



ADRIAN BRÄNDLI / KATHARINA HEYDEN (EDS.)

CLAIMING HISTORY IN RELIGIOUS CONFLICTS

Published in collaboration with the Istituto Svizzero and the IRC 'Religious Conflicts and Coping Strategies' of the University of Bern



This work is licenced under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY 4.0)

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

This work is protected by copyright. No part of it may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, or translated, without the prior written permission of the publisher.

Cover illustration: Archivio Storico Fotografico, Palazzo Uffici, La storia di Roma attraverso le opere edilizie' di Publio Morbiducci, 1939 – property of EUR S.p.A.

Proofreading: Ciaran Michael Durkan, Rome; Eva Gilmore, Rome; Nicholas Schatzmann, Bern

Copy-editing: Pietro Di Giorgio, Rome; Astrid Kaufmann, Bern

Cover design: icona basel gmbh, Basel

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Graphic design: icona basel gmbh, Basel

Typesetting: 3w+p, Rimpär

Print: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-7965-4454-5

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4455-2

DOI 10.24894/978-3-7965-4455-2

The ebook has identical page numbers to the print edition (first printing) and supports full-text search. Furthermore, the table of contents is linked to the headings.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Contents

<i>Adrian Brändli and Katharina Heyden: Introduction</i>	9
--	---

1 Methodological Approaches

<i>Wendy Mayer: Religious Conflict and the Dark Side of Historical Reasonings</i>	23
---	----

<i>Özgen Kolasin: Peace Through Violence. The Sacrificial Mechanism as a Religious Resolution of Conflicts</i>	63
--	----

2 Historical Case-Studies

<i>Jessica van 't Westeinde: Creating an Archive of the Past to Claim History. A Case Study of the Third Ecumenical Council of Ephesus (431 CE)</i>	89
---	----

<i>Mattias Brand: Ten Steps to Superiority. Manichaean Historical Reasoning and the Formation of a New Religion</i>	113
---	-----

<i>Patrick Bahl: Church History as Decay. Gottfried Arnold's Historiography as Refutation</i>	145
---	-----

<i>Christian Pfordt: Claiming Chinese History to Create Muslim Identity. The Han Kitab and the Panthay Rebellion</i>	165
--	-----

<i>Angela Berlis: Häretische oder unfehlbare Päpste? Der Fall des Papstes Honorius I. in der Unfehlbarkeitsdiskussion des 19. Jahrhunderts</i>	179
---	-----

<i>Martina Narman-Berli: Justifying Her Religious Conviction. Emilie Loyson-Meriman's Use of Historical Reasoning</i>	205
---	-----

<i>David Plüss: Swiss Sermons in Wartime</i>	223
--	-----

<i>Gabriele Mastigli: Roma e il mito dell'Eur. Architettura, Ideologia, Città</i>	237
---	-----

*Agnes Schubert und Miriam Löhr: Heilige der Vergangenheit – Held*innen für die Gegenwart. Rituelle Konstruktion religiöser Identitäten im politischen Kontext des Kosovokonflikts* 265

Francesca Maria Corrao: The Memory of Oblivion. Italian History and the Lost Memory of Arab Influence on Medieval Sicily 281

Lene Faust: Negotiating Social Conflicts within a Religious Cult. The Role of History for the ‘Ntuppatedde in the Cult of Saint Agatha in Catania/Sicily 297

3 Epistemological Reflections

Alessandro Saggiaro: I peace studies, la storia e la storia delle religioni. Alcune riflessioni sulle tracce di Arnaldo Momigliano (e di Angelo Brelich) 315

David Nirenberg: The Historian as Theologian. A Conflict of the Faculties? 335

Short Biographies 353

I *peace studies*, la storia e la storia delle religioni

**Alcune riflessioni sulle tracce di Arnaldo Momigliano
(e di Angelo Brelich)**

Alessandro Saggiaro

1. Scrive Arnaldo Momigliano, in un suo mirabile lavoro incentrato sulla riflessione circa il fare la storia dell'antichità:

“La differenza tra un romanziere e uno storico è che il romanziere è libero di inventare i fatti [...] mentre lo storico non inventa fatti.”¹

Lo storico è dentro la storia e inevitabilmente le sue scelte, le sue tensioni personali ed emotive, le condizioni sociali e materiali in cui opera fanno parte del suo lavoro, ne dettano l'agenda, e ne costituiscono lo sfondo essenziale. Se per certo lo storico non deve inventare i fatti che racconta, ma analizzarli e percorrerli, ricostruirli e riordinarli, *non limitandosi ad accertarli*, il fare storia è parte della sua invenzione e creatività. Scegliere un determinato argomento, tracciare i limiti temporali e territoriali, selezionare le fonti e incastonarle in un percorso storico-analitico e storiografico sono azioni esatte, che seguono le “regole del gioco” intellettuale che ciascuno si propone e segue, in base a scuole, modelli, filoni, Maestri. Eppure vi è sempre una soggettività nell'elaborazione dei percorsi storici e nei risultati che ne propongono la sintesi. Ciò che non è detto che emerga sempre in maniera lampante osservando i prodotti storiografici è la condizione in cui lo storico lavora: condizione di pace o di guerra, di libertà o prigionia, di democrazia o dittatura – con tutte le sfumature e i livelli di definizione all'interno di una stratificazione più o meno complessa della realtà (l'essere, cioè, il contesto storico-politico e sociale in cui lo storico opera consapevolmente più o meno pacifico, più o meno libero, più o meno democratico... e via dicendo). Ovviamente il fatto che lo storico si rivolga al passato ma agendo nel presente

¹ Momigliano 1975, 1183–1192.

ha un'infinità di implicazioni, sì che le scelte risultino sempre nello specchio di un'esistenza contingente, per definizione cangiante e mutevole. Eppure l'aspirazione dello storico vorrebbe essere quella di produrre una scienza. In un passato non remoto si riteneva che il risultato potesse essere equiparato a quello delle scienze così dette "esatte": prima che anche queste entrassero in crisi e si ponesse la questione dell'obiettività scientifica e della necessità di relativizzare i risultati. La fiducia nelle "scienze umane" è andata di pari passo con quella nel progresso, nella possibilità di perseguire obiettivi sempre più ambiziosi e anche con il fatto che i risultati nei più diversi campi hanno generato esiti di reale e assoluto valore scientifico. Nel caso della Storia delle religioni, poi, la difficoltà di perseguire un corretto metodo storiografico, basato su un'analisi filologica delle fonti, su una loro opportuna verifica, ha permesso il fiorire di studi critici, fortemente radicati in una dimensione storicista e scientifica *tout court*, nonostante la complessità dell'oggetto di studio, e la difficoltà intrinseca che ne deriva.² Lo scopo della Storia delle religioni consiste, fra altri, nel prendere i fatti ed analizzarli, allo scopo di "sfatare leggende [...] primo passo per porre poi il problema della loro origine e del loro significato"³: la prima leggenda da sfatare è quella dell'infallibilità del risultato scientifico, che per essere tale deve essere falsificabile, oggetto di discussione, transizione verso ulteriori rinvenimenti.

