



BRILL

Il metodo comparativo

Author(s): Raffaele Pettazzoni

Source: *Numen*, Vol. 6, Fasc. 1 (Jan., 1959), pp. 1-14

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3269510>

Accessed: 15/07/2011 12:46

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=bap>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Numen*.

<http://www.jstor.org>

IL METODO COMPARATIVO

DI

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma

La scienza delle religioni nel senso moderno della parola è nata sotto il segno della comparazione. Il celebre saggio di F. Max Müller 'Comparative Mythology', scritto nel 1856¹⁾, suole essere considerato come l'atto di nascita della nuova disciplina. I decenni fra il 1880 e il 1920 rappresentano, per così dire, la *belle époque* della 'Comparative Religion', specialmente in Inghilterra, dove questo termine è tuttora di uso corrente.

Beninteso, la comparazione delle credenze religiose è, di fatto, assai più antica della 'Comparative Mythology' e della 'Comparative Religion'. Già nel mondo antico la *interpretatio graeca* delle divinità orientali, come pure la *interpretatio romana* delle divinità greche o di quelle celtiche, germaniche, ecc., implicava una comparazione. Nelle equazioni erodotee delle principali divinità egiziane con altrettante divinità greche (Amun = Zeus, Ra = Helios, Isis = Demeter, Osiris = Dionysos) c'era l'idea che si trattasse, caso per caso, delle medesime divinità, espresse con nomi diversi nelle rispettive lingue e perciò traducibili da una lingua nell'altra²⁾.

In tempi moderni il metodo comparativo appare già, per quanto embrionalmente delineato, nel secolo XVIII: basti citare i titoli di alcune opere, come quella del P. Lafitau, „Les moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps” (1724), o quella del Presidente de Brosses, „Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie” (1760); anche il Fontenelle nel „Discours sur l'origine des fables”

1) In *Chips from a German Workshop*, 2a ed. (London 1868), vol. II: 'Essays on Mythology, Traditions and Customs', pp. 1-146).

2) G. WISSOWA, *Interpretatio romana*, "Archiv für Religionswissenschaft" 19/1916-19.

segnalava „la conformité étonnante entre les fables des Américains et celle des Grecs”.

Di fronte a questa prima comparazione etnografica, la ‘Comparative Mythology’ di Max Müller, con la delimitazione del suo speciale campo d’indagine, rappresentava un restringimento di orizzonte. Del resto, essa non era una scoperta originale: Max Müller aveva applicato al mito una grande scoperta fatta nel campo della linguistica: la scoperta della parentela delle lingue indo-europee, che aveva avuto una prima sistemazione nella „Vergleichende Grammatik” di Fr. Bopp³). „The discovery”, così scriveva Max Müller nel *Saggio* citato, „of the common origin of Greek and Sanscrit was stated by Hegel to be the discovery of a new world. The same can be said with regard to the common origin of Greek and Sanscrit mythology... The science of Comparative Mythology will shortly attain an importance equal to that of comparative philology”. E ancora: „What Sanskrit was for comparative grammar, so is the Vedic mythology for comparative mythology...” La mitologia, egli aggiunge, „is nothing but a dialect, an ancient form of language”⁴).

La mitologia comparata aveva dunque nella linguistica il suo fondamento e il suo limite. La comparazione mitologica era applicabile soltanto a ciò che era linguisticamente comparabile. Linguisticamente comparabile era soltanto ciò che era linguisticamente apparentato. Comparabili erano, per Max Müller, soltanto le mitologie di popoli indo-europei fra di loro, o rispettivamente le mitologie di popoli semitici fra loro, o, sempre fra loro, quelle di popoli ‘turanici’. In pratica, l’indo-europeista Max Müller non poteva fare — e non fece altro che la mitologia comparata dei popoli indo-europei.

