

---

LE SCIENZE RELIGIOSE IN ITALIA E LA PROSPETTIVA  
STORICO-ANTROPOLOGICA

1. *Questioni di metodo*

La storia delle religioni, tra le discipline che fanno capo alla *Religionswissenschaft*, manca d'uno statuto formalizzato universalmente riconosciuto in modo univoco. Secondo una prospettiva ormai obsoleta, che però trova tuttora seguito e che trae origine da orientamenti metodologici propri d'una tradizione secolare, essa è definita in senso restrittivo come "lo studio storiografico di religioni in base alla loro documentazione storica" (1). Secondo tale prospettiva è legittimato unicamente lo studio separato di distinte civiltà religiose unitarie o di complessi religiosi aventi una propria organicità storica: giudaismo, cristianesimo, religioni mediterranee, antiche religioni germaniche, slave, baltiche, shintoismo, confucianesimo, taoismo, buddhismo, ecc. È l'approccio che sta alla base di collezioni editoriali redatte, in distinti capitoli o volumi, da specialisti di singole "storie religiose" (2). L'unità di facciata, di questo tipo di opere, non tocca livelli di riflessione sistematica.

Secondo un approccio metodologicamente aggiornato, la storia del-

1. J. Waardenburg, "Religionswissenschaft new style" in *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, n. 2, 1978, p. 197.

2. Per esempio ricordiamo la collezione *Mana*, *Introduction à l'histoire des religions*, pubblicata dalla Puf di Parigi dal 1946 in 5 tomi; *Histoire des religions*, a cura di C. Puech, Parigi, 1970, tradotta in italiano (Bari, 1976) con introduzione di A. Brelich; la vecchia *Storia delle religioni*, a cura del padre Tacchi Venturi, Torino, 1934 e successive edizioni a cura di G. Castellani. I criteri di impostazione, variamente combinati fra loro, assumono in certi casi come soggetto il fenomeno della singola religione nel suo nascere e sviluppo (p. es. cristianesimo, fuori da demarcazioni geoeconomiche), in altri casi le singole civiltà, nazioni ed etnie (p. es. religioni africane, melanesiane, ecc.).

le religioni comporta un criterio sistematico, insieme storiografico e comparativista. Non è inusuale infatti la dizione "storia delle religioni" identificata con la "storia comparata delle religioni", e con la stessa *Religionswissenschaft*. In tale accezione la storia delle religioni si presenta come una scienza universale quanto all'oggetto di studio e universalizzante quanto alla posizione epistemologica. Tuttavia il problema dei rapporti fra ottica storiografica — rivolta all'analisi "idiografica" o particolare — e l'esigenza comparativista volta alla sintesi "nomotetica" o generalizzante, pur con il superamento del vecchio comparativismo positivista, lascia adito a differenti applicazioni che investono la fenomenologia religiosa, la psicologia della religione, e — come vedremo — la storia delle religioni secondo i criteri della scuola storicista italiana.

Il comparativismo storico-religioso risponde anzitutto a due esigenze strettamente congiunte: l'una di ordine conoscitivo e scientifico, l'altra volta a demistificare pregiudizi ancestrali e confessionali. Si tratta di "dimostrare che un fatto religioso di una data civiltà non è altro che la manifestazione specifica di qualcosa di molto generale e molto più ampio" (3). La comparazione storica consente di scoprire complesse stratificazioni soggiacenti sotto la superficie di ciascuna civiltà religiosa. L'apertura all'etnologia religiosa risulta, a questo proposito, di particolare efficacia. Soltanto il confronto critico con differenti religioni infatti può indurre la demistificazione della presunta "unicità" ed "assolutezza" attribuite ordinariamente, da qualunque *homo religiosus*, ai valori e ai caratteri della propria religione.

L'istanza comparativista difesa dalla scuola italiana di storia delle religioni è fatta propria, a dir vero, anche da quell'altra disciplina che è la fenomenologia religiosa, la quale si presenta come una soluzione alternativa al metodo storico. Ma la comparazione praticata dalla fenomenologia religiosa (4) rimane avulsa dalla storia e dai problemi di stratificazione e trasformazione che accompagnano lo sviluppo di ogni civiltà religiosa. Essa al contrario è protesa all'individuazione di significati e di strutture invariati. Certo la fenomenologia religiosa ha una sua utilità nell'evidenziare e sottolineare la varietà dell'esperienza religiosa (Wach), oppure determinati rapporti di natura dialettica tra i due mo-

3. A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 1979, p. 168.

4. Esponenti primari della fenomenologia religiosa sono autori di livello internazionale quali: Rudolf Otto (*Das Heilige*, Breslavia, 1917, trad. it., Milano, 1922), Joachim Wachs (*Types of religious experience: christian and non-christian*, Chicago, 1951), F. Heiler (*Storia delle religioni*, Firenze, 1962, cap. 1), Mircea Eliade (*Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1954), G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, (1960).

menti del sacro e del profano in ciascuna civiltà (R. Otto, M. Eliade, G. Van der Leeuw). Tuttavia essa urta contro due limiti fondamentali. Praticamente i fenomenologi estraggono ed astraggono i fatti religiosi dal contesto sociale e culturale cui appartengono, e li isolano dai riferimenti ch'essi hanno con le altre varie componenti della cultura. Inoltre essi trascurano i fattori dinamici che inducono, su un piano diacronico, trasformazioni sia sugli aspetti formali sia sui significati e le funzioni dei comportamenti religiosi e delle tradizioni mitico-rituali. Alla fenomenologia religiosa resta esclusa ogni possibilità di individuare le strutture dinamiche della vita religiosa in relazione con i processi storici più generali: una possibilità che può realizzarsi attraverso indagini orientate in senso diacronico e storico-comparativistico (5). L'intento primario della fenomenologia religiosa è di pervenire a cogliere l'"essenza della religione" fuori dai suoi dinamismi, dalle sue trasmutazioni, dalle eterogeneità pertinenti alle varie culture e ai diversi momenti dello sviluppo storico. L'assunto che gli autori della fenomenologia religiosa danno implicitamente come scontato è quello della religione come categoria autonoma, innata, universale. Scrive Waardenburg: "Un presupposto fondamentale nelle discussioni della fenomenologia religiosa è che la religione rappresenti una realtà autonoma: su un piano più filosofico in autori come Rudolf Otto e Max Scheler, più teologico con Van der Leeuw e F. Heiler" (6).

Da questi presupposti e orientamenti metodologici si produce, nei rapporti tra la "storia delle religioni" d'indirizzo storiografico e la scienza delle religioni d'indirizzo fenomenologico, quella che alcuni hanno chiamato "una vera schizofrenia metodologica" (7). Tale "schizofrenia" è alimentata, a nostro avviso, da un equivoco speculativo condiviso da quegli studiosi e autori i quali rivendicano "una totale autonomia" della scienza da loro praticata "da qualsiasi presupposto sistematico d'ordine filosofico" (8). È chiaro che simili postulati fanno da copertura implicitamente ad altrettante non dichiarate opzioni di principio. Le prime opzioni implicite in questi autori sono preci-

5. R. Pettazzoni, "Il metodo comparativo", in *Numen*, n. 6, 1959, pp. 1-14; A. Brelich, *op. cit.*, pp. 164-183, 205-223.

6. J. Waardenburg, *op. cit.*, p. 216. Per un'informazione generale sulla fenomenologia della religione vedi: J. Waardenburg, "Religion between reality and idea. A century of phenomenology of religion in the Netherlands", in *Numen*, n. 19, 1972, pp. 128-203; W. Dupré, *Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy*, The Hague-Paris, 1975, pp. 52-55.