2. Che la storia dovesse essere il risultato di scelte con l'ambizione a rappresentare fedelmente la realtà risultò fin dalle prime righe dell'opera di Erodoto:

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.⁴

² Evoco qui uno studio storiografico e metodologico di Piccaluga 1990, 47–56. Mi sembra evidente che le modalità e le sezioni disciplinari delle discipline storiche possano offrire un'infinità di casi, anche con specifiche diverse: mi limito qui a un riferimento all'ambito che mi è proprio, che si riferisce alla Storia delle religioni.

³ Brelich 1979, 21–115, in particolare 32. Si veda inoltre Brelich 1979, 205–223.

⁴ Hdt. 1,1. La bibliografia su Erodoto è sterminata. Per limitarsi a una selezione di opere recenti: Waters 1985; Hartog 2001; Baragwanath 2010; Dewald/Marincola 2006;

L'*historia* al suo nascere era una ricerca, che significava raccolta di materiali, organizzazione, selezione e rielaborazione. Quell'atto culturale innovativo era prodotto con l'obiettivo di non far sparire, con il tempo, il ricordo – azione positiva per evitarne una negativa: di fatto senza la storia il ricordo del passato svanisce nella memoria umana. Erodoto non si esimeva dal qualificare le gesta umane quali grandi e meravigliose, a indicarne la dimensione creativa e eccezionale, gloriosa e per questo da non lasciare cadere nell'oblio. Il riferimento agli Elleni e ai Barbari, poi, produce una definizione etnocentrica che segna tutta la storia dell'umanità in senso lato, e trova qui una codificazione straordinaria, emblematica della dimensione eurocentrica. Infine registriamo, in questo incipit, l'attenzione alle cause della guerra, come a dire che il racconto in sé non è sufficiente, ma deve rappresentare una descrizione critica degli eventi, che tenga conto degli antecedenti e del flusso del divenire. Il tempo della guerra chiama l'intellettuale all'emergenza del fare la storia, con l'intento di ricostruire cause e motivi e di non disperdere la memoria.

Oltre a produrre un racconto storico, Erodoto è fortemente calato in quella storia di cui narra, e, come è noto, in cui agisce con un'agenda politica, votata a rappresentare valori, tensioni, dinamiche con un occhio particolare. Di questo fare la storia attivamente siamo ancora diretti eredi, seppur con tutte le trasformazioni date dall'elaborazione di metodologie scientifiche avanzate, dalla fiducia nell'imparzialità delle scienze umane, dal fiorire degli studi che implica un raffinamento e una competizione che produce un teorico avanzamento continuo dei risultati della ricerca. Siamo, al tempo stesso, ben più capaci di esercitare una critica serrata degli eventi, e di interagire con i fatti narrati senza la meraviglia di parte, senza apprezzamenti per la grandiosità di eventi che annichiscono l'essere umano e deturpano il territorio naturale ed abitato, e ridimensionano lo stesso desiderio del ricordo o la necessità della memoria. Ricordare e rammemorare sono funzioni della volontà politica di non far ripetere guerre, stragi, genocidi, di non reiterare gli errori e gli sfaceli. La storia dovrebbe insegnare a non tornare sul passato drammatico, a rifuggerne le fallacie e a recuperare gli esempi positivi.

Marozzi 2008; Momigliano 1990; Myres 1971; Lateiner 2016; Bowie 2018. Nell'ambito degli studi storico-religiosi italiani si vedano soprattutto Sabbatucci 1978; Mazzoleni 2007; Mora 1986.

Al tempo stesso, la storia potrebbe mai essere asettica, capace di totale distacco, di farsi imperturbabile osservazione degli eventi così come si sono svolti, senza intrecci funzionali o interazioni con l'oggetto osservato, senza agenda politica o addirittura senza agenda?⁵

3. Queste riflessioni e queste domande, che ritengo possano accomunare in gran parte coloro che si occupano di storia, mi sono venute in mente di fronte a due episodi apparentemente secondari in cui mi sono imbattuto di recente.

Il primo riguarda Arnaldo Momigliano. Si tratta di un breve cenno di cui si trova traccia nell'epistolario fra Raffaele Pettazzoni e Herbert Jennings Rose. Fondatore della storia delle religioni italiana e professore all'Università di Roma il primo, studioso di storia e folclore e professore all'università di St. Andrews il secondo: per un trentennio circa (dal 1927 al 1958) si scambiarono lettere, principalmente incentrate intorno alla traduzione degli *Essays on the History of Religions* (1954) e di *The All-Knowing God* (1956). Mentre fra traduttore e tradotto si dipanava il lavoro sulle opere di Pettazzoni, la cui edizione in lingua inglese avrebbe reso lo studioso italiano noto a livello mondiale, si sviluppava anche la trama appassionante di una lunga amicizia, resa magistralmente da Domenico Accorinti nella edizione per Brill, nella prestigiosa *Numen Book Series, Studies in the History of Religions*.⁶

In una lettera del 30 novembre 1938, Rose replica ad una di Pettazzoni andata perduta, in cui doveva essere un riferimento a Momigliano, cacciato dalla cattedra di Storia Romana dell'Università di Torino a seguito delle leggi razziali del 1938.