Costruito su l’equazione pregiudiziale mito = linguaggio, tutto l’edificio della ‘Comparative Mythology’ doveva cadere quando fosse risultata insostenibile quella equazione. A pochi anni di distanza dalla morte di Max Müller (1900), si costituiva a Berlino, nel 1906, una ‘Società di Mitologia Comparata’ (‘Gesellschaft für vergleichende Mythologie’), la quale aveva pure come programma la comparazione mitologica, ma la voleva svincolata da ogni pregiudiziale linguistica ed estesa

3) FR. BOPP, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gotischen und Deutschen*, 1833-1857 (2a ediz., con l’inclusione dello ‘Slavo’, 1857-1863).

4) F. MAX MÜLLER, *Comparative Mythology*, I. cit., pp. 78, 144, 146.

a tutte le mitologie di tutti i popoli indipendentemente dal loro linguaggio⁵). Con ciò la comparazione dei miti veniva a confluire nel gran fiume della scienza antropologica col suo sconfinato comparativismo, quale si sviluppò sistematicamente nel corso del secolo XIX⁶).

Sotto l'influenza del pensiero naturalistico ed evoluzionistico, l'antropologia si valse dei dati sempre più abbondanti dell'esplorazione etnografica per costruire una teoria dello svolgimento della civiltà secondo leggi uniformi e costanti come quelle delle scienze della natura. Questo indirizzo, che fa capo ai grandi nomi di Edward B. Tylor e di James G. Frazer, è tuttora un largamente seguito da studiosi autorevoli.

Ancora nel 1935 Bronislaw Malinowski, nella Prefazione ad una serie di conferenze da lui tenute nell'Università di Durham e pubblicate col titolo „The Foundations of Faith and Morals”, scriveva: „...the specifically scientific task of anthropology is to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. An inductive survey establishing the intrinsic similarity which underlies fortuitous variations discloses the nature of law and religion, of property and cooperation, of credit and moral confidence... In all this the Science of Man is gradually falling into line with other sciences, above all with the exact and natural disciplines... From the scientific point of view we must first arrive at a clear conception of what religion is. And this can be best achieved by a comparative study of religious phenomena, carried out in the anthropological spirit”⁷).

Più recentemente A. R. Radcliffe-Brown, in un discorso (Huxley Memorial Lecture) intitolato ‘The Comparative Method in Social Anthropology’ (pubblicato nel ‘Journal of the R. Anthropological Institute’), assegnava alla ‘Social Anthropology’ come ramo della ‘Comparative Sociology’ il compito di scoprire, attraverso l'indagine delle varie forme della vita sociale, le leggi generali che regolano la società umana.

5) P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910 (“Mythologische Bibliothek”, Bd. IV, 1).

6) G. DUMÉZIL, che ha rinnovato ai giorni nostri gli studi di ‘mitologia comparata’, ha scritto: “On peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d'étude comparée des religions indo-européennes. Mais la ‘mythologie comparée’ moderne n'est possible qu'à condition d'incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes en relations avec les mythes, c'est-à-dire pratiquement toute la sociologie (*Jupiter, Mars, Quirinus*, I, Paris 1941, p. 16).

7) Br. MALINOWSKI, *The Foundation of Faith and Morals*, London 1936, pp. VII-VIII.

„The Comparative Method”, egli scriveva, „is one by which we pass from the particular to the general, from the general to the more general, with the end in view that we may in this way arrive at the universal, at characteristics which can be found in different forms in all human societies”⁸). Il metodo comparativo era dunque, per il Radcliffe-Brown, distinto dal metodo storico, essendo questo particolarmente adoperato nello studio dei singoli popoli e delle singole civiltà.

Invece per Arnold J. Toynbee il metodo comparativo d'ispirazione naturalistica è esso stesso il metodo della storia, quale è da lui concepita. „Cette méthode comparative”, egli ha scritto recentemente in una rivista francese, „peut être étendue à l'ensemble de l'histoire, et c'est en fait la méthode des sciences humaines. Les sciences humaines, comme les sciences naturelles, se limitent à une étude comparative des données, en vue de découvrir la structure des faits et des événements”⁹).

