

la confessione d'appartenenza essendo imparziali e indipendenti nella ricerca, per giungere fino al nucleo dei problemi. Suo intento era di creare un'austera disciplina autonoma da qualsiasi altra:

Il compito della Storia delle religioni stava nell'alta funzione umana e civile della materia, nel suo modo di affrontare le questioni sottoponendole a un'indagine severa e obiettiva, fondata sui fatti e non sulle congetture, nell'esaminare tutti i fenomeni religiosi, nel tempo e nello spazio, con spirito necessariamente scevro da passioni in una visione totale dello sviluppo religioso dell'umanità[90].

Quella di Pettazzoni non è una semplice indagine erudita sui fatti religiosi, ma una ricerca basata sulla convinzione appassionata che la religione è un fattore primario nella vita dei popoli per cui il rapporto fra la vita religiosa e la vita civile rimane una questione fondamentale[91]. Da questa dichiarazione d'intenti emerge – mi sembra – il desiderio di approfondire culturalmente la storia delle civiltà, utilizzando il punto di vista religioso. L'intendimento di approfondire i temi legati alla religione fu sviluppato al momento di redigere una sorta di manifesto programmatico della rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” (1925)[92]; infatti, nella seconda di copertina del primo volume è scritto:

Gli studi storico-religiosi perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza – in particolare – contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento.

In questo scenario, hanno grande rilevanza una citazione e una polemica; nel 1931, lo storico Arnaldo Momigliano (1908-1987) osservò come:

il valore degli SMSR stava soprattutto nel largo senso storico, per cui ogni problema particolare è visto in connessione con tutto lo svolgimento dello spirito umano, sia che possa essere stabilita una vera relazione di dipendenza tra fenomeni religiosi anche lontani nel tempo e nello spazio, sia che un fenomeno offra peculiarità, le quali aiutino a svelare il segreto di un altro fenomeno analogo, in conformità a quel metodo comparatistico, che è pericoloso, ma che ha troppi meriti, perché lo si possa gettare via in omaggio a un malinteso e formalistico storicismo assoluto[93].

Tre anni dopo, nella primavera del 1934, l'intellettuale Giuseppe Bronzini pubblicò un resoconto consuntivo di due pagine[94]: come preciserà in seguito lo stesso autore, la rassegna, che voleva essere circoscritta all'ultimo lustro, intendeva costituire «uno sguardo d'insieme, con qualche spunto critico, informato naturalmente ai suoi principi di cattolico», prescindendo dalle attività che svolgevano a Roma «quei grandi centri di studi che sono le Università e gli Istituti superiori pontifici, nonché gli Enti internazionali dei grandi ordini religiosi», dai quali si diffondeva un ampio movimento culturale «che si manifestava attraverso pubblicazioni strettamente scientifiche, riviste di carattere rigorosamente tecnico». Passando a trattare degli studi storico-religiosi in Italia, aggiunse:

Alle soglie del movimento intellettuale italiano s'incontra la c.d. Storia delle religioni, scienza recente, che considera le manifestazioni religiose primitive con spirito prevalentemente positivisticò, cosa che l'aveva mantenuta lontana dal concorso dell'attività intellettuale cattolica. Ma, da qualche tempo anche i cattolici hanno giustamente creduto di poter partecipare a questo campo d'indagine, cui l'attività missionaria tra i popoli non civili ha fornito un largo materiale[95].