Scrive Rose:

"When your letter came, telling me of the misfortune of our colleague A.M., I tried to think of some way in which I could be helpful to him, for I know the good quality

⁵ Riecheggio qui la nota formula di Leopold von Ranke (su cui si può vedere Krieger 1977), con i limiti in essa impliciti. Qui tuttavia non si vuole rilanciare un dibattito e si lascia in sospeso un punto interrogativo che resta aperto. Tengo presente, per l'ambito italiano, le soggettivistiche posizioni teorico-filosofiche di Benedetto Croce in ambito italiano, con cui si confrontò anche Raffaele Pettazzoni (Gasbarro 1990, 95-199). Riferimenti imprescindibili sono: Bloch 2009; Veyne 1973; De Certeau 2006.

⁶ Accorinti 2014. Su questo volume si veda Saggiaro 2018; Spineto 2020, 304-313.

of his work. So far, however, I have not been able to discover any way to service in this matter; if I do, I will let you know."⁷

Più tardi, il 17 settembre del 1944, si trova un altro cenno a Momigliano:

"You perhaps know that A. Momigliano is safe in Oxford and continuing to work there. He now writes very good English; I do not know his plans for the future."⁸

Si rintraccia in maniera simmetrica, nei due studiosi, un'attenzione per il destino di Momigliano, e una sensibilità agli eventi che fanno da sfondo, le leggi razziali e la guerra. In questo caso gli storici in questione fanno riferimento al proprio lavoro come a uno strumento di sopravvivenza fisica e intellettuale, nei meandri della guerra, pensando al collega allontanato dall'insegnamento ed esule. Se le vicende di Momigliano ci sono ben note dalla documentazione che egli stesso ne ha lasciato e dalle biografie di cui disponiamo,⁹ mi ha colpito questa eco apparentemente lontana di quei fatti, come si trattasse di frammenti di documentazione del divenire storico. I due corrispondenti si pongono il problema del collega esule e in difficoltà economiche: è evidente dalla lettera di Rose che Pettazzoni ha lamentato questa condizione e segnalato la possibilità, lavorando sui contatti fuori dal mondo italiano segnato dalla dittatura e dalla repressione antiebraica, di individuare insieme una soluzione, come dovere morale di studiosi e intellettuali. Sullo sfondo delle leggi razziali e della guerra, la sussistenza dell'individuo è tema di riflessione e di impegno per i due storici, e argomento di confronto.¹⁰

Il secondo 'caso di studio' cui voglio accennare e che rappresenterebbe di suo un campo di ricerca a parte riguarda lo studioso di letteratura greca Gilbert Murray (1866-1957), professore nelle Università di Glasgow e Oxford, traduttore in versi inglesi del teatro greco antico e prolifico autore di saggi sul mondo greco, con una particolare attenzione alle questioni storico-religiose. In una vita parallela Murray fu anche attivista politico, offrendo un

⁷ "Lettera di H.J. Rose a R. Pettazzoni, 30-11-1938", in: Accorinti 2014, n. 41, 110.

⁸ "Lettera di H.J. Rose a R. Pettazzoni, 17-09-1944", in: Accorinti 2014, n. 51, 125.

⁹ Dionisotti 1989; Di Donato 1995, 228-244.

¹⁰ Cfr. Accorinti 2014, 38, 118-119, n. 1. A proposito dell'antifascismo di Pettazzoni si veda Stausberg 2008, 365-395.

contributo non marginale alle prime iniziative di creazione di una diplomazia sovranazionale che, fra la prima guerra mondiale e poi alla fine della seconda portò alla fondazione dell'Organizzazione per le Nazioni Unite (ONU). In particolare, durante la prima guerra mondiale fu vicepresidente della *League of Nations Society* inglese – uno degli organismi confluiti nel 1918 nella *League of Nations Union* scaturita dall'azione del Presidente americano Woodrow Wilson – e fu presidente, dal 1928 al 1939, dell'*International Committee on Intellectual Cooperation* (anche detto *League of Nations Committee on Intellectual Cooperation*), un organismo di riferimento della Lega delle Nazioni (*League of Nations*) che aveva lo scopo di promuovere lo scambio internazionale fra studiosi, ricercatori, professori, artisti e intellettuali.¹¹ Nella breve premessa alla sua opera *Aristophanes. A Study*, pubblicata a Oxford nel 1933, Murray scrive, fra l'altro:

“In times like these one often longs for the return to earth of one of the great laughing philosophers of the past. In the War one longed for a breath of Voltaire to show the madness of men and the unhealthy superstitions in which they were nursed, or for Erasmus to induce them for a space to be gentle and honest with one another, and to think a moment or two before they struck or lied. But for many years I have wished quite particularly for Aristophanes, and wondered whether, like the great men who rise from the dead in two of his own comedies, he could bring us later generations some help. [...]

The world badly needs a man of genius who could make whole nations listen to him, and who would at the same time fight for the great causes that seem now so nearly lost, for generosity and kindness between nations and classes, for poetry and high culture – and even for something which the ancients called Piety – in the individual life.” (p. viii).

Dunque egli si riferisce ad Aristofane come a un genio, capace di trasmettere attraverso il tempo il suo sguardo disincantato e potente sul mondo, e di parlare alle *whole nations*, alle nazioni tutte, come ad un nuovo pubblico globale, richiamando i valori della pace e della convivenza. C'è ovviamente anche delusione e preoccupazione in queste parole, e rimpianto per un passato che a stento – siamo nei primi anni '30 del 1900 e i regimi totalitari europei vedono montare potere e consenso – può sembrare un modello effettivo per un presente ancora impregnato dalla guerra e su cui si profilano

eventi drammatici. Lo stesso modello antico evocato, Aristofane, aveva vissuto l'illusione della pace e rivissuto l'angoscia della guerra, facendosi promotore di una cultura della pacificazione di cui le sue commedie sono un ambito privilegiato di sviluppo e documentazione.

Questi episodi, cui se ne potrebbero aggiungere tanti altri, fanno riflettere sulla funzione dello storico *nella* storia, ovvero, su due piani diversi, a un mestiere, quello dell'operatore delle scienze umane, che agisce sul piano della riflessione storica e dell'elaborazione di una ricerca del passato, ma al tempo stesso è calato in un presente vivo in maniera attiva. Il primo episodio si riferisce a una prospettiva individuale, di individui che agiscono e ragionano pensando ad individui, sullo sfondo di eventi che hanno travolto l'Europa e intere comunità e nazioni; il secondo episodio mostra sullo sfondo di un'opera storica le tensioni politiche e l'impegno di un individuo per la società nel suo complesso, trasferendo idee e valori dal passato verso il presente e riflettendo sul passato per intervenire contestualmente nel presente.

