. Among these, only Nº 3549A seems to have been written in the first half of the 6th century.

[24] Lhôte 2006, Nº 133. Even though the former piece in which is written Zeus *Naios* can be safely dated from the 4th century, according to Lhôte 2006, pp. 407-412. Additionally, in epigraph Nº 95 (ca. 400-390), it is read Zeus, without any epithet.

The supposed ancient chthonic cult was adapted to the change, persisting as a different cult with a minor role:[25] Dione, partner of Zeus in Dodona, both parents of Aphrodite.[26] It is difficult to explain why Zeus became the main god of the sanctuary. Some scholars have linked it to Greek colonization of the Epirote shores. It has been supposed that initially Eleans were the first who founded *apoikiai* in the 8th and 7th centuries, concretely Boucheta, Pandosia and Elateia.[27] As in Elis the main sanctuary was Olympia with Zeus as tutelary god, it has been conventionally linked to the appearance of Zeus in Dodona. However in a recent publication Prof. Domínguez Monedero maintains that there is no archaeological evidence that there was Elean colonization.[28] His strong arguments lead us to think that there was no connection between an Elean presence in Epirus and the beginning of the cult of Zeus in Dodona. However, we should keep in mind that not all of the archaeological materials found in these sites have been published yet. Therefore, the above question concerning the origin of Zeus Naios in Dodona is still open.

2.2. The *Selloi* and the *Peleiades*

The sole information we have about the people who worked at the shrine comes from literature sources. However these testimonies, instead of helping us to reconstruct a clear theme, speak of two different groups, the *Selloi* and the *Peleiades*, generating confusion when we try to analyze whether they were contemporary or the former were replaced by the latter.

It seems that the *Selloi* (Σελλοί)[29] were the oldest group. At least, they appear in the Homeric poems, where their customs are underscored: they did not wash their feet and used to lay on the ground, so they could stay in constant contact with Mother Earth.[30] At

---

[25] Parke 1967, p. 70.

[26] Hom., *Il.* 5, 370-372. The cult to Dione seems to have existed already in Mycenaean Age. Lévêque 1997, p. 155, identifies it with *di-wi-ja*, the female form of *di-we*, that is to say, Zeus. The name of Dione derives from this deity. It has also been interpreted as 'the dove goddess' mentioned on the tablet Tn 316 from Pylos: *pe-re-*82 = Peleia*. This is the reasoning of Aravantinos, Godart, Sacconi 1995, p. 838, who analyze the document, as well as another more recent one in which it can be read *pe-re-wi-jo*, that is to say, 'priest of the dove goddess'. This question will be dealt with later.

[27] Theopomp.Hist., *FGrHis* 115 F206 (228). Dakaris 1971, p. 33; Hammond 1982, p. 270.

[28] Domínguez Monedero 2015.

[29] Parke 1967, p. 7, talks about the use of '*helloi*' instead of '*Selloi*'. Corvisier 1991, pp. 108-111, interprets that the *Selloi* were not the staff of the shrine, but the entire population of Dodona and its surroundings; he thinks that they were not Greek. This theory is based on some passages, especially Aristotle: 'There lived the *Selloi* and those who in that time were called "Greeks" and now "Hellenes"' (*Mete.* 352a, own translation). Strabo (7, 7, 11) talks about the male staff as *tomouri*, a name derived from the mount Tomarus, located near Dodona.

[30] Cook 1925, p. 960. Marsá 2007, p. 266, relates this with Dodona, while Quantin 1999, p. 74, underscores that these customs were not uncommon in the pastoral way of living, precisely the economic activity of a great part of the Epirote population.

some point a female cult charge was created; the priestesses were named *Peleiades* (Πέλειαι or Πελειάδες, a word also commonly used for doves).[31]

In order to understand the process by which the staff of Dodona changed, it is necessary to analyze all the fragments and put them into context.

Herodotus does not speak about the *Selloi*. Because of this, it is possible to think that when the geographer lived, these priests no longer existed, or that their prestige in Dodona had fallen.[32] There are two other important passages. Firstly, Pindar (518-438 BC) probably dedicated four paeans to Dodona. In one, that has remained in a fragmentary condition, the author mentions the Ἑλλῶν, that is to say, '*(S)Elloi*'.[33] The lyric poet very probably was proxenos of the Molossian royal court, which at that time controlled Dodona.[34] This implies that he had a complete knowledge of the place. Secondly, in 350 BC, Demosthenes, in his discourse Against Midias, quoted a number of oracles in support of his arguments. In one of them he says: 'To the people of the Athenians the prophet of Zeus announces…'.[35] Therefore, he alludes to a priest. Taking into consideration that the orator speaks to the audience about a real and recent oracle, I consider that it is a strong argument to confirm that when Demosthenes lived there were still the *Selloi*.

The other works in which the *Selloi* are named are less reliable. Some of them speak about priests that describe the ancient provenance of the oracle and how they are mentioned in Homer.[36]

Strabo offers an interesting datum when he explains that originally the *Selloi* prophesized, but that at some point the cult of Dione became fixed and associated with the cult of Zeus; then, it was ordered that three old women had to be in charge of this work.[37] But this passage of Strabo can be problematic because there are different versions in his book. For example, in one of them he explains that the flight of three doves would allow priestesses to prophesy; he does not talk about the *Selloi*.[38] Pausanias, on the other hand, attributes a great antiquity to

---

[31] A term that, in opinion of Herodotus (2, 57), received because of their barbarian condition and due to the fact that they emitted sounds that were quite similar to the birds'.

[32] Parke 1967, p. 55.

[33] Pi., *P.* Fr. 59.

[34] Pi., *P. Fr.* 57-60. With regard to this, see Hornblower 2004, pp. 178-181; Kittelä 2013, p. 39.

[35] D., *Mid.* 53 (trans. by A.T. Murray).

[36] Kineas, *FGrHis* 603 F 2 (IV-III century BC.), when he calls 'pelasgian' to the *Selloi.* Alex.Aph., *In Mete.* 352; Call., *Del.* 277-287.

[37] Str. 7, 7, 9. It is alluded again in a similar way in Str., Fr. 7, 1b. Apart from this, we have to stop in the fact that peleiades are described as old women. Strabo adds in Fr. 7, 1a and 2, that among Thesprotian and Molossian people, who dwelled that region, old women were called *peleíai* and old men *peleíoi*. This implies that the term was closely linked to that age fringe, so it is probable that priestesses of Dodona had always been old. In this sense, Vilatte 1991, p. 230 explains a theory that connects the Indo-European root **-pel*, that may mean 'grey', with the hair colour of the peleiades.

[38] Str., Fr. 7, 1.

this female figure.[39] Both authors lived in a later period, although Strabo cites many of his sources, as for instance when he alludes that Suidas explained a peculiar theory about the origin of Dodona in Thessaly: the shrine would have been moved with some women to Epirus; the priestesses would descend from those women.[40]

These *Peleiades* appear alone (without the presence of the *Selloi*) only in a few passages. The oldest one is Herodotus, who relates the mythical foundation of the oracle, linking it to that of Amun in Thebes.[41] Some references date from later periods, as for instance a discourse of Aelius Aristides (2nd century AD) and Pausanias (same century) who claims that the role of the priestesses is ancient.[42] However, Ephorus, who lived in the Classical Period (400/380-330 BC.) offers an interesting reference. He narrates the assassination of a prophetess. This entailed the creation of a popular tradition in which a tripod was carried annually from Boeotia to Dodona.[43] It is worth pointing out that in this fragment it is said that some men were in charge of the oracular consultations of Boeotian people, although the author does not specify if they were the *Selloi*.

There are some passages, just a few, in which both the *Peleiades* and the *Selloi* appear. The main one comes from Philostratus (2nd-3rd AC), who describes how the staff of the sanctuary was organized. In these lines, priests and priestess were coetaneous.[44] It is also meaningful that Sophocles, in his Trachiniae (written between 464 and 410, probably in the middle of the 5th century) alludes to the *Peleiades*,[45] and later to the *Selloi*, describing their peculiar customs.[46]

Having reached this point, it is necessary to bring all the evidence together, in order to arrive at a conclusion. It seems logical to think that originally there were only the *Selloi* and then later a female group was added, the *Peleiades*.[47] At the time of Herodotus the *Peleiades* already existed, indeed the author claims they were ancient. This means that the *Peleiades* maybe appeared some time before this author. On the other hand, Homer only mentions the *Selloi*. Between the two works there are two or three centuries, more if we take into consideration that some elements of Homeric poems can be dated earlier, even as far back as the Mycenaean Age. At some point during this long period, it is likely that the *Peleiades* were introduced.

---

[39] Paus., 10, 12, 10.

[40] Str., 7, 7, 12.

[41] Hdt., 2, 54-57.

[42] Aristid., *Serapis,* 7.

[43] Ephor., *FGrHis* 70 F119 (cf. Str., 9, 2, 4).

[44] Philost., *Im.* 2, 33.

[45] Soph., *Tr.* 171, who reports the exact number of priestesses as two, although in other versions they are mentioned as three.

[46] Soph., *Tr.* 1164-1172.

[47] Rachet 1962, p. 88.

However, does the appearance of the female group entail the disappearance of the male one? F. Quantin thinks that it is not necessarily a replacement.[48] In fact, if we consider Pindar and Demosthenes as reliable sources, the *Selloi* were active until at least the middle of the 4th century BC.

Therefore, it appears that originally there were only priests, but during the Archaic Period the female group was introduced. The main reason could be a rise in the number of pilgrims. As we can verify with archaeological, epigraphic and literary evidence, the number of pilgrims from Hellas and Greek colonies rose considerably during this period. The need for better management of the different activities of the sanctuary would have required the introduction of new staff. However, it is difficult to explain why they decided to create a group of priestesses, instead of just employing more men.

Unfortunately it is not possible to answer with certainty whether both the *Selloi* and the *Peleiades* worked at the same time in Dodona. The answer probably is affirmative, but there is no way to conclude it with solid arguments. Some later authors speak about them, together or separately; but they usually just describe their peculiarities, as for instance the customs of the priests. Thus the *Selloi* may have disappeared before, but could have persisted in memory as literary figures, leaving the *Peleiades* as the only staff during the later centuries of activity of the sanctuary of Zeus Naios.

2.3. The functioning of the oracle

Occasionally it is difficult to analyze the way per se an oracle worked and the way it was consulted. Dodona is a good example. Sources show us different mechanisms. It is necessary to rebuild the process, and examine the changes that took place.

An oak (δρῦς)[49] was the main element of the shrine. It was connected to Zeus Naios, as an instrument of the god for his prophecies.[50] It was surrounded by bronze cauldrons with tripods. The second characteristic icon of Dodona was the dove and important element in some literature references.[51] The name of the priestesses, Πελειάδες, is that of the bird, indeed.

It is worth pointing out that literary testimonies offer several descriptions that do not coincide. Another reliable source is epigraphy which provides us with information about a different method that does not appear in the literature. Archaeological remains also give us some evidence, although it is not enough to get a clear picture of the question.

---

[48] Quantin 1999, p. 74. Kowalzig 2007, p. 347, separates both groups, indicating that the myth refers to male priests, but that historical data only mention the priestesses. Therefore he concludes that possibly the *peleiades* replaced the *Selloi*. However, this theory does not take into account Pindar and Demosthenes.

[49] Dakaris 1973, p. 158, informs us that it is specifically a *Quercus aegilops*, autochthonous from Greece, small in size.

[50] Parke 1967, p. 26 ff; Lévêque 1997, p. 198.

[51] Mainly Hdt., 2, 54-57.

Ancient references can be divided into four themes, apart from the already mentioned *Selloi* and *Peleiades*: the oak, the doves, the bronze cauldrons and others.

The magical character of the oak in Dodona is a recurring aspect in several works, usually because it spoke, that is to say, because Zeus spoke through it.[52] The role of doves in oracular activity can be related to divination through the flight of birds, something observed in many places and cultures. So do some ancient authors.[53]

Archaeological testimonies fit well with bronze cauldrons, a third possibility. There are several passages in which a cauldron is said to 'speak' when it is hit, producing a sound.[54] Originally some cauldrons with tripods surrounded the oak.[55] The oldest pieces are dated on the 8th century.[56] Later they were replaced by a wall erected in the first half of the 4th century BC,[57] and rebuilt twice.[58] Cauldrons seem to have lost part of their prominence, although it was likely the moment when a present made by the Korkyrean people was introduced in the consultation procedure.[59] It consisted of a statue of a man holding a bronze whip with bones at the end of its three chains; these would punch the cauldron, producing a noise that could be interpreted as the words of a god.[60]

There are other theories that add a new element to the Dodonaean landscape. It is usually a fountain or spring that had the ability of putting the fire of torches out and of lighting those that were out;[61] but none of these fragments indicate that it functioned as an oracle. The employment of hallucinogenic vapors, told by Prudentius,[62] is defended by

---

[52] Hom., *Od.* 14, 327-330; S., *Tr.* 1164-1172; Pl., *Phdr.* 275b; A.R., 1, 523-527 and 4, 580-592, when he narrates that the Argos ship had a piece of wood taken from the Dodonaean oak and Zeus could speak through it; Philostr., *Im.* 2, 15; Paus., 7, 21, 2; Zenob., 6, 5; Sud., s.v. Δωδώνη. In these occasions the procedure varied, in some ribbons were hung on the branches (Philostr., *Im.* 2, 33).

[53] Ar., *Au.* 710-733; Str., Fr. 7, 1 and 1b. Piccinini 2012, pp. 291-292, explains that the doves would have sat on the oak, not flying, but in the references that presents as arguments (Str., Fr. 7, 2 and Ar., *Au.* 710-733) there is no such information.

[54] Call., *Del.* 277-287; Lucan., 6, 422-430; Aristid., *In defense of four,* 672; St.Byz., Δωδώνη (…ἔστι καὶ Δωδωναῖον χαλκίον παροιμία ἐπὶ τῶν πολλὰ λαλούντων, ὡς μὲν ὁ Δήμων φεσίν 'ἀπὸ τοῦ τὸν ναὸν τοῦ Δωδωναίου Διὸς τοίχους μὴ ἔχοντα, ἀλλὰ τρίποδας πολλοὺς ἀλλήλων πλησίον, ὥστε τὸν ἑνὸς ἐφάψηται'); Sud. s.v. Δωδωναῖον χαλκεῖον; also Philostr., *Im.* 2, 33, although in this case this author just indicates that the cauldron made sounds and was not an oracular instrument. As B. Kowalzig 2007, p. 331 explains that there has been a long debate among scholars over the expression λαλούντων, as if 'babbling', 'speaking' was not the crash of cauldrons, but maybe there were other elements, for instance the noise produced by the leaves of the tree.

[55] Demon (cf. St. Byz., Δωδώνη).

[56] Dieterle 2007, pp. 172-177.

[57] Quantin 2008, p. 15.

[58] Dakaris 1971, pp. 41-42.

[59] Cook 1902, pp. 13 and 28 (defending the apotropaic character of hitting the cauldron); Dakaris 1973, pp. 159-160.

[60] Str., Fr. 7, 3; Zenob., 6, 5 (he says it is a young boy); Plin., *HN* 36, 19, 92.

[61] Plin., *HN* 2, 228; Mela, 2, 43; Lucr., 6, 879-889, tells a similar story.

[62] Prud., *Apoth.* 439-444.

Scott Littlelton.[63] However it seems likely that the author who lived during the Late Empire period just mistakes Dodona with Delphi, where this method was used.

Leaving these literary theories aside, it is compulsory to mention the archaeological material that excavations have recovered. Apart from bronze cauldrons, oracular plaques are the main object. Pilgrims wrote questions on these small pieces of lead (and a few of bronze), an uncommon procedure in ancient Greece.[64] There is just one possible (although unlikely) reference of it in literature.[65] The plaque was given back to the pilgrim. In some cases the answer is preserved, inscribed on the same piece.[66]

By analyzing the texts and their dialectal variations it seems that the consultant usually wrote the question.[67] The lead tablet was folded or rolled, and later given to the staff of the shrine. On the outside was written a brief summary of the consultation, or the name of the person, usually abbreviated.[68] Some pieces include a large letter of the alphabet, a detail that has been interpreted as a way to establish an order among pilgrims.[69] We do not know the criteria for this ordering. Pilgrims may have been ordered by their time of arrival, or by their wealth or personal status. Thanks to dialectal variants some documents can be dated, although the fragmentary condition of many of these pieces makes this work hard. Despite this, the oldest fragments date from the 6th century,[70] and it is thought that the coming of the Romans to Greece on 167 BC. entailed the end of this method.[71] Most of the consultations are dated on the 5th and, especially, 4th century. Tablets have not been found

---

[63] Scott Littleton 1986, p. 85.

[64] There are only a few analogue cases of other oracles and some of them dubious. There is one coetaneous, a tin tablet dated on 352 BC., in which Athenians asked the Delphian Pythia whether they should cultivate a sacred terrain of Eleusis or not (*IG,* 2, 1², 204; *SIG,* 204). Another later document comes from the temple of Apollo in Koropi (100 BC.), mentioned by Parke 1967, pp. 102-110. Given the scarcity in other shrines and the great amount of Dodona's, it can be concluded that this method was characteristic of the Epirote sanctuary.

[65] Cic., *Div.* 1, 34 (76) and 2, 32 (69). Cicero mentions a short story about a female ape owned by a king of Molossia; the animal knocked over a pot that contained several tablet. However this description does not provide further information about this topic.

[66] Lhôte Nos 35, 68, 83, 92, 95, 127, 136, 141, 142 and 146. There are only a few occasions, so it would not be the normal practice. Furthermore, in some cases they may not be answers.

[67] Christidis, Dakaris and Vokotopoulos 1999, p. 68. A recent hypothesis by J. Piccinini (2013) suggests that lead tablets were written after the consultation, not before, as a memento of the visit. Those who wanted their question to the oracle to be preserved in the sanctuary could write it on a plaque and leave it there. Although it is difficult to confirm, this theory is interesting. In any case, this possibility does not alter significantly the way the oracle functioned (i.e., the sound of cauldrons, etc.).

[68] Lhôte 2006, p. 68; Johnston 2008, p. 68.

[69] Lhôte Nº 80, 92, 96, 109, 111, 121, 125 and 145. For example, as in Nº 80 we can read B, the second letter of the alphabet, thus it would be the consultant nº 2.

[70] See note 22.

[71] Lhôte, 2006, pp. 11-21.

in specific ritual deposits.[72] Is it possible as some scholars suggest[73] that pilgrims would bring them to their homes? All the plaques have appeared in Dodona. If pilgrims brought them to their homes, some of them would have been found; as these objects were symbolically meaningful for them, they would have tried to conserve them, be buried with them, etc. Taking into account all the evidence, it is not possible to confirm or deny this question, because tablets were so fragile and small that it is relatively easy to lose them. However, if all of the plaques that we know of come from the cultic space of Dodona, it seems more likely that pilgrims were not allowed to take them away.

Once all the possibilities have been analyzed, it is necessary to reconstruct the process of consultation at the oracle of Dodona, in order to show that there were changes through the centuries. First of all, some theories must be wrong, owing to the fact that some of them are directly contradictory. So it is a mistake to believe, as some scholars have done,[74] that all the references are right. There is only one method that can be safely confirmed: the employment of oracular tablets. Also cauldrons seem to have played a significant role, at least for some time, because many of them have appeared in the cultic area and some authors support this procedure. So the description of the oak surrounded by cauldrons with tripods fits well. Later they were likely replaced by a wall, but this does not mean that they were forgotten in the oracular consultation. The Korkyrean present could replace them at that moment, maybe being located near the oak. From that time onwards the oracle functioned by only one cauldron that was hit by the whip of a statue. The walls could have had a second function: to potentiate the sound. Once the whip of the statue struck the cauldron, the sound would rebound; there would be a reverberation on the walls with echoes, creating a special situation in the *temenos* of the temple of Zeus. Tablets and cauldrons surely formed part of the same ensemble. Initially, the pilgrim would write the question on lead and the priests or priestesses would find the answer through the sound of hitting cauldrons.

Some sources describe how Zeus used the oak to talk with human beings. Although this was not meant literally, perhaps it refers to the noise of the leaves being interpreted. Dendromancy should not be dismissed, at least in the beginning of the oracle, especially if we consider the way Homeric poems describe how the oracle functioned. With regard to the doves, although they are a characteristic icon of Dodona, they are probably popular because of the cult of Dione and the presence of the homonymous priestesses.[75] Maybe

[72] Parke 1967, p. 101.

[73] Marsá 2007, p. 263.

[74] Nicol 1958, p. 133.

[75] Vilatte 1991, pp. 214-217.

they did not take part in the consultation,[76] or only in very special cases. The *Selloi* and the *Peleiades* did not formulate an answer to questions on their own, but interpreted and elaborated upon the noises described.

Phases and changes can be detected. Originally, if Homer is right, the oak functioned as the oracular element. At some point cauldrons were introduced. Some of them date from the 7th and 8th centuries. As they surrounded the oak, the significance of the tree remained. Without modifying this arrangement, in the middle of the 6th century, if not before, lead tablets began to be used. As it is something uncommon it is not possible to discern the reasons why this new practice began. The next change came with the construction in the first half of the 4th century of a wall that surrounded the *temenos*, instead of the cauldrons.

Fig. 3. Temple of Zeus (*Iera Oikia*) and the oak. Photo of the Author.

However these bronze artifacts did not disappear. Perhaps the present of Korkyrean people was employed in this period.[77] It may have been political developments that explain the construction of the wall, as we will discuss later. In 167 BC, Rome conquered Epirus, and the activity of Dodona declined gradually. In fact, lead tablets were no longer used.

[76] Rachet 1962, p. 94, analyzes this possibility. However in none of the three fragments that he presents (Str., fr. 7, 2; Paus., 7, 21; Proxen., *FGrHis* 703 F7) it is told that birds were used to formulate the oracles. In fact, this scholar suggests that the term πελειάδες for priestesses would confuse some authors, who may have thought that they were doves.

[77] Rachet 1962, p. 97, establishes a similitude between the crush and a lightning bolt, one of the characteristic elements of Zeus.

3. The multifunctionality of the sanctuary

Thus far I have given details of the historical development of Dodona over a number of centuries. The place gradually acquired new uses, so its sacred landscape changed too. In short, the shrine developed and strengthened its role as a multifunctional sanctuary.

3.1. Origins and first centuries

Dodona already existed in the second millennium BC. There is an ongoing debate about whether in the Mycenaean Age it was,[78] or was not,[79] a religious centre. The presence in Epirus of Helladic culture is scarce; materials appear especially in the Glykis Limen area, on the coast.[80] However, surprisingly Dodona, in the hinterland, is one of the places where more objects have appeared, such as Mycenaean ceramic from EH IIIA2 to IIIC.[81] Nevertheless the most meaningful artifacts are made of metal. There are seven knives and daggers, two short swords, three spear points, an axe and twelve double axes.[82] As these materials are usually connected to burials and there are no funerary structures at Dodona, it seems logical to think that they were votive offerings to the oracle.

Dodona could be a seasonal shrine, visited especially by shepherds,[83] because this was the main economic activity in the mountainous region of Epirus.[84] From the 8th century onwards votive offerings from people from Hellas and the colonies were deposited in Dodona.[85] In fact, it is worth pointing out that there is another site in Molossia, Vitsa, where archaeological evidence show a strong connection with Southern people. Here Corinthian materials appear in most of the tombs of that period.[86] This implies that the shrine of Dodona was open to overseas regions, further than the Epirus and Northern regions.

[78] Piccinini 2012, p. 116.

[79] Delcourt 1992, p. 50; Tartaron 2004, p. 21.

[80] About this topic, the best and most exhaustive work is Tartaron 2004.

[81] Tartaron 2004, pp. 89 and 148.

[82] Soueref 1999, pp. 31-32.

[83] Piccinini 2012, p. 71.

[84] Dakaris 1971, p. 17.

[85] Piccinini 2012, pp. 104-110.

[86] Vokotopoulou 1987, pp. 59-60.

3.2. The political role: the Kingdom of Molossia and the Epirote *Koinon*

At some point Dodona began to be controlled by the kingdom of Molossia[87] which had its origins in a mountainous region near the current lake Pamvotis. The exact date is unknown, but the construction of administrative buildings in Dodona near the cultic area in the 4th century is the *terminus ante quem*. It was then, if not before, although archaeological materials do not offer more information, when Dodona took on its multifunctional nature, becoming a powerful political centre in Epirus.

A *prytaneion* and a *bouleuterion* were built, both of them at the end of the 4th century, or at the beginning of the 3rd (probably during the reign of Pyrrhus I), as well as a stoa.[88] Simultaneously in the cultic area some structures were also constructed: the wall, the temple of Zeus, the temple of Dione… All of these new elements purposefully altered the landscape for the shrine.

These changes were due to the political development of the region. A situation that seems to have started at the end of the 5th century and the beginnings to the 4th. The first reference of the Molossian kingdom belongs to Thucydides, who tells of the episode of Themistocles, who had to escape from the Athenians and Spartans. He took refuge in the royal court of Admetus, king of Molossia.[89] This is the only information that we have about this monarch. The next known ruler is Tharyps, who at the beginning of the Peloponnesian War was a child.[90] From Tharyps onwards, there is a long list of kings of Molossia, all of them from the Aeacid dynasty that lasted until 232 BC, when the last monarch, Deidamia, died without heirs.[91] Despite lacunae in some periods, it is possible to reconstruct two centuries of kingdom development. As sources show, as time went by the kingdom of Molossia became more powerful, controlling a bigger territory. A Molossian Koinon was formed, later a *symmachia* (alliance) with other Epirote ethne and finally an Epirote Koinon.[92] During this expansion Dodona became part of the Molossian territory.

---

[87] Hyp., *Eux.* 4, 24-26, in a speech given at the time of Olympia of Epirus (373-315 BC), who was the wife of Philipp II and the mother of Alexander the Great. This event is subsequent to the death of the Macedonian king in 336 BC, when Olympia lived in Epirus. Hyperides criticized that she wanted to control the shrine, as it was her property.

[88] Dakaris *et alii* 1999, pp. 150-155; Dieterle 2007, pp. 136, 141.

[89] Nepos., *Them.* 8, 3; Plu., *Them.* 24, 2; Aristid., *Four.* 383; Aristodem., *FGrHis* 104 F10, 1-2.

[90] Th., 2, 80, 6; Plu., *Pyrrh.* 1, 4; Paus., 1, 11, 1; Iust., *Ep.* 17, 3, 9-13.

[91] Ou., *Ib.* 305-308; Paus., 4, 35, 3; Polyaen., *Strat.*8, 52; Iust., *Ep.* 28, 3, 5.

[92] With regard to the debate recently re-opened about the formation dates of this *koinon*, with a reinterpretation of sources, see Meyer 2012. The re-interpretation of sources made by this scholar is accurate enough, although none of her arguments can be completely assured. The scarcity of documentation is the main problem that does not allow us to discern which theory fits better. Thus I follow the thesis of Hammond, which I still think is the most accurate one.

Epigraphic data suggests that several manumissions were performed in the shrine. The first document conserved dates from the kingdom of Neoptolemus I (370?-360?), shows several political offices.[93] In that time there were no administrative buildings at Dodona, or at least none have been found. Once the *bouleuterion* and the *prytaneion* were built, documents describing the emancipation of slaves were put on pedestals in front of the eastern side of the *bouleuterion*, and in front of the ionic colonnade of the *prytaneion.*[94] It is perhaps when these documents began to appear in Dodona that the sanctuary became a political centre. The Molossian Koinon had its capital in Passaron,[95] but as a Koinon was formed, Dodona could have served as a meeting point for all the ethne that compounded the confederation. We know this happened in other cases, including amphictyonies,[96] as for instance with Thermon and the Aetolian Koinon.[97]

In 232 BC, after the end of the Molossian monarchy, the Epirote Koinon[98] functioned until 167 BC, when Rome conquered Epirus, devastating a significant part of its territory.[99] During these decades, Dodona was probably the capital and the place for meetings, although there are also some testimonies of councils in Gitani[100] and Phenice.[101]

3.3. Culture, sports and economy

There is no doubt that founding a festival was a significant change, although it was not always necessary to create one, existing festivals could be remodelled.[102] There could be several reasons for doing this. New needs and demands of people may have forced the modification of some festivals. There can also be political motivations, as for instance to show the power of the new government. This can lead to the transformation of cultic centres into places of sport, locally or more widely.

---

[93] *SEG* XV, 384.

[94] Dakaris *et alii* 1999, pp. 155-156.

[95] Pliakou 2011.

[96] Funke 2013, pp. 10-12.

[97] McInerney 2013, p. 148.

[98] Formed at that moment, o maybe before, depending of the versions. See Meyer 2012.

[99] Plu., *Aem.* 29 in detail, and also Plb., 30, 15; Liv., 45, 34, 1-7; Str., 7, 7, 3; App., *Ill.* 9.

[100] Liu., 42, 38, 1, among others. Preka-Alexandri 1999, p. 167 suggests that this city could have been the capital for some times, but evidence only show meetings with Roman generals, for example.

[101] Liu., 29, 12, 8-16. Thus a case similar to the one of Gitani.

[102] Stavrianopoulou 2011, pp. 93-96 narrates a good example, the Athenian festival of the Targelian that was reorganized in the Roman Era, according to an epigraph from 129-128 BC (*SEG* XXI, 469 C).

This was the case of Dodona, where Naia were celebrated. This competition is attested from the 3rd century,[103] although it could have existed earlier.[104] During the Hellenistic Period many festivals were created in Greece,[105] and in Dodona this phenomenon is closely linked to the political development of Epirus, concretely the kingdom of Molossia, as a way to show its power. In fact, all the agonistic games established in the Hellenistic Period emerged for political reasons.[106] In order to celebrate the Naia, some buildings (theatre, stadium) were constructed in Dodona, in a way that changed completely the landscape of the sanctuary.

Fig. 4. Theater of Dodona. Photo of the Author.

Dodona was an oracle that as time went by acquired political power. It even eventually became the capital of a Koinon and was home of Pan-Hellenic games. Each of these functions entails several economic developments. Although this is not strictly related to the topic of this article, it is important to notice that economy influences all levels of a sanctuary[107] and it shows how Dodona was a good example of multifunctionality. Temples

[103] Cabanes 1988, p. 53.

[104] Maybe already on the 5th century, as some evidences linked to musical events may indicate (Piccinini 2012, pp. 82-83). This hypothesis could be right, but they would have just a local character during the 5th and 4th centuries, later becoming Pan-Hellenic.

[105] Chaniotis 2013, p. 28.

[106] *Ibidem*, p. 40.

[107] I analyze this question in a recently published article: Chapinal 2014.

were also banks. The wealth of individuals or groups (including the treasure of a polis) was deposited there, loans were issued and money was exchanged.[108] As temples were religious spaces, they had an aura of inviolability, and were trusted places. Also, as Emmerling shows, some of the structures of Dodona that have been considered as temples may have actually been treasures.[109] As this sanctuary was the main religious centre of Epirus, it is likely to have functioned as a bank, at least for the Kingdom of Molossia and the Epirote Koinon. Pilgrimage also generated a wide network of business, as for example for accommodation and for buying offerings that were deposited in the sanctuary.[110] The everyday activity of the shrine itself must be taken into account, as for instance the maintenance of the cult and the staff or the management of the place.[111]

4. Conclusions

Everything changes; some aspects of this theme have been shown in this paper. The way these alterations are produced varies depending on the place and the epoch. Because of this, we have analyzed them separately, within their own context. In religion, changes can appear not only when a cult is replaced by another, but in the way this cult expresses itself. The functioning of a sanctuary (the consultation, the rituals…) is not fixed in time. It undergoes modifications, sometimes noticeable, sometimes not. It is not common for a sanctuary to take on completely new forms, more often they adapt. New functions are added and at the same time others are lost.

Dodona is an interesting case for analyzing these questions. As a religious centre for two millennia, it obviously did not remain static. There were variations. In its origin it may have been a chthonic cult, and later Zeus Naios became the tutelary god. In fact, due to its longevity Dodona was Christianized and a basilica was built. Probably both the *Selloi* and the *Peleiades* coexisted, although the male group was the sole initial staff; it is possible that the rise of pilgrimage to the shrine forced it to introduce (female) priests that finally replaced the *Selloi*. The role of cauldrons and tripods in the consultation has to be emphasized, especially its sound; it seems that this kind of instrument adapted to changes, such as the construction of the temple and the walls surrounding the sacred oak. The scarcity of sources makes it difficult to reconstruct in a clear and precise way how Dodona changed over time. However, this is the key point for scholars; it forces us to analyze all the

---

[108] Bogaert 1968, pp. 279-304.

[109] Emmerling 2012, *passim*.

[110] Near the cult area there were usually workshops where pilgrims could buy votive offerings for the god (Snodgrass, 1983, pp. 23-24), although it is known that sometimes these people brought those objects from their place of origin or maybe they acquired them along the way.

[111] Migeotte 2009, pp. 48-49.

data as carefully as possible. Hence, some of the literature thus far may be incorrect. It is important to realize that religion must not be studied as something static, but dynamic.

Multifunctionality is another interesting aspect, closely related to changes. A centre usually does not have only one function. For example, a commercial site can also be a good place for artistic competitions. Some of these activities can appear in a specific moment, for definite reasons. It is to be expected that centres such as Dodona undergo change depending on the historical and political development of the region in which they are located. Sometimes new functions are added, sometimes they are lost. Dodona, again, demonstrates this: it was originally a sanctuary with, maybe, some commercial importance because it was on a terrestrial route to Europe; later it housed political and sports events. In fact, we have to keep in mind that most of the oracular tablets are dated on the 5th and, especially, the 4th century. Thus it can be thought that this was the main period of the oracle. Nevertheless, according to the building process and the literary sources, in the 3rd century Dodona seems to have experienced a huge development, becoming a Pan-Hellenic centre where competitions were held, as well as the capital of the Epirote Koinon. Therefore, is it possible that the oracular function decreased at the same time that its political, economic and cultural functions rose?

Diego Chapinal Heras
Universidad Complutense de Madrid
chapinalheras@gmail.com

References

Aravantinos, Godart, Sacconi 1995: V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Sui nuovi testi del palazzo di Cadmo a Tebe*, Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, 6(4), pp. 809-845.

Bogaert 1968: R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leyde, pp. 279-304.

Brandt 2012: J.R. Brandt, *Content and Form. Some Considerations on Greek Festivals and Archaeology*, in J.R. Brandt, J.W. Iddeng (Eds.), *Greek & Roman Festivals. Content, Meaning & Practice*, Oxford, pp. 139-198.

Cabanes 1988: P. Cabanes, *Les concours des Naia de Dodone*, Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum, 1, pp. 49-84.

Chaniotis 2002: A. Chaniotis, *Ritual Dynamics: the Boeotian Festival of the Daidala*, in H.F.J. Horstmanshoff *et alii* (Eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Cologne, pp. 23-48.

Chaniotis 2011: A. Chaniotis, *Introduction*, in A. Chaniotis (Ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 9-16.

Chaniotis 2013: A. Chaniotis, *Processions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics*, in A. Richard, O.M. van Nijfand, C.G. Williamson (Eds.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven-Paris-Walpole, pp. 21-47.

Chapinal 2014: D. Chapinal, *El santuario de Dodona en el Epiro: economía, comercio y peregrinos en un espacio cultual*, in C. del Cerro, C.V. Alonso, O. González, L. Per, M.S. Milán, J. Elices, A. Myslowska and A. Viaña (Eds.), IV Jornadas de Investigación En Historia Antigua: Economías, Comercio Y Relaciones Internacionales En El Mundo Antiguo (21st-23rd November 2012), Madrid, pp. 201-217.

Christidis, Dakaris, Vokotopoulou 1999: A.P. Christidis, S. Dakaris, I. Vokotopoulou, *Magic in the Oracular Tablets from Dodona*, in D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen, (Eds.), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 May 1997, Bergen, pp. 67-72.

Chrysos 1997: E. Chrysos, *Roads, Cities and Fortresses of Epirus*, in M.B. Sakellariou (Ed.), *Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization*, Athens, pp. 151-156.

Cook 1902: A.B. Cook, *The Gong at Dodona*, The Journal of Hellenic Studies, 22, pp. 5-28.

Cook 1925: A.B. Cook, *Zeus: a Study in Ancient Religion*, Vols. I y II, Part II, London.

Corvisier 1991: J.-N. Corvisier, *Aux origines du miracle grec*, Paris.

Dakaris 1971: S. Dakaris, *Archaeological Guide to Dodona*, Ioannina.

Dakaris 1973: S. Dakaris, *The Sanctuary of Dodona*, in E. Melas (Ed.), *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece. A Companion Guide*, London, pp. 150-163.

Dakaris 2003: S. Dakaris, *Dodona*, Atenas.

Dakaris *et alii* 1999: S. Dakaris, Chr. Tzouvara-Souli, A. Vlachopoulou-Oikonomou, A. Gravani-Katsiki, *The Prytaneion of Dodona*, in P. Cabanes (Éd.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité,* III, Paris, pp. 149-159.

Dakaris *et alii* 2013: S. Dakaris, J. Vokotopoulou, A.F. Christidis, *Ta Christiria Elasmata tis Dodonis ton Anaskafon D. Evangelidi*, Athinai.

Delcourt 1992: M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris.

Dieterle 2007: M. Dieterle, *Dodona: religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Olms.

Domínguez Monedero 2015: A.J. Domínguez Monedero, *'Phantom Eleans' in Southern Epirus*, Ancient West & East, 14, pp. 111-143.

Emmerling 2012: T.E. Emmerling, *Studien zu Datierung, Gestalt und Funktion der "Kultbauten" im Zeus-Heiligtum von Dodona*, Hamburg.

Farnell 1977 [1986]: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States,* III, New York.

Foss 1978: A. Foss, *Epirus*, London.

Funke 2013: P. Funke, *Greek Federal States and Their Sanctuaries: Identity and Integration. Some Introductory Remarks*, in P. Funke, M. Haake (Eds.), *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*, Stuttgart, pp. 9-12.

Graf 2011: F. Graf, *Ritual Restoration and Innovation in the Greek cities of the Roman Imperium*, in A. Chaniotis (Ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 105-117.

Hammond 1967: Hammond, *Epirus: The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas*, Oxford.

Hammond 1982: N.G.L. Hammond, *Illyris, Epirus and Macedonia*, in J. Boardman, N.G.L. Hammond (Eds.), *The Expansion of the Greek World. Eight to Sixth Centuries BC. The Cambridge Ancient History*, Cambridge, pp. 261-285.

Hobsbawm 1983: E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawmand, T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, pp. 1-14.

Lévêque 1997: P. Lévêque, *Bestias, Dioses y Hombres. El Imaginario de las Primeras Religiones*, Huelva.

Lhôte 2006: É. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève.

Kittelä 2013: S.I.M. Kittelä, *Dodona and Neoptolemus: Heroic Genealogies and Claims of Ethnicity*, in M. Kajava (Ed.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, pp. 29-47.

Kowalzig 2007: B. Kowalzig, *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.

Marsá 2007: V. Marsá, *Los sacerdotes Selloi de Dodona y su probable relación con los sacerdotes salios romanos*, in L. Hernández Guerra (Ed.), *El Mundo Religioso Hispano Bajo El Imperio Romano: Pervivencias Y Cambios*, Valladolid, pp. 261-271.

McInerney 2013: J. McInerney, *Polis and Koinon. Federal Government in Greece*, in H. Beck (Ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Oxford, pp. 466-479.

Meyer 2013: E.A. Meyer, *The Inscriptions of Dodona and a New History of Molossia*, Stuttgart.

Migeotte 2009: L. Migeotte, *The Economy of the Greek Cities. From the Archaic Period to the Early Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-London.

Mylonopoulos 2006: J. Mylonopoulos, *Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und* venatio, in J. Mylonopoulos, H. Roeder (Hrsg.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der Rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wien, pp. 185-214.

Nicol 1958: D.M. Nicol, *The Oracle of Dodona*, Greece & Rome, Second Series 5, pp. 128-143.

Parke 1967: H.W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona*, *Olympia, Amnon*, Oxford.

Piccinini 2012: J. Piccinini, *The Customers of the Oracle of Dodona Through the Analysis of the Literary and Archaeological Evidence up to the Mid-4th Century BC*, PhD Thesis, Oxford.

Piccinini 2013: J. Piccinini, *Beyond Prophecy. The Oracular Tablets of Dodona as Memories of Consultation*, Incidenza dell'Antico, 11, pp. 63-76.

Pliakou 2011: G. Pliakou, *Searching for the Seat of Aeacids*. 'Εἰώθεισαν οἱ βασιλεῖς ἐν Παασσαρῶνι, χωρίῳ τῆς Μολοττίδος', in G. de Sensi Sestito (Ed.), *Sulla Rotta per la Sicilia: l'Epiro, Corcira e l'Occidente*, Pisa, pp. 89-108.

Preka-Alexandri 1999: K. Preka-Alexandri, *Recent Excavations in Ancient Gitani*, in P. Cabanes (Éd.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité,* III, Paris, pp. 167-169.

Quantin 1999: F. Quantin, *Aspects épirotes de la vie religieuse Antique*, Revue des Études Grecques, 112, pp. 61-98.

Quantin 2008: F. Quantin, *Les oikoi, Zeus Naios et les Naia*, Kernos, 21, pp. 9-48.

Rachet 1962: G. Rachet, *Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination*, Bulletin de l'Association Guillaume Bude, 1, pp. 86-99.

Scott Littleton 1986: C. Scott Littleton, *The Pneuma Enthusiastikon: On the Possibility of Hallucinogenic 'Vapors' at Delphi and Dodona*, Ethos, 14, pp. 76-91.

Simon 1980: E. Simon, *Die Götter der Griechen*, München.

Snodgrass 1983: A. Snodgrass, *Heavy Freight in Archaic Greece*, in P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (Eds.), *Trade in the Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles, pp. 16-35.

Soueref 1999: K. Soueref, *Strumenti ed armi in bronzo in Epiro durante il Tardo Elladico*, in P. Cabanes (Ed.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité* III, Paris, pp. 29-33.

Sourvinou-Inwood 1990: C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in O. Murray, S.R.F. Price (Eds.), *The Greek City. From Homer to Alexander,* Oxford, pp. 295-322.

Stavrianopoulou 2011: E. Stavrianopoulou, *Promises of Continuity: the Role of Tradition in the Forming of Ritual in Ancient Greece*, in A. Chaniotis (Ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 85-103.

Tartaron 2004: T.F. Tartaron, *Bronze Age Landscape and Society in Southern Epirus*, *Greece*, Oxford.

Tzouvara-Souli 2004: C. Tzouvara-Souli, *The Cult of Zeus in Ancient Epirus*, in P. Cabanes, J.L. Lamboley (Eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité,* IV, Paris, pp. 515-547.

Tzouvara-Souli 2007: C. Tzouvara-Souli, Τρόποι μαντείας στο Ιερό της Δωδώνης, Ηπειρωτικά Γράμματα, 11, pp. 81-122.

Vilatte 1991: S. Vilatte, *'Hodos', le chemin: la genèse de la fonction oraculaire en Grèce ancienne*, Revue Historique, 285, pp. 209-234.

Vokotopoulou 1987: I. Vokotopoulou, *Vitsa. Organisation et cimetières d'un village molosse,* in P. Cabanes (Ed.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité, I.* Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand, 22-25 octobre 1984, Clermont-Ferrand, pp. 53-64.

POST SCRIPTUM

Prof. Parker has recently published an article concerning the use of a lot in the oracular consultation (R. Parker, *The Lot Oracle at Dodona*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 194, 2015, pp. 111-114). His theory is based partly on the appearance in the new *corpus* of some specific terms, as κλῆρος and ἀναιρεῖν, and it has strong arguments.

C. Roscino, L. Todisco, *Divinità greche in centri indigeni dell'Italia meridionale*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 39-67.

Divinità greche in centri indigeni dell'Italia meridionale. L'esempio dell'iconografia vascolare italiota in Peucezia

CARMELA ROSCINO, LUIGI TODISCO

Abstract

Greek gods in South-Italian indigenous centres. The case of Italiote red-figured vases iconography in Peucetia. The phenomenon of the introduction of new cults in the polytheism which joined indigenous communities of Southern Italy in Classical times also caught on in the Apulian region. There is evidence of this process in the images on the red-figured vases painted by Greek craftsmen for Italic costumers. We analyze the most significant iconographic documents from Peucetians centers related to scenes of worship in honor of Greek gods, which reflect the literary evidence about the existence of sacred spaces in non-Greek sites to the veneration of Greek divinities.

Keywords

Gods, Greeks, South-Italian Vase-Painting, Natives, Peucetia

Il recentissimo ritrovamento a Castro, in Salento, dei frammenti in pietra locale di una statua femminile di grandi dimensioni, databile al IV secolo a.C. e identificata dagli scopritori come simulacro di Atena,[1] ha riportato alla ribalta la questione relativa ai luoghi e alle modalità di strutturazione delle pratiche cultuali collettive nella Puglia indigena di età preromana e il problema dei rapporti e degli scambi con l'ambiente delle colonie magnogreche più prossime al territorio (Taranto e Metaponto). Se però per la Messapia disponiamo di testimonianze più consistenti, per la Daunia esse, pur esistenti, risultano in realtà in larga parte dubbie,[2] mentre il quadro relativo alla Puglia centrale risulta ancora limitato nella documentazione, raccolta e problematizzata in una recente messa a punto che ha posto le basi per la ripresa di una discussione critica sul tema.[3] A tale scopo, oltre che dagli scarsi dati archeologici ed epigrafici, un apporto non trascurabile viene dalla pittura vascolare, le cui attestazioni, purché non semplicisticamente assunte in senso letterale,

[1] Cfr. http://www.famedisud.it/il-nome-di-atena-emerge-dagli-scavi-e-torna-a-far-sognare-lidea-che-castro-sia-stato-lapprodo-di-enea-in-italia/.

[2] In generale sui contesti cultuali indigeni in Puglia: Torelli 1999; Mastronuzzi 2005. In particolare per la situazione relativa alla Daunia, cfr. le osservazioni di Fabbri, Osanna 2005, p. 215; Osanna 2010, p. 605 nota 1.

[3] Todisco 2010a, pp. 265-270.

possono offrire interessanti spunti di riflessione sulla conoscenza e sulla diffusione di culti e pratiche rituali greche in territorio peucezio. E ciò in special modo per un periodo di grande interesse come quello compreso tra la fine del V e il IV secolo a.C., corrispondente ad una fase, cioè, di più matura acquisizione, da parte delle comunità locali, o, per meglio dire, dei gruppi detentori del potere, di forme di autorappresentazione espresse attraverso l'impiego di modelli mediati dalla cultura ellenica. È tale la ragione per cui si è ritenuto, in questa occasione, di presentare alcune questioni scaturite dall'analisi di una selezionata serie di scene di culto attestate su vasi a figure rosse di produzione italiota rinvenuti in alcuni tra i maggiori centri peucezi e databili all'incirca tra il 410 e il 380 a.C.

Nell'intraprendere l'esame della documentazione non si può prescindere, nonostante la loro provenienza da Taranto, dai celebri frammenti di cratere a calice all'Allard Pierson Museum di Amsterdam (Fig. 1), attribuiti al Pittore della Nascita di Dioniso, importante esponente della fase antica della ceramografia apula.[4] Rinvenuto nell'area dell'Arsenale Militare, sul mar Piccolo, in corrispondenza di una porzione della necropoli tarantina,[5] il vaso doveva aver avuto come utilizzazione definitiva quella di *sema* funerario.[6] Il cratere si conserva per gran parte della sezione superiore del corpo, occupata in *continuum* dal campo figurato. Sulla destra si sviluppa la parte "apollinea" della rappresentazione: a dominare, in ardita veduta di scorcio, è un tempio dorico oltre la cui porta spalancata si staglia l'imponente statua di culto in bronzo dorato (dai plastici volumi resi in bianco-giallo) del dio stante, con arco e *phiale* protesi, ispirata a tipi scultorei di età tardoarcaica e severa.[7] Davanti al *naos*, che gli fa da sfondo, siede il "dio vivente" (indicato dall'iscrizione ΑΠΟΛΛ[ΩΝ), laureato, con la lira poggiata in grembo; di fronte a lui, parzialmente conservata, è una figura femminile, ugualmente seduta, in cui si riconosce Artemide in *mise* da cacciatrice, con chitone stretto sul petto dalle bretelle incrociate, mantello intorno ai fianchi e una coppia di lance nella mano destra. A sinistra è la sezione "dionisiaca", di cui resta solo una parte del *thiasos* inserito in contesto agreste, come indica il ramoscello parzialmente visibile in prossimità della frattura. Il corteo è composto da Dioniso (identificato dall'iscrizione ΔΙΟΝΥΣΟΣ), coronato di edera, con la spalla sinistra parzialmente coperta da

---

[4] Amsterdam, Allard Pierson Museum, 2579 (B 97/APM 1486), circa 410-390 a.C.: Schneider-Herrmann 1972, pp. 31-34, fig. 1.a-c; Trendall, Cambitoglou 1978, pp. 34, 36, n. 2/10, tav. 9.2; Todisco 1990, pp. 921-925, fig. 4; Brandes-Druba 1994, pp. 215, 277, nn. II.A.1., VIII.A.1.; de Cesare 1997, pp. 94-97, 228, 279, 299, nn. 9, 347, 483, fig. 46; Oenbrink 1997, pp. 116, 126-127, 163, 179, 186, 197, 205, 258, 251-253, 292, 295, 309, 385, n. D7, tav. 33; ThesCRA IV, 2005, p. 374, n. 18a; Maggialetti 2012, pp. 301, 302, tav. 56.4; Roscino 2012, p. 339.

[5] Fontannaz 2005, p. 142 (cfr. Fontannaz 2014, p. 78) riconduce con alta probabilità questi, come altri materiali mal documentati e poi confluiti nei Musei di Amsterdam e di Heidelberg, ai consistenti ritrovamenti ceramici effettuati nel 1910 in occasione della costruzione delle infrastrutture dell'Arsenale.

[6] Per tale funzione assegnata ai crateri protoapuli e dell'Apulo antico nella necropoli tarantina cfr. Lippolis 1996, p. 377; Hoffmann 2002, p. 187. Per la preferenziale destinazione tarantina dei crateri a calice nello stile apulo in questa fase cfr. Lucchese 2012, p. 130; Fontannaz 2014, pp. 80, 89.

[7] Todisco 1990, p. 921; Oenbrink 1997, p. 252.

un lembo dell'*himation* e il *narthex* stretto nella mano;[8] lo precedono una menade con timpano e un satiro barbato e coronato, con *kantharos* nella mano destra. Tutte le figure rivolgono lo sguardo a sinistra, verso una o più figure perdute che completavano il gruppo, una delle quali sicuramente dotata di fiaccola, come si deduce dalle tracce ondulate delle fiammelle in sovradipintura visibili sul margine sinistro del frammento. Un tripode di grandi dimensioni limita a destra la sezione, collegandola a quella ambientata presso il tempio. Ciò che ci mostra dunque la decorazione superstite del vaso, aldilà di ogni possibile interpretazione della scena complessiva, è l'accostamento diretto tra due divinità, due modalità di culto, due diversi modi di interpretare lo spazio sacro: da una parte, lo spazio edificato, definito architettonicamente dal sistema *naos* + *agalma*, e dominato dalla figura di Apollo; dall'altra, lo spazio della natura, non manipolato dall'uomo, in cui si muove Dioniso col suo corteggio. Nell'immagine così strutturata, il segno-tripode, contiguo al segno-tempio, non limita né distingue, ma collega le due sezioni della composizione, suggerendone la continuità e la complementarità, e rafforzando ulteriormente il riferimento locativo all'incontro divino presso un santuario di Apollo, come conferma il confronto con la contemporanea ceramica attica a figure rosse.[9] Oltre quarant'anni fa, Gisela Schneider-Herrmann[10] proponeva di leggere nella stretta relazione tra le due divinità un riferimento agli aspetti rituali delle *Hyakinthia*, le feste laconiche che commemoravano morte e apoteosi dell'eroe *Hyakinthos*, venerato ad Amicle e a Taranto, attraverso cerimonie commiste di elementi apollinei e dionisiaci; ciò conduceva la studiosa ad ipotizzare che il cratere potesse rappresentare il memoriale tarantino dell'eroe (associato ad Apollo), con la relativa statua di culto, monumento attestato letterariamente ma di cui mancano riscontri certi sia riguardo la collocazione sia riguardo la conformazione architettonica.[11] È sufficiente tuttavia il confronto (Fig. 2) con l'analoga sequenza tripode + tempio di scorcio (con porta semiaperta) + Apollo arciere, adottata nella rappresentazione dell'agguato di Oreste a Neottolemo nel tempio di Apollo a Delfi dal Pittore dell'Ilioupersis[12] (ceramografo inserito pienamente nel solco della tradizione del Pittore della Nascita di Dioniso), per porre in maniera concreta la questione della possibile localizzazione dell'azione presso il santuario panellenico, sede dell'oracolo

[8] Sul nartece come attributo di Dioniso nella ceramica italiota cfr. Carpenter 2010, p. 343; Pontrandolfo 2011, pp. 412-413.

[9] Si veda il cratere a calice ad Atene, Museo Nazionale, 12253, da Tebe (Palagia 1984, p. 279, n. 769, tav. 250, con bibl. prec.), con alto tripode su colonna acantina troneggiante al centro della raffigurazione di Apollo e Dioniso sdraiati insieme a banchetto. Per il tripode come elemento di ambientazione cfr. Palagia 1984, pp. 278, 320.

[10] Cfr. nota 4.

[11] Lippolis 1995, pp. 56-57, 101, n. B.9; Nafissi 1995, pp. 224-226, n. J.9. La tomba (*taphos*) dell'eroe è citata in Polibio, *Storie*, VIII, 28 (30), 2-4.

[12] Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari, 111 (C 239), circa 365-350 a.C.: Trendall, Cambitoglou 1978, p. 193, n. 8/4, tav. 60.3; Todisco 2003, p. 425, n. Ap 72, tav. LXVIII; Sena Chiesa, Slavazzi 2006, 306-310, n. 110.

regolatore delle missioni colonizzatrici greche poste sotto il segno di Apollo *Archegetes.*[13] L'attribuzione contestuale di *phiale* ed arco al tipo iconografico del dio stante (come nell'*agalma* bronzeo del vaso), attestata nella plastica greca fin da età arcaica,[14] compare nella ceramica attica a figure rosse di V secolo a.C. proprio in specifica relazione con il tempio di Delfi,[15] e, in Magna Grecia, sui frammenti apuli da Ceglie del Campo di problematica attribuzione al mito di Laocoonte,[16] dove, rispetto agli antecedenti dello schema nella ceramica metapontina[17] (in cui si sono individuati specifici richiami alla realtà cultuale della colonia),[18] si osserva l'aggiunta di elementi propriamente "pitici" (il tripode, la figura di Artemide cacciatrice accanto ad Apollo), forse per sovrapposizione con l'episodio delfico dell'uccisione del serpente Python. Nell'Inno omerico a lui dedicato e nella tradizione delfica, Apollo è arciere e liricine,[19] come sul nostro vaso; una duplice connotazione che – è interessante osservarlo – caratterizza, in contesto magnogreco, la rappresentazione di Apollo *Alaios* nel santuario di Punta Alice (Cirò Marina) a nord di Crotone,[20] dove il dio viene rappresentato stante, con arco e frecce, nelle statuette votive in oro e bronzo rispettivamente di fine V e metà IV secolo a.C.,[21] ma seduto, con la mano sinistra a pizzicare le corde dello strumento poggiato in grembo, nella statua di culto acrolitica realizzata intorno al 440-430 a.C.[22] È in tale cornice che potrebbe trovare ulteriore motivazione la stretta contiguità tra le due figure divine, tradotta, sui frammenti di Amsterdam, nella raffigurazione dell'arrivo del corteo dionisiaco a Delfi, trasposizione mitica del ritmo annuale, noto nella tradizione del santuario, di successione e alternanza tra il dominio di Apollo e quello dell' "ospite" Dioniso, il primo regolatore della vita terrena, il secondo, legato ai mesi invernali e alla dimensione sotterranea, con connotazioni di tipo

---

[13] Sull'Apollo delfico *Archegetes* e sul ruolo rivestito da Delfi nel dirigere la fondazione delle *apoikiai* greche cfr. Malkin 1987, pp. 17-31; Malkin 1989, pp. 129-153; d'Agostino 2000, pp. 79-86.

[14] Palagia 1984, pp. 239-240, nn. 428-441.

[15] Cfr. già Napoli, Collezione Hamilton: Reinach 1924, p. 286, n. 2.

[16] Già Ruvo di Puglia, Collezione Jatta, frammenti di cratere apulo a figure rosse, Ceramografo vicino nello stile al Pittore dell'Ilioupersis, circa 365-350 a.C.: Todisco 2003, p. 409, n. Ap 14, tav. XLIX (con bibliografia precedente).

[17] Basilea, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig, Lu 70, cratere a campana lucano a figure rosse, Pittore di Pisticci, circa 440-420 a.C.: Trendall 1973, p. 154, n. 33a; de Cesare 1997, pp. 93-94, 228, 280, nn. 11, 349, fig. 44.

[18] Come testimonierebbe la raffigurazione del tipo di Apollo con arco e ramo di alloro, accostabile a quella di un conio monetale metapontino di metà V secolo a.C., probabile riproduzione della statua di culto bronzea del dio posta nel santuario oracolare di Aristeas nell'*agorà* della colonia: Bottini 1992, pp. 96-97; Bottini 2012, Appendice, fig. 4.

[19] *Inni omerici*, III, *ad Apollo*, 182-544; su Apollo arciere e liricine cfr. Bruneau 1984, pp. 184-185; Graf 2009, pp. 33-34.

[20] Cfr. Todisco 1990, p. 923.

[21] La Rocca 2005, pp. 256, 258, nn. II.99, II.107 (con bibliografia precedente).

[22] Giustozzi 2005, pp. 259-262, n. II.112 (con bibliografia precedente). Sulla possibile attestazione del culto di Apollo Aleo a Taranto e sui rapporti tra la città e Crotone cfr. Nafissi 1995, pp. 172-174.

ctonio.[23] Non manca, peraltro, chi ha voluto ricollegare la statua in bronzo dorato rappresentata dal Pittore della Nascita di Dioniso all'*agalma* aureo di Apollo che Pausania colloca nella 'parte più interna' del tempio di Delfi[24] e accanto al quale si trovava la tomba di Dioniso, situata presso il tripode.[25] Non è dunque improbabile che debba porsi specificatamente sotto il segno delfico già questa prima testimonianza di quella ' "teologia" dell'alleanza' tra Apollo e Dioniso individuata da Angelo Bottini come elemento connotante delle pitture vascolari a tema cultuale della prima fase della ceramografia italiota,[26] dato che emerge prepotentemente dall'analisi di ulteriori documenti figurati, questa volta destinati alla Peucezia.

Ci si riferisce in primo luogo ai due grandi crateri a volute inclusi nel ricco complesso venuto alla luce nel 1898 a Ceglie del Campo e probabilmente, come mostra l'analisi funzionale dei reperti, pertinente a due distinte deposizioni (di un uomo e di una donna), forse accolte in un'unica tomba a semicamera di ampie dimensioni.[27] Come ha rilevato Bottini,[28] il cratere attribuito da Arthur Dale Trendall al Pittore delle Carnee (Figg. 3-4),[29] ma in realtà riconducibile a due distinte mani,[30] pone con evidenza la stretta relazione istituita tra Dioniso-Zagreo, rappresentato su un lato del corpo in una sorta di megalografia, e Apollo Karneios, designato sul lato opposto dall'iscrizione dipinta sul *tetragonos lithos* intorno al quale si prepara e si svolge l'esibizione dei giovani danzatori, uomini e donne, contraddistinti dalle ampie corone vegetali, in un contesto festivo ricollegabile a cerimonie di iniziazione, come mostra anche la rappresentazione dei satiri spaventati da Perseo con la testa di Medusa.[31] Scambi e correlazioni tra i due ambiti sono evidenti: accanto a Dioniso, ad esempio, compare un'Artemide/Ecate con fiaccola e situla;[32] sul lato opposto, alla danza in onore di Apollo è associata la rappresentazione dei satiri, membri del corteggio dionisiaco. Anche riguardo la connotazione degli spazi sacri si rileva una possibile distinzione. Sul lato "apollineo" del vaso, lo spazio è quello umano della socialità e della festa rituale, incentrata non intorno ad una struttura architettonica ma al *tetragonos lithos* aniconico, e di cui l'immagine di Perseo e dei satiri terrorizzati diviene proiezione mitica e simbolica; in tale contesto, insieme al pilastro iscritto che ne precisa

---

[23] Per Dioniso a Delfi cfr. Jeanmaire 1972, pp. 195-196; Burkert 1984, pp. 328-329; Kerényi 1992, pp. 197-224.

[24] Pausania, *Guida della Grecia*, X, 24, 5. Cfr. Oenbrink 1997, p. 253.

[25] Filocoro di Atene, F22*FHG* [F7a *FGrHist*]; scolio a Licofrone 207 (= fr. 643 Pfeiffer).

[26] Bottini 1996a, p. 51; Bottini 2000, p. 133.

[27] Sulle circostanze del rinvenimento, sul contesto e sul corredo si rimanda a Labellarte 1988.

[28] Bottini 1996a, pp. 49-51.

[29] Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8263: Trendall 1967, p. 55, n. 280, tav. 24; Labellarte 1988, pp. 312-315, n. 676, figg. 407, 421-422; ThesCRA II, 2004, pp. 100, 323, 365, nn. 64, 194, 189, tav. 74; V, 2005, p. 393, n. 1513; Maggialetti 2012, pp. 287, 297, 302, 306, 308, 338, tav. 15.3; Roscino 2012, pp. 216, 217, 338, tav. 15.3.

[30] Denoyelle, Iozzo 2009, pp. 108, 110, figg. 159-160.

[31] Per quest'ultima rappresentazione cfr. Roscino 2012, p. 217 (con bibliografia precedente).

[32] Per le affinità tra Artemide e Ecate, dea ctonia e funeraria, detentrice della luce notturna e portatrice di torcia, cfr. Sarian 1992, pp. 985-988; Aellen 1994, p. 60. Per il rapporto tra i culti di Dioniso e di Artemide cfr. Casadio 1994, pp. 271-272, 277-284.

l'intitolazione, il *podanipter* su plinto segnala, mediante la funzione lustrale, l'accesso all'area sacra.[33] Niente di tutto ciò sul lato "dionisiaco", dove l'epifania del dio si manifesta in uno spazio indistinto – estraneo alla dimensione sociale e strettamente riservato al corteggio – connotato nel suo carattere selvaggio e naturale dall'aspro costone di roccia che fa da sedile al dio, al quale si associa il solo richiamo temporale della fiaccola all'ambientazione notturna.

Sul secondo cratere a volute (Figg. 5-6), da cui ha preso il nome il Pittore della Nascita di Dioniso (lo stesso ceramografo dei frammenti di Amsterdam),[34] è senz'altro l'aspetto bacchico ad essere insistentemente celebrato nella complessa rete di raffigurazioni disposte su collo e corpo di entrambi i lati del vaso, sia in riferimento alla seconda nascita del dio dalla coscia di Zeus sia in riferimento al suo dominio sul vino, la sacra bevanda concessa agli uomini, il cui solo uso moderato consente la vittoria sulla dimensione mortale (come per l'Eracle simposiasta, sul lato B del collo) senza il rischio di pericolosi scadimenti nella barbarie (come invece accade ai Centauri aggressori dei Lapiti, sul lato A del collo): un messaggio estremamente calzante per il destinatario dell'opera, esponente di alto rango della comunità peucezia di *Kailìa*, come dimostra la distinzione della sepoltura e la tendenza a rappresentare il proprio *status* superiore tramite l'assunzione di modelli ellenizzanti come quelli pertinenti al consumo del vino e alla lotta contro la barbarie (si veda l'Amazzonomachia sul corpo del lato B).[35] La nettissima preponderanza dionisiaca non cancella tuttavia, nella prospettiva del ceramografo, la presenza apollinea. In misura maggiore che nella scena di Amazzonomachia, nella quale, più che allusioni a presenze divine, può notarsi compresenza e alleanza di Greci e Italici nella lotta mitica contro le guerriere barbare in difesa della civiltà,[36] è al lato principale del vaso che dobbiamo rivolgerci: la presenza dei Letoidi alla nascita del piccolo Dioniso non è casuale né secondaria, ma riafferma il legame tra queste divinità, accomunate dalla nascita illegittima e dall'avversione di Era nei confronti delle loro madri, e la benevola accoglienza nei confronti del nuovo arrivato di cui ben presto si conoscerà la potenza, anche nel mondo italico.[37] La rappresentazione riguarda il mito, non il rito, e lo spazio associato alla prima apparizione del piccolo dio, in armonia con la sua natura, è quello agreste e non civilizzato.

La straordinaria rilevanza del contesto di Ceglie del Campo, tuttavia, si manifesta forse ancora meglio in un terzo esemplare (Figg. 7-8), un'anfora di tipo panatenaico ascritta al Pittore di Amburgo, ceramografo del cosiddetto "Gruppo Intermedio", operante tra

---

[33] Per tale funzione cfr. Ginouvès 1962, pp. 299-310; Cole 1988, p. 162.

[34] Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8264: Trendall, Cambitoglou 1978, pp. 33-34, 35, n. 2/6, tav. 9.1; Labellarte 1988, pp. 315-317, n. 678, figg. 424-425; Roscino 2004-2005, pp. 59-76; Maggialetti 2012, pp. 261, 310, tav. 55.3; Roscino 2012, pp. 155, 157, 162, 327, 339, tav. 55.3.

[35] Per questa esegesi del vaso cfr. Roscino 2004-2005.

[36] Roscino 2004-2005, pp. 67-68; Roscino 2011, pp. 204, 207-212, n. 15.

[37] Cfr. nota 35.