Tra gli studiosi cattolici, Bronzini ricorda Padre Wilhelm Schmidt e la sua opera sull'*Origine dell'idea di Dio (Der Ursprung des Gottesidee)*, e la *Storia delle religioni* del Turchi; fra gli studiosi fuori d'ogni influenza cattolica, menziona Formichi, Omodeo, Furlani e Macchioro, mentre di Pettazzoni cita gli “SMSR”, i “Testi e Documenti” e alcune monografie dell'altra collezione zanichelliana – “Storia delle Religioni” – omettendo, tuttavia, il saggio *La confessione dei peccati* (1929). Osservò, inoltre, come la produzione libraria religiosa italiana non fosse imponente per estensione o intensità, rilevando come si stesse formando una nuova atmosfera che preannunciava un risveglio in questo importantissimo campo: ne era segno evidente, oltre al sorgere di nuove case editrici come la Morcelliana (1925), l'apparire di riviste culturali come “Vita e Pensiero” e “Convivium”[96]. Qualche mese dopo, Alberto Pincherle (1894-1979) valutò il bilancio compiuto da Bronzini, segnalando alcune gravi dimenticanze. In particolare, Pincherle ricordò come, oltre agli Istituti pontifici, a Roma esistesse la Scuola di Studi Storico-religiosi (con Nallino, Pettazzoni e Tucci) e insegnamenti di Storia delle religioni fossero presenti anche a Milano e a Pisa[97]. Inoltre,

giacché Bronzini aveva citato il rappresentante di una tesi intorno all'origine del monoteismo (Schmidt), perché non ricordare anche la tesi diversa di un italiano[98]?

Domande inequivocabili che restarono senza risposta[99]. Mi piace ritenere; che Pettazzoni avrebbe replicato nel modo che segue:

Tanto fu lenta, faticosa e contrastata dalle passioni, la conquista del pensiero umano, cioè l'idea stessa di umanità. Né meno aspra fu la lotta per l'idea di civiltà, e dura tuttora[100].

## 2.5. – L'ideale di libertà e di tolleranza

Dal settembre 1944, Pettazzoni fu tra gli ideatori dell'“Associazione Internazionale Affratellamento Popoli” (AIAP)[101], il cui scopo era quello di «promuovere il sentimento di fraternità umana e di combattere i vari fattori che determinano e favoriscono la disunione delle genti», come recitava l'art. 2 dello *Statuto*[102]. Questo “consorzio”, peraltro, si fonderà – nel dicembre 1945 – con “Humanitas: Associazione Italiana per l'Intesa e Collaborazione Artistica e Culturale con l'Estero” che, tra le sue finalità, contemplava il rinnovamento morale degli individui attraverso un'opera di cultura e di affinamento spirituale e di promozione dei valori solidali[103].

Con il termine *Humanitas*, si intendeva sia una dimensione di religiosità, pensata con attinenza tanto alla religione positiva, quanto all'armonia fra tutti gli esseri umani, sia una dimensione artistica, valutata quale manifestazione di uno stato d'animo globale e, di concerto, considerata anch'essa tramite di conoscenza e indulgenza fra le diverse civiltà. Più che pacifisti *ante litteram*, scriveva Gianni Oliva (1906-?), funzionario presso il Ministero della Pubblica Istruzione, segretario generale e animatore del sodalizio, i soci identificavano nella pace un elemento di arricchimento cognitivo e, soprattutto, di progresso[104]. L'“Associazione”, sostenuta da professionisti, artisti, editori (Vallardi e Zanichelli) e funzionari dello Stato, aveva ricevuto il contributo di alcune banche e industrie e ciò le permise di svolgere un'intensa attività basata su conferenze, mostre e letture di testi, e di pubblicare la rivista “La Cultura nel Mondo”, diretta da Leo Magnino (1911-1996)[105]. Alle origini di ambedue questi circoli intellettuali sembrerebbe esservi, peraltro, un'altra istituzione: “Amore Unisce Tutti” (AUT), creata a Fiesole nel 1936, con il chiaro obiettivo di sostenere tutte le iniziative miranti a diffondere libere, pacifiche e tolleranti relazioni interculturali[106].

## 2.6. – Religione, politica e società

Finita la II Guerra Mondiale (1939-1945), dal 1946 Pettazzoni è impegnato nella realizzazione di una rilevante iniziativa editoriale: una *Collana* su “La religione nel mondo moderno”. Il progetto non avrà fortuna, ma è densa di significato la presentazione dell'opera che lo studioso aveva preparato:

Da vari segni appare chiaro che l'attuale conflitto politico-sociale si va, e sempre più si andrà, polarizzando intorno a un'ideologia imperniata sul fatto religioso. La religione è destinata ad avere una parte importantissima nella nuova epoca storica che ora comincia. Non si può sostenere che l'opinione pubblica, soprattutto in Italia, sia sufficientemente preparata in materia di problemi religiosi. Il tradizionale indifferentismo nostrano e lo stesso laicismo con le sue tendenze rinunciarie in fatto di religione hanno variamente concorso a distogliere gli italiani da ogni atteggiamento non conformistico, a tutto vantaggio del totalitarismo cattolico. Le idee sono in generale troppo confuse; manca perfino un'adeguata distinzione fra i concetti più generali di religione, cristianesimo e cattolicesimo[107].