La casistica si potrebbe moltiplicare, insieme con le riflessioni generali, ancora all'infinito. Sull'altro piatto della bilancia bisogna mettere tuttavia, di nuovo, un'attenzione specifica alla funzione delle scienze storiche e a quello che potremmo definire come lo statuto che di queste si può delineare e rintracciare, tanto nei teorici e metodologi, quanto negli operatori *tout court*, che comunque in qualsiasi tipo di lavoro scientifico applicano teorie e metodi.

4. Nell'ambito della disciplina di cui mi occupo, la storia delle religioni, questo discorso assume un significato plurale e pluralista, intimamente democratico, che vorrei cercare qui di delineare sinteticamente. Il presupposto essenziale è dato dal fatto che la ricerca, per essere scientifica, per essere pura – una parola quantomai pericolosa e ambigua, sia sul piano delle discipline accademiche che su quello della storia delle idee – dovrebbe essere astratta rispetto agli oggetti osservati. Dovrebbe essere priva di tensioni emotive, di valutazioni personali, di giudizi aprioristici, di apparati ideologici, filosofici, politici, religiosi.

E tutto questo è ancor più sfidante in una disciplina come la storia delle religioni che è costantemente in contatto con tutta questa serie di fattori e ne viene sfidata *sempre*. Il primo e fondamentale spartiacque è dato dalla

11 Wilson 1987.

dicotomia religioso / non religioso: una scienza delle religioni per essere *scienza* non può essere *religiosa*. La storiografia dei *religious studies* del secolo scorso si è confrontata costantemente con questa prima questione, trasferendola sul piano delle metodologie, individuando nella dialettica derivata, fra storicismo e fenomenologia, un campo di agonismo accademico. La disputa così allargata si trasforma in opzione filosofica, con contrasto fra diverse tipologie di impegno. Da una parte, prospettive fideistiche e confessionali rivendicano la propria prerogativa di ragionare dei fatti religiosi, ne fanno un campo d'azione quasi precipuo ed esclusivo; dall'altra, l'opzione laicista, almeno in paesi europei come l'Italia e la Francia, ha determinato un disinteresse per le questioni religiose, lasciando spazio alla pericolosa deriva dell'analfabetismo religioso, sia dei religiosi che dei non religiosi, e *mutatis mutandis* ad una disattenzione alle dinamiche umane, sociali e antropologiche, dell'identità e della alterità, dell'io e del noi rispetto al tu e agli altri.

Su piani diversi rispetto alla rinuncia a qualsiasi opzione teologica e confessionale, la storia delle religioni dovrebbe essere avulsa da implicazioni di altro genere. La prima, strettamente legata alla dicotomia religiosa, è quella politica: per essere scienza, una disciplina storica non dovrebbe *essere di parte*, non dovrebbe *appartenere* ed essere *partigiana*. Gioco sui concetti e sul lessico italiano che deriva dal latino *pars* per ricordare che la storia è storia di tutti, e che non può o non dovrebbe essere raccontata in funzione di un gruppo rispetto ad altri, ma essere storia globale,¹² interconnessa, integrata, universale,¹³ senza falsificazioni, opzioni, scelte e ovviamente senza mistificazioni e strumentalizzazioni.¹⁴ La storia delle religioni è storia di conflitti, di conquiste e colonizzazioni, di proselitismi. Si pensi solo alla coppia di opposti omologhi conversione/apostasia: sono due concetti strutturalmente identici, che assumono significati diversi in conseguenza delle dinamiche di potere storicamente determinate, ovvero in conseguenza dell'esito di conflitti e scontri, e delle risultanze politiche e sociali che ne derivano. Proprio per questo maggiore è la sfida dell'indipendenza e dell'equidistanza dall'una o

12 Gli studi incentrati sulla storia globale sono numerosi. Mi limito a ricordare almeno: Osterhammel/Petersson 2005; Conrad 2016; Boucheron 2019; Boucheron 2009.

13 A riguardo si veda: Werner/Zimmermann 2006, 30–50; Rau 2019; Conrad/Shalini 2002; Mintz 1986.

14 De Martino 1963, 8–28.

dall'altra parte, perché la tensione verso i “sommersi” – gli sconfitti – è naturale, ma poi si distingue fra sconfitti e sconfitti, fra vincitori e vincitori, e ovviamente tra vincitori e vinti. Un'opzione politica è sempre ideologica e vincola alla rinuncia all'obiettività.

Un terzo livello può riguardare le opzioni che non sono né religiose né politiche ma si basano su quella che potremmo definire la fascinazione per l'oggetto osservato e studiato: si pensi, in questo caso, alle varie associazioni più o meno occulte e esoteriche che basano la propria esistenza sulla passione per l'Oriente estetizzato e astratto, ma ormai vissuto concretamente e visitato. Anche in questo caso gli studi storico-religiosi presentano un'intrinseca e costante interazione, che deriva da uno spostamento di piano, dall'osservazione asettica e scientifica alla partecipazione e condivisione, che diventa elaborazione di un livello diverso di interazione con l'oggetto scientifico, che rischia di prescindere dalla scientificità e di costruire qualcosa di diverso rispetto all'analisi critica e alla storia.

5. Ma quali sono gli intenti degli studi di storia delle religioni? in che maniera si esplicitano e concretizzano obiettivi scientifici e intellettuali? e in che misura questi possono avere ricadute di portata sociale più ampia? in che modo, insomma, il fare storia delle religioni può essere impegnato, al di là del ruolo istituzionale dato dal far parte di un sistema formativo e di ricerca, di produzione culturale e di riflessione sulle idee e sulla storia?

Non è possibile qui chiaramente rispondere a queste domande, ma credo sia importante porle, per tentare di meglio definire lo statuto della disciplina. A scopo meramente esemplificativo – ma per quanto mi riguarda in maniera significativa, in quanto si tratta di un Maestro della scuola alla quale ritengo di dovermi ascrivere – cercherò di rispondere almeno in parte a queste domande rileggendo alcuni brani di due libri di Angelo Brelich.¹⁵

15 La bibliografia su Angelo Brelich non è amplissima. Mi limito a segnalare Lancellotti/Xella 2005; Bologna 2009, 565–600. La ristampa delle sue opere, curata da Marcello Massenzio, implica anche saggi introduttivi e premesse che in qualche modo rappresentano una costruzione della riflessione critica su questo autore, che non ha tuttavia ancora raggiunto una strutturale sistematicità. Fra gli studi più recenti Ferri 2020 (con riferimenti a una serie di testi precedenti dello stesso autore).