Metaponto e Taranto nel primo ventennio del IV secolo a.C.[38] Entrambi i lati del vaso riproducono scene di culto ambientate all'aperto, in cui strutture architettoniche di dimensione molto ridotta – il tempietto dorico sul lato A (Fig. 7), la bassa edicola pilastrata sul lato B (Fig. 8), entrambi a copertura piana e privi di coronamento frontonale[39] – trovano collocazione in uno spazio naturale, indicato dagli arbusti sparsi e popolato da cerbiatti, la cui vicinanza a fonti d'acqua è ripetutamente segnalata dall'insistenza sulla rappresentazione di *louteria*, *hydriai* e piccoli palmipedi. La delimitazione dello spazio sacro è affidata, su entrambi i lati del vaso, al *louterion* per le necessarie abluzioni rituali, collocato in posizione liminare,[40] e, solo sul lato A, abbinato al tripode che conferma la pertinenza dell'area al culto di Apollo, dichiarata esplicitamente attraverso l'*agalma* del dio *Daphnephoros* ospitato nel *naiskos*. Su questo lato, nella disposizione delle figure dei devoti intorno al piccolo edificio templare, il precipuo carattere civico del culto apollineo si enuclea in quello che appare come un ideale percorso simbolico tra vari momenti di transizione della vita biologica e sociale del cittadino, dalla fase giovanile (come testimoniano le figure del giovane cacciatore in alto e della fanciulla appoggiata al bacino lustrale) a quella adulta (cui allude l'incontro, favorito da Eros, tra il giovane guerriero e la donna con l'*hydria*, in un ideale riferimento allo schema dell'approccio erotico presso la fontana), sfociante nel colloquio amoroso della coppia a destra, che la presenza dominante dell'Eros con benda, seduto su un altro *louterion*, dimostra chiaramente destinata al matrimonio, istituzione fondamentale per il mantenimento della comunità. Del tutto differente la tipologia di culto adombrata sul lato opposto. Diversamente dalla scena precedente, nell'immagine prevalgono le figure divine. Ben riconoscibile è Dioniso, seduto a destra, con lo sguardo rivolto verso la piccola edicola con la statua di culto, presso la quale convergono due donne provviste di fiaccola. L'accostamento con il cervide rende chiara l'identificazione della più giovane di esse con Artemide, di cui la fiaccola è attributo distintivo. Meno convincente, invece, appare l'interpretazione come "doppio" statuario di questa dea della figura femminile su plinto sovrastante l'edicola, che lo specifico attributo della torcia a croce, distintivo del culto demetriaco,[41] insieme all'età giovanile e al gesto nuziale del sollevamento di un lembo del velo, spingerebbe piuttosto ad interpretare come immagine di Kore. Accettando tale identificazione, nella maestosa figura femminile a capo velato posta al centro della composizione non potrebbe che scorgersi un tipo demetriaco, nel quale si

---

[38] Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8275: Trendall 1967, p. 72, n. 369; Schneider-Herrmann 1972, pp. 34-37, figg. 4, 6; Labellarte 1988, pp. 317-318, n. 679, fig. 426; Brandes-Druba 1994, pp. 65-70, 228, n. III.A.9.; de Cesare 1997, pp. 97, 99, 251-252, 254, 285, nn. 163, 165, 175, 389, fig. 48.a-b; Oenbrink 1997, pp. 116, 133-134, 179, 180, 186, 255-256, 332, 335, 386, n. D 15; ThesCRA IV, 2005, p. 371, n. 5; Maggialetti 2012, pp. 301-302, tav. 24. Per il ceramografo cfr. più di recente Todisco 2012, I, p. 13, con bibl. prec.

[39] Brandes-Druba 1994, pp. 65, 68.

[40] Cfr. nota 33.

[41] Lippolis 1995, pp. 58-59; Otto 2005, pp. 12-13.

sovrappongono in modo ambivalente, come nella coroplastica votiva,[42] l'immagine di Demetra e quella dell'officiante della cerimonia religiosa. È chiaro, difatti, come l'immagine fissi *in medias res* una pratica rituale celebrata presso la statua di culto: Artemide, protendendo la mano sinistra, procede con lo spargere l'offerta, presumibilmente solida (semi, cereali?) come indica il gesto,[43] dopo averla prelevata dal recipiente (bacile piuttosto che *phiale*)[44] che la sacerdotessa/Demetra tiene accostato, ormai vuoto, al petto. Stabilire quale sia la divinità destinataria del rito (e del culto praticato nell'area), nonostante la genericità tipologica dello *xoanon* dedalico rappresentato nell'edicola, non sembra impossibile, se si tiene conto dell'analogia di quest'ultimo con le rappresentazioni arcaiche di Artemide stante, con *polos* e braccia aderenti ai fianchi, come nel tipo "ieratico" dell'Artemis Orthia ("diritta") di Sparta[45] o nelle statuette più arcaiche (ultimo quarto del VII secolo a.C.) dal santuario urbano di Metaponto e dall'*Artemision* di San Biagio alla Venella.[46] Altrettanto significativo è che il Pittore dell'Ilioupersis, su un cratere a volute a Londra,[47] introduca una piccola edicola con analogo idolo dedalico femminile in contesto campestre, e in associazione con un cerbiatto, nella rappresentazione del rapimento di Kore, episodio a cui, oltre naturalmente a Demetra, prende parte la stessa Artemide.[48] Ciò apre la possibilità di cogliere anche sull'anfora di Ceglie l'aspetto precipuo della relazione tra Artemide e Demetra in direzione di un culto "complementare" per Kore (esterna all'edicola ma pur sempre rappresentata su basamento), connesso con l'episodio del ratto, paradigma mitico dell'unione nuziale e dell'interrelazione tra mondo infero e mondo terreno, esaltando così il riferimento ai culti ctonii che governano l'ambito della fertilità e delle fasi di passaggio e allo specifico dominio artemisio sulle transizioni femminili, dallo stato di *parthenos* a quello di *nymphe*-sposa e da questo a quello di *gyné*-madre, nel caso specifico delle partorienti.[49] È possibile peraltro che proprio alla condizione coniugale possa alludere, sulla destra, la coppia di "spettatori", unita dal contatto fisico (l'uomo poggia la mano sulle ginocchia della donna colta nel gesto nuziale del sollevamento del velo), e indicativa inoltre della partecipazione sia maschile sia femminile a

---

[42] Lippolis 1995, pp. 58-59.

[43] Il gesto compiuto dalla figura, col braccio proteso in avanti e la mano col palmo rivolto verso il basso e pollice e indice uniti, è quello dello spargimento di grani noto soprattutto nell'uso dei *thymiateria* (un esempio per tutti, una delle lastre laterali del Trono Ludovisi). Offerte solide di orzo e grano sono attestate nel culto eleusinio (cfr. il 'decreto delle aparchai' del 423/422 a.C., IG I^2 76: Scarpi 2002, pp. 106-107, 499, n. D4).

[44] Interessante il confronto con una tipo di bacile in lamina bronzea attestato nel deposito votivo del santuario di Timmari (Matera), località Lamia San Francesco: Vacca 2011, p. 83, fig. 1.f.

[45] Kahil, Icard 1984, pp. 631-632, 741, nn. 86-92, tav. 449.

[46] Osanna, Bertesago 2010, p. 446, fig. 8.a-c, che rilevano in questi tipi forti affinità con prodotti laconici e tarantini.

[47] Londra, British Museum, 1885.03-14.1 (F277): Trendall, Cambitoglou 1978, p. 193, n. 8/5.

[48] Cfr. Roscino 2012, p. 174.

[49] Su questi aspetti si rimanda a Giuman 1999, pp. 172-176, 225-246; Cole 2004, pp. 198-230; Maggialetti 2012, pp. 300-301 (con ampia bibliografia).

simili cerimonie.[50] Anche Dioniso, in tale quadro, trova una collocazione ben definita in virtù della propria natura di dio della metamorfosi e della rinascita,[51] tale da presiedere ai riti di transizione maschili e femminili.[52] La lettura contestuale dei vari elementi iconografici porta dunque a ritenere che la scena trasponga simbolicamente un'azione rituale, compiuta da figure divine e ambientata in un santuario non monumentale di Artemide, prossimo a corsi d'acqua e destinato a riti a carattere iniziatico e prenuziale, dunque di tipo privato e non "istituzionale". L'associazione tra il culto di Artemide e quello di Kore e Demetra non è affatto inconsueta nelle colonie magnogreche dell'alto arco ionico, come risulta dall'analisi dei depositi votivi da Taranto, dal santuario urbano di Metaponto e dai santuari demetriaci di Eraclea e di Santa Maria d'Anglona,[53] una documentazione che solo nell'avanzato IV secolo a.C. si estende anche ad un santuario indigeno come quello di località Lamia San Francesco a Timmari,[54] posto ai limiti del territorio di cultura peucezia con le *chorai* coloniali di Metaponto e Taranto e con la *mesogaia* lucana, in un'area ugualmente caratterizzata dalla presenza di sorgenti.[55] Di un certo interesse è anche rilevare, a Metaponto, la non infrequente sovrapposizione a culti femminili della fertilità di luoghi di culto dionisiaco, come nelle fasi di VI-IV secolo a.C. del santuario rurale di Pantanello.[56] Degna di nota è inoltre la recente ipotesi che nel santuario della sorgente di San Biagio alla Venella, nella *chora* metapontina, ad Artemide si sia aggiunta quale divinità maschile non Zeus, come sostenuto dai più, ma Dioniso, replicando in tal modo consuetudini religiose dell'area achea di provenienza dei coloni di Metaponto e più in generale peloponnesiaca.[57] L'Artemide di San Biagio, venerata nelle epiclesi di *Agrotera* ('selvaggia') e di *Hemera* ('addomesticata',[58] come nel celebre santuario arcade di Lousoi di cui quello metapontino è filiazione),[59] governava quindi come *potnia theron* sui territori del margine, intervenendo nell'addomesticamento degli animali selvatici, condizione parallela, per i Greci, a quella delle *korai* di cui la dea, guaritrice e

---

[50] Sul coinvolgimento di figure maschili nei culti tesmoforici in Magna Grecia, si veda Sfameni Gasparro 2009, pp. 151-156.

[51] Sul collegamento tra Dioniso, Demetra, Persefone e Apollo nei rituali di rievocazione del ritorno di Kore cfr. Sourvinou-Inwood 2003, pp. 31-32; sull'associazione di queste divinità in relazione al santuario di Demetra ad Eraclea cfr. Otto 2008, pp. 82, 94.

[52] Sull'analogia e complementarità del patronato di Artemide e Dioniso sui riti di transizione cfr. Isler-Kerényi 2002.

[53] Taranto: Lippolis 2005. Santuario urbano di Metaponto: Calabrìa 2005, pp. 79-81. Santa Maria d'Anglona: Osanna 2008, pp. 63-64. Santuario urbano di Demetra ad Eraclea: Otto 2008, pp. 80-82.

[54] Cfr. Lo Porto 1991, pp. 68-69; Mastronuzzi 2005, p. 116; Battiloro, Osanna 2011, pp. 22-23, 59-137.

[55] Osanna 2010; Osanna, Roubis, Bileddo 2012, pp. 167-171.

[56] Sul santuario di Pantanello cfr. Carter 2008, pp. 234-245. In generale sui culti della fertilità in Magna Grecia cfr. Bottini 1996b.

[57] Giacometti 1999, pp. 420-426. Carter 2008, pp. 244-245 sostiene la presenza anche nel santuario di Pantanello, almeno dal IV secolo a.C., di un luogo di culto di un Dioniso orfico, da identificare nell'Eriphios attestato dalle fonti per Metaponto.

[58] Per questo significato cfr. Montepaone 1986, pp. 222, 234.

[59] Torelli 2011b.

benevola, placava lo spirito irrequieto prima delle nozze, come era accaduto alle Pretidi, guarite dalla pazzia grazie all'Artemide di Lousoi.[60] Un culto di Artemis '*Agratera*' è attestato anche nel santuario di Torricella, ai margini della *chora* tarantina.[61] Il cervide, in tale immaginario, diviene aperta metafora della vergine disposta ad assumere i doveri coniugali. Non a caso, esso è spesso accostato all'Artemide dadofora nella coroplastica: a Taranto e a Metaponto più di frequente nel tipo, forse ricollegabile a forme di travestitismo rituale, della cosiddetta 'Bendis' con copricapo e pelle ferina;[62] in ambito siceliota, come sull'anfora del Pittore di Amburgo, in semplice chitone e fiaccola appoggiata alla spalla.[63] Più generico, ma non trascurabile per la sua analogia iconografica con la figura demetriaca rappresentata sull'anfora, è inoltre il tipo di tardo V secolo a.C., raffigurante una donna matura a capo velato e con fiaccola accesa tenuta discosta dal corpo, ugualmente documentato in *Artemisia* sicelioti in cui sono contestualmente attestati culti di Artemide, Kore, Demetra e Dioniso.[64] Viene dunque a confermarsi anche nell'apparato iconografico dell'anfora del Pittore di Amburgo la complementarità, già individuata sugli altri vasi del contesto di Ceglie qui esaminati, tra il culto civico di Apollo e quello "privato" di carattere ctonio, formulata tuttavia in questo caso specifico nei termini della distinzione tra pratiche iniziatiche maschili e femminili funzionali alle esigenze strutturali e politiche della comunità cittadina. Probabile è anche l'ubicazione di tali pratiche cultuali in sedi separate, forse allocate in aree suburbane, a giudicare dall'insistenza sugli elementi paesaggistici e dalla ridotta monumentalità delle strutture. A Taranto sono documentati luoghi di culto extraurbani dedicati ad Artemide e probabilmente anche ad Apollo.[65] Per quanto riguarda invece lo stretto rapporto con l'acqua, si potrebbe richiamare, ma in ambito urbano, il caso dei luoghi di culto adiacenti di Dioniso, Apollo o Asclepio (con funzioni salutari), e di Demetra ctonia e patrona della fertilità ad Eraclea.[66] Rilevante appare peraltro anche il caso del santuario cittadino di Metaponto, dove parte consistente dei votivi demetriaci e artemisii proviene dall'area interposta tra i templi B e D, di cui si è proposta l'attribuzione rispettivamente ad Apollo *Lykeios* e ad Artemide.[67]

Proviene invece da Ruvo di Puglia il noto cratere a volute apulo, ancora del Pittore della

---

[60] Su questi aspetti di Artemide Hemera cfr. soprattutto Montepaone 1986, pp. 228-231. Sul culto di Artemide nelle colonie achee e sul mito delle Pretidi cfr. di recente Giacometti 1999, pp. 407-426; Giangiulio 2002, pp. 283-313; Torelli 2008, pp. 39-45; Osanna, Bertesago 2010, pp. 440-454; Torelli 2011b, pp. 201-213.

[61] Cfr. Lippolis 1995, pp. 87-88, n. A.8; Nafissi 1995, pp. 174-175, n. I.4.1. Un culto esclusivo di Artemide, di epiclesi ignota, è inoltre documentato, tramite i votivi, nel santuario extraurbano di Madonna d'Altomare: Lippolis 1995, p. 88, n. A.9.

[62] Per Taranto: Lippolis 2005. Per Metaponto: Calabrìa 2005.

[63] Si veda il tipo, di matrice siracusana, dell'Artemide (con fiaccola) che carezza il cerbiatto da Butera, stipe del santuario di Fontana Calda, interpretabile, alla luce dell'analisi dei votivi, come *Artemision*: Portale 2008, pp. 14-15, figg. 3a-c.

[64] Dal medesimo contesto del tipo precedente: cfr. Portale 2008, p. 22, fig. 14.

[65] Artemide: cfr. nota 61. Apollo: Lippolis 1995, pp. 100-101, n. B.8 (Torretta Vitelli).

[66] Osanna 2008, pp. 29-30, 38-51.

[67] Calabrìa 2005, p. 80, tavola III. Per queste dedicazioni dei templi metapontini cfr. Giardino, De Siena 1999, pp. 348, 357.

Nascita di Dioniso, con rappresentazione di cerimonie di libagione e sacrificio in onore del dio del vino (Fig. 9).[68] Qui il rito sacrificale si svolge nella sezione inferiore della scena, al centro della quale, davanti al simulacro xoanico della divinità, si dispone l'altare su cui arde il focolare e presso il quale una menade, col coltello in mano, si appresta a sgozzare un capretto.[69] A destra, un'assistente sta per deporre un vassoio di cibarie sulla *trapeza*, dove è già presente l'*oinochoe* per la libagione; a sinistra sono due adepte danzanti, accompagnate da timpano e crotali. Nessuna notazione ambientale né architettonica in questa rappresentazione: l'altare basta a richiamare lo spazio del sacrificio, così come lo spazio sacro al dio, nel registro superiore, è segnalato dall'incensiere accanto al quale una menade, accompagnata dalla timpanista, celebra la libagione. L'ampio peplo con risvolto e il capo velato la distinguono dalle altre compagne, facendone un personaggio di rilievo, forse la principale celebrante del culto. Collocata nella sezione superiore, costei è dunque resa partecipe del piano "divino" della rappresentazione, al cui centro siede, mollemente sdraiato, il dio, di aspetto efebico, con corona e *narthex*, affiancato dai rappresentanti del suo corteggio, satiro e menade, con i simboli caratteristici del culto: la pelle di pantera, l'otre e la coppa per il consumo del vino, la maschera teatrale, la torcia dei riti orgiastici. Apparentemente incerto resta il significato della figura seduta in disparte, sull'estrema sinistra, spesso ignorata nei commenti, che C. Watzinger ritiene una menade stanca dopo le danze sfrenate[70] e che invece, per il particolare abbigliamento (è l'unica donna con chitone corto, bretelle ed *endromides*, gli stivali allacciati di cacciatori e Furie), sarebbe più plausibile assimilare ad una creatura infera, la cui posa sofferente, con le gambe accavallate e le mani congiunte intorno al ginocchio – simile, certo non casualmente, a quella di una delle Poinai su un cratere a volute apulo della metà del IV secolo a.C. con scena di Oltretomba[71] – potrebbe piuttosto costituire, per contrasto, un'allusione alla vittoria di Dioniso sulla morte e alla valenza salvifica della sua religione.[72] Come sul cratere del Pittore delle Carnee da Ceglie, la torcia protesa annuncia l'epifania di Dioniso nel corso del rituale in suo onore. È lo stesso atteggiamento in cui, non a caso, è

---

[68] Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 82922 (H 2411): Watzinger 1932, III, pp. 343-350, fig. 163, tavv. 175-176; Trendall, Cambitoglou 1978, p. 35, n. 2/8; de Cesare 1997, pp. 96, 253, 285, nn. 174, 390, fig. 47; Tzannes 1997, pp. 150-152, fig. 11; ThesCRA I, 2004, p. 83, n. 151; II, 2004, pp. 223, 387, nn. 23, 317; V, 2005, pp. 22, 200, 222, 238, 274, 312, 378, nn. 89, 274, 418, 542, 792, 1027, 1430, tav. 56; Fontannaz 2005, p. 142.

[69] Sebbene non conservata nella sua completezza, la donna, adorna di collana, indossa la pelle maculata al di sopra del chitone fittamente pieghettato. Sull'altare con fregio dorico cfr. Watzinger 1932, p. 344.

[70] Watzinger 1932, p. 342.

[71] Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 81666 (H 3222), da Altamura, Ceramografo di crateri a volute con scene di Oltretomba, circa 355-345 a.C.: Trendall, Cambitoglou 1978, p. 431, n. 16/82, tav. 160.2; Aellen 1994, pp. 202, 203, n. 2, tavv. 2-3.

[72] Il gesto, adattabile a vari contesti (Franzoni 2006, pp. 131-137), trova il principale riferimento, per l'accentuato carattere malinconico, nell'Ettore dolente dipinto da Polignoto nella Nekyia della Lesche degli Cnidi a Delfi (Roscino 2010b, p. 54), e assume specifica valenza funeraria nell'allusione alla condizione di sospensione dell'energia vitale propria dell'Ade (Simon 1963, p. 44) o genericamente alla tristezza del lutto (Tzannes 1997, pp. 156-157 nota 45).

rappresentata Artemide con le torce, inequivocabilmente designata dall'iscrizione ΑΡΤΕΜΙΣ, nella scena, restituita da un cratere a volute apulo a Berlino (Fig. 10),[73] in cui Apollo accoglie l'arrivo di Dioniso, celebrato dalle fumigazioni d'incenso, in occasione delle nozze di Eracle ed Ebe nell'Olimpo. Come vediamo sul cratere di Napoli, la manifestazione del dio viene dunque accolta mediante la libagione, versata, in modo del tutto peculiare, in un cratere, strumento simposiale e del culto del dio.[74] In basso, sul piano terreno, lo svolgimento del rituale si incardina su una sequenza, simbolicamente riassunta dall'*imagier* in forma unitaria, costituita dal sacrificio cruento della vittima sull'altare, dalla presentazione di offerte e dall'esecuzione delle danze menadiche. In questo spazio aperto, privo di elementi paesaggistici, l'area deputata alla cerimonia si definisce solo attraverso l'apparato strumentale del culto: il simulacro (che sancisce la consacrazione dello spazio alla divinità materializzandone la presenza e indicandone l'antichità del culto attraverso la forma xoanica),[75] l'altare, la *trapeza*.

Qualunque considerazione sul valore documentario delle testimonianze raccolte in questo breve *dossier* deve naturalmente partire dal non semplice problema delle modalità della loro ricezione nel contesto finale di destinazione, vale a dire quello peucezio, tenuto conto del fatto che le scene vascolari esaminate furono realizzate da ceramografi italioti operanti in officine ubicate nelle colonie di Taranto e Metaponto.[76] Ciò che possiamo osservare è in primo luogo che le testimonianze pittoriche precedono di qualche tempo le altre, e comunque circoscritte, attestazioni che, nella Peucezia costiera dove in effetti i suddetti documenti iconografici si concentrano, nel IV secolo a.C. 'segnano' nuovamente il sacro[77] in relazione a specifici luoghi di culto collettivi, dopo isolate manifestazioni di età arcaica[78] (prima fase del deposito votivo di Rutigliano-Madonna delle Grazie), poi temporaneamente interrotte, o casi, come quello del 'piccolo santuario suburbano' di Salentino (Acquaviva delle Fonti), di frequentazione collocabile tra la metà del V e l'intero IV secolo a.C., attestato da depositi votivi[79] privi tuttavia, a quanto si sa, di relazioni con culti ellenici.[80]

---

[73] Berlino, Staatliche Museen, Antikensammlung, F 3257, da 'Ceglie' (del Campo?), Ceramografo vicino nello stile al Pittore della Pelike di Mosca, circa 390-370 a.C.: Trendall, Cambitoglou 1978, p. 169, n. 7/32; Aellen 1994, pp. 216, 217, n. 114, tav. 144.

[74] Così Tzannes 1997, p. 151.

[75] Cfr. de Cesare 1997, p. 96.

[76] Sul complesso e discusso problema dell'ubicazione dei luoghi di produzione della ceramica italiota cfr. da ultimo Robinson 2014.

[77] Con riferimento alla pregnante espressione di Torelli 1977, p. 49.

[78] Ciancio, Radina 1983; Todisco 2010a, p. 267. Si confronti la differente situazione della Daunia in età arcaica e classica su cui cfr. il quadro d'insieme di Bottini 2014.

[79] La destinazione sacra dell'area deriva dal rinvenimento di piccole cavità nel terreno riempite con ossa combuste, cenere, frammenti ceramici e attrezzi agricoli in ferro (Andreassi 1982, pp. 518-519; Todisco 2010a, p. 267, con bibliografia precedente).

[80] Differente è la fisionomia del santuario "di frontiera" di località Lamia San Francesco a Timmari (su cui cfr. nota 54), interessato in età arcaica ad una frequentazione mista di Greci ed indigeni in relazione a culti ctonii riferiti a Kore e Persefone, divinità in cui solo nella successiva fase di fine IV-III secolo a.C. si associano Artemide, Afrodite ed Eracle.

Tale ripresa si attua alla fine del V secolo a.C. tramite la mediazione dei vasi figurati italioti immessi nei corredi funerari, in concomitanza con quello che appare come un deciso rafforzamento, da parte dei gruppi dominanti locali, e a fronte del progressivo aumento di testimonianze sepolcrali riferibili ad una fascia di medio livello economico,[81] del processo di mutuazione di modelli di matrice ellenica a scopo di autorappresentazione e di differenziazione sociale, che rispetto alle fasi precedenti sembra ora avvenire con maggior insistenza non solo mediante ostentazione di oggetti di pregio e di rappresentanza ma anche attraverso la selezione dei temi figurativi apposti sui vasi destinati al corredo funerario[82] e la scelta di determinate morfologie vascolari, come quella del cratere a volute (molto favorevolmente "esportata" in Peucezia dalle officine ceramiche)[83] o dell'anfora di tipo panatenaico (recipiente di stratificata valenza simbolica rituale e funeraria),[84] entrambe testimoniate nel nostro *corpus*. Per restare al tema cultuale, possiamo ipotizzare che i vasi figurati delle prime officine lucane e apule – strettamente relazionate e/o associate tra loro – abbiano funzionato da vettori acculturativi di ideologie e pratiche religiose collettive di tipo greco,[85] trasmesse dalle colonie dell'alto arco ionico nella Puglia interna e lì recepite, almeno in questa fase, da una élite fortemente selezionata, come testimonia l'assai ridotta distribuzione di ceramica con questo tipo di raffigurazioni, e in centri (Ceglie del Campo e Ruvo) già "sensibilizzati" dall'intenso afflusso, già in età precedente, di materiali greci e coloniali.[86] A differenza, peraltro, di quanto si rileva per taluni temi figurativi (ad esempio le scene di Amazzonomachia su vasi protoapuli e dell'Apulo antico dalla Peucezia),[87] i ceramografi italioti non introducono alcun riferimento al contesto indigeno in questo genere di composizioni, proponendo schemi e contenuti schiettamente ellenici, disponibili ad essere fruiti dai ricettori quali paradigmi culturali di riferimento e possibili strumenti funzionali al processo di strutturazione e organizzazione di riti collettivi negli spazi sacri adibiti alla venerazione; un fenomeno, come trapela dalle più recenti indagini sui santuari "di frontiera" in Magna Grecia, gestito attivamente dalle aristocrazie locali.[88] Per la Peucezia non possediamo dati positivi su eventuali forme di sincretismo tra culti indigeni e culti greci. Questa nuova modalità di organizzazione religiosa, però, potrebbe aver sostituito e allargato quella dei culti "domestici" ipotizzati, in età arcaica, in relazione alle strutture palaziali polifunzionali, di pertinenza gentilizia, distribuite nei centri indigeni della fascia mediana della Peucezia, tra alta e bassa Murgia (Gravina-Botromagno, Gioia del Colle-

[81] Ciancio 2010, pp. 233-237.

[82] Roscino 2010a, pp. 327-336.

[83] Lucchese 2012, p. 130.

[84] Lucchese 2012, p. 140.

[85] Sulle dinamiche del fenomeno di 'acculturazione delle coscienze' nelle relazioni tra Greci e indigeni cfr. Bottini 1994, ed inoltre Torelli 1999, pp. 700-705; Lippolis 2012, pp. 451-455.

[86] Cfr. De Juliis 2010, pp. 164-167, Tab. I-III.

[87] Roscino 2011.

[88] Cfr. a tale proposito le riflessioni di Torelli 1999, pp. 687-705; Lippolis 2012, pp. 453-455.

Monte Sannace, Conversano-Torre di Castiglione, Rutigliano-Purgatorio-Bigetti), che non a caso, dal IV secolo a.C., subiscono modifiche strutturali e cambi di destinazione.[89] Riguardo le attestazioni di divinità greche in questo territorio è altresì importante ricordare il ritrovamento proprio a Ceglie del Campo di una statuetta in bronzo di Apollo al Museo Archeologico di Bari (Fig. 11),[90] datata su base stilistica tra il 490 e il 460 a.C., che dunque porrebbe la questione della "presenza" della divinità greca nel centro peucezio già nella prima metà del V secolo a.C. Il dato potrebbe assumere ancor più rilevanza se l'esemplare fosse stato effettivamente, come si è ipotizzato, prodotto *in loco.*[91] La provenienza del bronzetto da un'area necropolare[92] è da valutarsi attentamente in relazione ad una possibile valenza funeraria del culto di Apollo: ci si chiede, cioè, se un tale ritrovamento possa ritenersi indizio del perpetuarsi di forme di culto interne a gruppi familiari – nella direzione eroizzante nota per alcuni centri peucezi (Monte Sannace) già in età arcaica[93] – anche per divinità elleniche.

Non ci si può d'altra parte esimere dall'osservare come l'attenzione riservata nella Ceglie peucezia alla venerazione di Apollo risulti pienamente coerente col quadro delineato dalla documentazione iconografica, decisamente concentrata in questo sito e proveniente da contesto funerario. Essa appare in netta sintonia con il risalto conferito in ambiente coloniale alla relazione cultuale stabilita tra Apollo e Dioniso, informata, come si è evidenziato, da quell'aspetto delfico che da un lato rievoca gli elementi mitistorici della colonizzazione greca e dall'altro sostanzia, con le sue valenze ctonie e oltremondane, il progressivo diffondersi in Magna Grecia e presso le popolazioni indigene delle credenze escatologiche orfico-pitagoriche e dei riti misterici.[94] I culti "rappresentati" sui vasi indirizzati in Peucezia riguardano quindi Apollo, Dioniso, ma anche divinità femminili primordiali che governano vita, fertilità e morte, e dunque Artemide, Kore, Demetra. La fortissima relazione istituita con l'elemento acquatico e con gli ambienti non contaminati dall'uomo rispecchia la più antica conformazione di questi culti in Grecia,[95] rinnovata nelle fondazioni coloniali, e

---

[89] Sull'edilizia indigena fino ad età classica cfr. Liseno 2007; sui cambiamenti funzionali cfr. Todisco 2010a; Bottini 2014. Sulla 'forte strutturazione gentilizia' dei centri dell'area apula cfr. Torelli 2011a, p. 20.

[90] Bari, Museo Archeologico, inv. 4396, dal corredo di una tomba rinvenuta nel 1904 nell'area della Stazione Ferrovie del Sud-Est: Langlotz 1968, p. 282, figg. 82-83; Palagia 1984, p. 198, n. 78, tav. 189; Cassano 1988, pp. 353-354, n. 760, fig. 507; Labellarte 1996, p. 699, n. 160.

[91] Tarditi 1996, pp. 105, 114, per la quale è improbabile che un oggetto di importazione, di solito perfettamente rifinito, abbia conservato i resti dei canaletti di fusione, visibili in corrispondenza della testa della statuetta; l'area di produzione presunta sarebbe quella della stessa Ceglie.

[92] Per il contesto e la documentazione d'archivio: Cassano 1988, pp. 349-360.

[93] Ciancio 2010, p. 230.

[94] Cfr. Bottini 1992; Bottini 2000; Bottini 2005; per l'ambito coloniale, Torelli 2011a, pp. 94-98; sulla diffusione del pitagorismo presso gli Italici cfr. da ultimo Mele 2014.

[95] Apollo, insieme a Demetra e Artemide, è tra i più frequenti titolari di santuari localizzati nei pressi di fonti d'acqua: Cole 1988, pp. 161, 162-163.

ben si adatta al paesaggio locale,[96] come pure la ridotta monumentalità dei luoghi di culto. Tanto la rappresentazione dei riti artemisio-demetriaci quanto quella dei riti dionisiaci tende ad esaltare il ruolo dell'elemento femminile, l'unico deputato all'impiego degli strumenti del rito (*phiale*, bacile, coltello, torcia, timpano), differenziando (anche nell'iconografia) il ruolo di vertice di alcune figure, il cui privilegio va ricondotto, come da organizzazione sociale gentilizia, all'appartenenza ad uno *status* superiore. Per quanto riguarda le pratiche rituali, emergono, oltre all'impiego dell'acqua raccolta in *hydriai* e *louteria* per abluzioni funzionali a riti di purificazione e guarigione collegati ad Apollo e ad Artemide, lo spargimento di offerte solide (semi, granaglie) in relazione alla venerazione di divinità ctonie[97] e quello di liquidi in recipienti a forte valenza simbolica nel caso dei rituali in onore di Dioniso;[98] a quest'ultimo contesto si riferisce l'unica rappresentazione di immolazione e cottura di una vittima sacrificale associata all'offerta di vivande per il banchetto sacro. Tutti i riti raffigurati avvengono in presenza del dio, sotto forma di manifestazione epifanica o plastica. Divulgatori specializzati in questo senso appaiono alcuni tra i principali ceramografi operanti tra la fine del V e gli inizi del IV secolo a.C. tra Metaponto e Taranto, esponenti di officine in forte rapporto osmotico per temi e stile, alcuni dei quali, come il Pittore di Amburgo, perfino difficilmente collocabili per luogo di produzione.[99] E, tra questi, il Pittore della Nascita di Dioniso, che in esso si vogliano riconoscere una o più personalità strettamente collegate tra loro, riveste un ruolo fondamentale, considerata la richiesta dei suoi prodotti in un ampio mercato, esteso in particolar modo alla Peucezia.[100]

Che immagini come queste, senza voler rappresentare una situazione reale, possano aver costituito il veicolo ideale per la trasmissione in ambito indigeno di modelli cultuali di riferimento, è ipotesi suggestiva e meritevole di verifica ulteriore. Eppure, oltre all'attestazione dell'Apollo di Ceglie, è indicativo che nell'unica testimonianza letteraria superstite sull'esistenza di luoghi di culto in Peucezia sia citato un santuario di Artemide (*Artemidos hieron*) popolato da cervidi[101] e che uno dei rarissimi rinvenimenti di depositi votivi nel territorio, quello già citato di Madonna delle Grazie a Rutigliano,[102] permetta di

---

[96] Sulla rete idrografica della Peucezia costiera in cui si fanno ricadere Ruvo, Ceglie e Rutigliano, cfr. De Juliis 2010, p. 151; Pennetta 2010, pp. 6-7.

[97] Offerte di cereali, rivolte tradizionalmente a Demetra, sono attestate nel santuario di S. Nicola di Albanella nella *chora* di Poseidonia (craterisco rinvenuto capovolto e pieno di semi di veccia: Cipriani 1989, pp. 34, 155), nel santuario di Pantanello nella *chora* di Metaponto (dove i canali collegati al bacino della sorgente contenevano vasetti votivi ricolmi di semi: Carter 2008, pp. 234-235) e nel santuario della sorgente ad Eraclea (Otto 2005, p. 14).

[98] Tzannes 1997; ThesCRA V, 2005, pp. 344-345.

[99] Todisco 2012, I, p. 13, n. L II.1.7. Sui problemi di localizzazione della varia compagine di ceramografi del Gruppo Intermedio cfr. Barresi 2005.

[100] Lippolis 1996, pp. 382, 386; Todisco 2012, I, pp. 45-46, n. Ap II.2.

[101] Pseudo-Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 110 (840b): cfr. Todisco 2010a, pp. 265-266; Lombardo 2014, p. 63, n. 26.

[102] Cfr. nota 78.

ricostruire la venerazione per una o più divinità femminili (Demetra, Kore, Afrodite?), soprattutto nella fase di frequentazione di IV-III secolo a.C., di riattivazione dopo un lungo arresto nel periodo precedente. Dediche a Demetra in lingua iapigia sono note ad Egnazia (IV secolo a.C.)[103] e a Ruvo (III secolo a.C.).[104] Proveniente da questo stesso centro è la nota quanto problematica laminetta bronzea di III secolo a.C.[105] con dedica da parte di un *Artos* ad una *Gynakeia*, nella quale potrebbe essere individuata la divinità che, secondo Plutarco,[106] corrispondeva alla *Bona Dea* latina, era considerata una delle madri di Dioniso e fu oggetto di un culto misterico di connotazione orfica, molto simile a quelli di Dioniso e di Demetra e Kore. Stando a Plutarco, il culto di *Bona Dea-Gynakeia* sarebbe stato esclusivamente femminile, e tuttavia la dedica di *Artos* a *Gynakeia*, divinità assimilabile a Persefone, che gli orfici ritenevano madre di Dioniso Zagreo,[107] non contrasterebbe con ciò che è emerso dall'analisi dell'anfora del Pittore di Amburgo e dai ritrovamenti di IV-III secolo a. C. nel santuario di Demetra e Kore ad Eraclea,[108] ovvero l'accessibilità ai culti di divinità ctonie femminili anche da parte di uomini. E infine, anche relativamente alla gestione dell'azione rituale in questi medesimi culti, non sembra improbabile che i destinatari indigeni di questi vasi potessero riconoscersi nella prevalenza dell'elemento femminile, come conferma d'altronde l'ampia diffusione in Puglia del teonimo iapigio *tabara* ('sacerdotessa'), in Peucezia attestato tuttavia solo ad Egnazia, ai limiti del territorio con la Messapia.[109]

Carmela Roscino
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
carmela.roscino@uniba.it

Luigi Todisco
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
luigimichele.todisco@uniba.it

Bibliografia

Aellen 1994: C. Aellen, *A la recherche de l'ordre cosmique, Forme et fonction des personnifications dans la céramique italiote*, I-II, Kilchberg-Zürich.

Andreassi 1982: G. Andreassi, *Salentino ed Egnazia*, in *Magna Grecia bizantina e tradizione classica*, Atti del diciassettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1977), Napoli, pp. 513-521.

---

[103] MLM, I, p. 218, n. 14 Gn; Todisco 2010a, p. 268.

[104] MLM, I, pp. 414-415, n. 10 Ruv; Todisco 2010a, p. 268.

[105] MLM, I, pp. 416-417, n. 12 Ruv; Arena 1999, p. 103; Ferrandini Troisi 2010, pp. 138-139, n. 10, tav. XV.e; Todisco 2010a, p. 268.

[106] Plutarco, *Vita di Cesare*, 9.4-8.

[107] Ovidio, *Metamorfosi*, VI, 114; Diodoro Siculo, V, 75.

[108] Otto 2005, p. 12.

[109] MLM I, pp. 216, 226, nn. 9 Gn (VI-V secolo a.C.), 24 Gn (IV secolo a.C.); Ferrandini Troisi 2010, p. 139, n. 11; Todisco 2010a, pp. 268, 269.

Andreassi, Radina 1988: *Archeologia di una città, Bari dalle origini al X secolo*, Catalogo della mostra (Bari 1988), a cura di G. Andreassi, F. Radina, Bari.

Arena 1999: R. Arena, *Studi filologici e linguistici*, Milano.

Barresi 2005: S. Barresi, *I vasi del Gruppo Intermedio e la prima fase della ceramografia italiota in ambito ionico: proposta di analisi e brevi considerazioni*, in Denoyelle *et alii* 2005, pp. 143-153.

Battiloro, Osanna 2011: I. Battiloro, M. Osanna, *Le aree di culto lucane: topografia e articolazione degli spazi*, in *Brateís Datas* 2011, pp. 15-37.

Bottini 1992: A. Bottini, *Archeologia della salvezza, L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano (= Biblioteca di archeologia, 17).

Bottini 1994: A. Bottini, *Culti e religiosità degli Italici*, in *Antiche genti d'Italia*, Catalogo della mostra (Roma, 13 ottobre 1994-15 gennaio 1995) a cura di P.G. Guzzo, S. Moscati, G. Susini, Roma, pp. 77-82.

Bottini 1996a: A. Bottini, *Dioniso e Apollo: i grandi crateri di* Celia, in C. Gelao (a cura di), *Studi in onore di Michele D'Elia, Archeologia Arte Restauro e Tutela Archivistica*, Matera-Spoleto, pp. 46-52.

Bottini 1996b: A. Bottini, *I culti della fertilità in Magna Grecia*, *Herakleia in Lukanien und das Quelleheiligtum der Demeter*, Catalogo della mostra (Innsbruck 1996), Hrsg. B. Otto, Innsbruck, pp. 9-12.

Bottini 2000: A. Bottini, *Forme di religiosità salvifica in Magna Grecia: la documentazione archeologica*, in *Tra Orfeo e Pitagora, Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei Seminari napoletani 1996-1988, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, Napoli, pp. 127-137.

Bottini 2005: A. Bottini, *La religiosità salvifica in Magna Grecia fra testo e immagini*, in Settis, Parra 2015, pp. 140-142.

Bottini 2012: A. Bottini, *Tiresia e Pitagora fra Greci e Italici: la* nekyia *del pittore di Dolone*, in Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome, Antiquité, 124, 2, pp. 461-474 (http://mefra.revues.org/862).

Bottini 2014: A. Bottini, *Apulia centro-settentrionale e* mesogaia *della Basilicata fra VI e IV secolo*, in *Da Italìa a Italia, le radici di un'identità*, Atti del cinquantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2011), Taranto 2014, pp. 179-202.

Brandes-Druba 1994: E. Brandes-Druba, *Architekturdarstellungen in der unteritalischen Keramik*, Frankfurt am Main (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 38, Archäologie, Bd. 46).

Brateís Datas 2011: Brateís Datas*, Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica*, Atti delle giornate di studio sui santuari lucani (Matera 2010), a cura di I. Battiloro, M. Osanna, Venosa.

Bruneau 1984: P. Bruneau, *Apollon (Sources littéraires)* in Lambrinudakis *et alii* 1984, pp. 183-185.

Burkert 1984: W. Burkert, *I Greci*, *Età arcaica e classica (sec. IX-IV), Storia delle religioni*, Milano.

Calabrìa 2005: E. Calabrìa, *Coroplastica votiva dal santuario urbano di Metaponto: nuove attestazioni di culto di età classica ed ellenistica*, in Nava, Osanna 2005, pp. 69-82.

Carpenter 2010: T. Carpenter, *Gods in Apulia*, in J.N. Bremmer, A. Erskine (Eds.), *The Gods of Ancient Greece*, *Identities and Transformations*, Edinburgh (= Edinburgh Leventis Studies, 5), pp. 335-347.

Carpenter, Lynch, Robinson 2014: T.H. Carpenter, K.M. Lynch, E.G.D. Robinson (Eds.), *The Italic People of Ancient Apulia*, *New Evidence from Pottery for Workshops, Markets, and Customs*, Cambridge (Mass.).

Carter 2008: J.C. Carter, *La scoperta del territorio rurale greco di Metaponto*, Venosa.

Casadio 1994: G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.

Cassano 1988: R. Cassano, *Stazione Ferrovie del Sud-Est*, in Andreassi, Radina 1988, pp. 349-360.

Ciancio 2010: A. Ciancio, *Ruoli e società: il costume funerario tra VI e IV secolo a.C.*, in Todisco 2010b, pp. 225-237.

Ciancio, Radina 1983: A. Ciancio, F. Radina, *Madonna delle Grazie (Rutigliano, Bari): campagna di scavo 1979*, in Taras, Rivista di archeologia, III, pp. 7-61.

Cipriani 1989: M. Cipriani, *S. Nicola di Albanella, Scavo di un santuario campestre nel territorio di Poseidonia-Paestum*, Roma (= Corpus delle stipi votive in Italia, IV).

Cole 1988: S.G. Cole, *The Uses of Water in Greek Sanctuaries*, in *Early Greek Cult Practice*, *Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, *Stockholm*, edited by R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (= Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII), pp. 161-165.

Cole 2004: S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, *The Ancient Greek Experience*, Berkeley-Los Angeles-London.

d'Agostino 2000: B. d'Agostino, *Delfi e l'Italia tirrenica: dalla protostoria alla fine del periodo arcaico*, in *Delphes, cent ans après la Grande fouille, Essai de bilan*, Actes du Colloque International organisé par l'Ecole Française d'Athènes (Athènes-Delphes, 17-20 septembre 1992), éditées par A. Jacquemin, Athènes (= Bulletin de Correspondance Hellénique Suppl. 36), pp. 79-86.

de Cesare 1997: M. de Cesare, *Le statue in immagine. Studi sulle raffigurazioni di statue nella pittura vascolare greca*, Roma (= Studia Archaeologica, 88).

De Juliis 2010: E.M. De Juliis, *La Peucezia: caratteri generali*, in Todisco 2010b, pp. 151-168.

Denoyelle *et alii* 2005: *La céramique apulienne, Bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde organisée par l'École Française de Rome en collaboration avec la Soprintendenza per i Beni Archeologici della Puglia et le Centre Jean Bérard de Naples (Naples 2000), édités par M. Denoyelle, E. Lippolis, M. Mazzei, C. Pouzadoux, Naples.

Denoyelle, Iozzo 2009: M. Denoyelle, M. Iozzo, *La céramique grecque d'Italie méridionale et de Sicile*, Paris (= Manuels d'Art et d'Archéologie antiques).

Fabbri, Osanna 2005: M. Fabbri, M. Osanna, *Aspetti del sacro nel mondo apulo: rituali di abbandono tra area sacra e abitato nell'antica Ausculum*, in Nava, Osanna 2005, pp. 215-233.

Ferrandini Troisi 2010: F. Ferrandini Troisi, *Le iscrizioni greche e messapiche*, in Todisco 2010b, pp. 131-139.

Fontannaz 2005: D. Fontannaz, *La céramique proto-apulienne de Tarente: problèmes et perspectives d'une recontextualisation*, in Denoyelle *et alii* 2005, pp. 125-142.

Fontannaz 2014: D. Fontannaz, *Production and Functions of Apulian Red-Figure Pottery in Taras: New Contexts and Problems of Interpretation*, in Carpenter, Lynch, Robinson 2014, pp. 71-95.

Franzoni 2006: C. Franzoni, *Tirannia dello sguardo, Corpo, gesto, espressione dell'arte greca*, Torino.

Furtwängler *et alii* 1932: A. Furtwängler, F. Hauser, K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei auswahl hervorragender Vasenbilder*, III, München.

Giacometti 1999: D. Giacometti, *Il culto di Artemis a Metaponto*, in Ostraka, Rivista di antichità, VIII, 1, 1999, pp. 407-426.

Giangiulio 2002: M. Giangiulio, *I culti delle colonie achee d'Occidente, Strutture religiose e matrici metropolitane*, in *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Atti del Convegno (Paestum 2001), a cura di E. Greco, Paestum-Atene, pp. 283-313.

Giardino, De Siena 1999: L. Giardino, A. De Siena, *Metaponto*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica, Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, pp. 329-363.

Ginouvès 1962: R. Ginouvès, *Balaneutikè, Recherches sur le bain dans l'antiquité*, Paris (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 200).

Giuman 1999: M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue, Archeologia di un culto femminile*, Milano (= Biblioteca di archeologia, 28).

Giustozzi 2005: N. Giustozzi, *Materiali dal santuario di Apollo Aleo a Cirò, Scavi Orsi (II. 112-113)*, in Settis, Parra 2005, pp. 259-263.

Graf 2009: F. Graf, *Apollo*, London-New York (= *Gods and Heroes of the Ancient World*).

Hoffmann 2002: A. Hoffmann, *Grabritual und Gesellschaft, Gefäßformen, Bildthemen und Funktionen unteritalisch-rotfiguriger Keramik aus der Nekropole von Tarent*, Rahden.

I Greci in Occidente, Arte e artigianato in Magna Grecia, Catalogo della mostra (Taranto, 1996), a cura di E. Lippolis, Napoli.

Isler-Kerényi 2002: C. Isler-Kerényi, *Artemide e Dioniso:* korai *e* parthenoi *nella città delle immagini*, in B. Gentili, F. Perusino (a cura di), *Le orse di Brauron, Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa-Roma, pp. 117-138.

Jeanmaire 1972: H. Jeanmaire, *Dioniso, Religione e cultura in Grecia*, Torino.

Kahil, Icard 1984: L. Kahil, N. Icard, *Artemis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, Zürich-München, pp. 618-753.

Kerényi 1992: K. Kerényi, *Dioniso, Archetipo della vita indistruttibile* [Trad. it. di *Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976], Milano.

Labellarte 1988: M. Labellarte, *Dal villaggio alla città, Caelia, Via Giuseppe Martino*, in Andreassi, Radina 1988, pp. 304-339.

Labellarte 1996: M. Labellarte, *Statuetta raffigurante Apollo*, in Pugliese Carratelli 1996, p. 699, n. 150.

Lambrinudakis *et alii* 1984: W. Lambrinudakis, P. Bruneau, O. Palagia, M. Daumas, G. Kokkorou-Alewras, E. Mathiopoulou-Tornaritou, *Apollon*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, Zürich-München, pp. 183-327.

Langlotz 1968: E. Langlotz, *L'arte della Magna Grecia*, *Arte greca in Italia meridionale e Sicilia*, Roma.

La Rocca 2005: L. La Rocca, *Materiali dal santuario di Apollo Aleo a Cirò, Scavi Orsi (II. 99-111)*, in Settis, Parra 2005, pp. 256-258.

Lippolis 1995: E. Lippolis, *La documentazione archeologica*, in Lippolis, Garraffo, Nafissi 1995, pp. 29-129.

Lippolis 1996: E. Lippolis, *Lo stile proto-apulo e apulo antico e medio*, in *I Greci in Occidente,* pp. 377-394.

Lippolis 2005: E. Lippolis, *Pratica rituale e coroplastica votiva a Taranto*, in Nava, Osanna 2005, pp. 91-102.

Lippolis 2012: E. Lippolis, V. Parisi, *La ricerca archeologica e le manifestazioni rituali tra metropoli e* apoikiai, in *Alle origini della Magna Grecia, Mobilità migrazioni fondazioni*, Atti del cinquantesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2010), Taranto, pp. 423-470.

Lippolis, Garraffo, Nafissi 1995: E. Lippolis, S. Garraffo, M. Nafissi, *Taranto*, Taranto (= Culti greci in Occidente, 1).

Liseno 2007: A. Liseno, *Dalla capanna alla casa, Dinamiche di trasformazione nell'Italia sud-orientale (VIII-V sec. a.C.)*, Bari.

Lombardo 2014: M. Lombardo, *Iapygians: The Indigenous Populations of Ancient Apulia in the Fifith and Fourth Centuries B.C.E.*, in Carpenter, Lynch, Robinson 2014, pp. 36-68.

Lo Porto 1991: F. G. Lo Porto, *Timmari, L'abitato, le necropoli, la stipe votiva*, Roma 1991.

Lucchese 2012: C. Lucchese, *Forme vascolari*, in Todisco 2012, II, pp. 129-152.

Maggialetti 2012: M. Maggialetti, *VIII. Iconografia e iconologia: VIII.E. Religione e rito*, in Todisco 2012, II, pp. 298-319.

Malkin 1987: I. Malkin, *Religion and colonization in ancient Greece*, Leiden-New York-København-Köln (= Studies in Greek and Roman Religion, 3).

Malkin 1989: I. Malkin, *Delphoi and the founding of social order in archaic Greece*, in Mètis, Revue d'anthropologie du monde grec ancien, 4, 1, pp. 129-153.

Mastronuzzi 2005: G. Mastronuzzi, *Repertorio dei contesti cultuali indigeni in Italia meridionale*, I, *L'età arcaica*, Bari (= Beni archeologici – Conoscenza e tecnologie, Quaderno 4).

Mele 2014: A. Mele, *Pitagorismo,* Megale Hellas *e Italici*, in *Da Italìa a Italia, le radici di un'identità*, Atti del cinquantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2011), Taranto, pp. 239-278.

Montepaone 1986: C. Montepaone, *L'apologia di Alexidamos, "L'avventura del cavaliere"*, Mètis, Revue d'anthropologie du monde grec ancien, I, 2, 1986, pp. 219-235.

Nafissi 1995: M. Nafissi, *La documentazione letteraria ed epigrafica*, in Lippolis, Garraffo, Nafissi 1995, pp. 153-334.

Nava, Osanna 2005: *Lo spazio del rito, Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e Greci*, Atti delle Giornate di Studio (Matera, 28 e 29 giugno 2002), a cura di M.L. Nava, M. Osanna, Bari.

Oenbrink 1997: W. Oenbrink, *Das Bild im Bilde*, *Zur Darstellung von Götterstatuen und Kultbildern auf griechischen Vasen*, Frankfurt am Main (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 38, Archäologie, Bd. 64).

Osanna 2008: M. Osanna, *La documentazione archeologica*, in Osanna, Prandi, Siciliano 2008, pp. 19-67.

Osanna 2010: M. Osanna, *Greci ed indigeni nei santuari della Magna Grecia: i casi di Timmari e Garaguso*, in *Grecs et Indigènes de la Catalogne à la mer Noire*, *Actes des rencontres du programme européen Ramses*[2] *(2006-2008)*, édités par H. Tréziny, Publications du Centre Camille Jullian, Paris (= Bibliothèque d'Archéologie Méditerranéenne et Africaine, 3), pp. 605-611.

Osanna, Bertesago 2010: M. Osanna, S. M. Bertesago, *Artemis nella Magna Grecia: il caso delle colonie achee*, in *Artémis à Épidamne-Dyrrhachion, Une mise en perspective*, Dossier édité par M. Dufeu-Muller, S. Huysecom-Haxhi, A. Muller, Bulletin de Correspondance Hellénique, 134, pp. 440-454.

Osanna, Prandi, Siciliano 2008 = M. Osanna, L. Prandi, A. Siciliano, *Eraclea*, Taranto (= Culti greci in Occidente, 2).

Osanna, Roubis, Bileddo 2012: M. Osanna, D. Roubis, M. Bileddo, *Nuove ricerche sull'insediamento italico di Timmari*, in *Siris*, Studi e ricerche della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici di Matera, 12, 2012, pp. 157-189.

Otto 2005: B. Otto, *Il santuario sorgivo di Siris-Herakleia nell'odierno Comune di Policoro*, in Nava, Osanna 2005, pp. 5-18.

Otto 2008: B. Otto, *Il santuario di Demetra a Policoro*, in Osanna, Prandi, Siciliano 2008, pp. 69-94.

Palagia 1984: O. Palagia, *Apollon, I.J. Apollon allein, mit Phiale*, in Lambrinudakis *et alii* 1984, pp. 236-241.

Pennetta 2010: L. Pennetta, *Il paesaggio murgiano*, in Todisco 2010b, pp. 3-7.

Pontrandolfo 2011: A. Pontrandolfo, *Le evidenze archeologiche e iconografiche*, in *La vigna di Dioniso, Vite, vino e culti in Magna Grecia*, Atti del Quarantanovesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2009), Taranto, pp. 395-428.

Portale 2008: E.C. Portale, *Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III secolo a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera*, Sicilia Antiqua 5, pp. 9-58.

Pugliese Carratelli 1983: G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Megale Hellas, Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milano.

Pugliese Carratelli 1996: *I Greci in Occidente*, Catalogo della mostra (Venezia 1996), a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano.

Reinach 1924: S. Reinach, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, II, Paris.

Robinson 2014: E.G.D. Robinson, *Archaeometric analysis of Apulian and Lucanian Red-figure pottery*, in Carpenter, Lynch, Robinson 2014, pp. 243-264.

Roscino 2004-2005: C. Roscino, Bromion poma, *Una lettura del cratere apulo a figure rosse da Ceglie del Campo con la nascita di Dioniso*, Taras, Rivista di Archeologia, 24-25, pp. 59-76.

Roscino 2010a: C. Roscino, *Iconografia della ceramica italiota in Peucezia: repertorio, temi, funzioni*, in Todisco 2010b, pp. 327-336.

Roscino 2010b: C. Roscino, *Polignoto di Taso*, Roma (= Maestri dell'arte classica, 3).

Roscino 2011: C. Roscino, *No Man's Land. Amazzonomachie nella prima ceramografia apula tra mito e simbolo*, in *Miti di guerra Riti di pace, La guerra e la pace: un confronto interdisciplinare*, Atti del Convegno (Torgiano 4 maggio 2009 e Perugia 5-6 maggio 2009), a cura di C. Masseria, D. Loscalzo (= Bibliotheca Archeologica, 22), Bari, pp. 203-214.

Roscino 2012: C. Roscino, *VIII. Iconografia e iconologia: VIII.B. Mito; VIII.L. Indigeni*; *IX. Iscrizioni*, in Todisco 2012, II, pp. 154-230, 326-332, 337-342.

Sarian 1992: H. Sarian, *Hekate*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VI, Zürich-München, pp. 985-1018.

Scarpi 2002: P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, I, *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano.

Schneider-Herrmann 1972: G. Schneider-Herrmann, *Kultstatue im Tempel auf italischen Vasenbildern*, Bulletin Antieke Beschaving, Annual Papers on Classical Archaeology, 47, pp. 31-42.

Sena Chiesa, Slavazzi 2006: G. Sena Chiesa, F. Slavazzi (a cura di), *Ceramiche attiche e*

magnogreche, Collezione Banca Intesa, Catalogo ragionato, I-III, Milano.

Sfameni Gasparro 2009: G. Sfameni Gasparro, *Aspects of the Cult of Demeter in Magna Graecia: The "Case" of San Nicola di Albanella*, in G. Casadio, P.A. Johnston (Eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (Texas), pp. 139-160.

Simon 1963: E. Simon, *Polygnotan Painting and the Niobid Painter*, American Journal of Archaeology, 67, pp. 43-62.

Sourvinou-Inwood 2003: C. Sourvinou-Inwood, *Festival and Mysteries, Aspects of the Eleusinian cult*, in M.B. Cosmopoulos (Ed.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York, pp. 25-49.

Tarditi 1996: C. Tarditi, *I metalli, Il vasellame*, in *I Greci in Occidente,* pp. 105-115.

ThesCRA: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, I-V, Abbreviations-Index, Los Angeles 2004-2006.

Todisco 1990: L. Todisco, *Eracle, la statua, l'artefice sul cratere apulo di New York MMA 50.11.4*, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité, 102, 2, pp. 901-957.

Todisco 2003: L. Todisco (a cura di), *La ceramica figurata a soggetto tragico in Magna Grecia e in Sicilia*, Roma (= Archaeologica, 140).

Todisco 2010a: L. Todisco, *I culti in età tardoclassica ed ellenistica*, in Todisco 2010b, pp. 265-270.

Todisco 2010b: *La Puglia centrale dall'Età del Bronzo all'alto Medioevo*, *Archeologia e storia*, Atti del Convegno di Studi (Bari, 15-16 giugno 2009), a cura di L. Todisco, Roma (= Archaeologica, 157).

Todisco 2012: L. Todisco (a cura di), *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia*, I-III, Roma.

Torelli 1977: M. Torelli, *Greci e indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe*, Studi storici, 18, 4, pp. 45-61.

Torelli 1999: M. Torelli, *Santuari, offerte e sacrifici nella Magna Grecia della frontiera*, in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente*, Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1997), Taranto, pp. 685-705.

Torelli 2008: M. Torelli, *Artemide Hemera a Poseidonia, Contributo alla ricostruzione del* pantheon *di una colonia achea*, Incidenza dell'antico, Dialoghi di storia greca, 6, pp. 11-47.

Torelli 2011a: M. Torelli, *Dei e artigiani, Archeologie delle colonie greche d'Occidente*, Roma-Bari.

Torelli 2011b: M. Torelli, *Bacchilide, le Pretidi e Artemide Hemera a Metaponto, Il culto e la* krene *naomorfa di S. Biagio alla Venella*, in *Tra protostoria e storia, Scritti in onore di Loredana Capuis*, Roma (= Quaderni di Antenor, 20), pp. 209-221.

Trendall 1967: A.D. Trendall, *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Oxford.

Trendall 1973: A.D. Trendall, *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, *Second Supplement*, London (= Bulletin of Institute of Classical Archaeology, Suppl. 31).

Trendall, Cambitoglou 1978: A.D. Trendall, A. Cambitoglou, *The Red Figured Vases of Apulia*, I, Oxford.

Tzannes 1997: M.-C. Tzannes, *Kraters, Libations and Dionysiac Imagery in Early South Italian*

Red-figure, in O. Palagia (Ed.), *Greek Offerings, Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, Oxford, pp. 145-158.

Vacca 2011: L. Vacca, *Armi e strumenti, oggetti di ornamento personale*, in *Brateís Datas* 2011, pp. 81-93.

Watzinger 1932: C. Watzinger, *Volutenkrater in Neapel, Opfer für Dionysos – Kentaurenkampf*, in Furtwängler *et alii*, pp. 343-350.

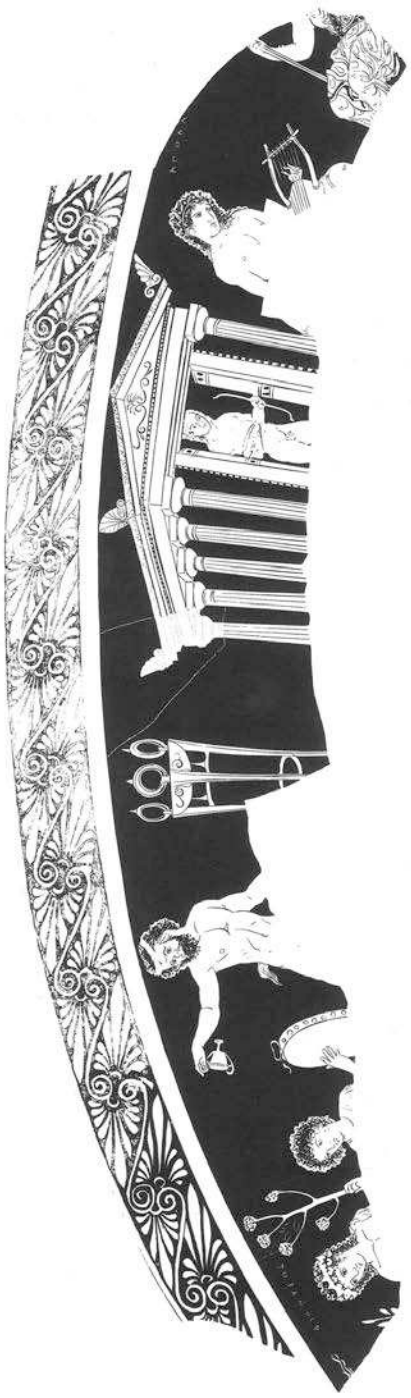

Fig. 1. Amsterdam, Allard Pierson Museum, 2579 (da Furtwängler *et alii* 1932, tav. 174).

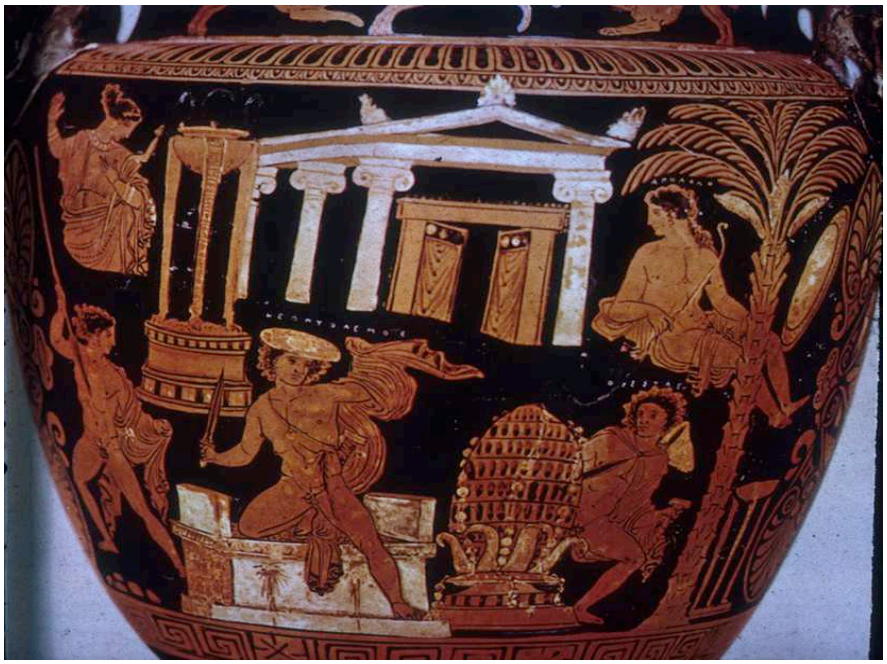

Fig. 2. Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari, 111 (rielaborazione da Sena Chiesa, Slavazzi 2006).

Fig. 3. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8263 (rielaborazione da Pugliese Carratelli 1983).

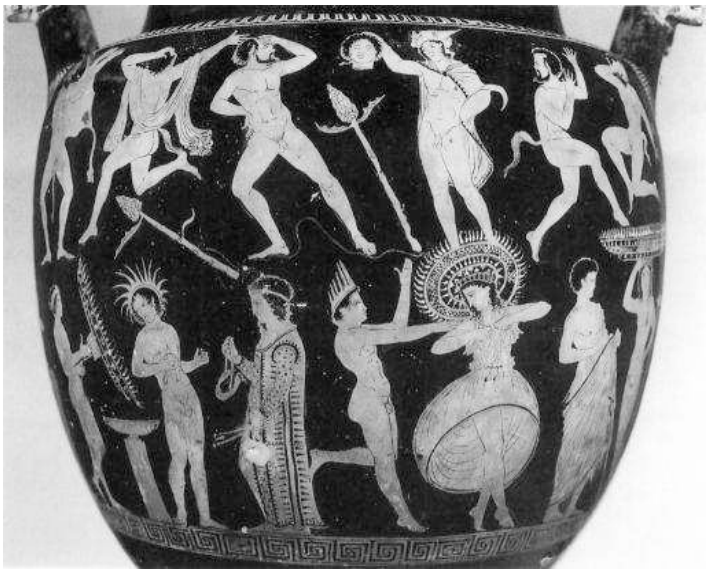

Fig. 4. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8263 (da Trendall 1967).

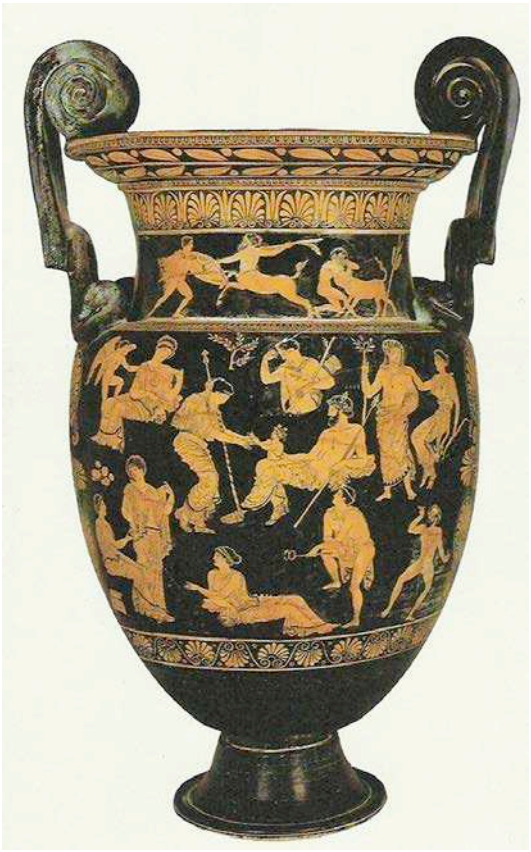

Fig. 5. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8264 (da Pugliese Carratelli 1983).

Fig. 6. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8264 (da Pugliese Carratelli 1983).

Fig. 7. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8275 (da de Cesare 1997).

Fig. 8. Taranto, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8275 (da de Cesare 1997).

Fig. 9. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 82922 (da Furtwängler *et alii* 1932, tav. 175).

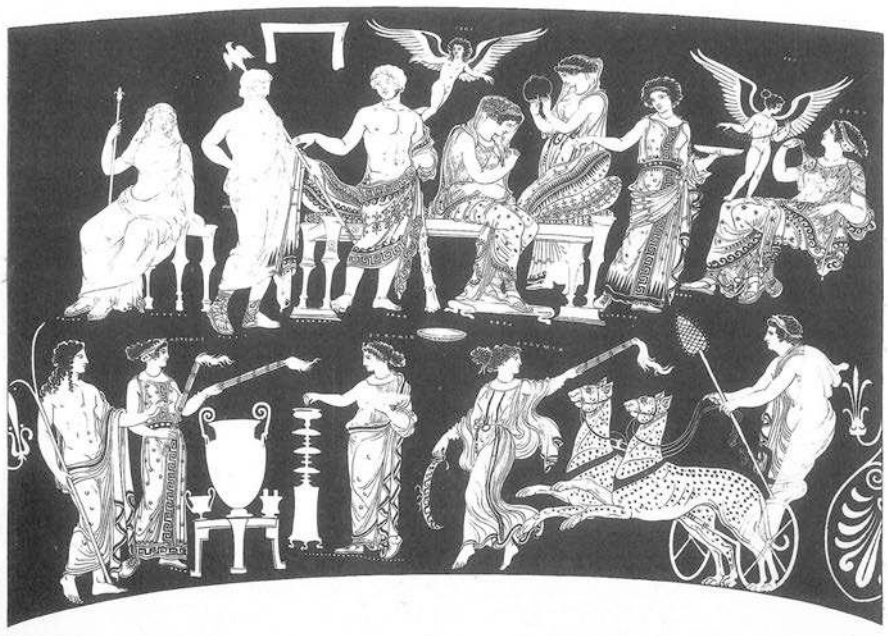

Fig. 10. Berlino, Staatliche Museen, Antikensammlung, F 3257 (da Furtwängler *et alii* 1932, tav. 175).

Figura 11. Bari, Museo Archeologico, inv. 4396. Statua bronzea di Apollo da Ceglie del Campo (da Pugliese Carratelli 1996).