Il progetto di Pettazzoni era evidente: si trattava – attraverso una libera cultura storico-religiosa – di porre le basi per una società a misura d'uomo, che avrebbe dovuto condurre ad una salutare rigenerazione delle coscienze. Non s'intendeva fondare alcun nuovo culto: l'obiettivo del programma consisteva nell'infondere linfa vitale ai valori religiosi nelle loro conformazioni tradizionali. Era necessario, specialmente in Italia, scuotere il torpore (la secolare indifferenza) che aveva sempre reso possibile lo sfruttamento della religione per fini politici e socio-culturali. La sfera religiosa e il suo mondo dovevano essere aperti a un'idea di libertà, senza intenti apologetici e/o

propagandistici. Occorreva che tutte le religioni godessero d'eguale rispetto, oltre le forme confessionali. La religione doveva essere: pensiero, storia e, ancor più, esperienza di vita.

La collezione è concepita in uno spirito tutt'altro che antireligioso. Essa vuole, anzi, proprio ora che la religione sta per essere trascinata sul terreno della lotta politica e sociale, riaffermare il suo valore preminente nella vita dello spirito al di fuori e al di sopra delle forme confessionali. [...]. Dopo quarant'anni di ricerca rigorosamente scientifica nel campo della storia religiosa mi accingo a quest'opera di divulgazione, per un'intima esigenza che mi spinge, per il desiderio di scuotere l'inveterato torpore e la fatale indifferenza di noi italiani in fatto di religione e di interessare il gran pubblico ad un complesso di problemi che sono oggi e sempre più saranno in primo piano nella cultura e nella vita europea.

Niente diletterismo! Porterò in questo lavoro di divulgazione tutta la precisione e l'obiettività acquisita nella lunga consuetudine coi metodi dell'indagine scientifica. Ogni volumetto sarà preceduto da una sobria introduzione orientatrice, destinata ad inquadrare il testo nella sua cornice ideologica e storica[108].

Il 28 settembre 1946, Pettazzoni ricevette un volantino a stampa, inviato da Aldo Capitini (1889-1968), con l'invito a partecipare a un "Convegno sul problema religioso moderno", che si sarebbe tenuto il successivo 8 ottobre[109]. Scopo della manifestazione era di far incontrare quanti, in Italia, lavoravano per una critica della situazione religiosa tradizionale e, al contempo, per un rinnovamento e orientamento religioso conforme alla libertà e socialità moderne. Pettazzoni, che era interessato al tema, decise di preparare un intervento sul rapporto fra la religione e i partiti politici[110].

Lo studioso notò come la distinzione tra partiti confessionali e laici fosse superficiale, poiché anche i secondi, come forma di vita associata, avevano un contenuto di religiosità: per esempio, il Partito Socialista dei primi tempi con il richiamo allo spirito evangelico, o il Comunismo dal carattere millenaristico ed escatologico (in proposito è citato il libretto di Moravia, *Religione e Comunismo*) [111], con alcuni aspetti organizzativi rigoristici che suggerivano un confronto con gli ordini religiosi dei Gesuiti e dei Domenicani[112]. La tensione fra religione e politica è lampante: da una parte, la politica tende ad assumere un carattere teologico e interconfessionale, relegando nella sfera privata le pratiche di culto delle singole confessioni; dall'altra, ciascuna religione – che, ben più della lingua, del territorio e della cultura, assume oggi una valenza identitaria – mostra di non volersi rassegnare a cedere ad altri la funzione legittimante del passato e di non aver abbandonato l'aspirazione alla massima estensione della propria sfera fino ad abbracciare ogni aspetto della vita del singolo e della società civile[113].