Brelich è stato uno dei personaggi emblematici della storia delle religioni italiana (e non solo italiana) del secolo scorso. In due testi, i *Prolégomènes à une histoire des religions* affidati all'editore Gallimard¹⁶ e l'*Introduzione alla Storia delle religioni*, scritta per gli allievi dell'Università di Roma,¹⁷ troviamo alcuni spunti interessanti sulla funzione e gli scopi della disciplina.

Per Brelich, lo scopo iniziale della storia delle religioni consiste nella necessità di fondare definitivamente se stessa: vale anche la fenomenologia a contribuire a questo intento, in quanto "nessuna religione crea da sola i propri elementi costitutivi, ma essi sono presenti nella maggior parte dei casi in un gran numero di religioni"¹⁸. Anche se la fenomenologia viene riconosciuta quale passibile di grosse riserve, tuttavia il suo contributo all'individuazione delle peculiarità della disciplina e alla elaborazione del metodo è da tenere presente, secondo Brelich, a maggior ragione per la costituzione di un impianto disciplinare generale in cui la comparazione sia accompagnata dallo storicismo: la penetrazione fra le competenze dello specialista della singola civiltà e quelle dello storico delle religioni segue questa via:

"L'aspetto positivo (della fenomenologia) consiste nel far capire agli specialisti di ciascuna civiltà che ogni fenomeno religioso trascende il loro settore di specializzazione e nel dimostrare, seguendo la vasta gamma di variabilità di ciascun fenomeno, che un fatto religioso di una data civiltà non è altro che la manifestazione specifica di qualcosa di molto più generale e molto più ampio."¹⁹

Tale prospettiva, come si diceva, apre allo storicismo la via del confronto, della comparazione, dell'opera con e attraverso i materiali forniti dall'etnologia. La relazione fra lo studio filologico della storia europea e l'attività del comparatista avrebbe dovuto costituire l'intelaiatura della disciplina "storia delle religioni" con possibilità di guadagno da più punti di vista. Su questa via, Brelich arriva a definire la funzione del metodo storico comparato distinguendosi nettamente dall'approccio e dalla prospettiva della fenomenologia religiosa:

16 Brelich 1970.
17 Brelich 1966.
18 Brelich 1979, 36.
19 Brelich 1979, 38.

"Esso non si fonda su un'ipotetica 'natura umana' comune, né ha per fine di dimostrare che la religione vi rientra; e nemmeno si basa su una presunta 'evoluzione' lineare della religione, né mira a fissarne le leggi. Si fonda [...] sull'unità della storia umana."²⁰

Proprio per la capacità di riconoscere le analogie storico-culturali e di perseguire la distinzione delle peculiarità, il metodo comparativo è dunque da considerarsi come il solo che possa guidare la storia delle religioni, il solo 'tipico' o 'proprio' per la disciplina (o per la definizione della disciplina 'in senso proprio'). Il valore specifico della disciplina risalta, dunque, perché

"a differenza della comparazione dell'evoluzionismo, della comparazione della fenomenologia, il metodo della comparazione storica aiuta a cogliere l'originalità di ciascuna religione."²¹

In qualche modo Brelich finisce anche per rispondere a talune istanze, a un tempo culturali e metodologiche. La risposta metodologica fornita dallo studioso si pone nella tradizione della filologia e dell'antropologia dell'Ottocento, ma ne supera gli intenti:

"Alla luce della comparazione storica le religioni rivelano, dunque, la loro essenza e la loro dignità e si collocano tra le forme in cui l'uomo manifesta il suo modo di essere, che è sempre un modo creativo, cioè un vivere storicamente."²²

La conclusione del ragionamento assume una diversa pregnanza nella chiusura della prima parte dell'*Introduzione*: i due testi dialogano a distanza, chiosandosi reciprocamente, dicendo le stesse cose ma con parole diverse. Qui, infatti, ritroviamo la questione del valore della comparazione come progetto di studio delle religioni che avvicina in maniera più accorta alla comprensione storica delle civiltà, giacché "i problemi della formazione di una religione sono accessibili solo a chi conosca numerose forme di religione in rapporto a forme di civiltà, in maniera da poter osservare, sopra un'ampia base di fatti – e non solo su quella di un unico caso – la connessione tra tipi

20 Ibid., 44.
21 Ibid., 53.
22 Ibid., 53.

di formazioni religiose e tipi di tendenze culturali”²³. Se la religione comporta problemi di comprensione, l'accettazione del ruolo creativo dell'uomo, la capacità di riconoscere l'impianto storico dell'opera umana, l'attenzione alla diversità nell'analogia produce un avvicinamento maggiore all'essenza unitaria della storia umana. Lo studio di questo tema-problema è oggetto di una rivoluzione culturale che Brelich chiama qui 'umanesimo integrale'²⁴, anche sulla scorta di tensioni culturali ed intellettuali che agitavano la scuola e l'ambiente di cui era parte integrante e leader.²⁵ A questo movimento di ingegno e di cultura la storia delle religioni deve portare il proprio contributo con gli strumenti che le sono propri, con il metodo aperto alla storia e alle varietà, con la capacità di interazione specialistica e interdisciplinare. Le parole che concludono la ricchissima prima parte dell'*Introduzione* sembrano essere al tempo stesso di auspicio e profetiche. La disciplina, ora riconosciuta come autonoma, ora ricostruita (o fondata) secondo il nuovo approccio storico comparato, appare a Brelich destinata a un grande avvenire:

“perché per mezzo della storia delle religioni si arriverà probabilmente a un rinnovamento radicale degli studi riguardanti le singole civiltà e quindi anche di tutta la storia umana, cioè dell'uomo quale essere storico creatore di valori. La storia delle religioni è perciò uno degli strumenti più efficienti nella costruzione di un nuovo tipo di umanesimo integrale.”²⁶

Il lavoro di Brelich costituisce anche metodologicamente uno snodo fondamentale, in itinere, che ancora nella produzione delle generazioni successive trova ragione di essere e propulsione. L'idea di un umanesimo integrale, che non posso qui sviluppare e analizzare in maniera più ampia, trova un'eco nell'idea stessa di un convegno dedicato alla responsabilità della storia e degli

23 Brelich 1966, 69.

24 Ibid., 70.

25 In particolare, la formulazione di un'idea di “umanesimo integrale” è attribuita a Ernesto De Martino, che vi fa riferimento in vari luoghi. Si veda ad esempio De Martino 1989. L'idea di umanesimo integrale era tuttavia già in Maritain 1936: che i due ambienti non si siano allora parlati è verosimile, tanto quanto appare certo che sotto una medesima etichetta si nascondessero in realtà visioni del mondo ben diverse, con tensioni tuttavia in qualche modo analoghe (se producevano una modalità classificatoria e definitoria della realtà basata sugli stessi termini).