S. Romanello, *Conversione o rivelazione?*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 69-84.

Conversione o rivelazione? L'incontro di Paolo con il Cristo risorto

STEFANO ROMANELLO

Abstract

Conversion or Revelation? Paul and his Encounter with the Risen Christ. Is it possible to speak about Paul's 'conversion' at all? Why, in dealing with his own experience of meeting the risen Lord, does he not use the Greek words that express the idea of conversion, such as '*Metanoeō-oia,* change/changing*,* conversion', or '*apo-epistrephō-strophē*, drawing away, turning himself, changing, conversion'? How are we to understand the impact of that experience, whose value can hardly be mitigated, since he himself – once the persecutor of the first believers in Christ – goes on to become an Apostle? This paper aims to answer these questions, analysing data from Paul's letters, especially those indisputed to modern criticism, i.e. the 'first hand' letters, where the Apostle directly relates a story/situation (and not through accounts from other persons, as Luke in the Acts or later in Paul's disciples, which write in his name [pseudoepigraphy], or as in the Author of the letters to Timothy and Titus).

Keywords

Paul, Persecutor, Apostle, Risen Christ, Torah, Revelation

Le fonti della ricerca

'Saulo, chiamato anche Paolo' (At 13,9a), secondo la consuetudine di famiglie ebraiche dalla doppia cultura che affiancavano un nome ebraico a uno greco-romano, rappresenta indubbiamente una delle figure chiavi nel nascente movimento cristiano. La sua adesione alla fede in Cristo non ha mancato di essere diffusamente interpretata anche in chiave iconografica, sotto il titolo, oggi abbastanza consueto, di "conversione" di Paolo. Tale evento è riportato, in maniera diretta o meno, in tre generi di fonti all'interno del NT, su cui è necessario spendere una parola introduttiva per giustificare previamente le scelte adottate in questo contributo, che si prefigge di cogliere, con una disamina innanzitutto storica, la portata di tale adesione di fede nella vita e nel pensiero di Paolo. Esse sono:

1) Le "lettere autentiche" che Paolo invia a comunità cristiane, quasi sempre fondate da lui. In esse prolunga la sua opera di 'padre' che, dopo averle generate alla fede (1Cor 4,15), continua la sua azione educativa suffragando la propria ermeneutica della fede e orientando i vissuti comunitari. Al loro interno si hanno due menzioni autobiografiche relativamente estese della svolta radicale che la fede in Cristo ha comportato nella sua vita (Gal 1,13-17;

Fil 3,4-11), nonché vari altri riferimenti episodici all'evento generatore della stessa. Il carattere autobiografico di queste testimonianze fa sì che esse assumano un valore privilegiato per lo storico. Non perché, ingenuamente, le informazioni riportate nelle lettere vadano intese come resoconti quasi cronachistici. Esse, infatti, sono state redatte dopo la metà degli anni 50, una ventina d'anni dopo l'evento, modellate da definite esigenze comunicative che spingono Paolo a scrivere le singole missive alle sue comunità.[1] Cosicché tutto ciò che viene riportato è vagliato secondo le finalità argomentative di volta in volta perseguite e, in aggiunta, senza ripetere informazioni che dovevano essere già a conoscenza dei destinatari (Cfr. Gal 1,13: 'ἠκούσατε, avete [già] sentito…'). Tuttavia, parafrasando un'affermazione di Martin Hengel, se Paolo non dice necessariamente 'tutta la verità',[2] è altresì indiscusso che non possa non attenersi ai fatti realmente accaduti, pena il suo discredito agli occhi delle comunità che predicatori antagonisti avrebbero indubbiamente potuto, per tale ragione, ben fomentare. Ne è prova se non altro il fatto che lui non abbia taciuto il suo passato di persecutore dei cristiani, notizia sicuramente imbarazzante per uno che si presenta ora inviato da Cristo.

2) Il testo conosciuto come *Atti degli apostoli,* in realtà seconda parte di un'opera pensata dal suo autore come dittico, dapprima imperniata sulla vicenda di Gesù (Lc 1,1-4), la seconda sulle vicende successive degli 'apostoli che [Gesù] si era scelto' (At 1,2), ma che, dopo i primi capitoli, si focalizza da principio progressivamente e, dal cap. 16 esclusivamente, proprio su Paolo. Datato attorno agli anni 80-90, riporta l'apparizione di Gesù Risorto a Paolo sulla strada verso Damasco, ove egli si recava come persecutore dei cristiani là residenti, e questo evento cambia radicalmente la sua vita, rendendolo apostolo. La vicenda è raccontata tre volte, la prima direttamente dal narratore (At 9,1-18), e poi ricordata dallo stesso Paolo, all'interno di un'apologia rivolta ai membri del suo popolo, a Gerusalemme (22,5-16), e di una rivolta al re Agrippa (26,9-18). I molti particolari che cambiano nei tre resoconti ci dicono da soli che essi non hanno intento cronachistico. Tali discrepanze non segnalano solamente che un evento, riconosciuto come soprannaturale, non può essere sotto verifica umana e controllo del linguaggio umano (per cui in 9,7 gli accompagnatori di Paolo 'ascoltano' la voce ma 'non vedono' nulla, mentre in 22,9 'vedono' la luce abbagliante ma 'non ascoltano' chi parla), ma soprattutto che esso è narrato secondo gli intenti intesi dal programma narrativo dei singoli passaggi. Ciò è del tutto conforme alla natura del libro, opera sì storiografica, ma secondo canoni antichi, nella fattispecie ellenisti e giudaici (un antecedente significativo, in cui questi ambiti culturali sono compresenti è costituito dai libri dei Maccabei), in cui i fatti sono riportati entro un progetto teologico peculiare. Non per questo il testo è però privo di valore documentario: che al persecutore venga stravolta la vita mentre era nei pressi di Damasco è testimoniato pure dalle lettere paoline, ed è un dato fuori discussione. Inoltre, pur vagliando i dati offertici con attenzione critica, il libro

[1] Cfr. Fabris, Romanello 2009², pp. 103-176 per un'introduzione alla natura delle lettere paoline.

[2] Cfr. Hengel 1992, p. 172.

permette di collocare tale evento all'interno del complesso sorgere del cristianesimo antico e del suo rapporto con il giudaismo, nonché di collocare tali vicende entro una cornice storica più ampia, fornendo gli elementi per la loro cronologia.[3]

3) 'lettere pseudoepigrafe', ossia scritti a nome dell'apostolo ma in realtà, a giudizio diffuso della critica moderna, opera di suoi discepoli a seguito della sua morte.[4] Tra queste la prima lettera a Timoteo, scritto della fine del primo secolo, al capitolo primo evoca il cambiamento avvenuto in Paolo, definito originalmente come 'bestemmiatore, persecutore e violento' (v.13). Questo è un quadro incompatibile con le affermazioni autobiografiche dell'apostolo che invece si definisce 'irreprensibile secondo la giustizia determinata nella legge' (Fil 3,6b), addebitandosi l'unica colpa di essere stato persecutore della chiesa nascente; si può comprendere l'asserzione come frutto di un processo d'idealizzazione posteriore della sua figura. Ritenendo che gli elementi biografici presenti in tali lettere siano rielaborazioni dei dati offertici dalle fonti precedenti, da cui sono dipendenti, le reputiamo non pertinenti alla ricostruzione del quadro storico oggetto del nostro studio. Valutazione ancor più netta per scritti seriori, del secondo secolo, quali ad es. gli Atti di Paolo e Tecla o la terza lettera ai Corinzi.

Il fariseo perseguita i discepoli

Nato da famiglia ebrea a Tarso, cittadina 'non senza importanza' della Cilicia (At 21,39), Paolo probabilmente ricevette là una buona istruzione elementare in greco. Un dato sicuro della sua identità riguarda la sua formazione farisaica, ossia in una delle più influenti correnti religiose ebraiche diffuse nella Palestina del tempo (Fil 3,5; At 23,6; 26,5). Ciò suppone una sua educazione superiore a Gerusalemme, ove presumibilmente era stato inviato da una famiglia almeno mediamente benestante per una formazione approfondita nella fede e nelle tradizioni ebraiche. At 22,3 precisa che questa formazione è avvenuta alla scuola del prestigioso rabbino Gamaliele. A seguito di essa dobbiamo supporre che egli sia divenuto predicatore nelle sinagoghe di lingua greca a Gerusalemme, ove confluivano vari ebrei della diaspora.[5]

Qui s'innesta un secondo dato sicuro della sua biografia, testimoniato non solo dai racconti di Atti ma anche dalle sue lettere: l'essere stato persecutore della chiesa (1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). A questo punto dobbiamo porci la domanda sulla ragione di tale persecuzione, condotta da Paolo con un accanimento non comune ad altri suoi correligionari (Gal 1,13-14). Ciò comporta una questione previa, quella della relazione dei primi cristiani con l'ambiente ebraico a essi coevo.

---

[3] Per un'introduzione alla natura del libro degli Atti e alla sua attendibilità storica cfr. Barbi 2006, pp. 136-153. Per una raccolta di studi più estesi cfr. Pitta 2001.

[4] Su tale fenomeno cfr. Fabris, Romanello 2009², pp. 161-165.

[5] Cfr. Hengel 1992, pp. 69-152.

O forse meglio, con 'l'ambiente ebraico di cui essi si ritenevano parte'. Stando al quadro offerto dagli Atti, i primi discepoli di Gesù vivono a Gerusalemme come gruppo unito, sotto la guida dei Dodici, caratterizzato da un forte senso solidaristico all'interno e da una stima generalizzata da parte del popolo: 'Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo' (At 2,42-47). Se questo quadro presenta forti tratti idealizzati, e i discepoli di Gesù potevano dall'inizio radunarsi in gruppi e luoghi diversi (dopotutto Gesù era un Galileo, e i suoi primi discepoli provenivano da quella regione), pur con un certo senso d'ideale comunanza tra essi,[6] non vi è dubbio che tutti questi gruppi continuassero a considerarsi parte del mondo religioso ebraico e a frequentarne le istituzioni. Non va dimenticato che Gesù era un ebreo, frequentava le sinagoghe e il tempio, e così avevano fatto e continuavano a farlo i suoi seguaci, a loro volta ebrei. E difatti non si definiscono dall'inizio χριστιανοί; il nome appare per la prima volta in At 11,26 non come autodesignazione dei cristiani, ma come definizione loro affibbiata da esterni, una sorta di nomignolo popolare come poteva essere quello di 'augustiniani' o 'erodiani', per indicare i partigiani di Augusto o di Erode. Il fatto è oltremodo indicativo, giacché è evidente che il nome avrebbe indicato una differenziazione con Israele che invece non avviene.[7] Al contrario, i discepoli di Gesù potevano ritenersi e apparire come una delle tante fazioni in cui era frammentato il giudaismo del tempo, tant'è che Paolo, condotto più avanti davanti al procuratore Felice, è accusato di essere capo della αἵρεσις τῶν Ναζωραίων (At 24,5). Infatti, se da una parte essi erano contraddistinti dalla fede nel Cristo Risorto e da alcune pratiche proprie, quali il battesimo come rito d'ingresso nel loro gruppo e la celebrazione della frazione del pane, ossia della Cena nelle proprie abitazioni, dall'altra continuavano a credere nell'unico Dio, rivelatosi nelle Scritture d'Israele.[8]

Tuttavia la situazione irenica degli inizi viene minacciata da reazioni dell'autorità giudaica verso i capi del movimento cristiano, che dapprima si manifesta sotto forma d'imprigionamenti e minacce (At 4,1-22; 5,17-42), per giungere poi all'arresto e alla lapidazione di Stefano (At 6,8 - 7,60), a seguito della quale il narratore di At registra la cessazione dell'atteggiamento favorevole del popolo verso i seguaci di Gesù e l'inizio di un'ostilità più generalizzata. Bisogna fare attenzione che il primo obiettivo della vera e propria persecuzione è uno dei 'Sette' uomini istituiti, secondo At 6,1-6, a governare la distribuzione del cibo a favore delle

[6] Bovon 2007 enumera cinque gruppi costitutivi del nucleo originario di credenti in Cristo.

[7] L'unica ricorrenza del NT in cui l'aggettivo autodesigna i cristiani è 1Pt 4,16, scritto però tardivo, databile verso la fine del primo secolo.

[8] Cfr. Horrell 2002.

vedove degli Ἑλληιστεῖς, lemma che indica qui gli ebrei di lingua greca. Di fatto, però, essi non sono poi visti a svolgere questo compito, cosicché c'è oggi un consenso molto vasto nel considerarli responsabili di quel gruppo di cristiani.[9] Ad ogni modo la prima persecuzione verso i credenti in Cristo si scatena nell'ambito delle sinagoghe di lingua greca, ossia nell'ambito frequentato da Saulo-Paolo. E difatti, nella narrazione degli Atti, egli entra in scena proprio in questo frangente, approvando la lapidazione di Stefano (At 8,1a), e proseguendo un'azione persecutoria in proprio diretta verso altri membri del nascente movimento cristiano (At 8,3). Svolta dapprima a Gerusalemme, questa si estende a Damasco, con l'autorizzazione da parte dei sacerdoti gerosolimitani (At 9,1-2). Ciò pone un rilevante problema storico, perché l'autorità del sinedrio e dei suoi membri era limitata a Gerusalemme; forse si può pensare a una lettera di raccomandazione da parte delle dette autorità affinché gli ebrei del luogo si attivassero, collaborando in tale senso con Paolo. Tale questione può essere qui solo accennata, poiché ciò che è rilevante è, finalmente, capire la ragione che spingeva Paolo a quest'accanimento persecutorio.

Va detto che essa non è esplicitata direttamente, né dalla narrazione degli Atti né dalle lettere paoline. Ritengo tuttavia che una chiave importante per rispondere alla domanda sia offerta da Paolo stesso all'interno della sua lettera indirizzata alla comunità della Galazia.[10] Qui, al cap.3, Paolo è impegnato in un'argomentazione scritturistica secondo procedimenti ermeneutici rabbinici per dimostrare, alla fine, che Cristo libera i credenti dal regime della legge per garantire a loro il conseguimento delle benedizioni salvifiche divine promesse già ad Abramo. Ora, guardando all'evento della croce di Cristo secondo i canoni desunti dalla legislazione mosaica, precisamente quelli attestati in Dt 21,23, Cristo sarebbe un 'maledetto da Dio'. In realtà, la parola del Deuteronomio non si riferisce direttamente alla crocifissione, pena non praticata dagli Israeliti, ma all'esposizione a un albero del cadavere di un condannato alla pena capitale. Questa, poi, non sembra fosse eseguita per impiccagione, cosicché questo trattamento del cadavere doveva avere valore di forte monito, e doveva inoltre essere limitata alla giornata, poiché altrimenti, secondo la concezione ebraica, il cadavere avrebbe reso impuro il territorio.[11] Proprio questa doveva essere l'impressione che Gesù crocefisso suscitava agli occhi di un ebreo osservante, come comprovato dal testo di Gv 19,31, ove è richiesta la rimozione dei crocefissi per la solennità ebraica. Citando Dt 21,23 Paolo lo modifica facendo ricorso a una metonimia (sostantivo astratto al posto del concreto), con il risultato di qualificare Cristo, in modo ancor più plastico, come 'κατάρα, maledizione', volendo sottolineare che Cristo si è trovato in una situazione (essere crocefisso) che la legge considera indegna nei confronti di Dio, quindi oggetto di maledizione. Ovvio che in tale lettera Paolo rimarca l'implausibilità di tale qualifica: Dio, infatti, porta a compimento il suo progetto salvifico (benedizione) grazie a Cristo, e con ciò stesso

[9] Hengel 1992, p. 162.

[10] Cfr. Romanello 2011, pp. 43-44.

[11] Cfr. Paganini 2011, pp. 327-328; Papola 2011, pp. 243-244.

dimostra infondate le pretese della legge. Ciò che qui importa è però rilevare il pensiero che Paolo poteva avere su Cristo in forza del suo legame farisaico con la legge ebraica. Come avrebbero fatto molti ebrei del tempo egli, "sulla base della legge", considerava un crocefisso come un maledetto da Dio, e quindi falso messia. Contrariamente ad essi, però, mosso dal suo zelo Paolo giungeva a manifestare la sua avversione a Cristo nella persecuzione dei suoi seguaci, o estendendo la persecuzione iniziale anche al di fuori di Gerusalemme.

Se, quindi, i primi cristiani si ritenevano parte del mondo israelita, alcuni ebrei – e Paolo tra questi – consideravano incompatibile con il credo ebraico la predicazione di un messia crocefisso. Non credo che, come sostiene un recente articolo,[12] la mente del fariseo osservante Paolo avesse tematizzato già dall'inizio il fatto che il Gesù proclamato dai suoi seguaci e la legge ebraica (Torah) costituissero due sistemi alternativi per vivere la relazione con il Dio d'Israele. Ciò che scrive al riguardo, nelle sue lettere, è frutto di una riflessione successiva, condotta alla luce della sua fede in Cristo e comprensione dello stesso. Una tale radicale alternativa non era avvertita dai credenti in Cristo che, come visto, si consideravano ancora parte di quel popolo d'Israele oggetto delle promesse salvifiche di Dio (come, per certi versi, continuerà sempre a considerarsi anche Paolo, come vedremo). Né era avvertita dalla maggioranza d'Israele, che poteva tollerare nel suo ambito anche la setta dei nazirei. Se l'ostilità nasce, in fondo è dovuta a una predicazione che aveva per oggetto l'annuncio strabiliante della resurrezione di un crocefisso, ciò che comporta certo una smentita di alcune convinzioni della legge cui Israele era indissolubilmente legato. Questa si accentua nell'ambito delle sinagoghe elleniste di Gerusalemme,[13] e il fariseo Paolo diviene un protagonista nell'accentuarla e nel farla evolvere in persecuzione. Ma qui succede l'imprevisto.

Il fariseo diviene discepolo

Sempre nella Lettera ai Galati (1,13-17) Paolo narra l'imprevisto che ha causato la svolta enorme della sua esistenza. Il testo così recita:[14]

> [13]Avete infatti sentito della mia condotta di un tempo nel giudaismo, (cioè) che perseguitavo oltre misura la Chiesa di Dio e la devastavo, [14]superando nel giudaismo molti coetanei del mio popolo, essendo zelante al massimo nelle tradizioni dei miei padri. [15]Ma quando [Dio], che mi separò dal seno di mia madre e mi chiamò mediante la sua grazia, si compiacque [16]di

[12] Rossé 2014, pp. 529-533.

[13] Perché lì i 'nazirei' avevano iniziato una prassi più lassista nei confronti della legge, in virtù della loro provenienza dalla diaspora e dal contatto con popolo non ebrei? O perché, tale contatto, al contrario, accentuava una certa rigidità nel senso d'appartenenza all'ebraismo, minacciata proprio dal contatto con altre culture? Questa può essere, a mio avviso, un'opzione più verosimile, ma non si ha qui lo spazio di discuterla nel dettaglio

[14] Cfr. Romanello 2011, pp. 35-40; Romanello 2014, pp. 32-35, da cui mutuo la traduzione.

> rivelare in me il suo Figlio affinché ne recassi il lieto annuncio alle genti, subito, senza consultarmi con nessuno, [17]senza neppure salire verso Gerusalemme presso coloro che erano apostoli prima di me, partii invece verso l'Arabia e di nuovo tornai verso Damasco.

I versetti sono incorniciati dalla menzione della vita di Paolo prima (vv. 13-14) e dopo (vv. 16b-17) ciò che è raccontato al centro (vv. 15-16a). Il "prima" è caratterizzato da un'attività persecutoria nei confronti dei credenti in Cristo, e i tempi verbali utilizzati, all'imperfetto, indicano un'alacrità reiterata, non episodica ma perseguita costantemente, motivata da un 'essere zelante' in modo esemplare. Lo zelo ha antecedenti in personaggi biblici: Pinḥas (Nm 25,6-13), Elia (Sir 48,1-2) e Mattatia (1Mac 2,23-26), che non hanno rifuggito dall'usare violenza pur di affermare la Legge mosaica. Il suo oggetto, per Paolo, non era però costituito solo dalla Legge, ma anche da tutte quelle 'tradizioni dei padri' che costituivano precetti interpretativi della Legge elaborati in seno al fariseismo. Come esempi di tali leggi, bibliche e successive, si possono annoverare la circoncisione o i precetti di purità alimentare, che richiedevano al fedele ebreo di astenersi da alcuni cibi e di assumere ciò che era consentito solo a seguito di determinati rituali di purificazione. Ciò serviva a differenziare l'ebreo, salvaguardando così la peculiarità di Israele come popolo di Dio rispetto ad altri popoli.

Un attaccamento a tali tradizioni, che induceva Paolo anche alla vessazione di chi non era in linea con lui, non lo preparava certo a schierarsi dalla parte di Cristo e dei suoi discepoli! Se questo è avvenuto, ciò non è stato per una qualche riflessione o travaglio interiore del persecutore, ma per un evento assolutamente imprevisto che l'ha raggiunto dall'esterno. Menzionandolo in questo passo Paolo lo ha disposto al centro della sua composizione letteraria per rimarcarne il carattere decisivo, introducendolo al v. 15 con l'avverbio di tempo ὅτε, 'quando', che demarca la novità rispetto al ποτέ, 'un tempo' menzionato al v. 13, e con l'avversativa δέ, 'ma'. In questo evento egli ha percepito la manifestazione di Dio che ha illuminato la sua mente, rivelando come tragicamente erroneo il suo *fumus* persecutorio. Egli evidenzia che la causa della svolta è stata solamente l'iniziativa gratuita di Dio, come tale sottolineata dalle espressioni del v. 15 ('chiamò mediante la sua grazia'; 'compiacque'). La fraseologia utilizzata qui permette di scorgere un gioco intertestuale con i racconti biblici di chiamate profetiche, quali quella di Geremia ('Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni'; Ger 1,5), e quella del Servo di YHWH ('Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fin dal grembo di mia madre ha pronunziato il mio nome'; Is 49,1). Come i profeti d'Israele, Paolo si coglie quindi oggetto di una chiamata imprevista e gratuita, che lo renderà missionario anche verso altri popoli oltre Israele.

A cosa è dovuta questa nuova percezione delle cose nella mente dell'apostolo? Dalla narrazione degli Atti sappiamo che è stata un'esperienza del Risorto: senza essere un resoconto cronachistico, le tre narrazioni di quel libro convergono nel presentare l'avvenimento come incontro di Paolo con quel Gesù che egli sapeva crocefisso, ma che in

tale frangente scopre vivente, vittorioso sulla morte che aveva subito. Ecco perché, narrando a sua volta l'evento, Paolo asserisce che 'Dio … si compiacque di rivelare in me *suo Figlio*'. Proprio dalla resurrezione egli coglie l'identità profonda di Gesù, quella di Figlio di Dio a titolo unico (Rm 1,4), che può rendere anche noi partecipi del suo statuto (Gal 3,26–4,7). Da fariseo, infatti, Paolo credeva nella resurrezione dai morti, ritenendola intervento escatologico di Dio che, unico, può far trionfare la vita sulla morte. Se questo è avvenuto in Cristo, allora egli dev'essere non uno dei tanti profeti inviati da Dio, ma colui che veicola personalmente in sé la presenza stessa di Dio, colui che è relazionato a Dio a titolo unico, ossia suo Figlio. Si spiega, allora il repentino cambiamento avvenuto in Paolo, che non ritiene più le 'tradizioni dei padri' veicolo della rivelazione definitiva di Dio, bensì il suo Figlio, il quale non dev'essere più avversato nei suoi seguaci ma, al contrario, testimoniato come persona vivente! La rivelazione del Figlio abilita Paolo a essere suo apostolo e annunciatore. È verosimilmente già per compiere questo mandato egli si reca nel regno degli Arabi Nabatei (v. 17), e da lì ritorna a Damasco, suggerendo così che la rivelazione del Figlio sia avvenuta nei pressi di quella città, proprio come detto dalle narrazioni degli Atti.

A questo punto si fa necessariamente strada, nella mente di colui che è divenuto apostolo, l'alternativa tra la Torah (con le sue ermeneutiche e conseguenti casistiche farisaiche) e Cristo quali rivelatori definitivi del volto e della volontà di Dio. Non a caso, a seguito di tale evento, nonché di varie problematiche sul rapporto gentili (credenti di origine pagana) ed ebrei entro le comunità cristiane, Paolo elabora una poderosa riflessione teologica sulla "giustificazione per fede", fortemente polemica nei confronti della legge ebraica (soprattutto nelle lettere ai Galati e Romani). Certo, come sostiene con forza un'influente "nuova prospettiva" di studi su Paolo, la posta in gioco di tutto ciò consiste anche nella possibilità di pieno accesso dei gentili alla comunità dei credenti in Cristo; non a caso egli rimarca come la rivelazione del Figlio abbia avuto come scopo il recare 'il lieto annuncio alle genti [non israelite]'.[15] Ma come ho già cercato di motivare altrove,[16] che questa sia una delle conseguenze basilari dell'evento di Damasco non dice che ne sia la ragione unica, e nemmeno primaria. Per garantire l'ingresso dei non ebrei nella comunità dei credenti in Cristo, infatti, la legittimità delle clausole legali discriminatorie nei loro confronti doveva essere vanificata a un altro livello, quello prettamente religioso. Forse è utile chiarire che il fedele ebreo considera la legge non solo come insieme precettistico, ma anzitutto come rivelazione di Dio. Avendola Egli stesso comunicata a Mosè (Es 19-24), è connotata già nella Bibbia come 'leggi stabilite *da Dio* [per mezzo di Mosè]' (cfr. Lv 26,46; Nm 30,17; 36,13; Dt 6,17; 26,45…), pertanto manifestazioni dirette della sua volontà. Osservare la legge, per Israele, significa permanere in una possibilità di comunione con Dio, e manifestare così la sapienza divina stessa che si riflette nella legislazione data al

[15] Cfr. Dunn 2014, pp. 224-245, 415-430.

[16] Cfr. Romanello 2011, pp. 153-194.

popolo (cfr. Dt 4,6-7). Per questo Israele poteva considerarsi in una posizione peculiare rispetto ad altri popoli: in esso Dio aveva scelto di manifestare la sua stessa santità (Es 16,5-6; Dt 7,6; 14,2), e l'osservanza della legge garantisce questa sua peculiarità etnica. Ma da ciò consegue che solo se il volto di Dio è colto in un evento (la resurrezione di Cristo) altro dalla legge, le sue richieste etnicamente discriminatorie possono essere eluse. L'esperienza di Damasco ha condotto Paolo a comprendere che Dio opera nella e attraverso la resurrezione del Figlio, e ciò stesso smentisce la qualifica che la legge avrebbe apposto a Cristo quale "crocefisso" e, di conseguenza, la sua pretesa di veicolare la definitiva comprensione del volto di Dio.

Ma cosa ha comportato tutto ciò nel sistema di valori di Paolo? Forse un rinnegamento completo della sua identità giudaica? Prima di giungere a siffatte conclusioni è necessario analizzare altri testi del suo epistolario.

Una nuova comprensione di sé

Un altro brano autobiografico getta importante luce su ciò che stiamo trattando. È tratto dal capitolo terzo della Lettera ai Filippesi:

> [4b]Se qualcuno ritiene di poter avere fiducia nella carne, io più di lui: [5]circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figlio di Ebrei; quanto alla Legge, fariseo; [6]quanto allo zelo, persecutore della Chiesa; quanto alla giustizia che si trova nella Legge, irreprensibile. [7]Ma queste cose, che per me erano guadagno, io le ho considerate una perdita a causa di Cristo. [8]Anzi, considero che tutto sia una perdita a causa dell'eccedenza della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. A causa di lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo [9]ed essere trovato in lui, non avendo una mia giustizia quella derivante dalla Legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede. [10]Questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la comunione alle sue sofferenze, essendo reso conforme alla sua morte, [11]nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti.[17]

In questa lettera Paolo parla di sé secondo i canoni della 'periautologia', ossia dell'elogio retorico di sé, che comprende la menzione delle proprie origini, educazione, atti e virtù, confronto con altri soggetti. Ricorre a tale genere per potersi presentare quale esempio presso i suoi destinatari, come indicato dalle esortazioni ai vv. 2-4 e 15-16 che incorniciano il brano (con una sorta di appendice dal tenore escatologico ai vv. 12-14). Sulle prime egli presenta un'appartenenza giudaica dal tenore encomiabile, sia sulla base di un dato ricevuto (nascita, educazione…), sia in virtù di ciò che è divenuto grazie al suo impegno personale.

[17] Cfr. Bianchini 2010, pp. 71-75, Fabris 2000, pp. 203-217, Romanello 2011, pp. 45-49, da cui mutuo la traduzione.

Ebbene, tale appartenenza, dapprima considerata un guadagno, base su cui Paolo poggiava la propria identità, è stata oggetto di un cambiamento di valutazione, e considerata sotto un'altra ottica, divenendo 'perdita' (v. 7). L'incontro di Paolo con il Risorto sulla strada verso Damasco, in cui il persecutore è stato costituito credente, ha comportato uno stravolgimento della sua prospettiva di vita e di valori dal tenore perdurante, espressa come tale dal tempo perfetto 'ἥγημαι, ho considerate'. Tale processo è avvenuto esclusivamente 'a causa di Cristo'. Un semplice rilievo statistico permette di osservare come nei vv. 7-11 'Cristo' ricorra quattro volte, più sei volte con pronomi a lui riferenti: Cristo, scoperto come vivente nell'incontro di Damasco, costituisce la ragione unica del cambiamento avvenuto nell'esistenza di Paolo, e non una qualche insoddisfazione previa nella sua vita giudaica, come ad es. l'angoscia di non poter osservare la legge. Anzi, rispetto a ciò egli poteva valutarsi 'irreprensibile'. In Cristo però Paolo scopre un "di più" che sovrasta ciò che prima egli aveva, ciò su cui poggiava la sua identità, e lo spinge ad abbandonarla.

I vv. 8-11 costituiscono un processo d'intensificazione e amplificazione del v. 7. Esso è ottenuto sia attraverso alcuni lemmi semanticamente più carichi rispetto al v. 7 (es.: 'tutto' rispetto a 'quelle cose', 'sterco-spazzatura' rispetto a 'perdita'), sia per mezzo del ricorso a preposizioni finali e participiali, che rendono pesante la sintassi, concorrendo però a interpretare enfaticamente la locuzione 'a causa di Cristo'. Questo diviene subito evidente dall'incipit del v. 8ab, in cui il precedente 'a causa di Cristo' diviene 'a causa dell'eccedenza della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore'. Per conoscenza si deve intendere, in senso biblico, la relazione di comunione che caratterizza il rapporto di fede con il Dio dell'Alleanza. Essa ha qui per oggetto il Cristo, riconosciuto nella fede 'Κύριος, Signore', appellativo che la Bibbia greca del LXX usa per tradurre il tetragramma del nome divino YHWH. In continuità con quanto espresso nella Lettera ai Galati, quindi, verifichiamo come l'esperienza di Damasco abbia indotto Paolo a riconoscere l'identità divina di colui che ha scoperto vivente dopo la morte. In aggiunta il possessivo 'mio' indica una relazione interpersonale e vitale che intercorre tra l'apostolo e il Cristo.

Ma in cosa si realizza, concretamente, questa conoscenza/comunione? Lo chiarifica dapprima il v. 9, in cui Paolo dichiara di ritenere la 'giustizia', ossia, secondo il concetto ebraico, la giusta relazione con Dio e con gli altri, non definita dai canoni della legge e della sua osservanza, bensì dal rapporto di fede e di comunione con Cristo. In seguito i vv. 10b-11, disposti in modo da alternare le menzioni di resurrezione – sofferenze – morte – resurrezione. La conoscenza di Cristo si chiarifica qui come partecipazione personale al suo mistero pasquale di morte e resurrezione, e da tale partecipazione il credente Paolo può sperimentare la forza della resurrezione anche in mezzo alle sue sofferenze. Se ciò è esperienza presente, è in attesa di un compimento nel futuro escatologico, per divenire piena partecipazione di Paolo alla condizione stessa del Cristo risorto (Fil 3,21; cfr. anche 1Cor 15,49).

Se in Gal 1,13-17 Paolo aveva enfatizzato la gratuità dell'iniziativa divina per lui, essa non è qui dimenticata, poiché le locuzioni 'essere trovato in lui', 'essere reso conforme' sono passivi divini e rimandano certamente all'agire di Dio in Cristo, palesato poi al v. 12.

Tuttavia l'accentuazione prospettica è qui modificata: presentandosi come esempio ai filippesi, Paolo rimarca la corrisposta che l'agire di Dio ha richiesto e operato in lui. E questa consiste innanzitutto in un cambiamento di valutazione, in un diverso "considerare", che ritenga la comunione con Cristo quale motivazione centrale, perno di riferimento imprescindibile delle proprie scelte e della propria identità. L'evento di Damasco ha così comportato in Paolo uno stravolgimento nella sua previa comprensione di Cristo, ma non solo. Tale stravolgimento è avvenuto nella sua vita, nel suo insieme di valori, nella considerazione di ciò che vale ed è irrinunciabile e di ciò che, al contrario, può passare in secondo piano. Se già alla lettura di Gal 1,13-17 l'interpretazione che vede il suo effetto in Paolo limitato al solo divenire apostolo delle genti si è dimostrata inconsistente, ora essa è definitivamente smentita. Tale questione, infatti, è semplicemente assente nel presente brano che, al contrario, è tutto imperniato sull'identità del credente Paolo, su ciò che costituisce il criterio di valore determinante la sua esistenza.

Una "conversione"?

Poiché Paolo ha asserito di considerare tutto come 'spazzatura' di fronte alla 'conoscenza' di Cristo, e siccome tra il tutto vi è anche la sua previa "carriera" nel giudaismo, verrebbe da sé concludere che l'evento di Damasco abbia costituito una conversione che lo ha condotto al completo rinnegamento del suo credo giudaico. Tuttavia molti commentatori hanno da tempo evidenziato fatti che impediscono simile conclusione.[18] Innanzitutto Paolo non descrive mai tale esperienza con i lemmi della conversione, quali 'μετανοέω - οια, cambiare-cambiamento, conversione', ο ἀπο - ἐπιστρέφω - στροφή, 'allontanarsi', 'volgersi', 'cambiare vita', 'conversione'. Secondariamente egli non ha abbandonato, in virtù dell'incontro con il Risorto, la fede nel Dio d'Israele. Nel suo epistolario, infatti, cita lo *Šᵉmaʿ Iśrāʾēl*, la professione di fede ebraica nell'unicità di Dio (Dt 6,4; Cfr. Rm 3,20; 1Cor 8,6; Gal 3,20), fa ricorso alle Scritture d'Israele per suffragare le proprie argomentazioni, giacché ritiene che l'evento pasquale sia in sintonia con il progetto divino attestato nelle Scritture ('secondo le Scritture', 1Cor 15,3-4). Tale sintonia si palesa espressamente proprio nel racconto di Gal 1,15-16, attraverso l'accenno, seppur non alla citazione esplicita, della letteratura profetica, manifestando così come Paolo colga l'esperienza di Damasco sulla scia delle chiamate dei profeti d'Israele, pur essendo rispetto a queste del tutto singolare. Ciò significa che, per Paolo, è proprio il 'Dio d'Israele' a manifestarsi nella resurrezione di Cristo, e nella sua manifestazione nell'evento di Damasco, e che il suo invio alle genti è il compimento della promessa fatta dallo stesso Dio ad Abramo, secondo Gen 12,3 (e ripresa in Gen 18,18; 22,18; 26,4).[19] In aggiunta vanno ricordati vari passi in cui Paolo si definisce 'israelita',

[18] Stendahl 1995, pp. 55-76 può essere considerato iniziatore di una rinnovata linea interpretativa, amplificata ora dalla 'nuova prospettiva'. Riformulo di seguito Romanello 2011, pp. 40-43, 50-57.

[19] Cfr. Henrix 2012, pp. 198-199.

'ebreo', 'della discendenza di Abramo' (Rm 11,1; 2Cor 11,22), o definisce gli ebrei suoi fratelli, in quanto suoi compatrioti secondo la carne (Rm 9,3), facendo così trapelare che egli si pensa ancora *all'interno d'Israele*. Da queste asserzioni emerge come egli ritenga che la fede in Cristo e l'appartenenza a Israele non siano due realtà reciprocamente esclusive, e che lui possa rivendicarne entrambe come componenti della propria identità. Ciò è confermato da 2Cor 11,24: dichiarando di aver ricevuto i quaranta colpi meno uno dalle autorità della sinagoga, Paolo afferma di aver ricevuto una pena che gli ebrei infliggevano ai membri del loro popolo, implicando pertanto una forma di appartenenza di Paolo alla sinagoga. Anche in Gal 2,13.15 i cristiani provenienti dal giudaismo, quali Paolo, Cefa e Barnaba, sono continuati a essere appellati 'Giudei'. In questo quadro, nella locuzione 'la mia condotta di un tempo nel giudaismo' di Gal 1,13 il 'ποτέ, un tempo' qualifica la 'condotta', e non anche il complemento 'nel giudaismo'. Come a dire, la condotta di un tempo è radicalmente modificata a seguito dell'incontro con il Risorto, ma si mantiene tuttora nella coordinata etnica del giudaismo.

A conferma di ciò verifichiamo come egli non adoperi mai il lemma 'cristiano-i' per designare se stesso o gli altri credenti in Cristo; le sue lettere si allineano, in questo, al resto del NT (con l'eccezione, abbiamo visto, di 1Pt 4,16). In aggiunta, il lemma 'ἔθνη', che secondo un punto di vista ebraico aveva la connotazione etnico – religiosa complementare di "popoli" e "pagani", non è mai utilizzato da Paolo in contrapposizione al del tutto assente "cristiani" quanto, in antitesi esplicita o implicita, a 'Giudei' o 'Israele' (cfr. Rm 1,5.13; 2,14.24; 3,29; 4,17.18; 9,24.30; 10,19; 11,11.12.13.25; 15,9.10.11.12.16.18.27; 1Cor 1,23; Gal 1,16; 2,2.8.9.12.14.15; 3,8.14; 1Ts 2,16). In rari casi il lemma denota i 'pagani' rispetto cui i credenti in Cristo si differenziano – o dovrebbero differenziarsi – per convinzioni religiose o condotta di vita (cfr. 1Cor 5,1; 12,2; 1Ts 4,5), questi ultimi non sono indicati con un termine che li caratterizzi come gruppo oramai separato da Israele (questione su cui ritorneremo subito). Come appendice, va annotato che nemmeno in senso morale la terminologia della conversione sembra pertinente. Paolo sconfessa decisamente il suo passato persecutorio, ma per il resto non ha nulla da rigettare, poiché non si attribuisce una condotta etica turpe, come visto in Fil 3,6.

Da ciò segue una sola conclusione possibile: Paolo non ha inteso l'evento di Damasco come "conversione – cambio di fede", e non ha rinnegato con questo il proprio credo ebraico. Con ciò non si può minimamente sminuire la svolta enorme avvenuta nella propria fede ebraica: continuando a professare la propria fede nell'unico Dio d'Israele egli non può fare a meno di professare anche la fede nel Figlio, riconosciuto a pari titolo come 'Signore'. Significativo, al riguardo, 1Cor 8,6, che dopo aver citato la professione di fede ebraica nell'unicità di Dio pone in immediato parallelo la professione in Gesù Cristo quale Κύριος, 'Signore'. E nemmeno si può sminuire la portata dell'evento di Damasco sulla sua vita; non si potrebbe immaginare un cambiamento più radicale di un persecutore che diviene in seguito "apostolo", ossia inviato! Per questo non sono propenso a definire l'esperienza

riportata da Paolo (solamente) come "chiamata" ad annunciare il vangelo alle genti.[20] Questa dimensione è innegabile, ma è altrettanto innegabile che sia stata resa possibile da una dimensione più radicale, che permetta di considerare la Torah ebraica, e i suoi precetti etnicamente discriminatori, non più veicolo definitivo della rivelazione di Dio, e quindi non più centro determinante l'identità del credente 'Paolo'. Il nuovo centro è costituito dalla comprensione dell'identità di Gesù come 'Figlio' e 'Signore', avvenuta sulla base della sua resurrezione, esperita come tale da Paolo sulla via di Damasco. La terminologia che si avvicina di maggiormente a definire la portata dell'evento di Damasco è quella della "rivelazione", non a caso utilizzata proprio dall'apostolo: 'Ma quando Dio … si compiacque di "rivelare" in me il suo Figlio…' (Gal 2,15-16). Riconoscendo in tal evento una manifestazione del Gesù Risorto, Paolo giunge a ritenere che Dio si riveli a lui come colui che opera precisamente in quell'evento. Siffatta rivelazione da un lato rende per Paolo la legge – Torah non più rivelazione definitiva della volontà divina, e come tale smentibile in alcuni suoi precetti come, ad es., le norme di stampo etnico. Per altro non smentisce – ribadiamolo – che il Dio che 'ha resuscitato Gesù dai morti' (Rm 10,9), e che lo chiama ad annunciarlo agli altri popoli, superando così le barriere etniche, sia lo stesso Dio in cui egli aveva riposto la sua fede, informato in ciò dalle Scritture d'Israele, e che nelle stesse Scritture si era rivelato come autore di una promessa di benedizione per tutti i popoli, non solo per quello israelita. Per tale motivo nelle lettere autentiche di Paolo non si trova mai l'affermazione dell' "abrogazione" della legge. Anzi, in Rm 3,31 essa è esplicitamente smentita.

Ma infine, come collocare, in questo quadro, l'affermazione di Fil 3,7, in cui Paolo qualifica come 'spazzatura' le sue prerogative giudaiche? Ritengo che la questione possa essere risolta facendo ricorso al concetto, elaborato dall'antropologia culturale, di "molteplici livelli d'identità".[21] Ogni individuo porta in sé molteplici fattori caratterizzanti la propria identità: a livello fisico, familiare, professionale, culturale… Dall'insieme del suo epistolario risulta che Paolo ritenga la propria identità come determinata sia dalla sua fede in Cristo, sia dalla sua appartenenza a Israele, e possa enfatizzare questo o quell'elemento secondo le sue diverse esigenze argomentative. Ciò appurato, si deve compiere un successivo passo nel concetto di molteplici identità, ossia chiedersi se vi possa essere un elemento caratterizzante la persona in modo radicale e continuativo, non episodico. Se vi sia un dato sorgivo della comprensione di sé, dal quale dipendano gli altri, sempre possibili, livelli identitari. A questo riguardo non v'è dubbio che tal elemento sia determinato dall'incontro di Paolo con il Risorto, che in lui ha comportato un diverso 'considerare' il volto di Dio come la gerarchia di valori della sua vita. È ciò che Paolo, nel brano di Filippesi sopra analizzato, indica come 'conoscenza di Cristo', dal valore dirimente rispetto non solo alla dimensione giudaica, ma a 'tutto'. Per cui 'tutto' è da lui abbandonato e considerato alla stregua di 'spazzatura' a "livello fondante e sorgivo", quale criterio

[20] Così, invece, la "nuova prospettiva": cfr. Stendahl 1995, pp. 55-76.

[21] Cfr. C.J. Hodge 2005, pp. 270-288.

dirimente la plausibilità di ogni altro valore. La dimensione giudaica della sua identità è inclusa in tale 'tutto' e sottoposta a un processo di revisione valutativa, non diviene elemento centrale della comprensione di sé e della propria relazione con Dio. Ma quando ciò sia avvenuto, Paolo non trova alcun motivo per rinunciare alla propria ebraicità o svilirla. Essa si rivelerà con un'altra funzione, che i vari contesti argomentativi in cui è affermata chiariranno. Ricordiamolo: anche con una "valenza religiosa", dati gli svariati elementi della fede ebraica richiamati nelle sue lettere, come sopra rammentato. In conclusione, la valenza enorme del cambiamento avvenuto nella vita di Paolo è precisamente dovuta all'evento di Damasco, in cui ha colto Gesù Cristo come Risorto e vivente. L'evento è stato tale da causare una svolta perdurante nella sua esistenza, le cui vicende successive saranno da lui considerate e valutate sempre in relazione ad esso. Ma tale svolta non avviene "al di fuori" della fede d'Israele, ma all'interno di essa. Ne costituisce, per Paolo, l'autentico compimento, in cui le promesse salvifiche rivolte ad Abramo trovano, proprio grazie a Cristo, la loro realizzazione.

Per concludere: quale ricaduta di tale comprensione nelle comunità paoline?

Paolo, quindi, ha considerato l'evento di Damasco in coerenza con la sua fede ebraica, al pari di quei primi discepoli di Cristo che continuavano a frequentare il Tempio e la sinagoga e che lui aveva perseguitato. Quale ricaduta ha questa sua comprensione sui soggetti da lui chiamati alla fede in Cristo, provenienti in larga parte dal paganesimo? Sono anch'essi relazionati al mondo simbolico ebraico, pur non appartenendovi etnicamente? E quale relazione devono infine intrattenere con "Israele"?

La questione è enorme, dai risvolti sia storici come attuali, vista la responsabilità etica che investe ogni individuo dal rifuggire ogni qualsivoglia forma di antisemitismo, ed è oggetto di studi ben più approfonditi, del tutto esorbitanti i limiti e gli interessi del presente contributo. Qui ci si limiterà necessariamente a tratteggiare un paio di cenni conclusivi, a guisa di corollario delle precedenti considerazioni. E la prima cosa da affermare è che, giacché i vari elementi della fede ebraica sono da Paolo ricordati all'interno di lettere rivolte alle comunità di sua fondazione, queste sono indiscutibilmente rimandate a tali elementi. Vale a dire, ad esempio, a fare propria la confessione ebraica sull'unicità di Dio, completandola certo con la professione di fede in Gesù Cristo quale suo Figlio e Signore, ma non per questo rinnegandola. Per queste ragioni molti interpreti oggi sottolineano la "continuità" tra il Paolo prima e dopo l'esperienza di Damasco (come un profeta anticotestamentario, che continua a essere la stessa persona prima e dopo la sua chiamata), e ritengono che essa abbia permeato il suo pensiero, spingendolo al una comprensione della Chiesa non alternativa a Israele, ma quale sua estensione.[22]

[22] Cfr. Henrix 2012, pp. 197, 205-206.

Si è però visto come la sola categoria di "chiamata" possa essere non esaustiva a cogliere la pregnanza dell'evento di Damasco, così come interpretato da Paolo. Inoltre, grazie proprio allo stile missionario di Paolo, nelle sue comunità hanno libero accesso credenti provenienti dal paganesimo senza passare attraverso il rituale della circoncisione e dell'osservanza di altre leggi di stampo etnico, ossia senza divenire etnicamente ebrei. Questa prassi aveva delle resistenze in Palestina, come testimoniato da At 10,1-11,18; 15,1, e la risoluzione dell'assemblea di responsabili cristiani a Gerusalemme, che aveva sancito perlomeno di non ritenere obbligatoria la circoncisione (cfr. At 15,1-29; Gal 2,6) non doveva essere accettata pacificamente da tutti, se è vero che anni dopo Paolo scrive proprio la lettera ai Galati per dissuadere quella comunità, di origine pagana, ad assoggettarsi alla circoncisione propugnata da altri missionari giudaizzanti (Gal 5,1-12; 6,11-16). La prassi paolina, che comportava anche la comunione di mensa tra credenti di origine ebraica e quelli di origine pagana, disattendendo così le leggi di purità alimentare, dava origine a un qualcosa di sociologicamente nuovo rispetto a "Israele", che può far comprendere le resistenze dentro il fronte giudeo-cristiano. Tale prassi non può che giustificarsi per il fatto che l'appartenenza e l'identità dei membri di tali comunità era garantito dalla fede in Cristo, e non dalla Torah;[23] quello che Paolo scriveva nel brano summenzionato del cap. 3 della lettera di Filippesi valeva anche per loro.

Pertanto, se è vero che Paolo poteva pensare alle comunità cristiane come realizzazione della speranza d'Israele, e se egli non ha promosso una cosciente rottura con il mondo della sinagoga, è altresì vero che ciò che realizzava nella prassi era qualcosa di diverso rispetto all'Israele sociologico. Il quale, peraltro, di lì a poco avrebbe subito il tremendo impatto della distruzione del Tempio ad opera delle armate di Tito (a. 70), la scomparsa di molte delle sue correnti e la riorganizzazione a partire, verosimilmente, dalla scuola rabbinica con sede a Jabneh, giungendo a sua volta a strutturazioni in continuità ideale con il suo passato, ma anche apportando al pensiero e alle regolazioni di vita concreta delle ovvie novità. Cosicché, pur richiamandosi, con motivazioni diverse, all'Israele antico, i seguaci di Cristo (delle comunità paoline come delle altre) da una parte, e i fedeli ebrei seguaci dei rabbini dall'altra giungeranno a percorrere vie storiche ormai diverse.

don Stefano Romanello
Facoltà Teologica del Triveneto
Istituto Teologico affiliato di Udine-Gorizia-Trieste
donstefanoromanello@vodafone.it

Bibliografia

Barbi 2006: A. Barbi, *Il dibattito sulla storiografia nel N.T.*, in R. Fabris (a cura di), *Introduzione generale alla Bibbia* (Logos 1), Torino, pp. 125-153.

[23] Cfr. Horrell 2002, pp. 315-322.

Bianchini 2010: F. Bianchini, *Lettera ai Filippesi* (=*Nuova versione delle Bibbia dai testi antichi,* 47), Cinisello Balsamo (MI).

Bovon 2007: F. Bovon, *The Emergence of Christianity*, *Early Christian Identities,* Identità cristiane in formazione, Annali di storia dell'esegesi 24, 1, pp. 13-29.

Dunn 2014: J.D.J. Dunn, *La nuova prospettiva su Paolo*, Brescia [Trad. italiana di *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Tübingen, 2005].

Fabris 2000: R. Fabris, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone* (=*Scritti delle origini cristiane* 11), Bologna.

Fabris, Romanello 2009[2]: R. Fabris, S. Romanello, *Introduzione alla lettura di Paolo,* Roma [prima edizione Roma 2006] .

Hengel 1992: M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, Brescia [originale tedesco, Tübingen 1991].

Henrix 2012: H.H. Henrix, *Paul at the Intersection between Continuity and Discontinuity: On Paul's Place in Early Judaism and Christianity as well as in Christian-Jewish Dialogue Today*, in R. Bieringer, D. Pollefeyt (a cura di), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (=*Library of New Testament Studies,* 463), London-New York, pp. 192-207.

Hodge 2005: C.J. Hodge, *Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity*, Biblical Interpretation 13, pp. 270-288.

Horrell 2002: D.G. Horrell, *'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content*, in A.J. Blasi, J. Dunhaime, P.-A. Turcotte (a cura di), *Handbook of Early Christianity*, Social Sciences Approaches, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford.

Paganini 2011: S. Paganini, *Deuteronomio* (=*I libri biblici* NT, 5), Milano.

Papola 2011: G. Papola, *Deuteronomio* (=*Nuova versione delle Bibbia dai testi antichi*, 5), Cinisello Balsamo (MI).

Pitta 2001: *Atti degli apostoli: storiografia e biografia,* Atti dell'VIII Convegno di Studi Neotestamentari (Torreglia, 8-11 settembre 1999), a cura di A. Pitta (=*Ricerche storico-bibliche* 13,2).

Romanello 2011: S. Romanello, *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo* (=*La Bibbia nella storia*, 22), Bologna.

Romanello 2014: S. Romanello, *Lettera ai Galati* (=*Nuova versione delle Bibbia dai testi antichi*, 45), Cinisello Balsamo (MI).

Rossé 2014: G. Rossé, *'Ebrei' ed 'ellenisti' nella Chiesa di Gerusalemme*, Rivista Biblica Italiana 62, pp. 517-540.

Stendahl 1995: K. Stendahl, *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, Torino [traduzione italiana di *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, 1976].

M. Bolla, *Il danneggiamento delle immagini pagane nel Veronese*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 85-112.

Il danneggiamento delle immagini pagane nel Veronese dal periodo tardoantico in poi

MARGHERITA BOLLA

Abstract

The damage of pagan sculptures in Verona and its territory in the Late Roman period and after. Recently, the issue of the destruction and damage of Roman sculptures in the ancient world, for political (*damnatio memoriae*) or religious reasons, has been the subject of an increase of the research. As Verona and its territory offer several examples of this kind, this paper provides a quick overview of the phenomenon – indicative of the change of faith in the Late Roman period –, in an attempt to delineate its local features; here some examples of tombstones without human figures are also considered.

Keywords

Defacement; iconoclasm; pagan sculpture; Late Roman Verona; power of images.

Di recente il tema della distruzione e del danneggiamento di sculture romane nel mondo antico, per motivi politici (*damnatio memoriae*) o religiosi, ha registrato un addensarsi degli studi.[1] Poiché Verona e il suo territorio presentano diverse testimonianze di questo genere, se ne propone una panoramica, nel tentativo di delineare sinteticamente le caratteristiche locali del fenomeno,[2] spia del mutamento di fede avvenuto nel periodo tardoromano.

---

[1] Per la *damnatio memoriae*, Cadario 2013, Kiilerich 2014. Sulle forme di danneggiamento di origine religiosa, orientativamente: Bravi 2010; Ambrogi 2011, pp. 511-520; Elsner 2012; Kristensen 2012; *Iconoclasm* 2014 (in particolare Sauer 2014, p. 33, per riferimenti bibliografici recenti; Prusac 2014 per la tarda antichità); in generale Arnold 2014. Per gli occultamenti antichi a scopo di salvaguardia, Ambrogi 2011, pp. 524-561. Ringrazio Simona Marchesini e i *referees* anonimi per alcuni suggerimenti sul testo.

[2] Questa ricerca presenta, per il suo carattere locale, i limiti evidenziati da Sauer 2014, p. 15. I riferimenti bibliografici qui proposti per le sculture veronesi sono talvolta datati, in attesa del catalogo della scultura lapidea del Museo Archeologico al Teatro romano (qui abbreviato MAVr), in preparazione in collaborazione con l'Università di Venezia, a cura della scrivente e di Luigi Sperti. Le immagini qui edite appartengono agli archivi dei Musei civici di Verona.

Verranno ovviamente considerate qui solo le opere, figurate e non, che si possono ritenere con sicurezza di provenienza locale per i dati di rinvenimento/reimpiego o per l'uso del calcare ammonitico cavato in Valpolicella.[3]

Risultano assenti da questo quadro le statue in bronzo, poiché il materiale veniva normalmente recuperato per rifusione ed è difficile dedurre dalle tracce rimaste su frammenti di ridotte dimensioni se le motivazioni del gesto distruttivo fossero economiche, politiche, belliche[4] o religiose. È ad esempio suggestiva l'ipotesi che il ritratto maschile rinvenuto sul greto dell'Adige, nel sobborgo di Verona detto Pestrino, fosse stato strappato alla statua di pertinenza e gettato nel fiume in un annegamento simbolico (per *damnatio memoriae* oppure in ambito cristiano), ma non vi sono elementi certi per escludere un "consueto" smembramento della scultura per recupero del metallo e poi una caduta accidentale in acqua.[5]

Anche per i materiali lapidei – perlopiù di vecchio ritrovamento e privi o quasi di informazioni – non è agevole distinguere i danni "culturali" dalla frammentazione per ottenere calce o pezzame edilizio o dalle fratture per cadute e reimpieghi, che interessano spesso le parti più aggettanti dei rilievi, come volti e braccia, le più coinvolte anche nel danneggiamento intenzionale; anzi, nel caso di statue con la testa lavorata separatamente si tende a ritenere "normale" la perdita di questa parte, facile a staccarsi e più fragile rispetto al corpo. Perciò è difficile dire se la quasi totale assenza di teste tra i frammenti statuari rinvenuti nella basilica civile di Verona[6] dipenda dal caso o da un intervento intenzionale quando le sculture erano ancora *in situ*; è lecito comunque porsi l'interrogativo, se si considera che le fondazioni di un edificio posto nell'Ottocento di fronte alla chiesa di S. Tomio (quindi molto vicino alla basilica) poggiavano – secondo scarne informazioni – 'sopra antiche statue'.[7] Forse l'apparato scultoreo di quella costruzione pubblica, collocata presso il foro e di prestigio nella città romana, subì pratiche di annullamento.

Il caso di piazza Duomo

Maggiori informazioni, rispetto alle sculture citate, sono disponibili sul ritrovamento di statue in un muro scoperto durante scavi nel tardo Ottocento in piazza Duomo, parallelo alla facciata dell'attuale cattedrale, in corrispondenza del secondo gradino della porta

[3] Si esclude quindi un trapezoforo con volto scalpellato e croce sovraincisa (MAVr, n. inv. 29592), fino al 1959 nel Museo Maffeiano: benché talvolta citato in testi relativi alla cristianizzazione del Veronese (cfr. Kristensen 2012, p. 57 n. 20), è privo di dati di provenienza e potrebbe esser giunto in Veneto dal Mediterraneo orientale, tramite il commercio antiquario, come altre opere della raccolta di Scipione Maffei.

[4] In caso di coinvolgimento di una città in eventi bellici, le statue in bronzo erano naturalmente più soggette ad asportazione/frammentazione rispetto a quelle in marmo, Ambrogi 2012, *passim*.

[5] Salcuni 2011, p. 103.

[6] Per l'edificio e una panoramica sulle sculture, Frova, Cavalieri Manasse 2005, in particolare pp. 183-184.

[7] Pighi 1892, p. 1, nota; Biblioteca Civica di Verona, scheda di Pietro Sgulmero, b. 393, fasc. I.

d'ingresso.[8] Esso fu definito 'cristiano' o 'tardo' o ancora 'medioevale'; Paolo Orsi lo attribuì al V secolo e lo collegò alle emergenze paleocristiane situate nelle vicinanze, in corrispondenza del chiostro dei canonici.[9] Inserite alla base del muro si trovarono appunto molte sculture di età romana, insieme con frammenti di decorazione architettonica.[10] Questa modalità di reimpiego nelle fondamenta di una costruzione, con presenza di statue quasi intere ma acefale, di teste isolate e di molti frammenti di varie dimensioni, fu ritenuta già da Orsi indicativa di una volontà di spregio verso un passato considerato negativo in quanto pagano.[11] Si può dunque ipotizzare una forma di *damnatio memoriae* con seppellimento, nota altrove già in epoca romana imperiale,[12] in un quadro comunque utilitario, poiché i frammenti di statue furono qui funzionali a una costruzione edilizia.

Negli studi sulla distruzione tardoantica di statue si è talvolta proposto un collegamento con la trasformazione in chiesa dell'edificio pagano cui le sculture stesse appartenevano in origine.[13] Tale collegamento non è per ora applicabile al caso di piazza Duomo, poiché la topografia di età imperiale dell'area occupata dall'attuale cattedrale è ignota: la presenza sotto di essa di un ulteriore edificio religioso paleocristiano, eventualmente in uno schema a basilica doppia, è un'ipotesi che non può dar conto delle preesistenze. Invece sotto la chiesa paleocristiana situata più a nord (la chiesa A) sono emersi indizi di una costruzione, forse una *domus*,[14] ma la tipologia delle sculture ritrovate nel muro di piazza Duomo sembra escludere una collocazione originaria in contesto privato. Si può ricordare che poco lontano dal luogo di ritrovamento vengono posizionate delle terme,[15] e che questi luoghi, percepiti più di altri come "demoniaci" in epoca cristiana, videro spesso asportazioni/distruzioni di statue;[16] è tuttavia possibile che le sculture provenissero da contesti diversi, senza escludere luoghi di culto.

La presumibile collocazione originaria in edifici pubblici delle statue in esame potrebbe indicare che coloro che le asportarono le destinassero ad una struttura ugualmente non privata. Quindi forse il muro scoperto in piazza Duomo era parte di un edificio a valenza pubblica, ma – non avendo indicazioni certe su una sua funzione religiosa – non è possibile per ora attribuire alla compagine ecclesiastica veronese una responsabilità o una partecipazione nell'intervento distruttivo sulle sculture. Inoltre l'impossibilità di controllare la cronologia del muro (e dunque della distruzione delle opere usate per costruirlo)

---

[8] Donatelli 1891, p. 4.

[9] Orsi 1891, pp. 17-18; cfr. per questa zona Fiorio Tedone, Lusuardi Siena, Piva 1987.

[10] Cfr. in particolare l'elenco in Milani 1891a, pp. 22-24; Milano 1891b, pp. 290-293.

[11] Orsi 1891, p. 17, ripreso da Perina 1994-1995, pp. 183-184.

[12] Cadario 2013, p. 417.

[13] Ad esempio Sánchez Velasco 2013.

[14] Cavalieri Manasse 2008, p. 110.

[15] Cavalieri Manasse 2013, fig. 40 n. 6.

[16] Prusac 2014, p. 50.

impedisce di verificare il rapporto con la legislazione, che a più riprese, in particolare nel IV secolo, intese proteggere i manufatti artistici anche se pagani;[17] certo in questo caso la qualità in genere elevata delle sculture non costituì un deterrente contro il seppellimento.

Poiché per il ritrovamento di piazza Duomo l'intenzionalità del danneggiamento delle statue è plausibile, può essere interessante esaminarne le fratture subite, per delineare le modalità d'azione dei distruttori: delle statue femminili panneggiate, due (di cui una è di culto oppure di donna della casata imperiale divinizzata) sono quasi integre, ma acefale (Figg. 1-2),[18] mentre altre appaiono rotte in pezzi di grandi dimensioni (Figg. 3-4);[19] una statua virile nuda – come probabilmente altre di cui sono stati recuperati frammenti isolati – sembra invece aver subito una frammentazione sistematica (Figg. 5-6).[20] Se ne potrebbe dedurre la volontà di ridurre in pezzi minuti una figura che si riteneva ormai impudica o disturbante,[21] mentre per alcune delle statue vestite fu ritenuta sufficiente l'eliminazione del capo.[22] Riguardo alle teste, gli scavi ne restituirono poche in rapporto al numero totale di frammenti di statue: oltre a un frammento lavorato a parte, che potrebbe essersi staccato accidentalmente, una testa di divinità femminile (Fig. 7) apparve 'rotta in più pezzi',[23] mentre il famoso ritratto di principe giulio-claudio (Fig. 8)[24] potrebbe esser stato decapitato.[25] Un indizio di decapitazione è forse anche il 'piccolo pezzo di collo' trovato nella cavità del busto di una delle statue femminili panneggiate, in cui la testa era lavorata a parte e avrebbe potuto essere estratta facilmente, senza lasciare frammenti.[26]

Un caso analogo a quello di piazza Duomo potrebbe situarsi poco fuori da porta Leoni, presso la chiesa di san Fermo, che sorse in epoca altomedievale, in corrispondenza di un grande edificio utilitario romano e accanto ad una zona di necropoli:[27] il 4 gennaio 1893 'scavando il muraglione davanti all'oratorio della prebenda di S. Fermo Maggiore', durante i

---

[17] Marano 2012b, pp. 74-75.

[18] MAVr, nn. inv. 29524 (di grandi dimensioni; Denti 1991, pp. 254-256, n. 22) e 29525 (stante, Riccioni 1960, p. 136, fig. 35a).

[19] MAVr, nn. inv. 29523 (seduta; Verzár-Bass 1995, p. 131 e nota 31), 29529 (Riccioni 1960, p. 137, fig. 35b; Denti 1991, pp. 250-251, n. 19).

[20] Attribuendo, pur in assenza di attacchi, i frammenti MAVr, nn. inv. 35645, 35634, 35642 alla stessa statua, si dedurrebbe una frammentazione del fianco e gamba destri in almeno una decina di pezzi.

[21] Waser 2010, p. 50, con bibl. ulteriore; Sauer 2014, pp. 18-19.

[22] In affinità con i '*Cases where naked deities were more thoroughly destroyed than their modestly dressed counterparts*' segnalati da Sauer come uno dei criteri per individuare i danni di origine religiosa, Arnold 2014, p. 2441.

[23] MAVr, n. inv. 29528; identificata sulla base di Marchini 1972, p. 272, da Perina 1994-1995, scheda n. 9, a mio parere correttamente.

[24] MAVr, n. inv. 29522; Bodon 1999, pp. 110-112.

[25] In entrambe le teste, i danni subiti dai nasi non sembrano intenzionali.

[26] MAVr, n. inv. 29525: Elenco Adige, nn. 36 e 36 I; Ghirardini 1891, pp. 683-684; Milani 1891a, p. 23, n. 36; Orsi 1891, p. 7, n. 2.

[27] Cavalieri Manasse 2008, p. 111, nota 178, per le difficoltà di datazione della chiesa precedente quella benedettina (sorta nell'XI secolo).

lavori per realizzare l'argine sull'Adige, si trovarono alla stessa profondità (m 2,80) una parte inferiore di figura femminile panneggiata e un torso maschile privo di parte dei genitali (Figg. 9-10);[28] la presenza di almeno due statue suscita appunto il dubbio di una deposizione intenzionale di un gruppo di frammenti scultorei, ma la mancanza di notizie sul ritrovamento impone cautela.[29]

Le sculture dell'Iseo

Una connotazione antipagana sembra presente nel caso delle sculture – alcune in pietre egiziane – dell'Iseo e Serapeo, attivo in particolare fra II e III secolo, di cui è noto l'arredo, ma incerta la collocazione e ignota la struttura: di una statua di Serapide in marmo bianco resta solo un frammento della testa, mentre di una statua maschile togata di grande qualità in basanite[30] sono rimasti 17 frammenti di dimensioni ridotte (alcuni combacianti, Fig. 11), che documentano una frammentazione sistematica; non vi sono però elementi utili alla datazione dell'intervento distruttivo,[31] che sembra esser stato effettuato con metodo, usando strumenti appositi, piuttosto che colpendo a casaccio la statua. Si può notare che a Roma alcuni degli edifici dedicati a culti egizi furono fra i primi ad essere distrutti negli arredi, nell'avanzato o tardo IV secolo[32].

Da ricordare poi che a Verona sono attestati anche due "ripostigli" di statue e cornici marmoree, entrambi nel teatro ma probabilmente realizzati in tempi differenti e per i quali non è possibile proporre con sufficiente certezza una precisa motivazione (comunque non univoca).[33]

---

[28] MAVr, nn. inv. 29527 (Riccioni 1960, p. 137, fig. 36a; Denti 1991, p. 258, n. 24; fr. di statua femminile, la cui provenienza corretta è stata individuata di recente) e 29520.

[29] Tra l'altro, le superfici del torso n. inv. 29520 paiono fluitate per permanenza in acqua, creando una distinzione, almeno di giacitura, fra le due statue.

[30] MAVr, nn. inv. 35062 e 29566, Bolla 2014, pp. 122, 134-135. La frammentazione della statua in basanite non pare dovuta a una destinazione a fornaci per calce, poiché per queste erano scelte soprattutto sculture in marmo bianco (Greenhalgh 1989: '*the voracity of the lime-kilns was matched by their choosiness: granite, porphyry and basalt were useless for the process – one reason for the survival of antiquities in these materials*', http://rubens.anu.edu.au/new/books_and_papers/survival.publish/chap10.html).

[31] Non è possibile considerare in questo contesto la statua del Serapide Maffei conservata a Ginevra, alla cui provenienza locale (con ipotizzato nascondimento entro il colle di S. Pietro da parte di un adepto della religione isiaca) si contrappongono ormai ben due altre aree: il Mediterraneo orientale e la riva occidentale del Garda (con trasferimento a Verona ad opera di Maffei, secondo Fossati 1893, p. 10, nota 1), cfr. Bolla 2014, pp. 120, 126.

[32] Ambrogi 2012, nota 6.