Premesso che il laicismo segna una grande conquista politica di fronte allo Stato confessionale, braccio secolare di una determinata Chiesa, ma che in virtù di ciò rappresentava, anche, una rinuncia a ogni suo contenuto religioso, ci si chiedeva se è vero che lo Stato non avesse nulla di religioso, ossia se non fosse latore di un elemento religioso diverso (e opposto) da quello della Chiesa. Parlare di una cultura laica, volendo con tale parola intendere una cultura a-religiosa e/o irreligiosa, o – come spiegava Gentile – neutra, costituiva un discorso assolutamente privo di senso. Infatti, presentare una cultura laica come neutra implicava che una tale cultura non solo prescindesse da ogni elemento religioso, ma tralasciasse – altresì – pure qualsiasi considerazione, anche critica, di qualunque elemento religioso[114]. Secondo Pettazzoni, proporre una simile cultura era controproducente giacché essa non avrebbe potuto condurre a nessuna trasformazione della società. Occorreva dunque, una cultura laica, portatrice di una propria religiosità, capace di presentare una nuova visione del mondo. La Chiesa era quasi sempre riuscita, anche se talvolta superficialmente, a plasmare le coscienze del popolo, facendo di ogni suo aderente convinto un vero e proprio veicolo della propria cultura, creando cioè – secondo l'impostazione gramsciana – una sorta di "intellettuale della fede"[115]: proprio quello che la cultura laica italiana non aveva mai saputo fare. Pettazzoni riteneva che questo *modus agendi* dovesse essere utilizzato anche dalla cultura laica nostrana per edificare una consapevole opinione pubblica, attiva in favore dello studio e della pratica religiosa, che non fosse – però – solo catechistica e cattolicamente orientata.

La posizione del principale partito di Sinistra dell'epoca (PCI), fu sin da subito indirizzata alla volontà di non riaprire la c.d. "Questione Romana"[116] e, quindi, di non rimettere in discussione l'assetto complessivo dei Patti Lateranensi, esplicitamente rivendicando, tuttavia, che nella futura Costituzione fossero «sancite le libertà di coscienza, di fede, di culto, di propaganda religiosa e di organizzazione religiosa», considerate come «libertà democratiche fondamentali, che devono essere restaurate e difese contro qualunque attentato, da qualunque parte venga»[117]. Verso parziali

analoghe conclusioni, si avviava la mozione finale del XXIV Congresso Socialista (1946), in cui si auspicava che «[avrebbero dovuto] essere regolate le libertà di persona, di domicilio, di corrispondenza, di opinione, di coscienza e di culto» e, a proposito di quest'ultima, il PSI aggiungeva di ritenere ormai chiusa la “Questione Romana” e che «ad alcuni punti del Concordato potranno di concerto apportarsi alcune modifiche, e, riconoscendo che la grande maggioranza degli italiani è di religione cattolica, ritiene però che non sia ammissibile alcuna limitazione ai diritti dei cittadini per ragioni religiose»[118]. Di tenore diametralmente opposto erano, invece, le intenzioni della componente cattolica saldamente ancorate all'idea di un nesso inscindibile tra l'ordinamento democratico di cui porre le fondamenta e i contenuti dogmatici di fede della Chiesa cattolica[119]. Tale linea fu meglio definita nel 1946, quando nel I Congresso della DC, la relazione di Guido Gonella (1905-1982), illustrava tra i suoi punti, l'invocazione di Dio per una Costituzione *cristianamente* ispirata e l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche[120]. Non mancava poi chi, forte della tradizione delle dottrine liberali, auspicava il ritorno, *tout court*, alla pratica separatista e la contestuale abolizione del Concordato[121].