26 Brelich 1966, 70.

storici, all'emergenza strategica di avere un ruolo in relazione alle contingenze vissute.

6. Questo aspetto è stato ampiamente oggetto della riflessione di Arnaldo Momigliano e ha determinato anche una bibliografia analitica di una certa ampiezza, in particolare in relazione alle due idee interconnesse di pace e libertà.²⁷

Come abbiamo visto, alla fine degli anni '30 del '900, un periodo che non si può definire di guerra, ma che è senza dubbio un'epoca di profondi conflitti, Rose e Pettazoni si preoccupavano per il collega, rimasto privo del posto all'università e di sostentamento a seguito delle leggi razziali. Dopo aver tentato di recarsi negli Stati Uniti, Momigliano si trasferì a Oxford, dove trascorse gli anni della guerra, dal 1939 al 1947. Insegnò poi Storia antica alla Bristol University e all'University College London. Non serve qui riepilogare tutta la carriera di uno studioso straordinario, la cui sola lista di pubblicazioni ammonta a 755 titoli.²⁸ Mi soffermo su quegli anni perché, accanto alla difficoltà esistenziale ed economica dovuta alle leggi razziali, si andavano sviluppando alcuni studi che egli aveva avviato e che presero il maggior corpo in una serie di conferenze tenute a Cambridge nel 1940, intitolate inizialmente *The Idea of Peace in the Ancient World*. Qui egli riprendeva e sedimentava alcuni lavori in corso, in parte già pubblicati in altre sedi²⁹, e li elaborati per il suo pubblico di interlocutori modernisti in una forma che ci è pervenuta attraverso l'archivio conservato a Pisa e curato da Riccardo Di Donato.³⁰

Già nella prolusione con cui aveva assunto la cattedra all'Università di Torino, nel 1936, Momigliano aveva trattato di *Koiné Eiréne, Pax Romana*,

27 Senza ambire a fornire una rassegna completa: Diaz 1988, 334-347; Berti 1989, 105-127; Canfora 1990, 31-45; Bracke 1992, 297-323; Ampolo 1996, 1080-1082.

28 Mi limito a rimandare a Dionisotti 1989, oltre naturalmente ai dieci “Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico” pubblicati dalle Edizioni di Storia e Letteratura.

29 Alcuni ripubblicati in Momigliano 1966; Momigliano 1934, 482-514 (= Terzo contributo, pp. 393-419); Momigliano 1936, 3-35 (= Terzo contributo, pp. 421-455); Momigliano 1936, 97-123 (= Terzo contributo pp. 457-487).

30 Fra gli innumerevoli meriti di questo studioso vi è anche quello di avere pubblicato le lezioni di Cambridge: Momigliano 1996.

Pax Christiana, analizzando questo tema per il mondo antico ma con un'attenzione particolare allo sviluppo fra l'idea di pace imperiale romana e pace cristiana.³¹ Nelle otto conferenze di Cambridge, Momigliano riprende e amplia quegli spunti. I temi trattati sono così identificati in un appunto registrato da Di Donato: 1. La ricerca moderna sull'impero; 2. Che cos'è la crisi della repubblica; 3. Pace; 4. Libertà; 5. Imperium; 6. Senato; 7. L'evoluzione economica di una provincia; 8. Esercito.³² Nella versione finale in cui ci sono pervenute, le lezioni saranno invece organizzate intorno a titoli parzialmente diversi: 1. La ricerca moderna sull'impero; 2. Che cos'è la crisi della repubblica; 3. Pace; 4. Libertà degli antichi; 5. Libertà dei moderni; 6. Eleutheria; 7. Libertas; 8. Dalla libertà filosofica a quella cristiana.

Non è questo il luogo per riprendere ed analizzare questo testo, ma vorrei commentare alcuni passaggi strettamente connessi all'idea del farsi della storia in un'epoca di angoscia, in cui la guerra imperversa e la stessa condizione dell'autore è quella dell'esule, vittima di un regime totalitario.

Il primo è un brano che prescinde dal testo. Si tratta di una lettera a Carlo Dionisotti del 17 marzo 1940:

"Le lezioni si sono naturalmente risolte in uno schizzo di *Freedom and peace in the classical world*. Nel mio molto occuparmi di questi due temi c'era sempre stata una oscura consapevolezza della loro unità, ma solo da poco ho capito chiaramente che il problema della pace, e in particolare della pace interiore, è la forma storica concreta del problema della libertà dalla fine del IV secolo a.C. al Basso Impero, con l'unica eccezione in sede teorico-pratica del movimento intorno a Catone Uticense e successori, la cui originalità [...] sta in una sintesi della tradizione repubblicana con il motivo stoico della libertà e pace interiore."³³

Come avverrà nel resto della sua opera, Momigliano associa dunque il concetto di pace a quello di libertà. Il libro cui fa riferimento, che non completerà mai, è "una storia del pensiero e della prassi politica antica"³⁴. Quasi ad evocare quei miti in cui la divinità che seduce il mortale non

31 La prolusione è stata pubblicata per la prima volta in Dionisotti 1989, 109-130; Momigliano 1992, 409-423.

32 Di Donato 1996, XIX.

33 "Lettera da Oxford, 17.3.1940", in: Dionisotti 1989, 103-104.