[33] Un ripostiglio di sculture in buono stato di conservazione (fra cui quattro erme con teste di ambito dionisiaco) potrebbe essere collegato a un restauro del teatro oppure di poco posteriore al suo disuso (tardo III secolo?); l'altro, che comprendeva statue mancanti della testa, fu realizzato dopo la trasformazione dell'area in necropoli (metà del IV secolo circa) ma non è possibile ipotizzarne la cronologia; Bolla 2005, pp. 9-10.

Statue pagane e cristianesimo a Verona

Riguardo al diffondersi del cristianesimo a Verona, un panorama archeologico è stato proposto di recente in rapporto all'abbandono del complesso capitolino:[34] il tempio più importante della città era in stato di declino da tempo attorno al 380 d.C., quando una statua di bronzo (stante e forse maschile, ma di cui non si conosce il soggetto, se divino o umano), che giaceva nell'edificio, venne rialzata nel foro dal *consularis Venetiae et Histriae* Valerio Palladio (CIL V, 3332), con un intervento di valorizzazione simile a quello realizzato pochi decenni prima da un suo predecessore nella carica, il *corrector* cristiano Settimio Teodulo, con l'innalzamento nel foro di Aquileia di statue pagane (anche di divinità).[35] La pratica del trasferimento/reinnalzamento di statue è nota in epoca tardoromana in Italia e nelle province ed è considerata prova di rispetto verso la scultura antica, vista non più come testimonianza di fede ma come ornamento delle città.[36]

Fra prima metà del IV e V secolo sorsero a Verona le prime chiese, che ben presto furono sottoposte ad ampliamenti;[37] contribuì alla veloce diffusione della "nuova" religione la strenua opera di Zeno, vescovo dal 362 al 372 circa. Sarebbe possibile, ma non vi sono certezze in merito, una collocazione dei primi interventi violenti contro le sculture pagane di Verona tra la fine del IV e il V secolo, periodo in cui ad esempio ad Aquileia diverse dediche a Cibele e Bellona vengono frammentate e collocate nelle fondazioni del Battistero.[38]

Un successivo sviluppo della ricerca potrebbe essere un'indagine sulle fonti relative alla chiesa veronese per fare emergere eventuali indicazioni sugli atteggiamenti verso le testimonianze scultoree romane nel corso del tempo e per meglio storicizzarli.

L'età gota

Il riferimento a Teodorico della cinta muraria[39] in cui sono reimpiegate pietre iscritte o figurate consente di situarne cronologicamente la modalità di riuso; esse furono poste con la faccia lavorata perlopiù rivolta all'interno del muro[40] oppure lasciata a vista, ma capovolta o disposta in orizzontale;[41] poiché, rispetto ai reimpieghi 'tumultuari' effettuati nelle mura

---

[34] Cavalieri Manasse 2008, pp. 109-111.

[35] Zaccaria 2008b, p. 136.

[36] Ambrogi 2012, pp. 157-161, 165-173, *passim* e nota 40 per una rassegna dei reinnalzamenti di statue.

[37] Nell'edilizia cristiana, Verona sembra allineata con altre realtà urbanistiche dell'Italia settentrionale (cfr., per alcune osservazioni e bibliografia, Marano 2012a).

[38] Zaccaria 2008a, pp. 757-758.

[39] Per la questione delle mura veronesi, Cavalieri Manasse, Gallina 2012, pp. 72-78.

[40] Cavalieri Manasse, Hudson 1999, p. 74, dove sono ben descritte le differenze tecniche fra i reimpieghi nella cinta gallienica e in quella teodoriciana.

[41] Buonopane 2009, p. 120, fig. 4.66. Da notare che nel muro di via Diaz, in cui sono posti in orizzontale una stele funeraria e un cippo figurato con Erote, quest'ultimo non presenta segni di *defacement*; Brusin 1940, p. 1016, figg. 1-2.

di Gallieno, la costruzione teodoriciana fu realizzata con cura, è presumibile che tali collocazioni non fossero casuali, richiamando le considerazioni di Julius von Schlosser su casi analoghi.[42] Dato che le mura difensive erano una importante struttura pubblica, tali modalità "negative" di reimpiego potrebbero esser state condivise o consentite dalle autorità civili dell'epoca.

Medioevo e oltre

Per le lapidi e le sculture con danni intenzionali rinvenute isolate o reimpiegate in strutture databili dal basso Medioevo in poi, è impossibile datare l'intervento distruttivo (al di là dell'anteriorità rispetto al reimpiego stesso). Altrove (nell'area orientale dell'Impero) il *defacement* e il *cross-marking* sono stati riferiti in particolare al periodo fra IV e VI sec. d.C., sulla base delle fonti e in alcuni casi di dati stratigrafici;[43] tuttavia la distruzione di teste e visi è stata spesso giustamente definita '*timeless*'.[44]

Nel *Versus de Verona*, noto componimento poetico scritto fra il 796 e l'805,[45] si ricorda che la città fu costruita bene ma da '*malis hominibus, qui nesciebant legem Dei nostri atque vetera simulacra venerabantur lignea lapidea*': le antiche statue in legno o pietra erano ormai simboli del male. Nel corso del Medioevo si diffusero nella città le tradizioni popolari che connotavano come portati o costruiti dal demonio alcuni monumenti romani, come il grande anfiteatro[46] e l'imponente vasca di porfido rosso, ornamento in origine probabilmente di un edificio termale, poi collocata presso l'abbazia di S. Zeno e assurta a protagonista di un miracolo attribuito al santo vescovo.[47]

---

[42] von Schlosser 1974, p. 25, a proposito di opere pagane nei paesi a nord delle Alpi: 'Si era protetti dai loro influssi malefici solo dopo averle confinate dentro le mura consacrate delle chiese. (…) Non di rado le immagini degli idoli pagani – nel nord della Germania erano considerati tali quelli dell'antico passato slavo – venivano murate capovolte, o addirittura sotterrate nelle fondamenta'. Secondo Franzoni 1997, p. 33, il capovolgimento a Verona è da ritenersi intenzionale e mirante a svuotare del contenuto originario lapidi e rilievi figurati.

[43] Kristensen 2012, pp. 34-44. Secondo Liu 2013, pp. 171-172, sussisterebbe anche la possibilità di danneggiamenti precedenti il III secolo d.C. (l'A. sottolinea le difficoltà di datazione dei materiali danneggiati): le osservazioni di Rothaus ivi riportate alla nota 319 potrebbero però riferirsi a forme di *damnatio memoriae* più che ad attività antipagane.

[44] Sauer 2014, p. 17. Un esempio molto interessante al proposito si trova nella chiesa di St. Samson a Dol-de-Bretagne: i rilievi figurati di un monumento funerario rinascimentale, mutuati dall'antico, presentano segni inequivocabili di *defacement* e altri danni intenzionali.

[45] http://rm.univr.it/didattica/strumenti/fasoli_bocchi/testimonianze/test06.htm.

[46] Per le leggende sull'Arena, cfr. orientativamente Bolla 2012, pp. 14, 62, 66 (e la bibliografia in calce al testo).

[47] Franzoni 1986, p. XXX; la leggenda sul trasporto della vasca da parte del diavolo su ordine di S. Zeno è certamente anteriore alla fine del Seicento, poiché è raffigurata in una lunetta dipinta da Dorigny, per la Cappella dei Notai del Palazzo della Ragione di Verona, entro l'inizio del 1693: S. Marinelli, scheda in *Dorigny* 2003, p. 102, n. 6, rileva che l'episodio, non compreso nella prima biografia del santo degli inizi dell'VIII secolo, venne probabilmente inventato in seguito; cfr. anche Bolla 2015, pp. 98-99, figg. 114-115.

Riguardo all'epoca romanica, almeno uno dei cippi funerari inseriti nel campanile di S. Zeno[48] e il trapezoforo collocato nel campanile della SS. Trinità[49] non presentano segni di *defacement*, ma episodi di iconofobia sono attestati nell'abbazia di S. Zeno anche oltre la metà del XII secolo.[50] In questo periodo inoltre due iscrizioni latine furono "cristianizzate" capovolgendole e ponendole così sotto una mensa d'altare, ma senza erasione dell'epigrafe: un'ara dedicata alle Giunoni fu usata come contenitore di reliquie nel 1139[51] e l'ara di Pomponia Aristoclia venne posta nel 1187 dalle autorità ecclesiastiche nel cosiddetto pantheon di S. Maria in Stelle;[52] in entrambi i casi l'intervento fu ricordato da un'iscrizione aggiunta sull'elemento romano.

Nel 1368 Cansignorio fece erigere la nota fontana in piazza delle Erbe, in chiave celebrativa della città di Verona e dei suoi più famosi governanti, e la coronò con una statua femminile panneggiata romana, cui furono aggiunte testa e braccia moderne;[53] la scultura antica, opportunamente rivisitata, aveva ormai assunto un significato positivo.

Si potrebbe dunque pensare che a Verona i danneggiamenti siano in prevalenza precedenti al Trecento e ai periodi dell'Umanesimo e del Rinascimento (che recuperarono con passione le antichità della città),[54] e che si siano concentrati in epoca tardoantica e altomedievale, quando sculture e rilievi romani dovevano essere ancora visibili in gran numero. Nel territorio veronese è però ricordato un caso molto più recente: nella chiesa parrocchiale di Tregnago una testa di 'vitello' ritenuta romana fu 'fatta a pezzi' nel 1858, probabilmente ancora per lo spiccato carattere pagano della raffigurazione.[55] Ciò induce alla cautela nel limitare a un periodo ristretto gli interventi distruttivi.

---

[48] Però, secondo Franzoni 1997, p. 33, figg. 3-4, la valenza pagana dei cippi venne in questo caso annullata mediante la collocazione elevata sul campanile.

[49] Von Hesberg 1980, p. 426, fig. 14.

[50] Nel portale bronzeo (XII secolo) della chiesa di S. Zeno, nella formella con il miracolo del carrettiere, l'assenza della parte destra in cui doveva comparire il demonio (Frugoni 1991, p. 200, n. F44) è popolarmente ascritta a distruzione intenzionale. Inoltre nella cripta (X secolo) della medesima chiesa, un rilievo romano con canefora reimpiegato in un pilastro, oltre ad essere disposto in orizzontale, presenta *defacement*, Franzoni 1986, p. XXXII, e Franzoni 1997, fig. 1.

[51] Franzoni 1997, p. 33.

[52] Da Persico 1821, p. 146; Franzoni 1987, p. 94.

[53] Denti 1991, pp. 251-253, n. 20, con ulteriore bibliografia; Ambrogi 2005, pp. 286-288; da ultimo Cafà 2013, pp. 338-339, fig. 3; Bolla 2015, p. 123. Nonostante la lunga tradizione in merito, la statua (Madonna Verona) non è da collegare alla base *CIL* V, 3332, citata sopra, che reggeva una statua in bronzo.

[54] Cfr. Franzoni 1997, Bolla 2006, Cafà 2013 (e la bibliografia citata in questi contributi). Da rilevare che von Schlosser 1974, p. 26, ricorda anche episodi di danneggiamenti in Italia fra Trecento e Rinascimento.

[55] Da Persico 1821, p. 133 ('Nella facciata v'ha un frammento di testa di vitello, che la popolar tradizione ricorda come idolo del gentilesimo, che qui vi avesse tempietto e culto.'); Cipolla 1880, p. 456.

Tipologia dei danni

Può essere utile esaminare, senza la pretesa dell'esaustività, la tipologia delle lapidi scelte a Verona per il danneggiamento e il genere di danno praticato, per individuare delle linee di tendenza. Si tratta in prevalenza di lastre e cippi da monumenti funerari con figure di satiri, littori,[56] "Attidi" ed Eroti,[57] e talvolta con raffigurazioni stereotipate dei defunti.[58]

Nel caso di figure nude (satiri ed Eroti), il danno può riguardare, oltre al volto, i genitali, e parte delle braccia e delle gambe, per impedire alle figure di "muoversi" o cancellarne la nudità: un esempio in tal senso è fornito dalle note lastre di monumento funerario un tempo reimpiegate all'esterno della chiesetta di S. Zeno in Oratorio, dove furono fonte di ispirazione per Andrea Mantegna (Fig. 12).[59] Non è possibile escludere che i danni su parti diverse delle figure siano stati praticati in periodi differenti, dato che la copertura/negazione delle nudità di statue e dipinti prosegue anche in età moderna, tuttavia la distruzione contemporanea di visi e arti è stata ritenuta da alcuni tipica dell'epoca tardoantica.[60]

Nel caso di figure vestite (littori, ecc., Figg. 13-14) e busti-ritratto, il danneggiamento si limita in genere, come altrove,[61] al volto, che può essere spianato in modo regolare oppure scalpellato in modo parziale o ancora colpito con violenza e frettolosamente. Non sempre l'intervento distruttivo è completo: nel caso di un grande blocco con quattro busti maschili entro nicchie ad arco, solo uno dei ritratti potrebbe dirsi sottoposto a *defacement.*[62] Alcuni casi sembrano invece indicare che si sentiva come profondamente necessario un intervento distruttivo accurato: ad esempio in una lastra di monumento funerario da Colognola ai Colli,[63] di ridotte dimensioni, sono stati asportati i volti, benché piccoli e già di per sé poco leggibili per la cromia della pietra.

---

[56] Risultano avere il viso danneggiato ad esempio i littori di alcuni cippi conservati al Museo Maffeiano: nn. inv. 28156 (Marchini 1973, p. 413, n. 8, fig. 9), 28164 (ma forse qui i danni non sono intenzionali) e 28167 (Schäfer 1989, tav. 113,3, e p. 407, n. C81); e al Museo Archeologico: forse il n. inv. 29005 (Schäfer 1989, p. 408, n. C 85, tav. 114,3) e di certo il n. inv. 29000, fig. 13 (Schäfer 1989, p. 408, n. C 87, tav. 113,2). Non sembra invece intenzionale l'abrasione del volto di un cippo con figura di pastore (Bonomi 1982; MAVr, n. inv. 29003), proveniente dalle mura gallieniane presso l'Arena, quindi reimpiegato nel 265 d.C., in epoca ancora pagana.

[57] Per queste due tipologie, cfr. Marchini 1973: risultano danneggiati gli Eroti alle pp. 408, n. 2, fig. 2 (Maffeiano, n. inv. 28155), 408-409, n. 3, fig. 3 (Maffeiano, n. inv. 28586, danni a volto e gamba destra), e il rilievo alla p. 426, n. 24, fig. 23 (Maffeiano, n. inv. 28163, fig. 14).

[58] Rilievo reimpiegato in via Ponte Rofiolo, Cavalieri Manasse 1997, pp. 264-265, fig. 18; ara circolare con due busti conservata nella chiesa di S. Zeno in Oratorio, Franzoni 1986, p. XL.

[59] Museo Maffeiano, nn. inv. 28142-28144; Bolla 2006, p. 427 n. 162.

[60] Sauer 2014, p. 17.

[61] Sauer 2014, p. 17.

[62] Per il rilievo in via ponte Rofiolo, v. nota 58. Sulle distruzioni selettive, Sauer 2014, p. 24; un intervento di *defacement* selettivo sembra potersi ravvisare, ad esempio, nella cosiddetta Base dei decennali di Roma (realizzata nel 303 d.C.), Engemann 2014, p. 26, fig. 18.

[63] Museo Maffeiano, n. inv. 28364; Franzoni 1987, p. 99, ill.

Non sembrano finora attestate incisioni di croci su statue o rilievi, diffuse in particolare (ma non solo) nel Mediterraneo orientale,[64] e nemmeno totali e accurate erasioni delle figure (non è del tutto asportato un Erote su un cippo funerario reimpiegato nel piedritto di un ingresso a Palazzo della Ragione in via Cairoli). Non è stato però compiuto un censimento capillare.

I danneggiamenti ebbero luogo sia nella città di Verona, sia nel territorio, come attestano ad esempio: il rilievo da Colognola citato; la cosiddetta ara Soardi, riferita al tempio di Minerva a Marano in Valpolicella, in cui sono scalpellati con furia – nella scena di culto – i volti del sacerdote e del camillo (Fig. 15);[65] un rilievo da Marcellise, in cui ugualmente sacrificante e fanciullo inserviente hanno subito l'asportazione del volto (Fig. 16).[66] Questi due ultimi rilievi testimoniano che anche le figure infantili (e percepibili chiaramente come tali per la differenza dimensionale rispetto ad altre) non venivano risparmiate e che ai loro volti si attribuiva lo stesso "potere" negativo che a quelli di adulti.

Non essendo note nei dettagli le vicende conservative di tutti i rilievi figurati (e per la citata incertezza sulle cause di alcuni danni) non è possibile stabilire a Verona la percentuale, rispetto all'esistente, delle sculture che subirono interventi distruttivi, anche se sembra una pratica corrente, che si ritrova in altre zone dell'Italia settentrionale, ad esempio nella zona concordiese, nell'ara dei *classiarii* da Caorle e in un cippo con littore,[67] o a Reggio Emilia, nella stele di Pettia Ge.[68] Sono talvolta testimoniati anche interventi più complessi, come la trasformazione in santi di ritratti su stele romane.[69]

Le pratiche distruttive sono state ricondotte alla concezione della statua nel mondo classico, in cui era percepita non come oggetto inanimato ma quasi come *alter ego* della divinità o della persona ritratta;[70] con l'avvento del cristianesimo si diffuse la credenza che le immagini pagane fossero abitate da demoni e potessero agire come tali,[71] rendendo "necessario" un intervento per disattivarne il potere.

Margherita Bolla
Musei Civici di Verona
margherita.bolla@comune.verona.it

---

[64] Kristensen 2012; Sauer 2014, p. 23.

[65] Bassi 2002-2003, p. 64, ill. a p. 65 (non risulta invece colpito il volto della figura femminile su un'altra faccia del blocco).

[66] Franzoni 1987, p. 97, fig. a p. 96.

[67] Compostella 1996, pp. 82, 89, figg. 1b, 4a: l'ara presenta su un fianco un probabile Attis con testa scalpellata e sull'altro una figura interamente asportata; il littore del cippo ha subito un energico *defacement*.

[68] CIL XI, 961; http://www.municipio.re.it/catalogomuseo/musei.nsf/key-RicercaArte/D8A4B28C9AA98C36C1256F180049645A?OpenDocument.

[69] A Trieste, cfr. Buonopane 2009, p. 121, fig. 4.67; Kiilerich 2010. Cfr. anche Cafà 2013, p. 334 e nota 5.

[70] Bremmer 2013.

[71] Mango 1963, pp. 55, 59 e *passim*.

Bibliografia

Ambrogi 2005: A. Ambrogi, *Labra di età romana in marmi bianchi e colorati*, Roma.

Ambrogi 2011: A. Ambrogi, *Sugli occultamenti antichi di statue. Testimonianze archeologiche a Roma*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung, 117, pp. 511-566.

Ambrogi 2012: A. Ambrogi, *Documentazione sulla statuaria a Roma nel V secolo*, in , *Roma e il sacco del 410. Realtà, interpretazione, mito*, Atti della giornata di studio (Roma, 2010), a cura di A. Di Berardino, G. Pilara, L. Spera (=*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 131), Roma, pp. 157-218.

Arnold 2014: B. Arnold, *Erasure of the Past*, in H. I. Silverman, V. Kynourgiopoulou (Eds.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, 11, New York, pp. 2441-2448.

Bassi 2002-2003: C. Bassi, *Il santuario romano del Monte Castelon presso Marano in Valpolicella*, in A. Buonopane, A. Brugnoli (a cura di), *La Valpolicella in età romana*, Annuario storico della Valpolicella, XIX (= Atti del II Convegno, Verona, 2002), Verona, pp. 61-80.

Bodon 1999: G. Bodon, *Il ritratto romano nel Veneto*, in M. Mirabella Roberti (a cura di), *Il ritratto romano in Aquileia e nella Cisalpina* (=Antichità Altoadriatiche, XLIV), Trieste, pp. 105-137.

Bolla 2005: M. Bolla, *Sculture del teatro romano di Verona, decorative e iconiche*, Quaderni del civico Museo Archeologico e del civico Gabinetto Numismatico di Milano, fasc. 2, pp. 7-55.

Bolla 2006: M. Bolla, *Mantegna e l'antico a Verona*; *schede*, in S. Marinelli, P. Marini (a cura di), *Mantegna e le arti a Verona 1450-1500*, catalogo della mostra (Verona, 2006-2007), Venezia, pp. 83-89; 427-429 nn. 161-163, 434-436 nn. 168-169, 440 n. 174.

Bolla 2012: M. Bolla, *L'Arena di Verona*, Verona.

Bolla 2014: M. Bolla, *Il luogo di culto alle divinità egizie a Verona*, in E.M. Ciampini, P. Zanovello (a cura di), *Antichità egizie e Italia. Prospettive di ricerca e indagini sul campo*, Atti del III Convegno Nazionale Veneto di Egittologia. *Ricerche sull'antico Egitto in Italia* (=Antichistica 6; Serie di studi orientali, 2), Venezia, pp. 119-140.

Bolla 2015: M. Bolla, *Verona romana*, Quaderni delle Regaste, 8, Verona.

Bonomi 1982: S. Bonomi, *Un cippo funerario di Verona con figura di pastore*, in Archeologia Veneta, V, pp. 143-157.

Bravi 2010: A. Bravi, Ornamenta, monumenta, exempla. *Greek Images of Gods in the Public Spaces of Constantinople*, in J. Mylonopoulos (Ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston, pp. 289-301.

Bremmer 2013: J.N. Bremmer, *The Agency of Greek and Roman Statues*, Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome, 6, pp. 7-21.

Brusin 1940: G. Brusin, *Le difese di Verona romana. Appunti cronologici*, Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1939-40, XCIX, II, pp. 1007-1019.

Buonopane 2009: A. Buonopane, *Manuale di epigrafia latina*, Roma.

Cadario 2013: M. Cadario, *La destruction délibérée des statues pour des raisons politiques dans le monde romain*, in J. Driessen, (Ed.), *Destruction. Archaeological, philological and historical perspectives*, Louvain, pp. 415-433.

Cafà 2013: V. Cafà, *Verona seconda Roma. Frammenti di una identità collettiva*, in H. Burns, M. Mussolin (a cura di), *Architettura e identità locali II*, Firenze, pp. 333-343.

Cavalieri Manasse 1997: G. Cavalieri Manasse, *Note sull'edilizia funeraria romana di Brescia e Verona*, in M. Mirabella Roberti (a cura di), *Monumenti sepolcrali romani in Aquileia e nella Cisalpina* (=Antichità Altoadriatiche, XLIII), Trieste, pp. 243-273.

Cavalieri Manasse 2008: G. Cavalieri Manasse, *Gli scavi del complesso capitolino*, in G. Cavalieri Manasse (a cura di), *L'area del* Capitolium *di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*, Verona, pp. 73-152.

Cavalieri Manasse 2013: G. Cavalieri Manasse, *Architettura pubblica nella* Venetia et Histria, in P. Basso, G. Cavalieri Manasse (a cura di), *Storia dell'architettura nel Veneto. L'età romana e tardoantica*, Venezia, pp. 16-67.

Cavalieri Manasse, Gallina 2012: G. Cavalieri Manasse, D. Gallina, *'Un documento di tanta rarità e di tanta importanza'*, in A. Arzone, E. Napione (a cura di), *La più antica veduta di Verona. L'iconografia rateriana. L'archetipo e l'immagine tramandata*, Atti del seminario di studi (Verona, 2011), Verona, pp. 71-97.

Cavalieri Manasse, Hudson 1999: G. Cavalieri Manasse, P. Hudson, *Nuovi dati sulle fortificazioni di Verona (III-XI secolo)*, in *Le fortificazioni del Garda e i sistemi di difesa dell'Italia settentrionale tra tardo antico e alto medioevo,* Secondo convegno archeologico del Garda, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova, pp. 71-91.

Cipolla 1880: C. Cipolla, *Tregnago*, Notizie degli Scavi di Antichità, pp. 455-456.

Compostella 1996: C. Compostella, Ornata sepulcra. *Le "borghesie" municipali e la memoria di sé nell'arte funeraria del Veneto romano*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, CLXV - Sezione di Archeologia, 4, Firenze.

Da Persico 1821: G.B. Da Persico, *Descrizione di Verona e della sua provincia*, II, Verona.

Denti 1991: M. Denti, *Ellenismo e romanizzazione nella X Regio. La scultura delle élites locali dall'età repubblicana ai Giulio-Claudi*, Roma.

Donatelli 1891: T. Donatelli, *Verona – Avanzi di costruzioni romane, sculture ed oggetti recuperati nei lavori pel grande collettore sulla destra dell'Adige*, Notizie degli Scavi di Antichità, pp. 3-4.

Dorigny 2003: G. Marini, P. Marini (a cura di), *Louis Dorigny 1654-1742. Un pittore della corte francese a Verona*, catalogo della mostra (Verona, 2003), Venezia.

Elsner 2012: J. Elsner, *Iconoclasm as discourse: from Antiquity to Byzantium*, The Art Bulletin, 94, 3, pp. 369-395.

Engemann 2014: J. Engemann, *Roma. Lo splendore del tramonto* (=Storia dell'arte romana, V), Milano.

Fiorio Tedone, Lusuardi Siena, Piva 1987: C. Fiorio Tedone, S. Lusuardi Siena, P. Piva, *Il complesso paleocristiano e altomedievale*, in P. Brugnoli (a cura di), *La Cattedrale di Verona nelle sue vicende edilizie dal secolo IV al secolo XVI*, Verona, pp. 17-97.

Fossati 1893: C. Fossati, *Una villa romana in Toscolano*, Salò.

Franzoni 1986: L. Franzoni, *L'arte romana in S. Zeno. Rassegna fotografica di reperti archeologici recuperati nel quartiere di S. Zeno*, in P. Brugnoli (a cura di), Annuario storico zenoniano, Verona, pp. I-XLIV.

Franzoni 1987: L. Franzoni, *Il territorio veronese*, in G. Cavalieri Manasse (a cura di), *Il Veneto nell'età romana. II. Note di urbanistica e di archeologia del territorio*, Verona, pp. 59-105.

Franzoni 1997: L. Franzoni, *Presenza dell'antico e sue diverse valenze nel tempo nella cultura e nella letteratura urbane veronesi (secc. XIV-XV)*, *Storia dell'urbanistica/Veneto I, Lo spazio nelle città venete (1348-1509), Urbanistica e architettura, monumenti e piazze, decorazione e rappresentazione*, Atti del I convegno nazionale di studio (Verona, 1995) a cura di E. Guidoni, U. Soragna, Roma, pp. 33-42.

Frova, Cavalieri Manasse 2005: A. Frova, G. Cavalieri Manasse, *La basilica forense di Verona alla luce dei nuovi scavi*, in X. Lafon, G. Sauron (Éd.), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, pp. 179-201.

Frugoni 1991: C. Frugoni, *La porta in bronzo della chiesa di S. Zeno a Verona*, in A. Castagnetti, G.M. Varanini (a cura di), *Il Veneto nel medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, Verona, pp. 163-208.

Ghirardini 1891: G. Ghirardini, *L'iscrizione di Prassitele e le statue antiche scoperte in Verona*, Nuova antologia di scienze, lettere ed arti, s. III, XXXII, vol. CXVI, fasc. V-VIII, marzo-aprile, pp. 667-688.

Greenhalgh 1989: M. Greenhalgh, *The Survival of Roman Antiquities in the Middle Ages*, London.

Von Hesberg 1980: H. von Hesberg, *Tischgräber in Italien*, Archäologischer Anzeiger, pp. 422-439.

Iconoclasm 2014: K. Kolrud, M. Prusac (Eds.) *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Ashgate.

Kiilerich 2010: B. Kiilerich, *Romerske spolier i San Giusto, Trieste,* Klassisk Forum, 2, pp. 99-106.

Kiilerich 2014: B. Kiilerich, Defacement *and* Replacement *as Political Strategies in Ancien and Byzantine Ruler Images*, in Iconoclasm 2014, pp. 57-73.

Kristensen 2012: T. M. Kristensen, *Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transformation of "Pagan" Sculpture in Late Antiquity*, in S. Birk, B. Poulsen (Eds.), *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, Aarhus, pp. 31- 66.

Lambrugo 2011: C. Lambrugo, *I marmi annullati: calcare a Gortina*, Lanx, 8, pp. 120-135.

Liu 2013: Y. Liu, *Temple Purity in 1-2 Corinthians* (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 343), Tübingen.

Mango 1963: C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, Dumbarton Oaks Papers, 17, pp. 55-75.

Marano 2012a: Y.A. Marano, *The Christianisation of the Towns in northern Italy (4th-6th century A.D.)*, in O. Heinrich-Tamàska, N. Krohn, S. Ristow (Hrsg./Eds.), *Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund/Christianisation of*

Europe: Archaeological Evidence for its creation, development and consolidation, Internationale Tagung, Bergish-Gladbach, Dezember 2010, Regensburg, pp. 161-183.

Marano 2012b: Y.A. Marano, *Fonti giuridiche di età romana (I secolo a.C. – VI secolo d.C.) per lo studio del reimpiego*, in G. Cuscito (a cura di), *Riuso di monumenti e reimpiego di materiali antichi in età postclassica: il caso della Venetia* (=Antichità Altoadriatiche, 74) Trieste, pp. 63-84.

Marchini 1972: G. Marchini, *Antiquari e collezioni archeologiche dell'Ottocento veronese*, Verona.

Marchini 1973: G. Marchini, *Rilievi con geni funebri di età romana nel territorio veronese*, in *Il territorio veronese in età romana*, Atti del Convegno (Verona, 1971), a cura di J. Debergh, Verona, pp. 357-429.

Milani 1891a: L.A. Milani, *Le recenti scoperte di antichità in Verona*, Verona.

Milani 1891b: L.A. Milani, *Le recenti scoperte di antichità in Verona*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung, VI, pp. 285-301.

Orsi 1891: P. Orsi, *Relazione degli avanzi plastici rinvenuti in piazza del Duomo in Verona*, Notizie degli Scavi di Antichità, pp. 5-18.

Perina 1994-1995: D. Perina, *Contributo allo studio della "scultura colta" di età romana nell'Italia settentrionale*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Verona.

Pighi 1892: A. Pighi, *La chiesa di S. Tommaso Apostolo*, Verona.

Prusac 2014: M. Prusac, *Presence and the Image Controversies in the Third and Fourth Centuries AD*, in Iconoclasm 2014, pp. 41-56.

Riccioni 1960: G. Riccioni, *Sculture del Museo del Teatro romano di Verona*, Arte antica e moderna, X, pp. 135-140.

Salcuni 2011: A. Salcuni, *Ritratto virile*, in A. Salcuni, E. Formigli, *Grandi bronzi romani dall'Italia settentrionale. Brescia, Cividate Camuno e Verona* (=Frankfurter Archäologische Schriften, 17), Bonn, pp. 101-103, figg. 504-518.

Sánchez Velasco 2013: J. Sánchez Velasco, *Cristianización y violencia religiosa en la bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana*, in R. García-Gasco, S. González Sánchez, D. Hernández de la Fuente (Eds.), *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire* (=BAR I.S. 2493), Oxford, pp. 45-51.

Sauer 2014: E.W. Sauer, *Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets*, in Iconoclasm 2014, pp. 15-40.

Schäfer 1989: T. Schäfer, Imperii insignia. Sella curulis *und* Fasces. *Zur Repräsentation römischer Magistrate*, Mainz.

von Schlosser 1974: J. von Schlosser, *Raccolte d'arte e di meraviglie del tardo Rinascimento* (=Biblioteca Sansoni), Firenze (I[a] ed. in tedesco, Leipzig 1908).

Verzár-Bass 1995: M. Verzár-Bass, *La cultura artistica della* X Regio, in *Concordia e la* X Regio, Atti del convegno (Portogruaro, 1994), a cura di P.A. Croce Da Villa, A. Mastrocinque, Padova, pp. 127-148.

Waser 2010: M. Waser, *Behinderte in der hellenistisch-römischen Kleinplastik. Bronzefiguren*, Diplomarbeit (Klassische Archäologie), Universität Wien (othes.univie.ac.at/12794).

Zaccaria 2008a: C. Zaccaria, *Iscrizioni inedite del culto di Cibele rinvenute nelle fondazioni del Battistero di Aquileia*, in M.L. Caldelli, G.L. Gregori, S. Orlandi (a cura di), *Epigrafia 2006*. Atti della XIV *Rencontre sur l'épigraphie* in onore di Silvio Panciera (=Tituli, 9), Roma 2008, pp. 741-772.

Zaccaria 2008b: C. Zaccaria, *Aquileia, una città in trasformazione*, in S. Piussi (a cura di), *Cromazio di Aquileia 388-408 al crocevia di genti e religioni*, Catalogo della Mostra (Udine, 2008-2009), Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 134-141.

Margherita Bolla
Musei Civici di Verona
margherita.bolla@comune.verona.it

Fig. 1. Figura femminile panneggiata, dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29524; foto: G. Stradiotto).

Fig. 2. Figura femminile panneggiata, dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29525; foto: U. Tomba).

Fig. 3. Figura femminile seduta, prima del restauro, con fratture in evidenza; dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29523, foto d'archivio).

Fig. 4. Parte di figura femminile, dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29529; foto: U. Tomba).

Figg. 5-6. Frammenti appartenenti probabilmente ad una stessa statua maschile, dal muro di piazza Duomo (MAVr, nn. inv. 35645, 35642; foto: G. Stradiotto).

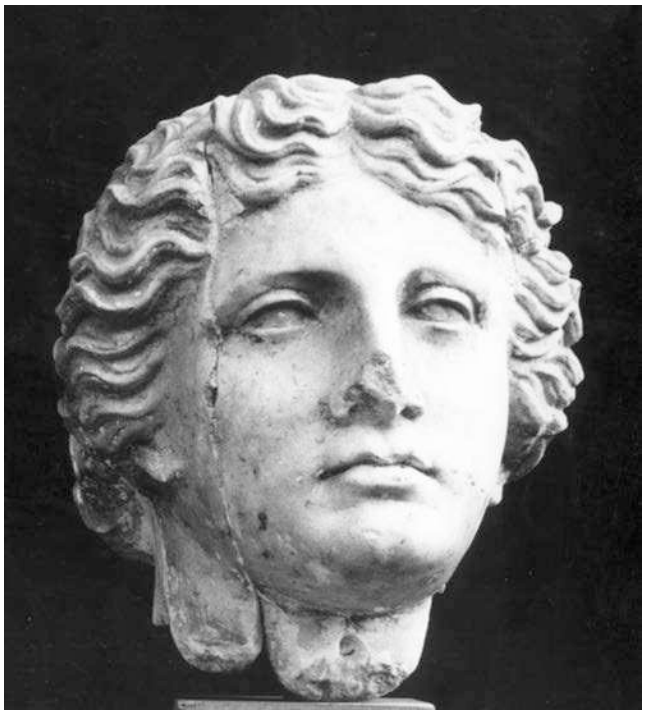

Fig. 7. Testa di divinità femminile, prima dell'ultimo restauro; dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29528, foto d'archivio).

Fig. 8. Testa di principe giulio-claudio, dal muro di piazza Duomo (MAVr, n. inv. 29522, foto d'archivio).

Fig. 9. Parte di figura panneggiata; rinvenuta presso la chiesa di san Fermo (MAVr, n. inv. 29527, foto dell'Autrice).

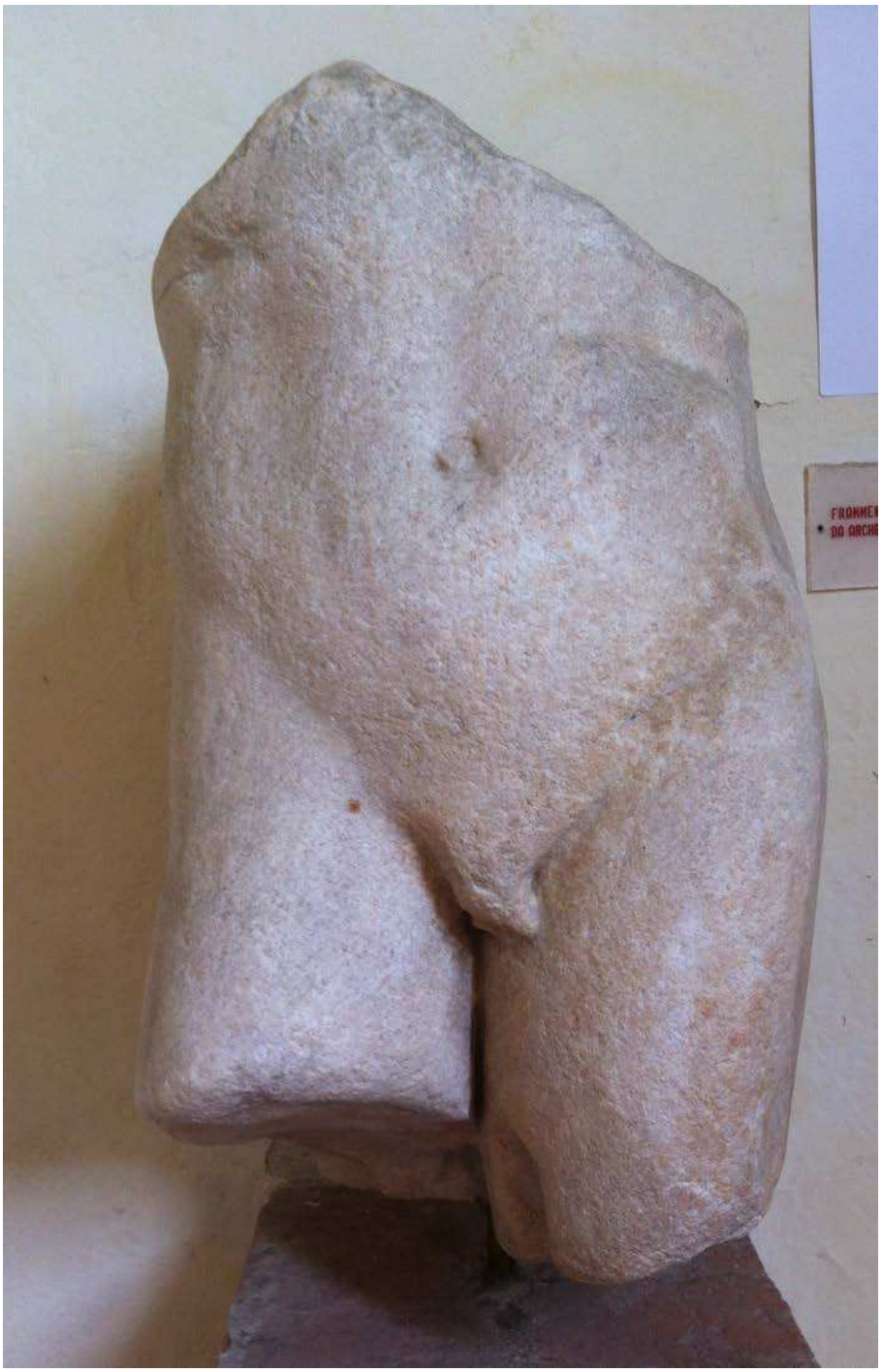

Fig. 10. Torso giovanile, rinvenuto presso la chiesa di san Fermo (MAVr, n. inv. 29520; foto dell'Autrice).

Fig. 11. Frammenti di statua maschile togata in basanite (MAVr, n. inv. 29566; foto: U. Tomba).

Fig. 12. Rilievi funerari con satiri ed eroti, già reimpiegati nella chiesa di san Zeno in Oratorio (Museo Maffeiano, nn. inv. 28142-28144; foto: Fotoflash di Mario Polesel).

Fig. 13. Cippo funerario con littore, particolare (MAVr, n. inv. 29000; foto d'archivio).

Fig. 14. Cippo funerario (Museo Maffeiano, n. inv. 28163; foto: T. Burmeister).

Fig. 15. Cosiddetta "ara Soardi", prima del restauro (MAVr, n. inv. 29072, foto d'archivio).

Fig. 16. Blocco figurato da Marcellise (foto: L. Franzoni).

C. Azzara, *Distruggere o esaugurare?*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 113-122.

Distruggere o esaugurare? La chiesa cristiana e i luoghi di culto pagani fra tarda antichità e alto medioevo.

CLAUDIO AZZARA

Abstract

Destroy or deconsacrate? The Christian church and places of pagan worship between late antiquity and the early Middle Ages. In the period between the full affirmation of Christianity in the Roman Empire and its spread among the major barbaric tribes of Western Europe (IV-VII centuries) very different attitudes on the part of the ecclesiastical authorities with respect to the pagan places of worship can be found, going from their radical destruction to more complex forms of deconsecration and "reuse" after an appropriate process of semantical redefinition in the Christian sense of these places. Similar choices were heterogeneous according to specific situations, the particular pastoral strategies adopted, even the different personalities of the protagonists involved. The complexity of these practices can be reconstructed through the examples of the actions of Bishop Ambrose of Milan against the altar of the goddess Victory in Rome and that of Gregory the Great to the Anglo-Saxon shrines of Britain.

Keywords

Paganism, Late Antiquity, evangelization, Roman world, early Christian church

Nell'anno 384 una delegazione di senatori romani pagani, guidata dal celeberrimo oratore, e membro tra i più insigni del senato stesso, Quinto Aurelio Simmaco, si presentò nella capitale Milano al cospetto dell'imperatore di fede cristiana Valentiniano II per sottoporgli alcune richieste a beneficio del loro culto e del loro clero. In particolare, costoro chiedevano al *princeps* di revocare le disposizioni antipagane emanate un paio d'anni innanzi dal predecessore Graziano, il quale, oltre a cassare il titolo di *pontifex maximus* tra quelli portati dagli imperatori, aveva soppresso le sovvenzioni statali accordate ai collegi sacerdotali pagani e alle vestali, colpito le loro proprietà e fatto rimuovere l'altare posto davanti alla statua delle dea Vittoria che, dai tempi di Augusto, si trovava nell'aula delle sedute del senato romano, la Curia.

Se le misure di Graziano contro i beni del clero pagano, e contro gli stipendi pubblici a esso accordati, erano mirate a recidere l'antico legame fra i culti tradizionali e lo stato, l'ordine di rimozione dell'altare della Vittoria (ma, come pare certo, non della statua) aveva l'obiettivo di togliere i senatori cristiani dall'imbarazzo, per loro oltraggioso, di dover assistere a ogni seduta dell'assemblea agli atti propiziatori compiuti dai colleghi dell'altro

credo sull'altare in questione. L'altare era già stato spostato durante una visita a Roma dell'imperatore Costanzo, nel 357, ma era stato rimesso al proprio posto all'indomani della sua partenza. Dopo il pronunciamento di Graziano, una prima delegazione di senatori pagani aveva cercato di farsi ricevere dall'imperatore per pregarlo di ritirare le norme da lui introdotte, ma costui s'era rifiutato di incontrarli. Ora gli stessi esperivano un secondo tentativo forti del fatto che Graziano nel frattempo era morto in seguito alla rivolta dell'usurpatore Massimo e che il nuovo monarca Valentiniano II, quando era salito al trono nel 383, era un bambino di appena dodici anni, guidato dalla madre Giustina in veste di reggente. Giustina e Valentiniano, in un quadro politico instabile, con il predecessore appena abbattuto da un colpo di stato, avevano adottato un atteggiamento prudente cercando il sostegno anche della nutrita componente pagana dell'aristocrazia senatoria; tra l'altro, avevano imposto ai cristiani di restituire tutti i materiali da loro sottratti ai templi pagani in seguito alle leggi di Graziano per ornare le proprie chiese.

Davanti al giovanissimo imperatore e all'intero *consistorium* Simmaco tenne un discorso di grande eleganza ed efficacia retorica, guadagnandosi l'ammirazione di tutti, compresi i cristiani.[1] Egli chiese la revoca delle norme grazianee appellandosi alla tradizione di Roma, al rispetto per i culti degli avi nel cui segno l'impero aveva nei secoli trascorsi costruito la sua potenza; insistette sulla necessità di tolleranza da parte della nuova religione cristiana ormai maggioritaria, e abbracciata dagli stessi imperatori, verso la fede dei padri, che aveva portato fortuna a Roma in passato così come avrebbe potuto portarne anche nell'incerto tempo presente e nel futuro, se lasciata libera di manifestarsi. La sobrietà delle parole di Simmaco, la compostezza del suo atteggiamento, il fascino evocativo del suo richiamo all'antica gloria di Roma, sembrarono poter far breccia sull'imperatore, spingendolo alle decisioni auspicate dai senatori pagani. Ma a contrastare tutto ciò si levò immediato l'autorevole ed energico vescovo di Milano Ambrogio, in carica da un decennio, il quale probabilmente era stato tra i principali ispiratori delle misure di Graziano ora contestate e che forse aveva anche convinto il vecchio *princeps* a respingere la ricordata prima delegazione pagana.

Di fronte alla rinnovata iniziativa dei suoi rivali, Ambrogio domandò con una prima lettera subito indirizzata a Valentiniano II di ricevere il testo dell'orazione di Simmaco per conoscerne in dettaglio gli argomenti e quindi poterli meglio confutare.[2] Il tono adoperato da Ambrogio con il suo augusto interlocutore era assai deciso e quasi minaccioso, ricordandogli che egli, poiché presule, rappresentava Dio e che aveva dall'Onnipotente facoltà di giudicare la condotta del *princeps* cristiano fino a potergli negare l'accesso alla casa del Signore se lo riteneva peccatore. Valentiniano accontentò senza indugi il vescovo che fu quindi in grado,

[1] L'edizione critica della *relatio* di Simmaco si legge in *Aurelius Symmachus*; una versione italiana commentata si trova in Simmaco-Ambrogio 1991. Sulla struttura e sul significato del testo si veda Hochreiter 1951.

[2] Epistola XVII, edizione critica in *Ambrosius*, *Epistulae*, versione italiana commentata in Simmaco-Ambrogio 1991, pp. 168-191.

sempre nel corso dello stesso anno 384, di produrre una seconda lettera che contestava, punto per punto, la *relatio* di Simmaco.[3]

Nella sua nuova missiva Ambrogio esordiva sostenendo che non al favore delle divinità pagane Roma doveva i propri antichi successi, ma ai grandi uomini che nelle diverse epoche avevano realizzato le maggiori imprese, mentre gli dei, al contrario, non avevano saputo proteggere l'impero dalla recenti guerre civili e dall'incalzare sempre più pressante dei barbari (accusa che del resto i pagani rovesciavano sul Dio cristiano, dall'affermazione del cui culto nel IV secolo era fatto dipendere l'acuirsi della crisi dello stato). A Simmaco, che sottolineava maliziosamente come il cristianissimo Graziano, l'autore delle leggi contestate, fosse morto nella guerra contro Massimo perché il suo Dio non lo aveva protetto, Ambrogio replicava che nella storia di Roma non si contavano gli imperatori pagani morti di morte violenta senza che i loro dei li salvassero. Inoltre, i sacrifici di animali e le relative pratiche divinatorie erano da respingere senza esitazione, così come risultava inaccettabile il fatto che i pagani, adorando statue raffiguranti le loro varie divinità, dimostrassero di ritenere che l'immagine materiale del dio fosse il dio stesso, per contro all'irrappresentabilità del Dio cristiano, puro spirito. Restare fedeli al culto dei padri contraddiceva il principio di evoluzione proprio di ogni cosa umana, compreso il sentimento religioso, che si era elevato nel tempo fino a giungere alla Verità del Vangelo. Circa le polemiche per la revoca delle sovvenzioni alle vestali e ai collegi sacerdotali, Ambrogio notava che le prime erano appena sette di numero e che optavano per la verginità in cambio di una vita di privilegi materiali e sociali, mentre tra i cristiani vi erano innumerevoli donne, le monache, che compivano la stessa scelta per condurre invece un'esistenza di povertà e di umiltà evangeliche, senza pretendere nulla; mentre ai sacerdoti pagani che reclamavano prebende pubbliche egli opponeva i preti cristiani, che disprezzavano i beni materiali e usavano il denaro solo per compiere opere di carità. Quanto all'altare della Vittoria, si doveva innanzitutto riconoscere che questa non era certo una dea da adorare ma il fine ovvio di ogni guerra, che si conseguiva non per aiuti celesti ma grazie alla forza del proprio esercito. La pretesa di Simmaco e dei suoi di mantenere l'altare nella Curia era un'offesa per i senatori cristiani, costretti ad assistere a gesti di idolatria in uno spazio pubblico da loro condiviso. I pagani avevano i loro templi, in cui celebrare i riti della loro religione in privato, e potevano usare questi senza alcuna contestazione e scandalo. Infine, sul piano del diritto, la rimozione dell'altare ordinata da Costanzo nel 357 aveva valore legale, mentre la successiva ricollocazione no. Insomma, per tutte queste ragioni Valentiniano era chiamato a rigettare le richieste di Simmaco, perché un imperatore cristiano non poteva favorire i culti pagani, anche memore del fatto che in passato gli Augusti pagani avevano perseguitato i cristiani,

[3] Epistola XVIII, edizione critica in *Ambrosius*, *Epistulae*, versione italiana commentata in Simmaco-Ambrogio 1991, pp. 194-243. Un'ulteriore edizione della *relatio* di Simmaco e delle lettere di Ambrogio (le due citate più una terza, epistola LVII, indirizzata nel 393 all'usurpatore Eugenio, in cui il vescovo milanese riepilogava l'intera vicenda) si può leggere in Wytzes 1936. Sull'intera questione si vedano almeno: Casini 1957; Canfora 1991.

fino a ucciderli; per contro al sangue da questi ultimi versato, ora agli idolatri, cui non veniva vietato il culto, si imponeva solo una semplice rinuncia economica. Il giovane *princeps* doveva quindi rifiutare una mal posta domanda di tolleranza e restare fedele alla memoria del predecessore Graziano (che era oltretutto suo fratello), alla legge dello stato e alla fede in Cristo.

Valentiniano si fece convincere dalle parole di Ambrogio e confermò le disposizioni di Graziano contro i pagani. Costoro reiterarono invano negli anni successivi la loro petizione per almeno altre quattro volte. Solo dopo l'assassinio di Valentiniano II, l'usurpatore Eugenio accolse le loro richieste circa l'altare della Vittoria e le sovvenzioni a sacerdoti e vestali, ma nel 394 lo stesso Eugenio e il suo potente protettore Arbogaste, un generale di origine franca, vennero sbaragliati sulle rive del Frigido, odierno Vipacco, presso Gorizia, dalle forze dell'imperatore della *pars Orientis* Teodosio, il quale con l'editto di Tessalonica del 380 aveva reso il cristianesimo religione ufficiale dello stato romano e unico culto ammesso e che con il successivo editto di Costantinopoli del 392, condiviso con Arcadio e Onorio, aveva proibito le pratiche pagane, rendendone legittima la persecuzione. Dopo il trionfo di Teodosio, l'altare della Vittoria fu definitivamente rimosso dalla Curia e la statua, che vi rimase, finì forse con l'essere distrutta in occasione del sacco di Roma compiuto dai visigoti di Alarico nel 410.

L'atteggiamento tenuto del vescovo Ambrogio nella circostanza risultò dunque decisivo nel confermare scelte che contribuirono, per la loro parte, a precipitare la crisi della religione pagana tradizionale, a sancirne la fine legale, e a condurre per contro alla definitiva affermazione del cristianesimo quale nuovo credo dell'impero romano; un processo di lungo periodo che ebbe la sua accelerazione decisiva proprio fra i regni di Graziano in Occidente (375-383) e di Teodosio in Oriente (378-395).[4] Ambrogio seppe far fronte anche al fastidio che la sua autorità e la sua risoluta azione provocavano nell'imperatore e in sua madre, i quali per contrastarlo non esitarono perfino a rianimare la comunità ariana di Milano sostenendo il suo nuovo vescovo Mercurino, che prese poi il nome di Aussenzio. Valentiniano ordinò ad Ambrogio di restituire agli ariani una basilica sottratta dai cattolici agli eretici (già condannati come tali dal concilio di Nicea del 325), ma il presule rifiutò e sostenne un assedio delle forze imperiali alla sua chiesa, fino a che l'imperatore si piegò e addirittura bandì gli ariani dalla città. Del resto Ambrogio nel 390 costrinse lo stesso Teodosio a una pubblica penitenza, prima di riammetterlo all'eucarestia, per aver punito in modo sproporzionato gli abitanti di Tessalonica (dopo l'omicidio durante un tumulto del capo del locale presidio militare erano stati massacrati per rappresaglia centinaia di cittadini), primo caso di umiliazione della *potestas* imperiale davanti all'*auctoritas* della chiesa, che si arrogava il diritto di giudicare una condotta politica sulla base della morale cristiana.[5]

[4] Tra la sterminata bibliografia relativa al tardo impero romano e alle vicende della progressiva affermazione del cristianesimo ci si limita qui a rinviare, per una primissima introduzione, a Brown 1974; Cameron 1995; Smith 2008. Sul conflitto con il paganesimo, si vedano almeno Momigliano 1968 e Cameron 2011.

[5] Sul rapporto costituzionale fra la chiesa e l'impero nel IV secolo si rinvia a Morrison 1964 e, da ultimo, a Rotiroti 2016.

Contro Simmaco Ambrogio mostrò una fermezza che è stata talora reputata "intollerante" in confronto all'atteggiamento del senatore, il quale chiedeva uno spazio per il proprio culto che non sembrava comunque pregiudicare la posizione, ormai predominante, della fede cristiana. Il vescovo milanese chiuse invece ogni possibilità di dialogo, respingendo tutte le richieste della controparte. Egli sembrò accordare ai pagani quella tolleranza che essi reclamavano, riconoscendo il loro diritto a praticare i propri riti nei loro templi, mentre con abilità retorica opponeva tale magnanimità dei cristiani al ricordo delle persecuzioni da costoro patite e suggeriva maliziosamente che gli idolatri si appellavano alla necessità di essere tolleranti solo ora che si ritrovavano in minoranza. In realtà, con il negare le sovvenzioni pubbliche al clero pagano Ambrogio intendeva porre questo sullo stesso piano patrimoniale di quello cristiano e soprattutto recidere in via definitiva il legame fra lo stato e la religione politeista, preparando semmai il terreno al nuovo inscindibile nesso, che di lì a breve si sarebbe reso evidente, tra la *respublica* e la chiesa di Cristo. Nella medesima prospettiva si poneva anche la rimozione dei riti pagani, celebrati su un proprio esclusivo altare, da un luogo pubblico di primario rilievo istituzionale quale la Curia.

La durezza di Ambrogio era determinata dall'importanza della posta in palio e dai residui margini di incertezza circa l'esito del confronto che si andava svolgendo tra la vecchia e la nuova religione. Se è vero che il cristianesimo aveva conquistato la maggioranza della popolazione dell'impero e gli stessi imperatori, è altrettanto vero che il culto pagano era ancora presente, oltre che tra i ceti rurali (nei quali le antiche credenze e pratiche erano destinate a sopravvivere ancora molto a lungo, magari in forme commiste con il messaggio cristiano, acquisito spesso in maniera superficiale), proprio tra esponenti dell'aristocrazia senatoria come Simmaco; tra individui, cioè, che continuavano a esercitare una considerevole influenza per il proprio prestigio sociale e politico. Inoltre, un aspetto ancor più significativo era costituito dal fatto che il paganesimo professato da personalità quali Simmaco si era sviluppato almeno dal IV secolo in forme particolari e pericolose per il cristianesimo. Infatti, la fede nel tradizionale pantheon di divinità di matrice greca, tanto lontane dalla concezione cristiana, aveva progressivamente perso terreno rispetto al diffondersi dei culti misterici, soprattutto di quello di Mitra, impregnati di neoplatonismo e concorrenziali con il cristianesimo perché ad esso assai somiglianti per diversi motivi. Una figura come quella di Apollodoro di Tiana, la cui vita era stata narrata da Filostrato, aveva potuto essere accostata a quella di Cristo, risultando molto simile. Lo sviluppo dell'idea platonica del Bene e di quella stoica del *summum bonum* aveva condotto il pensiero pagano a elaborare il principio del *Summus Deus*, di un unico principio divino che si articolava nella molteplicità dei vari dei e dee, manifestazioni plurali di quell'unica essenza; un camuffamento del politeismo in una sorta di falso monoteismo che tendeva a sovrapporsi al cristianesimo, annacquando l'unicità del suo messaggio e aprendo la strada a pericolose (per i cristiani) forme di sincretismo, che si erano divulgate nell'età dei Severi. Parte del mondo cristiano riteneva che la tolleranza verso i pagani non avrebbe ostacolato comunque la vittoria della vera fede, per l'intrinseca superiorità di questa, ma molti altri, come Ambrogio, pensavano invece che il rischio di

commistioni e di ibridazioni cultuali, a fronte delle nuove espressioni del paganesimo e dell'ancor precaria definizione in senso unitario dello stesso credo cristiano, allora impegnato nel decisivo dibattito dottrinale sulla natura di Cristo,[6] fosse molto elevato e potesse portare alfine a negare l'unicità e la divinità del Salvatore e il carattere esclusivo della verità evangelica. E per tutto ciò, in un delicatissimo passaggio del "twist of faith" in atto nell'impero, con ancora tanti pericoli incombenti sul completamento di esso, nessuna concessione poteva essere accordata ai pagani, negando ogni spazio pubblico ai loro culti fino ad accanirsi, come Ambrogio fece, su un simbolo quale l'altare della Vittoria della Curia di Roma.

Due secoli dopo, il 18 luglio del 601, il papa Gregorio Magno indirizzò una lettera d'istruzioni all'abate Mellito,[7] che stava in quel momento attraversando i territori dei franchi diretto in Inghilterra dove doveva raggiungere Agostino, il missionario inviato da Roma che negli anni immediatamente precedenti aveva accompagnato alla conversione al cristianesimo il re anglo del Kent Etelberto e la sua gente e che era poi diventato il primo arcivescovo di Canterbury. A Mellito era stato affidato l'incarico particolare di portare il Vangelo nel regno dei sassoni orientali, ancora pagani, il cui monarca era allora Saberto.

L'evangelizzazione del regno del Kent era avvenuta in seguito a una missione voluta dallo stesso pontefice e condotta fra il 596 e il 597 da un gruppo di monaci guidati da Agostino. Restano di difficile interpretazione le ragioni che spinsero la sede romana a promuovere tale iniziativa a beneficio di un paese geograficamente lontano e da lungo tempo perduto alla romanità, dopo il precoce abbandono da parte imperiale delle isole britanniche e l'invasione delle stesse a opera delle tribù germaniche dei sassoni, degli angli e degli juti, oltretutto in anni in cui il vescovo di Roma era costretto a fronteggiare in Italia la pressante emergenza dell'invasione longobarda. Le fonti medievali, a cominciare dall'anonimo biografo di Whitby di papa Gregorio,[8] elaborarono e diffusero al riguardo un fortunatissimo resoconto agiografico, che pretendeva che Gregorio, prima ancora di essere eletto pontefice, fosse rimasto colpito dall'aspetto di alcuni schiavi insulari visti in un mercato romano, concludendo che gente di una bellezza tale da farla assomigliare agli angeli non poteva restare estranea alla parola di Dio. La critica moderna si è invece divisa fra quanti (in modo che appare meno convincente) hanno voluto leggere la missione in Inghilterra come un progetto essenzialmente politico, impregnato di una perdurante cultura romano-imperiale, per il recupero alla sfera della *romanitas* della perduta provincia della Britannia; e quanti hanno invece privilegiato le sincere istanze religiose e pastorali di Gregorio Magno, alimentate anche da un vivo sentimento escatologico che in previsione della fine dei tempi rendeva urgente la conversione di tutte le genti. Non si è forse sempre adeguatamente

[6] Sul carattere articolato del cristianesimo del tempo e sui suoi dibattiti e contrasti interni si rinvia, da ultimo, a Freeman 2010.

[7] *Gregorii I Registrum epistolarum*, XI, 56. La lettera a Mellito è riportata anche da Bedae *Historia ecclesiastica*, I, 30.

[8] *Whitby Life*, 9.

considerato il fatto che il regno, ancora pagano, del Kent (gli altri regni anglosassoni insulari allora non si aprirono affatto alla fede cristiana) intratteneva da tempo strette relazioni economiche e politiche con il mondo di franchi, loro potenti, e cattolici, dirimpettai al di là della Manica, tanto che Etelberto aveva sposato una principessa franca di nome Berta, figlia del re Cariberto, per rinsaldare il rapporto. Probabilmente, in questa prospettiva di stretto vincolo con i franchi, il re del Kent aveva ritenuto che adottare la fede dei propri interlocutori costituisse un elemento di ulteriore e più forte solidarietà con loro e quindi si può pensare o che fosse giunta dallo stesso Etelberto la richiesta dell'invio di una missione evangelizzatrice o che, quantomeno, vi fosse stata una manifestazione di interesse e disponibilità che Roma era stata pronta a recepire.[9] In questa direzione sembra orientare anche quanto venne sinteticamente scritto dal pontefice ai re dei franchi Teoderico e Teodeberto, ai quali egli riferiva essergli giunta notizia che '*Anglorum gens ad fidem christianam Deo miserante desideranter velle converti*'.[10]

Nella lettera a Mellito, Gregorio affidava al suo corrispondente l'incarico di riportare ad Agostino una serie di istruzioni circa alcuni accorgimenti da adottare per favorire il passaggio degli angli alla fede cristiana. In particolare, il papa raccomandava che non fossero distrutti i templi pagani che gli angli erano soliti frequentare, ma soltanto gli idoli presenti al loro interno. Gli edifici dovevano piuttosto essere riconsacrati con acqua benedetta e dotati di nuovi altari con i simboli cristiani, su cui deporre reliquie di santi e martiri. Allo stesso modo, la pratica pagana di sacrificare bovini alle proprie divinità non doveva essere semplicemente vietata, ma sostituita dalla celebrazione di opportune feste cristiane: ad esempio, nel giorno di commemorazione dei santi di cui una data chiesa conservava le reliquie, oppure nell'anniversario della sua consacrazione, si dovevano costruire attorno al luogo sacro delle capanne fatte con i rami degli alberi nelle quali abbattere alcuni animali nel nome del Signore, offrendone le carni ai presenti con l'esortazione a rendere grazie al vero Dio per il cibo ricevuto. Gregorio giustificava simili condotte, che chiedeva ad Agostino, per il tramite di Mellito, di adottare, con la considerazione che gli angli si sarebbero accostati più facilmente e più volentieri al Dio cristiano se si permetteva loro di continuare a recarsi ai luoghi loro familiari, pur riconsacrati, accompagnandoli in tale passaggio di fede in modo graduale, perché sarebbe stato impossibile recidere di colpo l'errore in menti che da tempo erano radicate in esso. Così, concedere loro la gioia materiale del banchetto li avrebbe spinti in maniera più agevole ad accettare la felicità interiore data dal Vangelo. Il sostegno scritturistico a tutto questo si poteva trovare in quanto riportato dal Levitico 17, 1-9, dove viene ricordato come Dio quando si manifestò agli ebrei in Egitto lasciò che nel proprio culto si continuassero a praticare i sacrifici cui il popolo d'Israele era abituato, comandando solo che quei sacrifici

[9] Sul regno anglo del Kent e i motivi della sua conversione si vedano almeno Markus 1981; Brooks 1989; Chadwick 1991; e, per i rapporti con il mondo dei franchi, Wood 1983.

[10] *Gregorii I Registrum epistolarum*, VI, 49.

fossero ora offerti a Lui: gli animali uccisi erano gli stessi, ma la loro uccisione aveva mutato di significato, perché consacrata adesso al vero e unico Dio.

Insomma, nell'opera di evangelizzazione del Kent anglosassone papa Gregorio Magno adottò un modello di relazione con i luoghi e le pratiche di culto pagane ispirato al pragmatismo e alla gradualità, ritenuto il più efficace con una *gens* barbara che stava abbracciando una nuova fede e giustificato dall'esempio biblico riferito agli ebrei. Del resto una simile capacità di adattarsi alle situazioni concrete e di modulare la comunicazione del messaggio cristiano in ragione della natura, della cultura e dell'atteggiamento dei destinatari appare in perfetta sintonia con quel capolavoro di manualistica per la pastorale che è costituito da una delle opere principali di Gregorio Magno, la *Regula pastoralis*, scritta per i vescovi ma in realtà adatta per chiunque rivesta un ruolo di *rector* nella *societas* cristiana, in cui si indicano forme diverse di predicazione a seconda delle caratteristiche specifiche di coloro cui essa è rivolta.

Le strategie di esaugurazione prefigurate da Gregorio ben si discostavano dall'intransigenza comunicata da *specula* agiografici di vasta diffusione nel medioevo come la Vita di Martino di Tours di Sulpicio Severo, che mostrava invece il santo pronto ad abbattere con le proprie mani gli alberi oggetto del culto pagano; e si differenzia anche dalla fermezza con cui Ambrogio volle la rimozione dell'altare della Vittoria dalla Curia romana. Ma questo, al netto delle diverse personalità dei soggetti in questione, riflette in definitiva l'elasticità, il pragmatismo e la capacità di adeguarsi alle situazioni contingenti nei diversi momenti storici, e spiega, per tutto ciò, la sostanziale efficacia delle pratiche di evangelizzazione poste in essere dalla chiesa tardoantica e del primo medioevo, nel momento della progressiva e faticosa conversione al cristianesimo dapprima dell'impero romano e poi dell'eterogenea galassia dei barbari. Due padri della chiesa come Ambrogio e Gregorio Magno poterono dunque adottare prassi opposte e comportamenti alternativi ma ugualmente validi in rapporto alle diverse sfide che ciascuno di loro dovette affrontare. E le azioni tanto dell'uno quanto dell'altro si cristallizzarono entrambe in un modello di condotta unitario nei fini seppur articolato nelle forme che rimase quale paradigma per l'opera evangelizzatrice della chiesa anche nei tempi a venire. Una chiesa, insomma, sempre pronta ad agire con senso del concreto, sulla scorta delle specifiche circostanze e dei particolari contesti e momenti, allo scopo di giungere comunque, nel modo più utile, all'obiettivo primario dell'affermazione della verità del Cristo.

Claudio Azzara
Università di Salerno
clazzara@unisa.it

Bibliografia

Ambrosius, Epistulae: *Ambrosius, Epistulae et acta*, edd. O. Faller, M. Zelzer, Vindobonae, 1996 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82/1-3).

Aurelius Symmachus: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, ed. O. Seeck, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Auctores Antiquissimi*, VI, 1, *Berolini*, 1883.

Bedae Historia ecclesiastica: *Bedae Venerabilis Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, edd. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford, 1969.

Brooks 1989: N. Brooks, *The Creation and Early Structure of the Kingdom of Kent*, in S. Bassett (Ed.), *The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms*, London-New York, pp. 55-74.

Brown 1974: P. Brown, *Il mondo tardo antico*, Torino [Trad. italiana di *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, 1971].

Cameron 1995: Averil Cameron, *Il tardo impero romano*, Bologna [Trad. italiana di *The Later Roman Empire*, pp. 284-430, London, 1993].

Cameron 2011: Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

Canfora 1991: F. Canfora, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, in F. Canfora (a cura di), *Simmaco-Ambrogio, L'altare della Vittoria*, Palermo, pp. 23-139.

Casini 1957: N. Casini, *Le discussioni sull'«ara Victoriae» nella curia romana*, Studi Romani, V, 5, pp. 501-517.

Chadwick 1991: H. Chadwick, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome*, Roma, 9-12 maggio 1990, I: Studi storici, Roma, pp. 199-212.

Freeman 2010: Ch. Freeman, *Il cristianesimo primitivo. Una nuova storia*, Torino [Trad. italiana di *A New History of Early Christianity*, New Haven-London, 2009].

Gregorii I Registrum epistolarum: Gregorii I papae Registrum epistolarum, edd. P. Ewald, L.M. Hartmann, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, I-II, Berolini*, 1887-1899.