7. J.M. Kitagawa, "Primitive, classical and modern religions: a perspective on understanding the history of religions", in *The history of religions. Essays on the problem of understanding*, a cura di J.M. Kitagawa, Chicago, 1967, p. 40.

8. Ugo Bianchi ha recentemente sostenuto questa tesi nella Dichiarazione pubblica

samente quella della religione come categoria autonoma e quella della irriducibilità del "religioso" in qualsiasi sua manifestazione — dunque anche in quelle più equivoche (vedi oltre) — in termini di ideologia e di falsa coscienza. In Italia s'è maturata dalla scuola post-pettazzoniana una precisa coscienza del fatto che non ha né oggettiva realtà né accettabilità teorica una scienza delle religioni "senza opzioni filosofiche" (9). Fuori delle aporie insite nella posizione della fenomenologia religiosa, la scuola italiana, da De Martino e Brelich in poi, dichiara fuori di metafora la realtà e il tenore dei presupposti teorico-metodologici cui essa s'ispira, rendendoli espliciti. Una prima opzione, già presente in Pettazzoni, è quella che postula la fondamentale estraneità della prospettiva storico-religiosa da qualsiasi presupposto fideistico, confessionale o metafisico. I fatti religiosi sono studiati e interpretati nella loro radice antropocentrica e antropologica, non come "fenomeni universalmente umani" né come "varianti della religione" intesa come dato categoriale (10).

Un secondo presupposto teorico-metodologico è quello che postula il mutare della cultura nel tempo, in virtù di forze interne e/o esterne, e la congiunta necessità di riportare alla loro relatività storicamente determinata tutti quei fattori che l'*homo religiosus* e i gruppi religiosi sperimentano come "assoluti" (verità, conoscenza, essenza, valore). "Lo studio scientifico della religione non può — osserva Waardenburg (11) — dire più di questo: che in fatto di religione ci si riferisce a qualcosa che è ritenuto come realtà autonoma dai credenti. La ricerca scientifica può contribuire a far luce sul problema d'una particolare realtà". Le cosiddette "verità" religiose divengono dunque problemi storici, da illustrare secondo ragioni storiche che abbracciano sia i fattori genetici preposti al loro nascere, sia i fattori dinamici preposti ai loro mutamenti. In generale, nella prospettiva d'una scienza delle religioni orientata secondo l'indirizzo storico-comparativo, è altrettanto significativo il processo di genesi e di sviluppo delle religioni, quanto quello del loro declino e dell'eventuale estinzione o risorgenza. Le enunciazioni fatte da Brelich (12) circa la "laicizzazione degli ultimi secoli e l'esistenza attuale di società non religiose", le riflessioni di De Martino sull'escatologia inerente al pensiero marxista (13)

letta all'assemblea della "2nd Methodological Conference of the International Association for the History of Religions", Varsavia, set. 1979.

9. E. de Martino, *La fine del mondo*, Torino, 1977, p. 398.

10. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 137-145.

11. J. Waardenburg, *op. cit.*, p. 216.

12. A. Brelich, *op. cit.*, p. 139.

13. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 417-464.

riportano questa scuola italiana di storia delle religioni su posizioni prossime, benché non identiche, a quelle di alcuni marxisti europei per i quali (14): "il formarsi della prospettiva scientifica dal declino dei fenomeni religiosi nelle varie culture costituisce un problema specifico della storia delle religioni".

Da quanto s'è detto appare che una comune opzione speculativa sottende sia l'impostazione fenomenologica che quella teologica, nel loro sforzo d'interpretare i fatti religiosi. Benché l'impostazione fenomenologica si proclami aconfessionale e antropocentrica e perciò si distingua da qualsiasi teologia che per natura è, e si proclama, confessionale e teocentrica nella struttura scientifica, le due discipline — fenomenologia e teologia — operano assumendo i fatti religiosi nella loro astrazione, staccati dalla storia culturale, sociale, politica entro cui sono calati.

Anche la psicologia religiosa, quando tende a generalizzazioni riguardanti le strutture morfologiche, espressive e psichiche sottese alle differenti manifestazioni religiose, individuali o collettive nei più diversi contesti storici ed etnici, rischia di cadere in aporie simili a quelle della fenomenologia religiosa e della teologia. Un approccio siffatto facilmente dà luogo a interpretazioni riduzioniste e deformanti dei fatti religiosi e occulta il loro carattere polivalente e plurisignificante. Un approccio siffatto, sia che provenga da fenomenologi o da psicologi o da teologi, può compromettere alla radice il valore scientifico dei tentativi di analisi e di interpretazione esperiti. L'idea che ogni comportamento religioso, individuale o collettivo, rechi in se stesso la sua ragion d'essere e la positiva risposta corrispondente, esclude ogni possibilità di apprezzamento critico e discriminante tra fenomeni religiosi di diverso significato storico e culturale. Per esempio, si finisce per non discriminare la portata socio-culturale d'un profeta apportatore di importanti innovazioni valide per la sua società, e quella di un impostore che speculando a suo profitto sulla buona fede di gente bisognosa di aiuto "spirituale", addita illusorie vie di "salvezza" attraverso iniziative plagiarie e alienanti. Si perde poi la misura discriminatrice, nella valutazione (storiografica) di certe fasi di apertura perfino rivoluzionaria d'una nuova religione, e le fasi di regressione, istituzionalizzazione e alienazione della medesima.

14. W. Tyloch, "The methodological problems of the comparative history of religions", in *Euhemer*, n. 4, 1977, p. 151. Vedi anche: M. Nowaczyk, "Breve caratterizzazione della scienza della religione dal punto di vista marxista", in *Euhemer*, n. 20, 1961, pp. 106-124 (in polacco, trad. it. msr.). Posizioni rigidamente marxiste sono tenute in Italia da A. Donini, *Manuale di storia delle religioni*, Roma, 1959; *Enciclopedia delle religioni*, Milano, 1977.

Secondo una prospettiva siffatta perde ogni importanza, nella storia del cristianesimo, il passaggio dalla fase evangelica a quella della chiesa imperiale e trionfante, dalla fase delle persecuzioni subite a quella delle battaglie antipagane, e — molto più tardi — delle persecuzioni antiereticali e dell'Inquisizione, dal periodo carismatico che Turner chiama della "communitas" a quello dell'organismo "strutturato" (15), nei suoi compromessi e nelle sue collusioni col potere politico, economico e ideologico. Eppure storicamente e antropologicamente si tratta di momenti, periodi e fasi di significato proprio, autonomo e differenziato. All'opposto, scarso interesse serba, in una prospettiva storicista e antropologica, il comune denominatore, quale che sia, rappresentato in tal caso dalla comune "dimensione religiosa" dei differenti fenomeni e momenti. La differenza essenziale che divide la fenomenologia o la psicologia della religione (e la teologia) dalla storia religiosa nella sua prospettiva storicista e antropologica, sta nel diverso rapporto statuito, nelle prime e nella seconda, fra la "specificità" religiosa e tutto ciò che si presenta come "extra-specifico". Fenomenologia, psicologia, teologia, ritengono insignificanti i rapporti fra lo "specifico-religioso" e "l'extra-specifico". Esse fermano la propria attenzione sul fenomeno religioso irrelato e chiuso nella sua dimensione "specifico". La storia delle religioni di indirizzo storicista-antropologico, invece, pone al centro dei propri interessi gli svariati e mutevoli rapporti fra lo specifico e l'extra-specifico, per intendere il fenomeno religioso nella sua dimensione globale. La prima prospettiva sbocca su posizioni assimilabili — su un piano epistemologico — al relativismo culturale, con effetti giustificazionisti ed acritici. La seconda richiede un impegno storiograficamente valutativo e critico su ciascun fenomeno oggetto di osservazione ed analisi. "La fenomenologia religiosa — scrive Lévi-Strauss — usa nell'interpretazione delle religioni un metodo riduttivo. Riduce i fenomeni religiosi a sentimenti informi e ineffabili, il che si dimostra troppo spesso sterile e fastidioso" (16). È un giudizio che vale tuttora per autori contemporanei.