In uno scenario multiforme come quello descritto, Pettazzoni accennò alla vita religiosa dell'antichità che si svolgeva nell'ambito della “religione dello Stato”, ai cristiani che non ammettevano altra fede oltre la propria, al riconoscimento ufficiale del cristianesimo alla pari delle altre religioni extra-statali e, infine, al cristianesimo quale religione unica dello Stato, giacché da quel momento iniziò la sua invadenza politica; da qui l'origine di un *certo* anticlericalismo. Il cristianesimo vuole salvare ogni uomo particolare. Il mondo andrebbe, quindi, subordinato alla Chiesa: la *res publica* alla *civitas dei*[122]. Nel paganesimo invece la vita religiosa era orientata soprattutto verso questo mondo: la religione pagana era servizio reso agli dèi per riceverne protezione per la comunità; il bene da salvare era di questo mondo[123]. Il paganesimo vive ancora oggi non solo nelle sue potenze negative, ma anche nei suoi valori reali. Quando il cristianesimo divenne religione dello Stato, la vita religiosa della *polis* e dello Stato continuò come prima, assumendo però lineamenti cristiani. La Chiesa non si adoperò abbastanza per dissolvere i residui folklorici del paganesimo[124]. La prova che il carattere religioso dello Stato non poteva essere eliminato è nel Giappone del 1889 [125]: il principio di uguaglianza delle religioni fu applicato con la Costituzione a buddhismo e cristianesimo, ma non allo shintoismo, “religione dello Stato”, al quale fu, però, disconosciuto il carattere religioso e attribuito quello di dovere civico – pur continuando a essere percepito come “religione”[126]. Nel moderno Stato laico persiste, dunque, un “sacro d'altra specie”[127].

Il concetto storico di religione, in Pettazzoni, tende ad accostarsi a quello storiografico di Storia delle religioni: ciò fa sì che l'idea di una “religione dello Stato” possa estendere e non frazionare la sfera del “religioso”. Nella visione del comparativista italiano, una presa di coscienza dei riflessi religiosi inerenti ai valori politici poteva generare effetti positivi verso la Chiesa, rendendo nuovamente il cristianesimo “religione dell'Uomo”. Per questa ragione, Pettazzoni esortava i partiti politici (portatori di un'idea laica dello Stato) a persuadersi che non si può fare politica ignorando la religione, quando alcuni ne fanno il fondamento della politica stessa[128]. Si trattava – secondo Pettazzoni – di ridare allo Stato la consapevolezza dei propri valori religiosi e di riconoscere che vi erano anche valori altri, diversi da quelli veicolati dal cristianesimo.

Nel nostro Paese, la “pace” (libertà religiosa) poteva essere conseguita solo componendo l'antitesi tra “religione dello Stato” e “religione della Chiesa”[129]. Su queste basi, il 14 marzo 1947, Pettazzoni annotò un appunto propedeutico alla relazione che sarebbe stata letta, l'anno successivo, al “Congresso della Cultura Italiana” (Firenze, 2-3 aprile 1948) che, se vogliamo, contribuisce a chiarire i concetti appena espressi[130]:

Libertà è oggi un'esigenza altrettanto *santa* quanto quella della religiosità. Libertà e religione sono termini difficili da conciliare, c'è nella religione (anche etimologicamente) un senso di vincolo, di obbligatorietà, eppure è in fondo a questa via che si trova la pace religiosa. Essa presuppone, in ultima analisi, una chiarificazione del concetto di religione nel senso di un ampliamento. Bisogna convincersi che non conta soltanto la “Religione dell'Uomo”, ma che conta anche la “Religione dello Stato”, della vita nazionale, della comunità: la religione della vita di questo mondo. Bisogna (e sarà la cosa più difficile) che la Chiesa riconosca questa formula che è suffragata da tutta la storia religiosa (dell'umanità)[131].

L'opposizione, o meglio il contrasto, fra i due tipi di religione diventa un principio ermeneutico più esteso e, soprattutto, una chiave di lettura utile per la società contemporanea. Pettazzoni non accoglie quello che lui stesso chiama "laicismo rinunciatario": una concezione della laicità che – nei tempi a venire – sarebbe stata oggetto di controversie e polemiche intense, in particolare in ambito sociologico, sulla modernità «intesa come programmatica eliminazione dalla sfera pubblica delle scelte di ordine religioso, demandate ad altre dimensioni della vita umana»[132].