Hochreiter 1951: F. Hochreiter, *Die Relation des Symmachus für die Wiedererrichtung des Altares der Viktoria und die Gegenschriften des Ambrosius und Prudentius*, Innsbruck.

Markus 1981: R.A. Markus, *Gregory the Great's Europe*, Transaction of the Royal Historical Society, 5th series, 31, pp. 21-36.

Momigliano 1968: A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino [Trad. italiana di *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963].

Morrison 1964: K.F. Morrison, *Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationship of Empire and Church in the Fourth Century*, Transactions of the American Philosophical Society, new series, 54, I, pp. 3-55.

Rotiroti 2016: F. Rotiroti, *Ierocrazia. Religione e istituzioni dalla Roma arcaica al regno longobardo*, Milano.

Simmaco-Ambrogio 1991: Simmaco-Ambrogio, *L'altare della Vittoria*, a cura di F. Canfora, Palermo.

Smith 2008: J. Smith, *L'Europa dopo Roma. Una nuova storia culturale 500-1000*, Bologna [Trad. italiana di *Europe After Rome. A New Cultural History*, 500-1000, Oxford, 2005].

Whitby Life: R. Colgrave (ed.), *Whitby Life of Gregory the Great*, Lawrence (Kansas), 1968.

Wood 1983: I. Wood, *The Merovingian North Sea*, Alingsås.
Wytzes 1936: J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria. Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus und Ambrosius mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam.

A. Bonnini, *I Barbari e l'evangelizzazione.*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 123-133.

I Barbari e l'evangelizzazione fra strategie politiche, difesa identitaria e processi di acculturazione

ARIANNA BONNINI

Abstract

Barbarians and evangelization: political strategies, defense of identity and acculturation processes. The gradual conversion to Christianity of the kings of the main barbaric peoples of the West between the fifth and seventh centuries, mainly responding to specific political approaches in the time of construction or consolidation of the new kingdoms that replaced the empire of Rome, in which barbaric minorities cohabited with the large majority of the Romans, poses to each individual *gens* the crucial alternative between the defense of their specific identity, including religious beliefs, and the acceptance of a process of Roman-Christian acculturation, inevitably pushing to ethnic and cultural fusion with the Romans. As evidence of the importance of the stakes involved and the uncertainties about choices that were still risky, in the different cases they followed paths anything but linear, with an alternation of acceleration and resistances. These dynamics can be reconstructed through some examples, such as those of the Franks, the Angles and the Longobards.

Keywords

Evangelization, Barbarians, Early Medieval Church, Franks, Angles, Longobards

Dopo aver conquistato l'impero romano, a partire dal V secolo il cristianesimo si estese alle diverse tribù barbariche nelle quali in tempi e modi differenti si avviarono processi di evangelizzazione: ne è un esempio la celebre conversione del re dei Franchi Clodoveo avvenuta tra la fine del V e l'inizio del VI secolo. Il processo di evangelizzazione fu lento e graduale e comportò varie forme di adattamento alla cultura romano-cristiana; difatti, credenze, riti e pratiche tipiche della cultura tradizionale pagana vennero progressivamente abbandonate al concludersi di una stagione di convivenza con il nuovo credo. La conversione delle stirpi barbariche fece parte di un processo più ampio di acculturazione in senso romano dal momento che pure attraverso l'adozione del cristianesimo le stesse si appropriarono dei valori più generali della cultura romana.

Tranne che per la tribù dei Franchi, che come vedremo abbracciò direttamente la fede cattolica, la conversione al cristianesimo delle altre stirpi barbariche avvenne dapprima nella versione ariana, condannata come eresia dal concilio di Nicea del 325, passando solo in un secondo tempo al cattolicesimo romano. Il sacerdote alessandrino Ario sosteneva che Cristo non solo fosse inferiore a Dio Padre ma che da questi fosse stato creato, interpretazione

che sebbene dichiarata eretica appunto dal citato concilio, nel quale invece si stabilì che Cristo fosse consustanziale con Dio Padre,[1] trovò fortuna presso i cosidetti barbari insediati ai margini dei confini orientali dell'impero o sul suolo del medesimo. I motivi che condussero le tribù barbariche durante il IV secolo ad accostarsi all'arianesimo pare si debbano ricondurre a fattori contingenti, quali il fatto che il messaggio evangelico venne portato loro da monaci e sacerdoti ariani, e che a uno di questi (il vescovo goto Ulfila) si debba addirittura la traduzione della Bibbia nella lingua dei Goti;[2] sia altri più generali, ossia il fatto che per mantenere le relazioni politiche ed economiche con l'impero romano tali stirpi si siano trovate nella necessità di convertirsi, seppure nella confessione che, come abbiamo detto, dopo qualche tempo venne proclamata eretica. La perseveranza a conservarsi fedeli al credo ariano risultò indispensabile a quelle stirpi, un esempio su tutti quella dei Goti, che, dopo aver creato dei regni sulle macerie dell'impero romano, vollero salvaguardare comunque la propria identità etnica e culturale contro quella della maggioranza romano-cattolica.[3]

La conversione al cristianesimo avvenne pressochè sempre a partire dalle élite e in particolare dai re, alla cui scelta si adeguava l'intera tribù. Da quanto ne sappiamo, Clodoveo, re dei Franchi, fu il primo monarca a farsi battezzare direttamente al cattolicesimo. A raccontarci il fatto è il vescovo di Tours Gregorio che, intorno agli anni settanta del VI secolo, riportò quanto accaduto nei *Libri delle Storie*, resoconto partecipe degli accadimenti politici nella Gallia dell'epoca.[4] Da quanto vi si legge, pare che la regina Clotilde, già cattolica, avesse recitato una notevole parte al fine di convincere il marito ad abbandonare gli idoli pagani e abbracciare la vera fede, dapprima criticandone la natura in occasione del battesimo del loro primo figlio (morto prematuramente, secondo Clodoveo perchè non consacrato alle divinità della sua stirpe); e in seguito dimostrando la grandezza del Dio cristiano poichè, ammalatosi anche il loro secondo figlio, questi guarì grazie alle preghiere materne e al favore divino.[5] Malgrado le insistenze della regina, fu il profilarsi di una disfatta dei Franchi scesi in guerra contro la tribù degli Alamanni a spingere Clodoveo a rivolgersi al Dio venerato dalla moglie. Dal momento che gli idoli tradizionali tacevano alle sue invocazioni, Clodoveo chiese a Cristo di favorirlo e donargli la vittoria, cosa che avvenne subito dopo con la ritirata dei nemici e la loro successiva sottomissione.[6] Riferito l'accaduto alla regina, questa non perse tempo e chiamò a palazzo il vescovo di Reims Remigio alle cui richieste di aderire al cristianesmo nuovamente il re si negò, sostenendo che il suo esercito non avrebbe abbandonato le antiche credenze. A sorpresa, invece, le

[1] Azzara 2004, p. 40.

[2] Azzara 2004, p. 38.

[3] Azzara 2004, p. 40.

[4] Oldoni 2001, pp. XV-LVI.

[5] Gregorio di Tours, II, 29.

[6] Azzara 2004, II, 30.

milizie franche accettarono di essere battezzate, e il primo a chinare il capo nella fonte battesimale fu lo stesso Clodoveo.[7]

Anche nel caso della conversione al cattolicesimo del re anglo del Kent Etelberto,[8] avvenuta alla fine del VI secolo, giocarono la presenza della moglie Berta, figlia del re franco Cariberto, e la predicazione di missionari provenienti da Roma. Come ricorda il monaco anglosassone Beda nella *Historia ecclesiatica gentis Anglorum*, Etelberto non si oppose al fatto che Berta, una volta divenuta sua consorte, continuasse a venerare il Dio cristiano e avesse come consigliere spirituale il vescovo sceltole dalla famiglia, Liudhard; e nemmeno negò ai monaci provenienti da Roma, guidati da Agostino, una sede in cui vivere (l'odierna Canterbury), e la possibilità di predicare e convertire gli angli.[9] Tuttavia, nonostante i discorsi dei religiosi affascinassero lo stesso re, questi attese qualche tempo prima di fare il passo verso la vera fede poichè legato con tutto il popolo agli antichi dei.[10] La semplicità dello stile di vita dei monaci, i contenuti delle loro predicazioni e alcuni episodi miracolosi indussero pure Etelberto a ricevere il battesimo, scelta che, racconta Beda, non venne imposta dal re al suo popolo,[11] anche se in seguito si accenna al fatto che quanti degli angli si convertirono lo fecero per ottenere il favore del monarca o per timore dello stesso.[12]

Entrambe le fonti citate, scritte come abbiamo visto per mano di due ecclesiastici, tendono a descrivere la conversione di Clodoveo e di Etelberto come riconoscimento da parte di questi della validità del cristianesimo, seppure per aspetti opposti: difatti, Clodoveo venne colpito dalla potenza divina quando, invocato il Dio cristiano, gli fu concessa l'ormai insperata vittoria contro gli Alamanni; mentre Etelberto fu toccato dalla forza morale dei monaci romani che conducevano una vita improntata agli insegnamenti di Cristo. Differenti quindi le modalità descrittive offerte da queste fonti circa le conversioni dei Franchi, che accettarono di credere nel Dio del Vecchio Testamento, forte e vittorioso,[13] e degli Angli, che invece si fecero affascinare dall'esempio esistenziale del Dio del Nuovo Testamento, generoso e amoroso, a causa delle diverse provenienza sociale, ruolo e personalità dei narratori. Infatti, mentre Gregorio di Tours, vescovo, proveniva da una famiglia gallo-

---

[7] Azzara 2004, II, 31.

[8] L'Inghilterra conquistata dagli Anglosassoni era ordinata in una pluralità di regni diversi per estensione e forza; all'epoca dei fatti, quello del Kent esercitava una sorta di autorità superiore su tutti gli altri regni posti a sud del fiume Humber: Wallace Hadrill 1980, pp. 22-23; Azzara 1997, pp. 93-94.

[9] Ricordiamo che le tribù celtiche insulari, nemiche degli invasori anglosassoni, erano già state cristianizzate da monaci irlandesi che, per diverse ragioni, si trovavano in contrapposizione rispetto alla dottrina romana; gli Angli vennero invece convertiti da missionari inviati direttamente da papa Gregorio Magno: circa questa faccenda si rimanda a Ewig 1978b e Markus 1983.

[10] Beda, I, 25.

[11] Beda, I, 26.

[12] Beda, II, 5.

[13] Si tratta di un modello narrativo che riporta alla memoria la vittoria ottenuta nel 312 presso il ponte Milvio da Costantino contro le truppe di Massenzio grazie al favore del Dio dei cristiani.

romana molto influente sul piano politico, Beda era un semplice monaco persuaso dell'efficacia del modello di vita professato dalla chiesa romana. Ci si deve però chiedere, al netto della narrazione agiografica, quali fossero stati i motivi più profondi che condussero Clodoveo ed Etelberto ad abbracciare la fede cristiana.

Le esortazioni del vescovo Remigio[14] e della regina Clotilde, ma maggiormente la necessità di conservare il regno appena conquistato e organizzarlo sul piano politico-istituzionale, spinsero Clodoveo a battezzarsi e ottenere così l'appoggio delle aristocrazie gallo-romane, determinante affinchè si superasse la contrapposizione conquistatori-pagani e conquistati-cattolici, causa altrove di forte instabilità politica.[15] L'opportunità inoltre di mettersi in relazione con l'impero d'Oriente in via esclusiva, nonchè di distinguersi rispetto altre stirpi antagoniste di confessione ariana, condussero il re e la sua gente a compiere tale passo in modo irreversibile.[16]

Nel caso invece di Etelberto probabilmente giocò un ruolo centrale nella conversione la vicinanza al regno dei Franchi, che all'epoca dei fatti era tra i più forti sul piano politico e militare; il matrimonio con Berta di certo favorì l'intesa con la stirpe d'oltremanica, e quindi abbracciare la fede cattolica, in occasione dello stanziarsi dei missionari inviati dal pontefice Gregorio Magno, fu un passo inevitabile per l'avvio e il mantenimento di vantaggi politici e commerciali.[17] Infatti, la condivisione della medesima fede, e quindi del medesimo sistema di valori e di appartenenze, ribadiva e rendeva più solide, qui come in altri casi, le alleanze fra stirpi diverse e quindi facilitava le relazioni politiche e gli scambi economici e culturali. Sebbene morto il re le fonti ricordino un ritorno di fiamma del culto pagano tra gli Angli (determinato dal fatto che Eadbaldo, figlio di Etelberto e suo successore al trono, al contrario del padre, non aveva ritenuto di convertirsi),[18] fu grazie all'iniziativa del re del Kent che tra gli abitanti dell'Inghilterra iniziò a diffondersi gradualmente il cristianesimo romano.

Dunque, le scelte di cambio di fede da parte di questi due regni furono in gran parte motivate da fattori politici, ovvero pare che tanto Clodoveo quanto Etelberto abbiano deciso di convertirsi al cristianesimo spinti da esigenze non necessariamente (o non principalmente) di carattere spirituale. Se Clodoveo abbandonò il culto di stirpe per favorire la coesione culturale e politica nel suo eterogeneo regno ottenendo l'appoggio delle élite

---

[14] Le fonti altomedievali in genere esaltano il ruolo recitato da alcuni grandi ecclesiastici nel cambio di fede delle stirpi barbariche; rammentiamo a tale proposito gli esempi del vescovo di Siviglia Leandro con i Visigoti di Spagna, nel VI secolo, e del citato papa Gregorio Magno con i Longobardi in Italia, tutti modelli che ricalcano quello del pontefice Silvestro all'epoca della conversione dell'imperatore Costantino.

[15] Come accaduto al regno dei Goti in Italia durante il governo del re Teoderico; in merito a ciò si veda da ultimo Azzara 2013, pp. 75-86.

[16] I motivi che indussero Clodoveo e i Franchi ad accostarsi al cattolicesimo sono discussi, tra gli altri, da King 1988, pp. 133-134; Geary 1988, pp. 82-93; Fournier 1988, pp. 124-125**;** Ewig 1978a, pp. 126-129.

[17] Circa le relazioni tra i re del Kent e quelli franchi, sia sul piano politico sia su quello economico, si rinvia allo studio di Wood 1983.

[18] Beda, II, 5.

romane, che fornirono al re validi collaboratori; Etelberto accolse la religione cristiana sostanzialmente per questioni di politica estera, avendo come interlocutori sul continente i cattolici Franchi.

Proprio per la loro natura prevalentemente politica, le scelte di fede delle monarchie barbariche in alcuni casi possono apparire quasi spregiudicate, dal momento che di religioso poco o nulla possedevano: un esempio notevole in questo senso viene offerto dal re longobardo Agilulfo e dalla sua consorte Teodolinda. Nell'Italia da poco ripresasi dopo la ventennale guerra dell'imperatore Giustiniano contro i Goti per la riconquista della penisola giunse un'altra stirpe barbarica, quella dei Longobardi, intorno all'anno 569. Conosciuti dall'impero poichè avevano militato al soldo di questo da ultimo proprio contro i Goti, i Longobardi presero possesso del territorio con una certa facilità, dal momento che l'impero, impegnato sui fronti persiano e balcanico, non fu in grado di opporsi efficacemente alla conquista, limitandosi a difendere in buona sostanza le coste e poche altre regioni. Tale stirpe, guidata durante l'ingresso in Italia dal re Alboino, si dedicò al saccheggio, alle rapine, alle spoliazioni dei beni ecclesiastici e a violenze di vario genere nei confronti della popolazione autoctona. Poiché i Longobardi agivano in bande armate rette da capi militari, chiamati duchi, insofferenti all'autorità regia, per un decennio circa dopo l'assassinio del successore di Alboino, Clefi, non venne eletto alcun re. Nel 584 la necessità di compattare sotto una stessa guida le disperse forze longobarde in Italia contro la minaccia di una riscossa imperiale promosse l'elezione a re di Autari, la cui condotta anche religiosa risulta interessante. Ariano come tutti i Longobardi (che seppure fortemente legati ancora al culto tribale avevano sfruttato l'arianesimo in chiave antiromana, quindi come segno identitario), Autari promosse una linea di politica estera tesa ad allearsi con qualche forte tribù confinante con i territori longobardi. Sfumati gli accordi per sposare la sorella del re franco Childeberto II (matrimonio che avrebbe garantito una distensione dei rapporti con i Franchi pronti a mettere piede in Italia), Autari si rivolse ai Bavari ottenendo la mano della figlia del re Garibaldo, Teodelinda.[19] Che fosse cattolica era un fatto secondario: in quel momento ad Autari premeva difendere i confini del regno, quindi gli era necessaria l'allenza con una delle tribù limitrofe. I bavari facevano al caso visto che potevano all'occorenza essere impegnati sia sul fronte occidentale, in chiave antifranca, sia su quello orientale, contro gli Avari, tribù di stirpe mongolica che in diverse occasioni si era affacciata oltre confine. Ragioni politiche sono probabilmente alla base anche di un altro fatto, ossia il divieto ai Longobardi di battezzare i figli alla confessione cattolica,[20] decisione presa da Autari per conservare la fiducia dei duchi ariani che non solo lo avevano eletto ma pure dotato di beni sufficienti a esercitare il potere regio. Ancora meno lineare sembra essere la condotta della sua vedova, Teodelinda, alla quale, come riporta Paolo Diacono, i Longobardi concessero di conservare la dignità regale e sposare tra i duchi quello che più ritenesse degno di governare. La scelta cadde su Agilulfo, duca di Torino.[21] Ariano lui, cattolica lei, questa coppia avviò una serie di

[19] Paolo Diacono, III, 28, 30.

[20] Pohl 2008, p. 19.

[21] Paolo Diacono, III, 35.

iniziative politico-religiose a dir poco audaci appoggiando sia gli ariani sia i cattolici sia addirittura gli scismatici tricapitolini, ben presenti nell'Italia nordorientale.[22] Durante il V concilio ecumenico di Costantinopoli, svoltosi nell'anno 533, vennero condannati i cosiddetti Tre Capitoli, ovvero alcune parti degli scritti dei teologi Iba di Edessa, Teodoreto di Ciro e Teodoro di Mopsuestia. A favorire la condanna fu lo stesso imperatore Giustiniano che per ragioni politiche cercava così di accattivarsi le simpatie dei monofisiti del suo impero, stanziati in prevalenza in due delle province più ricche, l'Egitto e la Siria.[23] Non poche furono le resistenze opposte a tale condanna, dal momento che pareva andare contro il dettato del concilio di Calcedonia, base dell'ortodossia cattolica. Addirittura il pontefice Vigilio venne condotto a Costantinopoli e costretto con la forza a sottoscrivere le decisioni prese dal V concilio, uniformando così la chiesa di Roma alla volontà dell'imperatore. Il patriarcato di Aquileia, tuttavia, per diverse ragioni non incline ad adattarsi alla situazione, si mantenne fermo a favore dei tricapitolini, che nell'antica provincia della *Venetia et Histria* vennero in buona parte a coincidere con quanti osteggiavano la politica condotta dalla lontana Costantinopoli.[24] Nonostante l'avvio di forme di repressione da parte del papato, gli scismatici non arretrarono dalla loro posizione, rafforzata dal fatto che l'impero, occupato contro il dilagare in Italia dei Longobardi, si disimpegnò momentaneamente dalla caccia ai tricapitolini. Il venir meno del sostegno imperiale e il timore che gli scismatici potessero chiedere la protezione dei Longobardi contro Costantinopoli e la stessa Roma, portarono il papa Pelagio II ad avviare una politica di confronto pacifico con i tricapitolini, dimostrando che per nulla la sede pontificia aveva sconfessato il dettato di Calcedonia e tentando così di far rientrare quelli nell'ortodossia romana. Pure Gregorio Magno, fiero avversario degli scismatici, fu costretto ad ammorbirdirsi, a maggior ragione vista la scaltrezza con cui i tricapitolini sfruttavano di volta in volta la situazione a loro vantaggio.[25] Nel frattempo, i Longobardi non arrestarono la loro discesa lungo la penisola giungendo a porre l'assedio alla stessa Roma, che si salvò probabilmente perchè Agilulfo ottenne dal papa il versamento di un tributo.[26] In ogni caso, tanto il pontefice quanto i monarchi longobardi intrapresero una politica di dialogo con l'avversario, il primo perchè intendeva, per ovvi motivi morali e per salvaguardare i Romani, riportare la penisola a una situazione di pace, i secondi, probabilmente, perchè impegnati nel tentativo di legittimare su base territoriale e non solo etnica la propria regalità, rendendosi accetti quindi anche alla popolazione romana loro suddita. Allo scopo difatti di consolidare il regno, Agilulfo e Teodolinda condussero una serie di iniziative tanto sul piano militare

[22] In merito, cfr. Pohl 2000.

[23] Dal momento che la natura di Cristo era al centro di diverse e contrastanti formulazioni, nel 451 durante il concilio di Calcedonia si giunse a sancire l'inscindibilità di quelle umana e divina, dettato accettato in Occidente ma non in tutto l'Oriente, visto che la corrente monofisita, incline a pensare che prevalesse invece la natura divina, sopravvisse in Egitto e Siria, province cui, per la loro ricchezza, l'autorità imperiale non poteva rinunciare.

[24] Circa la vicenda dei Tre Capitoli si rinvia da ultimo ai saggi raccolti in Chazelle-Cubitt 2007.

[25] Azzara 2011, p. 37.

[26] Azzara 1997, p. 104.

quanto su quello politico e religioso. Difatti, il re riportò all'obbedienza i molti duchi riottosi per evitare che l'instabilità interna minasse il suo potere, e occupò gran parte dell'Emilia, strappandola all'impero. Dal canto suo, la regina manteneva i rapporti con la sede pontificia dopo che, per iniziativa dello stesso Gregorio, tra i due si era avviata una relazione epistolare. All'indomani della tregua stipulata con il re dopo il tentato assedio di Roma, il pontefice aveva indirizzata a Teodolinda una prima lettera che però, grazie all'intervento dell'arcivescovo di Milano Costanzo, non venne recapitata: come costui avvertì, il riferimento al fatto che la santa sede si professava fedele tra i diversi concili menzionati anche a quello di Costantinopoli, da cui era nato il dissidio con i tricapitolini,[27] non avrebbe facilitato i contatti con la corte longobarda, dal momento che la medesima regina aveva tra i suoi consiglieri il tricapitolino Secondo di Non. Ascoltando Costanzo, il pontefice scrisse una seconda lettera cassando quel riferimento e si fece oltremodo prudente circa la questione scismatica, evitando con i Longobardi qualsiasi riferimento che potesse interferire con la sua strategia di pace.[28] L'interesse per i tricapitolini da parte dei monarchi longobardi non derivava certo da spinte di carattere spirituale bensì ancora una volta politiche. Dal momento che lo scisma aveva messo radici nelle regioni nordorientali d'Italia trovando nel patriarcato di Aquileia il suo centro, appoggiare gli eretici contro l'impero per Agilulfo significava aumentare la sua base di consenso nell'area e attirare a sé tricapitolini dei territori imperiali. Attraverso il ruolo giocato dalla regina in quest'occasione, Agilulfo aveva modo di rafforzare così la sua posizione in zone di confine strategicamente importanti. Di ciò era consapevole pure il pontefice che appunto glissava sulla questione tricapitolina evitando di parlarne proprio con la regina, sua interlocutrice. Da sottolineare tuttavia il fatto che come i monarchi longobardi agivano in modo piuttosto disinvolto su più fronti divergenti a favore di ariani, cattolici e scismatici al contempo, così Gregorio, malgrado la pace instaurata con Agilulfo, rimaneva convinto che i tricapitolini andassero perseguitati e invitava l'esarca di Ravenna a farsi carico di condurre questa operazione nelle zone altoadriatiche ancora imperiali.[29] In ogni caso, circa le scelte religiose, Agilulfo non attuò per sé alcun cambio di fede rimanendo fermo nella sua posizione di ariano, come abbiamo anticipato scelta funzionale a mantenere i legami con l'élite longobarda, prima base del suo potere.[30] E a questo proposito, Teodolinda commissionò per il palazzo di Monza dei dipinti aventi come soggetto la saga pagana della stirpe longobarda,[31] ulteriore maniera d'accreditarsi presso la propria tribù. La poliedricità con la quale Agilulfo e

---

[27] *Gregorius Magnus*, IV, 33.

[28] Come sostiene Walter Pohl, Gregorio agiva sfruttando i sistemi della tradizionale diplomazia romana, inviando lettere e doni in particolare alla regina allo scopo di consolidare il potere di quei Longobardi che erano favorevoli al compromesso: Pohl 2008, p. 25. A proposito dei rapporti tra il pontefice e i Longobardi si veda anche Azzara 1991, pp. 1-74.

[29] Azzara 2011, p. 43. Con il tempo sembra che il pontefice avesse in animo di rivedere le motivazioni teologiche del dissidio dal momento che egli stesso riteneva che lo scisma poggiasse su fondamenta di fatto molto deboli: Gregorius Magnus, IV, 2, 3, 37.

[30] Azzara 2011, p. 40.

[31] Paolo Diacono, IV, 22.

Teodolinda agivano è palese pure nella scelta di battezzare alla fede cattolica il figlio Adaloaldo, sacramento impartito tuttavia non da un cattolico ma dal tricapitolino Secondo di Non. Sebbene a battezzare l'erede della coppia fosse stato un eretico, il pontefice si compiaque di questo fatto con la regina, nella medesima lettera chiamando Secondo 'dilectissimus filius'.[32] Che la corte longobarda sostenesse la causa scismatica, o che perlomeno alla professione di questa nei suoi territori non si opponesse, sembra evidente quando essa offrì protezione al patriarca di Aquileia Giovanni. Morto Severo nel 610, i tricapitolini elessero patriarca il citato Giovanni, mentre gli ortodossi un tale di nome Candidiano; nonostante le fonti, in contrapposizione tra loro, attribuissero l'elezione del primo all'ingerenza longobarda e, all'opposto, quella del secondo all'intervento imperiale,[33] ciò che va notato è la protezione accordata dal duca del Friuli Gisulfo, e così dal re Agilulfo, al fuggitivo Giovanni. Dal momento che temeva ritorsioni da parte dei cattolico-imperiali, questi era riparato all'interno del regno longobardo trovando prima rifugio a Cormons e in seguito a Cividale, sede del ducato.[34] Quando tuttavia Giovanni scrisse ad Agilulfo esortandolo a intervenire in favore di alcuni prelati tricapitolini convinti a forza a passare all'ortodossia, e per evitare che, morto Candidiano, venisse eletto patriarca un altro cattolico,[35] non vi fu alcuna azione longobarda in tal senso. Considerato che Grado, sede sdoppiata dell'antico patriarcato aquileiese,[36] si trovava in territorio bizantino, Agilulfo non era in grado di operare in alcun modo poichè si trattava di una regione su cui non esercitava la sua autorità.[37]

Le scelte religiose messe in atto dai capi barbari, come abbiamo visto, non paiono essere state dettate da motivazioni spirituali bensì essenzialmente politiche. Come detto, per i Franchi si trattò di accelerare anche tramite la conversione il processo di fusione con i Romani, al fine di creare nel regno un corpo sociale coeso e tutto solidale con il re, cui andava il sostegno delle aristocrazie gallo-riomane. Per gli Angli del Kent, l'adozione del cattolicesimo al tempo di Etelberto significava invece rafforzare i legami politici ed economici con i potenti regni franchi di oltremanica, di cui si giungeva a condividere, con la fede, l'intero sistema di valori e di appartenenze politico-culturali. Infine, nel caso longobardo la coppia Agilulfo-Teodelinda batté più strade contemporaneamente per ottenere il massimo consenso al rafforzamento del regno, agendo allo stesso tempo sia sui versanti cattolico, ariano e tricapitolino. L'atto saliente dell'azione di questa coppia avvenne nel 615 quando Adaloaldo fu associato al trono con una cerimonia solenne all'interno del

---

[32] Sempre per non inficiare una pace già fragile con i Longobardi e innescare nuove polemiche con i tricapitolini del regno, Gregorio tergiversava in merito ai quesiti circa lo scisma postigli da Secondo di Non e si scusava con questi adducendo problemi di salute: Gregorius Magnus, IX, 67 e XIV, 12.

[33] *Cronica de singulis patriarchis*, pp. 3-16; *Concilia aevi Karolini*, p. 583. Cfr. Paolo Diacono, IV, 33.

[34] Azzara 2011, p. 44.

[35] *Epistolae Langobardicae*, 1.

[36] Circa il primo traferimento a Grado del patriarca di Aquileia e i successivi sviluppi della sede gradense, cfr. Fedalto 1978, pp. 312-314, e Cuscito 1992, pp. 382-390.

[37] *Concilia aevi Karolini*, p. 583.

circo di Milano,[38] luogo in cui per la tradizione romana e bizantina non solo si svolgevano i giochi ma pure si officiavano eventi politici alla presenza dell'imperatore.[39] Con questa mossa, i monarchi longobardi si attribuivano un potere di imitazione imperiale, che il loro erede avrebbe esercitato tanto sui Longobardi quanto sui Romani. Tuttavia, i progetti di Agilulfo e Teodelinda ebbero vita breve, poichè Adaloaldo venne deposto dall'ariano Arioaldo,[40] rappresentante di quei Longobardi che avversavano la politica di apertura ai romano-cattolici del nuovo re, oltrechè dissentire circa la possibilità di una successione al trono per via dinastica.[41] Arioaldo dunque ribadì la diversità della sua stirpe rispetto alla popolazione autoctona non solo sul piano etnico ma pure religioso, invalidando l'opera già avviata da Teodelinda e Agilulfo di avvicinamento ai romano-cattolici, per motivi, ribadiamo, non spirituali bensì politici. Sarà solo a partire dalla seconda metà del VII secolo che si assisterà alla progressiva e definitiva conversione dei Longobardi al cattolicesimo, al termine di un processo lento, non lineare e animato da varie motivazioni.

Arianna Bonnini
Società delle Storiche, Roma
angiu1975@libero.it

Bibliografia

Azzara 1991: C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto,* Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano, 97, 1991, pp. 1-74.

Azzara 1997: C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto.

Azzara 2004: C. Azzara, *Le civiltà del Medioevo*, Bologna.

Azzara 2011: C. Azzara, *"Scissura pro nulla re facta". Il papato e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia*, in B. Pio (a cura di), *Scritti in onore di Maria Consiglia De Matteis*, Spoleto, pp. 31-46.

Azzara 2013: C. Azzara, *Teoderico*, Bologna.

Beda: Beda, *Storia degli Inglesi*, a cura di P. Chiesa, Milano 2010.

Bognetti 1966: G.P. Bognetti, *Santa Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in Idem, *L'età longobarda*, II, Milano.

Chazelle-Cubitt 2007: C. Chazelle-K. Cubitt (Eds.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout.

Concilia aevi Karolini: *Concilia aevi Karolini*, ed. A. Werminghoff, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Concilia*, II, Hannoverae-Lipsiae 1908.

[38] Paolo Diacono, IV, 30.

[39] In merito cfr. di recente Vespignani 2010.

[40] Paolo Diacono, IV, 41.

[41] Sul regno di Adaloaldo si vedano Bognetti 1966, pp. 297-299, Delogu 1980, pp. 51-52, Gasparri 1983, pp. 55-61.

Cronica de singulis patriarchis: *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie*, ed. G. Monticolo, in *Cronache veneziane antichissime*, I, Roma 1890, pp. 3-16.

Cuscito 1992: G. Cuscito, *La chiesa aquileiese*, in G. Cracco, G. Ortalli (a cura di), *Storia di Venezia*, I: *Origini-Età ducale*, Roma, pp. 367-407.

Delogu 1980: P. Delogu, *Il regno longobardo*, in P. Delogu, A. Guillou, G. Ortalli, *Longobardi e Bizantini*, Torino (= Storia d'Italia, diretta da G. Galasso), pp. 1-216.

Epistolae Langobardicae: *Epistolae Langobardicae collectae*, ed. W. Gundlach, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Epistolae*, III: *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Berolini 1892, pp. 691-715.

Ewig 1978a: E. Ewig, *La conversione dei Franchi e dei Burgundi. Genesi e formazione della chiesa nazionale merovingia*, in H. Jedin (a cura di), *Storia della Chiesa*, III, Milano, pp. 125-163.

Ewig 1978b: E. Ewig, *La conversione degli Anglosassoni e le origini della chiesa anglosassone*, in H. Jedin (a cura di), *Storia della Chiesa*, III, Milano, pp. 198-215.

Fedalto 1978: G. Fedalto, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa nella "Venetia marittima"*, in A. Carile, G. Fedalto, *Le origini di Venezia*, Bologna, pp. 251-415.

Fournier 1988: G. Fournier, *Il regno franco*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (a cura di), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, II: *Il Medioevo*, 2: *Popoli e strutture politiche*, Torino, pp. 123-144.

Gasparri 1983: S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto.

Geary 1988: P.J. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford-New York.

Gregorio di Tours: Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi. I Dieci Libri delle Storie*, I-II, a cura di M. Oldoni, Napoli 2001.

Gregorius Magnus: *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum*, ed. D. Norberg, I-II, Turnholti 1982 (=Corpus Christianorum, series Latina, CXL, CXLA).

King 1988: P.D. King, *The Barbarian Kingdoms*, in J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, pp. 123-153.

Markus 1983: R.A. Markus, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, London.

Oldoni 2001: M. Oldoni, *Introduzione*, in *Gregorio di Tours*, *Storia dei Franchi*, *I Dieci Libri delle Storie*, I, a cura di M. Oldoni, Napoli, pp. XV-LVI.

Paolo Diacono: Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1992.

Pohl 2000: W. Pohl, *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, in G. Armstrong, I.N. Wood (Eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, pp. 47-58.

Pohl 2008: W. Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in C. Azzara (a cura di), *Gregorio Magno, l'Impero e i "regna"*, Firenze, pp. 15-28.

Vespignani 2010: G. Vespignani, *Ippodromos. Il circo di Costantinopoli nuova Roma dalla realtà alla storiografia*, Spoleto.

Wallace Hadrill 1980: J.M. Wallace Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford.

Wood 1983: I. Wood, *The Merovingian North Sea*, Alingsås.

This page was intentionally left blank

M. Soranzo, D. Robichaud, *Philosophical or Religious Conversion?*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 135-166.

Philosophical or Religious Conversion? Marsilio Ficino, Plotinus's *Enneads* and Neoplatonic *epistrophê*

MATTEO SORANZO, DENIS ROBICHAUD

Abstract
In most Western European languages, conversion is etymologically linked to the Latin word *conversio*. In Latin, however, *conversio* is used to translate two rather different, and in certain contexts even incompatible, Greek terms indicating spiritual change: *epistrophê* and *metanoia*. At the time of the great Hellenistic revival that marked the fifteenth century, how did the Florentine philosopher Marsilio Ficino (1433-1499) translate *epistrophê* when venturing into the first Latin translation of Plotinus's (204/5-270) *Enneads*? Was Ficino aware of the hermeneutic distance that divides Plotinus's world and Early Modern Christianity? And if so, how did he manage to make Plotinus's thinking on spiritual change acceptable for a Western Christian audience? By looking closely at how Ficino translated Plotinus's language of spiritual transformation, this essay will illustrate the enduring influence of the Florentine philosopher on Early Modern conceptions of conversion, while also contributing to current debates on this problematic concept from a linguistic angle.

Keywords
Neoplatonism, Platonism, *epistrophê,* Hellenism, paganism.

Introduction

Arthur D. Nock's (1902-1963) *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander to Augustine of Hippo* is probably the most influential scholarly work on religious conversion. Published in 1933 by an already established scholar of Greek and Roman antiquity, this book sets out to cover one thousand years of history of the whole Mediterranean world, with its main focus on Imperial Rome. Nock argues that conversion is a religious experience found exclusively in prophetic religions grounded in Judaism, and most specifically in Christianity. In Nock's perspective, antiquity, especially within the culturally diverse and fragmented Hellenistic *oikoumenê*, might have offered opportunities of spiritual transformation, as documented by Oriental cults and mysteries. Philosophical schools, moreover, required from their followers a change of mind combined with the adoption of a regimented lifestyle. Cults, mysteries, and philosophy, however, did not entail the experience of sudden and overpowering spiritual rebirth that defines 'real' conversion – an experience that only Christianity could offer, and that played a central role in its final success over other

available options. As influential as it turned out to be on later scholarship, Nock's *Conversion* is a book that should never be used instrumentally. It is a relatively unusual work in the author's scholarship and its main thesis is better understood once framed within its original intellectual context (Nock 1933).

What strikes as unusual in *Conversion* is Nock's adoption of a definition of conversion that is not found in the sources under investigation, but is borrowed from William James's (1842-1910) *The Varieties of Religious Experience* (James 1902). Although Nock refers to James only twice within the text, the influence of this seminal work in psychology of religion is omnipresent throughout Nock's book (Nock 1933, pp. 7-8, 220).[1] What makes Christian conversion different from everything else that antiquity had to offer is precisely the fact of allowing an experience that corresponds to what James describes in his treatise – an irreversible moment of wholeness, newness and happiness accompanied by the perception of truths unknown before (Nock 1933, pp. 7-8). Slightly diverging from James – who occasionally shows a certain degree of curiosity for other religions such as Sufism and Hinduism – Nock is convinced that the experience of conversion cannot be found 'beyond the range of countries with a long-standing Christian tradition' (Nock 1933, p. 8). Although Nock had already discussed conversion in previous works and will continue to do so throughout his copious scholarly production, he does not employ James's overarching definition of conversion again.[2] The grand claims found in *Conversion*, in other words, give way to a much narrower perspective in Nock's later works. This suggests that Nock's study on conversion is rather different from the rest of his scholarship and, most importantly, had a fortune of its own that diverged from the author's intellectual itinerary.[3]

While James's psychology of religion gradually fades away from Nock's later works on ancient culture, the main argument *Conversion* brings forth is reiterated and even strengthened throughout the scholar's career – a fact that points to an often forgotten polemical context. Nock's book on conversion, more specifically, is part of an intellectual itinerary started in 1928 with an essay on Early Christianity written for a collection entitled

---

[1] Nock quotes from James's definition of conversion (James 1902, pp. 189-217) and James's discussion of the 'sick soul' (James 1902, pp. 127-165). It is reasonable to think that this chapter, in which James emphasizes the hopelessness of the Greek and Roman worldview, would have made a strong impression on a classicist and that Nock's book as a whole might be an erudite correction of James's overarching claim. It should also be noticed that, although phrased in a positivistic tone remindful of James Frazer, Nock's opening definition of religion (Nock 1933, p. 1) is most probably borrowed from James, who merges Frazer's distinction of religion and magic into one category (James 1902, pp. 494-498).

[2] One might say that in the final chapter of *Conversion*, Nock betrays a certain degree of scepticism regarding James's positivistic ambition to infer people's actual religious experience from written sources, for example when he asks: 'Which of us has any accurate idea of what is going on in the mind of the average churchgoer? How far does he himself know? And if this is so with the present how much more so it is with the past?' (Nock 1933, p. 270).

[3] This calls for caution in using this book's conclusions outside of its original focus on early Christianity and the Hellenistic world.

Essays on the Trinity and Incarnation by Members of the Anglican Communion. This essay, as Jonathan Z. Smith has shown, was printed in the midst of the Church of England's debate on modernism, and also in response to the controversial angle on Early Gentile Christianity expressed in the works of Ecclesiastical historian, New Testament scholar and archeologist Kirsopp Lake (1872-1946). Lake, who was also Nock's colleague at Harvard, argued that Christianity had become sacramental only by moving away from Jewish into Greco-Oriental surroundings – a thesis that several Anglo-American readers, traditionally keen to isolate Christianity from its Hellenistic context, often found offensive (Smith 1990, pp. 64-76). In Nock's essay, moreover, one finds the central elements of *Conversion*, from its dismissive view of Oriental cults and mysteries to its appreciation of philosophy as a kind of *praeparatio evangelica* paving the way for Christian conversion (Nock 1964a). The endpoint of this intellectual itinerary, however, is an essay on Hellenistic mysteries and Christian sacraments first printed in 1952 but based on material originally presented in Amsterdam in 1950.[4] Showing Nock's familiarity with the linguistic New Testament scholarship of Walter Bauer's lexicon, which was becoming available to an Anglo-American audience, this essay reiterates the old argument of Christianity's independence from mysteries and Oriental religions in a radically new way, while also including a number of corrections of more nuanced views expressed in Nock's previous works (Nock 1964b).[5] Shying away from linguistically ambiguous terms like conversion, the essay published in 1952 focuses on – among other terms found in Oriental cults, mysteries, and Christianity – baptism and ritual purification by water in an attempt to show the difference between the Christian interpretation of spiritual rebirth and the subsidiary role this ritual played in late ancient religions. Leaving no room for doubt, Nock concludes that:

> any idea that what we call the Christian sacraments were in their origin indebted to pagan mysteries or even to the metaphorical concepts based upon them shatters on the rock of linguistic evidence (Nock 1964b, p. 132).

Besides being engaged in a dialogue with British and North-American scholars of the time, Nock's view of conversion is part of an overall interpretation of early Christianity rooted in Protestant apologetics.[6] Jonathan Z. Smith, once again, has abundantly shown how Protestant writers, animated by the ambition to restore the original words of Christ, had embarked in a project to cleanse systematically early Christian sources from any dubious

---

[4] This conference, which took place in the midst of the reconstruction of Europe in the aftermath of the Second World War, had intellectual as well as political ramifications in trying to find a common ground of collaboration between German and Anglo-American scholarship in religious history (Bianchi 1982).

[5] See, for instance, the passage in which Nock retracts the suggestion that the language of initiation might be detected in Athanasius's *Life of Antony* he had made in *Conversion* (Nock 1964b, p. 116).

[6] It would be mistaken, however, to conflate Nock's scholarly views and personal religious background. As recently discussed by Giovanni Casadio, Nock had actually grown up in a Catholic milieu (Casadio 2009, pp. 40, 46).

element of 'paganism' – a dangerous mixture Protestant apologists not only detected in textual sources, but also considered the distinctive feature of Roman Catholicism, which they disparagingly described as 'pagano-papism' (Smith 1990). While this apologetic agenda took shape in the midst of the Reformation, Smith demonstrates that it continued to inspire historians of religion for centuries to come, even after its original confessional implications had faded away, substituted by the rise of comparative theories of religion inaugurated by the publication of Charles-François Dupuis's *Origine de tous les cultes ou religion universelle* (first printed in 1795, translated into English in 1872).[7] In emphasizing the uniqueness of Christian conversion, therefore, Nock was taking a polemical stance against late nineteenth-century masterpieces of comparative *Religionswissenschaft*. More specifically, Nock explicitly criticized Ernest Renan's (1823-1892) *Histoire des Origines de Christianisme* (first printed in 1882, translated into English in 1903), which considered the triumph of Christianity over Mithraism as a historical accident, and Franz Cumont's (1858-1947) *Les religions orientales dans le paganisme romain* (first printed in 1909, translated into English in 1911), which equated Christianity with other Oriental cults diffused in Late Antiquity.[8]

The polemical views and apologetic concerns hidden underneath Nock's reading of conversion are particularly insidious when, if their original context is forgotten, one applies them to Early Modern Europe. Precisely during this period a Protestant apologetic agenda to differentiate true Christianity from any residual form of paganism slowly took shape. Protestant polemical demonizations of the pagan past – a motif that can be found, for instance, in Christian writings composed at the time of Theodosius – was only one among several options available within Early Modern Christianity, which eventually became identity-markers in contexts polarized along confessional lines.[9] While Protestant theologians, notably foreshadowed by Gianfrancesco Pico della Mirandola (1470-1533), ended up denouncing the analogies between paganism and Christianity as dangerous mistakes that should be eliminated, other scholars simultaneously revived the possibility of tracing all religions back either to an ancient theology (*prisca theologia*) eventually dispersed into multiple religions, or to a form of universal wisdom (*philosophia perennis*), glimpses of which can be detected beneath

[7] Dupuis's treatise influentially tried to trace all religions back to a common denominator found in a solar cult following what later scholars would indicate as seasonal patterns. In this perspective, Judaism, Oriental cults, mysteries and Christianity are seen as developments of a common origin, rather than distinct or incompatible traditions.

[8] Both Renan and Cumont are mentioned in *Conversion*, thus suggesting Nock's profound knowledge of these authors. Besides directly criticizing Renan's often quoted comparison of Christianity and Mithraism (Renan 1903, p. 286), Nock might be alluding to this scholar's views on the humanity of Christ as a key to explain the success of Christian religion (Nock 1933, p. 210). Nock's attitude toward Cumont might be more complex, also considering this scholar's generous take on conversion as a common denominator between Christianity and Oriental cults (Cumont 1911, pp. 25-27). As it can be evinced from numerous letters, until the publication of *Conversion*, which Cumont had greatly appreciated, Nock considered the Belgian scholar as a mentor, although later on in his life he became mildly critical of some of his views (Casadio 2009, pp. 40, 50-52).

[9] For a recent study of Christianity's long standing relationship to paganism see Marenbon 2015.

superficial differences, or to a kind of pious wisdom (*pia philosophia*) that, although incomplete, paved the way for the final triumph of Christianity (Walker 1972; Hanegraaff 2012). Isaac Casaubon's critique of Hermes Trismegistus, for instance, did not stem from aloof philological concerns, but was actually directed against Cesare Baronio's *Annales Ecclesiastici*, which openly used the *Hermetica* – together with other *prisci theologi* – as instances of the *philosophia perennis* that Agostino Steuco (1497-1548), director of the Vatican Library, had influentially described in his works (Grafton 1983; Hanegraaff 2012, 2015). Similarly, scholarly debates concerning the identity of Pseudo-Dionysius the Areopagite – although foreshadowed by Lorenzo Valla (c. 1407-1454) in the Quattrocento – were seldom innocent from polemical intentions (Monfasani 1987). As illustrated by the frontispiece Peter Paul Rubens (1577-1640) drew for the Jesuit scholar Balthasar Cordier's (1592-1650) edition of the *Corpus Dionysiacum*, the legendary encounter between Paul and Dionysius on the Areopagus had become a Catholic identity-marker in the midst of the Reformation (Wilberding 1991). Grounded in the work of early Christian apologists such as Justin Martyr, Eusebius of Caesarea and Lactantius, this strain of Christian inclusivism also entails a notion of conversion that, while at odds with Nock's definition, is widely documented in Early Modern Catholicism. It can be found among not only sixteenth-century intellectuals such as the Augustinian Hermit and Cardinal Giles of Viterbo (1469-1532), but also in the work of foreign writers and missionaries such as Garcilaso de la Vega (1501-36), Bartolomé de las Casas (c. 1484-1566) and even Joseph François de Lafiteau (1681-1746) (Soranzo, Ventura, 2017).

This essay sets out to study how the Florentine philosopher, humanist, and theologian Marsilio Ficino (1433-1499), in his translation of the late ancient Platonist Plotinus (204/5-270), developed a language of conversion that brings together, instead of separating, Hellenistic and early Christian accounts of spiritual transformation.[10] Much like Nock and countless other Christian scholars of Greco-Roman antiquity, Ficino himself was faced with a number of striking analogies between the language of his documents and that of his own beliefs. Rather than stressing the isolation and intrinsic difference of Christianity from Hellenistic religions, however, Ficino elaborated a view of spiritual transformation that challenges enduring conceptions of conversion. Studying the influence of Hellenistic texts on Ficino's own notion of Christian conversion through his choice of Latin terms to convey the meaning of *epistrophê* (the Greek word for conversion that became a technical term in the works of Plotinus and later Platonists), this essay looks at Ficino's *scriptorium* not only as a place of humanistic study, but also as a site of cross-cultural encounters. In doing so, our purpose is twofold. In line with an established tradition of studies on Medieval and Early Modern Latin translations of Greek texts, this essay will illustrate the exegetical contexts of Ficino's translation of Plotinus's *Enneads* and,

[10] On this topic see also Toussaint's discussion of Ficino's *religio* in light of Giovanni Pico della Mirandola's *libertas philosophandi* and Nicholas of Cusa's *unica religio* (Toussaint 2014).

more specifically, evaluate how the Florentine philosopher came to terms with the hermeneutical distance that divides Plotinus's world from Early Modern Christianity, while also striving to make Plotinus's writings on spiritual change acceptable for a Western Christian audience. This essay, therefore, discusses Ficino (and his supposed 'Oriental Platonism') to engage critically with Nock's argument and, most importantly, his enduring influence on still current assumptions that conversion is, if not exclusively a Christian notion, at least a phenomenon confined to the sphere of religion.[11] Instead, we propose that an examination of Ficino's appropriations of Greek philosophy, which serves as a case study in a long and heuristic genealogy of Platonic *epistrophê*, reveals how the hermeneutical prejudices behind the uncritical and ideological employment of 'conversion' by Nock *et alii* ultimately renders it a misleading term. Besides their obvious historical significance, as this essay will demonstrate, Ficino's translations and lexical choices question, challenge, and enrich established ways of understanding spiritual change.

More than words

From a strictly lexical viewpoint, in most Western European languages, conversion is etymologically linked to the Latin word *conversio*. In Latin, however, *conversio* is usually used to translate two rather different, and in certain contexts even incompatible, Greek terms indicating spiritual change: *epistrophê* and *metanoia*.[12] Whereas *epistrophê* indicates the backward motion by which the human soul returns to, or realigns itself with, its original abode or the immutable One, *metanoia* designates a forward process of repentance and irreversible spiritual rebirth. Interestingly enough, in *Conversion* Nock tangentially acknowledges this linguistic analogy in the chapter dealing with conversion to philosophy. Differently from Oriental cults and mysteries, which entailed a superficial and repeatable change confined to the domain of emotions, Nock underlines that ancient philosophy did require – much like Christianity – a permanent change of life grounded on the adoption of a new way of looking at the world that is expressed by the words *epistrophê* and *metanoia*. Philosophy, therefore, entailed a kind of intellectual and existential conversion, which lacked the

[11] Although this goes beyond the scope of this essay, the ongoing debate on the meaning of "religion" as an analytical category, not to mention the genealogy of Western definitions of religion as a separate cultural domain, has obvious implications for the study of conversion. In general, we have tried to stay away from this *vexata quaestio* by using terms like "religion" or "religious" only sparingly and carefully, while using adjectives like "spiritual" – in lack of better words – when primary sources such as Plotinus's *Enneads* are clearly discussing aspects and movements of the human soul, and not questions of logical coherence or the unfolding of natural phenomena. Indeed, as an intermediary between matter and the intelligible, the spirit is often for Neoplatonists the locus of interaction between humans and the divine. For two provocative essays on Western definitions of religion, their history, and their often-unacknowledged biases, see Smith (1998) and Asad (1993).

[12] As it will abundantly shown later on in this essay, Ficino expanded the semantic range of *conversio* to translate a number of transformations discussed in Plotinus's *Enneads*.

sacramental element Christianity brought about (Nock 1933, pp. 179-180). However, Nock also suggests that Christians inherited a spiritual or sacramental conception of *epistrophê* not so much from Greek philosophy, but rather from the Septuagint translation of the Old Testament – a methodological and hermeneutical move not innocent of apologetic biases, which was meant to downsize the impact of Hellenism on Christian sources (Nock 1933, p. 296). Whereas Nock's later works – as mentioned earlier – gradually moved away from the language of conversion to focus on other, and perhaps less slippery, linguistic analogies between early Christianity and pagan mysteries, other scholars further pursued this avenue of inquiry and formulated two strikingly divergent conclusions.

Often quoted together, but actually very different in their conclusions and respective scopes, Pierre Hadot (1922-2010) and Paul Aubin represent two landmarks in current scholarship on conversion. On the one hand, Aubin – a Catholic theologian and a member of the Society of Jesus – deploys his impressive knowledge of classical and Christian sources to argue that in late ancient authors, and most importantly in Plotinus's *Enneads*, there is a kind of spiritual conversion going by the name of *epistrophê* (Aubin 1963). At odds with Nock, Aubin detects a spiritual component in Plotinus's notion of conversion, but also a difference between Gentile and Christian *epistrophê* with respect to the relationship between the One and mortals, insofar as the Hellenistic view envisioned the movement of individual mortals toward the higher hypostases, but not the reciprocal movement of the One toward the lower hypostases, which constitutes a distinctive feature of Christianity.[13] On the other hand, Hadot – a philologist immersed in the study of Late Antiquity – gradually draws very different conclusions from basically the same sources used by Aubin (Hadot 1953).[14] Whereas Aubin framed the linguistic analogy between pagan and Christian sources in a narrative delineating the historical progress from Hellenism to Christianity, Hadot gradually came to interpret *epistrophê* within an overarching thesis concerning the original scope of ancient philosophy as first and foremost a spiritual practice, which Christians eventually confined to the subordinate role of *ancilla theologiae* (Hadot 1995, pp. 126-144). Moving away from Nock's influential characterization of philosophical conversion simply as an intellectual activity opposed to Christianity's spiritual and religious conversion, Hadot's mature works discuss *epistrophê* and *metanoia* as complementary types of spiritual activity, and present Christian conversion as nothing but

[13] In doing so, Aubin – much like Nock and countless other interpreters – suggests that Christians might have found this notion of reciprocity in the Septuagint deployment of *epistrophê* in relation to the reciprocal movements of God and Israel toward each other (Aubin 1963, p. 193).

[14] Hadot often reiterated the views expressed in this early essay in his numerous scholarly works. Of particular interest is Hadot's entry in the *Encyclopedia Universalis* (Hadot 1968a) and his discussion of *epistrophê* in his monograph on spiritual exercises and ancient philosophy (Hadot 1981).

a distinct phase in a longer, and not necessarily progressive, history.[15] What did Aubin and Hadot find in Plotinus to make this author such a central landmark in the history of conversion?[16] And most importantly, how does Ficino's understanding of Plotinus's *epistrophê* help explain the diverging hypotheses Nock, Aubin, and Hadot brought forth to explain conversion?

Plotinus on Conversion

Scholars of Plotinus and Neoplatonism have pointed out that the term *epistrophê* can denote various meanings related to the activity of the self or soul: turning one's attention towards something, turning towards oneself, and turning back to a prior source.[17] More specifically the philosophical employment of these three broad meanings point to intellectual activities: turning one's thoughts to something in particular, reverting one's thinking onto itself (an interiorized self-reflexivity, reflection, or self-knowledge), and a conversion, reversion, or return to one's original abode, namely to the One as *archê* (Aubin 1963, pp. 161-179; Hadot 1968b, I: pp. 320-330, Beierwaltes 1965, pp. 161-162; Lloyd 1990, pp. 126-130; Gerson 1997). When speaking about Plotinus it is important to add that he applies this terminology not only to individual persons, but also to the hypostases of intellect and soul. For instance, Plotinus speaks of the life of the universe's possible return to a prior unity in his discussion of Plato's claim in the *Timaeus* (37d) that time is the moving image of eternity (Plotinus, *Enneads*, III, 7, 13.28).

Although there are nine occurrences and near cognate variants of *epistrophê* in Plato's corpus, none denotes intellectual activity. Sometimes these variants show no real sign of philosophical meaning. For instance, Plato uses the verb *epistrateuô*, to march against or to engage in combat, twice in the *Menexenus* (Plato, *Menexenus*, 239b4 ; 242c4), and he selects the verb *sunepistrephô* to explain in the *Timaeus* (Plato, *Timaeus*, 84d) how the passage of too much air through the lungs can twist together veins. On other occasions, Plato interestingly

---

[15] It should not be overlooked that in widening current notions of spirituality to embrace non-Christian, or in his case pre-Christian sources, Hadot might have been inspired by the fellow members of the *Eranos* foundation, whose annual conference he attended in 1967 and 1973.

[16] These are obviously not the only two scholars to have studied *epistrophê* in Plotinus (a few more will be discussed below). Indeed, it is difficult to study Plotinus without examining the question, but the studies of Aubin and Hadot mentioned above share the a similar perspective of not simply arriving at examining Plotinus's conversion from studying broader philosophical topic in Plotinus, but also of arriving at Plotinus's conversion from studying the larger question of religious conversion itself.

[17] The term 'Neoplatonism' is not without controversy. Its origins are largely in the eighteenth century, especially in the writings of Johan Jacob Brucker's *Historia critica philosophiae* (1742-1767) who used it as a pejorative term. See the brief discussion of Brucker and Oriental Platonism below. We employ the term 'Neoplatonism' here and elsewhere in this paper for the sake of convenience to denote varieties of Platonisms including and after Plotinus, without sharing the polemical concerns and biases of Brucker *et alii*. On Brucker see Catana 2013a, 2013b, and 2005.

employs variants of the word to speak of the activity of the Gods or the divine. In the *Republic* and in the *Sophist*, he quotes the verb *epistrôphaô* twice as it is found in a passage from Homer to relate that Gods travel to cities in disguise (Plato, *Sophist*, 216c5, *Republic*, 381d4; Homer, *Od.*, 17.485-7). In Socrates's palinode from the *Phaedrus* (Plato, *Phaedrus*, 247a5), Plato adopts the verb *epistrephô* to describe the circular movement of the celestial charioteers in the trains of the Gods. Finally, again in the *Republic*, he uses *epistrephô*, *sunepistrephô*, and *epistrophê* in close proximity to each other to portray the revolutions of the spindle of Necessity in the myth of Er (Plato, *Republic*, 616c5, 617c6, 620e3). The latter examples from the *Phaedrus* and the *Republic* reveal the cyclical nature of Plato's mythical eschatology and metempsychosis. The individual soul also is clearly involved in these myths. It returns to an original divine source, and having gone through a transformation, presumably proceeds to a rebirth in this world.

Yet even in these mythological examples from the Phaedran palinode and the myth of Er, the intellectual dimension of *epistrophê* that we find in the Neoplatonists is largely if not completely absent. However, if one drops the prefix *epi* from the term, only one example suffices to reveal that there are instances of intellectual conversion in Plato. In explaining the *Republic*'s famous cave allegory (Plato, *Republic*, 518c-d), Plato employs *strephô* to relate how the soul and intellect (or instrument for knowledge), in an analogous manner as the allegorical prisoners, need to turn away from shadows and towards the source of light in order to turn towards the Good. Do the soul and intellect in this instance undergo a similar individual transformation, as in the myths of Er and the charioteer from the *Phaedrus*? Plotinus answers in the affirmative, pointing to the fact that there is a return to an original divine source, from which we receive our moral characters. To take one example, through an introspective intellectual turn (*epistrophê*) the soul learns to flee from this world (as in *Theaetetus* 176c) to unite with the One. Plotinus's student Porphyry (c. 234-c. 305) also addresses this very question near the end of his *Life of Plotinus*. He quotes a certain Apollonian oracle's pronouncements on Plotinus's life and afterlife, and explains the oracle's words that 'often the Blessed Ones showed you the goal ever near' as an account of Plotinus's ethical aims: 'for his end and goal was to be united to, to approach the God (*to henôthênai kai pelasai*) who is over all things' (Porphyry, *Life of Plotinus*, 23, 15-16). True to Plotinus's philosophy, Porphyry's oracle explains this union with God as an intellectual movement. The Gods reorient the mind from its crooked path, setting it straight to face the heavenly circuits and reflect its rays of light. Porphyry recounts that while he was with him, Plotinus achieved this spiritual union only four times in an unspeakable actuality (*energeia arrêtô*). Porphyry also explains that Plotinus's spiritual transformation caused him to write under divine inspiration, which thus gives a patina of hieratic solemnity to the *Enneads* and their author. The oracle further confirms that Plotinus's experiences in life are signs of his life to come, where after being released from the body, he is said to join Plato and Pythagoras in the most happy and blessed life of the chorus of immortal love. In short, in

Porphyry's mind, his philosophical teacher's intellectual *epistrophê* should also be understood as an ethical goal, a conversion that leads both to a spiritual way of life and a vision of the afterlife.[18]

Plotinus also mined Plato's own writings for philosophical *epistrophê*. We previously noted two passages in the *Republic* and the *Sophist* where Plato employs *epistrophê* by quoting a passage from Homer stating that the Gods travel around the cities of men in disguise. There is nothing explicitly resembling Plotinus's *epistrophê* in these instances but in the closing words to *Enneads* VI, 5, 12 Plotinus reveals that he took note of these passages specifically because Plato employs *epistrophê*: 'But these are the gods who in many forms travel round (*epistrôphôsi*) our cities'; but to that god the cities turn (*epistrephonta*), and all the earth and all the sky, who everywhere abides by himself and in himself and has from himself being and the things which really are down to soul and life depending on him and moving to an unbounded unity by his sizeless unboundedness' (Plotinus, *Enneads*, VI, 5, 12, 33-5). Plotinus ends this *Ennead* with a strong metaphysical reading of the Platonic-Homeric passage by stating that it is not just individual deities that come to our cities, our cities and even all beings convert towards the One.[19]

Plotinus's language of philosophical conversion is more technical in nature than Plato's. Two examples from later traditions of Neoplatonism exemplify how in the hands of Plotinus's disciples, the philosophical language of *epistrophê* becomes more explicitly charged with a spiritual meaning even as it also becomes a more technical term. First, concerning the spiritual connotations of *epistrophê*, in the final *Ennead*, as arranged by Porphyry, Plotinus speaks of the experience of the divine as coming into contact or coinciding (*sunaphê*) with the One. He explains that the soul's self-knowledge is a cyclical movement. In the manner of dancers in a chorus, the soul always turns around a central point, the One, but does not always face towards it. But this central pivot point cannot be bodily since bodies are incapable of sharing the same space or of reverting onto themselves. It is consequently another form of contact or union (*sunaphê*) that allows the conversion to the One. Porphyry, it seems, intentionally ends his organization of the *Enneads* with this treatise and closes his *Life of Plotinus* with the Apollonian Oracle in order to underscore certain spiritual similarities in the two texts – not least of which the blessed life in the eternal chorus dancing around the One.[20] Starting with Porphyry, and continuing in subsequent generations of Neoplatonists, the need to explain the nature of the point of contact (*sunaphê*) with the One gained importance. In the beginning of his long response (the *De mysteriis*) to the questions of Porphyry, the Syrian Neoplatonist, Iamblichus (c. 245-c. 325) grounds his explanations of theology and ritual worship on the concept of union or

[18] On the question of the Oracle in Porphyry's 'Life of Plotinus' 23 see Brisson, Flamand 1992; Goulet 1982, 1992; Goulet-Cazé 1992.

[19] 'Turn thou us (הֲשִׁיבֵנוּ/*eshibnu*/*epistrepson*/*converte*) unto thee, O Lord, and we shall be turned (ונשׁוּב/*unshub*/*epistraphêsometha*/*convertemur*); renew our days as of old'. Kind thanks are due to Torrance Kirby for remarking Plotinus's echoes to Jeremiah in Lamentations 5: 21.

[20] On this question see Miller 1986, pp. 220-228; Saffrey 1992; Brisson, Flamand 1992.

contact (*sunaphê*) (Iamblichus, *De mysteriis*, I, 3).[21] In this work, Iamblichus's subjects are theurgies (that is specific actions with or on the divine) of various traditions and their relationship to philosophy and theology. For Iamblichus it is not only philosophical contemplation that turns one towards the divine. Rather, ritual worship and priestly techniques effect a change on souls to convert them towards and bring them into contact with the One.

Second, concerning the technical nature of *epistrophê*, Proclus (412-85) shares Plotinus's account of the cyclical nature of thinking but formalizes it into the specific triad: remaining-procession-conversion (*monê-proodos-epistrophê*). To be more precise, for Proclus this triad explains the intellect's capacity for self-reversion and it should be identified with Plato's theory in the *Sophist* that the intellect includes life and motion according to the five great kinds or *megistê genê* (change, rest, being, sameness and difference). Thus, the general principles remaining-procession-conversion, when applied to contemplative thinking correspond to the intellect's constitution in the triad being-life-intellect.[22] In the generations after Plotinus, therefore, even as the technical terminology of Neoplatonic *epistrophê* became further refined, its employment expanded to embrace a variety of spiritual experiences within its broader horizons. The late ancient Neoplatonists constitute a challenge to the distinction between philosophy and religion as distinct cultural domains, and to the sharp dichotomy between Christianity and Hellenism that is endorsed – often tacitly – by Nock and other scholars following in his footsteps. The history of Ficino's and earlier Medieval thinkers' engagement with Platonic *epistrophê* bears this out.

From Greek to Latin

Plotinus's *Enneads* were basically unknown in the Latin Middle Ages, and his notion of *epistrophê* was only felt indirectly. The Medieval world inherited Augustine's rejection of Neoplatonic theurgy, and it is not necessary to revisit Augustine's long and well-studied complex relationship to Platonism to realize that the similarity of priestly theurgy to the Church's sacraments was in his mind a dangerous source for idolatry and demonology. It should be noted briefly, however, that Augustine reworked Neoplatonism's intellectual and spiritual *epistrophê* into his Christian theology of *conversio*, sometimes distinguishing *converto* from *averto*, that is, the kind of turning away from God at the origins of prideful accusation he launches at the

---

[21] The two philosophers wrote the letters under pseudonyms – 'Porphyry's letter to Anebo the Egyptian' and 'Master Abamon's Reply to Porphyry's Letter to Anebo, and the solutions to the difficulties therein', which is now largely known by the simpler title that Marsilio Ficino gave the texts, Iamblichus's *De mysteriis*. On the importance of this *sunaphê* and the *De mysteriis* Ficino's interpretation of Plotinus and his *De vita* see Robichaud 2017.

[22] On the *Sophist* see Cornford 1935, pp. 244-246 and Gersh 1973. On the triad see Hadot 1960 and Pépin 1956. On Ficino's employment of these principles see Robichaud 2016a.

Platonists.[23] Regarding the technical nature of Neoplatonic intellectual *epistrophê*, the Middle Ages knew it first through the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite, that is, the pseudonymous late ancient theologian whose writings draw heavily on Proclean philosophy and whose authority in the Middle Ages is derived from the apocryphal conversion narrative that he was Paul of Tarsus's first convert (Acts 17, 34). Medieval thinkers only later came into contact with Proclus's *epistrophê* through the *Liber de causis*, a Latin translation of an Arabic work, which was thought to have been authored originally by Aristotle, but was in fact derived from Proclus's and Plotinus's philosophy.[24] Thus it is only after Thomas Aquinas (1225-74) read William of Moerbeke's Greek to Latin translation of Proclus's *Elements of Theology* (1268) that he was able to see the dependence of the *Liber de causis* on Proclus. By then, however, Proclus's influence on Medieval Christian theology and philosophy was well established, and often sanitized for Christian purposes, through these indirect avenues. In his commentary to the *Liber de causis,* Aquinas is preoccupied exactly by the question of Proclus and conversion. He focuses, for instance, on the dependence of propositions *cap*. 6 and 15 of the *Liber de causis* on propositions 15 and 16 from Proclus's *Elements of Theology* (Aquinas, *Super Librum de causis expositio,* lectio 7, 51-52; see the discussion in Robichaud 2016a). Moerbeke's translations, which Aquinas studied, are as follows with Proclus's Greek in parenthesis:

> Prop. 15: *Omne quod ad seipsum conversivum est* (*epistreptikon*) *incorporeum est.*
> Prop. 16: *Omne ad seipsum conversivum* (*epistreptikon*) *habet substantiam separabilem ab omni corpore* (Proclus, *Elementatio Theologica*).[25]

Proclus's *Elements of Theology* thereafter became important for Late Medieval thinking on the nature of the soul and intellect. Philosophers and theologians often quoted from proposition 15, for example, in commenting on Aristotle's psychology to understand why Aristotle in *De anima* (e.g., at 419a11-21, 423b17-26, and 424a10-16) speaks of the need for a medium in sensation, and claims that no sense can revert onto itself. Proclus's philosophical *epistrophê*, therefore, helped clarify two important Aristotelian preoccupations: the intellect's capacity for self-reversion and Aristotle's discussion about the separability of the intellect in book three of the *De anima* (Robichaud 2016a). While the argument served philosophical theories of intellectualisim to explain the intellect's ability to revert onto itself, it also

---

[23] See for instance Augustine, *De civitate dei*, XII, 6; XIV, 11; XIV, 13.