Penso all'interpretazione data da Mircea Eliade — fra i più noti autori della scienza religiosa odierna — ai riti di iniziazione tribale delle società tradizionali, ai riti di capodanno e di periodico rinnovamento di società cosiddette "primitive" e comunque "arcaiche": una interpretazione ch'egli applica invariabilmente ai nuovi movimenti messianici e profetici di liberazione di popoli ex coloniali. Secondo Eliade il

15. V. Turner, *Il processo rituale*, Brescia, 1972, pp. 113-14.

16. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parigi, 1958, p. 228.

significato di tutte queste manifestazioni religiose è sempre il medesimo. Esse esprimono, tutte, il bisogno costitutivo delle società arcaiche di oltrepassare il livello di esperienze esistenziali determinate dalle contingenze terrene, in una "nostalgia ontologica del paradiso", cioè in una sete di affrancamento spirituale. Ciò, senza distinguere i differenti contesti storici e situazionali (17). Che infatti si tratti di riti praticati per tradizione ancestrale con significato di identità tribale e con funzione di integrazione sociale dei giovani — è il caso dei riti di iniziazione tribale (18) — o di riti inaugurali e celebrativi di un ciclo di esperienze lavorative non scevre di ansie e timori, con funzione di riscatto da quelle ansie e da quei timori — è il caso dei rituali di rinnovamento e di capodanno (19) —, o d'altra parte che si tratti di nuovi movimenti fondati da *leaders* carismatici promotori di un complesso mitico-rituale sincretico, con funzione reintegratrice della crisi indotta dalla situazione coloniale o dall'urto con una cultura diversa, ed esprimente un'attesa messianica di rinnovamento e di liberazione sotto lo stress della dominazione esterna — è il caso dei movimenti profetici nuovi (20) —: il significato fondamentale, secondo Eliade, resta in tutti i casi il medesimo. Nella sua prospettiva, tipicamente fenomenologica, i fattori storici e situazionali in virtù dei quali ciascun fenomeno religioso si carica di significati specifici e si lega dialetticamente al contesto dal quale promana, perdono la loro importanza.

Quella di Eliade è una prospettiva certamente aconfessionale, ma fondamentalmente spiritualista. Come tale, essa finisce per postulare generalizzazioni che inducono incomprensioni o false interpretazioni dei fenomeni che, presi nella loro eterogeneità e nella globalità dei nessi storici e culturali, rivelano significati e funzioni diverse e perfino opposte: d'integrazione e di controllo sociale, o al contrario di disintegrazione e di fuga dal sociale; di apertura al rinnovamento culturale o

17. M. Eliade, "La nostalgie du paradis dans les traditions primitives", in *Diogene*, n. 3, 1953.

18. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'iniziation*, Parigi, 1976.

19. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Parigi, 1949; per una diversa interpretazione dei medesimi riti di rinnovamento, in rapporto con le diverse situazioni socio-economiche, vedi il mio volume *La grande festa*, Bari, 1976.

20. M. Eliade, *The quest. History and meaning in religion*, Chicago, 1969, capp. VI, VII. Idem, "Cargo-cults and cosmic regeneration", in *Millennial dreams in action*, a cura di S. Thrupp, The Hague, 1962, pp. 139-43. Per una diversa interpretazione dei medesimi movimenti, vedi il mio *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1974, e anche "L'Africa in cerca d'identità", in *Problemi d'etnocentrismo e d'identità*, Roma, 1979, pp. 129-164.

invece di cieca chiusura regressiva; di fede e carisma positivi oppure di impostura teatrale, ecc.

Un analogo rischio di miscomprensione e riduttiva semplificazione nel valutare i fenomeni religiosi corrono alcuni studiosi di psicologia religiosa inclini a far proprie delle formule generalizzanti ed astratte, assumendole come valide per tutte le situazioni particolari, di ogni società ed epoca. Allorché Weston La Barre — per fare un caso —, partendo dai movimenti religiosi nati presso società tradizionali dallo stress acculturativo giunge, come psicologo della religione, a elaborare la formula “culti di crisi” per spiegare le origini di tutte le religioni (21), nel suo abbraccio onnicomprensivo egli include le religioni greca, ebraica, messicana, tutte le religioni primitive, ma perde d’occhio le complesse relazioni di ogni religione, in ogni sua fase di sviluppo, con l’intero assetto sociale e culturale. Questo tipo di psicologia religiosa se da un lato corre sul filo d’un razionalismo materialista che ha il merito di scavalcare le aporie della fenomenologia e della teologia, d’altro lato scade nel balbettio di un banale e sterile empirismo.

Diversamente da La Barre, il nostro De Martino impiegava con efficacia una chiave d’interpretazione psicologico-religiosa riportabile alla dialettica “crisi-reintegrazione”, per comprendere e spiegare il folklore religioso del Sud d’Italia. Nella situazione di miseria culturale e psicologica determinata da precisi fattori storici — marginalizzazione, isolamento e sfruttamento perpetuatisi dall’era feudale al regime borbonico e fino ad oggi tra i contadini del Meridione — il ricorso a istituti magico-religiosi arcaici assume senso e valore culturale precisi come “mediazione” (*Umweg, détour*) per affrontare le situazioni di crisi e rendere possibile la reintegrazione psicologica. Anche per le civiltà cosiddette “primitive” De Martino poteva applicare la stessa chiave interpretativa (22) e spiegare così la rilevanza che in esse ha il ricorso al mondo della magia, perché le condizioni generali operano ivi in modo che “il rischio di annientamento [della presenza] esista, dispiegandosi in tutta la sua potenza”. Ma questo criterio d’interpretazione perde la sua efficacia se lo si generalizza dandogli un valore assoluto, impiegandolo come chiave interpretativa generalizzata. Lo stesso De Martino, dobbiamo ammetterlo, incorre in un’incertezza del genere —

21. W. La Barre, *The Ghost Dance. Origins of religion*, Londra, 1972. I “culti di crisi”, cioè le religioni sono, per La Barre, “risposte della società a problemi che la cultura contemporanea non è in grado di risolvere”. Essi “sono uno strumento psicologico creato per preservare l’omeostasi allorché i mezzi tecnici non sono in grado di proteggere l’uomo dall’ansia e dallo stress”, *ivi*, p. 44.

22. E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1973, p. 13.

dopo le sue opere meridionalistiche e dopo la riedizione (con ritrattazione) de *Il mondo magico* (1958) —, quando nel suo ultimo scritto tende a presentare la formula “crisi-riscatto” come valida universalmente di fronte a una condizione generalizzata di “crisi” che egli indica qui come strutturale, categoriale nell’esperienza esistenziale umana. “In generale ogni momento del divenire è nuovo — egli scrive infatti — e quindi critico per la presenza”. E ancora: “La cultura umana [...] è l’esorcismo solenne contro [...] il rischio antropologico permanente [...] di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile”. La posizione storicista, originaria di De Martino, qui scivola verso un’impostazione di tipo psicologico-ontologico, contraddittoria rispetto alla prima (23).