C'è stato chi nelle idee del Toynbee ha creduto di trovare l'influenza del pensiero di G. B. Vico¹⁰). Ma il pensiero del Vico, anche con la teoria dei *corsi e ricorsi*, è quanto mai lontano da ogni interpretazione naturalistica dei fatti storici e del loro ripetersi. Proprio il Vico è, anzi, considerato come precursore dello storicismo moderno, cioè di quel pensiero che concepisce la storia come libertà, ed ogni fatto storico come un evento unico, originale ed irripetibile. Conseguentemente, anche il metodo comparativo d'ispirazione naturalistica è investito in pieno dalla critica storicistica. Un autorevole rappresentante dello storicismo italiano, Adolfo Omodeo, che fu professore di Storia del Cristianesimo e trattò secondo i principi dello storicismo la storia delle origini cristiane, affermò addirittura che „il metodo comparativo è la contraddizione assoluta della storia”¹¹). La critica dell' Omodeo era diretta esplicitamente contro la 'scienza delle religioni', alla quale il metodo comparativo non valeva a conferire carattere di storia. Fatto è che le istanze dello storicismo mettono in causa non soltanto la validità storiografica del metodo comparativo, ma anche la legittimità teoretica di una storia della religione come scienza storica speciale. Per Benedetto Croce e per la sua scuola, alla quale aderì l'Omodeo, la religione non

8) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Comparative Method in Social Anthropology*, "Journal of the R. Anthropological Institute", 81/1951, p. 22.

9) A. J. TOYNBEE, *Ce que j'ai essayé de faire*, in "Diogène", 13/1956, p. 12.

10) J. MADAULE, in "Diogène", I. cit., p. 42.

11) A. OMODEO, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1929, 85.

è un valore autonomo dello spirito, e la storia della religione non ha consistenza propria, risolvendosi nella storia del pensiero e della vita morale ¹²).

Questa posizione contrasta dunque nettamente con l'orientamento tradizionale della scienza delle religioni. Nata, come si è detto, sotto il segno del comparativismo, essa non se ne è mai staccata. Dall'epoca del romanticismo a quella del positivismo, dal positivismo allo spiritualismo e agli altri indirizzi moderni, la scienza delle religioni ha sempre praticato la comparazione ¹³). Ora si dichiara, invece, che per essere veramente una scienza storica essa deve rinunciare al suo metodo tradizionale. Vien fatto di domandarsi se l'alternativa sia proprio così irriducibile, e se l'uso della comparazione sia assolutamente incompatibile con le istanze teoretiche dello storicismo. Vien fatto di pensare che il problema possa comportare una impostazione meno sistematica. Invece di dedurre implicitamente l'inefficienza storiografica del metodo comparativo dalla sua incongruenza teoretica con un dato sistema filosofico, è forse meglio esaminare criticamente i singoli modi della comparazione. A ciò tendono, sommariamente, le considerazioni seguenti.

Basta un rapido sguardo allo svolgimento della scienza delle religioni nelle sue varie fasi e scuole e indirizzi per constatare che il metodo comparativo non sempre ha dato risultati storiograficamente soddisfacenti, e in certi casi, anzi, è stato usato in modo addirittura antistorico. Antistorica era, già nella vecchia 'mitologia comparata' la pregiudiziale linguistica che limitava la comparazione dei miti al mondo delle lingue indo-europee. Questo limite fu superato, come si è detto dalla comparazione antropologica; ma antistorica era, a sua volta, nell'antropologia, l'assunzione di paralleli e riscontri puramente formali e culturalmente indiscriminati.

A un certo momento, specie negli anni intorno al 1900, parve che il problema centrale per la scienza delle religioni fosse quello che il Conte Goblet d'Alviella ¹⁴) chiamava 'le choix d'un étalon', cioè la scelta di una data religione come paradigma per la comparazione storico-reli-

12) B. CROCE, *Le condizioni presenti della storiografia in Italia*, in "La Critica" 1929, p. 174 sg.

13) Cfr. Joachim WACH, *The Comparative Study of Religions*, in "Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture" vol. IV, No. 1 (Calcutta 1953), p. 17-26.