[24] The literature on the *Liber de causis* is too vast to cite in detail. We limit ourselves to one edition Magnard 1990 and two studies: D'Ancona 1995 and Calma 2016, which in fact assembles a number of recent studies that define the present state of the field.

[25] *Epistrophê* and its variants also occur in the following passage of the *Elements of Theology*: pp. 16.30, 31, 32; 18.1, 5, 7, 21; 18 *passim*; 20.1, 2; 24.29; 34.28, 30, 32; 36.26; 36-40 *passim*; 38.2, 15; 40.15, 31; 42.2; 44.11, 25; 44 *passim*; 46.2, 3, 5; 76.22, 25, 29; 96.13, 19; 126.27; 128.10, 24, 25, 28; 130.14, 19; 134.33, 34; 138.26, 28, 29; 142.23; 144.28, 29; 150.7, 8; 162.15, 31; 164.12, 21; 168.4, 24, 27 (Proclus, *The Elements of Theology*).

helped voluntarist theories explain the will's volition as the soul's self-movement. Thus, on the one hand, although the technical dimensions of Proclus's *epistrophê* became important for the Late Middle Ages as a metaphysical and causal principle to explain the soul, the senses, and the intellect, on the other hand, the spiritual or even theurgic facets of Neoplatonic *epistrophê* are largely absent – a fact that would confirm Hadot's views concerning the mainly spiritual scope of ancient philosophy and its gradual reduction to the status of *ancilla theologiae*. Although thinkers from this period could reflect and contemplate on the nature of turning towards God in Platonic terms through Pseudo-Dionysius, the work's apocryphal association with Paul's Greek convert masked this writer's debt to Neoplatonism, even if it did not erase it altogether.[26] Did Marsilio Ficino's return *ad fontes* to the Neoplatonic texts change the situation in the fifteenth century by bringing the spiritual character of Neoplatonic transformations to light?

At the outset of a discussion of Ficino and *epistrophê* one ought to acknowledge two different chronologies: one for the history of Greek Neoplatonism and one for its Latin reception in the Late Middle Ages and the Renaissance. On the one hand, Plotinus's *epistrophê* is chronologically prior to Proclus's and other late ancient Neoplatonists' thoughts on the matter. Yet on the other hand, from Ficino's perspective, he inherits the Latin translation of Proclus's *epistrophê* before Plotinus's text (through Pseudo-Dionysius, the *Liber de causis*, Proclus's *On Providence and Fate*, the *Elements of Theology*, the *Elements of Physics*, and the *Parmenides* commentary, as well as Medieval works engaging, directly or indirectly, with Proclus). Ficino's earliest work on Neoplatonic *epistrophê* in a youthful scholastic tract *De sono* from c. 1454-55 was framed by his scholastic predecessors' study of the senses' incapacities and intellect's capacity for self-reversion.[27] In this work, Ficino employs *conversio* to refer to Proclus's causal explanations of psychology and the senses. At that age (when he was around 21 years old) Ficino had not yet mastered Greek. By the time he completed the first draft of his translation of Plotinus's *Enneads* (16 January 1486), Ficino was not only one of the leading Hellenists of the fifteenth century, but he was also the preeminent interpreter of Platonic and Neoplatonic texts – having translated the complete Platonic corpus, and having translated, or translating in tandem with Plotinus, numerous works by other Platonists like Alcinous, Porphyry, Iamblichus, Hermias, Proclus, Synesius, Theon of Smyrna, and Priscianus Lydus, as well as having read many more. When he translated Plotinus, Ficino had decades of intense study of Platonic and Neoplatonic sources behind him, granting him an unparalleled philological and philosophical expertise to approach Neoplatonic *epistrophê*. To rephrase the question at hand, in translating the *Enneads* did Ficino equally recover the spiritual nuances originally found in Plotinus's *epistrophê*?

---

[26] A similar point could be made with other writings of Church fathers to the degree in which Neoplatonism permeated or directly informed their writings.

[27] '*Nam ut inquit Proculus in sua theologica declaratione, nulla virtus materialis et extensa supra se ipsam converti potest*' (MS. Florence, cod. Palagi 199, f. 39r.). Ficino, *De sono*, *Questiones de luce et alie multe Marsilii*, edited in Kristeller 1984, p. 93; see also Robichaud 2016a, 2016b, 2017.

Ficino and Plotinian *Conversio*

Ficino finished the first draft of his translation of Plotinus's *Enneads* on 16 January 1486 (MS. Florence, Conv. Soppr. E.1.2562), and completed his commentary in August 1490. He corrected this work before he offered it in two deluxe manuscripts to Lorenzo il Magnifico (1449-1492) in 1491 (MSS. Florence, Plut. 82.10 and Plut. 82.11), and revised it once more before it was printed in the 1492 incunabulum. During this time Ficino also lectured publically on Plotinus's *Enneads* and it seems that beginning in 1487 he delivered a series of sermons at the church Santa Maria degli Angeli in the Camaldolese monastery in Florence.[28] In one of these sermons Ficino speaks specifically of Neoplatonic *conversio* to his Christian audience in light of Proclus's arguments about the intellect and Ficino's appropriation of them in his own *Platonic Theology*:

> With true reason intellect comes into contact with what is intelligized by intelligizing; therefore, when it comprehends an indivisible substance with certain reasons, it touches what is indivisible at its specific indivisible point and understands; otherwise it would touch something divisible, not indivisible. This itself suffices for the indivisible intellect to understand even only this, the intellect exists. Then, since the intellectual substance is thoroughly indivisible it cannot ever be dissolved, especially because this intellectual substance not only cannot be separated into parts, but also subsists in itself, and evidently does not depend on a body; otherwise, it would not be able to be reflected onto itself, as I demonstrate in my *Platonic Theology* with Proclus's argument. But it is converted onto itself while it turns towards its action, virtue, essence, and cause; for, if its action returns inside free, as it were, all the more is its essence set free from bodies. (Ficino, *Predicationes*, p. 24).[29]

Despite Proclus's reputation for being anti-Christian, Ficino does not shy away from referring explicitly to his arguments on *epistrephein*, which he translates as *reflectere* and *convertere*. Indeed he seems to refer to the argument of intellectual *conversio* as specifically Proclus's. It is likely that Ficino is introducing the intellect's capacity for self-reversion or reflection in Neoplatonic terms to a Christian monastic community attuned to contemplative and spiritual meditative practices (Lackner 2002; Toussaint 2004). As mentioned above, there

---

[28] There is still confusion and debate on the exact nature of Ficino's public speeches (lectures, sermons, homilies, etc.). Discussing the evidence for these activities is far beyond the scope of the present article. We will simply point out three sources that discuss the literature and evidence of the question: D. Conti's introduction to Ficino, *Predicationes*; Robichaud 2006 and Toussaint 2004.

[29] '*Intellectus rem vera ratione intellectam attingit intelligendo; cum igitur rationibus certis substantiam individuam comprehendit, <puncto> suo quodam indivisibili tangit rem indivisibilem et intelligit; alioquin dividuum tangeret, non individuum. Hoc ipsum intellectu indivisibili ad intelligendum sufficiens solum quidem ipsum ipse intellectus existit. Cum igitur intellecualis substantia sit penitus individua, dissolvi nunquam potest, presertim quia substantia hec intellectualis non solum impartibilis est, sed etiam in se ipsa subsistens, videlicet a corpore non dependens; alioquin in se ipsa reflecti non posset, quemadmodum in Theologia nostra Proculi ratione probamus. Convertitur autem in se ipsam, dum actionem suam virtutemque et essentiam animadvertit et causam; quod si actio eius tanquam libera remeat intro, multo magis essentia est a corporibus expedita*' (Ficino, *Predicationes*, p. 24).

was already a well-established tradition in Medieval philosophy and theology of employing proposition 15 of Proclus's *Elements of Theology* to explain how the intellect can turn onto itself and Ficino made use of this technical argument in his early scholastic tract *De sono*. Over thirty-two years later, Ficino still employed Proclus's argument for philosophical *epistrophê* in his sermon to the Camaldolese monks. However, in this later instance, Ficino speaks of Neoplatonic *epistrophê* to a monastic audience in a homily that he organizes according to the nine angelic orders of Pseudo-Dionysius's celestial hierarchies (Conti's introduction to Ficino, *Predicationes*, pp. XXVII-XLIX; Lauster 1998, p. 22; Kristeller 1937, I: p. LXXXIII Ficino 2015). Clearly there are spiritual and performative dimensions to Ficino's sermons to a religious community. Pseudo-Dionysius had long been foundational to Christian spiritual and contemplative writings, and Ficino's appeal to Proclus's *epistrophê* brings to the fore certain explicit Neoplatonic elements that often remained latent in these traditions. In the passage quoted above, Ficino explains the intellect's capacity to revert onto itself not as though it were simply thinking of itself as a separate object of thought. He explains the intellect's conversion according to the Neoplatonic terminology of divine contact (*sunaphê*); when the intellect thinks itself it comes into contact and touches its divine and indivisible point (the thought becomes identical to thinking and not separated from it as an object).[30] On the one hand, Ficino's sermons certainly fit within the traditional frames of Christian spirituality, but on the other, the underlying implicit Neoplatonism of many Christian writings provides fertile grounds for the spiritual dimensions of Ficino's explicit Platonic project to flourish. One of his greatest accomplishments in this regard is the translation and commentary of Plotinus's *Enneads*. It is to Ficino's translations of Plotinus's *epistrophê* that we now turn. Since there is certainly much more that one could say regarding Ficino's work on Plotinus – especially regarding his commentaries – the present lexical analysis of his translation of *epistrophê* is a single facet of a larger question of Ficino and the *Enneads*. Despite its limited scope it directly addresses the important question whether languages for philosophical and religious conversion are really incommensurable, as modern scholarship often holds, or whether this incommensurability is absent in the sources under examination. This question goes back to Plotinus himself, who accused Gnostic Christians of trying to conceal their debt to Plato by employing terms like *metanoia* (Plotinus, *Enneads*, II, 9, 6).

When dealing with Plotinus's *epistrophê*, therefore, Ficino did not want to show – like Nock and other scholars animated by apologetic concerns – that Christian conversion simply superseded all forms of spiritual change available in antiquity. On the contrary, even a quick look at Ficino's lexical choices gives evidence of a very different agenda. *Epistrophê* and its derivatives occur 58 times in Plotinus's *Enneads*, which Ficino always translates with *conversio* and its derivatives (e.g. *convertere* etc.), except in a few instances where he prefers *reflectio* and its derivatives, and one case in which he uses *re-vertere*. Ficino's choice of

[30] On Ficino and *sunaphê* see Robichaud 2017.

terminology has its roots in Medieval translations of Neoplatonic *epistrophê*. William of Moerbeke, as mentioned above, translated *epistrophê* and its derivatives within the semantic field of *conversio*.[31] While he does not translate *epistrophê* in the *Elements of Theology* with the language of *reflexio – reflecto*, Moerbecke does employ these terms for *anakamptô*, *anakampsis*, *anaklasis* etc., in his translation of Proclus's commentary on the *Parmenides*.[32] Importantly, however, the semantic range of *reflexio – reflecto* had already been employed before Ficino to explain the use of *epistrophê-conversio* in proposition 15 of Proclus's *Elements of Theology* by Bonaventure, John Duns Scotus, Denis the Carthusian, and John Eucles, among others. Stemming in part from the *Liber de causis*'s language for the metaphysics of light, the semantic field of reflection seems to have been the preferred terminology before Moerbeke's translation of the *Elements of Theology*.[33] Once more, Ficino was thus working out of Scholastic traditions. However, there is a significant shift in Ficino's translation, since he extends the semantic range of *conversio*, *reflexio*, *reflecto* etc. far beyond the technical terminology of Proclus's proposition 15 to cover the wide range of uses in Plotinus's *Enneads*. At the overall metaphysical level, *reflexio-reflectere* allows for Ficino to explain Plotinus's emanation according to metaphysics of light, thus establishing a unity between the One and multiplicity. At the specific noetic level, reflection denotes the activity – sometimes described as cyclical motion – that ensures unity between the intellect and what it intelligizes. Importantly for Plotinus and Ficino, these two levels are not isolated from one another. The intellect's ability to revert onto itself (and think its own thinking) directs it to return to its prior source.

A close analysis of Ficino's translation reveals his deliberate choices to broaden the horizon of philosophical *conversio*, as two variants between the first and last manuscript versions of his translation of Plotinus's *Enneads* clearly illustrate. Writing about ethics and well-being in *Enneads* I, 4, 6 Plotinus states, 'but these things [health and freedom from pain], which have no attraction for us when they are there and do not contribute anything to our well-being, but which we seek in their absence because of the presence of things

---

[31] See for example the lexical index in Proclus, *Elementatio Theologica*: *epistreptikos: conuersiuus; epistrephô, omai: me conuerto, conuertor; epistraphê: conuersio facta est; epistrophê: conuersio*.

[32] See for example the lexical index in Proclus, *Commentaire sur le Parménide*: *reflecto(-r): anakamptô, katakamptomai; reflexio(-ctio): anakampsis, anaklasis*.

[33] See Appendix 2 in Robichaud 2016a: In his commentary on the *Liber de causis*, Aquinas preserves Moerbeke's *conversio* for the Proclus's *epistrophê*. See for instance, Thomas Aquinas, *Super Librum de Causis Expositio*, *lectio* 7, 51-52; *lectio* 15, 88-89. Aquinas, however, employs *reflecto* and its cognates elsewhere for intellectual activity. See for instance Aquinas, *Summa Theologica*, Ia q. 85 a. 2 co.; Ia q. 86 a. 1 co.; Ia q. 86a 4 co. Also in the thirteenth century Bacon employs *reflecto* and its cognates. See the following sample of how the semantic field of *reflecto* is employed to translate the Proclean *epistrophê* (whether attributed to Proclus or the *Liber de causis*): Bonaventure, *Ad Secundum librum sententiarum*, II. Dist. XIX, a. 1, q. 1. 7, 459; Scotus, *In periherm.*, I, 2, n. 36; Buridan, *Quaestiones De anima*, Lib. III, q. 9, 694; Denis the Carthusian, *De lumine*, liber I. a. xcix, 359; John Eucles, *Questiones De anima*, III, q. 8.

which distress us, can reasonably be called necessities, but not goods' (Plotinus, *Enneads* I, 4, 6, 28-30). In the first draft Ficino translated '*epagôgon echei ouden prostithêsi ti pros to eudaimonein*', as '*habent adducendi virtutem nam ad felicitatem nobis quicquam addunt*' (MS. Florence, Conv. Soppr. E.1.2562, f. 41r). In the final version, even though Plotinus does not employ *epistrophê* and its cognate variants, Ficino specifies that health and freedom from pain are not attractive as such to convert souls to virtue: '*Quae vero praesentia nequaquam habent blandam ad se animi convertendi virtutem, neque ad felicitatem nobis quicquam addunt*' (Plotinus, *Op.*, I, 4, 6). In *Enneads* I, 2, Ficino took note that the practice of virtue converts (*epistrophê-conversio*) the soul towards an ethical goal. This is how he employs *conversio* in his translation of *Enneads* I, 4, 6. Ficino is here trying to be consistent with the terminology of *conversio* in ethics. The fact that it was not in the first draft indicates that Ficino did so deliberately to explain that the practice of virtue is turning towards a single *telos*.

Our second example comes from aesthetics. Writing about experiencing beauty in *Enneads* I, 6, 7 Plotinus states: 'So we must ascend (*anabateon*) again to the good, which every soul desires. Anyone who has seen it knows what I mean when I say that it is beautiful. It is desired as good, and the desire for it is directed to good, and the attainment of it is for those who go up to the higher world and are converted (*epistrapheisi*) and strip off what we put on in our descent' (Plotinus, *Enneads*, I, 6, 7, 1-6). Ficino translates *epistrapheisi* identically as *convertuntur* in both versions, but he translates *anabateon* as *revertendum* in the first (MS. Florence, Conv. Soppr. E.1.2562, f. 53v), and as *ascendendum* in the final (Plotinus, *Op.*, 1, 6, 7). *Reverto* is in the same semantic field as *converto*, but *ascendo* (Ficino's final choice) is closer to the Greek *anabainô* (to go up or ascend). Nevertheless, *reverto* correctly denotes that this ascent is a conversion, a return to a prior original source. This translation variant, therefore, shows that Ficino is translating with something like Plotinus's *usus philosophandi* in mind.

Whereas *epistrophê* occurs 58 times in Plotinus, the occurrences of *conversio* and derivatives in Ficino are 77, thus suggesting that the semantic range of Ficino's *conversio* is wider than Plotinus's *epistrophê*. By lexical means – as, for instance, in translating Plotinus's *straphômen* (*Enneads* III 4, 4) as *convertimur* – Ficino manages to underline the essentially spiritual character of *Enneads* and its close compatibility with Christian language – a hermeneutical principle that is also illustrated, for instance, in the Trinitarian implications projected upon *Enneads* I, 3 in Ficino's commentary (Ficino, *Op.*, II: 1559). There are too many examples to discuss in detail, but a further analysis of Ficino's subtle introduction of *conversio* into Plotinus's text is warranted. Not too far into *Enneads* III, 2 *On Providence*, Plotinus responds to a hypothetical person disparaging the cosmos as a whole because of one of its parts – like someone passing judgment on all of mankind because of Thersites from the *Iliad*. He introduces his personification of the cosmos as follows: 'Since, then, what has come into being is the whole universe, if you contemplate this, you might hear it say, «A god made me...»' (Plotinus, *Enneads*, III, 2, 3, 19-22). *Epistrophê* and its cognates are not in this passage, yet Ficino translates it as '*Quoniam vero, quod factum est mundus simul est*

totus, si mentis aures ad hunc convertere libeat, forsan audies ita clamantem: Me procul dubio fecit deus...' (Plotinus, *Op.*, III, 2, 3), which one could translate as 'If it pleases you to turn (convert) the ears of your mind to this [i.e., the cosmos], you might hear it declare the following: «God made me without a doubt...» '. There seems to be more at play here than Ficino adopting a stylistic tone. His deliberate choice to insert *convertere* into the circumlocution for contemplation (*theôrôn*) seems to imply for Ficino that to hear the cosmos speak one needs to attune oneself by converting one's intellect to a prior unity. Although different from the literal Greek, Ficino's translation is not necessarily at odds with Plotinus's philosophy. One can speculate whether Ficino read passages like this as analogous to how Christian writers argue that conversion prepares one to receive the grace of God's logos. Ficino's understanding of Plotinian *epistrophê*, in other words, not only constitutes a challenge to certain modern understandings of conversion, but it also calls for introducing questions and themes generally discussed by intellectual historians and historians of philosophy into conventional ways of looking at Renaissance and Early Modern religious history.

Edgar Wind (1900-1971), for instance, argued that Ficino's recovered sense of Neoplatonic spiritual transformation had a lasting impact on Renaissance culture. Although not focused on conversion *per se*, Wind's *Pagan Mysteries in the Renaissance* deals with *epistrophê*/conversion in a number of passages; and Renaissance understandings of *raptus*/*conversio* (two words Wind considers synonyms) constitutes a central piece of evidence in this book's overall argument (Wind 1968, pp. 36-52).[34] Originally conceived as a series of lectures for the University of Chicago – a course that, not surprisingly, Wind's colleagues fiercely opposed on political and confessional grounds, and that ended up being cancelled – *Pagan Mysteries in the Renaissance* is rooted in a sector of German culture that is very different from Nock's intellectual environment (Zorach 2007).[35] Writing in the footsteps of Ernst Cassirer (1874-1945) – who had mentored, together with Erwin Panofsky (1892-1968), his doctoral dissertation in 1922 at the newly founded University of Hamburg – and, most importantly, Aby Warburg (1866–1929), Wind disagreed with Jacob Burckhardt's (1818-1897) thesis concerning the absence of a Renaissance philosophy in its own right and, consistent with Cassirer's *Individual und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (first published in 1927), set out to look for snippets of an original Renaissance philosophy not only in conventional philosophical genres but above all in paintings, sculptures, medals and a number of other

[34] Although the book was first printed in 1958, in this essay we are quoting from the revised and enlarged edition printed in 1968.

[35] While linking Wind's disagreements with his colleagues at the University of Chicago to the broader debate over the role of the humanities in undergraduate education at the time of the Second World War, Zorach also suggests that Wind's interlocutors were prone to associate his focus on paganism with the propaganda and nationalist ceremonials of Hitler's Germany (Zorach 2007).

'symbolic forms' (Cassirer 2010, pp. 1-6).[36] However, in response to other scholars linked to Cassirer and Warburg, and more precisely Erwin Panofsky and Ernst Gombrich (1909-2001), Wind – who saw himself as the best representative of what is now regarded as the Warburg tradition – refused to confer a privileged status to visual sources in his intellectual inquiry. As the title of his book adumbrates it was meant to investigate the form of thought Renaissance philosophers, poets, and artists developed by coming to terms with the pagan rituals and polytheistic beliefs they found in the sources they were rediscovering (Engel 2014).[37]

This form of thought – which Wind detects in philosophers like Ficino and Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) but also in painters such as Sandro Botticelli (c. 1445-1510) and Raffaello Sanzio (1483-1520) – comes down to the triadic process of emanation (*emanatio*), conversion (*raptio, conversio*, *vivificatio*) and reunion (*remeatio*) (Wind 1968, 36). Wind's book makes a strong case for the widespread presence of this metaphysical triad in Renaissance culture. An attentive reader of these sources, Wind does not fail to point out how the Renaissance rediscovery of Neoplatonic *epistrophê* also entailed some slight misunderstanding of the original process, which Ficino and Pico adjusted to their 'Judeo-Christian' perspective (Wind 1968, p. 38). What is most pertinent for this essay, however, is Wind's overall thesis – largely borrowed from the work of André-Jean Festugière (1898-1982) – that religious mysteries (*mystères cultuels*) are not completely incompatible with Christianity, because their language, imagery, and rituals had already made their way into late ancient philosophy as literary fictions (*mystères littéraires*) (Festugière 1932, pp. 116-132).[38] By reinterpreting the dichotomy found in Nock's *Conversion* in light of Festugière's genealogy, therefore, Wind's *Pagan Mysteries* detected the metaphysical triad of emanation, conversion and reunion in works as diverse as Ficino's commentary on

[36] Although Cassirer made this programmatic statement in his seminal work on the Renaissance published in Germany in 1927, it should not be forgotten that this book's provocative definition of philosophy was rooted in the author's philosophy of symbolic forms. By looking at philosophy as conveyed by virtually every form of symbolic system – an idea that had obvious applications to anthropology, psychology and iconology – Cassirer thus became an assiduous interlocutor of Warburg and other scholars found in Hamburg before the rise of the Third Reich (Levine 2013).

[37] In *Pagan Mysteries,* there are several passages in which Wind questions Panofsky and Gombrich on methodological grounds, while occasionally challenging these scholars' interpretations of primary sources. Such methodological remarks should probably be contextualized within Wind's rather controversial attempt at systematizing Warburg's own approach to art history (Engel 2014).

[38] It should be remarked that, in translating Festugière's *mystères cultuels* as 'religious mysteries', English translators are implicitly subscribing to a definition of religion as worship, which is not necessarily the author's meaning.

Plotinus's *Enneads*, the Three Graces carved on Giovanni Pico's medal, and Botticelli's *Primavera* and *Birth of Venus*.[39]

As it tactfully steers away from the apologetic concerns often found among religious historians, however, Wind's overall argument ends up overlooking theological, spiritual, and astrological motivations behind Ficino's response to Plotinus's *Enneads*, which are clearly stated in the prologue to the commentary Ficino published, together with the Latin translation, in 1492 (Ficino *Op.*, II: pp. 1537-8). Dedicated to Lorenzo il Magnifico, the prologue situates the rediscovery of Plotinus within a providential design. This divinely ordained scheme, Ficino informs us, started when Cosimo the Elder (1389-1464) heard Gemistus Pletho (c. 1355-1454) discussing Plato's mysteries during the debates to reunify the Eastern and Western Churches at the Council of Ferrara-Florence – an event that (in Ficino's account) eventually led to Ficino receiving and translating Hermes Trismegistus, Plato and Plotinus upon Cosimo's request. Although Cosimo, who died in 1464, only lived long enough to see Ficino translate the Hermetic corpus and ten Platonic dialogues, after his death – the prologue continues – the Medici patron finally made public, this time from heaven, what he had left unsaid while on earth: 'what he was silent about once on earth, he finally expressed, or rather impressed, from up high' (Ficino *Op.*, II: p. 1537).[40] Exactly when Ficino's *Opera Platonis* was being printed in the fall of 1484, Cosimo – or, more precisely, his heroic soul (*heroicus animus*) – persuaded Giovanni Pico della Mirandola to come to Florence. Tied to Ficino by means of an astrological bond – both their natal charts had Saturn in Aquarius – and born when a thirty-year-old Ficino had started to translate Plato, Giovanni Pico encouraged Ficino to further his intellectual labours and move onto Plotinus (Robichaud 2016b).[41] In Ficino's words, therefore, 'we came to interpret divine Plato and great Plotinus guided by divine Providence' (Ficino *Op.*, II: p. 1537).[42]

Rediscovered within this providential scheme of events, Plotinus is – not surprisingly – intimately linked to Ficino's world-view and tied to what is presented as a project of Christian reform, phrased in Ficino's distinct language of *prisca theologia* (Walker 1972;

---

[39] Although this might require further research, it is interesting to remark that Nock's book on conversion is mentioned at least four times in Wind's *Pagan Mysteries*, and always in positive terms. This can be explained if one considers that Wind's book never argues that Renaissance artists were re-enacting pagan ceremonials, but rather that they rediscovered the fictionalized rituals inscribed in Neoplatonic sources. According to Wind, the rediscovery of Neoplatonic philosophy paves the way to Hegel's dialectics and modern philosophy at large (Wind 1968, pp. 192-195). Hegel, in fact, was more enthusiastic for Proclus than Plotinus (Beierwaltes 1972). More recently Zini has underscored the importance of Neoplatonic conversion to Ficino's thinking (Zini 2014).

[40] '[…] *quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit ex alto*' (Ficino *Op.*, II: p. 1537). Ficino, of course, is making a pun referring to the art of printing.

[41] The recurrence of the number thirty in the preface is almost certainly an astrological allusion to the planetary return of Saturn, which happens precisely once every three decades. Saturnine references are disseminated throughout Ficino's philological works (Robichaud 2016b).

[42] '*divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumu*s' (Ficino *Op.*, II: p. 1537).

Hankins 1990, II: pp. 460-464; Allen 1998, pp. 1-49; Gentile 1990, Celenza 2002; Edelheit 2008; Hanegraaff 2012; Toussaint 2014). The rediscovery of ancient mysteries and their authentic meaning, the prologue explains, is meant to unearth a certain kind of pious philosophy (*pia quaedam philosophia*) born among Persians and Egyptians with Zoroaster and Hermes, grown among Thracians with Orpheus, matured among the Greeks and the Italians with Pythagoras, and brought to perfection by Plato in Athens. All these ancient theologians – the prologue continues – had wrapped up divine mysteries in numbers, symbols and poetic fictions, so that this rediscovery needs to rely on an ancient interpreter like Plotinus, who – in Ficino's words – 'was the first to strip theology from these veils' (Ficino *Op.*, II: p. 1537).[43] The rediscovery of ancient mysteries, moreover, has direct applications to Ficino's times, as their correct interpretation will, on the one hand, prevent poets from confusing these mysteries with their own fables, and on the other hand, dissuade philosophers from handling ancient texts and doctrines as old wives' tales. Far from being animated by aesthetic needs or antiquarian tastes, therefore, Ficino – much like the Northern Reformers that will follow him – was very much dedicated to reforming the spiritual life of his times by rediscovering the original roots of Christianity. Differently from Protestant Reformers, however, he did not think that these roots made the Christian message incommensurable or isolated from its pagan or Jewish surroundings. Rather, he outlined the existence of a sort of Ur-Religion, from which all known religions had gradually evolved in a distant past. Once framed within his overall project of reformation, therefore, Ficino's translation of Plotinus's *Enneads* not only underscores the equivalence of Christian and Neoplatonic conversion, but it also calls for a different scholarly paradigm that, while moving away from the post-Protestant bias often found among scholars of late ancient and Early Modern Christianity, does not end up confining Ficino's view of conversion solely to the domain of philosophy and the arts.

Conclusion

The polemical intentions, apologetic biases, disciplinary affiliations, and overall intellectual agendas of modern scholars can occasionally obscure the role conversion plays in historical documents such as Ficino's translation of Plotinus's *Enneads*. Whether it is Nock's search for what made Christianity unique and triumphant in Late Antiquity, or Wind's conception of Renaissance philosophy as the bedrock of modern thought, the way ancient documents gave voice to the human experience of change has generally been used as part of a broader narrative that often exposes an underlying ideology. And whether, on a different level, it is Hadot's distinction between *epistrophê* and *metanoia* as the two facets of Western accounts of conversion, or Aubin's quest for the incompatible worldviews hidden underneath the linguistic identity of *epistrophê* in Christian and Hellenistic texts, one can easily observe that

[43] '[…] *his theologiam velaminibus enudavit primusque*' (Ficino *Op.*, II: p. 1537).

despite their differences these scholars – in a way that recalls the position of outside-observers engaged in ethnographic research – ended up selecting a specific term belonging to the documents under investigation (i.e. *epistrophê* or *conversio*) and turning it into a broad, but far from neutral, scholarly category. To put this in a language familiar to ethnographic research, conversion could be conceived as though it were an originally emic notion, which scholars abstracted from its original context and gradually turned into an etic concept.[44] The presence of experiences and languages of spiritual and intellectual change outside of Abrahamic religions, across different cultures and, most importantly, outside of the Christian world, has thus brought contemporary scholars, mostly with a background in the social sciences, to adopt the more theoretically neutral category of spiritual transformation, of which conversion would thus be a sub-species (Paloutzian *et al.* 2013). However, even the ethnographic distinction between emic and etic poses problems for studying someone like Ficino since the emic category presupposes something like an 'original' and 'inner' culture separate from the scholarly observer. Clearly Ficino sees himself as a part of the historical succession of the Platonic culture that he is studying at the same time as he sees differences between ancient Platonists and his contemporaries. In other words, the clear separation between an 'original' emic notion and an abstracted scholarly etic concept assumes a clear demarcation between Plotinus's *epistrophê* and Ficino's Christianity that does not lend itself well to Ficino's thinking about *conversio*, and other possibly commensurable terms. Beyond a definition, therefore, what is also needed is a better sense of how terms like *epistrophê* and *conversio* have become either commensurable or incommensurable through the historical plurality of internal alternatives in Platonic and Christian traditions.

Although limited to a small specimen of texts, we suggest that the lexical observations discussed in this essay might be productively framed within an emerging trend in Early Modern historiography, which – quite interestingly – is taking shape among scholars of history of religions. Questioning, on the one hand, the conventional narrative of European religious history as limited to the history of Christianity and, on the other hand, the modernist account of European intellectual history as a progressive movement toward secularization, in the last ten years or so scholars such as Wouter J. Hanegraaff, Kocku von Stuckrad and, in an Italian context, Giovanni Filoramo have been arguing that the history of European religions is marked by a constant state of pluralism (Hanegraaff 2012; von Stuckrad 2010; Filoramo 2003, 2013). Discussing the *libertas philosophandi* and the question of the *varietas opinionis* of the humanists, moreover, Stéphane Toussaint has recently contributed to problematize this emerging paradigm by asking '*Ainsi le concordisme tant débattu durant la deuxième moitié du Quattrocento et après (dès qu'il s'agi de théoriser la tolérance) devient-il le prototype lointain des syncrétismes et des pluralismes modernes*' (Toussaint 2014, p. 419). In this perspective, Early Modern European Christians not only defined themselves in

[44] See Copenhaver's recent and excellent analysis of these concepts as they pertain to magic in anthropology, classics, and Renaissance studies (Copenhaver 2015).

contrast to other contemporary Abrahamic religions such as Islam and Judaism, but, as the case of Ficino clearly demonstrates, Christian identities were also far from monolithic, as they actually resulted from a process of selecting among a number of internal alternatives that included (most importantly for the case under examination) forms of late ancient Platonism that were imagined as divine wisdom derived from the Orient – a sort of alternative religiosity available to learned Christians and with distinctive sets of doctrines, myths and rituals, which is at times called 'Platonic Orientalism' (Hanegraaff 2012, 2013a, following Walbridge 2001; Jeck 2004).

Despite some recent attention to the question of 'Platonic Orientalism,' in reality this scholarly construct is not a new invention. The history of this category, in fact, further helps underscore how it has served various scholars to define Neoplatonism's relationship to Christianity. The category dates at least to the eighteenth-century historians of philosophy, Johann Jacob Brucker (1696-1770) and Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), both of whom disparaged Plotinus and his fellow Neoplatonists for being contaminated with Oriental ideas. These historians were motivated in part by religious and in part by philosophical concerns to isolate and critique the various kinds of Renaissance Platonisms for which Ficino's writings were a large impetus. In their hands, these Renaissance Platonisms shared a similar fate as various late ancient philosophies, which these historians of philosophy categorized as Neoplatonism (Catana 2005, 2013a, 2013b; Celenza 2001, 2002, 2012). The question of Orientalism in Plotinus and other Neoplatonists thereafter underwent certain permutations in the nineteenth century, notably in the writings of Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) and his critics. In the twentieth century, H. F. Müller thought to have put an end to the question of eastern influences on Plotinus before Émile Bréhier (1876-1952) revisited it in his courses at the Sorbonne during 1921-22 and published his research in a chapter entitled '*L'Orientalisme de Plotin*' in 1928 (Bréhier 1999, pp. 107-133). To understand Porphyry's claim in his *Life of Plotinus* that Plotinus travelled with the Emperor Gordian to learn from the Persians and Indians (though he never set foot in India), Bréhier first refers to Cumont's research on Mithraism (which, unsurprisingly, Nock himself would later critique in *Conversion*) to identify possible Persian sources for Plotinus's metaphysics of light that are not directly indebted to Plato (Bréhier 1999, pp. 113-118). Concerning what Plotinus learned from the Indians, Bréhier turns to the *Upanishads* to place Plotinus in a different lineage than Christianity: '*Avec Plotin, nous saisissons donc le premier chaînon d'une tradition religieuse, qui n'est pas moins puissante au fond en Occident que la tradition chrétienne, bien qu'elle ne se manifeste pas de la même manière. C'est à l'Inde que j'ai supposé que remontait cette tradition*' (Bréhier 1999, p. 120).[45] For Bréhier, there is no place in Plotinus's philosophy for cultic practices, no place for a soteriological intermediary, like Christ. In his mind, Plotinus's idea that the soul can achieve *henosis*, or union, with the One

[45] Bréhier also includes Spinoza and Schelling in this genealogy of thought that rejects salvific religions (Bréhier 1999, pp. 119-122).

by turning into itself, agrees more with the union between the individual self (*Atman*) with the true reality (*Brahman*) than with Judeo-Christian concepts of souls converting to God.

It is this very question of 'Platonic Orientalism' that stands behind twentieth-century scholarship on conversion. For Nock and other critics of Cumont and Bréhier, part of the problem with this thesis is the fear of transitive contaminations: a hypothetical historical influence from the Orient on Plotinus would reach Christianity by way of Neoplatonism. John Bussanich points out a two-fold agenda in scholarship refuting Oriental interpretations of Plotinus: '(i) challenging arguments for any historical Oriental influence; (ii) discrediting the thesis that Plotinus's mysticism is monistic and concluding that therefore it must be theistic' (Bussanich 1988, p. 190). Concerning the first point, scholars who still hold onto something like Ficino's precise intellectual lineage for Platonism and Christianity (his *prisca theologia*) are rare, and Bréhier's argument for an actual historical influence from the east on Plotinus has been fundamentally called into question.[46] Nonetheless, capable Plotinus scholars like Paul Aubin and A. Hilary Armstrong interested in isolating Christianity's self-sufficiency from Neoplatonism and supposed Oriental influences still occasionally feel the need to confront Ficino for a 'naïve concordism' (Armstrong 1967, p. 33 n. 2) or for a Christian deformation of Plotinus (Aubin 1992, p. 91).[47] In their disparagements of Ficino, some of the motivations or fears behind Aubin's study of conversion and Armstrong's critiques of 'Platonic Orientalism' come to light.

It is not the place to examine the question of Plotinus's supposed Orientalism in detail, but simply to point out that Armstrong's first contribution to Plotinus studies was as Bréhier's first critic. In a revealing early article from 1936, he concludes his critique of Bréhier's thesis by appealing to Nock's *Conversion*, which had just been published three years earlier, to make the case about pagans of that era that 'all the religions and philosophies of the period try to obtain release for man from this isolation and helplessness' (Armstrong 1936, p. 28). There is no need to posit an Oriental influence, Armstrong concludes, because the mystical releases of the self in Plotinus's thinking 'are deeply rooted in the traditions of Hellenic philosophy'. Compared to Christianity, the 'terrifying isolation' of the Greeks was

---

[46] Although uncommon, it should not be thought that there are no modern scholars adopting concordism (in the form of *prisca theologia* or *philosophia perennis*) as a viable approach to examine and explain religious difference. A notable example is Henry Corbin, whose methods – as Toussaint has recently illustrated – present a number of analogies with Ficino (Toussaint 2009).

[47] There is certainly no question that Christianity is on the horizon of Ficino's hermeneutics and that his belief that the Neoplatonists' triads might come from the fact that Numenius, Ammonius, Plotinus, Amelius, Iamblichus, and Proclus might have read Pseudo-Dionysius is historically inaccurate. However, Ficino's interpretation of Christian influence on Neoplatonists is no more a deformation than certain theological attempts to argue for the self-sufficiency of Christian theology from Platonic 'contaminations.' To quote Armstrong's own words after accusing Ficino of 'naïve concordism': 'It has perhaps a certain value, however unacceptable to scholars it may be as it stands, as a corrective to the polemical exaggerations of the differences between Christianity and Platonism common in some Christian and scholarly quarters' (Armstrong 1966, p. 33 n. 2).

bad enough (Armstrong 1936, p. 28). In a 1979 preface to his collected papers, Armstrong reflects on his earlier work and avowed that his thinking on Plotinus had changed. He no longer judges him (and other great thinkers, Christian, or otherwise) 'by the standards of a rigid, authoritarian and absolutist orthodoxy' (Armstrong 1979, p. iii). Instead of his early adoption of Nock's thesis, Armstrong is of a different mind. He tries to free himself from theological bias regarding Plotinus's area, seeing Christians and non-Christians 'as inhabitants of the same thought-world' (Armstrong 1979, p. iv).

This not only brings us full circle to Nock, but also to Bussanich's second point, where he addresses reasons why certain interpretations of Plotinus are qualified as Oriental even though they have nothing to do with any actual non-Hellenic historical influences. He states that some interpreters of Plotinus, notably Armstrong and Rist, speak of the union with the One as a 'theistic mysticism' in order to underscore 'that there must always be a fundamental distinction between the One and the soul.' To interpret Plotinus otherwise, the argument goes, introduces an 'Oriental contamination'.[48] In response Bussanich thinks that by uniting with the One the individual identifies with the One. These are two different approaches towards Plotinus's *epistrophê*: one is a turning to see God, and the other a turning to assimilate with the One.[49] Hadot also revealed the problems of Plotinus's highest conversion as *henosis*, or union with the One in his commentary to the final *Ennead* in Porphyry's order, namely while discussing the famous passage where Plotinus describes the union with the One as a man walking past the statues in the vestibule of a temple towards the inner sanctum. In Armstrong's translation, Plotinus describes this union as: 'not a contemplation but another kind of seeing, a being out of oneself (*ekstasis*) and simplifying and giving oneself over and pressing towards contact and rest and a sustained thought leading to adaptation, if one is going to contemplate what is in the sanctuary' (Plotinus, *Enneads*, VI, 9, 11, 23-25). Armstrong cautions against reading this *ekstasis* in this passage as ecstasy: 'it gives a very misleading impression of this austere and quiet mysticism' (Plotinus,

---

[48] Bussanich is referring especially to the arguments in (Armstrong 1936, 1977) and (Rist 1967, pp. 213-230), but also to Arnou, Sorabji *et alii*. To make his case, Rist uses Zaehner's typology of mysticism (Zaehner 1957). If there are 'Christianizing assumptions', to use Bussanich's terms, in Rist's interpretation of Plotinus, Rist is not trying to isolate Christianity completely from Platonic influences. Speaking of the overall goal of one of his influential papers Rist writes: 'The piece is an attempt to provide further evidence against one form of the thesis that Christianity and Hellenism are fundamentally and necessarily opposed: a claim which, if true, would render almost all Patristic philosophy anti-Christian' (Rist 1985, p. ix). The piece to which he refers is (Rist 1970), where he also argues 'against interpreting the One as an impersonal Absolute' (Rist 1970, p. 167). It is perhaps because his scholarly acumen cannot objectively accept the isolation and opposition of Hellenism in general, and Plotinus in particular, from Christianity that Rist wishes to defend his thesis of Plotinus's 'theistic mysticism' (Rist 1967, pp. 213-230). If things were otherwise, it would risk, in his mind, the transitive contamination or 'mischievous accretions... supposed to be of Oriental origin' (Rist 1967, p. 213).

[49] Understood in Christian theological categories, these two options lead towards either something like the beatific vision (as in Augustine's *De trinitate*, XV) or forms of Eastern Orthodox divinization and theosis, or even to the stronger position that the individual is completely subsumed by the One. Once more we thank Torrance Kirby for his comments.

Enneads, VI, 9, 11, 24 n. 1).[50] Hadot proposes a different understanding of this passage than Armstrong or Rist that also corresponds to his understanding of conversion. Instead of Rist's 'theistic mysticism' (Rist 1967, pp. 213-230, esp. 221-224 for his discussion of this passage) that sees God as a separate object of contemplation from the contemplative self (something like a beatific vision), Hadot proposes a stronger reading of 'another kind of seeing', namely a seeing that corrects any kind of notion of vision that distinguishes between a seeing person and an object of sight. Plotinus's terms for this experience or sight go beyond the language of objecthood towards contact and touch (*sunaphê*).[51] Hadot's understanding of Plotinus's *henosis* here is also obviously not Armstrong's quiet mysticism, but an ecstatic love and desire for union. This conversion to the One is for Hadot not simply a vision of the divine but a transformation of the self through contact: '*Voir, c'est se tranformer*' (Hadot's commentary in Plotin 1994, p. 208). Unlike Armstrong and Aubin, Hadot does not judge Marsilio Ficino's thinking as a gross perversion of Plotinus's philosophy and Christian theology. Perhaps tellingly, Hadot reveals in this instance that Ficino – who, as we saw, also employed Neoplatonic contact (*sunaphê*) for the mind's conversion as touching a divine central point in his sermons to the Camaldolese monks – perfectly understood that Plotinus was speaking about this kind of spiritual transformation in translating this passage into Latin.[52]

Contrary to Nock's influential notion of conversion, Ficino's *conversio* is religious and philosophical at the same time; Neoplatonic *epistrophê* is thought to be perfectly compatible with its Christian counterpart, as they are all snippets of the same, unique truth. Ficino's understanding of *epistrophê*, *metanoia*, *conversio*, *reflectio*, *reversio* and other related words used to describe change, in this perspective, not only gives access to a way of looking at the history of Christianity that is at odds with the post-Protestant agenda tacitly adopted by Nock and his followers (e.g., in Ficino's understanding of Plotinus's *epistrophê* as leading to a transformative contact and union with the One), but it is also interesting in itself as part of a specific, albeit not destined to be hegemonic, project of Christian reformation, which took place in relation to, and at times in contrast with, a number of other components available at the time (e.g. Ficino's Neoplatonism, Giovanni Pico's *libertas philosophandi*,

---

[50] Theiler accordingly conjectured that *ekstasis* at *Enneads*, VI, 9, 11, 23 should be emended to [*ek*]*stasis* (*Plotins Schriften* VI, p. 174).

[51] See, for instance, Hadot's commentary in Plotin 1994, p. 207: '*Tous les termes qui désigne l'«autre manière de voir»: sortie de soi, épanouissement, intensification, désire de contact et de repos, tendence à la coïncidence, correspond finalement à un état d'intense désire amoureux*'.

[52] '*Comme l'a bien compris Marsile Ficin dans sa traduction, Plotin conçoit «n'être-plus-soi-même» comme un «plus-être» du moi. Non seulement le moi «sort de lui-même» (exstasis), mais, comme le fait l'Intellect aimant au contact de l'Un, cf. 38 (VI, 7), 35, 26, il «s'épanouit» dans la jouissance (haplôsis, cf. n. 217 de la Traduction), il «s'intensifie» (epidosis, cf. note 218); Ficin traduit: exitus videlicet aliquis ex ipso et diffusio quaedam profectusque mirificus. Les deux derniers termes qui décrivent ensuite l'autre mode de voir indiquent une tendance, une aspiration: désire de toucher, désir de repos en ce qu'on aime (pros stasin, cf. n. 219 de la Tradiction), tendance (perineusis, cf. n. 219-220 de la Traduction) vers la coïncidence avec le centr*e' (Hadot's commentary in Plotin 1994, p. 207). On Ficino and *sunaphê* see (Robichaud 2017).

Reuchlin's Kabbalah, Lazzarelli's Hermetism).[53] Once framed in this pluralistic view of European religious history, the ways in which Ficino translated and interpreted Plotinus's conversion (*epistrophê*), adapted a so-called 'Platonic Orientalism' to Christian notions of spiritual rebirth (*metanoia*) or, generally speaking, foreign or forgotten ways to verbalize spiritual transformation can be rethought as cultural-specific modes to understand the cross-cultural and diachronic experience of religious change (*religio*) and conversion (*conversio*), which are fundamentally polysemic rather than expressions of a hypothetically singular and universal definition of Christianity that, pace Nock and his countless epigones, was not universal at all.

Matteo Soranzo
Mc Gill University, Montréal, Canada
matteo.soranzo@mcgill.ca

Denis Robichaud
University of Notre Dame, IN, USA
drobichaud@nd.edu

Manuscripts

MS. Florence, cod. Palagi 199: MS. Florence, Biblioteca Moreniana, cod. Palagi 199.
MS. Florence, Conv. Soppr. E.1.2562: MS. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. E.1.2562.
MS. Florence, Plut. 82.10: MS. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 82.10.
MS. Florence, Plut. 82.11: Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 82.11.

References

Allen 1998: M.J.B. Allen, *Synoptic Art*, Florence.
Aquinas *Super Librum de causis expositio*: Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.D. Saffrey, Paris 2002.
Armstrong 1936: A.H. Armstrong, *Plotinus and India*, The Classical Quarterly, 30 [now in *idem*, *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979], pp. 22-28.
Armstrong 1967: H.A. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, in *The St. Augustine Lecture 1966*, Villanova, PA [now in *idem*, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979], pp. 1-66.
Armstrong 1977: H.A. Armstrong, *Negative Theology*, Downside Review, 95 [now in *idem*, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979], pp. 176-89.
Armstrong 1979: H.A. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, London.
Aubin 1963: P. Aubin, *Le Probléme de la «Conversion»: Etude sur un terme commun a l'Hellenisme et au Christianisme des trois premieres siècle*, Paris.
Aubin 1992: P. Aubin, *Plotin et le Christianism*, *Triade Plotinienne et Trinité Chrétienne*, Paris.

[53] In Early Modern sources, moreover, the language of spiritual transformation not only points to the existence of competing alternatives within the domain of Christianity, but it is also found in contexts that are not generally assigned to the Christian, if not altogether religious, sphere. A notable example is alchemical literature (Soranzo 2013, 2015).

Asad 1993: T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline of Reason and Power in Christianity and Islam*, Baltimore.

Beierwaltes 1965: W. Beierwaltes, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.

Beierwaltes 1972: W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main.

Bianchi 1982: U. Bianchi, *Lo studio delle religioni di mistero*, in U. Bianchi, M.J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Boston, pp. 1-16.

Bonaventure, *Ad Secundum librum sententiarum*: Doctoris Seraphici, S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. II, Quaracchi (FI), 1885.

Bréhier 1999: É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris.

Bonnet *et alii* 2009: C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (Éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006, Brussel/Bruxelles, Rome.

Brisson, Flamand 1992: L. Brisson, J.-M. Flamand, *Structure, contenue et intentions de L'Oracle d'Apollon (Porphyre, VP 22)*, in L. Brisson *et alii* 1992, pp. 565-602.

Brisson *et alii* 1982: L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien (Eds.), *La vie de Plotin*, vol. I, Paris.

Brisson *et alii* 1992: L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M.D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet (Eds.), *La vie de Plotin*, vol. II, Paris.

Buridan, *Quaestiones de anima*: John Buridan, *Quaestiones De anima*, ed. G. Lokert, Paris, 1516, reprinted in B. Patar, *Le traité de l'âme de Jean Buridan* (*De prima lectura*), Philosophes médiévaux, 29, Louvain-la-Neuve, 1991.

Bussanich 1988: J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden.

Calma 2016: D. Calma (Ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages. New Commentaries on the 'Liber de Causis' and 'Elementatio Theologica'*, 2 vols., Turnhout.

Casadio 2009: G. Casadio, *Ancient mystic religion: the emergence of a new paradigm from A.D. Nock to Ugo Bianch*i, Archaeus: Studies in the History of Religions, 13, pp. 35-94.

Catana 2005: L. Catana, '*The Concept of "System of Philosophy": The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy*', History and Theory, 44, pp. 72-90.

Catana 2013a: L. Catana, *Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a "System of Philosophy*", International Journal of the Platonic Tradition, 7(1), pp. 50-98.

Catana 2013b: L. Catana, *The Origin of the Division Between Middle Platonism and Neoplatonism*, Apeiron, 46(2), pp. 166-200.

Celenza 2001: C. Celenza, *Late Antiquity and the Florentine Renaissance: Historiographical Parallels*, Journal of the History of Ideas, 62, pp. 17-35.

Celenza 2002: C. Celenza, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The 'Post-Plotinian' Ficino*, in M.J.B. Allen, V. Rees (Eds.), *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy and His Legacy*, Leiden, pp. 71-97.

Celenza 2012: C. Celenza, *Late Antiquity and the Italian Renaissance*, in S.F. Johnson (Ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, pp. 1172-1199.

Copenhaver 2015: B. Copenhaver, *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge.

Cornford 1935: F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London.

Cumont 1911: F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago.

D'Ancona 1995: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris.

Denis the Carthusian, *De lumine*: D. Dionysii Cartusiani, *Opera omnia*, *Opera minora*, vol. 1, Tournai, 1907.

Edelheit 2008: A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola: the Evolution of Humanist Theology (1461/2 – 1498)*, Leiden.

Engel 2014: F. Engel, *Though This Be Madness: Edgar Wind and the Warburg Tradition*, in S. Marienberg (Ed.), *Bildakt at the Warburg Institute*, Berlin, pp. 87-116.

Festugière 1932: A. Festugière, *L'ideal religieux chez les Grecs et l'Evangile*, Paris.

Ficino, *Op.*: Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Basel, 1576. Facsimile reprinted by S. Toussaint, Enghien, 2000.

Ficino, *Predicationes*: *Marsilii Ficini Florentini*, *Predicationes*, ed. D. Conti, Torino, 2014.

Ficino 2015: Marsilio Ficino, *On Dionysius the Areopagite: Mystical Theology and The Divine Names*, ed. and trans. M.J.B. Allen, Cambridge, MA.

Filoramo 2003: G. Filoramo, *Religious Pluralism and Crises of Identity*, Diogenes, 50, 3, pp. 31-44.

Filoramo 2013: G. Filoramo, *Some Reflections on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy*, Religion, 43, 2, pp. 213-218.

Gentile 1990: S. Gentile, *Sulle prime traduzioni del greco di Marsilio Ficino*, Rinascimento, pp. 57-104.

Gersh 1973: S. Gersh, *Kinêsis Akinêtos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden.

Gerson 1997: L.P. Gerson, *Epistrophê pros heauton: History and Meaning*, Documenti e Studia sulla Tradizione Filosofica Medievale, 7, pp. 1-32.

Goulet 1982: R. Goulet, *L'Oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin*, in Brisson *et alii* 1982, pp. 372-412.

Goulet 1992: R. Goulet, *Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon*, in L. Brisson *et alii* 1992, pp. 603-617.

Goulet-Cazé 1992: M.-O. Goulet-Cazé, *La métrique de l'Oracle d'Apollon*, in L. Brisson *et alii* 1992, pp. 619-624.

Grafton 1983: A. Grafton, *Protestant Versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 46, pp. 78-93.

Hadot 1953: P. Hadot, *Epistrophe et metanoia dans l'histoire de la philosophie* in *Actes du XIe congrès international de philosophie*, Louvain.

Hadot 1960: P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in E.R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H.C. Puech (Eds.), *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvre-Genève, pp. 105-157.

Hadot 1968a: P. Hadot, *Conversion*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, vol. 4, pp. 979-981.

Hadot 1968b: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris.

Hadot 1995: P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life,* Edited and with an introduction by A.I. Davidson, Malden (MA).

Hankins 1990: J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Leiden.

Hanegraaff 2012: W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knoweledge in Western Culture*, Cambridge.

Hanegraaff 2013a: W.J. Hanegraaff, *The Power of Ideas: Esotericism, Historicism and the Limits of Discourse*, *Religion*, 43, 2, pp. 252-273.

Hanegraaff 2015: W.J. Hanegraaff, *How Hermetic Was Renaissance Hermetism*, *Aries*, 15, pp. 179-209.

Iamblichus, *De mysteriis*: Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, ed. and trans. H.D. Saffrey, A.-P. Segonds, Paris, 2013.

Jeck 2004: U.R. Jeck, *Platonica Orientalia: Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt am Main.

John Eucles: *Questiones De anima*: John Eucles, *Questiones De anima*, III, q. 8, MS. Leipzig, Universitätbibliothek, 1416, 222vb-225ra, in O. Pluta, *Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in einer Leipziger Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts* in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam, 1988.

Kristeller 1937: P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Florence, pp. 1937-1945.

Kristeller 1984: P.O. Kristeller, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, Traditio, 2, 1944, pp. 257-97, now in *idem*, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 vols., Rome, 1984-1996, 1, pp. 35-97.

Lackner 2002: D. Lackner, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in M.J.B. Allen, V. Rees (Eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, pp. 15-44.

Lauster 1998: J. Lauster, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos*, Berlin.

Levine 2013: E.J. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky and the Warburg School*, Chicago.

Lloyd 1990: A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.

Macris 2013: C. Macris, *La réception de Franz Cumont: à propos de quelques publications récentes*, Anabases,18, pp. 215-226.

Magnard 1990: P. Magnard (Éd.), *La demeure de l'être: autour d'un anonyme: étude et traduction du Liber de causis*, Paris.

Marenbon 2015: J. Marenbon, *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton.

Miller 1986: J. Miller, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto.

Monfasani 1987: J. Monfasani, *Pseudo-Dionysius the Aeropagite in Mid-Quattrocento Rome*, in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell Jr. (Eds.), *Supplementum Festivum: Studies in Honor of P.O. Kristeller*, Binghamton (NY), pp. 189-219.

Nock 1933: A.D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.

Nock 1964a: A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, in Idem, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* New York, pp. 1-104 [originally printed in 1928].

Nock 1964b: A.D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, in Idem, *Early Gentile Christianity and Its Hellenisticy Background*, New York, pp. 109-146 [originally printed in 1952].

Paloutzian 2013: R. F. Paloutzian, *Conversion, de-Conversion and Spiritual Transformation* in R.F. Paloutzian *et alii* (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York: Guilford, pp. 399-421.

Pépin 1956: J. Pépin, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 146, pp. 39-64.

Plotinus, *Op.*: Plotini, *Opera omnia*, trans. Marsilio Ficino, Basel, 1580. Facsimile reprinted by S. Toussaint, Enghien, 2008.

Plotins Schriften: *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, W. Theiler, R. Beutler, W. Marg, 6 vols., Hamburg, 1956-1971.

Plotinus, *Enneads*: Plotinus, *Enneads*, trans. A.H., Armstrong, Cambridge, MA, 1989.

Plotin 1994: Plotin, *Traité 9*, Introduction, Translation, Commentary and Notes by P. Hadot, Paris.

Porphyry, *Life of Plotinus*: Plotinus, *Enneads*, trans. A.H., Armstrong, Cambridge, MA, 1989.

Proclus, *Elements of Theology*: Proclus, *The Elements of Theology*, ed. and trans. E.R. Dodds, Oxford, 1963.

Proclus, *Commentaire sur le Parménide*: Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, trans. Guillaume de Moerbeke, 2 vols., Leuven, 1985.

Proclus, *Elementatio Theologica*: Proclus, *Elementatio Theologica*, trans. Guillelmo de Morbecca, ed. H. Boese, Leuvens, 1987.

Renan 1903: E. Renan, *Renan's Marcus Aurelius*, Translated, with an Introduction by William G. Hutchinson, London.

Rist 1967: J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge.

Rist 1970: J.M. Rist, *Some Interpretations of Agape and Eros*, in Ed. C.W. Kegley, *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, Carbondale, Illinois, now in J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, London, 1985, pp. 156-173, 406-409.

Rist 1985: J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, London.

Robichaud 2006: D.J.-J. Robichaud, *Marsilio Ficino's De vita platonis, apologia de moribus platonis*, Accademia, revue de la Société Marsile Ficin, 8, pp. 23-59.

Robichaud 2016a: D.J.-J. Robichaud, *Fragments of Marsilio Ficino's Translation and Use of Proclus' Elements of Theology and Elements of Physics*, Vivarium: A Journal for Medieval and Early-Modern Philosophy and Intellectual Life, 54(1), pp. 46-107.

Robichaud 2016b: D.J.-J. Robichaud, *Working with Plotinus: A Study of Marsilio Ficino's Textual and Divinatory Philology*, in F. Ciccolella and L. Silvano (Eds.), *From Florence to Europe: Teachers, Students, and Scholars of Greek in the Renaissance*, Leiden, pp. 120-154.

Robichaud 2017: D.J.-J. Robichaud, *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, Renaissance Quarterly, 70, 1, pp. 44-87.

Saffrey 1992: H.D. Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in L. Brisson *et alii* 1992, pp. 31-64.

Schotus, *In periher.*: John Duns Scotus, *Opera Philosophica*, vol. 2, ed. G.J. Atzkorn, R. Andrews, B.C. Bazàn, M. Dreyer, Washington.

Smith 1998: J.Z. Smith, *Religion, Religious, Religions,* in M.C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago and London.

Soranzo 2013: M. Soranzo, *Words of Conversion: Poetry and Identity in Early Modern Italy,* Journal of Religion in Europe, 6, 2, pp. 229-262.

Soranzo 2015: M. Soranzo, *A New Look at Spirituality: Knowledge and Transformation in Early Modern Italy*, Journal of Religion in Europe, 8, 4, pp. 185-209.

Soranzo-Ventura, 2017: M. Soranzo, L.H. Ventura, *Concordance et Differences Religieuses* in E. Kircher (Ed.), *Comparative History of Literatures in European Languages. La Nouvelle Culture (1480-1520)*, Amsterdam, pp. 18-40.

Toussaint 2004: S. Toussaint, *Plotin chez les moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldule?*, Accademia, Revue de la Société Marsile Ficin, 6, pp. 47-61.

Toussaint 2009: S. Toussaint, *Survivances du polythéisme. Avec une lettre inédite de H. Corbin,* in T. Schabert, M. Riedle, (Eds.), *Gott oder Götter, God or Gods*, Symposium Eranos-Ascona 2005. Würzburg, pp. 129-152.

Toussaint 2014: S. Toussaint, *Humanisme, renaissance et dialogue religieux: brèves considérations sur Nicolas de Cuse, Marsile Ficin et Jean Pic de la Mirandole*, in F. Möri, M. Delgado, C. Méla (Eds.), *Orient-Occident: racines spirituelles de l'Europe, enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l'islam de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, pp. 415-426.

von Stuckrad 2010: K. von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden.

Walbridge 2001: *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*, Albany.

Walker 1972: D.P. Walker, *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London.

Wilderding 1991: E. Wilberding, *A Defense of Dionysius the Aeropagite by Rubens*, Journal of the History of Ideas, 52, 1, pp. 19-34.

Wind 1968: E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New York-London.

Zaehner 1957: R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford.

Zini 2014: F.M. Zini, *La pensée de Ficin, itinéraires néoplatoniciens*, Paris.

Zorach 2007: R. Zorach, *Love, Truth, Orthodoxy or What Edgar Wind Didn't See in Botticelli's Primavera*, Critical Inquiry, 34, 1, pp. 190-224.

S. Di Nepi, *Attraverso la schiavitù*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 167-189.

Attraverso la schiavitù. Un'ipotesi di lettura del modello romano di gestione dell'alterità religiosa tra Cinque e Seicento[1]

SERENA DI NEPI

Abstract

Through slavery. A possible reading of the Roman model for religious alterity between the sixteenth and seventeenth-centuries. The essay reflects on the evolution of the Roman attitude toward Mediterranean slavery in the Early Modern period. It especially stresses the conversion of Muslim slaves in Rome. The famous motu proprio by Pope Pius V that ensured freedom to any baptised slave to be able to come to the Capitoline Hill in Rome is the focus of the article. Why did the pope order to give freedom to those slaves acting against both Catholic tradition and established customs? The article argues that the political and theological scenario in the background could offer an explanation. It is important to observe the complexity of the management of alterity in the Papal States and abroad. Slaves, embodied a diversity in a legal perspective; any slave could bring together multiple identities in his inner and mysterious true consciousness. Slaves could come from all over the world and they could be officially Muslims, Jews, Eastern Christians, heretics and Catholics. In addition, everyone could choose to convert or tell a fake narrative about his real origins. To evaluate these stories was one of the central aspects of the management of slavery which was behind the follow different practices in Rome and beyond.

Keywords

Mediterranean; Rome; slaves; freedom; apostasy

Negli ultimi anni, numerose ricerche si sono concentrate sugli strumenti, sulle forme e sui protagonisti della continua interazione tra l'Europa e gli "altri" nel corso della cosiddetta prima globalizzazione. In un panorama storiografico in continua evoluzione, si è lavorato sui commerci internazionali, sulle missioni, sulle frontiere religiose e sulle conversioni da e

[1] Questo articolo è stato redatto nell'ambito del progetto del progetto ERC-Advanced Grant 295352 *"A Diaspora in Transition: Cultural and Religious Changes in Western Sephardic Communities in the Early Modern Period"*: PI Yosef Kaplan (Hebrew University).

verso il cristianesimo, arrivando a delineare un profilo nuovo e affascinante della storia del mondo. Nel lungo periodo che va dalle esplorazioni del XV secolo ai primi decenni dell'Ottocento, l'Asia, l'Europa, le Americhe e l'Africa ebbero modo di incontrarsi e conoscersi attraverso un network ininterrotto di relazioni, di scambi e di conflitti. Sul piano dell'immaginario, queste interazioni tra spazi, culture e religioni svolsero un ruolo importante nel complesso processo di elaborazione delle identità individuali e collettive. La definizione di chi fosse "altro" e di come bisognasse interagire con questo "altro" giocò un ruolo determinante in questa storia. All'interno di questa complessa stagione di esperimenti della globalità, la Chiesa cattolica e lo Stato della Chiesa svolsero un ruolo attivo che non può essere trascurato e che investe soggetti, strumenti, riflessioni e interpretazioni sull'ineluttabilità e la complessità di queste relazioni con l'*altro*. Con questo articolo, mi propongo di avviare una prima discussione sull'approccio di Roma – intesa come Stato della Chiesa ma anche, appunto, come Chiesa cattolica nel suo complesso – ai molti 'altri' con cui aveva a che fare a partire dai problemi concreti che la presenza di schiavi musulmani e cristiani nel territorio poneva alle autorità secolari e religiose. Gli schiavi, infatti, incarnavano una diversità di condizione giuridica al cui interno, però, potevano essere racchiuse molteplici identità. Schiavi si nasceva o si diventava, erano schiavi i 'selvaggi' dell'Africa e gli indigeni americani ma anche i musulmani, gli ebrei, i cristiani orientali, gli eretici e anche i cattolici e tutti potevano scegliere di convertirsi o raccontare storie fasulle sulla propria origine. Valutare questi racconti era uno degli aspetti centrali della gestione della schiavitù, su cui il celebre *motu proprio* del 1566 di Pio V – che garantiva la libertà agli schiavi battezzati che si fossero presentati di persona in Campidoglio – intervenne in maniera dirompente. Il saggio è articolato in quattro sezioni. Dopo una sintetica presentazione del fenomeno della schiavitù mediterranea e del ruolo dello Stato della Chiesa al suo interno, l'attenzione è posta sugli strumenti di controllo delle identità religiose degli schiavi, che vengono ricostruiti prima per Malta e poi comparati con le pratiche seguite a Roma. Nel terzo paragrafo, la politica di accoglienza proposta per gli schiavi battezzati viene posta a confronto con le scelte antitetiche realizzate nella città del papa nei confronti del gruppo ebraico; a partire da questo allargamento di prospettiva, nelle conclusioni si tenta una lettura del modello di società ideale e difficilmente eguagliabile che Roma, con le sue decisioni cariche di contraddizioni, comunque, provava a incarnare per il mondo cattolico.

Roma nella schiavitù mediterranea

Nel corso dell'età moderna, alle storie, più note, della schiavitù attraverso la tratta atlantica e della triangolazione tra Europa, Africa e Nuovo Mondo, si affiancarono le vicende, altrettanto importanti, che coinvolsero il Mediterraneo e gli spazi extra-europei. Sullo sfondo del lungo conflitto tra le potenze europee e Istanbul, la schiavitù mediterranea

assunse dei caratteri specifici, dovuti proprio all'intreccio inestricabile tra guerra, religione e diplomazia che la alimentava.[2] Soprattutto – ma non esclusivamente – sulle coste e nelle aree attraversate dalle frontiere cristiano-islamiche, razzie, pirateria, guerre e spostamenti di confine (frequenti tanto nelle isole dell'Adriatico quanto nei Balcani e nelle zone di contatto tra Impero asburgico e ottomano) assicurarono un rifornimento continuo di merce umana lungo tutto il bacino fino, a quanto pare, almeno ai primi decenni del XIX secolo.[3]

La vita dei *captivi*, sempre faticosa, diventava durissima in caso di imbarco coatto sulle galere e non era raro che gli schiavi costretti al remo o confinati nei bagni dei porti miliari cercassero nella conversione una facile scorciatoia verso un'esistenza migliore.[4] Le 'conversioni di prossimità' – secondo l'efficace definizione proposta da Giovanna Fiume[5] – rappresentarono una peculiarità della schiavitù in chiave mediterranea e proprio per questo motivo sono state attentamente esaminate dagli studiosi.[6] Le ricerche sugli apostati, sui rinnegati e sui riscatti hanno portato alla luce le vie dell'interazione 'oltre la guerra santa' in una fase tanto difficile. La riflessione approfondita intorno ai nodi della cattura e del riscatto ha aiutato a ricostruire le forme e gli strumenti della comunicazione culturale, economica, religiosa e politica tra mondi in conflitto.[7] In questo quadro, è stato dimostrato come le conversioni degli schiavi catturati, pur offrendo all' "apostata/neofita" un miglioramento delle condizioni di vita e in molti casi almeno la ricollocazione dal remo in ambito domestico, non prevedessero l'affrancamento e il ritorno alla libertà né in area islamica né, tanto meno,

---

[2] Tra gli innumerevoli studi sul Mediterraneo di età moderna, tra guerra, schiavitù e interazioni tra culture e religioni, rimando a Fiume 2015 per una bibliografia aggiornata sulla materia.