Se ne induce che in qualunque società e in qualsiasi momento e condizione, astrazione fatta dalle peculiarità e dalle contingenze, la religione-magia può fungere da reintegrazione della crisi. Il passo qui fatto da De Martino è, a nostro avviso, pericoloso. Benché egli opponga la funzione liberante della prospettiva marxista alla funzione illusoria e provvisoria della magia-religione, tuttavia s’affaccia in lui il rischio di una implicita rinuncia all’impegno di esprimere su ciascuna manifestazione religiosa o magica un apprezzamento critico globale in termini di dialettica storica. Il rischio è quello della ricaduta (potenziale) in un giustificazionismo sterile, contraddittorio rispetto allo sforzo chiarificatore e fecondo già fatto dallo studioso nelle sue opere di storia religiosa e di antropologia religiosa.

## 2. Un campo di studi specifico: i movimenti carismatici in Occidente

A questo punto è opportuno riportare le premesse teoriche e metodologiche finora enunciate con l’analisi di casi storicamente determinati. Prendiamo per primo un caso di particolare risonanza nel campo dell’antropologia religiosa di età contemporanea: il caso della setta americana del *People’s Temple* fondata dal profeta Jim Jones, che prescrisse il suicidio-omicidio collettivo ai suoi fedeli radunati nel luogo di culto in Guyana (24). Secondo una prospettiva fenomenologica al modo di Eliade, il caso in questione si colloca, ancor meglio di altri e giustificatamente, nel quadro dei movimenti carismatici guidati da un *leader* e dunque — come Eliade pensa per i movimenti del “cargo-

23. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit.: V. Lanternari, “Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo”, in *Studi Storici*, n. 1, 1978, pp. 187-200.

24. V. Lanternari, “La setta della morte”, in *La critica sociologica*, n. 48, 1979, pp. 192-198.

*cult'* — nel novero di quelle manifestazioni che esprimono l'intento di oltrepassare, da parte delle comunità, il livello ontologico per realizzare un'esistenza paradisiaca a un livello metafisico e metastorico. A sua volta Joachim Wach, altro fenomenologo, troverebbe nella setta di Jim Jones un'altra testimonianza per confermare la natura della religione come campo di esperienze esprimenti — secondo il suo dire — il senso ultimo della vita, la risposta a ciò che l'uomo sperimenta come realtà ultima, la più possente, intensa e comprensiva esperienza mai provata, infine la più potente forza di motivazione e d'azione (25). Infatti la setta del profeta Jones più d'ogni altra riassume le suindicate caratteristiche dell'esperienza religiosa: i fedeli affrontavano, tutti insieme, la morte imposta dal *leader* come suprema testimonianza contro presunti avversari e contro il "mondo". Certo la prospettiva fenomenologica, come tale, non ha interesse a distinguere e discriminare il valore storico-culturale di questa setta religiosa e — poniamo — quello pertinente alle prime comunità cristiane di duemila anni or sono: entrambe esprimendo una "essenza" comune. In entrambe la religione si manifesta nella pienezza della sua efficacia rispetto ai fedeli, e nella più travolgente potenzialità carismatica. La differenza di esiti storici, tra Gesù e Jim Jones perde ogni rilievo nell'ottica fenomenologica, e lo perde anche nell'ottica psicologica. Infatti i due movimenti si collocano in una situazione parallela di crisi generale della società del tempo, ed esprimono un riscatto dalla crisi.

Ma in una prospettiva globalistica — ossia antropologica e storicistica — la setta del *People's Temple* costituisce un caso limite dell'alienazione religiosa oggi diffusa nei numerosi culti carismatici di origine statunitense come sottoprodotto di una civiltà e società in crisi. Essa testimonia la condizione di acritica passività e plagiabilità, frutto dell'ideologia del neocapitalismo a livello mondiale. Essa testimonia altresì la ricaduta di larghe masse borghesi nel tranello teso dall'iniziativismo di personalità aberranti e paranoicali, capaci di imporre un culto personale valendosi di mezzi organizzativi, paramilitari (nel caso del *People's Temple*) e terroristici imprestati dai modelli della civiltà dei consumi. Il *People's Temple*, in un'ottica globalistica, appare dunque come il paradigma storico più eloquente della sterilità di tutte le sette esotiche o cristaneggianti, che dagli Usa oggi si diramano nel mondo intero, al seguito dell'ideologia neocapitalistica e con chiara funzione soporifera tra le masse popolari e borghesi. Il comune

25. J. Wach, *The comparative study of religion*, a cura di J.M. Kitagawa, New York, 1958, pp. 30-36.

fondamento misticheggiante, esoterico, iniziatico, evasionista, individualista è l'indice palese della loro implicita — ma ovviamente non riconosciuta dagli aderenti — funzione ideologica.

Quanto al cristianesimo delle origini, la sua carica positiva sul piano storico e comparativo si esprime nel suo slancio universalista e di apertura etico-sociale volta al superamento di antiche ideologie tribali, etniciste o nazionaliste, e nella messianica spinta da esso data verso obiettivi di rinnovamento totale. Alla sterilità e chiusura egotistica delle sette statunitensi d'età odierna si contrappone l'impulso fecondo dato dal cristianesimo originario all'intera storia mondiale.

La storia distingue dunque quel che la fenomenologia unisce e confonde. Il metodo del comparativismo storico, che è un metodo critico, richiede che si sceverino i valori creativi da quei pseudovalori sostanzialmente alienanti, che la nebbia confusiva di certa fenomenologia o psicologia vuol coprire entro un alone comune. È illuminante, in tal senso, il confronto delle sette carismatiche di età odierna in Occidente non solo con il cristianesimo delle origini, ma con i molteplici movimenti social-religiosi di emancipazione dei popoli del Terzo Mondo in età coloniale, e con le numerose chiese "spirituali" nate in età postcoloniale in risposta alla deculturazione (26). In tutti i casi suddetti si affermano alcuni valori innovatori e di apertura culturale e sociale. Il fenomeno delle sette carismatiche che hanno invaso l'Occidente industrializzato ci dà, per così dire, la cartina di tornasole per misurare quando la religione è alienazione totale.

Sviluppatesi con ritmo vertiginoso negli ultimi 10-15 anni, le sette "carismatiche" trovano i loro adepti nelle classi popolari e piccolo-medio-borghesi d'ambiente urbano, ma particolarmente tra le giovani generazioni. Negli Usa hanno di massima la loro matrice e il quartier generale, da cui si irradiano in Europa, Asia, America meridionale, Australia. Si distinguono quelle di estrazione cristiana come il *Jesus Movement*, i *Children of God* (ora ridenominati *Family of Love*), oltre ai vari gruppi pentecostali, da altre di estrazione esotica come la *Divine Light Mission* del guru Maharaj-Ji, l'*Unification Church* del coreano Sun Myung Moon, la *Transcendental Meditation* del guru Maharishi, il movimento di Meher Baba, della *Scientology*, gli *Hare Krishna*, la Fratellanza Cosmica, e molte altre. La loro espansione è agevolata da abili organizzazioni la cui azione proselitistica si avvale di tutti i metodi propri delle tecniche del consumismo industriale. Ma un fattore importante del loro successo è dato dall'influenza esercitata da un *leader* che vanta, in ogni caso, prerogative eccezionali, ossia

26. V. Lanternari, *Movimenti religiosi...*, cit.: "L'Africa in cerca d'identità", cit.

una sapienza ed un'ispirazione sovranaturali, da cui emanerebbe la sua dottrina presentata come garanzia di salvezza e di "conoscenza" assoluta. Il fenomeno colpisce, oltre tutto, per la sua ripetitività. Infatti l'insieme di tali sette, siano cristianeggianti o esotiche, s'inserisce in un processo unitario che continuamente cresce su se stesso e prolifera in filiazioni nuove.