Nella visione di Pettazzoni, la laicità non può e non deve assumere questa forma tenue: deve, invece, proporsi come una vera fede:

la laicità non deve essere a-religiosa o irreligiosa, bensì religiosa[133];

il che – naturalmente – non vuol dire che debba surrogare le religioni storiche, ma – certamente – possa abbinarsi ad esse[134]. Non si può fare a meno della religione, poiché trattasi di un «elemento immanente della civiltà»[135].

Nell'espressione "cultura religiosa" era già implicito un intrinseco dissidio: la cultura è libertà; la religione, invece, è un vincolo che porta in sé una nota di costrizione e di limitazione della libertà. Due quesiti, in particolare, richiedevano un'adeguata soluzione.

Come si concilia il concetto di libertà con quello di religione?

Come si concilia la cultura, intesa come libertà, con la religione, pensata come vincolo, ossia come volontaria limitazione della libertà?

La cultura religiosa era particolarmente indicata per adempiere questa funzione mediatrice: essa, infatti, come cultura e, quindi, come libertà, comprende e giustifica la religione come libera rinuncia alla libertà; annovera la religione come vincolo che impegna l'uomo, ma conosce forme diverse di questo vincolo e le giustifica tutte, ritenendo che questa sua giustificazione, questo riconoscimento, valga sia per l'uomo religioso sia per il credente. La religione, dunque, è vincolo ma tale condizione assume storicamente fisionomie eterogenee; ogni vincolo è, pertanto, una religione differente. Il credente è portato a vincolarsi personalmente mediante la propria religione e a presentare la sua forma religiosa come vera di fronte alla quale tutte le altre risultano false; di conseguenza, l'uomo religioso è portato ad assumere il rapporto cui egli aderisce come l'unico legame fuori del quale non c'è e non può esservi salvezza. Tale assunto implica una posizione di esclusivismo, assolutismo e totalitarismo, che si distingue dalla cultura come libertà[136]. All'assolutismo religioso, la cultura oppone il liberalismo, laddove il totalitarismo contiene in sé il germe della contesa e non quello della pace[137]. L'esclusivismo religioso – secondo Pettazzoni – ritrae un profilo di "non cultura" o, per lo meno, di una non adeguata cultura religiosa[138].

Non era semplice offrire rimedi efficaci a uno stato di cose che affondava le sue radici in una tradizione millenaria e, tuttavia, alcuni principi elementari potevano essere colti a tutto vantaggio della pacificazione culturale e, al contempo, religiosa. L'idea che il cristianesimo non è tutta la religione e che la storia religiosa d'Italia non inizia con il cristianesimo, ma ha un suo preludio che risale all'epoca pagana, cioè al periodo pre-cristiano; l'idea che l'uomo può religiosamente salvarsi al di fuori e indipendentemente dalla sua adesione a un particolare *credo* e dalla sua appartenenza a una particolare società religiosa (visione contraria all'antica formula *extra Ecclesiam nulla salus*), era uno dei dati essenziali che avrebbero dovuto far parte di un patrimonio culturale condiviso[139].

La religione è basilare all'interno di ogni sistema politico e sociale, poiché serve a irradiare e purificare il nucleo spirituale comune a tutte le confessioni: ha – per così dire – una funzione catartica, decisiva nella ribadita libertà di coscienza, grazie alla quale gli uomini – attraverso le più diverse credenze – si sentono uniti nella ricerca dell'extraumano che, per ciascuno di essi, costituisce una rappresentazione della sola verità. La Storia delle religioni – su tale sfondo – doveva farsi interprete del tentativo di fornire una soluzione convincente al problema che la stessa disciplina implicava, ossia quello di una religiosità che si liberava, nel corso della storia, della gravità di superstizioni, esclusivismi e fanatismi, recuperando le sue più alte e nobili espressioni di tolleranza nella viva comprensione delle idee altrui, respingendo qualsiasi costrizione e qualunque sopraffazione; in altre parole, una religiosità laica che fosse, a pieno titolo, la più importante conquista della cultura moderna.