[3] Manca ancora uno studio quantitativo complessivo sul fenomeno. Sulla base di fonti primarie e secondarie, Salvatore Bono (2006, p. 215) ha sostenuto che: 'Una valutazione prudente, porta ad affermare che nei secoli XVI-XIX (sino al 1830) nell'ambito mediterraneo siano stati coinvolti nella schiavitù 3-4 milioni di persone, fra cristiani, musulmani e altri'; ma vedi anche Epstein 2001 e i saggi raccolti in Kaiser 2008; sulla pirateria, Lenci 2007 e la bibliografia ivi citata e ora lo studio complessivo appena pubblicato da Salvatore Bono (2016).

[4] Più ampia, al momento, la bibliografia sulle conversioni di schiavi cristiani all'Islam, a partire dagli studi pioneristici di Rostagno 1981 e dei coniugi Bennassar 1991, vedi: Scaraffia 1993; Bono 1999; Motta 2000; Davies, 2002; Dursteler 2006, 2011; Heyberger 2004; Tramontana 2015. Sugli intrecci tra riscatti e conversioni: Ricci 2002; Fiume 2007, 2009, 2012; Garcia Arenal 2002. Primi lavori su fenomeni di conversione e gestione di schiavi musulmani al cristianesimo, oltre alle ampie ricerche di Salvatore Bono: Ricci 2002; Martin Casares 2005, 2013, 2014; Rothman 2006, 2011; Caffiero 2007, 2011a/b, 2013, 2014; Sarti 2001, 2011; Mazur 2009; Boccadamo 2010; i saggi raccolti in Dakhlia, Kaiser, 2010; Valensi 2012; Varriale 2013, 2015; Di Nepi 2013a/b.

[5] Fiume 2007, 2009, 2012.

[6] Vedi, ad esempio, i lavori ampi e speculari su Istanbul e Venezia di Dursteler 2006 e 2011 e Rothman 2011.

[7] Sul Mediterraneo e sulle sue vie di comunicazione, la ripresa delle linee di ricerca braudeliane rilette in chiave sempre più globale ha portato, in anni recenti, a un fiorire di lavori di grande interesse, tra cui vedi almeno: Green 2000; Horden, Purcell 2000; Abulafia 2011; Trivellato, Halevi, Alcantan 2014.

nelle zone cristiane.[8] Questo stato di cose, sebbene non fosse mai stato regolamentato da norme sottoscritte formalmente, costituiva nei fatti un *modus operandi* accettato da tutte le parti in causa.

In questo quadro, le verifiche approfondite sull'identità religiosa degli individui caduti prigionieri durante gli arrembaggi alle navi nemiche o sulle coste costituivano prassi ordinaria e indispensabile. Una battaglia, una scaramuccia o un attacco isolato di pirati potevano rimescolare le carte e cambiare repentinamente il destino di uomini e donne. L'intervento di una galera dell'altra sponda portava, regolarmente, a un ribaltamento dei rapporti di forza e, allo stesso tempo, ad accertamenti minuziosi sulla fede dei nuovi *captivi*. Proprio perché, almeno sulla carta, le conversioni non comportavano l'emancipazione, la religione professata al momento della cattura risultava un fattore determinante: i cristiani liberavano i cristiani trovati schiavi e, allo stesso modo, turchi e pirati barbareschi si comportavano nei confronti dei loro correligionari in catena.[9] Per questo motivo diventava indispensabile stabilire con ragionevole certezza chi fosse cosa, da quanto tempo e in che modo.

In campo cattolico, gli interrogatori degli equipaggi e dei forzati scovati sulle navi turche depredate servivano allo scopo ed erano tesi a distinguere tra musulmani, ebrei e cristiani (separando cattolici da cristiani orientali ed "eretici") ma anche, ovviamente, tra liberi e schiavi. La porosità dei confini instabili del Mediterraneo, e per questo tanto agevoli da attraversare, rendeva il compito di straordinaria difficoltà. Nei passaggi forzosi tra aree islamiche e cristiane, il futuro dei prigionieri si giocava di volta in volta proprio sul riconoscimento del pieno inserimento del singolo sotto esame nel nuovo gruppo di maggioranza. In un sistema di regole consuetudinarie, che, di norma, svincolava la liberazione dalla conversione, diventava centrale discernere quale fosse la condizione originaria di chi ambiva, a qualunque titolo, al conseguimento della libertà. E, se certo, i racconti sulle conversioni per convenienza e in pericolo di vita circolavano nello spazio mediterraneo e costituivano prassi comune al rientro in cristianità, ogni rinnegato faceva, in qualche modo, caso a sé e veniva valutato singolarmente.[10] Al di là del grado di sincerità e di pentimento che i candidati proclamavano a viva voce, ovviamente, ogni apostasia complicava il quadro. Per le autorità diventava, insomma, essenziale distinguere tra molteplici categorie di "altri" attraverso la ricostruzione dei percorsi biografici individuali, che, non sempre, si prestavano a immediati e univoci inserimenti in caselle predefinite.

Nel 1566, la pubblicazione del *motu proprio Dignum et rationi* di Pio V segnò un cambio di passo importante proprio su questi temi. Grazie a quel provvedimento, infatti, il papa assicurò la libertà e la concessione della cittadinanza romana agli schiavi battezzati che si

[8] Bono 1999, pp. 482-489. Fa il punto sul tema, Fiume 2007, in particolare il saggio di Giacomo Todeschini alle pp. 732-744. Sulla tradizione di non liberare gli schiavi musulmani dopo il battesimo, Heers 1981, p. 103 e Vauchez 1996.

[9] Molto interessanti le considerazioni avanzate a proposito della liberazione di schiavi ebrei da Rozen 2015.

[10] Su questo, vedi i lavori raccolti in Mazur, Shean 2013.

fossero presentati di persona sul colle del Campidoglio, senza, per la prima volta, porre alcun interesse sui loro trascorsi. Nuove fonti hanno dimostrato inequivocabilmente – e contro le ipotesi avanzate fino a poco tempo fa dagli studiosi – la concreta attuazione della delibera da parte dei Conservatori della città. Se nei registri di ascrizione alla cittadinanza romana sono conservate centinaia e centinaia di *restitutiones ad libertatem* di schiavi cristiani passati da Roma tra il 1516 e il 1787, questo, però, non implica che la posizione della Chiesa sull'equazione battesimo = emancipazione fosse chiaramente orientata a favore della manomissione di tutti i convertiti[11]. Tutt'altro: si trattava di una questione straordinariamente delicata su cui incidevano considerazioni di carattere politico, diplomatico (e anche teologico) e su cui le posizioni non potevano che restare ambigue e incerte.

L'anomalo provvedimento romano del 1566 entra a pieno titolo nella più ampia discussione sulle proposte elaborate a Roma per la gestione delle alterità religiose nel corso del Cinquecento e, per questo motivo, la sua portata può essere pienamente compresa solo osservandolo in una prospettiva più ampia.

Distinguere gli 'uni' dagli 'altri': la Prammatica per Malta (1599)

In territorio cattolico, l'isola di Malta, avamposto cristiano in acque sempre più ottomane, rappresenta un punto di osservazione di grande interesse proprio su queste materie[12]. Le società miste di uomini di fedi diverse e condizioni variabili (liberi, schiavi, galeotti e bonavoglia) che componevano gli equipaggi arrestati a bordo delle navi nemiche catturate dai Cavalieri dell'Ordine di s. Giovanni e ancorate nel porto presentavano un ampio ventaglio di opzioni identitarie, su cui l'inquisitore locale era chiamato a ragionare[13]. Una volta individuati con certezza i cristiani nati liberi, che non si erano macchiati di apostasia e che, quindi, potevano riprendere in mano la propria vita, le autorità si trovavano a confrontarsi con il resto dei *captivi* e con le loro storie. Bisognava essere sicuri che i musulmani e gli ebrei che si professavano tali non stessero nascondendo un passato cristiano, che li avrebbe, ovviamente, posti in una condizione giuridica assai più severa. I tanti cristiani che avevano alle spalle vicende ambigue e sospese tra i due mondi in conflitto rappresentavano la parte più difficile e ambigua del lavoro. Dietro ogni proclama di sicura devozione alla Chiesa e al papa, si celava un intrico di esperienze religiose taciute, accennate, di cui si intravedevano le contraddizioni e che risultava arduo da dipanare. I *rinnegati*, in linea di massima, asserivano di aver aderito all'Islam soltanto di facciata e di aver continuato a praticare in segreto la vera fede; capitava, che gli infedeli si dichiarassero

[11] Di Nepi 2013b.

[12] Sulla schiavitù a Malta: Fontenay 2001, 2002; Wettinger 2002; Russo 2012. Su Malta, in generale, vedi Brogini 2006.

[13] Per l'Inquisizione a Malta Ciappara 2010 (e la bibliografia ivi citata); Caffiero 2015. Per esempi romani di controllo inquisitoriali su schiavi musulmani o presunti tali, Caffiero 2013 e 2014c.

pronti al battesimo oppure, addirittura, già battezzati prima della cattura ma costretti a fingere un'appartenenza islamica non più sentita, e da tempo, come veritiera nell'intimo. In tutti questi casi, le affermazioni andavano vagliate per capire quanto profonda fosse stata l'apostasia e quanto sincera fosse la domanda di riconciliazione. Il futuro di ciascun prigioniero dipendeva direttamente da ciò che i magistrati sarebbero riusciti ad appurare sui suoi trascorsi e dalle ragionevoli certezze che questi potevano offrire sulle scelte successive del soggetto sotto esame.[14]

Proprio su questo tema, il 13 agosto del 1599, su richiesta dell'Inquisitore di Malta e in risposta ai continui dubbi sul governo di schiavi e di infedeli che questi sollevava, il s. Uffizio emise da Roma un'istruzione che avrebbe dovuto indirizzare in maniera definitiva la politica da seguire su queste materie:

> I Cristiani rinegati, che spontaneamente fuggono dalle mani dei Turchi, e ritornano nelle parti de' Cristiani, debbono esser riconciliati, e conseguire la libertà. I Cristiani che da Turchi sono posti al remo, ed in questo stato sono presi da cristiani, dopo la riconciliazione ànno da esser liberi perché non possono altrimenti procurarsi la libertà. Quei che sono presi sulle Galere, o altri Vascelli de' Turchi, e vengono a combattere, e predare in Paese de Cristiani, debbono esser riconciliati per l'apostasia, volendo; ma non volendo, si procede contro di loro come rinnegati ed apostati, fino alla rilassazione alla corte secolare, se sono ostinati; ma quei che tornano e si riconciliano, rimangono schiavi, e si rendono a loro padroni, senza acquistar la libertà, acciò che secondo la loro discrezione e coscienza dispongano circa la loro libertà.[15]

La direttiva operava distinzioni nette tra schiavo e schiavo, tra *rinnegato* e *rinnegato*, tra *pirati, turchi* e *ebrei*, su cui influivano fattori diversi: dalla condizione alla nascita, alle scelte di vita consapevolmente operate, agli scherzi del destino. L'attuazione della prammatica obbligava le autorità locali a sottoporre a interrogatori approfonditi chiunque fosse riuscito ad approdare a Malta, – cosa che peraltro era già prassi – e offriva, finalmente, qualche risposta sulle decisioni da prendere. Tutti, dai marinai ai rematori fino ai fuggiaschi, venivano ascoltati e i loro racconti passati al vaglio di verifiche incrociate.[16] La sovrapposizione tra le informazioni fornite dai compagni di viaggio e le notizie che potevano essere riscontrate nelle carte – dai registri di battesimo dell'isola e dei territori vicini a precedenti incartamenti

---

[14] Caffiero 2014c.

[15] La prammatica è riportata in diversi fascicoli dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede [d'ora in poi ACDF]. L'esempio citato è in: S. Officio, *Stanza Storica* (d'ora in poi *St. St.*), *M.D.*, *006*, cc. 17*r*-22*v*, dove è ripercorsa tutta la vicenda che portò all'emanazione della direttiva.

[16] Numerosi casi, con interrogatori approfonditi, anche in ACDF, *St. St.*, HH3c; D. V. 1754-1760 e 1761-1765; M.D. 004. Ho in corso uno studio specifico sulla materia. Vedi gli esempi citati in Caffiero 2013, 2014c e 2015.

inquisitoriali fino alle richieste di accertamento spedite verso città lontane[17] – determinava la sorte dei singoli individui. I criteri stabiliti nel 1599 non avrebbero dovuto lasciare adito a esitazioni ma, sebbene questa ferrea griglia fosse comunemente in uso nei secoli successivi, l'applicazione dei suoi principi, in apparenza tanto semplici, obbligava gli inquirenti a indagini assai complesse sugli aspetti più nascosti dell'identità di queste persone. Un caso spedito a Roma nel 1698 rivela quanto arduo fosse l'incarico affidato ai magistrati.

Tre anni prima, nel luglio del 1695, un giovane nato a Malta e ritrovato musulmano su una nave razziata dei Cavalieri, tal Giuseppe Antonio, si era presentato come *sponte comparente* chiedendo la riconciliazione. I peccati di apostasia e piratica erano stati assolti rapidamente con la 'solita abiura *de vehementi*'. Nei mesi successivi, lo schiavo riuscì a dimostrare di essersi convertito quando era ancora minorenne e di aver poi cercato l'imbarco nella galera ottomana proprio con la speranza di rientrare in cristianità. Per queste ragioni e in linea con le direttive del 1599, l'Inquisitore acconsentì a rimetterlo in libertà il 16 marzo del 1696. Pochi giorni dopo aver ottenuto la manomissione, però, il ragazzo tornò per mare, prima su un brigantino maltese e poi su una tartana francese, che fece scalo a Porto Farina (all'epoca noto rifugio di corsari barbareschi sulle coste settentrionali della Tunisia, oggi Ghar El Melh). Sceso a terra, fu subito riconosciuto da un turco e, a quel punto, per aver salva la vita, non ebbe alternativa che 'di nuovo professare esteriormente la setta maomettana'. Così, in pochi giorni, da musulmano, arrivò a Tripoli per poi, ancora una volta, scappare e tornare a Malta 'ove di già era percorsa la nuova della seconda sua apostasia, benché non vi furono di ciò prove giuridiche'. Per la seconda volta comparso spontaneamente di fronte all'inquisitore, presentò una seconda domanda di perdono, che la Congregazione decise di accordargli con l'imposizione di una nuova abiura. Giovanni Antonio pronunciò la formula di rito e subito andò in cerca di una nave pronta a partire 'contro gli infedeli'. Al che l'inquisitore, preoccupato del rischio concreto di incappare in una razzia nemica cui il ragazzo andava incontro, gli vietò di lasciare l'isola senza licenza del s. Uffizio 'per liberarlo dal pericolo di non ritornare di nuovo ad apostatare dalla Santa Fede, essendo qui notoria la di lui apostasia'.[18]

Questo caso presenta numerosi aspetti interessanti. La vicenda si inserisce pienamente negli intrecci di storie mediterranee di età moderna, rivelando, attraverso le imprese, molto incoscienti e altrettanto comuni, di un marinaio adolescente di Malta la fragilità dei confini politici e religiosi del Mediterraneo.[19] I continui attraversamenti di frontiera e di fede, che accomunavano le biografie di tanti, qualunque fosse la loro terra e la loro religione di

---

[17] Sui registri di battesimo di Malta nello studio della schiavitù domestica nell'isola, Russo 2012. Un esempio concreto e puntualmente ricostruito in Caffiero 2015.

[18] ACDF, *St.St.*, HH3c (1695), con ampi stralci dell'investigazione che qui non riporto.

[19] Esempi simili sono ricostruiti in chiave microstorica, per l'Adriatico e i Balcani in Minchella 2014; Orlando 2014.

origine, andavano in scena lungo le policentriche e sempre attive *contact zones* dell'area.[20] La salvaguardia delle costanti interazioni tra mondi apparentemente impegnati in un conflitto inestinguibile passava anche dalle vite semplici di questi intermediari, più o meno volontari che fossero; e certo, le vicissitudini di Giovanni Antonio indicano quanto lavorassero a favore della persistenza di questi canali di comunicazione il desiderio di avventura e la volontà di mettersi alla prova nel confronto/scontro con un nemico tanto temuto quanto immaginato e sognato. Un Mediterraneo fluido che favoriva la liquefazione delle identità, sempre pronte a trasformarsi secondo convenienza, porose e variabili, capaci di cambiare secondo le esigenze e le richieste di maggioranze e culture differenti. Tutto questo, se da una parte creava quel retroterra di comunanza mediterranea che tanto sta interessando la storiografia, dall'altro, rendeva complesso e incerto il procedimento di determinazione dell'identità reale dei singoli.[21] Come dimostra questo caso maltese, capire chi fosse cosa rappresentava un'esigenza importante in un panorama dove la permeabilità delle linee di demarcazione rendeva ogni transizione possibile e plausibile. Giovanni Antonio, che già aveva alle spalle due apostasie e qualche anno in schiavitù, era pronto a rischiare di nuovo, consapevole che una serie ben nota di tecniche di sopravvivenza avrebbe potuto contenere i pericoli. Conversioni di prossimità e abiure di comodo, che preoccupavano l'inquisitore e che lo obbligavano a chiedersi chi, in verità, fosse questo uomo tanto spericolato e se ci fosse modo, legalmente parlando, di proteggerlo, controllarlo e tenerlo a bada.

La classificazione delle colpe e dei conseguenti gradi di alterità, attentamente stilata dalla congregazione centrale appena un secolo prima per gestire situazioni di questo tipo, permetteva, forse, di risolvere le questioni più immediate ma lasciava inevase le domande centrali intorno a cui quel tentativo di catalogazione, in fin dei conti, continuava a girare. Se la liberazione dalla schiavitù era concessa solamente ai cristiani per nascita rimasti saldi nella loro identità, diventava essenziale stabilire chi, tra i rinnegati pentiti, potesse ancora dirsi cristiano. La valutazione chiamava in causa le scelte compiute nella vita 'dall'altra parte' e chiedeva che venissero puntualmente dimostrate, carte e pettegolezzi alla mano. Spettava ai compagni di sventura, al di là della fede praticata e dichiarata da ciascuno di essi, confermare o smentire, con le loro parole, le affermazioni di chi aspirava all'emancipazione. Dunque, l'onere della prova sulle asserzioni dei cristiani era nelle mani di altri cristiani ma, soprattutto, di musulmani e talvolta di ebrei. Di chi fidarsi? Degli infedeli orgogliosi di esserlo o dei cristiani pronti a pentirsi delle scelte sbagliate compiute in precedenza?[22]

Una volta districato il nodo, altri problemi arrivavano sul tavolo, su cui, di nuovo, il caso di Giovanni Antonio getta luce. L'esperienza dimostrava che ogni apostasia poteva

[20] Caffiero 2015, p. 50.

[21] È interessante notare come il nesso tra identità religiosa, destino di un *captivo* e processi di identificazione non sembri riscontrare interesse nel rinnovato campo di lavoro sugli strumenti giuridici e sui documenti di identificazione. Sul tema vedi la precisa messa a punto storiografica, con ampia bibliografia, in Buono 2014.

[22] Vedi ancora Caffiero 2015.

facilmente essere seguita da un secondo voltafaccia, da un terzo e da un quarto. Lo spazio mediterraneo che ospitava queste vicende garantiva l'ininterrotta circolazione degli individui e delle loro storie. Nulla – e, di nuovo, i faldoni degli uffici inquisitoriali lo provavano con certezza – avrebbe potuto fermare questo moto continuo.[23] Le esigenze della guerra, del commercio e della diplomazia assicuravano la persistenza degli scambi e, allo stesso tempo, rendevano possibili cambiamenti continui. La mobilità delle cose e delle persone si accompagnava a una straordinaria transitorietà delle appartenenze religiose dichiarate, pronte a variare col mutare delle maggioranze relative. In questo quadro, le istituzioni venivano chiamate a confrontarsi con ogni possibile declinazione identitaria: alle definizioni classiche di ebreo, cristiano, musulmano e alle variazioni su tema determinate da conversioni e apostasie si sommavano dubbi su dubbi e variabili su variabili, che potevano trovare una riposta, comunque precaria, solo attraverso uno sguardo complessivo sull'insieme di queste alterità e sulla posizione del singolo al suo interno. Le verifiche puntuali sulle narrazioni costruite a tavolino da chi aspirava alla libertà aprivano interrogativi continui – e spesso destinati a restare tali – sul credo intimo e profondo dei singoli; sul loro appartenere a quella maggioranza o sul loro, in fin dei conti, essere altro pur senza rientrare in una categoria di minoranza chiaramente delimitata.[24]

La discrepanza tra i modelli ideali di società che si sarebbero voluti impiantare e una realtà fatta di coesistenze e compromessi anche con gli schiavi, i più sventurati tra gli individui, offre una visuale eccezionale su quegli esperimenti di tolleranza nella pratica che, spesso, caratterizzarono le città europee di questo periodo e che possono essere compresi solo e soltanto osservando dal basso fenomeni impossibili da classificare dall'alto.[25] Eppure, proprio mentre la vita quotidiana dimostrava quanto difficile fosse discernere e distinguere, quella stessa Chiesa che chiedeva di prestare attenzione, chiarire e delimitare nell'avamposto di Malta, a Roma andava stabilendo e applicando regole diverse. I rapporti liquidi tra maggioranze e minoranze in continua evoluzione, a Roma potevano e dovevano trovare un punto fermo, il cui significato ultimo si comprende, però, solo tenendo presente lo scenario complessivo che ne sorresse la costruzione.

Proporre un modello: il *motu proprio* sull'emancipazione degli schiavi battezzati (1566)

Le regole che valevano per Malta, e che imponevano prudenza e cautela in quel crocevia, non valevano per Roma. Il *motu proprio Dignum et rationi* del 1566 rappresenta una tappa

---

[23] Una sintesi dei lavori più recenti in Gugliuzzo 2015. Una proposta di interpretazione sulla materia in Di Nepi 2015.

[24] Vedi, ancora, i lavori di Caffiero 2013, 2014c, 2015.

[25] Kaplan 2007, p. 7-12.

importante – e finora sottovalutata – di questa storia, che può essere compresa soltanto allargando lo sguardo al di là della materia che regolamenta: cioè, andando al di là della schiavitù. Sul piano dei contenuti, la delibera regolava il destino degli «*Sclavi baptizati ad Conservatores almae Urbis pro libertate confugientes*», stabilendo che '*libertatem consequuntur et cives Romani efficiuntur*'.[26] Il raggio d'azione del provvedimento era molto più ampio della cornice romana evocata nell'intestazione e, pur senza richiamarle direttamente, arrivava a investire una serie di questioni cruciali. Le materie che la concreta applicazione del *Dignum Rationi* richiamava in causa erano numerosissime e spaziavano da questioni inerenti la costruzione dello Stato della Chiesa come modello di buon governo cattolico alla complessa ridefinizione delle relazioni istituzionali tra centro/periferia al suo interno, dalla strategia per la missione *ad infideles* al nodo dei rapporti politici nella penisola italiana e nel Mediterraneo. Questa delibera pontificia, dunque, si iscriveva prepotentemente all'interno di un groviglio di interessi di varia natura. Vediamo come, a partire dalla questione più immediata e importante per questa storia: la definizione di Roma come spazio di privilegio e perdono universale.[27]

Che la questione ruotasse intorno a Roma "città santa" e al conseguimento a monte del battesimo, risulta evidente già dalle rapide annotazioni riportate nell'introduzione. I paragrafi successivi ne confermano la cornice locale: la dignità e la ragionevolezza menzionate nel titolo fanno riferimento all'antica consuetudine romana di legare lo status di *cives* al godimento della piena libertà personale, che, a sua volta, risaliva al periodo classico e alle norme sulla cittadinanza volute da Caracalla. In pieno Cinquecento, l'impatto della decisione di Pio V finiva, però, per scavalcare il territorio capitolino e i confini dello Stato della Chiesa. La schiavitù era un fenomeno globale, inserito in una rete policentrica di scambi e conflitti che coinvolgevano un gran numero di protagonisti – dagli Stati coinvolti a vario titolo nella tratta ai professionisti della razzia e della contrattazione dei riscatti.[28] A Roma, come a Malta e come in qualunque altra città importante, gli schiavi provenivano da ogni parte del mondo e avevano alle spalle le esperienze più diverse. Lo studio dei registri capitolini ha permesso di tracciare una mappa geografica ampia delle loro terre d'origine, che va dalla penisola iberica, alle coste africane, all'enorme Impero Ottomano, all'Europa centrale e orientale e che, in alcuni casi, si spinge fino all'India e alle regioni asiatiche. In questo quadro, la formalizzazione di un'antica usanza – che, ora, veniva proclamata pubblicamente attraverso una bolla pontificia – creava scompiglio, rendendo l'Urbe una meta ambita per gli schiavi battezzati in servizio in aree cattoliche ma, anche, rompendo il clima di

[26] Il testo completo in *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Ponti cum amplissima collectio*, Taurinensi editio, 1862, t. vii, pp. 482-3. Sull'applicazione e la storia del *motu proprio*, Di Nepi 2013b. Per il contesto istituzionale e giuridico, Benedetto 2013.

[27] Di Nepi 2013b, p. 32.

[28] Davies 2002; Kaiser 2008; Calafat, Kaiser 2014; Trivellato, HaLevi, Alcantan 2014.

instabile collaborazione che sovrintendeva alla corretta gestione dei *captivi* tra Istanbul, i regni nordafricani e le potenze cristiane.

Sul piano istituzionale, la situazione era ancora più complessa e interessava le relazioni delicate tra magistrature locali e istituzioni centrali nello Stato della Chiesa. L'insistenza sul riconoscimento pontificio come fondamento giuridico della validità di queste manomissioni rappresenta un aspetto importante del decreto. La storia millenaria delle affrancature capitoline veniva ripercorsa nelle prime righe del testo: una tradizione antica, legittimata da Paolo III nel 1534, annacquata l'anno successivo per le proteste dei nobili romani preoccupati dal caro-servitù che, ora, nel 1566, si apprestava a essere ripresa in via definitiva. L'intervento di Pio V, dunque, regolarizzò una pratica tanto antica quanto controversa attraendola in una nuova cornice di legittimità cattolica. La libertà non era più collegata – come in passato – alla città e alla sua storia straordinaria ma alla forza redentrice che solo il battesimo esercitato dalla Chiesa di Roma e secondo le sue regole poteva portare con sé. Lo schiavo cristiano che si presentava al cospetto dei Conservatori, qualunque fosse la sua storia (cattolico sin dalla nascita, cristiano orientale, musulmano o altro ancora), inginocchiandosi in Campidoglio con in mano la patente di battesimo siglata da un parroco, dichiarava tanto la propria adesione alla Chiesa quanto il riconoscimento che solo questa aveva il potere divino di concedere perdono e salvezza universali ai supplici.[29] Da questo punto di vista, la scelta dei tempi e dei temi incuneava questo testo nella battaglia ideologica a difesa e rafforzamento di Roma e della sua missione in seno al mondo cristiano post-Riforma, contribuendo a delineare simbolicamente il profilo della città capitale spirituale del mondo cattolico nel suo ruolo di distributrice di grazia e giustizia.

Il provvedimento andava a incidere su alcuni dei temi più caldi della politica internazionale in area mediterranea. Se, da una parte, la concessione romana contrastava esplicitamente secoli di tradizione sulla relazione inesistente tra conversione e libertà, dall'altra, però, ne confinava l'attuazione in un singolo palazzo della città, chiarendo che solo gli schiavi che si fossero presentati di persona ai Conservatori, esibendo i loro certificati, avrebbero potuto godere del privilegio e che in nessun altro modo queste manomissioni in forza di legge avrebbero potuto avere luogo altrove o in contumacia. Allo stesso tempo, però, il papa, nel suo ruolo di capo della cristianità, imponeva il riconoscimento universale della validità di queste emancipazioni, su cui, del resto, la stessa forma giuridica del *motu proprio* che le aveva normate, impediva contestazioni di qualunque tipo. La tratta mediterranea trovava la sua ragion d'essere nella propria specificità: era la stessa stretta relazione tra guerra, prigionia e servaggio a differenziare questo fenomeno dalle vicende parallele sulla rotta atlantica, dove, certo, il destino degli schiavi, non finiva per entrare nel grande gioco delle relazioni tra potenze rivali. Se negli stessi anni, discussioni sulle condizioni di vita degli indigeni del Nuovo Mondo, di cui si andava

[29] Di Nepi 2013b, pp. 34-36.

riconoscendo l'umanità con grande fatica, erano lentamente arrivate a prospettare la possibilità di rivedere gli aspetti più duri della schiavitù, questi dibattiti non si erano soffermati sulle vicende mediterranee. Gli schiavi catturati e messi all'opera non erano selvaggi innocenti ma nemici agguerriti e come tali andavano trattati.

La decisione di affidarne l'attuazione a una magistratura debole come quella capitolina e di non rivendicare la scelta a chiare lettere va letta in questo contesto.[30] La rottura degli equilibri che comunque Pio V andava provocando con questa norma avrebbe potuto assumere caratteri ancora più dirompenti se l'attuazione del privilegio fosse stata affidata a istituzioni più autorevoli, prestigiose e influenti in ambito internazionale. Se, ad esempio, l'incarico avesse riguardato la Camera Apostolica o la Curia, in uno dei suoi molti uffici, il significato sarebbe stato di tutt'altra natura e avrebbe implicato l'assunzione di una inedita posizione dello Stato e della Chiesa tutta sulla schiavitù. Il risultato sarebbe stato l'apertura di una riflessione, inevitabile, sulla legittimità del possesso di schiavi cristiani per proprietari cristiani ma anche sui limiti della missione agli infedeli. Se Pio V avesse offerto una cornice così universale al meccanismo automatico creato per Roma e per i suoi Conservatori, l'impatto delle conversioni degli schiavi, ovunque nel mondo, avrebbe assunto una portata quasi rivoluzionaria. Ogni schiavo battezzato avrebbe avuto titolo per reclamare la libertà; così non era, ovviamente, e il confinamento capitolino di *Dignum et rationi* non lasciava alcun dubbio su questo punto.[31] Se, infatti, tentiamo di leggere tra le righe una posizione su quale fosse, nella seconda metà del Cinquecento, per una società cattolica, il sistema migliore per gestire l'inevitabile presenza al suo interno di schiavi e padroni cristiani, il testo non solo non offre una risposta ma, più semplicemente, sembra incapace di formulare la domanda in termini espliciti. Una volta stabilito come la schiavitù non fosse condizione adatta ai cittadini romani e come il battesimo andasse considerato un pre-requisito per il conferimento di quella cittadinanza, Pio V non fece il passo successivo, lasciando inevase le questioni più delicate. Se, infatti, la notevole riduzione (se non la sparizione) della schiavitù di cristiani almeno nel territorio dello Stato della Chiesa sembrava un risultato inevitabile – per quanto forse non consapevolmente auspicato – dell'incrocio tra il dispositivo del provvedimento e la strategia di incessante missione *ad infideles* perseguita in quegli anni,[32] nulla veniva detto sulle domande che la gestione romana di schiavi cattolici inevitabilmente andava aprendo in termini più generali: un proprietario cattolico di un servo battezzato avrebbe dovuto adeguarsi al modello proposto da papa Ghislieri e affrancare spontaneamente il correligionario più sfortunato? In caso non avesse voluto o potuto concedere la libertà, sarebbe stato suo compito facilitare il viaggio a Roma del sottoposto? E come si sarebbe

[30] Rodocanachi 1901; Nussdorfer 1992.

[31] Sul nodo teologico sul tema esaminato attraverso i problemi suscitati dalla schiavitù di neri, vedi Whitford 2009. In generale, vedi anche Turati 2012.

[32] Vedi, a questo proposito, i tentativi incerti lanciare una crociata in chiave antiturca ricostruiti per il regno di Carlo V (ma con considerazione valide anche per il periodo successivo) in Pellegrini 2015.

dovuto regolare nei confronti dei suoi schiavi infedeli? Era tenuto o meno a tentare di convertirli, nonostante il probabile danno economico che ne sarebbe derivato?

Una proposta di lettura a partire dalle voci del Dizionario di Moroni (1840-1879)

Qualche indicazione utile su questi temi si trova nei paragrafi dedicati secoli dopo dall'abate Moroni alle emancipazioni capitoline e al loro retroscena. Il 'Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica', discute le vicende romane sia nella voce 'schiavo'[33] sia nelle pagine su 'Costantinopoli'.[34] I riferimenti nel primo lemma – in apparenza quello più pertinente – sono scarni e inseriti in una riflessione, più ampia e generale, sull'azione anti-schiavile della Chiesa. In questa sede il dotto abate, che scrisse in pieno Ottocento, rivendicò con convinzione la politica liberatrice seguita da Roma nel lungo periodo, sostenendo esplicitamente, in oltre trenta pagine e con svariate incongruenze, che «le catene della schiavitù in Europa sono state disciolte e spezzate per la sola opera della Chiesa cattolica».[35] In questo lunghissimo testo le vicende capitoline sono solo accennate. Dopo aver ripercorso la lunga storia della schiavitù, citato i versetti biblici più opportuni e sostenuto l'assennatezza quasi profetica della strategia di lenta redenzione perseguita, a suo dire, da Roma nei millenni, Moroni racconta che:

> Molti Papi di quando in quando alzarono la voce per riprendere gravemente un tale commercio. Paolo III si adoperò efficacemente a pro della libertà degli indigeni americani, con lettere apostoliche del 29 maggio 1537, indirizzate al cardinal arcivescovo di Toledo. Paolo III dichiarò pure che i conservatori di Roma facessero cittadini romani gli schiavi turchi convertiti alla fede, ciò che confermò s.Pio V nel 1566, il quale rimovendo gli abusi sorti su tali schiavi, prese quelle energiche provvidenze che narrai […].[36]

Nei paragrafi successivi, l'opera di riscatto delle istituzioni cattoliche tra Cinque e Seicento viene richiamata attraverso i successi più clamorosi conseguiti dall'arciconfraternita del Gonfalone e dagli ordini missionari, impegnati, con modalità diverse, nella redenzione dei *captivi* sudditi dello Stato della Chiesa. Le notizie più interessanti su Roma e sulle sue emancipazioni sono, però, nelle pagine su Costantinopoli, a cui questa prima voce opportunamente rimanda. Questa ricostruzione colloca *Dignum et rationi* sullo sfondo di una

---

[33] Moroni 1853, *Schiavo, sub voce*, vol. LXII, pp. 122-156. La voce è stata oggetto di un esame puntuale in Benedetti 2013.

[34] Moroni 1853, *Costantinopoli*, *sub voce*, vol. XVIII, pp. 69-71.

[35] Benedetti 2013.

[36] Moroni 1853, *Schiavo*, *sub voce*, vol. LXII, p. 136.

terribile vicenda familiare – con il nipote del papa neoeletto schiavo dei turchi - e di una fase militare assai critica proprio nel Mediterraneo – con, addirittura, la sopravvivenza di Malta e dei cavalieri messa a rischio dall'inarrestabile avanzata di Solimano II:

> Successe nel 1566 a Pio IV, papa s. Pio V, Ghislieri, di Tortona, il quale con poco denaro riscattò dalle mani dei corsari maomettani Paolo Ghislieri suo nipote, che mentre navigava fu preso da'turchi, ed il fece però entrare in Roma in arnese da schiavo. Nella più deplorabile miseria era rimasta l'isola di Malta per l'assedio sofferto da Solimano II […] In mezzo a tali applicazione per la conservazione di Malta, non lasciò s. Pio V di invigilare alla custodia dello stato ecclesiastico. Per tale effetto si trasferì ad Ancona ad osservare da sé medesio la strada, che far poteva l'armata degli infedeli […] Quindi si mosse di ritorno alla volta di Roma, ove poco dopo udì, che i turchi s'erano impadroniti a tradimento dell'isola di Scio mentre i cristiani stavano occupati nel celebrare divotamene le feste di Pasqua. Fece s. Pio V consapevoli dell'orribile tragedia i cardinali, con parole interrotte dal pianto; e non potendo riparare all'accaduto disastro, quindi si rivolse almeno a procurare la libertà dei principi Giustiniani, vent'uno dei quali figlioli, di dieci in undici anni, essendo stati fatti schiavi, vennero riservati per servizio del serraglio di Costantinopoli. Scrisse perciò un efficacissimo breve a Carlo IX re di Francia […] pubblicò un amplissimo giubileo ed istituì l'orazione delle quarant'ore […] Le sue preghiere furono da Dio esaudite, perché Solimano II, trovandosi all'assedio di Sighet vi morì […].

La presentazione al pubblico del giovane Ghislieri in catene, la vicenda, tragica, dei principi Giustiniani e l'intervento divino a suggello di cerimonie, preghiere, giubileo e alleanze dei sovrani cattolici con la salvezza di Scio e la morte del sultano, preludono funzionalmente al pronunciamento sulla schiavitù. Secondo Moroni, a trecento anni dai fatti, erano stati il pericolo costante che correvano i cristiani sulle coste e in mare e l'incertezza sul destino dei riscattati a motivare il sostegno e la pubblicità offerti dal papa, proprio in quel momento, a una tradizione tanto vetusta quanto problematica:

> Erasi da qualche tempo introdotto l'abuso, che i cristiani liberati dalla servitù turchesca, rimanessero presso i loro liberatori, oppressi dalla medesima schiavitù, come se ancora si trovassero in potere degli infedeli. Colla costituzione *Dignum* del 1566 aveva già s. Pio V confermato e rinnovato l'indulto, e il privilegio di Paolo III ai conservatori di Roma conceduto, di mettere in libertà, e far cittadini romani gli schiavi turchi, convertiti alla religione cristiana, ogni qual volta si presentassero avanti di loro per ottenerlo. Non potendo il santo Padre soffrire il detto abuso tanto disdicevole alla dolcezza della nostra religione, ordinò colla bolla *Licet omnibus*, che quando i detti schiavi cristiani ritornassero in podestà de' cattolici, fossero con tutti i loro beni lasciati andar liberi, sotto pena di scomunica a chi

> disobbiddisse. Quello però che riuscì di maggior gloria all'apostolico governo di s. Pio V fu la triplice alleanza [....].[37]

Proviamo a riassumere il ragionamento. L'ecclesiastico partiva da un assunto teorico, che, seppur difficile da sostenere alla luce dei fatti (la sempiterna lotta della Chiesa per l'abolizione della schiavitù), rivela comunque aspetti importanti tanto dell'approccio al fenomeno che Roma ebbe nei secoli quanto della sua evoluzione. Da una parte, infatti, segna con chiarezza il cambiamento di passo ottocentesco sulla materia, che, già da qualche anno, aveva condannato definitivamente e senza eccezioni la schiavitù con la costituzione *In supremo apostolatus fastigio* pubblicata da Gregorio XVI il 3 dicembre 1839; dall'altra, conferma la specificità delle vicende mediterranee rispetto alla tratta atlantica, evidente già ai contemporanei e che, non a caso, vengono illustrate lungo tre voci distinte (*Costantinopoli*, *Marina Pontificia*, *Schiavo*) e sempre inserite nel quadro politico e ideologico della guerra santa contro Istanbul e la barbarie maomettana. Ciascuno dei lemmi racconta una parte della storia, che, nel suo complesso gira intorno a due episodi/spartiacque: la caduta dell'Impero Romano d'Oriente e la battaglia di Lepanto. L'aumento esponenziale dei cristiani fatti prigionieri dai turchi e dai loro alleati dalla seconda metà del Quattrocento, l'impegno per la loro liberazione voluto con forza da Roma e la necessità di galere armate a tutela della Santa Sede e pronte a guidare la crociata, questi i temi richiamati nelle pagine a sfondo mediterraneo del *Dizionario.* A sua volta, la centralità della figura del papa santo – campione di una cristianità pia e combattiva – non è casuale; il ritratto di Pio V sottolinea, e con forza, la pregnanza del nesso tra la schiavitù e il conflitto con Istanbul.[38]

L'inserimento di una vicenda personale nel racconto epico offre un nuovo sfondo alle decisioni di Ghislieri.[39] In pieno Cinquecento, l'esposizione del corpo del nipote del papa sofferente e sottomesso al pubblico dei romani aveva assolto a più funzioni: evocare nello spazio santo di Roma i trionfi per il riscatto dei prigionieri cristiani; ricordare agli spettatori quanto concreto fosse il rischio di ritrovarsi schiavi; incitare a combattere l'odioso nemico e, nel caso specifico, ribadire l'urgenza di pronunciarsi definitivamente sulla sorte dei liberati, per garantire loro non solo il ritorno in patria ma anche la riconquista della

---

[37] Moroni 1853, *Costantinopoli*, *sub voce*, vol. XVIII, pp. 69.

[38] Caffiero 2000, pp. 27-44.

[39] La vicenda è ripercorsa parzialmente anche nella biografia coeva di Catena 1586, pp. 45-54, dove si segnalano sia l'intervento di Pio V a favore dei principi Giustiniani sia il provvedimento delle emancipazioni capitoline, leggendoli entrambi in chiave antiturca.

condizione precedente alla cattura.[40] Dopo le contestazioni cui aveva dovuto soccombere Paolo III, la strategia di Pio V era stata attentamente studiata allo scopo, evidente, di spianare il terreno per la riproposizione delle discusse emancipazioni capitoline: se chiunque poteva essere vittima di una razzia, spettava alla Chiesa assicurare agli schiavi cristiani manomissioni veloci e gratuite.[41] Tre secoli dopo, attraverso questa presentazione dei fatti, Moroni incastonò la politica sulla schiavitù di Pio V all'interno della strategia complessiva impostata dal papa (ormai santo) nella lotta contro tutti i nemici della Chiesa, che fossero i turchi o gli eretici. È un aspetto interessante, e che finora non era stato adeguatamente rimarcato[42]. Al di là, infatti, della ricostruzione escatologica redatta in questo testo propagandistico, va notato come, su un aspetto, l'impostazione di Moroni abbia, ancora, dei punti di forza: una lettura in termini più ampi delle singole vicende, in cui le storie della schiavitù (a partire dalle ripercussioni in casa Ghislieri) vengono inserite in un quadro finalmente esteso, svincolando i fatti locali dalla loro cornice, apparentemente tanto limitata.

Se si allarga lo sguardo, allora diventa indispensabile aggiungere un ultimo tassello al ragionamento. Il provvedimento del 1566 affrontava, come ho già detto, diverse materie, in alcuni casi in maniera diretta, in altri intervenendo, in qualche misura, tra le righe. L'evangelizzazione degli infedeli rientra in questo secondo gruppo. Offrire la libertà in punta di battesimo a Roma, enunciandolo pubblicamente in una bolla che ratificava e rafforzava una consuetudine comunque preesistente, significava lanciare un invito allettante ai non cattolici in ceppi: al di là di ciò che imponevano pratiche e tradizioni di portata internazionale, la salvezza dell'anima procedeva in parallelo a quella del corpo, almeno nel centro della cristianità.[43] La campagna per l'evangelizzazione di questi infedeli andava di pari passo con quella per la repressione dell'eresia (con il sostegno alle spedizioni nei Paesi Bassi e all'attività contro Elisabetta di Inghilterra) e si accompagnava, proprio negli stessi anni, all'impegno altrettanto forte per la conversione degli ebrei.[44] L'azione proselita di Pio V – incarnata nell'icona del papa di Lepanto – era rivolta a un ventaglio di soggetti

[40] Anche Pastor riporta la vicenda sottolineando l'eccezionalità dell'interesse pontificio e ricordando come, appunto, dovesse essere letto nel contesto della battaglia anti-turca. Dopo aver illustrato la rettitudine del comportamento del papa nei confronti dei parenti "Con eguale rigore erano trattati gli altri congiunti. Il padre di Bonelli, che venne a vistitare il figlio salito sì in alto, ricevette l'ordine di tornare colla maggiore celerità nella sua patria. La madre del cardinale non potè entrare che di notte, non volendo saperne Pio V di vanità quale un solenne ricevimento", Pastor segnalava che "Pio V fece un'eccezione con un figlio di suo fratello, Paolo Ghislieri, che redense dalla prigionia dei Turchi, rinviò da principio in patria, ma poi, perché valente soldato, chiamò a Roma nominandolo nel maggio 1567 comandante della guardia del corpo e governatore di Borgo" (Pastor 1951: Vol. V, p. 8).

[41] Ricci 2002.

[42] Caffiero 2000, pp. 27-44; Formica 2012.

[43] Su Roma come laboratorio della gestione delle minoranze ricostruito attraverso i problemi che la presenza di ebrei, con i loro battesimi auspicati e gli inevitabili legami con il mondo cristiano, vedi Caffiero 2004 e 2012.

[44] Caffiero 2004.

straordinariamente ampio e che includeva ogni declinazione dell'alterità religiosa. Per questo motivo, le bolle di espulsione del 1569, che autorizzarono gli ebrei dello Stato a risiedere soltanto nei ghetti della capitale e di Ancona – vanno, in primo luogo, considerate un tassello sia dell'impegno generale del papa per la conversione degli infedeli, sia, d'altro canto, del processo di riconfigurazione politica e religiosa di Roma e del suo modello di santità concretamente applicata. Da questo punto di vista, va notato come le direttive per la gestione sul terreno della schiavitù di cristiani rappresentino uno tra i tanti paragrafi dell'offerta generale di salvezza che la città andava proponendo «agli ebrei e agli altri infedeli» sin dalla fine del Quattrocento. A partire dalla decisione contrastata di accogliere i profughi dalla Spagna nel 1493, Roma si presentò come uno spazio di ambigue e contraddittorie opportunità di sopravvivenza prima per gli ebrei sefarditi, poi per i meridionali, più tardi per quelli delle altre città dello Stato della Chiesa[45] e, infine, secondo uno schema molto simile di contrattazione tra rifugiati e autorità, addirittura per i *moriscos*.[46] L'inaugurazione della Casa dei Catecumeni nel 1543 segnò uno spartiacque in questo processo: l'apertura di uno spazio neutro, destinato alla catechesi degli aspiranti neofiti, infatti, chiarì una volta per tutte come la strategia da seguire non fosse quella della semplice persecuzione ma andasse impostata in termini assai più complessi e centrati sul precario equilibrio tra accoglienza, missione e ostilità.[47] Gli infedeli, qualunque fosse la loro infedeltà, andavano spinti con decisione a incamminarsi sulle mille strade che potevano portare a Roma e al battesimo. Per gli ebrei, l'accorto bilanciamento tra le discriminazioni del ghetto, la convivenza umiliante con i cristiani e le opportunità riservate ai convertiti costituiva un pubblico, costante e quotidiano invito alla conversione. Anche per i musulmani in qualche modo capitati a Roma, l'enfasi veniva puntata sulla predicazione – ancora una volta, come ha notato Marina Caffiero, ambientata principalmente nella scena multiculturale della Casa dei Catecumeni[48] – ma anche, per quelli ridotti in schiavitù, sui vantaggi che abbracciare la vera fede avrebbe potuto comportare nonostante le regole e le consuetudini della diplomazia. La tolleranza equivoca per gli esponenti delle altre fedi e confessioni risultava funzionale all'elaborazione del paradigma della città come laboratorio della salvezza, proprio attraverso le ambivalenze che queste aperture alle presenze "altre" lasciavano consapevolmente sul terreno. Le domande inevase su quali fossero i criteri generali a cui una società convintamente cattolica avrebbe dovuto attenersi nella gestione di schiavi battezzati presenti al suo interno trovavano risposte contraddittorie a secondo dell'interlocutore: se, a Roma, si ragionava in termini di

[45] Di Nepi 2013c, pp. 20-29 (con bibliografia aggiornata). Molto interessante la ricostruzione sulle strategie di inserimento in città seguite da cristiani nuovi portoghesi presentata in Novoa 2014.

[46] Pomara 2015.

[47] Caffiero 2004 e 2014a.

[48] Caffiero 2013 e 2014c.

accoglienza, salvezza e fiducia, altrove la riflessione su queste materie non faceva altro che sollevare nuovi dubbi e nuovi problemi.

Il meccanismo automatico di affrancatura che Roma garantiva agli schiavi cristiani era centrato sulla possibilità di riconoscere i battezzati da coloro che non lo erano. Si trattava di un problema importante, su cui la strada romana fu programmaticamente e consapevolmente incerta. La concessione parallela dell'emancipazione e della cittadinanza veniva ratificata immediatamente dopo la formulazione della richiesta, per la quale, come la documentazione dimostra con chiarezza, era sufficiente che il candidato si presentasse di persona al cospetto dei Conservatori. Sebbene tra i testimoni figurasse spesso, ma non sempre, un prelato e talvolta i supplici dichiarassero di aver visitato le basiliche romane lungo un percorso di pellegrinaggio che avrebbe dovuto comprovare la sincerità e la rettitudine della conversione, è evidente come queste affermazioni non venissero sottoposte a ulteriore verifica né, tanto meno, si procedesse a un riscontro sulla validità dei documenti presentati. Nei rari casi in cui lo schiavo compariva su suggerimento della Casa dei Catecumeni di Roma o della marina pontificia per quelli al remo a Civitavecchia, queste istituzioni davano, in qualche modo, garanzia sull'affidabilità del percorso effettuato. Allo stesso modo, per gli schiavi che arrivavano a Roma accompagnati dal padrone, l'intervento in carne e ossa di chi, fino a quel momento, era stato responsabile del candidato, ne poteva suggellare la buona fede. La larga maggioranza delle manomissioni capitoline interessava, però, soggetti che avevano intrapreso il viaggio in solitudine – molto probabilmente fuggiaschi – e che, pur esibendo una patente di battesimo, non potevano addurre altri che se stessi per confermare la storia che andavano raccontando. La serialità delle liste di testimoni, i cui nomi si ripetono in continuazione, la brevità di questi atti e l'assenza di qualunque riferimento a procedure di riscontro indicano come, comunque, i magistrati non fossero particolarmente interessati a effettuare controlli incrociati su queste persone[49]. Anche questa leggerezza rientrava nel quadro di eccezionalità che contraddistingueva Roma da qualunque altra città. Da questo prospettiva, il caso di Malta e le direttive su Malta emanate proprio da Roma, così esplicitamente in contraddizione con quel che a Roma si faceva tanto a proposito di schiavi battezzati (chissà come e chissà quando) quanto in materia di infedeli pronti al battesimo, assume un profilo completamente diverso. In uno scenario in cui, sul terreno e nel quotidiano, la convivenza tra altri era inevitabile e non controllabile, il tentativo di Roma fu l'offrire un esempio concreto e tangibile di come, quegli *altri*, potessero e dovessero essere tenuti dentro e in molti modi spinti verso la salvezza. Valeva per le politiche celebri e ambigue del ghetto e valeva, ancora di più, per l'opera di evangelizzazione rivolta agli schiavi musulmani. Che altrove non fosse possibile adeguarsi, implicava, semplicemente, quanto quel modello, per ora irraggiungibile andasse considerato perfetto e per questo preso a riferimento.

[49] Di Nepi 2013b.

Serena Di Nepi
Università di Roma - Sapienza
serena.dinepi@uniroma1.it

Bibliografia

Abulafia 2011: D. Abulafia, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press.

Benedetti, R. (2013), *Servi introvabili e schiavi visibili. Un'analisi delle fonti giuridiche dello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, pp. 53-82.

Bennassar 1991: B.L. Bennassar, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'Islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano.

Boccadamo 2010: G. Boccadamo, *Napoli e l'islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli.

Bono 1999: S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu'compra, domestici*, Napoli.

Bono 2006: S. Bono, *Malta e Venezia tra corsari e schiavi (secc. XVI-XVIII)*, Mediterranea. Ricerche storiche, 7, pp. 213-222.

Bono 2016: S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo*), Bologna.

Brogini 2006: A. Brogini, *Malte, frontière de chrétienté (1530-1670)*, Rome.

Buono 2014: A. Buono, *Identificazione e registrazione delle identità. Una proposta metodologica*, Mediterranea. Ricerche storiche, 30, pp. 107-120.

Caffiero 2000: M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia (sec. XVII-XIX)*, Roma.

Caffiero 2005: M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma.

Caffiero 2007: M. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani e ebrei a Roma in età moderna*, Quaderni storici, 126, pp. 821-841.

Caffiero 2011a: M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne entre résistance, assimilation et mutation identitaire. Essai de comparaison*, in J. Daklia, B. Bernard, (Eds.) Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, I, Une integration invésible, Paris, pp. 593-609.

Caffiero 2011b: M. Caffiero, *Per una storia comparativa: L'Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, pp. 497-518.

Caffiero 2012: M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino.

Caffiero 2013: M. Caffiero, *Incontrarsi a Roma. Schiavitù, conversioni e apostasie di musulmani tra Inquisizione e Casa dei catecumeni*, Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2, pp. 81-106.

Caffiero 2014a: M. Caffiero, *Storia degli ebrei in Italia in età moderna*, Roma.

Caffiero 2014b: M. Caffiero, *Circulations culturelles et diasporas religieuses. Rome à l'époque moderne, un scénario multiethnique et multireligieux inattendu*, Diasporas 2014, pp. 95-115.

Caffiero 2014c: M. Caffiero, *Il sospetto di apostasia. Schiavi turchi e conversioni di fronte al S. Uffizio Romano*, in E. Capuzzo, B. Crevato Selvaggi, F. Guida, *Per Rita Tolomeo. Scritti di amici sulla Dalmazia e l'Europa centro-orientale*, Roma, II, pp. 290-303.

Caffiero 2015: M. Caffiero, *Zone di contatto. Da Cipro a Malta: la doppia identità di Melena/Maria tra islam e cristianesimo*, Bollettino della Società di studi valdesi, 217, pp. 49-68.

Calafat, Kaiser 2014: G. Calafat, W. Kaiser, *The Economic of Ransoming in the Early Modern Mediterranean. A form of cross-cultural trade between southern Europe and Maghreb (16th to 18th centuries)*, in F. Trivellato, L. Halevi, C. Antunes (Eds.), *Religion and Trade. Cross-cultural Exchanges in World History (1000-1900)*, Oxford, pp. 108-130.

Catena 1586: *Vita del gloriosissimo papa Pio quinto scritta da Girolamo Catena ... Con vna raccolta di lettere di Pio 5. a diuersi principi, & le risposte, con altri particolari. E i nomi delle galee, et di capitani, così christiani, come Turchi, che si truouarono alla battaglia nauale*, In Roma.

Ciappara 2010: F. Ciappara, *Malta*, in A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione Romana*, II, Pisa, pp. 969-972.

Dakhlia, Kaiser 2010: J. Dakhlia, W. Kaiser (sous la directions), *Les musulmans dans l'histoire d'Europe*, 3 vol., Paris.

Davis, R. C. (2002), *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*, Houndsmills-New York.

Di Nepi 2012: S. Di Nepi, *Incontri inaspettati. Il confronto con l'Islam a Roma in età moderna (XVI-XVIII sec.). A proposito di Roma e Islam Note a margine e prospettive di ricerca*, Giornale di storia, 8, pp. 1-13.

Di Nepi 2013a: S. Di Nepi (a cura di), *Schiavi e schiavi musulmani. Norme, rappresentazioni, problemi a Roma e nello Stato della Chiesa in età moderna*, Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2, pp. 7-12.

Di Nepi 2013b: S. Di Nepi, *Le* Restitutiones ad libertatem *di schiavi a Roma in età moderna: una ricerca su un fenomeno trascurato (1516-1645)*, Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2, pp. 25-52.

Di Nepi 2013c: S. Di Nepi, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma della Controriforma*, Roma.

Di Nepi 2015: S. Di Nepi (a cura di), *Storie intrecciate. Cristiani, ebrei e musulmani tra oggetti, raccolte e narrazioni*, Roma.

Dursteler, E. R. (2006), *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore.

Dursteler, E. R. (2011), *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore.

Epstein 2001: S. Epstein, *Speaking of Slavery. Color, Ethincity and Human Bondage in Italy*, Ithaca-London.

Fiume 2007: G. Fiume, a cura di, *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, Quaderni storici, 126, (num. mon.)

Fiume 2015: G. Fiume, *La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed età moderna. Una proposta bibliografica*, Estudis. Revista de Historia Moderna, 41, pp. 267-318.

Fiume 2009: G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milano

Fiume 2012: G. Fiume (a cura di), *Riscatto, scambio, fuga*, Quaderni storici, 140, 2/2012, pp. 330-442.

Fiume, G. – Pastore, S. (2013), (a cura di), *Diaspora morisca*, in «Quaderni storici», 3, pp. 663-812.

Fontenay 1996; M. Fontenay, *L'Esclaves galérien dans la Méditerranêe des Temps modern*, in H. Bresc (a cura di), *Figures de l'esclavage au Moyen Age et dans le monde moderne*, Paris 1996, pp. 91-96.

Fontenay 2001: M. Fontenay, *Il mercato maltese degli schiavi al tempo dei Cavalieri di San Giovanni (1530-1798)*, Quaderni Storici, 36, pp. 391-414.

Fontenay 2002: M. Fontenay, *Pour une géographie de l'escla-vage méditerranéen aux temps modernes*, Cahiers de la Méditerranée, 65, pp. 17-52.

Formica 2012: M. Formica, *Immagini dell'Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana di età moderna*, Roma.

Garcia Arenal 2002: M. Garcia Arenal, *Conversion islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen/Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris.

Green 2000: G. Green, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton.

Gugliuzzo 2015: M. Gugliuzzo, *Mescolanze di mare: musulmani e cristiani nel Mediterraneo moderno*, in S. Di Nepi (a cura di), *Storie intrecciate. Cristiani, ebrei e musulmani tra oggetti, raccolte e narrazioni*, Roma, pp. 91-110.

Kaiser 2008: W. Kaiser (sous la direction de), *Les commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisionniers en Méditerrané (*xv^{e}-xviii^{e} *siècle)*, Rome.

Kaplan 2007: Y. Kaplan, *Diveded by Faith. Religious Conflict and the Practice of Tolerance in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.).

Heers 1981: J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Paris.

Heyberger 2004: B. Heyberger, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris.

Horden, Purcell 2000: P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford.

M. Lenci, *Corsari, guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, 2006.

Martin Casares 2005: A. Martin Casares, *Free and Freed Black Africans in Renaissance Spain*, in K. Lowe, T.F. Earle (Eds.), *Black Africans in Renaissance Europe,* Cambridge, pp. 247-260.

Martin Casares 2013: A. Martin Casares, *The Evangelization of Freed and Slave Black Africans in Renaissance Spain: Baptism, Marriage and Ethnic Brotherhoods*, History of Religions, 52/3, pp. 214-235.

Martin Casares 2014: A. Martin Casares, *Evolution of the Origin of Slaves Sold in Spain from the Late Middle Ages Till the 18th Century*, in S. Cavaciocchi (a cura di), *Serfdom and Slavery in the European Economy (11th to 18th Centuries)*, Firenze, pp. 409-430.

Mazur 2009: Peter Mazur, *Combating "Mohammedan Indecency". The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, Journal of Early Modern History, XIII, pp. 25-48.

Mazur, Shean 2013: P. Mazur, A. Shean (Eds.), *Conversion Narratives in the Early Modern World*, (=Journal of Early Modern History, 13/1).

Minchella 2014: G. Minchella, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di*

Venezia (XVIII sec.), Roma.
Motta 2000: G. Motta (a cura di), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Milano.
Novoa 2014: J. Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City. New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Peterborough (Ontario).
Nussdorfer 1992: L. Nussdorfer, *Civic Politic in the Rome of Urban VII*, Princeton (NJ) 1992, pp. 33-116.
Orlando 2014: Orlando, E., *Migrazioni mediterranee. Migranti, minoranze e matrimoni a Venezia nel basso Medioevo*, Bologna.
Pastor 1951: L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. Compilata col sussidio dell'Archivio segreto pontificio e di molti altri archivi,* Roma.
Pellegrini 2015: M. Pellegrini, *Guerra santa contro i turchi. La crociata impossibile di Carlo V*, Bologna.
Pomara Severino 2013, B. Pomara Severino, *Presenze silenziose. I* moriscos *di fronte al sant'uffizio romano (1610-1636)*, Quaderni storici, 144, pp. 714-745.
Pomara Severino 2015, B. Pomara Severino, *Storie di moriscos nella Roma del Seicento*, Rivista storica italiana, 1, pp. 5-43.
Poutrin, I. (2012), *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris.
Ricci 2002: G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna.
Rostagno 1981: L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma.
Rodocanachi 1901: E. Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome sous la papauté*, Paris.
Rothman 2006: E.N. Rothman, *Becoming Venetians. Conversions and Transformations in the Seventeenth Century Mediterranean*, Mediterranean Historical Review, 21, pp. 39-75.
Rothman 2011: E.N. Rothman, *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca.
Rothman 2015: E.N. Rothman, *Afterword: Intermediaries, Mediation, and Cross- Confessional Diplomacy in the Early Modern Mediterranean***,** Journal of Early Modern History, 19, pp. 245-259.
Rozen 2015: M. Rozen, *The Redemption of Jewish Captives in the 17th Century. Eastern Mediterranean Basin. The Intersection of Religion, Economics and Society*, in H. Grieser, N. Priesching (Eds.), *Gefangenenloskauf im Mittelmerraum*, Hidelsheim, Zurich, New York, pp. 161-190 (with a documentary appendix pp. 335-350).
Russo 2012: F. Russo, Russo, *Schiavitù e conversioni a Malta in età moderna*: *nuove fonti e percorsi di ricerca*, in S. Cabibbo, M. Lupi (a cura di), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redenti, mediatori (secc. XVI-XIX),* Roma, pp. 135-158.
Santus 201: C. Santus, *Les avatars du «Turc». Esclaves et commercant musulmans au Livourne (1600-1750)*, in J. Dakhlia, W. Kaiser (sous la directions de), *Les musulmans dans l'histoire d'Europe*, Paris, pp. 471-522.
Sarti 2001: R. Sarti, *Bolognesi schiavi dei "Turchi" e schiavi "turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, Quaderni storici, 107, pp. 437-473.

Sarti 2009: R. Sarti, *Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" in Italia in età moderna*, in D. Corsi (a cura di) *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma, pp. 241-296.

Scaraffia 1993: L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari.

Todeschini 2007: G. Todeschini, *Francescani, minori, infami: i percorsi contraddittori dell'emancipazione*, in Fiume 2007, pp. 731-742.

Trivellato, Halevi, Antunes 2014: F. Trivellato, L. Halevi, C. Antunes, *Religion and Trade. Cross-cultural Exchanges in World History (1000-1900)*, Oxford.

Turati 2012: G. Turati, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari.

Valensi 2012: L. Valensi, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (*XVI*e*-XVIII*e siècles)*, Paris.

Varriale 2013: G. Varriale, *Tra il Mediterraneo e il fonte battesimale: musulmani a Napoli nel XVI secolo*, Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante, 31, pp. 91-108

Varriale 2015: G. Varriale, *Redimere anime: la Santa Casa della Redenzione dei Cattivi a Napoli (1548-1599)*, I Tatti Studies in the Italian Renaissance 18, 1, pp. 233-259.

Vauchez 1996: A. Vauchez, *Notes sur l'escla- vage et le changement de religion en Terre Saint au* xiii *siècle*, in H. Bresc (sous la direction de), *Figures de l'esclavage au Moyen Age et dans le monde moderne*, Paris, pp. 91-96.

Wettinger 2002: G. Wettinger, *Slavery in the Islands of Malta and Gozo* (1000-1812), Malta.

Whitford 2009: D.M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justification for Slavery,* Oxford.

This page was intentionally left blank

A. Di Nuzzo, *Napoli e l'Islam*
Simple Twists of *Faith* 2017
ISBN 978-88-907900-5-8
pp. 191-214.

Napoli e l'Islam: le conversioni in Campania dalla moschea di Piazza Mercato alla ridefinizione dell'identità partenopea in termini di creolizzazioni europee

ANNALISA DI NUZZO

Abstract

Naples and Islam. Conversions in Campania: From the Piazza Mercato mosque to a Redefinition of Neapolitan identity in Terms of European Creolisation. The paper discusses the results of detailed field research, the fruit of the analysis of topical social elements and of data resulting from a historical-statistical reconstruction. The object of study is the phenomenon of new forms of Muslim religiosity linked to the conversions that have become widespread in the area of Naples. The survey carried out through real places and people reveals a Neapolitan identity which is no longer defined by ethnic criteria or tradition, but by these new forms of religiosity, lived as an instrument of redefinition of the self. In short, Naples has already absorbed those phenomena of indigenisation which are taking place world-wide, particularly in Europe. A new research path seems to open up, through the 'Naples case', which may help to understand new conversions to Islam based on principles of solidarity, commonality of purpose, work, order and social security. Crossbreed Islam, which is by now widespread in most of Europe, becomes in Naples a response to the social needs and to the symbolic demands that are not met by either social organisations or state institutions. The complex Neapolitan culture emerges in all its kaleidoscopic multifacetedness in the life stories and interviews which make up the second half of the paper, conjuring up a vision of the city as a peculiar workshop of multiculturalism that makes Naples a unique place, characterised by tolerance and openness. It takes on the guise of a large Mediterranean sponge that re-shapes and re-elaborates categories, experiences, religiosity and faith.

Keywords

Indigenisation, religious belonging, Muslim conversion, migration.

Introduzione

Il presente lavoro affronta, attraverso uno studio di caso relativo alla città di Napoli, questioni di carattere generale che investono la complessità del mondo attuale. Si tratta di comprendere il risveglio di nuove forme di religiosità, di etnicismi, che non sono necessariamente coniugati, come spesso accade, a radicali forme di conflittualità, ma che assumono una significativa connotazione identitaria. In Italia, come in altri paesi europei, i rilevanti flussi migratori degli ultimi decenni, hanno determinato mutamenti dei caratteri

identitari e dato vita a fenomeni di ibridazione. L'islam italiano si presenta in diverse forme e associazioni di cui è necessario ricostruire la storia e l'incidenza sociale. È soprattutto attraverso le storie di vita e le interviste raccolte che si delineano i tratti di questa nuova forma di religiosità e nuova devozione al sacro. Pur conservando antiche pratiche, tipiche della città di Napoli, il fenomeno delle conversioni all'islam viene "napoletanizzato" e plasmato in relazione ai modelli di vita della città. Napoli ha sempre dato prova nella sua lunga storia di capacità di tolleranza e convivenza delle differenze, e non ha ancora smesso di far emergere questa capacità. A differenza dei grandi centri europei in cui spesso esplodono conflitti etnici e religiosi, Napoli integra e dà vita a nuove identità glocali. I napoletani, pur così legati ai loro culti soprattutto in zone marginali e periferiche della città, ritrovano attraverso la religione musulmana i propri valori di appartenenza, appannati dal degrado socio-economico, e una nuova possibilità di convivenza pacifica. Il fenomeno delle conversioni è, dunque, rilevante e in costante crescita, ne è ulteriore prova la presenza in città di imam nati a Napoli e poi formatosi in Medio Oriente per poi ritornare tra i loro concittadini. Vivere e attraversare più luoghi non produce nella post-modernità spaesamento e vertigine identitaria, ma proficue identità plurime. Come vedremo di seguito, queste utili creolizzazioni sono il frutto dell'incontro sia tra chi accoglie le diversità sia tra chi ne è portatore, dando vita a nuove soggettività protagoniste della nuova Europa.