14) A. GOBLET D'ALVIELLA, *De la méthode comparative dans l'histoire des religions*, "Revue de l'Université de Bruxelles", 15/1909-10, 321-337.

giosa. Gioverà, a questo proposito, ricordare il libro di Georges Foucart, 'Histoire des religions et méthode comparative' (Paris 1909, 21912), dove era proposta come religione-tipo ai fini della comparazione la religione egizia. Se non che, proprio un egittologo, A. Wiedemann, in una recensione del libro del Foucart (OLZ 1909) si pronunziava contro questa scelta, e proponeva invece come paradigma comparativo... la religione messicana. Del resto già F. Max Müller aveva nel 1878 inaugurato la serie delle 'Hibbert Lectures' trattando di 'Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India' (London 1880), e allo stesso schema si erano poi attenuti altri conferenzieri dalla stessa cattedra, esponendo l'„origine e sviluppo” della religione alla luce, rispettivamente, della religione egiziana (Le Page Renouf), della babilonese (A. H. Sayce) e della celtica (J. Rhys) ¹⁵).

Un altro procedimento caro alla 'Comparative Religion' è quello della analisi comparata di due religioni, sia nel loro insieme, sia in taluni aspetti particolari. Così, nel libro dell' insigne ellenista Lewis R. Farnell, 'Greece and Babylon' (Edinburgh 1911) — dove è riassunto un triplice corso di conferenze tenute all' Università di Oxford per il 'Wilde Lectureship in Natural and Comparative Religion' — sono descritte le somiglianze e le differenze fra la religione greca e la babilonese arrivando alla già *in limine* prevedibile conclusione che il problema di eventuali influenze esercitate dalla religione babilonese su la più antica religione greca non ammette altro che una soluzione provvisoriamente negativa. Nè molto più proficua appare, per citare un altro solo esempio, l'analisi dei rapporti fra la mitologia greca e la mitologia giapponese istituita da E. Franz, 'Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen' (Bonn 1932), dove le somiglianze fra l'una e l'altra mitologia sono distinte in due gruppi: quelle di semplice convergenza formale e quelle di eventuale connessione genetica, — con che si resta pur sempre nel campo della tipologia astratta, anzichè sul terreno della storiografia concreta.

E non si dica che tutto ciò ha ormai fatto il suo tempo, e che non vale la pena di occuparsi di posizioni già superate da un pezzo. Si veda,

15) P. LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, 1880; A. H. SAYCE, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians*, 17887; J. RHYS, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, 1888.

a questo proposito, il libro recente di H. H. Rowley 'Prophecy and Religion in Ancient China and Israel' (1956), che contiene le sue conferenze tenute nel 1954 per il 'Jordan Lectureship in Comparative Religion' presso la 'School of Oriental and African Studies' dell'Università di Londra¹⁶). Il professor Rowley è universalmente noto e meritamente stimato come uno dei più insigni maestri nel campo degli studi antico-testamentari e della storia religiosa d'Israele. Accanto a questa competenza, per così dire, professionale, egli si trova a possedere una solida competenza accessoria in un campo del tutto diverso, cioè nella sinologia, e più specialmente nelle religioni della Cina antica. Per questa sua posizione privilegiata e veramente eccezionale, il Rowley ha potuto dedicare le sue 'Jordan Lectures' all' esame delle grandi figure del profetismo ebraico (in pratica, i Profeti anteriori all' Esilio), confrontandole con i grandi Maestri del pensiero Cinese (Confucio, Meng-tse e Mo-tse). Noi facilmente ci rendiamo conto del godimento intellettuale che queste conferenze devono aver procurato agli ascoltatori, non certo inferiore a quello che si prova nel leggere il volume. Eppure, a lettura ultimata, sentiamo che la nostra soddisfazione non è completa. Quando l'Autore, come conclusione della sua disamina comparativa, dichiara che nel Profetismo ebraico ci sono degli aspetti che fino a un certo punto concordano ed altri che non concordano con certi aspetti del Filosofismo cinese, noi sentiamo che con ciò ancora una volta si resta nel vestibolo della storia. L'accostamento dei due termini messi a confronto non ci fa conoscere nulla di più di quanto sapevamo separatamente su ciascuno di essi. Non si vede per quale ragione intrinseca, oltre a quella personale e contingente della bilaterale competenza dell' Autore, siano stati scelti quei due termini e soltanto quelli, e la comparazione non sia stata estesa, p. es., ai Maestri del pensiero indiano e ai filosofi greci.