Ora, nell'analisi e nell'interpretazione del fenomeno delle sette moderne le prospettive più diverse sono possibili, e trovano effettivamente la loro documentazione nella letteratura vigente. Prescindendo dalle pubblicazioni "di parte" prodotte dalle singole sette in vista di un programma proselitistico e dottrinale, si va dalla semplice presentazione del fenomeno, con criteri neutrali e giornalistici (27), ad analisi sociologiche dei modi di diffusione fatte con criteri totalmente asettici (28). L'esposizione dei contenuti dottrinali e varie notizie — pur queste date in modi acritici — sugli sviluppi di singole sette si raccolgono dai collaboratori della rivista specialistica *New religious movements Up-Date* (29). V'è anche una prospettiva sociologica che confronta la crescita di queste cosiddette "religioni selvagge" con il declino delle chiese tradizionali (30). Un approccio interdisciplinare si trova nell'importante opera curata da Zaretsky e Leone (31). I movimenti religiosi "marginali" sono guardati sul piano psicologico con riferimento agli stati alterati di coscienza, al problema dei giovani, agli aspetti psicoterapeutici; sul piano sociologico con riferimento alla funzione surrogativa dei culti orientali nella crisi dell'Occidente, e alla funzione comunitarista ed espressiva dei gruppi religiosi nuovi; dal punto di vista storico-sociologico come gruppi anti-istituzionali e d'opposizione alle chiese burocratizzate. Ciascuna di queste prospettive indicate può avere una sua utilità per chiarire particolari aspetti del fenomeno delle nuove sette. Infatti, prima d'esprimere una valutazione globale su tale fenomeno, e su ognuno dei movimenti in questione, è indispensabile conoscere di ognuno, e su un piano comparativo, i fondamenti storici, dottrinali, mitico-rituali, poi le origini e gli sviluppi storici, la personalità e la biografia dei *leaders*, le motivazioni psicologiche esplicite di adesione dei proseliti, gli strumenti e le tecniche del proselitismo, ecc.

27. A. Woodrow, *Les nouvelles sectes*, Parigi, 1977.

28. J.A. Beckford, "Interprétation des mouvements religieux", in *Revue Internationale des sciences sociales*, n. 2, Parigi, 1977, pp. 257-271.

29. Pubblicata dal "Dialogus center" di Aarhus, Danimarca dal 1977.

30. H. Desroche, *Religions de contrebande*, Mâme, 1974.

31. I. Zaretsky-M.P. Leone (a cura di), *Religious movements in contemporary America*, Princeton, 1974.

Tuttavia la nostra ipotesi è che nessuna delle prospettive indicate, *da sola*, permette di esaurire tutti i significati del fenomeno, né può da sola fornire la base di una valutazione d'insieme. Una comprensione d'insieme, e un'analisi critica dei vari movimenti, possono attuarsi solo dall'insieme delle prospettive suddette, a condizione ch'esse si collochino in un quadro storico-antropologico sufficientemente ampio e articolato (32). Senza prendere in considerazione il contesto socio-culturale, gli eventuali nessi dei fatti religiosi con la sfera economica, politica, ideologica; senza considerare la dinamica interna ed esterna dei loro sviluppi, e le rispettive corrispondenze fra loro, si rischia di dare delle interpretazioni statiche e riduttive, destinate a cadere in un relativismo acritico e sterile. Di fatto neanche il più importante dei lavori sopra indicati, quello di Zaretsky-Leone, esce dai limiti delle analisi che ignorano il problema dei nessi con le sfere extra-religiose: economiche, ideologiche, politiche. A nostro avviso, per comprendere le radici d'un fenomeno nelle sue componenti *religiose* non è possibile trascurare molti altri aspetti e problemi riferibili alle componenti *extra-religiose*. Quali sono le ideologie che emanano dai movimenti in questione? Quali obiettivi, espliciti o impliciti, si propongono? Quali ideali propongono all'individuo in rapporto con la sua società? Qual è il comportamento etico-sociale del *leader* in confronto con i modelli proposti o imposti ai fedeli?

Certamente gli unici contenuti che i proseliti coscientemente riconoscono dall'interno della setta, sono quelli esoterici e iniziatici, e cioè religiosi, di cui essi fruiscono e verso i quali essi tendono nella loro ricerca di protezione da ogni sorta di mali. Questi rappresentano, per loro, i soli contenuti validi e veri. I movimenti di questo tipo si presentano come religioni salvazioniste. Ognuna di esse è vissuta dai partecipanti come fascinosa sorgente di protezione e salvezza, come specchio di una propria identità recuperata, come possente forza motivazionale ed etico-conoscitiva. Perciò gli aderenti vi impegnano, di norma, tutte le proprie energie, attività e speranze. La nuova religione diviene per essi la nuova ideologia che dà senso e direzione alla vita. A questo punto in loro viene meno ogni margine per un'analisi critica della funzione che l'ideologia può assumere come "falsa coscienza", fondata e favorita dalle medesime forze alienatrici contro le quali il movimento originariamente si propone e proclama di agire. Così l'apparente salvezza spesso finisce per coprire in modo mistificatorio l'azione opportunistica di quelle forze sociali, economiche, ideologiche

32. Vedi il mio *Crisi e ricerca d'identità*, Napoli, 1977.

che sottilmente perpetuano in tal modo la propria egemonia. Una potenziale ambiguità dunque sottende e minaccia questi fermenti d'innovazione religiosa a sfondo misticheggiante e comunitarista.

Nella grande parte dei casi ci troviamo di fronte a grossolani fenomeni di suggestione collettiva esercitata su masse di giovani da personalità che, in virtù di un sedicente carisma, divengono oggetto d'un vero culto personale: anche se si tratta di individualità paranoide (Jim Jones, del *People's Temple*, David Moses dei *Children of God*) e di autentici e abili *managers* di un'industria religiosa gestita senza scrupoli, costruttori di imperi economici solidamente fondati su attività e iniziative finanziarie condotte secondo le tecniche più moderne del consumismo industriale (Moon, Maharaj-Ji), e con un corrispondente stile di vita personale.

L'ideologia diffusa da queste sette, nelle numerose varianti, è incentrata su un individualismo evasionista profondamente asociale. La dottrina che ne emana è visceralmente anticomunista nel caso di Moon. Si muove, negli altri casi, contro il "mostro bifronte" della degenerazione materialista in Occidente e dell'ateismo comunista in Oriente. In tutti i casi discopre un intento regressivo che si fonda sul mito del rinnovamento interiore, sull'ideologia della spontaneità e del distacco, sulla presunzione di cambiare l'uomo interiore per poter quindi cambiare il mondo. Nella loro denuncia dei mali del mondo, queste religioni traducono e riducono in termini evanescenti e astratti i fattori strutturali, economici o politici che ne sono la causa. È così che riducono ad un'astrazione metafisica, il "materialismo", la realtà fisica e storica del neocapitalismo, e riducono ad un'altra astrazione metafisica, l'"ateismo", la realtà storica delle contraddizioni che intaccano i regimi socialisti d'Oriente. Infatti più efficace risulta l'impiego di queste immagini metafisiche ai fini di programmi proselitistici che aprono le porte all'ideologia del riflusso e del privatistico. Di fatto, queste sette "privatizzano e psicologizzano il disagio invece di storicizzarlo, lo istituzionalizzano in una formula e in una serie di inganni, e infine pretendono di risolverlo in termini conservatori e talora reazionari" (33).

Con il loro crescente sviluppo, parecchi di questi movimenti religiosi assumono l'aspetto di autentici organismi dell'industria religiosa a carattere multinazionale. I *Children of God*, la *Divine Light Mission*, la *Church of Unification*, la *Transcendental Meditation*, la *Scientology* gestiscono complesse reti di organismi finanziari, proprietà immobilia-

33. G. Jervis, *Il buon rieducatore*, Milano, 1977, p. 125.

ri, talora (Moon) aziende commerciali e industriali, in collegamento con gruppi di potere economico-politico. È chiaro che se vengono ignorati questi aspetti, che costituiscono la struttura esterna del complesso fenomeno, si rischia di misconoscere completamente la funzione e il senso effettivo delle nuove sette religiose: le quali rappresentano in realtà una ramificazione dell'imperialismo ideologico e culturale degli Usa.

Alla luce delle osservazioni fatte, se da un lato è vero che i culti e i complessi simbolici suindicati si presentano ai proseliti, e dall'interno, come oasi-rifugio e come strumenti di rifondazione dei valori umani perduti — il valore dell'autenticità e del significato — non è meno vero che all'analisi esterna e globale essi si dimostrano strumenti di salvezza *fittizia*, di rimedio ingannevole, di vere trappole per individui in crisi, e perciò disposti alla dipendenza e alla delega. Il carattere di falsità — ben diverso dalla funzione di "mediazione" propria della religione come tale — dipende dal fatto che questi culti, queste sette religiose si pongono al servizio di forze ideologiche la cui presenza conflittuale non può esser messa in parentesi, senza invertire radicalmente i criteri di valutazione fra "religione" — sia essa da intendere come *pia fraus* (De Martino) o come autonomo valore culturale — e manipolazione ideologica, che noi comunque chiameremo *impia fraus*.

In conclusione, ci sembra che per poter valutare in modo adeguato la portata etico-sociale ed axiopoietica d'un sistema culturale e religioso, per discernere i suoi limiti oggettivi di autenticità, è necessario guardare al di là delle forme religiose in se stesse e considerare le matrici strutturali che le sottendono, nel gioco conflittuale d'interessi primari. Sterile si dimostra ogni tentativo di dare interpretazioni univoche e indiscriminate di fatti religiosi guardati unicamente in se stessi, sia in senso fenomenologico che psicologico e formale: bisogna scoprire le relazioni visibili o sotterranee che li legano ad aspetti e momenti dell'esistenza comunitaria e sociale. Soltanto con un criterio così fatto si può conseguire un'idea critica, globale della portata storica di ciascuna religione nelle differenti fasi del suo sviluppo, come fonte di valori comunitari o come sorgente di ulteriore alienazione individuale.

### 3. La tradizione laica italiana di storia delle religioni

Come s'è già accennato, la prospettiva storico-religiosa e antropologica qui da noi seguita ha le sue radici nei principi teorici e metodologici della scuola italiana di scienze religiose che ha il suo fondatore in

Raffaele Pettazzoni e si sviluppa nei contributi di autori di grande spicco quali Ernesto De Martino e Angelo Brelich. È opportuno accennare per sommi capi al ruolo svolto da questi studiosi nel campo delle nuove scienze umane in Italia.

La scuola pettazzoniana si distingue, a partire dai primi contributi del fondatore negli anni '20-'30, per una precisa presa di posizione critica nei confronti di certe tendenze speculative e ideologiche preminenti allora nel clima culturale italiano, per quel che concerne le scienze religiose. Così scrive l'unico studioso che abbia fin qui tentato una sintesi sugli studi storico-religiosi italiani dell'ultimo secolo, il polacco Miroslaw Nowaczyk: "Come in altri Paesi, in Italia le ricerche attinenti alla storia comparata delle religioni furono iniziate dagli studiosi di filologia classica ed orientale, di etnologia e del folklore, ma si svilupparono nel clima filosofico del positivismo. Propagatori del pensiero evolucionista nello studio delle religioni furono i filosofi Roberto Ardigò e gli studiosi che collaboravano alla redazione della 'Rivista di filosofia scientifica' (1881-1891), il maggior periodico del positivismo italiano". Folkloristi come Giuseppe Pitrè (*Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, 1872-1912), filologi come Angelo de Gubernatis (*Mitologia comparata*, 1880) o Michele Kerbaker (*La scienza delle religioni*, 1882), un filosofo come Gaetano Trezza (*Le religioni e la religione*, 1884), l'orientalista Carlo Puini (*Saggi di storia della religione*, 1882) condivisero la stessa concezione evolucionista e positivista che influenzò anche l'opera e l'insegnamento del cattolico Baldassare Labanca (34), primo in Italia a ottenere un incarico di Storia delle religioni, all'Università di Roma, nel 1886 (35). Ma Pettazzoni, che ebbe

34. M. Nowaczyk, *Filosofia a historia religii we wloszech 1873-1973*, Varsavia, 1974, pp. 12-14, 259-260.

35. B. Labanca, professore di filosofia morale all'Università di Pisa, precursore del modernismo cattolico, era interessato alla storia comparata delle religioni ("Prolegomeni alla storia comparativa delle religioni", in *Coenobium*, 1909). Gli fu conferito l'incarico di Storia delle religioni all'Università di Roma, ma dall'anno successivo (1888) l'incarico venne mutato in storia del cristianesimo: un insegnamento che divenne di ruolo a partire dal 1892. Per la Storia delle religioni si dovette aspettare la prima cattedra di ruolo fino al 1923-24 (a Roma con Pettazzoni). Questo insegnamento infatti riscuoteva resistenze. Benché il Parlamento avesse deciso dal 1873 la soppressione delle facoltà di Teologia, la tradizione cattolica confessionale esercitava tenace resistenza (R. Pettazzoni, "Gli studi storico-religiosi in Italia", in *Civiltà fascista*, n. 3, 1938; "La storia delle religioni", in *Enciclopedia Italiana*, 1936, s.v. "Religione"). Può apparire indicativo un fatto locale. All'Università di Bari la biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia cataloga tuttora sotto la voce "Teologia" qualsiasi opera di Storia delle religioni e di Etnologia! Non fu possibile allo scrivente (1959-72), ottenere la risistemazione con criteri aggiornati.