1. Conflitti etnici, religiosità, identità

Negli ultimi decenni i conflitti internazionali hanno contribuito ad una sorta di polarizzazione basata sull'alternativa occidente/terzo mondo, mondo moderno/società tradizionali, secolarizzazione/religione, cristianesimo/islam. Se così fosse, sembrerebbe delinearsi su scala planetaria una forte reazione alla occidentalizzazione del mondo, una forma di lotta tra culture, un conflitto di civiltà con effetti notevoli all'interno delle nazioni dell'Occidente con forti presenze di immigrati.[1]

Le tensioni e i conflitti etnici presentano caratteristiche permanenti e, al tempo stesso, appaiono connotate da una notevole plasticità: le loro più recenti manifestazioni diffuse su scala mondiale segnalano una possibile ripresa della rinascita religiosa, che è stata indicata come la "rivincita di Dio".[2] Negli ultimi anni la religione è diventata un elemento significativo, un nuovo fondamento per la definizione dell'identità o è, comunque, diventata per le comunità un elemento importante della ridefinizione di se stessi, legato com'è ai fenomeni di "indigenizzazione" (ossia, di ritorno alla propria cultura e di tradizionalizzazione della modernità) che attraversano le attuali società complesse. L'identità, almeno in alcuni gruppi, comincia ad essere definita non più o non solo da criteri etnici, ma proprio dalle appartenenze religiose. Queste trasformazioni identitarie sono oggetto di riflessioni e studi

[1] Scafoglio 2005, p.127.

[2] Kepel 1991, p. 2.

da parte dell'antropologia culturale che, rifuggendo, rispetto ad altre scienze sociali, da dati aridamente quantitativi, utilizza i *case studies* e attraverso un attento lavoro sul campo che le consente di individuare concrete esperienze di vita e modalità di vissuti, può restituire aspetti talvolta sfuggenti del problema. Il metodo utilizzato anche in questo breve lavoro è, dunque, quello dell'*anthropologie du proche* particolarmente utile nello studio delle società complesse coniugata al metodo dell'antropologia del campo sociale. *L'anthropologie du proche* definisce questo suo sguardo, seppure in maniera problematica, attraverso un acceso dibattito sul senso e i compiti di un'antropologia dei vissuti quotidiani. In quest'ottica il mestiere dell'antropologo è caratterizzato oggi da un eccesso di senso e di informazioni che possono far smarrire gli elementi significativi fino a banalizzarli con il rischio di perdere un'identità epistemologica. Vi sono aspetti della vita sociale contemporanea che appaiono, oggi, idonei ad una ricerca antropologica, proprio come le questioni della parentela, del matrimonio, del dono e dello scambio e non possono essere rinchiusi entro un ambito di iperspecializzazione disciplinare. Per limitare la possibilità di questa chiusura l'antropologia del campo sociale, a sua volta, apre una prospettiva di indagine sul campo aperta a tutti gli attori presenti, studiando tutte le relazioni che intercorrono e utilizzando l'aspetto emico ed etico chiarisce le dinamiche di rispecchiamento che si determinano. Le conversioni allora non sono oggetto di studio esclusivo dell'antropologia religiosa, ma in questa prospettiva di indagine, sono la punta di un iceberg che ha ramificazioni reticolari in quella continua ridefinizione culturale che è «il prodotto di entità già mescolate, che rinviano all'infinito l'idea della purezza».[3]

Nella prospettiva della costruzione di una società multietnica, occorrerà ripensare in termini nuovi sia la cultura nazionale unitaria che le nozioni di identità etnica e di appartenenza religiosa. La ridefinizione dell'identità in termini di religione, lingua e costumi, la "rinascita islamica" e il ruolo dei valori occidentali nel mondo sono approfonditi negli scritti di Samuel P. Huntington,[4] mentre Panayotis J. Vatikiotis[5] ha analizzato l'estraneità della cultura islamica all'idea di uno stato-nazione territoriale. La necessità di non ritrarre come sistemi reificati i valori musulmani è vivacemente sostenuta da Ged Baumann,[6] che ritiene altresì che sia necessario ripensare ai rapporti tra valori religiosi e appartenenze culturali nelle società postmoderne. È in quest'ottica che si comprende il fenomeno sempre più frequente delle conversioni che sta sempre più investendo la società italiana. Le cifre in termini statistici non sono precise: secondo l'UCOII sarebbero nel 2016 settantamila; per il CENSUR centoquindicimila; per l'UICOI ottantamila; per il COREIS cinquantamila, con un incremento di quattromila ogni anno.

[3] Amselle 2001, p. 21.

[4] Huntington 2000.

[5] Panayotis 1993.

[6] Baumann 2003.

Le religioni (cristiane, islamiche, induiste, e così via) riscrivono oggi il sistema dei valori, sia pure in maniera ogni volta diversa, sulla base dei principi di solidarietà, condivisione, lavoro, ordine e sicurezza. Esse danno una risposta a bisogni sociali e domande simboliche lasciati insoddisfatti dalle organizzazioni sociali e dagli apparati di governo. In questo modo si pongono in posizione antagonistica rispetto al modello capitalistico e ai valori laici delle società moderne. Questo crea situazioni sociali che possono mettere in crisi le più consolidate categorie della politica. Talvolta i politici progressisti europeizzati impongono il laicismo di stato, ma la gente si identifica orgogliosamente con la propria religione, che consente di contrapporsi ai poteri centrali.

In effetti, in molte parti del mondo islamico la rivincita religiosa ha compiuto la sua risalita dal basso verso l'alto, guadagnando l'intera comunità dei credenti e facendo convertire all'islam molti laici illuminati e occidentalizzati.[7]

Tuttavia il fenomeno coinvolge anche i ceti agiati del cosiddetto terzo mondo, che hanno spesso ricevuto un'istruzione nelle Università europee o statunitensi e non può essere ritenuto solo la risorsa dei disperati e la "vitamina dei deboli".[8] Il che implica che la religione si è andata configurando come ciò che conferisce identità e senso di orientamento a quanti non fanno propria o non condividono interamente la cultura laica e il sistema dei valori delle società occidentali, anche all'interno dell'Occidente stesso. In questo modo i problemi identitari hanno assunto un'importanza maggiore delle questioni di interesse, e le differenze culturali e religiose sono diventate più forti e determinanti di quelle politiche.

Ma la rinascita religiosa determina forti ambivalenze. Per un verso, le religioni assorbono e mediano le tensioni politiche e sociali e contribuiscono a smorzarle e sdrammatizzarle. Esse collocano su un orizzonte di solidarismo interclassista le aspirazioni dei ceti deboli e affidano agli strumenti della diplomazia e alla predicazione della pace le rivendicazioni degli oppressi e la soluzione dei conflitti politici e tribali. Per un altro verso, il fideismo religioso può rendere inconciliabili le differenze di cultura e di stili di vita, trasformare i conflitti in guerre sante, legittimare gli estremismi e perfino alimentare il terrorismo. L'attuale terrorismo in molti casi sarebbe pressoché inimmaginabile senza il suo sfondo religioso.[9]

Queste modalità di aggregazione non conoscendo confini, né regionali né nazionali, contribuiscono in maniera rilevante alla creazione di identità transnazionali. Esistono segnali che consentono di prevedere che l'aumento inevitabile delle interconnessioni tra i diversi gruppi religiosi può non solo contribuire, almeno nel lungo termine, al superamento delle tensioni interetniche e interreligiose, ma può anche produrre modi di convivenza più universali, nuove forme di identità e di cittadinanza. In questo processo inarrestabile i rischi maggiori potrebbero provenire dagli atteggiamenti di chiusura e dalle situazioni "arcaiche" di stasi, ma si può legittimamente sperare che le identità collettive rimangano solo in

[7] Scafoglio 2005, p. 127.

[8] Huntington 2000, p. 140.

[9] Scafoglio 2005, pp. 128-129.

superficie fedeli all'immagine tradizionali di se stesse, dal momento che le regole dello scambio culturale e linguistico modificano inevitabilmente il significato delle forme tradizionali e avviano processi di ibridazione sincretica. La realtà di Napoli e il fenomeno delle conversioni è un esempio di come si possano armonizzare le ambivalenze a cui si faceva riferimento. La religiosità musulmana offre la possibilità di una nuova forma di aggregazione ai ceti più deboli della città a cui la politica tradizionale non sembra offrire più elementi di solidarietà e possibilità di riscatto sociale.

Gli scritti sulla creolizzazione sono cresciuti negli ultimi anni e Ulf Hannerz[10] in particolare ha insistito sulla sua definizione. Carente è la letteratura sulla presenza musulmana in Italia, che invece riempie le cronache giornalistiche. In particolare nella mia riflessione sembra manifestarsi una forma positiva di creolizzazione a partire dagli aspetti più squisitamente religiosi. Da questo processo sta emergendo una riflessione che non riconosce risvolti acriticamente positivi, ma forme di ibridazione che sembrano rispondere a richieste urgenti della società civile napoletana e a quella cultura della povertà "napoletana" studiata a Napoli da Thomas Belmonte,[11] che ne ha individuato i tratti peculiari nel forte senso di appartenenza, nelle ritualità condivise e teatralizzate, nella commistione inestricabile tra solidarietà e violenza, nel matricentrismo e nel familismo non necessariamente amorale. Una creolizzazione che ribadisce, qualora ce ne fosse ancora bisogno, che nessuna cultura è "pura" e che individua piuttosto identità e differenze tra gli elementi islamici e quelli delle culture del mediterraneo di cui la cultura napoletana è uno degli aspetti più ricchi di ambivalenze e contraddizioni. Napoli tenta di risolvere coniugando, a suo modo, locale e globale per rivendicare la propria specificità, ma allo stesso tempo per definire una nuova dimensione europea transculturale. Tra i termini che richiamano a questa mescolanza, Ulf Hannerz predilige il concetto di creolizzazione, per la sua possibilità di applicazione "ai processi di confluenza culturale in un continuum più o meno aperto di diversità esteso lungo una struttura di relazioni centro-periferia che si possono sviluppare in maniera transnazionale, e caratterizzato inoltre da uno sbilanciamento in termini di potere, prestigio, risorse materiali".[12]

Se i fenomeni di creolizzazione, i matrimoni misti, le abiure, i sincretismi culturali fanno ben sperare, – specialmente in area campana e napoletana – restano, tuttavia, molti problemi aperti e complesse situazioni limite. La poligamia, le mutilazioni sessuali, la pena di morte offendono i principi morali e giuridici dell'Occidente, ma cominciano ad emergere nelle comunità islamiche – come quella napoletana – fatti e condizioni che fanno pensare a una presa di coscienza che porterà al superamento di questi problemi. Del resto le stesse

[10] Hannerz 2001.

[11] Belmonte 1997.

[12] Hannerz 2001, p. 68-69.

condizioni di vita dell'Occidente, oltre che le influenze culturali, contribuiscono alla trasformazione dei sistemi familiari e al superamento di fenomeni come la poligamia.[13]

2. I flussi migratori e la presenza musulmana in Italia

A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso l'Italia si è trasformata da terra di emigrazione a terra di immigrazione. I flussi di migranti che hanno interessato tutta l'Europa, hanno avuto incidenza in Italia a partire dai grandi centri urbani del nord Italia e hanno poi raggiunto le zone rurali. La città ha sempre rappresentato un importante elemento catalizzatore dei flussi per la sua capacità di offrire opportunità di lavoro specialmente nel terziario non qualificato e nei servizi alla persona, ma anche nelle piccole e medie imprese situate nelle zone industriali dell'hinterland. Nel corso di questi ultimi decenni hanno acquistato sempre più importanza sia l'immigrazione economica di tipo imprenditivo delle comunità cinesi sia quella femminile (in forte crescita quella proveniente dai paesi dell'Est), che trova impiego prevalentemente nel settore domestico. Nelle grandi città capoluogo di regione, Roma, Milano, Torino e Genova, si concentrano più del 50% degli immigrati residenti in provincia. Al contrario, nel nord-est la massima concentrazione di immigrati si registra nei centri minori dove sono insediate le piccole e medie imprese. Napoli rappresenta sotto questo aspetto una situazione originale, caratterizzata da un mix tra economia metropolitana e agricoltura tradizionale. In sintesi, dall'analisi delle presenza degli immigrati sul territorio italiano, i grandi centri urbani esercitano una forza di attrazione piuttosto variabile, massima nel caso delle grandi aree metropolitane, dove prevale l'occupazione nelle attività del terziario non qualificato, minima nelle zone a economia diffusa, dove sono le piccole e medie imprese ad agire da catalizzatore. In ogni caso, ad emergere è l'indubbia rilevanza della presenza immigrata per l'economia locale: i mutamenti culturali che sta determinando evidenziano un legame sempre più complesso tra immigrazione e sviluppo del territorio, confermando quanto sia significativa la reciproca ridefinizione delle rispettive identità di appartenenza.[14]

La presenza dell'islam in Italia ha una lunga tradizione, che risale al IX secolo, alla conquista araba della Sicilia e alla successiva diffusione di nuclei musulmani tanto al Sud quanto al Nord. Il nuovo flusso migratorio islamico si è andato realizzando a partire dagli anni Settanta/Ottanta. Ma è solo dagli anni Novanta che esso prende consistenza e assume caratteri simili a quelli degli altri paesi europei. L'Italia si è trovata di fronte a un fenomeno nuovo, che ha saltato completamente le fasi e le gradualità registrate in paesi d'antica immigrazione come Francia, Germania, Regno Unito. Nel paese si diffonde una doppia percezione del fenomeno, visto per un verso necessario, per l'altro minaccioso e pericoloso. Nel 2000 gli immigrati regolari provenienti da paesi di cultura e religione musulmana erano

[13] Scafoglio 2005, p. 130.

[14] Caponio 2006, p. 63.

circa 550.000-600.000, ovvero poco più di un terzo del totale. La presenza musulmana in Italia è molto al di sotto di quella degli altri grandi paesi europei (Francia, Germania, Regno Unito) ed è circa la metà della media dei paesi dell'Europa occidentale. Una caratteristica relativamente nuova e non solo dell'immigrazione musulmana, è la tendenza a stabilirsi definitivamente nel paese ospitante. La comunità degli islamici italiani ha poi, a differenza di quanto accade in Germania o in Francia, un profilo estremamente diversificato, con un'alta dispersione in termini di origine nazionale, etnica, linguistica e anche di orientamento religioso. Il gruppo più numeroso è sicuramente quello marocchino, seguito da coloro che provengono da Turchia, Senegal, Egitto, e poi Bangladesh, Somalia, Iran, Pakistan. L'assenza di un gruppo nazionale fortemente egemone (come per esempio i turchi in Germania) rappresenta certamente un vantaggio: l'islam è plurale, poco incline a trasferire immediatamente riti e modalità del paese d'origine e usa l'italiano come lingua veicolare. Viene così profilandosi uno specifico islam italiano, frutto di successive ondate migratorie, plurietnico e plurinazionale, articolato in varie sfumature religiose e con una naturale eterogeneità di riferimenti organizzativi.[15] Nella società italiana permangono forti pregiudizi e stereotipi sull'islam: spesso si fa ricorso alla logica dell'esempio peggiore, e, specialmente dopo l'11 settembre, esso viene rappresentato attraverso le minoranze fanatiche e oscurantiste. Tuttavia l'applicazione di questa logica è la conseguenza di un retaggio culturale ben più profondo: il mancato riconoscimento nei confronti dell'islam della dignità e dello status di religione universale. Per secoli la tradizione cristiano-occidentale si è rifiutata perfino di chiamare con la parola islam questo sistema di credenze, definendola religione innominata e innominabile. In pochi anni molto è cambiato fino a riconoscere non solo l'islam, ma a identificarne le stratificazioni all'interno. Specialmente in Italia si potrebbe dire che ci sono tanti islam, anche se non mancano segni di forte opposizione e forme di xenofobia diffusa.

La riproduzione dei valori musulmani avviene tenendo conto di almeno tre fattori: il contesto islamico d'origine, le condizioni sociali e politiche del paese di accoglienza, l'influenza delle potenze "islamiche" nella direzione degli affari religiosi. Questa elaborazione identitaria si manifesta attraverso due processi convergenti: quello della visibilizzazione e quello dei modi di identificazione. Il processo di visibilizzazione dell'islam in Italia, come negli altri paesi europei, sta avvenendo attraverso fasi graduali: la prima è quella della presenza silenziosa e dimenticata, tipica dell'origine del fenomeno, negli anni Ottanta; la seconda, quella degli anni Novanta, si caratterizza per il tentativo di rendere visibile fisicamente e simbolicamente l'islam (apertura di moschee, fondazioni caritatevoli, aiuti dagli Stati musulmani); la terza è quella della visibilizzazione contrattata e mostra un islam moderato e disponibile al confronto con la società di accoglienza. In sintesi la visibilità dell'identità musulmana in Italia, come in altre zone dell'Europa, si caratterizza come bagaglio di costruzioni culturali e simboliche, come religione e culto, come modalità

[15] Gritti 2001, p. 21.

dell'agire sociale.[16] I luoghi di culto islamici sono, da una ricognizione attendibile, circa 250; per luoghi di culto si intendono genericamente sedi idonee dove poter celebrare la preghiera collettiva islamica.

Sono almeno quattro le tipologie dei luoghi di culto, diverse per tipologie architettoniche e organizzative:

A) moschee vere e proprie costruite con una specifica architettura e dotate di minareto. In Italia le moschee ufficiali in Italia sono 8 (in ordine di inaugurazione): nel 1980 viene inaugurata la moschea di Catania (la prima in Italia dopo la dominazione araba); nel 1988 quella di Segrate (la prima in Italia con cupola e minareto); nel 1990 la moschea di Palermo; nel 1995 viene inaugurata la moschea di Roma (la più grande d'Europa fino al 27/9/12); nel 2012 la nuova moschea di Catania (la più grande del sud Italia); nel 2013 la moschea di Albenga (la più grande della Liguria) e nello stesso anno vengono inaugurate le moschee di Torino, di Ravenna e di Colle Val d'Elsa.

B) centri culturali islamici che dispongono di struttura e di una rete organizzativa che offre, in aggiunta all'attività culturale, informazioni legislative, assistenza e mediazione istituzionale.

C) centri islamici che svolgono in aggiunta all'attività culturale corsi di apprendimento del Corano e della religione.

D) semplici luoghi di culto che dispongono di uno spazio limitato e di un'organizzazione essenziale per poter effettuare l'attività culturale. Difficile determinarne l'esatto numero. Così come è difficile individuare e catalogare gli altri luoghi della presenza islamica sul territorio italiano. Si possono tuttavia riassumere quelli più visibili e riconosciuti: le librerie specializzate in testi, CD e video religiosi islamici; le macellerie, che vendono solo carne *halal*, cioè di animali sgozzati e dissanguati secondo il rito islamico; gli alimentari che vendono solo prodotti esenti da alcool e da qualsiasi derivato del maiale, così come per i ristoranti; le aree cimiteriali riservate alla sepoltura; gli sportelli bancari che non praticano il *riba*, l'interesse, attenendosi a una discussa interpretazione dell'islam, peraltro ignorata negli stessi paesi islamici; l'assistenza nelle carceri, negli ospedali ai musulmani.[17]

3. Le diverse forme dell'islam italiano

Nell'islam italiano coesistono diverse anime. L'islam laico è prevalente tra la maggioranza degli immigrati musulmani, che frequentano la moschea solo nelle festività e considerano prioritaria l'integrazione nelle società europee. Più articolata è la posizione dell'islam ecumenico che crede nella parità salvifica delle tre religioni monoteiste rivelate e cerca di determinare valori comuni con il cristianesimo e l'ebraismo: due sono le confraternite che lavorano a questa possibilità: la COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) e la sezione

[16] Gritti 2001, p. 48.

[17] Allam 2001, p. 48.

italiana della confraternita turca Jerrahi-Halveti. L'islam apolitico, sostiene il primato della fede e l'esclusione di qualsiasi ingerenza politica, vi aderiscono fedeli marocchini e pakistani seguaci dell'organizzazione detta dell'Appello e dell'Annuncio. Legato ad una stretta osservanza delle pratiche religiose, l'islam cosiddetto ortodosso ha come punto di riferimento organizzativo La Lega Musulmana Mondiale, sponsorizzata dall'Arabia Saudita e dal Marocco. L'UCOII (Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia) è l'associazione che rappresenta queste posizioni. Infine, è presente l'islam rivoluzionario, che è contrario ad ogni forma di integrazione nella società italiana e teorizza la Jihad contro gli infedeli.[18]

La maggioranza dei musulmani in Italia è sostanzialmente laica: pur considerando l'islam un punto di riferimento identitario forte, vuole integrarsi con la società italiana rispettando le sue leggi, ma non vuole perdere la propria identità e il patrimonio culturale di cui è portatrice, ovvero costruire una vera realtà multiculturale. La provenienza dei musulmani italiani dai paesi del bacino del Mediterraneo quali Tunisia, Marocco, Egitto, Algeria ha fatto sì che ci fossero elementi di antico riconoscimento reciproco e di condivisione di una lunga storia. Coesistono tuttavia elementi di intolleranza e di conflittualità da parte di gruppi radicali islamici che si manifestano spesso nei confronti degli stessi musulmani prima ancora che con gli altri gruppi religiosi. Una delle questioni più controverse riguarda la poligamia e la discriminazione delle donne. Quando si parla di donne musulmane immediatamente si pone il problema del "velo" e della necessità che debba essere indossato per definire la vera identità della donna musulmana. La questione non è di facile soluzione, tuttavia un'ampia maggioranza, il 59% degli immigrati musulmani, è favorevole al diritto di scelta delle ragazze di indossare o meno il velo nei luoghi pubblici. Ancora una volta si registra una dialettica interna e autonoma della comunità islamica in Italia. La tutela dell'identità familiare è fortemente dibattuta all'interno della comunità. Nel caso delle coppie miste risulta difficile coniugare il dettato islamico sull'educazione dei figli, di stretta competenza del padre, con il rispetto della cultura di accoglienza. Pertanto il 51% degli immigrati ritiene che il matrimonio riesca meglio se ci si sposa tra connazionali o corregionali.[19]

La politica italiana nel suo rapporto con le questioni musulmane è atrofizzata in sterili polemiche o è strumentalizzata per fini elettoralistici, nel migliore dei casi è strumento ideologico per una parte della società civile che ha una percezione (favorevole o contraria) della società multiculturale. Del problema reale, ovvero la strutturazione durevole e istituzionale dell'islam, nel tessuto della società italiana e del suo assetto giuridico, amministrativo, religioso, pochi sembrano seriamente intenzionati a occuparsi. A manifestare un'ideologia antimusulmana sono state alcune frange più conservatrici e alcuni esponenti del mondo cattolico che alimentano quell'universo sociale fatto di paura dello straniero, di

[18] Allam 2001, p. 53.

[19] Allam 2001, p. 88.

costruzione di un "nemico" che di volta in volta è il meridionale, l'immigrato extracomunitario, l'islamico. Schieramenti più progressisti hanno in genere un atteggiamento più aperto.

4. Resistenze culturali e stereotipi nei confronti dell'islam

Il mondo musulmano fa sempre notizia ed è spesso presente nei titoli dei giornali e nel palinsesto televisivo. L'interesse dell'Occidente è esploso, a dir poco, dopo l'11 settembre, ma anche in relazione alla cosiddetta primavera araba, alle vicende legate al califfato e all'ISIS. L'accentuazione unilaterale di alcuni tratti specifici dell'islam rende acuto il rischio che si consolidino stereotipi che l'opinione pubblica ha interiorizzato precedentemente. Il tema più ricorrente nell'agenda dei media è l'azione del "fondamentalismo". La catena di riduzione della complessità più sfruttata dai media nel rappresentare l'islam è, spesso, la seguente: islam – religione musulmana – integralismo – fanatismo – fondamentalismo – terrorismo. Il processo di stereotipizzazione è evidente: il fondamentalismo non è presentato come un'espressione specifica dell'islam, ma come l'espressione di un'intera civiltà. Il mondo musulmano, così com'è raffigurato da buona parte dei mezzi di comunicazione, è strettamente legato al concetto di stereotipo etnico, soprattutto nel far coincidere islam con immigrazione e immigrazione con microcriminalità. Ciò sta contribuendo ad alimentare incomprensioni e allarme sociale e a costruire un'immagine fortemente negativa dell'islam.

Complessivamente, volendo rintracciare un denominatore comune tra tutte queste forme stereotipate di rappresentazione dell'islam, sembra che la tendenza generale sia quella di rafforzare l'immagine di un Occidente sempre più proiettato verso lo sviluppo economico, scientifico e tecnologico e di un islam culturalmente, socialmente, economicamente e politicamente ancorato al passato e, dunque, arretrato. I media italiani continuano a rappresentare l'islam adottando una logica etnocentrica e a definire la diversità culturale in termini di contrapposizione secondo un paralogismo diffuso: diversità = minaccia. Solo recentemente e solo in parte i media insieme agli altri mezzi di comunicazione esplorano percorsi alternativi di rappresentazione dell'islam che si calino all'interno della realtà piuttosto che limitarsi a valutarla unilateralmente.

5. Napoli e l'islam: luoghi, conversioni, persone

A Napoli il fenomeno della diffusione della religione islamica assume un carattere complesso come tutti i fenomeni relativi alla vita della città; è qualcosa di più, se addirittura molti imam sono napoletani e non mancano napoletani "veraci" convertiti, sia intellettuali, vicini alla passione per l'Oriente trasmessa dall'Università Orientale, sia quelli cresciuti nei quartieri popolari. Le descrizioni del fenomeno sia della diffusione della pratica religiosa in città, sia delle conversioni in forte crescita è testimoniato da diverse fonti. Oltre al dato

numerico (non ci sono statistiche ufficiali) e alla crescente attività delle sale di culto ho voluto prendere in esame per il mio lavoro alcune fonti specifiche e poco codificate, che rispecchiano i mutamenti delle società post-moderne. Secondo quanto sostiene Canclini[20] e la stessa antropologia riflessiva cara a Pierre Bourdieu,[21] sono queste nuove fonti ad assumere un valore di forte etnografia riflessiva. Ho pertanto esaminato una serie di video e reportage cinematografici che da qualche anno vengono realizzati da giornalisti e documentaristi e che rappresentano una forma di "industria culturale" di nicchia. Questi lavori possono essere considerati validi per dare una prima definizione antropologica del fenomeno a cui necessariamente seguirà un ulteriore apporto di dati e di lavoro sul campo. Uno dei primi è 'Cercavo Maradona, ho trovato Allah'[22] di Emanuele Pinto, fino all'ultimo cortometraggio del documentarista Ernesto Pagano 'Napolislam'. Il primo, datato 2009, ricostruisce la vita quotidiana del napoletano convertito Yassin dentro e fuori la moschea: dalla preghiera in perfetto arabo classico alle iniziative culturali e agli aiuti alla comunità fino alla vita privata dalla famiglia, alla passione per il kick boxing e i film horror, intersecando interventi sulla personalità di Abdullah Massimo Cozzolino, più timido e restio ad essere sotto i riflettori.

Mi sembra molto importante utilizzare queste fonti, oltre ai dati statistici e alle interviste per ricostruire le modalità di queste conversioni attraverso i vissuti, le singole storie di vita e soprattutto le trasformazioni che hanno vissuto i luoghi di culto guidati da imam napoletani, dando prova di proficui esempi di creolizzazione e di concreti esempi di transculturalismo. A Napoli tutto diventa una dinamica endogena, nulla è straniero.

Nei pressi di Piazza Mercato, storico spazio partenopeo tra la Stazione Centrale e il Rettifilo di Corso Umberto I, si apre l'enclave che ospita l'antico mercato del pesce (quello dov'era anche Masaniello), che oggi appare un frastagliato quartiere alla maniera dei Quartieri Spagnoli, dove ancora si scorge un residuale contrabbando di sigarette e la gente cala giù dal balcone le ceste di vimini per fare la spesa.

In questa zona ci sono tre centri di preghiera islamiche: la più antica, quella di Corso Lucci, gestita dal giordano-palestinese Abdullah Amar, presente da più di trent'anni, un centro islamico di lingua hurdu e la positiva realtà dell'Associazione culturale islamica Zayd Ibn Thabit.

Qui l'imam è Agostino Yasin Gentile: nato nell'hinterland napoletano a Boscoreale, è musulmano dal 1996, da quando aveva 22 anni. Quasi un ragazzo di strada salvato dall'Islam. Lascia la scuola in terza superiore, consumatore di alcol, rapine e droga, ma con la conversione, parte per l'Arabia Saudita e vi rimane per sei anni fino a diventare il primo italiano laureato all'Università islamica di Medina. Fa notizia la sua preghiera davanti alle mura di Auschwitz in nome del dialogo interreligioso. Ad affiancarlo c'è Abdullah Massimo

[20] Canclini 2010.

[21] Bourdieu 1992.

[22] https://www.youtube.com/watch?v=wtoxHdZCpLU.

Cozzolino, convertito nel 1995, ha studiato a La Mecca dopo essere stato un fervente marxista avviato al noviziato francescano.

La città, come ha sempre fatto nella sua lunga storia, rimette in gioco collaudati meccanismi, coniugando ciò che è impossibile altrove, ricontestualizzando vecchio e nuovo, tra tensioni metropolitane e antichi vissuti della tradizione popolare. Per Napoli la tolleranza non è solo un modo per sopravvivere, ma costituisce una pratica originale di multiculturalismo.

Il fenomeno ha indubbiamente una tradizione e viene da lontano. Napoli è sempre stata tollerante nei confronti di qualunque diversità, alcuni esempi attraverso i secoli possono essere significativi. La Napoli ducale, poco nota, se non agli storici del settore, tra il IX ed il X sec., aveva già costruito una singolare relazione con l'universo islamico: 'Giacciono sulla spiaggia del mare molti *ribat* pieni di sgherri, di uomini di male affare, gente di sedizione, vecchi o giovani, ribaldi di tante lingue'. [23] Non ci sono solo Saraceni, ma anche e soprattutto napoletani e amalfitani, 'mercanti dell'una e dell'altra sponda, affaristi onesti ed imbroglioni che mischiano tranquillamente Dio e Allah, Cristo e Maometto. I rapporti tra napoletani e saraceni non sono solo di basso livello, nei *ribat*, ce ne sono di alto livello, tra duchi ed emiri, inviati e ambasciatori, con protocolli d'intesa e mani che sfiorano le labbra e la fronte in gesto d'amicizia'.[24] I napoletani stringono, dunque, spregiudicate amicizie durante il cattolicissimo Medio Evo, utilizzandole nella maniera più ardita pur di garantirsi indipendenza e apertura verso mercati solitamente difficili per l'occidente. La città porosa, come la definisce Massimo Cacciari riportando un giudizio di Benjamin, dà prova delle sue capacità di spugna mediterranea, di luogo di continue ridefinizioni di senso. Una città nella quale l'Inquisizione nel Cinquecento non riuscì a imporsi, ma fu quasi obbligata ad andarsene per l'opposizione popolare. Un popolo che manteneva, però, durante il Settecento illuminista, uno stretto legame con il clero e con la religione tanto da spingere un generale della repubblica francese a ossequiare S. Gennaro; un clero che aveva mantenuto stretti legami con i lazzari[25] dei quali conosceva le necessità e la cultura. Un clero che in parte sposò la causa giacobina, cercando di renderla compatibile con Napoli; anche se il progetto fallì potenziò un attitudine al confronto. Napoli, dunque, con un carattere di città-soglia, ultima città europea, prima città mediterranea, una città nella quale nulla avanza secondo linee nette, rotture, dove la cultura è trasversalmente condivisa tra le classi, come Pasolini ha mirabilmente sottolineato: amo i napoletani che non cambieranno mai perché ritengono che la loro cultura sia completa e soprattutto compatta perché è condivisa da tutte le classi sociali.[26] Nella città del miracolo di San Gennaro e della colorata

---

[23] Cilento 1966, p. 45.

[24] Forgione 1997, p. 33.

[25] A partire dalla seconda metà del cinquecento e fino alla rivoluzione napoletana del Novantanove, i 'lazzari' costituiscono la plebe urbana della città di Napoli.

[26] Pasolini 1999 pp. 230-231.

festa di Piedigrotta, cresce e mette radici la comunità di Maometto. Napoli e La Mecca sono vicine: secondo le fonti della Comunità Islamica napoletana sono circa quarantamila i musulmani praticanti in Campania. I dati sugli stranieri residenti sul territorio sembrano confermarlo. Al primo gennaio di quest'anno gli immigrati residenti a Napoli sono in crescita rispetto a un anno prima: da 36.709 si è passati a 41.930, per una percentuale del 4,27% su una popolazione complessiva di 981.075 abitanti. Dati in aumento (da 170.938 a 203.823) anche in Campania, che risulta la regione del Meridione con la maggior presenza di stranieri: 4,1% rispetto al totale nazionale di 4.922.085.

Variegato il panorama sul territorio cittadino: vi sono stranieri provenienti da ben 75 Paesi. La comunità più numerosa è quella cingalese: 10.795 gli originari dello Sri Lanka. Seguono ucraini (7.850), cinesi (3.602), romeni (2.011), filippini (1.825), polacchi (1.294) e pakistani (1.028). Per la maggior parte si tratta di donne (25.943, il 61,87%), e scelgono principalmente lavori nel settore agricolo e nell'edilizia – rispettivamente, 19,6% e 14,9%.

Per questi migranti Napoli rappresenta innanzitutto una tappa intermedia verso altre destinazioni del Nord Italia o del resto d'Europa. Ma sono sempre più numerosi quelli che decidono di restare e di sistemarsi anche nei piccoli centri in cui è possibile realizzare quel cosmopolitismo vernacolare[27] che rende reali le nuove forme di reciproco riconoscimento: in un momento di crisi, la possibilità di recarsi altrove si è ridotta. Napoli è, comunque, una città che permette di 'arrangiarsi' e in cui la tolleranza è palpabile. Una situazione che però potrebbe non durare ancora a lungo: sono già emersi i primi sintomi di una conflittualità crescente, come accaduto negli scontri tra immigrati e residenti a Porta Nolana. Per lo più sono di origine nord africana, molti provengono anche dall'Africa subsahariana e dal Medio Oriente. Pregano, cinque volte al giorno, rivolti verso La Mecca, da sette differenti Moschee dirette da altrettanti Imam. Tutti i luoghi di culto islamici si trovano nelle zone adiacenti alla Stazione centrale di piazza Garibaldi. Un luogo ideale per la sua multiculturalità che sembra non chiudere le porte a nessuno.[28] Le principali Moschee sono due: la Comunità Islamica di Napoli, che è la più antica, e l'Associazione Culturale Islamica Zayd IbnThabit di piazza Mercato. Quest'ultima nasce da un gruppo di donne somale nel 1997, ma con il tempo ha avuto contatti con un gruppo di algerini legati al terrorismo. Nel 2005 Yasin e Abdullah, i due imam napoletani, danno il via all'epurazione della moschea. Il centro culturale torna ad essere luogo di preghiera, ma anche punto di riferimento per l'associazionismo delle donne, per le scuole di arabo, job center per immigrati, servizio per i senza dimora con posti letto, barbiere e pasti gratuiti, centro di consulenza medica, centro anti droga e sportello antiviolenza oltre a spazio di incontro aperto ai non musulmani che vogliono conoscere l'islam.

Il Centro è situato in uno dei vicoletti del vecchio mercato napoletano, sull'ingresso c'è un'insegna verde con una scritta per metà in italiano e per metà in arabo. C'è un lungo corridoio che porta a una scala. Al di sopra dei quattro gradini c'è la poltrona di un barbiere

[27] Di Nuzzo 2013, p. 82.

[28] Di Nuzzo 2009, p. 206.

dove i fedeli si tagliano i capelli a buon prezzo. Sulla sinistra, invece, c'è una sala ampia, semplice, con il pavimento ricoperto da tappeti di vari colori, in prevalenza rossi. Qui si prega. L'Imam Abdellah Massimo Cozzolino, come già detto è napoletano, ha una laurea in scienze politiche, un passato da marxista e una breve parentesi di noviziato presso i francescani. Alcune sue dichiarazioni chiariscono le sue posizioni: 'C'è senz'altro da parte dei napoletani un senso di accoglienza. In città, però, stanno crescendo i fenomeni di intolleranza. C'è un rischio che fenomeni come quelli avvenuti a Tor Sapienza (Roma), possano succedere anche qui. Un cittadino immigrato è stato malmenato perché c'erano delle ronde. È stato documentato. Non mi riferisco all'intolleranza nei confronti dei musulmani, ma verso gli stranieri in generale'.

Alla domanda: 'Un Imam napoletano non è un po' strano?' Cozzolino dichiara: 'Non sono di certo l'unico nel nostro Paese. Ci sono Imam italiani a Roma, a Milano, a Torino. È un fenomeno italiano, non napoletano. Più si va avanti, più l'Islam mette radici in questo territorio e più i portavoce della religione musulmana saranno indigeni'.

La sua biografia racconta molto sulle conversioni e sui motivi che spingono i napoletani a convertirsi sia che siano appartenenti alle classi più emarginate sia se si siano formati alla cultura intellettuale e laureati. Cozzolino è arrivato all'islam in una maniera a dir poco singolare: ricercatore universitario, ha fatto in tempo a passare per la federazione giovanile comunista italiana, a formarsi alle Frattocchie – la scuola quadri del Partito comunista italiano –, a fare un post-dottorato all'Università Roma Tre e a trascorrere un periodo da ricercatore in Inghilterra, a lavorare all'Istituto Gramsci di Roma e a farsi perfino un anno di noviziato tra i francescani prima di rimanere folgorato sulla via della Mecca. Non è facile far comprendere una conversione così atipica e spiegare il nesso tra il fondatore del comunismo italiano, san Francesco d'Assisi e il profeta Muhammad, ma lui spiega che a traghettarlo dall'ateismo alla religione è stata la fascinazione per la teologia della liberazione. Dal cattocomunismo al "ritorno" all'islam, a detta sua, il passo è stato breve: 'Ho fatto una sintesi hegeliana', conclude con una battuta. Ogni mattina il segretario della moschea prende un treno da Latina, dove vive con la moglie, per venire nel suo ufficio napoletano a occuparsi dell'amministrazione e della politica del centro islamico. Il suo predecessore Massimiliano Hamza Boccolini, come lui napoletano e anche lui con una formazione marxista-leninista, si era trovato a dover gestire il clima di sospetto e le attenzioni giudiziarie del dopo 11 settembre. Oggi Cozzolino si trova a dover fare i conti con lo spauracchio degli estremisti dello Stato islamico: negli ultimi mesi è partita la caccia ai combattenti stranieri di casa nostra, musulmani di prima o seconda generazione sedotti dal fascino del califfato. Hanno fatto scalpore i casi di alcuni jihadisti italiani, come Giuliano Ibrahim Delnevo, un genovese finito "martire" in Siria e Maria Giulia Sergio, da Torre del Greco, alias Fatima Az Zahra, scomparsa da Inzago, nel milanese, dove viveva con la famiglia, e subito denominata 'lady jihad'. Cozzolino ci tiene a far sapere che la situazione al Mercato è radicalmente cambiata a partire dal 2004. Oggi questa non è più 'la moschea degli algerini', si è aperta ad altre comunità e si dedica a un'educazione islamica votata alla

tolleranza, al dialogo e all'assistenza agli immigrati: prima accoglienza, indicazioni legali, visite mediche, oltre a un servizio di barberia, alle docce e a una mensa per gli immigrati che dormono per strada.

Tra i protagonisti della svolta, come s'è detto, c'è anche Agostino Yasin Gentile. Viene da Boscoreale, un comune della provincia di Napoli alle falde del Vesuvio, ha studiato sette anni a Medina e a detta di alcuni fedeli parla l'arabo meglio dell'italiano. Gentile, ha scoperto l'islam grazie alla 'lettura di un'enciclopedia' e alla frequentazione di amici musulmani che l'aveva portato 'a riflettere sulla figura del dio unico, sull'assenza di santi e dell'intercessione'. Il suo compito era eliminare qualsiasi sospetto di connivenza con gli integralisti. A dieci anni di distanza, si fa vanto del dialogo interreligioso e di aver aperto la moschea, oggi frequentata non più solo da maghrebini ma anche da pachistani, senegalesi, bosniaci, uzbechi, albanesi kirghizi, ceceni, tagichi, siriani. Se Gentile è la guida spirituale della moschea di piazza Mercato, Cozzolino può esserne considerato il leader politico. Ad agevolarlo non è solo il fatto di essere italiano e di padroneggiare la lingua, ma anche quello di non avere alle spalle un percorso di studi e di vita 'rigorosamente islamico'. Dopo la recente strage alla sede di Charlie Hebdo, ha inviato una lettera al consolato generale francese a Napoli, firmata dalla Federazione islamica napoletana, nella quale si leggeva che 'l'ideologia dell'odio e della violenza di matrice radicale e oscurantista colpisce la nostra coscienza di cittadini europei e i nostri valori di libertà, di convivenza e di democrazia che sono alla base della civiltà occidentale'. Per tutta risposta il console francese Christian Timonier ha voluto far visita alla moschea e incontrarlo. Cozzolino ritiene che la questione più rilevante oggi sia quella della libertà religiosa. In pratica, vuol dire la possibilità di avere una moschea ufficiale e finalmente raggiungere un'intesa con lo stato, necessaria per una religione che, secondo il dossier immigrazione 2014 dell'Idos, conta 1,26 milioni di fedeli nel nostro paese, 115.000 dei quali italiani.

Ogni venerdì all'esterno della moschea va in scena un piccolo rituale: si chiude il vicolo, si smontano impalcature e si stendono teli, i negozi sospendono le attività e la preghiera si svolge per strada perché l'edificio non riesce a contenere tutti i fedeli, che di regola superano il migliaio. Quello che è stupefacente è che per tutta la durata della cerimonia auto e scooter di passaggio fanno marcia indietro e per strada non si sente volare una mosca. Napoli è un teatro a cielo aperto. Pur nel caos urbano che caratterizza la vita della città essa offre rispetto e silenzio all'alterità di un rito sacro che non le appartiene nelle sue più antiche tradizioni, ma che avverte come affascinante e potente. Esso si fa spazio nel tessuto sociale in silenzio quasi di soppiatto senza clamori ma con intensità .

Il luogo di piazza Mercato, dove sorge uno dei più importanti spazi di preghiera islamica di Napoli, è al contempo anche il luogo dove da secoli è stata eretta la chiesa dedicata alla Madonna del Carmine, che dopo San Gennaro è uno delle icone dei culti religiosi della città. Nello stesso spazio riescono cosi a convivere queste due realtà, l'islam e la Madonna del Carmine.

Ma c'è dell'altro: come spesso accade a Napoli c'è un'ipertrofia di elementi che si stratificano. Coesistono, infatti, in questo stesso luogo anche una ritualità laica e uno spazio politico. In quella stessa piazza si sono compiuti macabri rituali di giustizia pubblica che hanno sancito l'evolversi delle istituzioni politiche europee.[29] Corradino di Svevia e Masaniello, eroe della plebe napoletana e delle sue rivoluzioni mancate, sono stati uccisi a Piazza Mercato. Un luogo di sangue e di martiri, sintesi di potere politico libertario e di devozione cattolica viene abitato dai nuovi musulmani napoletani convertiti e dai nuovi napoletani immigrati per praticare altre forme di religiosità. Soggettività plurime e transnazionali condividono, anche attraverso le conversioni, uno spazio concreto e simbolico intriso di cultura europea laico-cristiana che viene condivisa con l'islam per rendere possibile una muova Europa.

Ancora una volta la città-spugna capace di assorbire ogni cultura trasformandola e per questo in continuo divenire, si dimostra capace di comportarsi in un modo molto diverso dal resto d'Italia tra i vicoli del Mercato non c'è apartheid ma tutto si mescola e il risultato, come dimostrano le rime degli 'Annurà' (un gruppo musicale napoletano-musulmano). Anche le abitudini alimentari si creolizzano in una efficace specularità. Le zeppole e le sfogliatelle *halal* ne sono una concreta dimostrazione: un dolce tipicamente napoletano che, però, non disdegna di farsi *halal* per raggiungere i clienti musulmani, che si "napoletanizzano".

Altri luoghi vivono e respirano questa sorprendente realtà multietnica. Lasciata piazza Mercato, in uno degli stradoni che portano alla stazione centrale di Napoli, c'è la Comunità Islamica di Napoli. La più antica della città. L'Imam è Abdallah Amar. È giordano, ma da quasi trent'anni vive in Italia. Dall'esterno, la Moschea sembra molto piccola, ma dall'interno, l'effetto è diverso. È su due livelli ed è piuttosto spaziosa. La storia di questa comunità parte da lontano: 'La prima Moschea a Napoli nasce nel 1982' – racconta l'Imam. 'Era un locale della sezione partenopea dell'Unione degli Studenti Musulmani, una piccola casa dove ci incontravamo per pregare o per discutere. Nel 1989 ci siamo trasferiti in una stradina vicino piazza Dante, poi a Via Parma. All'inizio degli anni novanta il numero dei musulmani è aumentato e ci siamo trasferiti nella nostra attuale sede di corso Lucci'.

Alla domanda 'Cosa pensa dell'altra Comunità musulmana guidata da un napoletano?'. Risponde con semplicità: 'È una cosa normale per tutti i musulmani. Non ci sono problemi. La cosa importante per un Imam è che sia preparato'. Circa la presenza dei convertiti precisa:

'Un italiano alla settimana viene a convertirsi. Recentemente una ragazza napoletana laureata all'Orientale è venuta a chiedermi della conversione e non è fidanzata con un arabo'. L'islam non è più una storia vista in tv o una Moschea visitata in vacanza. L'islam è sotto casa nostra.

[29] Di Nuzzo 2006.

La prima richiesta della comunità islamica di Napoli all'amministrazione comunale di uno spazio per realizzare una moschea secondo le regole architettoniche ufficiali, e di un cimitero islamico risale al 1989. Amar Abdallah ripercorre la storia tribolata delle istanze avanzate alle autorità cittadine e finalizzate ad ottenere uno spazio di culto. 'Tutti ci dicevano sì – ricorda – ma nessuno riusciva poi a mantenere l'impegno. Compreso, almeno finora, il sindaco attuale de Magistris. Una delle sue prime dichiarazioni, dopo l'elezione, fu appunto relativa alla necessità di realizzare una grande moschea in città. Sono trascorsi tre anni, da allora. Siamo però sicuri che un giorno, prima o poi, ci arriveremo'. Questione che viene da lontano, dunque, quella di un luogo di culto per i circa 50.000 seguaci di Maometto che vivono nella metropoli partenopea. 'Perché Napoli è senza una vera moschea?'. È sicuramente un problema di atti amministrativi che non sono stati emanati e di proteste aizzate da consiglieri di municipalità a caccia di facili consensi, ma è anche una questione di soldi. Costruire uno spazio di culto ed un cimitero islamico comporterebbe un investimento di milioni di euro. La comunità napoletana dei seguaci dell'Islam, frammentata in almeno due o tre segmenti diversi, con propri referenti nazionali ed internazionali e per lo più costituita da immigrati che lavorano duramente in cambio di compensi tutt'altro che cospicui, non ha le risorse per affrontare l'impresa. Servirebbero donazioni e contributi esterni, dalle altre comunità islamiche in Italia e nel mondo. Nell'attesa, ci si arrangia come si può si diventa partenopei, evitando contrapposizioni e tensioni sociali. In città, riflette Hamza Boccolini, napoletano convertitosi oltre 10 anni fa e giornalista, 'i posti per pregare esistono, ma non c'è uno spazio unico e immediatamente riconoscibile'. I locali adattati a luoghi di culto sono prevalentemente nella zona di Piazza Garibaldi: in piazza Mercato, in corso Lucci (700 metri quadrati), nei pressi di vico Sopramuro, dove si riuniscono in particolare i musulmani del Bangladesh e in via Firenze, frequentata specialmente dai senegalesi. Complessivamente, sono in grado di accogliere tra le tremila e le quattromila persone. 'Una grande moschea – sottolinea l'imam Amar Abdallah – diventerebbe anche una finestra su un mondo ancora sconosciuto per tanti napoletani. Potrebbe essere un luogo di scambio culturale, di dialogo, di confronto'. Condizionale d'obbligo, perché non si intravedono al momento novità positive. Giunta e comunità islamica stanno dialogando per cercare soluzioni. Il rischio che anche de Magistris si aggiunga all'elenco dei sindaci che non sono riusciti a rispettare l'impegno con la comunità islamica di Napoli è più concreto che mai.

6. Storie di napoletani convertiti

'Un italiano alla settimana' – dice soddisfatto l'imam – si converte e non solo perché vuole sposare un musulmano. Non ci sono dati quantitativi certi sulle conversioni all'islam a Napoli, anche se si stima che siano almeno un migliaio: la gran parte dei convertiti si avvicina per via dei matrimoni misti, altri per motivazioni soggettive e più difficilmente sondabili, ma ci sono anche studenti e ricercatori dell'Università Orientale che si sono avvicinati all'islam a seguito di studi e ricerche, ed è accaduto perfino che qualcuno abbia bussato alle porte del

centro islamico dopo una vacanza in Egitto. Chi sono questi napoletani islamici? Come hanno vissuto e vivono le loro conversioni? Quali i rapporti familiari? Alcuni esempi possono offrire un significativo segmento di questa nuova realtà napoletana. Danilo Alì Marraffino è un rapper diplomato al conservatorio Cimarosa di Avellino. Secondo le sue dichiarazioni, se non fosse intervenuta la conversione all'islam a dargli equilibrio e stabilità, difficilmente sarebbe riuscito ad arrivare fino in fondo agli studi. Nel suo mondo Danilo è un MC, un 'maestro di cerimonie', il grado massimo del *freestyle* di strada. Vuol dire che è in grado di improvvisare, ovunque si trovi, un testo in rima che abbia un senso compiuto dalla prima all'ultima parola.

' 'A parola 'e Dio squarcia cielo e terra, 'a parola 'e l'omme corrompe core e membra', canta in *sete*, hip hop islamico made in Napoli al cento per cento. 'L'ho scritta durante il ramadan, per non pensare al bisogno di bere, e mi è venuta fuori una riflessione sul bisogno di dio e di una fede, che può avere anche chi non crede', racconta. Danilo si fa chiamare ' 'o Tre' – da qui il tre di bastoni sul biglietto da visita – ed è il vocalist del gruppo rap 'Annurà'. Nel dialetto napoletano vuol dire onorare, ma significa pure denudarsi, mentre in arabo *an nur* è 'la luce'. Tutti significati altamente simbolici per una band i cui testi sono pieni di riferimenti al Corano. Una star del mondo dei rapper che interpreta efficacemente una triangolazione culturale tra Napoli, islam e cultura afroamericana. Danilo Alì Marraffino, il rapper islamico dell'Arenella, frequenta la moschea, quella di corso Lucci, non molto distante dal Mercato. Ha cominciato a farlo grazie all'amicizia con un senegalese che vendeva CD falsi al Vomero e gli faceva ascoltare la musica dei rapper islamici americani: 'Cominciai ad andarci nel periodo della guerra in Iraq. L'imam era Mario Abdullah Cavallaro, un napoletano che si era laureato in Arabia Saudita, una persona saggia', racconta. Nello stesso periodo aveva cominciato a lavorare come antennista e si era montato a casa una parabola con la quale vedeva i canali musicali, appassionandosi all'hip hop ispirato al movimento Five Percent Nation, espressione artistica della 'nazione islamica' americana. I suoi miti si chiamano Spike Lee, Muhammad Alì, Malcom X, ma anche i rapper francesi, che 'rappresentano i proletari'. Testo preferito? Lettre à la République di Kery James, durissimo atto d'accusa a una società di 'razzisti e tolleranti ipocriti' lanciato da un immigrato arrivato a sette anni dalla Guadalupa e convertito all'islam dopo l'omicidio di un amico d'infanzia.

Per Danilo l'islam diventa la strada per ritrovare dignità sociale, possibilità di denuncia del malessere sociale e dei bisogni di riscatto che la politica o le ideologie laiche occidentali non riescono più ad intercettare, inoltre condivide un internazionalismo ed una trasversalità che rende possibile forme glocali di appartenenza culturale ed artistica. Altri vissuti ci rendono partecipi di vite quotidiane semplici eppure paradigmi significativi di appartenenze. Se per un verso possono diventare dei veri e propri stereotipi della marginalità, per l'altro danno la prova di insospettate risoluzioni positive all'interno dei quartieri più autenticamente napoletani.

Ciro C. è un ragazzo come tanti, vive nel quartier di porta S. Gennaro a Napoli. Descrive i luoghi in cui vive come esempi di degrado urbano, caratterizzati dall'analfabetismo, da un tenore di vita che definisce "medievale", luoghi in cui si spaccia droga, si può essere "sparati", e gli scippi sono all'ordine del giorno. Il suo incontro con l'islam avviene per caso, cercando in una libreria un libro sul suo idolo Maradona si incuriosisce nel vedere in fondo ad uno scaffale del negozio il Corano di cui non conosceva assolutamente nulla. Il suo racconto diventa la testimonianza di una singolare chiamata di Dio. Per un ragazzo che non crede a nessuna forma di religiosità – 'ero convinto che eravamo tutte molecole' – si delinea un mondo di nuovi valori e abitudini che danno un nuovo senso alla sua vita. Non più soltanto pizza, birra e ' 'a guagliona che è solo un oggetto' ma spiritualità, rifiuto dell'alcol, rispetto per le donne. La preghiera scandisce la sua giornata, ma non c'è traccia di fanatismo, le abitudini napoletane sono tutte ancora dentro la sua identità che è diventata una identità plurima che coniuga e non radicalizza, dove c'è posto per il pellegrinaggio alla Mecca, per lui che non aveva mai lasciato il suo quartiere. Comprende la curiosità dei suoi parenti che gli chiedono: 'mo' vai a fare 'a guerra', respinge i luoghi comuni sui musulmani e chiarisce che la violenza non fa parte del suo islam. La sua comunità di appartenenza lo osserva, ma non lo respinge. Il suo amico di sempre, Francesco L. del Rione Sanità, quartiere antico simbolo della città, dove Eduardo De Filippo ha ambientato una delle sue commedie più famose, finirà per condividere la sua scelta. Inizialmente assiste incredulo al cambiamento radicale del suo più caro amico: la diffidenza e la resistenza culturale verso la diversità sono in lui dominanti, ma il deserto culturale in cui vive Francesco e la tranquillità che gli trasmette Ciro, stappandolo alla logica del branco tra aggressività gratuita e atavica accidia, lo spingono ad approfondire il suo contatto con questa forma di religiosità. Cambia aspetto: la barba curata secondo le indicazioni dell'osservanza, le scelte ponderate e legate come dice lui stesso al voler vivere nuove emozioni che sono quelle di parlare di Dio, pregare Dio e non bestemmiare e maledire il destino se ti accade qualcosa di spiacevole, ma ringraziare per quanto accaduto perché poteva esserci un guaio peggiore. Il rapporto con l'alimentazione e le regole che ne conseguono è gestito dalla madre che, secondo quanto il matricentrismo[30] meridionale prevede, accudisce il figlio, compra la carne macellata secondo le prescrizioni e, anche se non condivide la sua scelta, la comprende e lo accompagna in questa esperienza. La famiglia non si oppone, non rifiuta, ma utilizza vari strumenti come del resto tutta la città per creare una valida osmosi necessaria per tutte le nuove forme culturali della complessità post-moderna. Napoli è una città che non si fa troppo condizionare dai pregiudizi; con i pregiudizi ci gioca. Guarda tutto con occhi ironici, indagatori, poi decide se una cosa le piace o no, se lasciarle uno spazio dentro la città o gettarla via. Napoli è unica: realizza la propria strada all'integrazione, una storia contemporanea fatta di continue ibridazioni di emozioni e stati d'animo. Non è un'integrazione nel senso di messaggio politico: queste storie, i filmati e le parole che ne sono

[30] Di Nuzzo 2009, p. 196.

nati, non vogliono dire quanto sia importante l'integrazione, ma piuttosto che l'integrazione esiste, poi sta a noi decidere se guardarla o voltarci dall'altra parte.

Complesso e complicato è il rapporto tra le donne convertite e la cultura di appartenenza. In tutti i sistemi religiosi il rapporto con il femminile e il posto che il femminile deve avere nella società e nella famiglia è fortemente ambivalente. Si passa dal rispetto e dalla protezione al disprezzo e all'emarginazione di ogni ruolo sociale e pubblico. Francesco chiarisce che bisogna educare le ragazze a rifiutare il consumismo sfrenato, a non identificarsi in trasmissioni come 'Uomini e donne' e spera che sua sorella si avvicini all'islam come sembra stia già accadendo. Ma il rapporto con le madri di queste ragazze resta difficile.

Alessandra è una neo convertita, si confronta con la madre e ne emerge tutta la teatralità insita nella vita quotidiana napoletana che oscilla sempre tra commedia e dramma. Nascono momenti di grande comicità quando Alessandra, spiega alla madre che per via della nuova religione ha cambiato anche le abitudini alimentari. La madre – pensando, erroneamente, che le abitudini musulmane siano incentrate sulla privazione del piacere del cibo – sbotta: 'Però 'a Nutella t' 'a mangi 'o stesso' (come sopra). E lei: 'E che c'entra, mica c'è il maiale nella Nutella'. Ma ci sono anche momenti di tensioni forti, drammatici come in tutte le famiglie napoletane, la neo musulmana prova ad indossare il velo davanti alla madre e al marito algerino. Ne segue un litigio tra suocera e genero, tipico della famiglia meridionale, ma questa volta connotato da differenze religiose, la risoluzione, dopo uno scontro abbastanza forte e drammatico, avviene quando la madre dice 'prendiamoci un caffè e ti accompagno a lavoro'. È la grande umanità che emerge: l'integrazione, prima di essere un processo politico, è un processo sentimentale, empatico come sostiene Rifkin[31] e a Napoli questo si vede moltissimo. A Napoli si sta realizzando 'un islam inusuale' come lo definisce il sociologo Stefano Allievi. Non c'è un altro posto, scrive in Islam italiano, dove si possano incontrare 'un camorrista sedotto dal fascino dell'islam, un giovane con impegnata militanza marxista-leninista convertitosi in moschea, dove ammetteva di aver incontrato dei veri operai, soldati americani convertitisi nel Golfo e poi incontrati in preghiera, sbarcati dalle navi militari in sosta nel porto'[32].

Si può incontrare uno spazzino, napoletano da generazioni, che prega in moschea e ha le figlie che indossano il *niqab*. Lo stesso vale per i discorsi di un parrucchiere, anche lui napoletano verace, che battaglia con le clienti per dimostrare che 'la risposta ai problemi di oggi sta racchiusa nell'esempio del profeta Muhammad e non nel culto di padre Pio'. Sembra prendere forma una antica e nuova città, non fatta di 'non luoghi'[33] ma di più luoghi nello stesso luogo che prendono forma e consistenza a seconda del momento e dell'utilizzo delle comunità che li abitano. Piazza Mercato, allora, è la piazza della contrattazione commerciale, è l'antica piazza politica che si ribella al potere, è il luogo della

[31] Rifkin 2010, p. 283.

[32] Allievi 2003, p. 58.

[33] Augé 1993, p. 8.

devozione alla Madonna più dolente e disperata, è il luogo dove si stendono i tappeti e si prega verso la Mecca. Il grande valore delle culture e la scommessa vinta di questa città è che tutti, ma proprio tutti, possono avere il loro spazio e riconoscersi come abitatori del mondo, ciascuno rispettando le regole dell'altro.

Conclusioni

L'approccio di indagine reticolare al campo sociale e le storie emerse mi hanno ancora una volta dato l'opportunità di capire (a un'antropologa che continua a studiare la realtà campana e in particolare Napoli) quanto questa città sia un laboratorio di elaborazione continua e originale di modelli culturali. In queste storie di conversioni e nelle modalità religiose degli stessi immigrati musulmani (il vero multiculuralismo diventa transculturale quando non è mai avulso dalla reciprocità delle trasformazioni) si realizzano forme di creolizzazione efficace. Un vero cosmopolitismo vernacolare fatto di soggetti che si incontrano in luoghi reali, come le storie di vita confermano, che assumono nuove utilizzazioni e modalità di incontro. Un cosmopolitismo di vicinato[34] che a Napoli è ancor più efficace e che si sviluppa nel corso della vita quotidiana per fusione e ibridazione grazie alla condivisione degli spazi di quartiere, di pratiche religiose e di precetti da rispettare. Quella condivisione che a Napoli è indicata tradizionalmente come la 'vita del vicolo' nella quale tutto è condiviso ed è vissuto nella stradine in cui si affacciano 'i bassi' (tipiche abitazioni a piano terra costituite da una sola stanza che si aprono direttamente sulla strada) magistralmente definita nelle commedie di Eduardo De Filippo.[35] Certamente quelle abitazioni sono quasi del tutto scomparse, ma non quel tratto culturale che le caratterizzava e che è rifluito in nuove modalità di incontro e soprattutto di confronto per riplasmare se stessi ed accogliere l'altro. È come se una 'cultura scivolasse dentro l'altra, per metà dimenticando se stessa e per metà cambiando l'altra'[36]. 'La vita, così come ne facciamo esperienza, prima di abbracciare qualsiasi tipo di esperienza totalizzante, potente ed esemplificatrice, ci dimostra che le relazioni tra le persone e i vari elementi dei contesti sono molteplici e complessi'.[37] Delineare questi molteplici contesti è il compito che l'antropologo deve assolvere ed è l'oggetto per un'antropologia imperniata sulla persona. Si conosce in profondità una società, quando non ci si ferma al sistema dei suoi bisogni materiali, ma si riesce a penetrare dentro il suo ordine emotivo.[38] Per questi nuovi musulmani napoletani si tratta di rispondere ad una consapevolezza di crisi della propria identità che non è solo economica, 'È una percezione di mancanza che implica un giudizio sul proprio modo di

[34] Rifkin 2010.

[35] De Filippo 1972.

[36] Rifkin 2010, p. 398.

[37] Levy 2000, p. 229.

[38] Scafoglio 1996, p. 96.

vita, uno stringimento della certezza dei propri valori, che può giungere fino all'abiura'.[39] Come è emerso dal racconto di Ciro C. 'Cercando Maradona si trova Allah', invece che abbandonarsi ad un processo di deculturazione e di abiura, queste nuove soggettività intraprendono una nuova acculturazione frutto dell'accoglienza di nuove forme di devozione e di religiosità che danno nuova linfa ad uno stare al mondo che sembrava aprirsi ad una deriva di violenza e vuoto d'essere. Uscire dalla propria ghettizzazione culturale significa utilizzare l'alterità e 'lo straniero' come chiave di volta per accettare la complessità. Rifiutare l'uso dell'alcol, non portarsi dietro una donna solo per esibirla, fare del RAP con testi italiani dedicati all'islam sono tasselli di questo nuovo puzzle identitario. Sicuramente ci sono luci e ombre ancora da chiarire e sviscerare ed è solo una possibilità che una parte della cultura napoletana sta elaborando; è un percorso significativo e mai totalizzante. L'esplosivo caleidoscopio napoletano regala e regalerà inaspettate e paradossali risoluzioni culturali che indicano la strada per ibridazioni ricche di schegge identitarie per una nuova soggettività europea e globale.

Annalisa Di Nuzzo
Università di Salerno, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli.
pantarei_6@hotmail.it
www.annalisadinuzzo.com

Bibliografia

Allam 2001: M. Allam, R. Gritti, *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milano.
Allievi 1993: S.Allievi, F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma.
Allievi 1999: S. Allievi, *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Roma.
Allievi 2003: S. Allievi, *Islam italiano*, Torino.
Amselle 2001: J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino.
Appadurai 2001: A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma.
Augé 1993: M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano.
Baumann 2003: G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Bologna.
Belmonte 1997: T. Belmonte, *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, Roma.
Bohning 1984: W.R. Bohning, *Studies in International Labour Migration*, Londra.
Bourdieu 1992: P. Bourdieu, *Per un'antropologia riflessiva*, Torino.
Canclini 2010: N.G. Canclini, *Differenti, disuguali, disconnessi*, Roma.
Caponio 2006: T. Caponio, *Città italiane e immigrazione*, Bologna.
Cilento1966: N. Cilento, *Italia Meridionale Longobarda*, Milano-Napoli, (II edizione 1971).

[39] Pasolini 1957, p. 227.

Clifford 2002: J. Clifford, *Prendere sul serio la politica dell'identità*, Aut Aut, novembre-dicembre, pp. 97-114.
Cotesta 1992: V. Cotesta, *La cittadella assediata. Immigrazione e conflitti etnici in Italia*, Roma.
De Filippo 1972: E. De Filippo, *Napoli milionaria*, Torino.
Di Nuzzo 2006: A. Di Nuzzo, *Feste e megaeventi nella Napoli del decollo turistico a Napoli*, in L. Bonato (a cura di), *Festa Viva*, Torino.
Di Nuzzo 2009: A Di Nuzzo, *La morte, la cura, l'amore – Donne ucraine e rumene in Campania*, Roma.
Di Nuzzo 2013: A Di Nuzzo, *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati*, Roma.
Ferrari 2000: S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna.
Forgione 1997: M. Forgione, *La Napoli ducale*, Roma.
Goody 2004: J. Goody, *Islam ed Europa*, Milano. [traduzione italiana di *Islam in Europe*, Cambridge 2004].
Hannerz 2001: U. Hannerz, *La diversità culturale*, Bologna.
Huntington 2000: S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano.
Kepel 1991: G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano.
Levy 2000: R.I. Levy, *Per un'antropologia imperniata sulla persona*, in R. Borofski (a cura di), L'antropologia culturale oggi, Roma.
Lombardi 2005: L. Lombardi, *Società, culture e differenze di genere*, Milano.
Marta 2005: C. Marta, *Relazioni interetniche. Prospettive antropologiche*, Napoli.
Martelli 2003: M. Martelli, *Il fascio e la mezza luna*, Roma.
Panayotis 1993: V.J. Panayotis, *Islam: stati senza nazioni*, Milano [traduzione italiana di *Islam and the State*, London 1987].
Pasolini 1957: P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano.
Pasolini 1999: P.P. Pasolini, *La napoletanità*, in W. Siti, S. De Laude (a cura di), *Saggi sulla politica e sulla società*, vol. I, Milano.
Rhazzali 2010: M. Khalid Rhazzali, *L'islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Milano.
Rifkin 2010: J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Milano.
Saint-Blancat 1999: C. Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma.
Salierno 2006: V. Salierno, *I musulmani in Italia (secoli IX-XIX)*, Lecce.
Scafoglio 1996: D. Scarfoglio, *Antropologia e letteratura,* vol. I, Cava De' Tirreni.
Scafoglio 2005: D. Scafoglio, *Introduzione alla ricerca etnoantropologica*, II, Fisciano.
Zannini 2002: F. Zannini Ahmed, *Il mio vicino di casa*, Ancona.

Sitografia-filmati

Sito della sezione italiana di Amnesty International: http://www.amnesty.it.
Sito della comunità araba in Italia, che si interessa della cultura, delle scienze sociali ed economiche del mondo arabo e di quello italiano: http://www.arab.it/index.html.

Sito dell'ARCI dedicato alle problematiche della società multiculturale: http://www.arci.it/solidarieta/neronONsolo.

Sito della Caritas di Roma: raccoglie i dati sulle migrazioni in Italia e in Europa e un dossier sull'immigrazione e l'intercultura: http://www.3.chiesacattolica.it/caritasroma.

Il sito dell'ISTAT. Fornisce dati sulla situazione italiana: http://www.petra.istat.it, http://www.today.it/rassegna/napoletani-convertiti-islam.html.

This page was intentionally left blank

Copia gratuita