16) Louis H. Jordan è stato, in vita e in morte, un zelante fautore e mecenate degli studi di 'Comparative Religion'. Egli è autore, fra l'altro, di un volume in collaborazione con Baldassare Labanca, intitolato 'The Study of Religion in the Italian Universities' (London 1909), del quale il Conte Goblet d'Alviella ebbe a dire che meglio avrebbe dovuto intitolarsi 'L' assenza degli studi di religione nelle Università Italiane'.

B. Labanca fu nominato professore di Storia delle religioni nella Università di Roma nel 1886; ma dopo due anni chiese ed ottenne che il titolo della sua cattedra fosse cambiato in 'Storia del Cristianesimo'. La prima cattedra stabile di Storia delle religioni nell' Università di Roma (e in Italia in genere) fu quella che io tenni dal 1924 al 1953; essa è stata ricoperta nel 1958.

A differenza di questa 'comparazione' descrittiva, consistente in una semplice registrazione di somiglianze e di differenze, è invece chiaramente sentita l'istanza di una comparazione storiografica in quell'odierno movimento di studi che fa capo, specialmente in Inghilterra, alla cosiddetta 'Myth and Ritual School' (cui appartiene del resto lo stesso Rowley¹⁷). Partendo dalle posizioni dell' antropologia, ma con tendenze 'deviazionistiche' sia dall' evolucionismo del Frazer, sia dal diffusionismo di Elliot Smith e di W. J. Perry, la 'Myth and Ritual School', pur senza avere elaborato una sua propria metodologia sistematica, anzi distinguendosi per la varietà delle opinioni e posizioni critiche dei singoli aderenti, anche in materia metodologica¹⁸), ha comunque nettamente formulato, almeno programmaticamente, la necessità di reagire alla insufficienza storiografica del vecchio comparativismo, come si rileva, per esempio, da queste parole di S. H. Hooke, iniziatore e promotore del movimento: „The whole approach of Myth and Ritual was from the first a conscious revolt from what was regarded as the non-historical method of the purely comparative approach”¹⁹).

Passiamo ora a considerare la comparazione quale è praticata in un altro settore degli studi religiosi, la fenomenologia. La fenomenologia religiosa ha il merito di avere impostato la sua metodologia sul concetto fondamentale del valore specifico della religione nella vita dello spirito. La comparazione è necessaria alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle *strutture* il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso religioso. Per accertare la similarità delle strutture, la fenomenologia non può prescindere dalla storia, e insistentemente ammonisce di attenersi alla storia. Ma in pratica avviene che questo monito è più o meno frustrato dal prevalere di una istanza teoretica diversamente orientata. Valga come esempio la fenomenologia dell' Essere Supremo, quale è costruita da quel grande

17) *Myth and Ritual*, ed. by S. H. HOOKE, Oxford 1933, e gli altri due *symposia* editi dallo stesso Hooke: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935; e *Myth, Ritual, and Kingship, : Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

18) Specialmente S. G. F. BRANDON, *The Myth and Ritual Position critically considered*, in *Myth, Ritual, and Kingship*, p. 261 ff.

19) S. H. HOOKE, in *Myth, Ritual, and Kingship*, p. 4.

Maestro e geniale pensatore che fu Gerardus van der Leeuw ²⁰).

