

## UN'EREDITÀ PETTAZZONIANA: PENSIERO LAICO E STORICISMO

in *Idoc*, anno XIV, giugno - luglio 1983, n. 6-7

### **La non-storia: la polemica contro il “monoteismo primordiale”**

Uno dei nuclei metodologici e filosofici che giustificano la persistente vitalità di Pettazzoni, soprattutto in un'epoca come la nostra, esposta ai facili incanti delle nuove mitologie e delle mistificazioni irrazionalistiche, va individuato nella sua fedeltà alla storia concreta degli uomini, anche se, in qualche suo scritto, appare la propensione a considerare la fondabilità e credibilità di una storia eterna dello spirito in senso hegeliano e crociano.

La sua vita e la sua produzione sono rappresentabili - quando le volessimo segnalare nella loro essenzialità - come una diuturna, tesa lotta contro ogni rischio di sovrapporre alle cadenze secondo le quali il reale/umano si dispiega una qualsiasi metastoria trascendente e de-reificata.

Nella prospettiva di analisi di “ciò che Pettazzoni può ancora significare” e, di fatto, significa, conviene, perciò, rievocare per i tratti cospicui, e certamente rinunciando alla minuta rivisitazione dell'intero archivio dei dati, quella che fu la sua polemica sul monoteismo primordiale, proprio perché in essa si scoprono la visione pettazzoniana del mondo, la ricchezza degli strumenti metodologici che gli consentirono di fondare in Italia la storia delle religioni e la concezione medesima che egli ne ebbe e quale fu trasmessa alle generazioni che lo seguirono. Ricordare la cronaca di questa polemica è un'operazione puramente informativa che tocca tematiche oggi in gran parte superate e appartenenti all'archeologia degli studi storico-religiosi. E tuttavia l'operazione ricognitiva ha una sua premente attualità, poiché i salti nel metastorico, che Pettazzoni denunciava nella griglia delle sue posizioni contro il padre verbita Guglielmo Schmidt, riappaiono all'orizzonte della ricerca riformulati in codici nuovi e altrettanto pericolosi.

Le idee fondamentali che ispirarono la grande opera di padre Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, II edizione 1926-1955, 12 volumi) e che costituirono il background giustificativo del suo immane lavoro sull'origine della nozione di Dio, sono estremamente semplici e appartengono alla più decisa tradizione cattolica della teologia tomistica, nella quale culminano taluni aspetti circolanti nel pensiero dei Padri della Chiesa, negli insegnamenti del magistero e nello sviluppo delle scuole teologiche medioevali. Lo Schmidt, per ridurre qui all'essenziale i termini del problema, aveva a sua disposizione un enorme palinsesto di dati relativi alle culture dei popoli senza scrittura, spesso da lui designati come “popoli

primitivi”, e tale patrimonio gli derivava dalle ricerche degli etnologi, dalle informazioni scientifiche dei missionari e dalle sue personali indagini. Nel caos dei dati egli faceva luce sistematica avvalendosi di una classificazione storica delle culture umane, che era stata proposta dai teorici dei “cicli culturali” (*Kulturkreise*) e in base alla quale sembrava possibile definire l'età etnologicamente (e storicamente) più antica di alcune culture in rapporto alle altre.

Irrigidito in questa schematizzazione, oggi rimessa in discussione in quanto alla sua attendibilità, lo Schmidt, nella perfetta buona fede di uomo di chiesa, credeva di scoprire che presso le etnie presuntivamente più arcaiche secondo la databilità dei “cicli culturali”, fosse presente, più o meno evidente, una nozione monoteistica di Dio e una conoscenza dell'Essere supremo. che gli appariva la matrice originaria e primordiale della vita religiosa di tutta l'umanità, come derivata dalla stessa rivelazione fatta da Dio agli uomini. Nei successivi stadi dell'evoluzione umana, da intendersi come sviluppo dei “cicli culturali” successivi al primario e primitivo, codesta conoscenza di Dio si offusca progressivamente, diviene sempre meno limpida, si invischia in rappresentazioni che appartengono al livello mitico e dà origine a formazioni religiose secondarie, quali, per esempio, i culti agricoli della Terra Madre e i culti solari dei cacciatori totemici superiori.

Tale quadro gratificava in pieno le istanze ideologiche dello Schmidt che credeva di avere scoperta la perfetta corrispondenza fra i documenti etnologici da lui ordinati e i pronunziati fondamentali della teologia medioevale della rivelazione. Era ora possibile documentare la esistenza di uno stato o di una fase adamitici della rivelazione primordiale, nel corso della quale, Iddio medesimo parlò agli uomini e gli uomini lo videro “volto a volto” secondo la classica espressione biblica. Ulteriormente lo Schmidt riteneva che codesto riconoscimento della realtà di un Dio unico, definibile secondo le categorie del tomismo (padre, creatore, eterno, provvido ecc.) non appartiene al magma dell' esperienziale e dell'esistenziale, ma alla logica conoscitiva della ragione raziocinante (Dio è sentimento dall'intelletto come causa necessaria che crea e determina la storia).

La quale ipotesi, in sostanza, confortava l'antico pessimismo culturale cattolico: tutta la storia reale degli uomini va ricostruita secondo i ritmi del decadimento da una condizione di conoscenza / perfezione iniziali a condizioni sempre più degradate, nelle quali i civili progressi dell'uomo (il passare dalle selve dei cosiddetti “primitivi” al dominio agricolo della terra e all'allevamento degli animali) corrispondono ad una incalzante obliterazione della sua perfezione conoscitiva. In tale senso le culture sono da considerarsi le conseguenze dell'evento peccaminoso di Adamo, che interruppe la relazione “volto a volto” con Dio rivelato. Questo pessimismo, che invade l'intera costruzione teorica dello Schmidt, non è

da lui apertamente dichiarato, ma è sotteso in tutta la sua trattazione come elemento fondante la teoria della degradazione del monoteismo. Lo stesso uso del termine “*degenerative Element*”, da applicarsi alla fase di rielaborazione mitica del primo deposito rivelato, è sintomatico della tesi teologica ora ricordata {appare, per es., nel I vol. di *Der Ursprung* cit., ediz. I del 1912, pag. 156}.

Va brevemente segnalata la perfetta congruenza delle ipotesi schmidtiane con quella che, al tempo, era la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica. Circa la conoscibilità razionale dell'idea di Dio e la qualità razionale-causale del rapporto religioso, Schmidt si appella a un testo fondamentale della dottrina cattolica: “*Il ragionamento riesce a provare con certezza l'esistenza di Dio... L'uso della ragione precede la fede*” (*Der Ursprung*, cit., vol. I, ed. I, 1912, pag. 151, nota). Del resto egli viveva nel pesante clima della polemica antimodernista e dello spirito assolutistico e castrante che aveva distinto il Concilio Vaticano I: e quel Concilio, nella *Costituzione Dogmatica intorno alla fede cattolica*, aveva stabilito una volta per tutte: “*Se qualcuno sostiene che attraverso il lume della ragione umana non sia conoscibile in modo adeguato (certo) che Dio è uno e vero, nostro creatore e signore, e tale sia conoscibile attraverso le cose create, sia scomunicato*” (Concilio Vaticano I, sessione III, 24 aprile 1870, *Canones* I, 1, Denzinger, 1806). Schmidt, cioè, era immerso in quella boria delle certezze totali e matematiche circa la fede religiosa che costituirono un clima del tutto diverso da talune forme del cristianesimo attuale, calate nell'incertezza e nella permanente sperimentazione della propria identità in presenza del messaggio evangelico. Era il duro clima del *Sillabo*, nel quale le pretese della ragione raziocinante non lasciavano spazio ai momenti dell'interiorità religiosa.

D'altra parte gli insegnamenti ecclesiastici coincidevano con le tesi schmidtiane sul decadimento dell'uomo dalla perfezione primordiale e giustificavano il mito prevaricante del peccato originale, che avrebbe ridotto l'uomo a vittima del male, trasformando l'evoluzione e il progresso in involuzione e degradazione. Valga fra tutte la pesante dichiarazione dell'allocuzione *Singulari quadam* di Pio IX (9 dicembre 1854), nella quale si accusano i razionalisti (cioè i pensatori laici) di aver dimenticato “*quale grave e acerba ferita sia stata inflitta dalla colpa dei primi genitori all'umana natura, derivando da tale ferita l'oscurità alla capacità cognitiva (menti) e l'inclinazione della volontà al male*”.

Codesto intervento antiscientifico e antiprogredista dello Schmidt avrebbe determinato le adesioni entusiastiche di molta parte degli etnologi e degli storici delle religioni di matrice cattolica, che finalmente vedevano reintegrate nel piano delle sicurezze dogmatiche ed esclusivistiche due ambiti di indagine, appunto quella etnologico-religiosa e quella storico-religiosa, che si delineavano per la loro

indisciplina e per la loro carica anticonformista. La soddisfazione per la ricomposizione dello scibile etno-religioso nei margini di un piano interpretativo diretto tutto *ad cognitionem Dei* trapela nello scomposto periodare di un diretto e celebre collaboratore dello Schmidt, W. Koppers, che, in critica alle teorie sulla secondarietà storica della genesi del monoteismo o sulla non verificabilità storica del monoteismo primordiale, scrive: «I popoli etnologicamente antichi e primitivi elevano in tutta la linea la loro voce e dicono: “No, così non va! I vostri tentativi intellettuali, o, meglio, le vostre ipotesi vengono meno, sono false! La nostra credenza in Dio padre, che i nostri maggiori ci hanno trasmesso dalla più remota antichità, non può essere concepita come prodotto finale. All'opposto noi vediamo in essa piuttosto un principio, il punto di partenza, come lo mostra il nostro racconto della creazione, proprio come si legge nella Bibbia”» (*Der Urmensch und seine Weltbild*, nella trad. italiana *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milano, 1953, pag. 294).

D'altra parte le reazioni di chi lavorava scientificamente furono perentorie. In Francia Emile Durkheim aveva esaminato alcuni articoli pubblicati nel 1908-1909 dal padre Schmidt sulla rivista *Anthropos* e scriveva: “Non entreremo in questa discussione che ci sembra senza interesse e senza portata... Se si intende dare a queste parole (eterno, onnisciente ecc.) un significato che soltanto uno spiritualista cristiano può loro attribuire, ci sembra inutile discutere un'opinione così contraria ai principi del metodo storico” (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, 1912, IV ed. 1960, pag. 414, nota 4).

### **L'intervento di Pettazzoni: un impegno umano per la storia**

Dopo la breve indagine archeologica compiuta, richiamiamo ancora una volta l'attenzione del lettore sull'attuale inconsistenza del tentativo pseudo-scientifico dello Schmidt. E tuttavia esso resta l'irrinunciabile referente storico cui è necessario ricorrere per comprendere la prima decisiva fase del pensiero di Pettazzoni, il formarsi in lui di una tensione laica come alternativa ai sogni teologici. Del resto gli stessi studiosi cattolici più intelligenti hanno archiviato come inattendibile l'ipotesi schmidtiana, ed è interessante che uno studioso gesuita, il padre Joseph Goetz, un lorenese recentemente scomparso che ha per lunghi anni insegnato in Italia, discuta in suo recentissimo libro (*L'esperienza di Dio nei primitivi*, Brescia, 1983) il tema della formazione dell'idea di Dio in termini decisamente pettazzoniani, anche se fondamentalmente attraversati da interpretazioni di carattere fenomenologico. A proposito

dello Schmidt, Goetz avverte la sua “*tendenza a proiettare nello spirito dei primitivi i nostri tradizionali ragionamenti scolastici*”(o. c., pag. 45).

La cronaca dello scontro fra Pettazzoni e la teologia di Schmidt va qui rievocata nelle linee di massima. Pettazzoni pubblica, in una pessima edizione di Atheneum, nel 1922 (la diffusione e la sponsorizzazione furono garantite, però, da Zanichelli) un volume intitolato *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. Vol. I: L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Il volume doveva essere il primo di una triade mai portata a termine e sull'impostazione della quale l'autore tornò più volte nei suoi scritti, rinunciando a realizzarla a motivo dei posteriori sviluppi delle sue interpretazioni.

In questo lavoro Pettazzoni sosteneva, in ultima analisi, la tesi che le figure divine che possono essere attribuite alle concezioni del mondo dei popoli particolarmente arcaici (secondo lo schema dei “cicli culturali”) non sono Esseri Supremi, ma soltanto personificazioni mitiche del cielo. Lo Schmidt recensiva l'opera del numero di *Anthropos* del 1921-1922 con un tono di irrispettosa sufficienza e con l'antica intolleranza pretesa di chi osava sollevare la protesta della ragione da una nazione, l'Italia, che, per molteplici fattori, era stata privata di forti presenze storico-religiose. Pettazzoni aveva parlato di processi di “personificazione” del cielo, che gli apparivano a fondamento della formazione di figure divine individuabili come Esseri celesti. E in Schmidt l'asprezza del linguaggio, il dommatismo, l'impianto petulante delle notazioni minute sviluppavano una critica contro l'idea che dei processi di personificazione si era fatta l'autore italiano.

In altri termini intorno al lessema “personificazione” mi sembra giochi tutta la natura della polemica. Personificazione per Pettazzoni significava, nei termini storicistici e vichiani che tenterò di chiarire, un processo creativo dell'uomo che fa i suoi dei e metteva in crisi l'immagine scolastica di un Dio schmidtiano che, avendo fatto l'uomo, gli rivela poi la sua misura, i suoi connotati e le sue qualità attraverso la ragione. Pettazzoni sosteneva che nelle culture cosiddette arcaiche non solo non esiste una nozione monoteistica rivelata, ma che l'esperienza sulla quale si fonda l'idea di Dio è di tipo uranico (il vedere e il sentire e il temere il cielo) e si trasforma lentamente nell'attribuzione al cielo di tratti personali, secondo dinamiche che appartengono all'universo della fantasia creatrice. Su questo punto “mortalmente debole” (*tödlich schwache Punkte*) del pensiero pettazzoniano, lo Schmidt sarebbe intervenuto, con acredine, più volte: in un articolo di *Anthropos* del 1926 (*Analecta. La formation du monothéisme, Anthropos, XXI, 1926, pagg. 269-272*). con il quale recensiva un saggio di Pettazzoni sulla formazione del monoteismo (*La formation du monothéisme, in Revue de l'Histoire des Religions,*

LXXXVIII, 1923, pagg. 193-229); e, per ridurre al minimo la collazione dei documenti, nel pedestre, ossessivo studio su Pettazzoni presente in *Der Urprung der Gottesidee* (II ediz. del I vol., 1926, cap. IX, paragrafo 15, pagg. 674-690).

### **L'idea di Dio come prodotto dell'appercezione mitica. L'eredità vichiana**

Più che seguire, senza utilità, le risposte di Pettazzoni alle aggressioni violente dello Schmidt, a quello che gli sembrava “*un tono insopportabilmente apodittico*” (così si esprime in *Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, in SMSR, III, 1927, pagg. 91-1113; l'espressione è a pag. 10), conviene tracciare le linee della sua interpretazione nella quale si configurano una metodologia e un'analisi di alto rigore storicistico.

Pettazzoni, quando riferisce la genesi dell'idea di Dio ai processi mitici, usa il termine “mito” in un'accezione positiva del tutto diversa da quella che sollevava le infeconde ire dello Schmidt. Già in *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo* (cit.) del 1922, egli recuperava all'esperienza religiosa, da intendersi come dato storico, uno specifico atteggiamento di interpretazione della realtà embricato nella fantasia mitopoietica opposta alle cadenze del pensiero razionale-causale e logico. Riscattava, così, il mito dalle ipoteche anche lessicali che lo relegavano in un universo di conoscenza approssimata e caotica e, parallelamente, segnalava la importanza del problema della “verità” e della “realtà” del mito, come problema del superamento della qualifica di illusorietà e di menzogna o irrealtà ad esso attribuite, quando lo si analizzi secondo il parametro di “verità” e di “realtà” razionalmente ed empiricamente intese. Il mito non è finzione, né favola, ma storia vera per il suo contenuto (narrazione di fatti accaduti in una condizione antecedente e determinante la realtà attuale; su queste tesi, v. *Miti e leggende*, Torino, 1948, prefazione al I vol., pp. VI-XV, poi riprodotto in forma ampliata in *Verità del mito*, in SMSR, XXI, 1947-1948, pagg. 104-116 e in *Religione e Società* a cura di M. Gandini, Bologna, 1966, pagg. 7-17). Bisognerebbe pure aggiungere che questa “verità” e “realtà” del mito va intesa non tanto nel senso di realtà oggettiva e ontologica dei fatti narrati, quanto nel senso di realtà che viene assunta come tale psicologicamente e culturalmente da gruppi umani in determinati periodi di storia, con la conseguenza che tali gruppi regolano il loro comportamento e determinano i loro valori in rapporto a un modello di narrazione di fatti assunti “come se fossero veri”.

Nelle dinamiche di questa impostazione, si comprende allora il tema pettazzoniano dell'origine mitica dell'Essere celeste: “*L'Essere celeste è una figura mitica del cielo: è il cielo pensato in figura*

*personale, che è appunto un pensare secondo il mito*” (Dio. *Formazione e sviluppo del monoteismo*, cit., pag. 355). Le posteriori qualificazioni che lo Schmidt attribuiva alla figura di Dio (attività creatrice, onniveggenza, funzione punitiva e garante dell'ordine morale ecc.) sono attributi della prima, basilare personificazione uranica e meteorologica. Né al Pettazzoni sembrava logico accettare l'ipotesi della presenza di un centro unico di diffusione della nozione di Essere supremo, ora correttamente ridotto alla figura di Essere celeste, e cioè l'esistenza di un determinato territorio storico - geografico in cui agli uomini sarebbe stata rivelata, nei primordi pre-umani, la vera natura del Dio unico, poi corrotta nel susseguirsi delle culture. La ricerca della nozione va condotta, invece, all'interno delle differenti culture, senza la pretesa di giungere a generalizzazioni.

Da uno studio così fatto, secondo un metodo che egli stesso definiva “*mitologico e naturalistico*” e che cerca la “*ragione dei fatti*”, risultava che l'idea di Essere celeste, anzi che presentarsi come oggetto di una religione elevata e primordiale, subì le varie influenze religiose dei vari ambienti culturali di cui fece parte (op. cit., pagg. 363 ss.).

La intensità di questa concezione, connessa ad un'adeguata metodologia, sta nell'individuazione del piano puramente umano della formazione delle figure divine del tipo “Essere celeste” e nell'assegnazione di tale funzione della ragione raziocinante come base dell'idea di Dio, uno schema che riflette gli stessi atteggiamenti apologetici delle prove anselmiane sull'esistenza di Dio. Spostando tutta la dialettica di formazione della nozione di Dio verso l'area del mito/fantasia/poesia, contrastava non soltanto con le impostazioni schmidttiane e cattoliche, ma con un filone di pensiero che in qualche modo era legato all'illuminismo-deismo filosofico e che aveva avuto, per quanto attiene all'etnologia, in Inghilterra in A. Lang il suo principale rappresentante. Per Lang la religione è ambito proprio della ragione, mentre il mito è frutto del pensiero irrazionale (“*The rational factor is visible in religion, the irrational in myth*”, *Myth, Revelation and Religion*, 1906, VI ediz., vol. I, pag. 306).

In prospettiva di reperimento delle fonti pettazzoniane, va chiaramente detto che questa duplice ipotesi (origine mitica dei fatti religiosi; carattere uranico delle prime divinità) gli deriva da G. B. Vico, che egli più volte cita e che rielabora costantemente, avvalendosi vicariamente della *Völkerpsychologie* di Wundt. Ma di quale Vico si tratta? Non certo del Vico, che, nell'esaminare le fondazioni della cultura, ritenne originata dalla diretta rivelazione divina la religione e la storia dell'Ebraismo e, per filiazione, del Cristianesimo, accettando probabilmente un compromesso con il suo stesso pensiero, per sopravvivere all'interno di una società dominata dalla Chiesa (sulla probabile accusa di irreligione temuta da Vico, si

veda F. Nicolini, *La religiosità di G. B. Vico*, Bari, 1949, pagg. 176 ss.). Pettazzoni diviene l'erede di un altro Vico, quello, che, nella grande tradizione scettica greca, poi libertina e atea, una volta che, fatta salva la rivelazione ebraico-cristiana, non ha più da temere, apertamente dichiara che le religioni sono creazioni dell'uomo, gli dei sono proiezioni della "guisa" o del momento fantastico-poetico e che, nella genesi delle figurazioni del divino, posizione primaria ebbe l'appercezione mitica del cielo, La "metafisica" cui Vico, ne *La Scienza nuova*, si appella è, in effetti, propriamente la facoltà intuitiva, la fantasia, la mitopoiesi, libera da raziocinio e fondata su "*robusti sensi e vigorosissime fantasie*". Così che "*i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano... dalla loro idea criavan essi le cose*", primamente quando "*spaventati ed attoniti del grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo*" e "*si finsero il cielo essere un gran corpo animato, che per tale aspetto chiamarono Giove*". I primitivi bestioni, dunque, furono anche "*i primi poeti teologi che si finsero la prima favola divina*" del cielo-Giove e la finsero in modo così potente e perturbante "*ch'essi stessi, che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni... il temettero, il riverirono e l'osservarono*". E il processo di mitizzazione del cielo, tutto radicato nella naturale fantasia delle prime genti {la cosiddetta *metafisica*}, fu unico nel suo meccanismo, ma diede origine, in luoghi diversi, a tanti dèi di umana origine per quanti erano i popoli, a "*tanti Giovi... perché ogni nazione gentile n'ebbe uno*" (*La Scienza Nuova*, libro II, sezione I, cap I, edizione del 1744 a cura di F. Nicolini, pagg. 145 ss.).

Tutto il meccanismo degli dèi celesti è ora ridotto dalla tensione razionale di Pettazzoni alla fantasia umana degli uomini che dalla loro idea criavan essi le cose.

### **La maturazione dell'istanza storicistica: le religioni come prodotto delle culture**

La vigilanza storicistica di Pettazzoni diviene estremamente feconda ed attuale quando egli, in una certa fase del suo iter di studioso, si libera dall'intrigo della *querelle* sul monoteismo primordiale. Veramente allora egli riesce a scoprire nei nodi religiosi i processi di formazione reali, quelli connessi alla storia singolarità delle culture umane o, se volete, alle hegeliane astuzie della ragione.

Sotto questo profilo mi sembra illuminante la posizione che aveva assunto in un breve articolo pubblicato nel 1943-1946 (*Monoteismo e Urmonotheismus*, in SMSR, XIX-XX, 1943-1946, pagg. 170-177, derivato dalla prefazione al volume collettivo *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, 1946). Ora gli sembrava che lo scopo della ricerca non poteva essere soltanto la determinazione

storicistica della natura del dio celeste, ma più generalmente la serie variabile di divinità e di esseri supremi o grandi dèi che le singole culture producono, come proiezioni, nelle loro storie (“l’esistenza di esseri supremi di tipo diverso, diverso nelle forme e negli attributi, e presumibilmente originati in ambienti o cicli culturali diversi, che l’etnologia ha il compito di verificare e determinare”).

Codesta storicizzazione delle figure divine, in virtù della quale, per es., le società di cacciatori proiettano un Signore degli animali, quelle di coltivatori una Terra Madre e quelle di pastori-allevatori un dio celeste della pioggia, anima tutta la ricerca intitolata *L’Onniscienza di Dio* (Torino, 1955) ed è sintetizzata nelle conclusioni dell’opera (pagg. 626 ss.).

Pettazzoni, ora, avverte definitivamente, secondo le sue espressioni, l’esigenza di “*un’impostazione storica più rigorosa*” e intende stabilire in quali specifiche forme la nozione di Essere supremo partecipa del “*carattere proprio della civiltà alla quale appartiene e presenta forme diverse adeguate alla struttura tipica delle singole civiltà*”. Definite le relazioni delle figure divine con i diversificati strati economico-culturali, esplicita definitivamente: “*L’idea dell’Essere supremo non è un assoluto a priori. Essa sorge nel pensiero dell’uomo dalle condizioni stesse dell’esistenza umana, e poiché le condizioni variano nelle diverse fasi e forme della civiltà primitiva, varia anche in seno a queste la forma dell’Essere supremo*”(op. cit., pagg. 648 s.).

Veramente con queste finali impostazioni ci incontriamo con un Pettazzoni che resta nel laicismo storicistico, ma che è anche prossimo ad alcune opzioni interpretative del materialismo storico: la impostazione di base che riguarda il rapporto fra struttura e sovrastruttura e il principio materialistico secondo il quale le idee sono riflessi di processi di produzione appartenenti alle basi reali. Con ciò non è da intendersi che il Pettazzoni abbia aderito ad un marxismo in senso totale ed esclusivistico. Egli piuttosto, secondo la linea del primo Croce, ha intuito la importanza del materialismo come metodologia applicata alla ricerca e come veicolo di chiarimento dei processi di formazione delle sovrastrutture, fra le quali primaria è la religione. In questo periodo è limpida nel Pettazzoni l’idea che la religione, come immagine mitica del mondo di là, può essere compresa soltanto sul fondamento analitico del mondo di qua, della quotidiana realtà storica: “*La religione è una forma della civiltà, e storicamente non si intende se non nel quadro di quella particolare civiltà di cui fa parte e in organica connessione con le altre sue forme, quali l’arte, il mito, la poesia, la filosofia, la struttura economica, sociale e politica*” (*Les deux sources de la religion grecque*, in *Mnemosyne*, IV, 4, 1951, pag. 1-8, ripubblicato in *Religione e Società*, cit., pag. 21).

## **Per un codice di lettura laica, per una scienza delle religioni non asettica**

Questa acuta ricognizione dei significati religiosi si inserisce in una precisa scelta che è quella del pensiero laico che aveva, allora, in Italia, anche se in differenti e talora contrastanti prospettive, i suoi maggiori rappresentanti in Croce, Amendola, Calogero, Omodeo e Salvemini.

Sotto il profilo che ora ci riguarda, il pensiero pettazzoniano è molto ricco. Primamente va ricordato che egli ha dedicato grande parte della sua attività scientifica a liberare la Storia delle religioni dalle ipoteche pretesche e teologiche e a riscattarla da arcaici pregiudizi: *“C'è un modo che pregiudizialmente sottrae la religione al giudizio storico, ed è il concetto della religione come verità di fede, verità assoluta da cui dipende la salvezza”* (Italia religiosa, Bari, 1952, pag. 79).

Ma il suo laicismo non è un anticlericalesimo ottuso, sebbene in lui sono vigorose le potenti radici risorgimentali dell'impresa ideologica mazziniana e massonica. Vi è una religione fideistica che va rispettata come diritto degli uomini a credere nelle categorie cui aderiscono con onestà e senza prevaricazione. Lo storico delle religioni, che pure opera su materiali squisitamente umani, non può esercitare l'assurdo diritto di cancellare quanto di nobile e di alto può esservi all'interno di credenze religiose. E in ciò si realizza il rispetto del più ampio principio laico secondo il quale la tolleranza non consiste nell'accettare come vere tutte le opinioni e le fedi degli altri, ma di rispettare il diritto degli altri a ritenere vere le proprie opinioni e fedi. Del resto questa attitudine a percepire la dimensione alta e rispettabile di molte esperienze religiose Pettazzoni l'ha dimostrata nelle commosse pagine con le quali, nel 1954 (14 ottobre), rievocava i rapporti fra religione e resistenza su *Il Resto del Carlino* e valutava la densità di apporti che venivano da uomini di fede e professione religiosa accanto a quella di partigiani atei (queste pagine sono ripubblicate in *Religione e Società*, cit., pagg. 163 ss.).

Soltanto che il principio di tolleranza ha limiti molto precisi: ogni fede, ogni opinione, non può rivestirsi di pretese escludistiche, in modo esplicito (ed è il caso della proposta tomistica di padre Schmidt) o in forme striscianti e sotterranee. La nobile battaglia per la libertà sta proprio nella denuncia aperta di ogni forma di prevaricazione ideologica, di ogni violenza patente o sottile contro la figura dell'uomo come portatore di propri valori.

Pettazzoni vive la storia del suo tempo e individua una fra le più gravi minacce alla libertà nella Chiesa cattolica: ed è certo che egli soffre in proprio le offese alla dignità dell'uomo che, già consolidate nella tradizione teologica medioevale, erano passate attraverso il Sillabo di Pio IX ed erano state rinnovate, in

quegli anni, dalla prepotenza sciamanica di Pio XII e dalle campagne ecclesiastiche contro i diritti fondamentali.

Probabilmente egli avrebbe espresso giudizi diversi in presenza di una chiesa della testimonianza e della presenza, quale fu, in parte, quella di Giovanni XXIII, o di una chiesa attuale di ristretto margine che, in molti paesi, passa attraverso il martirio delle coscienze e dei corpi dei propri fedeli, o che in molte comunità di base vive il kerygma come impegno di realizzare un mondo diverso nonostante l'istituzione e contro l'istituzione. E tuttavia l'allarme pettazzoniano nei riguardi di un'istituzione chiesastica che attenta alla libertà del pensiero resta molto attuale in una fase di regressione nella quale il ritorno al trionfalismo di Pacelli non è da porsi come ipotesi infondata. Sotto alcuni aspetti il giudizio di Pettazzoni, resta valido per quanto riguarda la forza conservatrice che è nell'esclusivismo di alcune ali importanti della Chiesa: *“Il cattolicesimo - egli dice - è una religione totalitaria... Questo totalitarismo è insito nello spirito della Chiesa cattolica, nella sua tradizione apostolica, nel suo programma di dominio esclusivo del mondo (La Chiesa e la vita religiosa in Italia, in Stato e Chiesa, Bari, 1957, pagg. 35-49, così come riedito in Religione e Società, cit., p. 195).*

Ma ai rischi di violenza ideologica e politica egli, da laico, sa opporre una serie di considerazioni che investono direttamente la funzione della religione e il modo di fare storia delle religioni. I nuclei di queste considerazioni sono individuabili in due punti:

a) il significato medesimo di 'religione' va svincolato dall'immagine che abbiamo ereditato dalla tradizione ecclesiastica e cattolica. Vi è una tensione esistenziale laica che pur affidandosi alla dura concretezza del ciclo biologico e non accettando evasioni in altri mondi, riesce a superare, proprio in tale consapevolezza, la banalità del quotidiano e la riscatta in una programmazione etica dell'esistenza, che di per se è religiosa. Il modello di una tale qualità del vivere resta Benedetto Croce. Ma Pettazzoni annota: *“... si può vivere religiosamente senza essere in comunità con la Chiesa. Non si pretende che Mazzini sia venerato tra i santi, ma non si può negare che Mazzini fu uno spirito altamente religioso” (La Chiesa e la vita religiosa in Italia, cit., pag. 200);*

b) chi è laico per vocazione o per origine non può sottrarsi alla resa dei conti storici con il dato religioso; e uno degli errori fondamentali della sinistra comunista, nel nostro Paese, è stato il costante disinteresse per lo spessore dell'esperienza religiosa, soprattutto popolare. *“Troppo a lungo, scrive Pettazzoni, ci siamo straniati, noi laici, dalle cose della religione. Si è creduto che proprio in questo disinteresse consista lo spirito del laicismo... Non fuggire, ma accostarsi alla religione, per intenderla, per capirla, questo è atteggiamento non pur lecito ai laici, ma doveroso. Non tacere, ma parlare di*

*religione; parlare in termini di pensiero, di cultura, di storia, questo è discorso di uomini liberi” (La chiesa e la vita religiosa in Italia, cit., p. 193 s.).*

Tali mature conclusioni del pensiero di Pettazzoni convincono di un'ulteriore verità che attiene direttamente alla nostra disciplina: che non può esservi discorso storico-religioso sigillato nella pretesa asepsia di un sapere cosiddetto scientifico. A parte le radicali crisi che attraversano ormai da anni la stessa validità dell'epistemologia scientifica e il suo dichiarato isolamento da impegni ideologici, ogni discorso sull'uomo - e non vi è discorso sull'uomo più carico di coinvolgenze che quello storico-religioso - convoca a precise opzioni e a individuazioni di significati sul quanto si fa e sul come lo si fa: a meno che non si intenda trasformare un'analisi del reale storico in un blaterare accademico spento in giochi di pura erudizione. Prima di essere uno storico delle religioni o forse proprio perché lo è, Pettazzoni è un uomo calato nel suo tempo, innestato nel sanguigno vigore delle idee che lo circondano, e non riesce a scavare iati fra il suo ethos laico-politico e il suo modo di considerare i fatti religiosi. Evidentemente, quando egli affronta taluni livelli, soprattutto filologici, di quei fatti, il suo ethos è decantato dagli elementi conturbanti che crociantemente appartengono all'ordine della passione e dell'emozione; ma proprio quell'ethos circola come linfa vitale al di sotto delle interpretazioni, quando la mutezza del documento investigato deve essere sollevato a sede della storia degli uomini. Del resto sappiamo per dura esperienza quanto sia mistificante la sospensione del giudizio etico nell'impegno di fare storia o antropologia, così deprivate della loro essenziale finalità e fatte eunuche nel cimitero delle accademie; e come codesta sospensione, contrabbandata per serenità tarassica in presenza del mondo degli uomini che preme d'ogni lato, veicola soltanto dure servitù.

## **Il silenzio di Pettazzoni sulla religione cristiana**

Restano almeno in parte difficili a essere individuati i motivi che portarono Pettazzoni ad escludere ampie analisi dei fenomeni religiosi delle varie confessioni cristiane, che non appaiono nell'arco molto ampio dei suoi interessi. Sporadicamente il cristianesimo, soprattutto nella forma cattolica, è toccato in brevi interventi, non sorretti da approfondite ricerche filologiche del tipo di quelle che erano, per esempio, alla base dei suoi saggi sui Misteri, sul Rombo e sulla nozione di Essere celeste. Egli confessava, nel 1952, un aperto rimpianto per questo suo costante disinteresse e lo avvertiva, più largamente, come una lacuna di tutti gli studi storico-religiosi nel nostro Paese: “ *...nel vagare idealmente per terre lontane in traccia di esotiche credenze e barbarici miti mi è accaduto di sentir più*

*forte l'amore per le cose nostrane. E mi rammarico di non essere più in grado, oramai, di dedicarmi a queste cose come vorrei” (Italia religiosa, cit., prefazione).*

Se per storia religiosa italiana egli voleva intendere principalmente quella cattolica, e non già quella antica cui aveva dedicato precise ricerche è probabile che in lui abbia operato la remora nei riguardi di materiali che si presentavano estremamente ambigui per la loro inestricabile commistione con il politico e l'economico in termini degradati. Egli, in effetti, non ha mai detto che la storia cattolica non possa essere oggetto della storia delle religioni, come qualsiasi altro patrimonio religioso-culturale: ma la sua, nei riguardi del cattolicesimo, sarebbe stata un'esperienza di diretti coinvolgimenti in dati che non potevano essere estraniati e obiettivati nella serenità del giudizio e che, invece, restavano carichi di elementi negativi, in relazione alle sue idee sulla libertà e la laicità.

### **L'ultima battaglia per la storicità: la condanna dell'irrazionalismo mistico-reazionario di M. Eliade**

Intanto nel secondo dopoguerra si era presentato all'orizzonte della ricerca storico-religiosa il rumeno Mircea Eliade che, attraverso un numerico e continuo intervento, spesso ripetitivo, aveva richiamato gli interessi anche dei non addetti ai lavori sui temi storico-religiosi e non secondariamente per l'esposizione linguistica suggestiva e trascinate dei suoi scritti. Se, a distanza di anni, si volesse intervenire con una attendibile classificazione nella produzione di Eliade, sarebbe da distinguersi subito le sue numerose opere di carattere storico-monografico da quelle destinate all'esposizione della teoria interpretativa: anche se questa classificazione, come ogni altra, pecca di approssimazione, giacché pure gli scritti storici-monografici (per esempio quelli sullo sciamanesimo, sullo yoga., sulla cultura dei fabbri e degli alchimisti) sottendono linee di lettura nelle quali si riversa il quadro ideologico. Ma, accettando come buona tale dicotomia della produzione eliadana, subito emerge la qualità diversa dei gruppi di scritti: nei primi, destinati alla descrizione, sistemazione e analisi di importanti contesti storico-religiosi, abbiamo importanti e, per alcuni aspetti, definitivi contributi alla ricerca, la cui utilizzazione resta tuttora proficua e, talvolta, ineludibile (soprattutto, a mio parere, l'analisi del complesso sciamanico); ma nei secondi scritti, quelli che elaborano una teoria, emergono tutti i segni di una nuova grave mistificazione del senso della storicità, una mistificazione, peraltro, che ci innesta in tutta la tradizione della destra culturale romantica ottocentesca, da De Maistre in poi, e che crolla, nelle sue ultime fasi, nelle teorie razziste ispirate dal nazismo e dal fascismo.

Non a caso questo Eliade, le cui suggestioni hanno inciso su studiosi di ogni area ideologica, dai cattolici agli stessi marxisti e, come si è accennato, anche fuori dello stretto ambito storico-religioso, è lo stesso personaggio non raccomandabile che in età non più acerba e, quindi non assolvibile, in nome della pietà storica, da colpe imputabili all'immaturità degli anni, osannava, in Romania, alle persecuzioni contro Gogu Radulescu, uno dei giovani antifascisti rumeni, che era stato torturato e sevizato nella sede delle Guardie di Ferro. Nel periodo della guerra civile spagnola è accanto ai franchisti. Il 17 dicembre del 1937 (va ricordato che è un uomo, allora, di trent'anni) pubblica nella rivista *Buna vestire* un articolo nel quale riconferma la sua fede nel legionarismo e nel nazismo. E, per dare soltanto un'altra informazione preziosa per l'individuazione del personaggio, nella primavera del 1942, quando fu firmata fra Mihai Antonescu e Gustav Richter, delegato di Eichman, la deportazione di tutti gli ebrei nei lager nazisti della Polonia, Eliade, allora diplomatico, conosceva la sorte degli ebrei, ma tacque, nel suo antisemitismo più volte affermato in articoli e in interventi (per la più ampia documentazione su tali avvenimenti, si veda la rivista *Toladot, Buletinul Institutului Dr. J. Niemirower*, I, 1972, particolarmente l'articolo *Dosarul Mircea Eliade*, e, in sintesi, il mio intervento *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, in *Rassegna Mensile Israel*, genn.-febb. 1977).

Ora l'essere l'Eliade fuggito all'estero dalla Romania, l'aver successivamente insegnato materie storico-religiose alla Sorbona di Parigi e, infine, l'aver assunto la direzione del dipartimento storico-religioso dell'Università di Chicago, ove è attualmente, non sono circostanze che redimono da idee passate nella carne e nel sangue. Perciò le scelte teoriche di Eliade riflettono, in qualche modo le sue antiche opzioni, anche se sono trasferite sul piano della pura speculazione intellettuale o di quella che sembra tale.

In questa breve disamina delle tesi irrazionalistiche di Eliade, va subito detto che la sua principale opera teorica, il *Traité d'Histoire des Religions* (Parigi, 1968, II ediz.), porta un titolo ingannevole. Il *Traité* è più propriamente un trattato di una particolare fenomenologia religiosa, ben distante dalla storia, la quale fenomenologia elenca ed analizza certi emblemi (o archetipi, o ierofanie) e ad essi riconduce i fatti storici, secondo una logica operativa che, nel trasferire alla metastoria di tali emblemi la storia dei fatti, ha analogie con quella usata da Schmidt (nel senso che Schmidt il tutto riconduceva a una metastoria teologica). Sussistono, secondo Eliade, taluni tipi di religiosità litica o uranica o terrestre o acquatica ecc., nei quali è possibile inserire gli elementi tratti da tutte le religioni storiche. Benvero a questa dinamica si contrappone l'intuizione di un sacro totale che determina il preliminare di detti tipi, e cioè gli archetipi che sono stati sperimentati e avvertiti nella loro pienezza soltanto da un presuntivo cosiddetto uomo arcaico (corrispondenza con l'Adamo primordiale della mitologia cristiana). In

conseguenza la storia delle religioni, nelle concezioni di Eliade, si libera dallo squallore dell'analisi delle datità concrete e si trasforma in una sorta di storia eterna o metafisica e di scoperta dei primi principi, che in sé e di per sé ha un carattere salvifico: *“La dialettica delle ierofanie permette la riscoperta spontanea e integrale di tutti i valori religiosi, quali che siano e quale livello che sia il livello storico al quale venga a trovarsi la società o l'individuo che realizza questa scoperta. La storia delle religioni si vede, così, ricondotta, in ultima analisi, al dramma provocato dalla perdita e riscoperta di questi valori, perdita e riscoperta che non sono e non potrebbero essere mai definitive”* (Traité, cit., pag. 390).

E sono impulsi di entusiastico missionarismo che portano l'Eliade a porre come modulare e perfetta un'esperienza della realtà ultima, che sarebbe stata percepita o vissuta soltanto dall'uomo arcaico e che consisterebbe nel “sacro”. Le storie religiose sono da considerarsi successive decadenze, fino alla decadenza ultima che è la laicità. Ma quando ci si pone il problema di scoprire che cosa sia questa arcaicità, ci si trova di fronte ad un muro insuperabile (almeno il buon padre Schmidt si riferiva al palinsesto mitico della Bibbia!). I significati sono varianti all'interno delle scritture eliadane: ora è il primitivo, come uomo dei primissimi tempi (il contrario del bestione vichiano!); ora è l'uomo in cui si sarebbe verificata, secondo le teorie junghiane la stratificazione degli archetipi; o è forse un uomo che esiste in un mondo storico, primordiale, paradisiaco e che, decaduto, ha la nostalgia di questo universo. Personalmente, in una breve corrispondenza che intercorse fra me e Eliade (prima ch'io conoscessi la sua origine razzista), egli negò perentoriamente la matrice junghiana della sua ipotesi, ma non riuscì a spiegarmi che cosa è l'uomo arcaico. Certo è che, quale che sia la carta di identità di questa misteriosa figura, tutta la storia, come laicità e conquista culturale, resta nullificata, e l'esistenza medesima soltanto si spiega e si giustifica nella prospettiva di occasionali recuperi dell'intuizione primordiale delle forme originarie e perfette dell'esperienza arcaica del sacro.

Messa a parte la qualità estremamente fine con la quale Eliade, per la sua sottile cultura, tramita queste idee (non è qui la sede per un'analisi minuta delle fonti), la parentela ideologica con i teorici dell'arianità nazifascista è evidente: anche presso costoro, certo con una strumentazione banale e rude, come tutte le forme nelle quali il nazifascismo si esprime, la perfezione è collocata in una modularità primordiale che è il mondo solare ario o tradizionale o arcaico, in rapporto al quale tutte le forme culturali e religiose, soprattutto quelle semite o lunari si configurano come fasi di degradazione, di indebolimento e di decadenza (si vedano fondamentali analogie del pensiero di Eliade con la posizione di Evola, del libro *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, e si abbia presente che Evola, assunto a teorico del

Movimento sociale italiano e di Ordine Nuovo, fu istruttore ideologico delle SS naziste; si abbia, inoltre presente che Eliade ha collaborato alla rivista *La Destra*, in Italia).

Certo, in tutto l'arco degli anni '50 ci si trovava in presenza di un nuovo fantasma che apparteneva al caos del sonno della Ragione. Pettazzoni probabilmente era legato ad Eliade da amicizia e non conosceva i documenti che ora sono di comune dominio, ma negli anni che precedono la sua morte (8 dicembre del 1959) legge e rilegge queste opere di Eliade ed è attraversato da pesanti preoccupazioni che forse si sarebbero esplicitate se ne avesse avuto, per il futuro, il tempo. Egli annota, nel settembre del 1959, le sue personali reazioni alla lettura di alcuni libri di Eliade. Nelle sue letture, non è presente il *Traité* - secondo la mia impressione definitivo per leggere in *interioritate* la posizione del rumeno. Egli legge *Le mythe de l'éternnel retour* del 1949, *Images et symboles* del 1952, *Mythes, rêves et mystères* del 1957 (sono scritti spesso affrettati e banalmente ripetitivi). Pettazzoni intuisce che avanza, in un'Europa dissestata, ancora una volta l'esercito delle ombre. Non sono più quelle clericali di Schmidt. Sono quelle meno facilmente afferrabili di una corrente che, nel paludato discorso accademico, nell'abilità dei giochi retorici, importa l'antico male della distruzione della presenza storica. Brelich raccoglierà queste note nel 1960 (SMSR, XXXI, 1960, pagg. 23-35, poi ripubblicate in *Religione e Società*, cit., pagg. 177 ss.).

Ora io non ho conosciuto Pettazzoni, non appartengo alla schiera dei suoi vedovi storico-religiosi; eppure ho l'impressione che quest'uomo aveva avvertito la dipendenza di Eliade dal suo retroterra razzista. In quella serie di appunti pubblicata da Brelich, il 16 settembre del 1959, a Bologna, scrive: “*La filosofia di Eliade risente del tristo tempo in cui egli è vissuto, come noi tutti, e forse delle sue vicende personali - tanto è vero che ogni costruzione è storicamente condizionata*”.

A noi probabilmente non interessa l'anamnesi dei rapporti fra Eliade e Pettazzoni, ma, invece, interessa la essenzialità delle sue scelte nei riguardi di quella che gli si prospettava come una nuova teologia irrazionalistica impediente il vigore della ragione. Il tema centrale delle sue annotazioni e dei suoi appunti è questo: che la neoteologia di Eliade capovolge i termini della storia, di quella concreta storia della quotidianità delle umane fatiche la cui fondamentale gravidanza, per due diverse vie, ci fu insegnata dal materialismo e, in opposizione, da Croce. A Montecatini, in una data imprecisata dal 1959, Pettazzoni scrive: “*In fondo è sempre l'uomo che crea il suo mondo ideale. Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano!*”. E implicitamente materialistica, di un materialismo engelsiano, disposto a comprendere i fatti religiosi, mi sembra quanto il Pettazzoni scriveva in quegli appunti, l'8 settembre del 1959: “*La religione di questo mondo - non dell'evasione da questo mondo. Non il terrore della storia,*

*il pessimismo, il disprezzo della vita, l'evasione dal mondo, l'aspirazione a un altro mondo. Bensì la religione come serena consapevolezza e accettazione della condizione umana, nella speranza di costruire un migliore avvenire terreno, nella consapevolezza del mistero e della suggestione stessa del mistero. La religione come fattore positivo della vita. L'uomo costruttore della sua religione!''.*

Le quali osservazioni, proposte ai margini di questi rischiosi libri di Eliade, ci richiamano, nel mestiere di storico delle religioni, a quella rigorosa aderenza alla realtà, che, in conclusione, mi sembra essere stato il centro focale e permanente attualmente del pensiero pettazzoniano; ed è un'aderenza la cui scientificità è garantita da precise scelte laiche e storicistiche.

**Alfonso M. Di Nola**