34 "Lettera a Ernesto Codignola da Oxford, 13.6.1945", in: Momigliano 1996, 162; cfr. "Appendice III, Progetto di un libro (1940)", in: Momigliano 1996, 142-145.

fornisce, insieme all'immortalità, l'eterna giovinezza, il cittadino in pace ma privo della libertà è diversamente condannato ad una condizione umaneamente inaccettabile. Giustamente, Riccardo Di Donato sottolinea che l'apertura sul tema della libertà corrisponde al periodo dell'esilio, quando la condizione di cittadinanza viene meno e lo storico è esule, dopo aver potuto verificare sulla propria esistenza il peso della dittatura.³⁵

Nel testo delle lezioni colgo alcuni spunti importanti per la riflessione teorica che stiamo conducendo. Momigliano ricorda che, invitato a scrivere la voce relativa alla storia dell'impero romano per l'Enciclopedia Treccani, si era trovato di fronte alla difficoltà data dall'intersezione, nella lettura dell'antico, con la situazione moderna e la strumentalizzazione della gloria dell'impero fatta dal regime fascista.

Spiega Momigliano:

"The difficulty consisted, obviously enough, in eliminating modern interferences from the question, while at the same time conserving for the question the character of a problem of the modern conscience. What has no value, has no history [...] The problem was transplanted into its proper ground: it was the very problem of the foundation of our modern life."³⁶

E in un foglio separato che era inserito alla fine e doveva verosimilmente essere stato usato per concludere la prima lezione:

"No real understanding of history is possible where it is no longer possible to discover the meaning that past generations gave to the facts we are studying ... We must know the meaning of the problems, from which our problems derive. On the other hand our problems lose their subjectivity only if we can justify them in comparison with the problems of other people. The universality of historical thinking remains in the understanding of those problems which are no longer ours."³⁷

Nella ristampa del suo *Filippo il Macedone* (1987),³⁸ il libro con cui si era affermato nel 1934 all'età di 24 anni, Momigliano ricordò il periodo antece-

35 Di Donato 1996, XVIII; XXVII.

36 "Manoscritto I pp. 2-3", in: Momigliano 1996, XXI. Nella traduzione italiana, *ibid.*, 4.

37 Pagina non numerata nel manoscritto, in Momigliano 1996, XXII.

38 Momigliano 1934.

dente alla guerra e il tempo della sua produzione giovanile, sottolineando che si dovesse tenere conto della sua condizione di ebreo in un'Italia che volgeva al totalitarismo fascista, in cui la libertà civile e religiosa era messa in discussione: il ragionamento sulla *koiné eiréne* emerso in quel volume e rielaborato nella prolusione risentiva di un'epoca, con i limiti dettati dalla temperie e dalle condizioni obiettive di lavoro, anche in ambito scientifico. Come è stato spiegato da più parti, è un'epoca in cui si apre un dibattito con forti intersezioni ideologiche e partigiane in relazione al fascismo e alla sua capacità di penetrare anche la dimensione intellettuale in maniera profonda e ramificata, da cui il contesto degli studi antichistici non rimane intatto.³⁹ La stessa idea di *koiné eiréne* che la Grecia acquisisce come bene derivato da poteri esterni (i Persiani, i Macedoni, i Romani) diventa oggetto di una riflessione più articolata, e di un ripensamento che ridimensiona l'evoluzione nella *pax romana* e in particolare *augustea*. Nell'introduzione all'edizione italiana del libro di Ronald Syme letto in quel frangente oxoniense, Momigliano non mancherà di rimarcare la questione essenziale dello studio della storia come immersione in un passato che vive nel presente:

“Nell'incisiva vivezza con cui uomini e situazioni dell'antica Roma erano rappresentati si rifletteva la esperienza di situazioni del nostro tempo.”⁴⁰

Se nel '38 Momigliano scriveva sconsolatamente a Codignola che nessuno dei colleghi di facoltà si era fatto vivo con lui in alcun modo,⁴¹ l'anno dopo da Oxford poteva mandare una lettera rassicurante, in cui evocava la tranquillità dell'ambiente culturale, di quella pace e libertà in una terra straniera, che avrebbero reso possibile l'incubazione dell'opera fruttuosa del grande storico:

“C'è qui in fondo grande calma – forse troppa, ma se non altro, propizia al meditare.”⁴²

³⁹ Come noto, Arnaldo Momigliano entra nel dibattito intorno al libro di Ferrabino, *La dissoluzione della libertà nella Grecia antica*, 1929, su cui intervengono De Sanctis, Croce, Treves. La questione è riassunta in Canfora 1990, 31–45 (in particolare, 37–40).

⁴⁰ Momigliano 1962, IX.

⁴¹ “Lettera a Ernesto Codignola, da Torino, 14.9.38”, in: Momigliano 1996, 157: “Non mai come ora posso distinguere tra amici e colleghi, se dei miei colleghi di facoltà non uno si è fatto vivo in qualsiasi modo”.

⁴² “Lettera a Ernesto Codignola, da Oxford, 13.6.1945”, in: Momigliano 1996, 161.

Lo studio dell'idea di pace, prodotto culturale antico, non smette di offrirsi all'attenzione degli studiosi anche in relazione alle condizioni esistenziali in cui essi stessi sono calati. Insieme all'idea di pace, proiettata nel futuro, quella di libertà, cardine del vivere civile e paradigma di un'organizzazione sociale sensata e equilibrata: riecheggiano qui i ragionamenti di Brelich circa l'umanesimo integrale, la necessità della comparazione, l'importanza di uno sguardo trasversale, aperto al mondo, nella consapevolezza dell'importanza e difficoltà del mestiere dello storico.