Secondo il van der Leeuw, altra è la struttura fenomenologica dell' Essere Supremo, altra è quella di Jahveh. L' Essere supremo, quale s'incontra specialmente presso i popoli cosiddetti primitivi, è un Dio distante, lontano nel tempo e nello spazio, appartato dal mondo: una istanza ultima, una immanenza statica, piuttosto che una presenza attiva. Jahveh invece, creatore del mondo, non è soltanto potenza ma volontà, non solo persona ma figura, una figura viva, un dio operante e incumbente su l'uomo, un Dio geloso, ostile, non senza qualche cosa di demoniaco. Ma quale è la effettiva consistenza di queste due strutture e della loro asserita radicale diversità? Lungi dall' essere un carattere esclusivo di Jahveh, la creatività, e proprio nella forma stessa della creazione *ex nihilo*, è un attributo comune a parecchi Esseri Supremi del mondo primitivistico, i quali operano per forza di puro pensiero e di sola volontà, alla maniera dei fattuchieri e shamani ²¹). E quanto all' altro carattere di Jahveh, cioè all' esser Jahveh vigilante sulle opere e le parole e i pensieri degli uomini senza che nulla mai possa sfuggirgli, questa onniveggenza e onniscienza delle cose umane, usualmente associata con l'esercizio di una sanzione punitiva, è anch' essa uno degli attributi più costanti degli Esseri Supremi dei popoli primitivi in genere ²²).

Tanto fluida è l' asserita differenza ed eterogeneità delle due strutture; tanto è facile su questo terreno, senza il freno di criteri oggettivi, cedere a delle impressioni altrettanto gratuite quanto suggestive. La fenomenologia è interpretazione; e l' interpretazione fenomenologica, per esplicita ammissione del van der Leeuw, „diventa pura arte e vana fantasticheria appena essa si sottrae al controllo della ermeneutica filologico-archeologica” ²³). Ma questo programmatico appello alla storia

20) G. VAN DER LEEUW, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens*, "Archiv für Religionswissenschaft" 29/1931, 79-107.

21) R. PETTAZZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, in 'Essays on the History of Religion', Leiden 1954, p. 33 (Proceedings of the 7th Internat. Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, 75 sgg.); Id., *L'idée de création et la notion d'un Etre créateur chez les Californiens*, "Proceedings of the 32d Internat. Congress of Americanists", Copenhagen 1958, 238 sgg.

22) R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, transl. by H. J. Rose), London 1956; *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

23) G. VAN DER LEEUW, *Die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 642.

non garantisce, a quanto pare, la comparazione fenomenologica dal rischio di cadere in un morfologismo puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica. E la ragione — una ragione non puramente contingente, anzi intrinseca ed essenziale —, la ragione vera, è che la fenomenologia riconosce bensì il valore strumentale della storia, ma idealmente tende a trascendere la storia erigendosi a scienza religiosa a sé, distinta dalla storia ²⁴). Ciò che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa esplicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento ²⁵). Intendendo il *fenomeno* religioso come 'apparizione' o 'rivelazione' del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell'altro modo di pensare e di intendere per quale ogni *phainómenon* è un *genómenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo.

L'idea di svolgimento è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo. Da questo concetto della religione come esperienza *sui generis* discende per la fenomenologia l'esigenza di un metodo specifico per lo studio della religione, di un metodo non mutuato da alcun'altra disciplina, — sia essa la linguistica o la filologia o l'antropologia. Corrispondentemente, questa esigenza metodologica è anch'essa estranea allo storicismo.

L'alternativa appare dunque nettamente delineata fra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò ch'è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia — invece — una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica.

Seguiamo a procedere per esemplificazione. Il Cristianesimo è un miracolo per il credente, e come tale è incomparabile. Ma per lo

24) G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, 650: "Die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte".

25) G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, 652: "Von einer historischen 'Entwicklung' der Religion weiss die Phänomenologie nichts".