la prima cattedra di ruolo a Roma solo dal 1924, per due principali motivi si distingue da tutti. Si venne distaccando dalle posizioni positiviste, sensibilizzato dallo storicismo crociano ch'egli per la prima volta si sforzò metodicamente di trasferire e integrare nell'ambito di temi e studi rimasti deliberatamente e polemicamente fuori dagli interessi del Croce (ma non di Adolfo Omodeo, suo discepolo, da cui sarebbe stato influenzato poi De Martino). In secondo luogo, Pettazzoni condusse un'energica e metodica polemica con l'indirizzo confessionale che campeggiava in Italia specialmente nell'etnologia religiosa, promosso e propagandato dalle sfere culturali vaticane, cioè l'indirizzo della scuola cattolica di Vienna fondata agli inizi del secolo dal padre Wilhelm Schmidt. Attraverso opere teoriche e di etnologia religiosa dei padri Schmidt e Koppers, tradotte in italiano, o attraverso il lavoro in francese di padre Pinard de la Boullaye, o le trascrizioni italiane delle tesi schmidtiane redatte dal padre Schulten sulle colonne dell'*Osservatore Romano* e in riviste scientifiche (*Annali Lateranensi*), oppure da Renato Boccassino in libri e articoli di pretesa scientifica, l'indirizzo della scuola di Vienna era penetrato in profondo in Italia, al punto da ispirare, oltretutto le riviste cattoliche missionarie e proselitistiche, le voci dell'*Enciclopedia Italiana* e opere di portata anche divulgativa come *Razze e popoli della Terra* (Torino, 1940) a cura di Renato Biasutti. La trasfusione di interessi teologici nello studio e nell'interpretazione delle religioni cosiddette "primitive" era caratteristica della scuola di Vienna. La tesi teologizzante e antiscientifica del "monoteismo primordiale" ne era un prodotto peculiare. Essa veniva usata nei seminari teologici come sesta prova dell'esistenza di Dio. La critica di Pettazzoni contro questa tesi si espresse in opere di impegno etnologico e teorico, che percorrono l'intero arco della produzione scientifica di questo autore, dal volume *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo* (Bologna 1922), alla più approfondita sua riflessione ne *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955).

Ma lo sforzo di Pettazzoni di contrastare i pregiudizi confessionali imperanti nel campo della scienza comparata delle religioni fu solo un aspetto della battaglia laicista che egli condusse nei vari settori della cultura, anche militante. Nei tempi difficili dell'egemonia Dc nella vita culturale italiana, assunse energicamente la difesa della libertà religiosa nelle sue espressioni concrete e comunitarie. Gli venne data la presidenza dell'"Associazione italiana per la libertà religiosa", per la difesa delle minoranze evangeliche contro la subdola e persecutoria politica del regime Dc che continuava, praticamente immutata, la politica fascista, ben compendiata dalla famigerata circolare Buffarini-Guidi

del 1935 contro le chiese e i culti evangelici. Potè vincere solamente dopo aspra battaglia (36) le resistenze del Vaticano e delle autorità politiche ottenendo che nel 1955 si tenesse a Roma l'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni. Infatti suonava scandalo alle sfere dirigenti che in Roma, sede pontificia, si potesse discutere di tutte le religioni, mettendole su un piano di comparabilità rispetto al cattolicesimo.

Pettazzoni assunse posizioni socialmente aperte laddove gli interessi della scienza si scontrassero con i dogmatismi e il conservatorismo ufficiali: p. es. a favore di Buonaiuti, quando costui fu estromesso dall'insegnamento in seguito alla campagna antimodernista. S'interessò dei problemi politico-religiosi riguardanti l'Italia, dal conflitto fra Stato e chiesa alla religione laicista dei condannati a morte per la Resistenza. La raccolta postuma di saggi *Religione e Società* (Bologna, 1966), curata da Mario Gandini, documenta il suo impegno ideologico. Ma un particolare contributo dato da Pettazzoni consiste nell'aver aperto al mondo scientifico italiano un nuovo filone di studi, impostato sul principio dell'autonomia della religione: un'autonomia da assumersi non in senso speculativo e assoluto come "categoria" dello spirito (crocianamente intesa), quanto piuttosto in senso relativo e con riferimento alla scienza, intendendosi la religione come una delle molteplici espressioni della cultura o *humanitas*, connessa con il contesto storico e sociale di volta in volta dato: dunque da analizzare e reinterpretare alla luce della storia particolare, e della comparazione. Il metodo storico-comparativo di Pettazzoni parte dal riconoscimento di analogie tra fenomeni di aree culturali diverse e "dischiude la possibilità di recuperare, in virtù del confronto critico, quanto è specifico di una particolare formazione religiosa storicamente determinata e di ricostruirne la genesi storica" (37).

Certo, Pettazzoni non affrontava esplicitamente il dilemma filosofico se la religione fosse da intendersi come "categoria universale" — che è il presupposto dei fenomenologi con i quali egli svolgeva una polemica ad alto livello — oppure, stando alla tesi marxista, come una sovrastruttura, e come variabile dipendente dalla struttura socio-economica. Pettazzoni non esprime in proposito un orientamento rigoroso, ma preferisce allargare la nozione di "religione" in senso laico, in modo piuttosto empirico, ad ogni impegnativa "fede negli umani valori". Egli lascia trasparire qua e là una propensione a ritenere la

36. R. Pettazzoni, "Un congresso 'non opportuno'", in *Il mondo* del 19 gen. 1952.

37. M. Massenzio, *Progetto mitico e opera umana*, in corso di stampa, Prefazione.

religione come categoria suscettibile peraltro di connotazioni assolutamente laiche. "Della religione — scrive — è forse più facile dire che cosa non è che dire che cosa è". "Dove ci sono amore, fede, speranza, là c'è ancora la religione", aggiunge, facendo propria una frase di Thomas Mann (38). E altrove dichiara: "Il progresso della civiltà religiosa, oggi come oggi, non consiste nel prevalere di una data religione sopra tutte le altre [...], bensì nella condizione che ogni uomo viva religiosamente la sua vita, nell'una o nell'altra delle religioni tradizionali, od anche fuori di esse" (39). La posizione teorica di Pettazzoni, come si vede, non spicca per originalità. Essa pare incerta e oscillante fra una crociana ortodossia negatrice, e un riconoscimento del "religioso", come termine vago, esteso alla cultura laica.

Fu Ernesto de Martino con il suo storicismo assoluto ad assumere una posizione inequivoca, riportando la religione al "vitale" e sottraendole ogni autonomia categoriale (40). Per De Martino la storia, da sola, può e deve risolvere *senza residui* la comprensione dei fatti religiosi nella loro interiorità e forma esteriore, nelle loro motivazioni e nei loro sviluppi. Angelo Brelich, poi, esplicitamente parla del declino della religione come segno positivo del cammino della cultura laica moderna (41). La sua posizione in questo senso è assai vicina al marxismo, fuori da dogmatismi di sorta. Lo storicismo di Brelich si oppone ad ogni indirizzo antistorico, dunque in particolare ai vari fenomenologismi protesi a riportare la storia, riduttivamente, a una cosiddetta natura umana eterna e immutabile. Lo storicismo di Brelich "si fonda anzitutto sul fatto obiettivo del continuo — ora lento ora rapido, graduale o radicale — mutare delle culture e sul riconoscimento che esso dipende dalle forze creative delle società umane, che si esplicano nelle varie forme della conservazione e dell'innovazione" (42). La posizione speculativa di Brelich è avvalorata dalla sua meticolosa diligenza e acutezza di analisi e interpretazione dei miti e riti, entro precisi contesti storico-religiosi visti nei loro processi creativi e innovativi.

Ma la prospettiva "antropologica" nella scienza delle religioni, comune a De Martino e Brelich, era nata con Pettazzoni. Infatti è in questa prospettiva metodologica, ben più che nella impostazione spe-

38. R. Pettazzoni, *Religione e Società*, Bologna, 1966, pp. 165-66.

39. R. Pettazzoni, *Lecture religiose*, Firenze, 1959, Prefazione.

40. E. de Martino, "Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 24-25, 1953, pp. 1-25.

41. A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 1979, pp. 139, 211-214.

42. *Ibid.*, p. 222.

culativa (piuttosto carente), l'originalità di Pettazzoni. Secondo la prospettiva che noi diciamo "antropologica", proposta da Pettazzoni e fatta propria dalla scuola dei suoi continuatori — e dunque da noi —, la religione è vista e analizzata come aspetto particolare della "cultura" e in relazione con gli altri aspetti della stessa cultura. Il momento religioso assume il suo significato e la sua funzione entro la dinamica interna della cultura. Questa prospettiva, in tutti gli esponenti su indicati della scuola italiana, si fonda su una diretta e ampia esperienza fornita dall'etnologia religiosa. Non a caso Pettazzoni integrava i propri interessi scientifici, originariamente volti alla storia delle religioni antiche (43), con lo studio delle religioni di società tradizionali cosiddette "primitive". Creava infatti all'Università di Roma l'Istituto di etnologia, pubblicava la collana editoriale "Miti e leggende" (Torino, 1948-1963), stimolava in modi concreti tra gli allievi, gli studi etnologici. Appunto dalla nozione antropologica di "cultura" era nato quel tipo di analisi e interpretazione storico-religiosa che punta a scoprire i rapporti di determinazione o d'influenza tra strutture economico-sociali e forme della vita religiosa (44).

Passando per la via di un funzionalismo in certa misura reso storicista, ci si avviava verso lo storicismo assoluto di De Martino, il quale aggiungeva, nella propria metodologia, l'istanza gramsciana della interdipendenza/opposizione fra religione popolare e religione ufficiale, come riflesso della interdipendenza/opposizione fra classi subalterne e classi egemoni. Nelle sue ricerche relative al folklore religioso del Meridione d'Italia, De Martino guarda al folklore come espressione del confronto-scontro tra due mondi sociali, di dominati e dominatori: i contadini del Sud di fronte alla chiesa cattolica e al regime sociale-politico di isolamento ed emarginazione durato per secoli (45).

Se De Martino sviluppa il suo storicismo antropologico guardando

43. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, 1920; *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna, 1921, ripubblicata con nuova introduzione nel 1953 (Torino); *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924.

44. R. Pettazzoni individua e sottolinea la correlazione fra certi complessi mitico-rituali e determinate forme di organizzazione economica delle società primitive: così il complesso religioso del "Signore degli animali" è messo in rapporto con le società venatorie, il complesso della "Grande dea madre" o "Terra madre", con le società agrarie, il complesso dell'Essere supremo con le società pastorali (R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio*, Torino, 1955).

45. E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, 1958; *Sud e magia*, Milano, 1959; *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Milano, 1961.

soprattutto, attraverso il folklore, i processi di incontro-scontro fra livelli culturali e sociali diversi e in certo modo contrapposti, Brelich guarda in modo originale ai processi di crescita, di trasformazione, di creazione culturale all'interno di civiltà religiose soprattutto antiche, ma con l'occhio attento agli strati più arcaici esemplificati anche dall'etnologia religiosa. In lui ritorna come fondamentale l'identificazione dei rapporti fra i sistemi mitico-rituali e le diverse condizioni di vita imposte dal regime economico, nonché l'individuazione di rapporti tra le modifiche di quei sistemi religiosi e le trasformazioni culturali, sociali, politiche generali delle varie civiltà. Così da un lato De Martino si fa problema p. es. dei rapporti tra la pratica del pianto rituale fra i contadini del Sud, e la politica culturale della chiesa, e mette in evidenza il senso del rito rispetto alla concezione del mondo di una arcaica società contadina pagana, a fronte della concezione del mondo di cui è portatrice la chiesa, esponente d'una società post- rurale e borghese. D'altro canto Brelich studia e scopre le strette relazioni fra i rituali di capodanno, nell'antica Roma, e il ciclo di produzione e utilizzazione della pianta del farro, che è chiave dell'economia romana antica. Egli poi svela, con l'indagine storica, i fattori di ordine politico generale che inducono il sistema mitico-rituale della prima era repubblicana, legato a un arcaico mondo rurale, a modificarsi per rispondere agli interessi dello Stato espansionista romano. Il problema della demitizzazione nell'antica Roma diventa così un problema storico-culturale connesso con determinanti fattori di ordine politico, relativi all'espansione del dominio romano (46); tanto quanto il politeismo diventa a sua volta problema storico-culturale, interpretabile storicamente nel contesto del grande balzo che determinò il passaggio delle civiltà preurbane all'antica civiltà urbana, cosiddetta "superiore", del Vicino Oriente (47).

Dunque, come s'è detto, in Pettazzoni l'apertura verso le scienze antropologiche assume aspetti istituzionali oltretutto scientifici. In De Martino, come il recente riemergere di interessi per questo studioso dimostra (48), il rapporto con la scienza folklorica e l'etnologia è continuo e metodico. Per di più egli affronta sistematicamente e con impe-

46. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1976, p. 54.

47. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966, pp. 151-162.

48. *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra*, a cura di P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti, Università di Siena, 1974-75; V. Lanternari, Ernesto De Martino etnologo meridionalista, vent'anni dopo", in *L'Uomo* I (1) 1977, pp. 29-56; AA.VV., "La fine del mondo" di Ernesto De Martino", in *Quaderni Storici*, n. 40, 1979, pp. 228-48.

gno teorico nuovo e fecondo il problema centrale del ruolo della scienza delle religioni nel quadro della scienza antropologica contemporanea, misurandosi con tutte le più rilevanti correnti di pensiero e ideologiche del mondo odierno. Quanto a Brelich, il suo determinante interesse e riferimento per l'etnologia specialmente religiosa sono dimostrati da lavori generali e teorici (49) oltreché da importanti ricerche sulla mitologia, sulle iniziazioni e sugli eroi (50).

Tutto questo significa che la tradizione della scuola laica italiana di storia delle religioni include alcuni presupposti epistemologici e alcuni criteri metodologici condivisi dai diversi esponenti (51) e co-fondatori, pur nella varietà dei settori di studio e delle personali implicazioni speculative. Indubbiamente la polemica contro le varie concezioni fissiste e statiche, sia fenomenologiche che strutturaliste, e ancor più il rifiuto di ogni compromesso teologizzante, misticheggiante, evasionista costituiscono basi comuni. In questo senso la scienza delle religioni laica italiana rappresenta, in ordine storico, *la prima disciplina antropologica affermata da noi con deciso impegno ideologico e progressista*. Dunque il suo contributo significa ben più di un incremento limitato a una disciplina specialistica. Da un lato essa fa tesoro di larghe aperture verso le discipline antropologiche note convenzionalmente come tali, cioè l'etnologia, la demologia, l'antropologia sociale e culturale. D'altro lato costituisce un fondamentale e fecondo capitolo delle nuove scienze umane.

49. A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle religioni*, cit.; *Storia delle religioni: perché?*, cit.

50. A. Brelich, "Problemi di mitologia", in *Religioni e civiltà*, vol. I, 1972, pp. 331-528; "Nascita di miti", in *Religioni e civiltà*, vol. II, 1976, pp. 7-80; *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969, Introduzione; *Gli eroi greci*, Roma, 1958.

51. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978; si veda anche la rivista *Culture*, diretta da D. Sabbatucci, con i suoi contributi aperti alle scienze antropologiche in senso lato; G. Mazzoleni, *I buffoni sacri d'America e il ridere secondo cultura*, Roma, 1979; inoltre si veda la collana diretta da D. Sabbatucci ("Chi siamo?") presso Bulzoni, Roma, con titoli di Mazzoleni, D. Sabbatucci, E. Montanari, E. Monaco, D. Visca, M. Massenzio.