Bibliografia

- Accorinti, Domenico: Raffaele Pettazzoni and Herbert Jennings Rose, *Correspondence 1927–1958. The Long Friendship of the Author and the Translator of The All-Knowing God*, Leiden 2014.
- Ampolo, Carmine: “Per una storia delle storie greche”, in: Settis, Salvatore (ed.): *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Torino 1996, 1080–1082.
- Baragwanath, Emily: *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford 2010.
- Berti, Silvia: “Autobiografia, storicismo e verità storica in Arnaldo Momigliano: lo storico antico che ha trasformato ‘le fonti in vita del passato’”, in: *Rivista Storica Italiana* 30, 1989, 105–127.
- Bloch, Marc: *Apologia della Storia o Mestiere di storico*, Torino 2009 [1949].
- Bologna, Corrado: “‘Mitsingen ist verboten’. Cinquant'anni dopo ‘Gli eroi greci’ di Angelo Brelich”, in: *SMSR* 2/2009, 565–600.
- Boucheron, Patrick: *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris 2009.
- Boucheron, Patrick (ed.): *France in the World. A New Global History*, New York 2019.
- Bowie, Ewen: *Herodotus – Narrator, Scientist*, Berlin 2018.
- Bracke, Hilde: “Il problema della libertà nella vita e nel pensiero di A. Momigliano”, in: *Ancient Society*, 23, 1992, 297–323.
- Brelich, Angelo: *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma 1966.
- Brelich, Angelo: “Prolégomènes à une histoire des religions”, in: Puech, Henri–Charles (ed.): *Histoire des religions*, I vol. “Encyclopédie de la Pléiade”, Paris 1970, 3–59 (ed. it. “Prolegomeni per una storia delle religioni”, in: Brelich, Angelo: *Storia delle Religioni: perché?*, Napoli 1979, 137–183).
- Brelich, Angelo: “Perché storicismo e quale storicismo”, in: Brelich, Angelo: *Storia delle Religioni: perché?*, Napoli 1979, 205–223.
- Brelich, Angelo: “Verità e scienza”, in: Brelich, Angelo: *Storia delle Religioni: perché?*, Napoli 1979, 21–115.

- Canfora, Luciano: "Una riflessione sulla koinè eirene e la prolusione di Arnaldo Momigliano", in: QDS 32, 1990, 31–45.
- Conrad, Sebastian/Shalini Randeria (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt 2002.
- Conrad, Sebastian: *What Is Global History?*, Princeton 2016.
- De Certeau, Michel: *La scrittura della Storia*. Facioni, Silvano (ed.), Jaca Book, Milano 2006.
- De Martino, Ernesto: "A proposito di una storia delle religioni senza opzioni filosofiche", in: *Rivista Storica Italiana* 75, 1963, 8–28.
- De Martino, Ernesto: *Furore Simbolo Valore*, Milano 1989.
- Dewald, Carolyn/Marincola, John (eds): *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge 2006.
- Di Donato, Riccardo: "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano. I. Libertà e pace nel mondo antico", in: *Athenaeum*, N.S., 83, 1995, 228–244.
- Di Donato, Riccardo: "Introduzione", in: Momigliano, Arnaldo: *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio–marzo 1940*, Roma 1996.
- Diaz, Furio: "Momigliano e la riflessione sulla storia", in: *Rivista Storica Italiana* 100, 1988, 334–347.
- Dionisotti, Carlo: *Ricordo di Arnaldo Momigliano*, Bologna 1989.
- Ferri, Giorgio: "A braccetto con Giove: Angelo Brelich e la religione romana", in: *Historia Religionum*, 12, 2020, 43–77.
- Gasbarro, Nicola: "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni", in: *SMSR*, 56 N.S., 1990, 95–199.
- Hartog, François: *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 2001 [1980].
- Krieger, Leonard: *Ranke: The Meaning of History*, Chicago 1977.
- Lancellotti, Maria Grazia/Xella, Paolo (eds.): *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3–4 dicembre 2002*, Verona 2005.
- Lateiner, Donald: *The Historical Method of Herodotus*, Phoenix 2016.
- Maritain, Jacques: *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936.
- Marozzi, Justin: *The way of Herodotus: travels with the man who invented history*, Cambridge/Massachusetts 2008.
- Mazzoleni, Gilberto: *Da Erodoto al globale. La ricerca come provocazione*, Roma 2007.
- Mintz, Sidney: *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, Harmondsworth [u.a.] 1986.
- Momigliano, Arnaldo: "La koinè eirene dal 386 al 388 a.C.", in: *RFIC* n.s. XII, 4, 1934, 482–514.

- Momigliano, Arnaldo: "Per la storia della pubblicistica sulla koinè eirene nel IV sec. a.C.", in: *ASNP* II s, V, 2, 1936, 97–123.
- Momigliano, Arnaldo: "Un momento della storia greca: la pace del 375 e il 'Plataico' di Isocrate", in: *Athenaeum* n.s. XIV, 1–2, 1936, 3–35.
- Momigliano, Arnaldo: "Introduzione", in: Syme, Ronald: *La rivoluzione romana*, Torino 1962.
- Momigliano, Arnaldo: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966.
- Momigliano, Arnaldo: "Le regole del giuoco nello studio della storia antica", in: *ASNP*, III, 4, Pisa 1975.
- Momigliano, Arnaldo: *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del IV secolo*, Firenze 1934 (ristampa con nuova prefazione di Arnaldo Momigliano, Milano 1987).
- Momigliano, Arnaldo: *The classical foundations of modern historiography*, Berkeley 1990.
- Momigliano, Arnaldo: *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1992.
- Momigliano, Arnaldo: *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio–marzo 1940*, Di Donato, Riccardo (ed.), *La Nuova Italia*, Scandicci (FI) 1996.
- Mora, Fabio: *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986.
- Myres, John L.: *Herodotus: father of history*, Chicago 1971.
- Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels P.: *Storia della globalizzazione*, Bologna 2005.
- Piccaluga, Giulia: "Raffaele Pettazzoni: la concretezza di una scienza esatta, (testo della conferenza tenuta a S. Giovanni in Persiceto nel dicembre 1989)", in: *Strada Maestra* 28, 1990, 47–56, riprodotto in Saggiaro, Alessandro: *Più problemi che soluzioni. Documenti per una didattica della storia delle religioni*, Roma 1998.
- Rau, Susanne: *History, space, and place*, London/New York 2019.
- Sabbatucci, Dario: *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.
- Saggiaro, Alessandro: "Recensione a Accorinti 2014", in: *SMSR* 84/2, 2018, 769–771.
- Spineto, Natale: "Recent Studies on Raffaele Pettazzoni", in: *History of religions* 59/4, 2020, 304–313.
- Stausberg, Michael: "Raffaele Pettazzoni and the History of Religions in Fascist Italy (1928–1938)", in: Junginger Horst (ed.): *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Leiden/Boston 2008, 365–395.
- Veyne, Paul: *Come si scrive la storia: saggio di epistemologia*, Roma/Bari 1973.
- Waters, Kenneth Harold: *Herodotus the Historian: His Problems, Methods and Originality*, Oklahoma 1985.
- Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity", in: *History and Theory* 45, 1, 2006, 30–50.
- Wilson, Duncan: *Gilbert Murray, OM: 1866–1957*, Oxford 1987.