storico il Cristianesimo è comparabile — per esempio — col Buddismo, in quanto esso è, come il Buddismo, una religione supernazionale: Cristianesimo e Buddismo, nonostante la radicale differenza delle loro dottrine, attuano, rispettivamente in Occidente e in Oriente, il passaggio dalla forma nazionale alla forma supernazionale della religione. Il Cristianesimo resta fuori della storia quando è concepito come evento unico ed eccezionale. Ma anche ogni altra religione supernazionale è fuori della storia, se il suo prodursi è concepito come un fatto necessario, dipendente da una legge costante che opererebbe nel mondo della storia con la uniformità e la invariabilità delle leggi fisiche nel mondo della natura. La natura è il mondo della necessità; la storia è il mondo della libertà, e quindi della varietà, e quindi della comparabilità. Soltanto per mezzo della comparazione ci è possibile intendere nel suo proprio valore religioso l'avvento della forma supernazionale della religione, non nella sua universalità, che non esiste in atto nè in potenza, bensì nei varii modi della sua particolarità, cioè nelle singole forme in cui quell' avvento si produsse, e nelle ragioni storiche che di volta in volta vi concorsero. E non furono soltanto ragioni contingenti ed estrinseche, ma anche ragioni intrinseche, cioè inerenti alla religione stessa, in quanto l'avvento di una religione supernazionale rappresentò ogni volta un nuovo slancio di vita religiosa, un moto portatore di nuovi ideali religiosi, e dunque fu un fatto specifico della religione, suscettibile — come tale — di giudizio storico nel quadro di una storia autonoma della religione.

E questo discorso analogamente vale per quell' altro importante fenomeno della storia religiosa che è il monoteismo. Chè, superato il pregiudizio dogmatico della Rivelazione, superato il pregiudizio naturalistico di una evoluzione religiosa uniforme portante al monoteismo, soltanto mercè la comparazione delle sue forme storiche concrete (il Jahvismo, il Cristianesimo, l'Islamismo, etc.) il monoteismo ci appare nel suo effettivo valore storico come antitesi e rivoluzione e reazione ²⁶) ad una anteriore forma religiosa politeistica, questo essendo un carattere comune alla genesi e all' avvento di ciascuna religione monoteistica, in-

26) Il Croce ha scritto: "...nell' antico e nel primitivo sono concetti, sentimenti e istituti fondamentalmente diversi dai nostri e dai quali i nostri sono sorti non per semplice ampliamento, ma ben più tosto per negazione e rivoluzione" (a proposito del 'Bachofen e la storiografia afilologica in *Varietà di storia letteraria e civile* I, Bari 1935, 305 sgg.).

sieme con l'apparizione di una grande personalità, annunziatrice di un nuovo verbo, suscitatrice di nuovi impulsi, animatrice di nuovi slanci di vita religiosa 27).

E del pari la nozione di un Essere Supremo — che è altra cosa dalla credenza in un Dio unico, ma pure è alla radice del monoteismo —, soltanto per mezzo della comparazione è stato possibile rintracciarla già nel mondo primitivistico, non nella forma preconcepita di un preteso monoteismo primordiale, bensì nel suo valore esistenziale e nel suo vario articolarsi in strutture morfologicamente diverse in relazione con le forme elementari delle civiltà primitive 28). Le quali non sono fuori della storia, come vorrebbe il Toynbee 29) assumendo come storiche — e perciò comparabili (vedi sopra alla pag. 4) — soltanto le civiltà 'dinamiche' (da lui fissate in numero di ventuna), che è limitazione arbitraria ed antistorica, (altrettanto antistorica quanto la limitazione della comparazione mitologica alle sole mitologie di popoli linguisticamente apparentati, sopra a pag. 2). Fatto è che le civiltà 'statiche' primitive, prima di esser tali (se pur lo furono mai realmente), furono anch' esse in pieno movimento. E questo dinamismo investe anche le forme elementari della civiltà — le forme della caccia, della pastorizia e dell' agricoltura —, le quali non sono schemi astratti, anzi mondi concreti, e in ciascuno di essi circola una stessa vita, che si esprime nelle varie attività culturali, e perciò queste sono tutte solidalmente connesse, corrispondendo alla diversa struttura economica una diversa struttura sociale, nonché una diversa ideologia ed anche una diversa religione, — compresa una diversa nozione dell' Essere Supremo. Né quelle forme antichissime della civiltà e della religione

27) Questa concezione del monoteismo è già in germe nella mia idea di un' opera (in dei volumi-) su la 'Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni', che non andò il I volume (*L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922). Cfr. *La formation du monothéisme* in "Revue de l'histoire des religions" 1923). La stessa idea fu ulteriormente precisata in *La formation du monothéisme*, "Revue de l'Université de Bruxelles" 1950, riprod. in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954.

