

## Per lo studio delle religioni: un nuovo strumento di lavoro\*

Giulia Sfameni Gasparro è amica dell'Officina di Studi Medievali sin dalla sua fondazione ed è una mia cara amica personale da ancor prima!

Se dovessi enumerare le volte in cui “mi” e “ci” ha dato una mano (sempre preziosa) per le nostre iniziative, non solo partecipando fisicamente con quella sua infinita, meravigliosa passione per le cose che studia, ma anche con i suoi utilissimi consigli, con le sue indicazioni e le sue attente e puntuali valutazioni, cari amici, non basterebbe l'intero pomeriggio! E non ci rimarrebbe tempo per parlare di questa sua ultima fatica editoriale per la quale siamo qui, mentre vi do il mio saluto di benvenuto ed un grazie particolare esprimo a Nicola Cusumano e a Don Massimo Naro per aver voluto accettare il nostro invito a “leggere” il volume di Giulia ed a trasmetterci le loro riflessioni da attenti lettori quali notoriamente sono.

Giulia Sfameni Gasparro, da anni componente del Comitato Scientifico (Advisory Board) dell'Officina, si avvia a chiudere formalmente la sua vita accademica e di instancabile quanto generosa docente, avendo raggiunto la soglia del pensionamento: quello formale, naturalmente e non mai quello sostanziale che spero proprio per Giulia avvenga il più tardi possibile!

Cara Giulia abbiamo ancora noi tutti grande bisogno del tuo magistero e della tua guida: non è ancora iniziato, per te, il tempo del riposo o della lettura del quotidiano al circolo degli ex-combattenti e reduci! Ti aspettano ancora battaglie e trincee: ce lo devi e noi lo desideriamo fortemente.

Abbiamo avuto modo di “giubilare” questo evento partecipando, con un gruppo di giovani studiosi dell'Officina al Congresso Internazionale della Società Europea di Storia delle Religioni da Giulia organizzato a Messina in modo assolutamente eccellente, ed i cui *Atti* sono in corso di stampa per la cura editoriale della stessa Officina all'interno di una delle sue collane editoriali.

Un fatto che ci onora non poco e che ancora di più lega noi tutti in una amicizia e collaborazione umana, culturale e scientifica che raramente si può registrare all'in-

\* Pubblichiamo, con una breve nota introduttiva di Alessandro Musco che coordinava i lavori, gli interventi di Nicola Cusumano e Massimo Naro in occasione della presentazione avvenuta a Palermo presso la sede dell'Officina, nello scorso mese di giugno, del volume di Giulia SFAMEMI GASPARRO, *Introduzione alla storia della religione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, 231 pp., ISBN 978-88-420-9525-5.

terno del variegato e non poco agitato mondo universitario italiano dove la collaborazione e l'amicizia sincere sono *rarissima avis!*

Tutto questo non mi fa velo alcuno a dire che ho letto con grande piacere le pagine di questo volume di Giulia che giudico un eccellente strumento di base per la didattica universitaria (e non solo), un'ottima guida per chiunque si voglia avvicinare allo studio delle religioni e della storia delle religioni, quale che sia la sua formazione di base e quali che siano gli strumenti di lavoro che possiede.

Lo giudico un libro utilissimo, di cui c'era bisogno e di cui raccomando la lettura.

Da sempre sono convinto che una *Introduzione allo studio di...* si può scrivere, da parte di uno studioso, di un ricercatore, di un docente, solo dopo anni ed anni di attiva militanza, al raggiungimento di una piena maturità di possesso degli strumenti, delle linee guida, conquistata sul campo e non soltanto tra gli scaffali e tra le centinaia o migliaia di pagine lette e meditate.

Questo è il caso del volume di Giulia che, come lei stessa ci dice già dalle prime battute della sua *Premessa*, ...è il frutto di una lunga esperienza accademica d'insegnamento di una disciplina a cui lo studente universitario si avvicina quasi del tutto impreparato, solitamente animato da curiosità o da vero e proprio interesse, ma privo dei necessari strumenti metodologici, oltre che delle nozioni fondamentali.

Ed è infatti agli studenti universitari che Giulia dedica il suo lavoro: a chi l'ha seguita come docente ed a chi ha avuto la fortuna di averla come tutor e *magister* nei corsi del prestigioso dottorato di ricerca messinese che per anni Giulia ha diretto e coordinato da par suo, od ancora per chi ha avuto ed ha ancora la fortuna di averla come punto di riferimento nelle proprie ricerche e nei propri studi. Possiamo e, aggiungo, dobbiamo parlare di una *scuola messinese di storia delle religioni* alla quale da anni mi sono anch'io iscritto, debole e maldestro alunno magari, ma certamente convinto fan!

Non credo di dover aggiungere null'altro, né rispetto alla magniloquente bibliografia personale di Giulia Sfameni che, negli anni, ha affidato a noi tutti decine di meravigliosi volumi e centinaia di saggi, studi e contributi su aspetti, storicamente, culturalmente e scientificamente, i più ampi ed i più svariati nell'ambito dello studio di storia delle religioni, né rispetto al contenuto del volume: affido, quindi, ora la parola e la riflessione a Nicola Cusumano e Massimo Naro.

ALESSANDRO MUSCO

\* \* \*

La lettura che qui faccio del volume di Giulia Sfameni Gasparro, ordinario di storia delle religioni nell'Università di Messina, ha un'intenzione "dialogica", nel senso che tenta di fruire di alcune risorse metodologiche proprie della storia delle religioni dentro un orizzonte disciplinare differente rispetto alla ricerca storica e in una

prospettiva formale, potremmo dire epistemologica, diversa: quella della teologia delle religioni.

Metto subito l'accento sulla questione epistemologica, perché difatti il libro che presentiamo – essendo un'*Introduzione alla storia delle religioni* – si propone, appunto, come una riflessione epistemologica, interrogandosi su *cosa* sia la “storia delle religioni” e su *come* si possa fare la “storia delle religioni”. Per questo il libro parla subito, già nel suo primo capitolo, dell'oggetto e del metodo della “storia delle religioni”, chiarendo efficacemente l'impianto potremmo dire “pluralistico” di questa disciplina: trattandosi della storia delle religioni è consequenziale che si debbano tenere in conto piuttosto gli oggetti (al plurale) di questa forma del sapere; e, se gli oggetti possono essere tanti (vale a dire i vari e singoli vissuti che hanno a che fare con quell'esperienza fondamentale che è – in senso lato, ma non astratto – l'esperienza religiosa: e perciò con le diverse tradizioni religiose, antiche e nuove), allora anche le vie attraverso cui raggiungere e studiare adeguatamente questi tanti oggetti possono essere varie e diversificate, ancorché tutte riconducibili ad un'unica prospettiva formale, appunto quella specifica della storia delle religioni.

Questa costitutiva qualità pluralistica della storia delle religioni non è una scelta arbitraria dell'autrice del volume. Sta nella realtà delle cose, sta nei fatti, sta – appunto – nella storia. E perciò non può essere misconosciuta e anzi dev'essere presa in consegna dagli studiosi.

Semmai si può ascrivere alle scelte della prof.ssa Sfameni Gasparro l'opzione metodologica che esercita per farsi carico della realtà storica. Si tratta dell'opzione che preferisce, giustamente, il metodo induttivo a quello deduttivo, cioè il metodo che muove dalla disamina «dei concreti fatti storici, in tutta la loro molteplicità e diversità», come scrive l'autrice, piuttosto che il metodo che parte da definizioni «pre-costituite», formulate *a priori* e perciò in astratto, dal tenore inevitabilmente essenzialistico e metafisico. La prof.ssa Sfameni Gasparro – cui non piace neppure accennare a una possibile “definizione” di “religione” e che semmai lascia intuire l'opportunità di tendere a “descrivere” attendibilmente le “religioni” – lascia questi metodi deduttivi alla filosofia e alla teologia delle religioni. E fa bene: non perché così elegantemente evita di invadere l'altrui campo di ricerca, ma piuttosto perché così fa la scelta più utile e conducente per la disciplina storica di cui si occupa.

In realtà anche la filosofia e la teologia, nel corso del Novecento, si sono debitamente smarcate da quel profilo “perenne”, metafisico, che le aveva caratterizzate sino alla modernità. Anche la filosofia e la teologia hanno scoperto la storia e la sua importanza e si sono attrezzate di conseguenza, per riflettere sul senso della storia distillandolo dalla storia stessa, perciò entrando nei fatti storici, facendo i conti con essi. Anche per quanto riguarda la teologia delle religioni, si può osservare finalmente che pur essa si è andata configurando e strutturando come una teologia “contestuale” e non più meramente accademica: cioè come una teologia che nasce nei e dai contesti stessi in cui s'incontra e si sperimenta – spesso tra mille tensioni – il fatto della pluralità delle religioni (per esempio il contesto asiatico, o il contesto africano, o quello “mediterraneo” che è stato la culla dei tre grandi monoteismi di matrice abramica e noachica): la teologia delle religioni, pur con fatica e muovendosi tra le prudenze e,

persino, tra le diffidenze di chi per suo ministero deve “garantirne” pur sempre la cosiddetta “ortodossia”, ormai non è più una teologia confezionata in Europa ed esportata in tutti gli altri angoli del mondo cristiano. E questo perché anch’essa si è attrezzata di metodi o almeno di sensibilità di tipo induttivo.

In ogni caso, il metodo induttivo è proprio quello che la prof.ssa Sfameni Gasparro attribuisce alla storia delle religioni, come suo metodo peculiare, che riesce a connotarla in quanto disciplina distinta (anche se non distante) rispetto alla cosiddetta scienza delle religioni.

L’autrice, nelle sue pagine, ci aiuta molto efficacemente a cogliere la differenza di prospettiva formale che passa tra la scienza delle religioni (praticata soprattutto negli ambienti tedeschi) e la “storia delle religioni”, come hanno cominciato a chiamarla gli studiosi anglofoni e come preferiscono chiamarla anche alcuni autori italiani alla cui lezione l’autrice stessa si richiama e si riconduce, specialmente Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi.

La scienza delle religioni ha una pretesa precipuamente sistematica, sincronica, che esercita con una sensibilità metodologica di tipo interdisciplinare, raccogliendo i risultati di tante altre discipline che si occupano delle religioni, dalla sociologia all’antropologia, dalla psicologia alla filosofia, dall’etnografia alla storia, quest’ultima “fruita”, potremmo dire, per la sua capacità di indagare “diacronicamente” i fatti e il susseguirsi dei fenomeni religiosi. In questo orizzonte, però, osserva la prof.ssa Sfameni Gasparro, la storia è ridotta a una mera «raccolta documentaria e idiografica». E secondo l’autrice quest’uso della storia – direi ancillare – non è né utile né legittimo. Alla storia delle religioni si deve riconoscere la sua autonomia scientifica: essa non è semplicemente uno “strumento” per giungere a conoscere cosa siano le religioni, ma una forma compiuta (anche se specifica) di conoscenza delle religioni. Questa autonomia scientifica della storia delle religioni mi pare possa essere indicata nella sua capacità metodologica di tipo transdisciplinare.

L’interdisciplinarietà su cui fa leva la scienza delle religioni fa incontrare e interagire i risultati, gli esiti finali, di numerosi percorsi cognitivi. La transdisciplinarietà, invece, fa interagire queste varie forme di saperi, tutti relativi alle religioni, più a monte, «in un unico percorso d’indagine», permettendo alla disciplina cui l’autrice ci introduce, la storia delle religioni cioè, di svilupparsi per ciò che dev’essere, cioè come «euristica» documentaria, tuttavia «informata e sollecitata in maniera problematica da tutto il complesso delle istanze culturali, antropologiche, psicologiche, sociologiche ecc. che il fenomeno religioso – nella sua consistenza storica – coinvolge e alla cui luce esso deve essere analizzato e interpretato», come scrive l’autrice in una sua interessantissima pagina a conclusione del primo capitolo. In tal senso, anche la “storia” ha una sua capacità sistematica ed ermeneutica: è registrazione dei fatti, ma anche decodificazione delle costanti e delle varianti che in questi fatti sono insite, svolgendo così quello che per l’autrice è il compito principale di questa sua disciplina, cioè «l’elaborazione di una tipologia storica delle religioni», come scrive a conclusione del terzo capitolo.

L’espressione «tipologia storica» è mutuata dalla triplice criteriologia proposta da Ugo Bianchi per fare storia delle religioni: comparando somiglianze e differenze

tra le varie tradizioni religiose, si può e si deve giungere a interpretarli sistematicamente, sotto la specie dei politeismi o dei monoteismi, per esempio; oppure sotto la specie delle religioni etniche, o sotto quella delle religioni fondate, come l'autrice spiega nel quarto capitolo.

Un altro criterio indicato da Bianchi è quello dell'«universale concreto». È questo un criterio che anche la teologia cristiana delle religioni ha fatto proprio già a partire dagli ultimi anni quaranta del Novecento, con la lezione di von Balthasar, che ha così voluto segnalare il carattere ossimorico dell'esperienza religiosa cristiana, che muove appunto dal paradosso dell'Uomo-Dio, Cristo Gesù. Bianchi ha giustamente specificato – dal suo peculiare punto di vista – questo criterio, parlando di «universale storico».

Il terzo criterio suggerito da Bianchi mi sembra importantissimo: quello analogico, che coglie e valuta le somiglianze e le differenze tra le religioni, secondo una «vocazione comparativa» tipica della storia delle religioni, a detta della prof.ssa Sfamini Gasparro. L'autrice rielabora questo criterio, in una pagina del primo capitolo, parlando del rapporto di continuità/discontinuità che occorre cogliere tra le varie tradizioni religiose, per comprendere sino a che punto esse si coimplicano a vicenda e sino a che punto si superano e si oltrepassano. Questo criterio è applicato dall'autrice, per esempio, nel quarto capitolo, al rapporto tra i vari monoteismi (che non possono essere monoliticamente identificati e appiattiti l'un sull'altro): così è nel caso paradigmatico di Gesù di Nazareth, la cui vicenda si può capire solo cogliendola al crocevia tra continuità e discontinuità rispetto al giudaismo, crocevia da cui prende le mosse il cristianesimo. E così è pure nel caso emblematico dell'islam, che emerge da un crogiuolo di tipo politeistico e al contempo dall'orizzonte già monoteistico delle genti del Libro, cioè dell'ebraismo e del cristianesimo, da cui Maometto prende le mosse ma pure si distingue volutamente, come l'autrice spiega nel sesto capitolo.

Si deve essere grati all'autrice per aver sottolineato questo criterio della continuità/discontinuità, che mi sembra applicabilissimo anche nel campo della teologia cristiana delle religioni, per sottrarla così agli astrattismi concettuali cui è abituata e per impegnarla sul fronte della storia. Mi permetto di concludere questa recensione proprio tentando di applicare il criterio segnalato dalla prof.ssa Sfamini Gasparro all'identità del cristianesimo che la riflessione teologica può cogliere a partire dal suo rapporto storico con il monoteismo ebraico e con quello filosofico dei pensatori greci.

Due sono i punti principali in cui tento di articolare la mia riflessione: la domanda (che la storia delle religioni mai si porrebbe) con cui mi chiedo se il cristianesimo sia *vere religio*, e l'argomentazione con cui tento di affermare che il cristianesimo è *vera religio*.

Articolare così il discorso, per me, significa mantenermi coerente al metodo dialettico (forse sarebbe meglio dire: polare) invocato insistentemente dalla prof.ssa Sfamini Gasparro: affermare che il cristianesimo è *vera religio* e, al contempo, problematizzare il fatto che esso sia davvero una religione, vuol dire ribadire quella dialettica di continuità e di discontinuità su cui si fonda il confronto tra cristianesimo e religioni.

Innanzitutto: il cristianesimo *vere religio*? Mi pare sia questo l'interrogativo che emerge già dalla storia del primitivo cristianesimo, impegnato ormai duemila anni fa a presentarsi al mondo e a propagarsi in esso.

La prof.ssa Sfamini Gasparro, nel secondo capitolo del suo libro, tocca questo tema ragionando sulle antiche definizioni di "*religio*" di un autore latino classico come Cicerone e di un autore cristiano come Lattanzio (rispettivamente *relegere* o *religare*, riconsiderare e cioè riflettere sul posto degli uomini a fronte degli dei, di modo che la religione diventa culto indirizzato alle divinità, oppure relazionarsi con Dio in un rapporto di tipo personale, che i primi cristiani già chiamavano *pietas*), per giungere alla posizione agostiniana che riprende sia il senso ciceroniano sia quello lattanziano. Si tratta di un percorso storico interessante.

A mio parere la teologia, a sua volta, può percorrere una via non meno "storica", a partire da un documento anonimo della fine del II secolo, lo *Scritto a Diogneto*, il cui autore illustra il cristianesimo al suo interlocutore facendone emergere la *kainotes*, la novità, rispetto alle principali forme di conoscenza e di rapporto con Dio di quel tempo. Vale a dire rispetto alla religione ebraica e rispetto al crogiolo tardoellenistico delle filosofie greche. Nelle due *aversiones*, che costituiscono la prima parte dello *Scritto*, l'apologeta cristiano lascia intendere che il cristianesimo non è né *religio* alla maniera della religione ebraica (fatta di riti e di norme culturali), né *philosophia* alla maniera dello stoicismo o dei vari medioplatonismi dell'epoca (fatta di ragionamenti soltanto umani, *loghismoi*). Semmai è una *teleia eusebeia* (*theosebeia*, secondo altri autori cristiani, come opportunamente segnala la prof.ssa Sfamini Gasparro), ed è una *teleia gnosis*. Cioè: una autentica *pietas*, un rapporto di tipo personale con Dio, incontrato dagli uomini come un familiare; e una conoscenza teologica garantita, o resa perfetta, da una rivelazione da parte di Dio stesso, una conoscenza dall'alto, una *epi-gnosis*.

Alla luce di queste affermazioni appare che il paradigma in base a cui il cristianesimo si va coniugando sin dal suo nascere e in forza di cui elabora la consapevolezza della propria identità è proprio quello della continuità e della discontinuità. Continuità rispetto alla tradizione biblica, dove comunque il cristianesimo va a rintracciare le forme principali di un rapporto con Dio che si svolge non nello spazio della dimostrazione ma in quello dell'invocazione. Ma anche discontinuità rispetto alle forme strettamente religiose di questo rapporto, per un nuovo modo di stare al cospetto di Dio, in Spirito e Verità, per incontrarlo ormai come il Padre di Gesù e non più soltanto come il Dio dei Padri, per avere rapporto con Lui non più soltanto tramite la *torah* mosaica nel rispetto del sabato ma piuttosto nell'esperienza quotidiana del comandamento dell'*agape*. Dall'altra parte discontinuità con le filosofie dei greci, con il loro modo di concepire Dio in termini umani. Ma pure continuità con la loro riflessione, integrandone – dopo una travagliata traduzione culturale, durata in verità per secoli – nel discorso sul Dio di Gesù Cristo il vocabolario e l'armamentario noetico.

Non si può, difatti, ignorare che, dopo il I sec., si moltiplicarono le occasioni di contatto e di reciproco adattamento tra ellenismo e cristianesimo primitivo, è però altrettanto vero che le esigenze della *metanoia* cristiana escludevano di per se stesse

ogni eccessiva ellenizzazione del vangelo e pretendevano, al contrario, una deellenizzazione del modo di comprendere la propria esistenza e di condurre la propria vita da parte dei convertiti.

È questa discontinuità che permise al cristianesimo di sottrarsi al novero delle religioni, quelle mitiche di cui aveva parlato Aristotele (come ricorda la prof.ssa Sfameni Gasparro) e quelle politiche di cui aveva parlato Marco Terenzio Varrone, ma anche quella ebraica dalle cui radici bibliche certamente germogliava. Ciò che caratterizza il cristianesimo, sin dal suo nascere, è la sua terzità rispetto a tutto e a tutti. Rispetto alle religioni dei pagani, a tal punto da essere considerato pericoloso per gli assetti della cosmopoli imperiale, sovvertitore dei suoi equilibri dosati appunto religiosamente: una specie di ateismo. Ma anche rispetto alla religione d'Israele, nei cui confronti appariva come un'eresia, il prolungamento della bestemmia che aveva portato sulla croce il Maestro di Nazareth. E, infine, rispetto alle filosofie: come una sorta di insipienza, peggio di follia collettiva.

È per questo che il cristianesimo è definito dai suoi primi campioni come una gnosi più che come un culto. Esso più che tra i culti si colloca nel campo della conoscenza. Il cristianesimo è conoscere Dio. Più precisamente: conoscere il Dio di Gesù Cristo; dunque: conoscere il Dio che si fa conoscere in Cristo Gesù.

In questo senso il cristianesimo non è semplicemente una *religio*. Questa consapevolezza è una consapevolezza difficile, conquistata con grande travaglio lungo secoli di dibattiti e di controversie interne al cristianesimo stesso. E spesso, attraverso il procedere dei secoli, andrà sbiadendosi. L'intuizione di un cristianesimo a-religioso recuperata nel corso del primo Novecento da Dietrich Bonhoeffer, ma anche la formidabile polemica contro le religioni e contro le filosofie imbastita da Karl Barth, e poi, nella seconda metà del XX secolo, le teologie della secolarizzazione e il cristianesimo secolare teorizzato da Harvey Cox, da Dorothee Sölle, da William Hamilton, da John Robinson e da altri ancora, ma anche le austere riflessioni sul cristianesimo anonimo di Karl Rahner e quelle severe di Hans Urs von Balthasar sulla specificità del cristianesimo rispetto alle religioni e alle culture, si collocano nella scia del grande interrogativo che accompagna sin dai suoi albori il cristianesimo: esso è *vere religio*? Molti degli autori che abbiamo evocato sono stati inclini a relativizzare il profilo "religioso" (rituale, ascetico, etico, al limite anche culturale) del cristianesimo, preferendo coglierne la valenza mistica: esso è comunione con Dio nella mediazione teandrica di Cristo.

Ma alla tradizione cristiana non appartiene meno l'affermazione convinta che il cristianesimo stesso sia *vera religio*. Paradossalmente, ma coerentemente a quanto ho ricordato sin qui, Agostino d'Ippona affermerà con forza che il cristianesimo è "la" vera religione. Così come è *vera philosophia*: l'unica vera conoscenza capace di conoscere Dio secondo la sua più intima verità, cioè come il Dio Amante oltre che Amabile, venuto in Gesù Cristo (contro la "teologia" metafisica dei greci, dell'Idea Iperurania e del Motore Immobile).

Così, in questa traiettoria che va dallo *Scritto a Diogneto* fino ad Agostino, il criterio della continuità e discontinuità permette anche alla teologia di comprendere, con un certo fondamento storico, la paradossale identità religiosa del cristianesimo,

che non è propriamente una religione, se si considera che ciò su cui esso si fonda non sono più i riti e le consuetudini culturali degli ebrei; ma che è al contempo vera religione, se si considera appunto che esso è la possibilità radicalmente nuova di un rapporto tra gli uomini e Dio che prende le mosse da Dio stesso e dalla sua grazia.

MASSIMO NARO

\* \* \*

Il dilemma dello storico delle religioni è che sa – almeno a prima vista – da quale punto partire (le cosiddette «religioni»), ma non sa dove si colloca esattamente questo punto di partenza, o come arrivarvi, poiché identificarlo è il frutto di una negoziazione continua, in questi ultimi anni divenuta particolarmente frenetica e polemica. Alla fine, il presunto punto di partenza si rivela in realtà un traguardo lontano e difficile, come niente affatto agevole e piano è il percorso di ricerca che lo riguarda.

Elias Canetti ha scritto, in uno dei suoi meravigliosi e fulminanti frammenti aforistici, che «il vero sapere è quello che esita».<sup>1</sup> Che questa consapevolezza della fragilità del sapere non sia occultata, ma anzi mostrata con sobrietà, è uno dei meriti del libro di Giulia Sfameni Gasparro: un merito che va sottolineato perché si sottraeva quel senso di sicurezza quasi connaturato e in qualche modo necessario nel genere manualistico, che tende appunto a presentare lo «stato dell'arte» disciplinare più come un fermo immagine che (come in realtà qualsiasi studioso sa bene) come tappa di un processo, che parte sempre da lontano e che può trovare una fine solo nella scomparsa stessa delle motivazioni che hanno generato quel processo.

La scelta di non offrire un quadro metodologicamente ed epistemologicamente «statico» ha evidentemente richiesto all'Autrice un esercizio di sorveglianza assiduo e un rigore non comune: entrambi caratterizzano le diverse sezioni del volume. Queste coordinate alimentano il filo sotto traccia che cuce in un disegno coerente le riflessioni che si sviluppano in queste pagine, quasi una sorta di elemento pregiudiziale, se posso usare paradossalmente proprio il termine dal quale prende esplicitamente le distanze la Studiosa: sono numerosi, infatti, i pregiudizi che ostacolano il dibattito sulle ragioni di un ambito disciplinare così tormentato, facendone più un campo di scontro che un terreno di dialogo.

Le pagine seguenti non costituiscono una recensione puntuale del volume, non era questa l'intenzione, quanto piuttosto sottolineare alcuni passaggi chiave della sua struttura complessiva. Si tratta di un intervento a margine di alcune questioni che mi sono apparse essenziali: esso sarà diviso in 4 punti e alcune osservazioni conclusive.

<sup>1</sup> E. CANETTI, *Un mondo di matite*, Adelphi, Milano 2003, p. 39.

1. Per continuare su quest'ordine di problemi, uno degli aspetti su cui più si spende l'Autrice è anche, e non a caso, quello su cui più si infiamma il dibattito. Mi riferisco alla scelta comparativa che, in Italia come all'estero, dovrebbe fare della storia delle religioni un settore di ricerca chiaramente riconoscibile. Quello della comparazione è un problema di estrema delicatezza, che in realtà investe la ricerca storica *tout court*. Benché già oggetto, a partire dall'Ottocento con lo sviluppo della ricerca linguistica (ma con importanti anticipazioni nel Settecento), di un dibattito acceso che ha impegnato generazioni di studiosi di diversi orientamenti disciplinari, la questione dei problemi e dei limiti della comparazione (e della comparabilità) è a tutt'oggi al centro di una riflessione serrata, come ha ben mostrato il recente volume *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*.<sup>2</sup>

Che il metodo storico-comparativo sia quasi connaturato al profilo genetico della storia delle religioni è cosa nota: affrontarlo in una introduzione alla disciplina ai suoi problemi era e resta un compito ineludibile, ma al tempo stesso esposto al rischio di facili riduzionismi o peggio semplificazioni. Non stupisce perciò la franchezza con cui l'Autrice rileva le difficoltà e le complicazioni che la nozione stessa di comparazione trascina con sé. Quella su vantaggi e limiti del metodo comparativo è una riflessione interminabile, e non lo dico certo in chiave negativa, dal momento che resto convinto che la comparazione – per la quale la storia delle religioni mette a disposizione un laboratorio fecondo come pochi – resta uno dei luoghi centrali e più delicati di intersezione (aggiungerei anche di conflitto e di crisi) del rapporto – oggi sempre più evidente – tra la natura sociale dei saperi scientifici e i processi di legittimazione nei luoghi stessi di produzione di questi saperi: mi riferisco, in altre parole, alla questione dell'autorevolezza e della fondazione epistemologica della ricerca storico-religiosa.

Il metodo comparativo, nella definizione proposta da Giulia Sfameni Gasparro, è ciò che consente di tessere i fili di un dialogo tra culture e codici differenti senza però negarne le diversità storicamente fondate. Insomma, l'Autrice mette l'accento sul rischio di ridurre la pluralità delle culture e delle identità a un ammasso, una nebulosa di contesti che sfuggono all'esigenza di una più ampia comprensione storica. L'approccio storico-comparativo costituisce perciò un antidoto al rischio di questa frammentazione. Dall'altro lato, nella definizione di comparazione l'attenzione deve restare desta su quell'*inventario delle differenze*<sup>3</sup> senza il quale la ricerca storica rinuncia al suo compito primario, aprendo surrettiziamente le porte a un relativismo culturale che, dietro un'apparente apertura plurale, afferma la radicale inconoscibili-

<sup>2</sup> M. BURGER-C. CALAME (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Edidit & Archè, Paris-Milan 2006. Rinvio per un approfondimento alla mia recensione in «Mythos» 1, n. s., 2006-2007, pp. 217-222.

<sup>3</sup> L'espressione è del grande storico e sociologo Veyne: P. VEYNE, *L'inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Édition du Seuil, Paris 1976.

tà/non valutabilità di ciò che è diverso.<sup>4</sup> Ricordo a questo proposito (come faccio regolarmente con gli studenti a ogni inizio di corso) un brano tratto da un celebre e molto citato articolo di Arnaldo Momigliano, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*:

[...] Ogni documento è quello che è: va trattato tenendo conto delle sue caratteristiche. Una semplice casa non diventa un santuario perché lo storico è religioso. Ed Erodoto non diventa un documento di lotta di classe perché lo studia uno storico marxista. Esiste un necessario rispetto per ciò che i documenti dicono e suggeriscono e per ciò che si può legittimamente inferire dalla combinazione di vari documenti: esso è basato sulle regole ordinarie (e falsificabili) di ragionamento e di esperienza. Per questo la comparazione è così utile: rappresenta esperienza di altri documenti e di altre situazioni. Ma anche la comparazione può facilmente suggerire interpretazioni fantastiche a chi non abbia senso per differenza di situazioni [...] Fermo restando il principio che un documento è tanto più comprensibile quanto meno è isolato, spetta allo storico di esercitare la sua discrezione per decidere quali siano i documenti veramente affini da usarsi nella comparazione. Molto si può apprendere dalla linguistica, dove le regole della comparazione sono state finemente sviluppate. Nessuno più oggi paragona il gallese e l'ebraico per rimontare alla lingua del paradiso terrestre. In taluni casi la comparazione è utile non per indicare affinità, ma per sottolineare differenze.<sup>5</sup>

Comparazione sì, dunque, ma non caoticamente fenomenologica. Se la comparazione crea ripartizione e dunque un ordine (che appartiene a colui che osserva), essa però aiuta a distinguere.<sup>6</sup> Non ci conduce al grande brodo dell'indistinzione, cui si abbeverava il relativismo scettico, ma a quel disincanto che appare condizione spirituale migliore per vedere le distinzioni, per indagare le differenze. Distinguere significa scegliere, dare un ordine. Associando analogie, diversità e polarità ci si forza dunque di ricondurre l'ignoto entro le categorie del già noto: per tale ragione l'analogia e la comparazione sono appunto attrezzi fondamentali del lavoro dello storico. In sostanza la comparazione si colloca nello spazio intermedio e mobile tra percezione della regolarità e riconoscimento dell'irregolarità.

Centrale mi sembra l'importanza di questo punto e vorrei aggiungere che la questione della comparabilità non è solamente e banalmente accademica, ma interferisce in situazioni di scelta ben più ampie, di interesse scopertamente pubblico e politico. È il caso davvero emblematico del dibattito sulla Shoah, che ha uno dei suoi

<sup>4</sup> Sulla retorica di un concetto, quello di multiculturalismo, poco problematizzato, non è qui certo possibile aprire una discussione. Rimando alle osservazioni di S. FISH, *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech*, in «Critical Inquiry» 23 (1997), pp. 378-395.

<sup>5</sup> A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in ID., *Storia e storiografia antica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 15-24, in particolare pp. 21-22.

<sup>6</sup> La comparazione può ben essere, a mio avviso, considerata una procedura razionale di comprensione. Moltiplicare le comparazioni porta a confezionare "liste": modi di pensare le cose e di concettualizzarle, sia per inclusione che per esclusione.

fuochi principali proprio nella tensione tra comparabilità e singolarità.<sup>7</sup> Una tensione che può e deve essere sciolta per consentirne una piena comprensione storica.

2. Un secondo nodo del volume di Giulia Sfameni Gasparro su cui vorrei brevemente soffermarmi è lo spazio da assegnare alla storia delle religioni nella rete, oggi più intricata che in passato, dei saperi umanistici, all'incrocio tra antiche diffidenze e aspettative crescenti rispetto alle sfide di una contemporaneità, sfide talvolta travestite da scontro di religioni (oltre che da scontro di civiltà). Sfide cui non sarebbe comunque possibile sottrarsi. D'altronde lo storico non interessato al presente è solo un antiquario, che si isola in nome di una ottusa autarchia specialistica, senza accorgersi che il sapere è un sistema complesso, in cui si integrano e interagiscono saperi disciplinari solo apparentemente distanti e autonomi. Questo naturalmente non significa rifiutare la specializzazione, ma si deve ricordare che

la vie est trop brève, les connaissances sont trop longues à acquérir pour permettre, même au plus beau génie, une expérience totale de l'humanité. Le monde actuel aura toujours ses spécialistes, comme l'âge de pierre ou l'égyptologie. Aux uns comme aux autres, on demande simplement de se souvenir que les recherches historiques ne souffrent pas d'autarcie. Isolé, aucun d'eux ne comprendra jamais rien qu'à demi, fût-ce à son propre champ d'études; et la seule histoire véritable, qui ne peut se faire que par entraide, est l'histoire universelle.<sup>8</sup>

In anni non lontani dalla meditazione di Bloch, in una delle lettere inviate all'amico Benedetto Croce (nelle quali molto si discute di comparatismo), lo storico Karl Vossler scriveva, con gustoso paradosso, che non può considerarsi autentico specialista chi si limita alla propria materia specialistica.<sup>9</sup> Si tratta di una posizione non nuova, collocata anzi su una linea significativa di continuità che accompagna la storia delle idee in Europa, ivi compresa la cultura storica. Nell'*Opus Tertium* l'oxoniense Ruggero Bacone sosteneva difatti l'insensatezza dello studio specialistico, che isola i saperi, dissolvendo il senso complessivo della cultura:

Tutte le *scientiae* sono tra loro inestricabilmente connesse e reciprocamente si scambiano aiuto, come parti, e membra di una totalità organica. Ciascuna opera non per sé, ma a favore delle altre, come l'occhio opera per dirigere il corpo e il piede per sorreggerlo e muoverlo. Al di fuori della totalità la parte è dunque come un occhio tolto dal capo o come un piede tagliato.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Sul ruolo giocato dalla memoria a tal riguardo restano affascinanti e ricche di spunti le pagine di le riflessioni di Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, La Giuntina, Firenze 2011 (*Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, University of Washington Press, Washington 1982).

<sup>8</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Librairie Armand Colin, Paris 2<sup>e</sup> édition, 1952 (1<sup>o</sup> éd. 1949), pp. 29 ss.

<sup>9</sup> B. CROCE, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli Rendina, Bibliopolis, Edizioni di Filosofia e Scienze, Napoli 1991.

<sup>10</sup> RUGGERO BACONE, *Opus Tertium*, in M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI-M. PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 349.

Mi sembra che si possa senz'altro convenire sulle indicazioni dell'Autrice: la storia delle religioni è infatti nelle sue pagine rubricata come storia dei processi culturali, ossia come riflessione sulla tensione incessante tra il richiamo alla tradizione e alle radici identitarie da un lato, e dall'altro la spinta inevitabile al mutamento, alla lenta trasformazione, che s'infiltra e conferisce spessore ad ogni processo storico, ma al prezzo di ripensare l'identità stessa. Punto d'osservazione privilegiato dello storico (di tutti gli storici e non solo degli storici delle religioni) è proprio questa tensione essenziale tra continuità e discontinuità, una tensione che marca il territorio della ricerca storica rispetto alle aspirazioni, per loro natura egemoniche e contrapposte, della filosofia e della teologia. Queste ultime in fatti inseguono l'autorappresentazione enfatizzata da una struttura rigorosamente formalizzata e da un carattere di sistematicità, inevitabilmente a disagio nei confronti di quel procedere «induttivamente» (e dunque, aggiungo, «cautamente»), sottolineato in più punti dall'Autrice.

Importante è perciò ribadire l'osservazione al tempo stesso di metodo e di merito che ricorda come ogni scelta euristica esprime già un orientamento metodologico: è impossibile separare il momento euristico (e quindi il processo di selezione dei documenti) dall'orizzonte teorico che ne guida l'indagine. Quest'osservazione ci consegna il profilo di un implicito statuto epistemologico di questo campo di studi: detto in altri termini la storia delle religioni si definisce a valle e non a monte di una riflessione che integra criterio metodologico, euristica documentaria e complessità epistemologica

3. Il terzo punto che mi sembra al centro delle preoccupazioni di questo libro è l'impiego stesso del termine «religione», stretto com'è tra una griglia concettuale trasmessa dalla tradizione cristiana e la sua applicazione come strumento ermeneutico per decodificare sistemi di credenze che da quella griglia sembrano (e almeno in parte) sono lontani. Problema quanto mai delicato e non privo di incognite. Recentemente altri studiosi italiani, come Giovanni Casadio, Giovanni Filoramo e Paolo Scarpi, si sono soffermati sulle conseguenze metodologiche del ruolo assegnato al concetto di «religione» negli studi storico-religiosi attraverso una ricostruzione minuziosa degli slittamenti semantici del termine *religio*.<sup>11</sup> Insomma, è difficile sfuggire all'esigenza di sondare la centralità e la problematicità di questo termine e del suo eventuale «oggetto». Non è qui davvero il caso di riprendere una questione così difficile e il lungo incompiuto percorso che ha visto e vede impegnati innumerevoli studiosi, da più prospettive, a cominciare dalle pagine ormai classiche che Émile Ben-

<sup>11</sup> G. CASADIO, *Religioversus religion*, in J. H. F. DIJKSTRA, J. E. A. KROESEN, Y. KUIPER (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden-Boston 2010, pp. 301-326. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 31-37. P. SCARPI, *Archeologia del mito II. Appunti per una discussione*, in «Incidenza dell'Antico» 8, 2010, pp. 221-233. Da ultimo, in forma più aperta anche ad un pubblico non specialista, Scarpi offre un'agile disanima in *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010.

veniste ha dedicato all'argomento.<sup>12</sup> Un tema così delicato non poteva però essere escluso: in questa direzione va la breve storia degli studi centrata sullo sviluppo disciplinare tra XIX e XX secolo fino agli sviluppi più recenti con l'apporto (per certi versi problematico e forse anche discutibile) del cognitivismo. Essa è opportunamente accompagnata da una storia del termine e della nozione di «religione» e di tutto quel lessico che oggi adoperiamo spesso senza mediazione e che pure sostiene il discorso della ricerca storico-religiosa: basti pensare a *pietas*, *cultus* e *superstitio*. D'altra parte, ci ricorda l'Autrice, problemi non meno complessi sono richiamati dal lessico teologico, a iniziare dalla parola *theologia* con il suo orizzonte «poleico» e politeistico trasmessoci dalla *Repubblica* platonica.

4. Continuando in questa breve presentazione della struttura dell'opera ci si accorge presto che al centro del manuale restano sempre in evidenza gli interrogativi sull'oggetto disciplinare, che richiamano in causa tanto aspetti metodologici che epistemologici. Mi limito qui a segnalare forse la questione per eccellenza: qual è la qualità del rapporto tra religione e identità culturale? Una questione non da poco, ovviamente, e in ogni caso straordinariamente attuale. Un tema strettamente legato all'altro: in che misura la «storia delle religioni» (non la «religione») è riconosciuta come oggetto culturale integrato nella nostra identità occidentale?

So bene, e credo che siamo tutti d'accordo, che interrogativi simili aprono problemi più che risolverne: è sempre difficile indagare uno spazio di cui sappiamo già di far parte. Tra resistenza e inclusività, tra forza centripeta e forme di fuga sempre più radicali, il rapporto tra religione e cultura si è di fatto reso più indecifrabile dietro l'apparente disponibilità di accesso informativo.<sup>13</sup>

Vorrei in proposito proporvi un'altra citazione da un'opera che per me resta sempre fonte incessante di ispirazione. Ci sono libri che continuano a conservare un'incredibile freschezza ed energia anche dopo molti decenni. Tra questi senza dubbio vi è l'*Apologia della storia o mestiere di storico* di Marc Bloch. Nella premessa il fondatore del nuovo paradigma storiografico che ha segnato in profondità tutto la riflessione storiografica del XX secolo faceva un'osservazione, a proposito della legittimità stessa della storia, che credo possa essere sottoscritta: secondo Bloch, infatti,

Notre civilisation occidentale tout entière y est intéressée. Car, à la différence d'autres types de culture, elle a toujours beaucoup attendu de sa mémoire. Tout l'y portait: l'héritage chrétien comme l'héritage antique. Les Grecs et les Latins, nos premiers maîtres, étaient des peuples historiographes. Le christianisme est une religion d'historiens.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> É. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Gallimard, Paris 1974, tome II, pp. 267ss.

<sup>13</sup> Un fenomeno che ha radici antiche, cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *One God and Divine Unity. Late Antique Theologies between Exclusivism and Inclusiveness*, in S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN (eds.), *Monothéisme between pagans and Christians in late antiquity*, Leuven 2010, pp. 33-56.

<sup>14</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, cit., p. IX (il corsivo è mio).

Il tema del rapporto tra identità e religione, come in una matryoska, ne contiene altri che appartengono, di fatto e pienamente, al dibattito pubblico. Quello della violenza, legittimata *sub specie religionis*, è sicuramente tra questi. E questo tema richiama quello del monoteismo, anche se il caso dell'induismo contemporaneo sembra smentire, o quanto meno attenuare, la semplicistica e riduttiva associazione tra monoteismi storici, integralismi e violenza religiosa. Quello che m'importa qui osservare è soprattutto la rilevanza assunta nell'ultimo ventennio, anche da parte degli storici delle religioni, della categoria di identità.<sup>15</sup> Amartya Sen sottolinea che l'identità produce violenza quando è appiattita su una categoria unica, in particolare la religione: il fantasma dell'identità unica agisce come una «martial art of fomenting sectarian confrontation»<sup>16</sup>. Come è stato da ultimo sottolineato da P. Scarpi: «[...] il dialogo è impossibile se anche uno solo degli interlocutori assume come assoluti e non negoziabili i propri valori».<sup>17</sup>

5. Per concludere. Uno degli aspetti qualificanti di questa *Introduzione* è la volontà di sottrarsi a rigide contrapposizioni, che paralizzano il dialogo all'interno della storia delle religioni, decretandone – è questo il rischio vero col quale confrontarsi – l'inconsistenza disciplinare. È noto quanto abbia pesato in Italia una certa diffidenza degli ambienti intellettuali più tradizionalisti. Basterebbe pensare al giudizio pesante, se non sprezzante, di Benedetto Croce sull'utilità e la stessa legittimità della storia delle religioni: per l'intellettuale napoletano – è cosa nota – la qualifica stessa di «storia» aveva il sapore di una vera e propria usurpazione che pretendeva di scambiare la storiografia autentica con la più vile attività antiquaria e erudita (cioè la storia delle religioni!). Il rapporto, direi quasi fondativo, con le discipline socio-antropologiche può forse chiarire non pochi equivoci. Pur nella convinzione di una autonomia e di un'appartenenza di pieno diritto della storia delle religioni alle scienze storiche, l'Autrice riconosce esplicitamente il debito contratto nel corso di molte generazioni verso gli strumenti affilati dell'antropologia.

Mi si permetta in proposito di tornare in chiusura ancora una volta alla lezione di Marc Bloch:

l'homme sans cesse agit sur les choses en même temps que celles-ci sur lui [...] on n'a donc rien de plus ni rien de moins qu'une perspective, dont la légitimité se prouve par sa fécondité, mais que d'autres perspectives devront compléter. Tel est bien, en effet, en tout ordre de recherche, le rôle de l'analyse [...] Le danger commence seulement

<sup>15</sup> G. FILORAMO, *Che cos'è la religione*, cit., p. 10.

<sup>16</sup> A. SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company, London 2006, pp. XII-XIII e 175.

<sup>17</sup> P. SCARPI, *Si fa presto a dire Dio*, cit., p. 139. In particolare per una panoramica che dal mondo antico arriva alla contemporaneità, cfr. i contributi in A. H. RASMUSSEN, S. W. RASMUSSEN (eds.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Quasar, Rome 2008.

quand chaque projecteur prétend à lui seul tout voir; quand chaque canton du savoir se prend pour une patrie.<sup>18</sup>

Resta da ricordare, o semplicemente riaffermare ancora, che un libro di questo genere, un manuale, con tutte le difficoltà e le responsabilità che questa finalità comporta, su un campo di studi come la storia delle religioni, così ipersensibile alla discussione metodologica, è il frutto di un percorso intenso, che ha le sue radici soprattutto in una *institutio* filologica e storiografica rara per ricchezza e laboriosità, ma – lo rammento nuovamente – rafforzata e vivificata dalla prospettiva comparativa.

Quel che in ultimo mi preme sottolineare, tra i meriti del volume che presentiamo, è che non troverete dichiarazioni di affiliazione devota a maestri e a scuole, benché chi conosca l'Autrice, sa bene che non le sono mancati né l'uno né l'altra. Trova invece espressione, con una sollecitudine che mi ha colpito, il sentimento di un debito ininterrotto nei confronti degli studenti, spesso divenuti suoi allievi, e qui chiamati a raccolta nella loro qualità di ispiratori principali di queste pagine. È dunque nel presente della pratica quotidiana dell'insegnamento e della ricerca che ha trovato ispirazione il percorso proposto da Giulia Sfameni Gasparro.

Non si trascuri la saggezza di questa scelta: essa è, a mio avviso, l'esito ultimo e migliore di un lavoro continuo e instancabile sui testi e sulla loro esegesi, il risultato di una vigilanza ininterrotta sugli strumenti di cui ci serviamo per interrogare il passato e, al tempo stesso, il senso e le ragioni di questo nostro lavoro di interrogazione, che parte sempre dalla nostra presenza qui e ora per esplorare e dialogare con l'altro.

NICOLA CUSUMANO

<sup>18</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, cit., p. 75.