28) Le mie ricerche su questo argomento (in parziale revisione della mia teoria su l'Essere celeste, vedi la nota precedente) sono svolte nel volume *L'onni-scienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, transl. by J. H. Rose, London, 1956), e in forma compendiosa in *L'Essere Supremo nelle religioni primitive* Torino 1957 (una edizione tedesca è in corso di stampa).

29) TOYNBEE, *Panorami della Storia* (*The Study of History*), I, Milano 1954, p. 213 sgg. *Le civiltà nella Storia*, Torino 1950, p. 73.

sono estranee alla nostra coscienza storica, chè proprio l'idea cristiana di Dio non richiama soltanto il suo antecedente diretto, il Dio unico Jahveh dell' Antico Testamento, ma al di là di questo, al di là del nomadismo protostorico degli Israeliti, raggiunge il Padre celeste come Essere Supremo dei primitivi allevatori di bestiame, — e forse, ancora più addietro, il Signore degli animali come Essere supremo dei primitivi cacciatori e catturatori di selvaggina, — mentre non richiama quell' altro Essere Supremo che è la Gran Madre Terra dei primitivi agricoltori³⁰).

E con ciò è soddisfatta l'istanza storicistica della individuazione storiografica e della qualificazione storico-culturale, — quella istanza che, in tutt' altro contesto, il già citato A. Omodeo³¹) opponeva alla mia indagine su la confessione dei peccati³²), „non potendosi”, egli diceva, „naturalmente (*sic*) estendere l'ipotesi di una comune origine di civiltà” per tutta l'area primitivistica della pratica confessionale. E ne traeva argomento a criticare il mio lavoro come pura silloge, per quanto meritoria e suggestiva, di materiali e costruzione di uno schema liturgico „fuori del principio evolutivo”, e quindi a criticare la scienza delle religioni — e implicitamente il deprecato metodo comparativo —, operante su schemi astratti estranei alla sintesi storica. E invece uno dei risultati del mio lavoro era stato proprio quello di aver reso per lo meno probabile l'appartenenza originaria della confessione dei peccati ad un mondo culturalmente e storicamente qualificato, cioè alla civiltà agricolo-matriarcale. E un altro risultato di quella vasta esplorazione comparativa era stata la scoperta³³) del carattere catartico della confessione, non come dato psicologico elementare — di quel psicologismo che „non basta a spiegare la storia” —, bensì proprio come valore im-

30) Cfr. il mio saggio *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* nel volume *History of Religions and its Methodology: Memorial Volume to Joachim Wach*.

31) A. OMODEO, in „La Critica”, 1937, 367-371; *Il senso della Storia*, Torino 1948, 115-119.

32) R. PETTAZZONI, *La Confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-1936; *La confession des péchés*, I-II, Paris 1931-32.

33) E poco importa se, come avverte l'Omodeo, la scoperta era già stata fatta dal De Maistre; al quale proposito vien fatto di ricordare quel che ebbe a scrivere il Croce parlando della fortuna del Vico: „... una medesima verità scoperta due volte in modo indipendente, (può) da questa duplicazione e apparente superfluità ricevere come il crisma della sua ineluttabile necessità” (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911, 283).

manente alla pratica confessionale nel suo svolgersi (pur nella continuità delle forme tramandate) „dal presupposto psicologico ad una realtà sempre più libera”, come apoditticamente prescriveva l’Omodeo, cioè, come io positivamente dimostravo, dalla *religio religans* verso la *religio liberans*, da un crepuscolare sentimento della colpa (in ispecie della colpa sessuale) e della potenza magica della parola parlata (enunciazione-rievocazione del peccato a scopo eliminatorio) verso una interiore e sempre più alta esperienza religiosa e morale della confessione come penitenza.

Sicchè la confessione dei peccati si aggiunge a quegli altri fenomeni religiosi sopra elencati che hanno potuto essere studiati comparativamente con risultati che a me sembrano validi. Tale validità sarà da verificare ulteriormente su altri fenomeni religiosi studiandoli allo stesso modo, che è, a mio parere, un modo di storicizzare il metodo comparativo. In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l’istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciute alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata.