

## Delimitazioni del sacro

riflessioni per un lavoro in fieri

Paolo Scarpi

In uno scritto intenso e affascinante<sup>1</sup>, quasi certamente senza la benché minima intenzione di porsi un problema storico, Simone Weil aveva inquadrato il sacro secondo due prospettive. Da una parte offriva una visione funzionale del concetto: «Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement.» Era quella l'immagine di una sorta di spazio circoscritto o delimitato. Dall'altra, sempre nel medesimo testo, Simone Weil descriveva un sacro carico di contenuto, per non dire che era esso stesso il contenuto: «Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul.»

Oggi la nozione di sacro che prevale negli studi dedicati al fatto religioso ma anche nel vocabolario tipico della coscienza diffusa, risponde più alla seconda formulazione fornita da Simone Weil che alla prima. Si tratta di una concettualizzazione che non è il prodotto né il risultato di un processo storico di risemantizzazione spontanea, come è invece avvenuto per il concetto di mistero<sup>2</sup>, per esempio, o per altre forme di trasformazione che hanno dato vita a manifestazioni religiose ibride<sup>3</sup>. Senza entrare nell'orizzonte complesso e discusso di una teoria dell'*hybridity*,<sup>4</sup> la nozione di sacro di cui oggi molti studiosi si avvalgono appare come un ibrido costruito per così dire in laboratorio. Il termine infatti è stato ripensato e rideterminato in ottica teologica alla fine del sec. XIX da Lars Olof Jonathan Söderblom.<sup>5</sup>

Figlio di un pastore luterano e a sua volta egli stesso arcivescovo di Uppsala della Chiesa luterana di Svezia, docente di *Religious Studies* a Leipzig, vincitore del premio Nobel per la pace nel 1930, uno dei principali fondatori del discutibile e criticato *Ecumenical Movement* ~~particolarmente vicino agli schemi ideologici della società~~

---

<sup>1</sup> Weil 1957, pp. 12 e 15.

<sup>2</sup> Scarpi 2003 e 2007.

<sup>3</sup> Scarpi 2011.

<sup>4</sup> Sull'*hybridity* il dibattito è aperto e complesso, a partire da quando Homi K. Bhabha vi ha dato avvio (uno dei suoi lavori più significativi, Bhabha 1994, affronta proprio questo tema nel cap. I, pp. 19 sgg.: «The Commitment to Theory»).

<sup>5</sup> Non v'è dubbio che si possono ricercare e trovare i predecessori di Söderblom così come le istanze che alla fine hanno trovato una risposta nei suoi scritti. Ma non è di questo che qui si parla. Invece si può trovare una utile sintesi su parte di quanto qui si discute in Massenzio 1999, pp. 13-61.

~~capitalistica occidentale~~, Söderblom<sup>6</sup> credette appunto di aver individuato nel sacro lo spazio essenziale di ogni esperienza religiosa, vedendo in esso la manifestazione di Dio. Attraverso lo studio comparato dei fenomeni religiosi Nathan Söderblom si proponeva di dimostrare l'esistenza del Dio vivente e agli inizi del 1900 egli avviò con Rudolf Otto una ricerca sull'origine dell'idea di divinità. Una nozione di sacro non meglio definita e rimodellata su quella di *mana*, desunta dagli studi etnografici a lui contemporanei, appariva a Söderblom come lo strumento più efficace per riuscire a individuare lo spazio naturale del divino proprio delle religioni «primitive», che per lui restava appunto il sacro.

Söderblom, come fece anche Rudolf Otto, contribuiva nelle sua veste di teologo a dare forza alle voci che verso la fine del secolo XIX si erano levate contro le dottrine scientiste ed evolucioniste, voci di cui un'espressione efficace era stato *Making of Religion* di Andrew Lang.<sup>7</sup> Confezionando sul modello biblico un'immagine degli «Esseri supremi celesti» presenti presso i popoli che allora erano classificati come «primitivi», questo giornalista, divulgatore e saggista aveva capovolto radicalmente la prospettiva evolucionista e aveva riproposto implicitamente l'antico assunto teologico della rivelazione primordiale, ripreso di lì a poco dal padre Wilhelm Schmidt, il fondatore della «scuola storico-culturale» o «degli ambiti culturali» (*Kulturkreise*) di Vienna. In un'opera di dimensioni colossali<sup>8</sup>, attraverso una vasta anche se acritica forma di comparazione etnografica, che lo poneva in sintonia con la prospettiva di Söderblom, il cattolico padre Schmidt sostenne che all'origine l'uomo doveva aver conosciuto un «monoteismo primordiale» (*Urmonotheismus*) rivelato, a cui avrebbero fatto seguito fasi di decadenza, nel corso delle quali sarebbero scaturite le religioni storiche.

Anche per padre Schmidt, dunque, come già per Söderblom, all'origine stava la rivelazione, che soprattutto in ambienti teologici di ispirazione luterana venne interpretata nel senso di un'istanza di tipo emozionale isolata e sottratta a ogni possibile interpretazione logica e razionale: era un'esperienza irrazionale, psicologica, ma si potrebbe anche dire mistica, come più tardi sosterrà Friedrich Heiler, per il quale tutte le religioni avrebbero dovuto alla fine approdare a una dimensione appunto mistica<sup>9</sup>. Fu senza dubbio Rudolf Otto, anch'egli pastore e teologo luterano, a interpretare nella maniera più efficace questa spinta a guadagnare una conoscenza totale e integrale dei fenomeni religiosi, al fine di

---

<sup>6</sup> Rinvio soltanto a Söderblom 1913.

<sup>7</sup> Lang 1900<sup>2</sup>. Per quanto qui dibattuto si veda Scarpi 2010, pp. 18-20.

<sup>8</sup> Schmidt 1926-1955.

<sup>9</sup> Vedi oltre, p. \*. La prospettiva di una mistica universale e «primordiale» nei fatti non risponde al processo storico di formazione del concetto: Scarpi 2007.

garantire l'autonomia assoluta della religione, certamente quale conseguenza del suo legame con Söderblom. L'opera di Otto è uno degli scritti più affascinanti del primo Novecento: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*.<sup>10</sup> Essa fu molto apprezzata, soprattutto per la definizione del sacro quale *mysterium tremendum*, da Benedetto Croce,<sup>11</sup> per il quale come ben noto la religione non era una categoria dello Spirito, ma una manifestazione vitalistica, e appunto per questo egli non riteneva possibile una storia delle religioni che potesse andare oltre il «collezionismo bibliografico ed erudito». E mentre Croce rivolgeva proprio questa critica alla disciplina inaugurata in Italia da Raffaele Pettazzoni,<sup>12</sup> *Das Heilige* andava ormai diffondendo un'idea di sacro di cui oggi si serve gran parte del mondo occidentale, mediata attraverso le traduzioni dell'opera di Otto nelle lingue neolatine.<sup>13</sup>

Rudolf Otto, come in seguito i suoi epigoni, era persuaso di poter accedere a un terzo livello di conoscenza, che doveva consentire di guadagnare l'essenza stessa della religione, che egli identificava con il sacro. Ma del sacro Otto non fornisce una definizione che non sia il recupero a vario titolo della prospettiva esperienziale e psicologica. Questo terzo livello di conoscenza era preceduto da una fase empirica e descrittiva e, successivamente, da un'analisi comparativa sistematica delle religioni. All'origine dei fatti religiosi egli postulava un incontro «primordiale» dell'uomo con «qualcosa» di completamente diverso (*etwas ganz anderes*), il «totalmente altro» (*Ganz Anderes*), il «numinoso», che suscita un sentimento ambivalente, che provoca timore e repulsione (*tremendum*) e insieme affascina e attrae (*fascinans*), inducendo l'uomo a disprezzare l'esistenza umana e ad affermarne la precarietà.<sup>14</sup> È indiscutibilmente questa una tesi dai tratti irrazionali, come avverte peraltro il sottotitolo dell'opera, per la quale l'esperienza religiosa, appunto un'esperienza vissuta (*Erleben / Erlebnis*) del mistero dell'intera esistenza, non è interpretabile se non accogliendone gli aspetti emozionali, perché essa appartiene al territorio sconosciuto e inconoscibile dell'irrazionale, nel quale alberga il sacro come categoria *a priori* dell'esperienza individuale. Inevitabilmente l'applicazione di questa prospettiva, che evoca in verità gli stati di crisi della presenza storica e pare egualmente dare avvio a una qualche costruzione dell'*eschaton*,<sup>15</sup> implica una gerarchia tra le forme e le esperienze religiose, tra

---

<sup>10</sup> Otto 1917

<sup>11</sup> Croce 1928.

<sup>12</sup> Sabbatucci 1983, pp. 17-19

<sup>13</sup> Si veda a pp.

<sup>14</sup> Si può utilmente vedere Bancalari 2007; Scarpi 2003; Scarpi 2010

<sup>15</sup> Si vedano per esempio De Martino 1977, pp. 234, 354 sgg.; Massenzio 1980, pp. 173 sgg.; Massenzio 1998, pp. 264 sgg., 286 sgg.; Scarpi 2014a, pp. 80 sgg. = Scarpi 2014b, pp. 86 sgg.

quelle cioè che hanno goduto di una maggiore prossimità con il sacro e le altre, più lontane.

Non diversamente, anche per la «scuola di Francoforte» o «scuola morfologico-culturale», che ebbe in Leo Frobenius<sup>16</sup> e Adolf Ellegard Jensen<sup>17</sup> le personalità di maggiore spicco, e che non può peraltro essere considerata una scuola di stretta osservanza teologica, alla base di ogni complesso, in questo caso, culturale stava un'esperienza di tipo psichico ed emozionale. Ogni fenomeno culturale, secondo Leo Frobenius, è un organismo vivente,<sup>18</sup> fondato su di un'«esperienza-conoscenza primordiale», che egli chiamerà *paideuma*<sup>19</sup> e che è di tipo emozionale-irrazionale, esperienza vissuta da ogni civiltà nel primo dei tre stadi postulati dall'etnologo tedesco, l'*Ergriffenheit*, l'«emozione».<sup>20</sup> Da questa esperienza, in cui il contributo della razionalità è secondario, sarebbe scaturita una «visione del mondo», che avrebbe determinato le diverse forme di civiltà, indipendentemente dalla storia, del tutto assente infatti, ma secondo una prospettiva appunto stadiale, articolata,<sup>21</sup> che dopo quello aurorale delle civiltà incontra quello della maturità, e cioè l' *Ausdruck*,<sup>22</sup> l'«espressione», in cui l'arte e la parola hanno un ruolo capitale, per concludersi con l'*Anwendung*,<sup>23</sup> ovvero lo stadio dell'applicazione meccanica, ripetitiva, che coincide con la decadenza di quella medesima civiltà. Quella «emozione», in seguito alla quale scaturisce la *Weltanschauung* che qualifica i caratteri della civiltà, è per Frobenius il prodotto di un *Erleben*, di un esperire,<sup>24</sup> che trova una sola espressione (*Ausdruck*) applicabile a ogni specie vivente, in grado di tradurre in forma «pneumatica» e creativa le sensazioni (*Empfindungen*), « es ist das Wort: heilig! ».<sup>25</sup>

Con che si ritorna alla visione del sacro elaborata da Söderblom e perfezionata da Otto. È un sacro indipendente e autonomo che, insieme ad alcuni aspetti della fenomenologia filosofica di Edmund Husserl, dal quale sotto l'etichetta di *Religionsphänomenologie* era stato rubricato proprio lo scritto di Rudolf Otto,<sup>26</sup> verrà fatto proprio dall'olandese Gerardus van der Leeuw, teologo e pastore della chiesa riformata olandese, che intitolò *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933) la sua opera più

---

<sup>16</sup> Rammento che Frobenius promosse la «Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie».

<sup>17</sup> Jensen 1939, 1948, 1951, 1966.

<sup>18</sup> Frobenius 1921, p. 58.

<sup>19</sup> Frobenius 1921, pp. 12-13, 16-17, 58, e *passim*.

<sup>20</sup> Frobenius 1921, pp. 45, 121.

<sup>21</sup> Si vedano le «Grundlagen des Paideuma», Frobenius 1921, p. 117.

<sup>22</sup> Frobenius 1921, pp. 79-80, 100-14 e *passim*.

<sup>23</sup> Frobenius 1921, pp. 75 sgg.

<sup>24</sup> Frobenius 1921, pp. 5, 48.

<sup>25</sup> Frobenius 1921, p. 85

<sup>26</sup> Bancalari, p. 170.

importante. L'autonomia della religione diventava allora il presupposto di una riflessione filosofica per la quale la religione non poteva che essere svincolata da ogni aspetto della vita dell'uomo e perciò dalla storia, una riflessione che, inevitabilmente e necessariamente, sfociava in una teologia della religione, entro cui l'*homo religiosus* aveva una precisa funzione e, perché particolarmente attento e *diligens* nei confronti del sacro, si opponeva all'*homo neglegens*. In questo modo il «fenomeno», accolto nel suo valore etimologico di «ciò che appare», diventava il risultato dell'incontro tra l'uomo e ciò che si manifesta, un oggetto che altro non è che il Dio dell'Occidente giudaico-cristiano, ma che si voleva applicare a ogni fenomeno di ogni latitudine pre-compreso e pre-giudicato come religioso. La fenomenologia segue il manifestarsi di questo oggetto, che dapprima appare in modo impersonale, una forza o una potenza; successivamente assume aspetto personale e contemporaneamente avvia forme di relazione con l'uomo, che non sono altro che le pratiche di culto con i relativi rituali. Questa visione che da Söderblom era giunta sino a van der Leeuw verrà sviluppata successivamente dal teologo luterano, già cattolico, Friedrich Heiler. Anche per Heiler il sacro è all'origine di ogni religione, ne è l'essenza, e compito di chi studia le religioni è di varcare le loro manifestazioni storiche per guadagnarne il lato nascosto, il sacro appunto. La prospettiva non cambia dunque nemmeno con Heiler. La sua teoria dei cerchi concentrici, che colloca nel cerchio esterno le manifestazioni visibili del fatto religioso, nel secondo le opere visibili di Dio,<sup>27</sup> nel terzo, più interno, il *deus absconditus*, quasi evocazione della visione apofatica tardo-antica e dell'ἄγνωστος θεός dell'universo ermetico,<sup>28</sup> implica una gerarchia tra le manifestazioni religiose, che in tal modo continuano a essere sottratte al cammino storico. Così appunto scriveva Heiler nell'introduzione a *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*,<sup>29</sup> «La religione dimostra un'intima unità in tutti e tre i suoi aspetti: mondo dell'apparizione, mondo della rappresentazione e *Erlebniswelt*: mondo dell'esperienza vissuta. Non solo le varie religioni che si trovano a uno stesso livello, ma anche quelle che si possono considerare a gradini differenti sono collegate da un vincolo unitario: la più bassa e la più alta, la più materiale e la più spirituale, la più complessa e la meno complessa, in ultima analisi sono una cosa sola.» Questa prospettiva riaffiora esplicitamente alle fine di quest'opera,<sup>30</sup> che Heiler chiude con una lunga citazione dal *De pace seu concordantia fidei*, meglio conosciuto come *de pace fidei*, di Niccolò Cusano, per il quale «nonnisi una religio est in rituum varietate», ma che nondimeno aspirava alla

---

<sup>27</sup> È l'antico *topos* di cui si è detto sopra.

<sup>28</sup> Scarpi 2014a, pp. 63-64 = Scarpi 2014b, pp. 68-69

<sup>29</sup> Heiler 1976, I, p. 7.

<sup>30</sup> Heiler 1976, II, p. 304-05

realizzazione di «una religio et unus patriae cultus». E forse Heiler non coglieva che Cusano modellava il proprio pensiero sulla riscoperta della tradizione ermetica. Nondimeno e non molto diversamente da Cusano, Heiler proponeva la *reductio ad unum* dell'intero panorama delle religioni mondiali per mezzo della dottrina dell'*una sancta religionum*, che riaffermava comunque l'universalismo religioso cristiano e la subordinazione a questo di ogni forma religiosa la quale, in prospettiva, avrebbe dovuto sublimarsi nella «mistica».<sup>31</sup>

Forse non è un caso che pochi anni dopo lo scritto di Heiler, da tempo impegnato sulla strada dell'universalismo religioso, venisse pubblicata a chiusura del Vaticano II (28 ottobre 1965) la dichiarazione conosciuta come *Nostra Aetate (Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas)*, dove si afferma subito (§ 1) : «Nostra aetate, in qua genus humanum in dies arctius unitur et necessitudines inter varios populos augentur, Ecclesia attentius considerat quae sit sua habitudo ad religiones non-christianas. Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius.» La Chiesa Cattolica (§ 2) «nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit». Nondimeno la Chiesa «annuntiat ... et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est "via et veritas et vita" (*Io 14,6*), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit. Filios suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum asseclis aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servent et promoveant.»

Se il percorso fosse stato esclusivamente teologico, l'itinerario iniziato con Söderblom si sarebbe naturalmente concluso e consumato con la *Nostra Aetate* e in quella direzione squisitamente teologica sarebbe proseguito: l'evidente visione cristianocentrica di questo lungo itinerario si sarebbe risolta nella prospettiva del cattolicesimo, che già per sé è universalistico, se καθολικός vale appunto universale. Dopodiché il problema del sacro e del suo universalismo, del sacro essenza della religione, della religione metastorica e delle religioni come epifenomeni di quest'ultima, avrebbe potuto essere oggetto di

---

<sup>31</sup> Per un'informazione su Friederich Heiler si veda Schimmel, 1995. Si veda sopra p. \*

indagine storica e nello specifico storico-religiosa, quale prodotto della speculazione teologica cristiana, pur nelle sue molte sfaccettature confessionali. Tuttavia, come si è potuto già avvertire a proposito di Leo Frobenius e Adolf Ellegard Jensen, la prospettiva fenomenologica di manifesta ispirazione teologica aveva allora interferito con l'indagine etnografica, e questa interferenza appare ancor più macroscopica con gli scritti del laico Mircea Eliade,<sup>32</sup> laico nel senso che non indossa abiti religiosi. Ed era un'interferenza colta già da Ernesto De Martino,<sup>33</sup> il quale sottolineava come nella prospettiva di Rudolf Otto e poi soprattutto di Eliade non si tenessero separati il piano esistenziale e quello scientifico, laddove l'esperienza irrazionale del numinoso restava circoscritta al soggetto religiosamente coinvolto.

Figura di studioso discussa soprattutto per i suoi legami con la *Garda de Fier* di Corneliu Zelea Codreanu, movimento di ispirazione fascista e con tendenze ultranazionaliste fortemente antisemite,<sup>34</sup> atteggiamento che egli non depose nemmeno dopo la Seconda Guerra mondiale come mostrano i suoi legami con molti intellettuali della destra internazionale nonché con l'italiano Julius Evola,<sup>35</sup> Eliade più di ogni altro contribuì a diffondere questa visione del sacro oggi dominante negli studi teologici e fenomenologici, nonché in quel contenitore senza statuto epistemologico conosciuto come *Religious Studies*.<sup>36</sup> In ultima analisi, Eliade si richiamava a Otto e in parte a Söderblom nel ritenere il sacro un elemento nella struttura della coscienza, e non un momento o una fase nella storia della coscienza stessa, perché a suo avviso per l'«uomo arcaico» l'esistenza umana stessa coincide con un atto religioso, al punto che essere uomo equivarrebbe a suo dire a essere «religioso». Collocato su un piano metastorico, per Eliade il sacro si manifesta attraverso le ierofanie. Nondimeno, là dove Rudolf Otto metteva in gioco la concordanza della serie *qādoš* / ἅγιος<sup>37</sup> e *sanctus/sacer*, nel tentativo di fornire una qualche giustificazione storico-concettuale alla propria tesi, va sottolineato come Eliade abbia ignorato il termine ebraico *qādoš*.

---

<sup>32</sup> Mi limito a ricordare Eliade 1949a, 1949b, 1965.

<sup>33</sup> De Martino 1953-54.

<sup>34</sup> Ioanid 1987-88; Laignel-Lavastine 2008, p. 171. Invito anche a leggere la voce *Mircea Eliade* in Wikipédia. L'encyclopédie libre ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea\\_Eliade](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade)).

<sup>35</sup> Lanternari 1986, in particolare pp. 77 e sgg.

<sup>36</sup> Si veda quanto scrivo in Scarpi 2013, 2014. In un lavoro recente John D. Dadosky (Dadosky 2004, p. 27), esaminando l'opera di Eliade e l'influenza che questa ebbe sul teologo cattolico Bernard Joseph Francis Lonergan, parla di «relationship between theology and religious studies», i quali vengono così spiegati: «i.e. the history of religions». Per Bernard Lonergan, dice sempre Dadosky, attraverso l'interazione di teologia e «religious studies» si potrebbe realizzare «a potential convergence of the world religions» (si veda del pari Dadosky 2004, p. 34).

<sup>37</sup> Chirassi 2012, p. 198

Ma al di là di questo, semplice conferma dell'antisemitismo dello studioso rumeno, è indiscutibile l'ipoteca teologica di queste tesi, in cui il sacro è assunto *a priori*, come realtà ontologicamente data, quasi a sostituire la nozione di dio, la quale peraltro e non diversamente da sacro ha invece una sua storia dal punto di vista concettuale.<sup>38</sup> E infatti Mircea Eliade, a proposito del volume di Rudolfo Otto, così ebbe a scrivere: «Otto avait lu Luther, et il avait compris ce que veut dire, pour un croyant, le “Dieu vivant”. Ce n'était pas le Dieu des philosophes, le Dieu d'un Erasme; ce n'était pas une idée, une notion abstraite, une simple allégorie morale. C'était une terrible puissance, manifestée dans la “colère” divine.»<sup>39</sup>

In continuità con la prospettiva fenomenologica storica e irrazionale decollata con Söderblom e rielaborata da Eliade si pongono gli scritti di Julien Ries, sacerdote cattolico, consultore del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, divenuto Cappellano di Sua Santità nel 2010 e creato prima arcivescovo e poi cardinale poco prima della morte. Ries<sup>40</sup> non nega la sua dipendenza da Eliade, sostenendo anzi che la pubblicazione del *Traité* aveva operato «una vera svolta nella scienza delle religioni»<sup>41</sup> e che il suo *Trattato di Antropologia del sacro* si poneva «sulla scia del *Trattato di storia delle religioni* e dei tre volumi della *Storia delle credenze e delle idee religiose*» di Eliade.<sup>42</sup> Anche per Ries<sup>43</sup> l'esperienza religiosa si risolve appunto nell'esperire il sacro, realtà trascendente e indecifrabile: «Agli occhi dell'uomo delle diverse religioni, il sacro appare come una potenza di ordine diverso da quello naturale»,<sup>44</sup> collocata al centro della religione, «ma solo in quanto valore incomparabile».<sup>45</sup> La contrapposizione tra sacro e profano<sup>46</sup> corrisponde a quella tra uomo religioso e uomo non religioso, tuttavia l'uomo è *naturaliter*

---

<sup>38</sup> Scarpi 2010, pp. 61 sgg. Non entro nel merito dell'insignificanza cognitiva di espressioni che implicano Dio, religione, tipico dell'approccio non-cognitivistico (per cui rinvio a Martin 1992; Drange 1998).

<sup>39</sup> Eliade 1965. Originariamente lo scritto fu pubblicato in tedesco: *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957. La traduzione inglese (*The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, engl. transl. by W.R. Trask, New York s.d., ma 1959, pp. 8-9) è tuttavia stata condotta su una versione francese: «For Otto had read Luther and had understood what the "living God" meant to a believer. It was not the God of the philosophers of Erasmus, for example; it was not an idea, an abstract notion, a mere moral allegory. It was a terrible power, manifested in the divine wrath.»

<sup>40</sup> Ries 1989b.

<sup>41</sup> Ries 1989a, p.26.

<sup>42</sup> Ries 1989a, p. 28. Sono il *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, e l'*Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-83.

<sup>43</sup> Rinvio al volume Ries 1981, che è interamente costruito sul sacro come dato ontologico *a priori*. In questo medesimo volume (Boyer 1981, p. 59) si trova scritto: «in qualunque accezione si vuole intendere il Sacro ... quale che sia la cultura considerata, non c'è sacro se non attraverso un'esperienza e, in ultima analisi, un'esperienza personale.»

<sup>44</sup> Ries 1989a, p. 26.

<sup>45</sup> Ries 1981, p. 8.

<sup>46</sup> Questa contrapposizione risale a Durkheim (per cui vedi oltre, p. \*), che però Eliade nomina solo nella bibliografia di *Le sacré et le profane* del 1965 (si veda sopra n. 39).



*religiosus*, nel senso che la religiosità è inscritta per così dire nel suo DNA, e all'uomo corre l'obbligo di attuare la pienezza della propria esperienza di essere umano realizzando la propria religiosità naturale. Eliade, scrive Ries,<sup>47</sup> «utilizza il metodo comparativo genetico e, camminando contro corrente nella storia, in direzione delle origini, interroga l'*homo religiosus* arcaico e cerca d'incontrarlo nel momento in cui emerge». La «messa a punto e l'utilizzazione di un metodo comparativo genetico» permette alla fine, sostiene sempre Ries,<sup>48</sup> «di delineare nuove prospettive: uno studio scientifico del sacro, della sua espressione e del suo posto nell'esperienza religiosa, l'evidenza della figura storica e transtorica dell'*homo religiosus*, il significato dell'esperienza del sacro nella vita dell'uomo religioso, un'ermeneutica che sfocia nel messaggio dell'*homo religiosus* con la prospettiva di un nuovo umanesimo». E l'espressione «metodo comparativo genetico» appare oggi più che mai alludere alle scienze naturali quale strumento che permetta di guadagnare definitivamente l'*homo naturaliter religiosus*. Dario Sabbatucci<sup>49</sup> aveva infatti scritto più di vent'anni or sono: «Nessuna meraviglia ... che il teologo vesta i panni del naturalista, se l'indagine naturalistica (biologica o psicologica non fa differenza) conduce alla scoperta “scientifica” dell'*homo religiosus*. Una volta acquisito o imposto l'*homo religiosus* come realtà bio-psichica, ecco che si può parlare di religione e di religioni senza che tale materia debba sottoporsi alla critica storica.» Eppure la scienza, più che fornire certezze, dovrebbe coltivare dubbi e sollevare problemi.

La situazione attuale degli studi sembra confermare nella sostanza quanto affermato allora da Sabbatucci. Il dibattito che aveva caratterizzato tutta la prima metà del secolo scorso<sup>50</sup> non sembra cambiato, nemmeno attraverso gli approcci offerti dalle scienze cognitive, dalla sociobiologia, dall'etologia umana;<sup>51</sup> i termini della questione non si sono modificati. L'obiettivo alla fine appare proprio quello denunciato da Sabbatucci: sottrarre alla storia l'oggetto che chiamiamo sacro e recuperare aprioristicamente l'antica idea della «religione naturale», magari supponendo, come scrisse David Hume,<sup>52</sup> che «The cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence», dove basta poco per riconoscere un'allusione al *Nous* della tradizione ermetica come all'universalità dell'esperienza religiosa.

---

<sup>47</sup> Ries 1989b, p. 47.

<sup>48</sup> Ries 1989b, p. 58, il riferimento è ovviamente a Eliade, ma pure a Georges Dumézil.

<sup>49</sup> Sabbatucci 2000, p. 141.

<sup>50</sup> Per quanto concerne la situazione degli studi tra fine '800 e '900 invito a leggere Chirassi 2013, p. 13.

<sup>51</sup> Un esempio è Drees 1996, per il quale la religione è radicata naturalmente nell'essere umano, nel suo passato evolutivo e nella sua costituzione neurofisiologica. Più recentemente, in prospettiva “un po' eliadiana” Taylor 2005, in particolare l'«Introduction», pp. VII-XXVI.

<sup>52</sup> *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779, part 12, p. 62 (Kemp Smith 1979).

In un libro non recentissimo dedicato alle «tracce biologiche nelle religioni primitive», come recita il sottotitolo inglese, Walter Burkert<sup>53</sup>, pur ammettendo che la socio-biologia non può dare risposte ai comportamenti complessi che stanno al centro del fatto religioso, aspira a recuperare anch'egli la «religione naturale», convinto che alcuni aspetti biologici della religione siano ancora un'ipotesi praticabile. Risolto il sacro nella religione, ch  il sacro (*Sacred*) compare solo nel titolo, interrogandosi sulla proposta avanzata da Lord Gifford nel 1886, di indagare la «Natural Theology, in the widest sense», Burkert si pone in un'ottica che assume come dato *a priori* la religione, rigorosamente al singolare — il plurale compare anche in questo caso solo nel titolo.   una prospettiva che non viene meno nemmeno quand'egli si chiede se vi sia stata una ragion d'essere della religione nell'evoluzione della vita e della cultura umana (*evolution of human life and culture*) fino a oggi, e se esista un fondamento naturale della religione, basato sul grande processo generale della vita che ha prodotto l'umanit  e tuttora la governa al di l  del caso e delle manipolazioni, delle peculiarit  personali e dei condizionamenti sociali. Per Burkert infatti la religione   universale,   ubiqua,   passata attraverso i secoli e i millenni ed   sopravvissuta ai pi  sconvolgenti mutamenti sociali ed economici: questo, egli dice, si fonda sui comuni processi biologici degli esseri umani. Molti elementi che possono essere riconosciuti come espressioni religiose, quali l'organizzazione della societ , del tempo, la spartizione del cibo, il rituale del mangiare, a suo dire possono essere culturalmente condizionati, ma non culturalmente originati. Se mai fu inventata (*If religion ever was invented ...*), dice Burkert, la religione ha permeato tutte le variet  delle culture umane (*it has managed to infiltrate ... all varieties of human cultures*). La religione nel corso della storia non   stata mai in modo dimostrabile reinventata (*demonstrably reinvented*) ma   sempre stata presente, trasmessa di generazione in generazione da tempo immemorabile (*carried on from generation to generation since time immemorial*).<sup>54</sup> Anche se riconosce la difficolt  di definire la religione, per Burkert essa esiste e ha a che fare con il non evidente (*nonobvious*), l'invisibile (*unseen*). Salta agli occhi, egli dice — e la prospettiva   decisamente fenomenologica —, la somiglianza universale dei fenomeni religiosi: ne fanno parte il comportamento rituale formalizzato (*formalized ritual behavior*) che si addice alla venerazione, la pratica delle offerte, i sacrifici, i voti e le preghiere con riferimento a esseri superiori, e poi i canti, i racconti, gli insegnamenti, le spiegazioni, tutti relativi a tali esseri e al culto che essi esigono. Il vocabolario   per  quello elaborato in occidente e i concetti sono essi pure prodotti della storia occidentale. A sua volta Dio, *cela va sans dire*, anche

---

<sup>53</sup> Burkert 1996

<sup>54</sup> Burkert 1996, p. 1.

questo in ottica decisamente cristianocentrica, è quanto sta alle spalle ovvero è il retro-pensiero di Burkert, un Dio che emerge dalla citazione che egli fa della *Lettera ai Romani* (1.19-20) di S. Paolo: «... ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità...» (διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης ...). Eppure era un *topos* ben noto e ricorrente nell'antichità. Esso compare in Cicerone (*Tusculanae disputationes*, I 70), il quale afferma: *deum non vides, tamen ... agnoscis ex operibus eius*; è parimenti presente nella tradizione ermetica (*CH V 2*): «Il signore si manifesta infatti generosamente; attraverso tutto l'universo» (ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου); ed è ancora più chiaramente formulato nello pseudo-aristotelico *de mundo* (399b 19-22), di controversa datazione, secondo il quale dio viene conosciuto dalle sue opere, identificandosi pertanto con il suo operare: dio «per quanto invisibile a ogni mortale natura, è visibile grazie alle sue opere» (πάση θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται).

La prospettiva storica e il recupero dell'*homo naturaliter religiosus* nonché dell'idea di una *naturalis religio* sono espliciti anche nella prospettiva cognitivista di Armin Geertz.<sup>55</sup> L'orizzonte non muta, tutt'al più viene complicato perché lo schermo scienziato maschera il problema del sacro. Anche con Geertz il sacro si risolve nella religione, che è considerata naturale, benché lo studioso riconosca che il passo verso un'analisi «scientifica» (in opposizione a «ermeneutica») della religione<sup>56</sup> resti congetturale. La stessa «naturalità» della religione è per sua stessa affermazione una ipotesi (*naturalness hypothesis*), a cui nondimeno assegna un carattere probabilistico, per non cadere nella trappola del determinismo.<sup>57</sup> L'approccio cognitivista si fonderebbe a suo dire sull'idea che la religiosità è naturale perché adeguata alle inclinazioni cognitive sviluppate dalla nostra specie durante la sua evoluzione.<sup>58</sup> L'idea poi che «most traditional healing systems are also placebo dramas»<sup>59</sup>, che sarebbe un esempio «in terms of a

<sup>55</sup> Ricordo per esempio Geertz 2004, 2010; Geertz - Markússon 2010; Geertz 2013.

<sup>56</sup> Una definizione di religione che tenga conto dello sviluppo e del dato storico è pressoché assente così come quella di sacro; si richiama a Clifford Geertz per cultura: Geertz 2010, pp. 306-07.

<sup>57</sup> Così Geertz - Markússon 2010; si veda pure Geertz 2013, dove sono presenti contributi di vari studiosi, sempre sul tema dell'origine della religione

<sup>58</sup> Geertz 2010.

<sup>59</sup> Geertz 2010, p. 308

biocultural theory of religion», è di fatto non molto lontana dai principi per cui in passato si è parlato di psicodramma, e ha pure un antesignano nello storico delle religioni italiano Ernesto De Martino<sup>60</sup>. Per Geertz, dunque, «we need not only to open the historical and textual dimensions of our work to the neurobiological and psychological dimensions, but also to show our colleagues in the cognitive sciences that any theory of human cognition must deal with the power, formative impact and constitutive role that culture plays.»<sup>61</sup> E poco dopo afferma che «Religion is one of the most powerful cultural institutions ever created by sapient minds. It not only helped us escape the solipsism of our individual minds but also to control and shape the matrices within which our minds are located. The vast biocultural complexity within which our minds develop and grow must be in the forefront of any general theory of religion.»<sup>62</sup> Tutto questo <sup>63</sup> segue a una approssimativa definizione di religione, che a dire di Geertz dovrebbe essere compresa come «a cultural system and a social institution that governs and promotes ideal interpretations of existence and ideal praxis with reference to postulated transempirical powers or beings». Ma poiché «religion consists of ideas and actions guided by certain principles or beliefs», per Geertz la religione non è «qualitatively different than any other cultural system or social institution. Therefore, psychological and neurological studies of cultural phenomena are applicable to religion as well ...». L'aporia è evidente e ci si può chiedere in che senso possa continuare a essere «naturale» la religione definita «a cultural system and a social institution», addirittura non ritenuta «qualitatively different than any other cultural system or social institution», che equivale a risolvere nel culturale e nel sociale il fatto religioso,<sup>64</sup> assunto però paradossalmente *a priori* come universale e naturale, mentre il sacro, come detto, si risolve definitivamente nel religioso stesso, naturale e culturale insieme.

In quest'ottica il cristianesimo resta inevitabilmente il modello di religione e insieme la religione più vicina alla rivelazione primordiale, mentre il ricorso alle scienze della natura intende concorrere alla legittimazione da una parte dell'ipotesi della *naturalness* della religione e dall'altra della sua universalità. Forse più che in altri casi, con le ipotesi e le teorie (che tali per ora rimangono) di Armin Geertz il cosiddetto «pensiero scientifico» contribuisce e continua a mascherare ciò che sempre è stata la religione da quando con questo termine Tertulliano ha definito il cristianesimo,<sup>65</sup> un concetto elaborato nel mondo

---

<sup>60</sup> A questo proposito *La terra del rimorso* è esempio eccellente (De Martino 1961).

<sup>61</sup> Geertz 2010, p. 317.

<sup>62</sup> Geertz 2010, p. 317.

<sup>63</sup> Geertz 2010, p. 305.

<sup>64</sup> Ciò sarebbe in realtà una sorta di vanificazione dell'oggetto religioso (Sabbatucci 1987, pp. 95-98).

<sup>65</sup> Si vedano Sabbatucci 1987, p. 41; Scarpi 1995, pp. 89-91; Chirassi 2013, p. 16

occidentale, ripasmato e rideterminato sulla base del latino *religio* e attorno al quale il cristianesimo appunto ha costruito la propria identità, la propria spinta a espandersi e a fare proseliti con metodi talora discutibili, sino alla costruzione dell'universalismo religioso, comunque già presente nell'editto di Teodosio del 28 febbraio 382 d.C.

In passato è stata frequentemente posta la domanda se sia legittimo o meno esportare e applicare strumenti descrittivi propri delle scienze, un tempo si sarebbe detto della natura, a contesti che siano espressioni di ciò che l'antropologia ha definito cultura, e progressivamente, di civiltà. Lévi-Strauss, che pare oggi si voglia dimenticare ma che ci ha abituati all'opposizione tra natura e cultura, attribuendole però niente più che un valore logico e soltanto la funzione di «strumento di metodo», riconosceva senz'altro la presenza nell'uomo di stimoli biologici, che tuttavia egli separava da quelli psico-sociali, con la consapevolezza che comunque, anche se «la costanza e la regolarità esistono così nella natura come nella cultura», «si cade in un circolo vizioso quando si voglia ricercare nella natura l'origine di regole istituzionali le quali ... già sono cultura», in quanto nessuna «analisi reale permette ... di cogliere il punto di passaggio tra fatti di natura e fatti di cultura ...». <sup>66</sup> E sempre Lévi-Strauss, faceva notare come da un insieme di fatti prodotti dall'azione umana fosse impensabile inferire una legge esportabile e deterministicamente applicabile, così come per le scienze umane è impraticabile un modello d'indagine riconducibile esclusivamente alle scienze della natura. <sup>67</sup> È perciò quasi ovvio pensare che per le scienze umane una «prospettiva naturalistica» sarebbe semplicemente ingenua e illusoria. Lévi-Strauss concludeva infatti con queste frasi inequivocabili *Le totémisme aujourd'hui* <sup>68</sup>, «les sciences, fussent-elles humaines, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires, ou qu'elles s'efforcent de rendre telles. Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science. D'avoir défini la religion par contraste, il résultera inévitablement qu'aux yeux de la science, elle ne se distinguera plus que comme règne des idées confuses. ... Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanisme de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarche, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité.» Il che equivale a dire che il fatto religioso, se è autonomo, non è oggetto di scienza, ma se appartiene alla dimensione culturale, in essa si risolve e pertanto non è natura.

---

<sup>66</sup> Lévi-Strauss 1976, pp. 39 sgg., 46

<sup>67</sup> Lévi-Strauss 1980, pp. 16-7.

<sup>68</sup> Lévi-Strauss 1985, pp. 152-53.

L'iscrizione nel biologico dei sistemi e dei comportamenti sociali, come ha da tempo rilevato Fañçoise Héritier,<sup>69</sup> non risponde a un unico paradigma ma a formule logiche pensabili (e perciò prodotte) dalle diverse culture. Pertanto trascrivere in una lista le differenti e varie combinazioni logiche diffuse sul pianeta e legate ai dati biologici elementari può soltanto contribuire alla descrizione dell'intero panorama delle diversità culturali. Se, dunque, si evitano i rischi implicati da un'indagine che aspiri a ricondurre a programmi biologici o a un non meglio precisabile *imprinting* biologico le azioni culturali umane — programmi e *imprinting* in cui si potrebbe anche intravedere in filigrana una qualche analogia con gli archetipi junghiani —, riconoscere nell'uomo gli stimoli biologici non significa svalutare o non riconoscere quelli culturali e psico-sociali, a condizione di non abbandonare il percorso storico dell'*homo faber*, quale artefice appunto della storia.

Proprio gli archetipi junghiani appaiono emergere oggi sia nella prospettiva sociobiologica che in quella cognitivista bio-culturale, anche se non espressamente evocati, archetipi dai quali Eliade a suo tempo aveva cercato di prendere le distanze, senza riuscirci. Interpretandolo infatti come sinonimo di «modello esemplare» o di «paradigma» e collocando la sua formazione *in illo tempore*, quando all'uomo «arcaico» sarebbero stati «rivelati» i modelli di comportamento,<sup>70</sup> Eliade sembra comunque offrire con la sua nozione di «archetipo» un'applicazione del modello junghiano, che è appunto un «modello biologico di comportamento». Infatti, dirà uno dei più famosi allievi di Jung, E. Neumann,<sup>71</sup> l'archetipo non si riferisce ad una concreta immagine collocata nello spazio e nel tempo, ma «to an inward image at work in the human psyche». La struttura dell'archetipo è costituita dalla complessa rete dell'organizzazione psichica. Riprendendo Jung, Neumann sostiene che l'archetipo interviene a determinare il comportamento umano a livello dell'inconscio, indipendentemente dall'esperienza dell'individuo e, citando C.G. Jung, afferma: «As *a priori* conditioning factors, the [archetypes] represent a special, psychological instance of the biological 'pattern of behaviour', which gives all living creatures their specific qualities ».<sup>72</sup> È questo un aspetto dinamico dell'inconscio, scrive Neumann, che «has a compelling character for the individual who is directed by it, and it is always accompanied by a strong emotional component». Sul piano della coscienza l'archetipo si manifesta attraverso immagini simboliche, ma in sé non è rappresentabile: si

---

<sup>69</sup> Héritier 2002, p. 8. Si veda anche Gasbarro 1984, con i contributi in esso contenuti

<sup>70</sup> Si vedano le pp. 8-9 della trad. it. (Eliade 1968).

<sup>71</sup> Neumann 1970, p. 3

<sup>72</sup> Neumann 1970, p. 4.

tratta di un concetto strutturale che ha il valore di un'eterna presenza.<sup>73</sup> Inoltre, la manifestazione dell'archetipo non è isolata, ma è determinata dalla costellazione completa dell'inconscio collettivo.<sup>74</sup>

Nella prospettiva sin qui esaminata, a partire dalle riflessioni di Söderblom, dunque, emergono prima di tutto e inequivocabilmente un'ossessione per le origini della religione, ossessione che ha mietuto non poche vittime, poi un sacro che è elaborazione recente e che risente di una forte ipoteca teologica marcatamente confessionale, infine un sacro che si risolve nella religione, la quale a sua volta è frequentemente confusa con la religiosità — eppure la religiosità è un atteggiamento laddove la religione è un sistema strutturato organico.<sup>75</sup> Ma, come afferma Dario Sabbatucci,<sup>76</sup> «... provare l'esistenza della religiosità significa provare l'esistenza di Dio,» anche se un «teologo ... non può fare teologia prescindendo da Dio, ma potrebbe farla prescindendo dalla religiosità».<sup>77</sup> Oggi però il teologo cerca nella scienza un sostegno alla propria fede,<sup>78</sup> e prospetta «il farsi *homo* ... nei termini di un destarsi dal sonno embrionale», la «vita embrionale “indifferenziata” ... comune ad ogni specie animale», che conduce alla «legge biogenetica fondamentale che assume lo sviluppo embrionale (ontogenesi) come ricapitolazione del processo evolutivo della specie (filogenesi).»<sup>79</sup>

In questa visione la storia non sembra dunque avere diritto di cittadinanza<sup>80</sup> laddove l'*homo naturaliter religiosus* «serve in sostanza a salvaguardare l'idea della unicità e della specificità dell'esperienza religiosa che sta a fondamento della teologia liberale».<sup>81</sup> Serve ad impedire che tale “unicità e specificità” si dissolva nel generico e multiforme “culturale” di cui si occupa la ricerca storica. Come a dire: la religione, ogni religione, attesta l'esistenza di una alterità trascendente la storia (e s'intende la trascendenza di Dio). Al cospetto di questa Alterità ( per lo più con l'iniziale maiuscola dato che adombra Dio), l'uomo cessa di

---

<sup>73</sup> Neumann 1970, pp. 6-7

<sup>74</sup> Neumann 1970, p. 10

<sup>75</sup> Rinvio a Sabbatucci 2000, pp. 131-47

<sup>76</sup> Sabbatucci 2000, p. 135.

<sup>77</sup> Sabbatucci 2000, p. 137

<sup>78</sup> Sabbatucci 2000, p. 140

<sup>79</sup> Sabbatucci 2000, p. 139.

<sup>80</sup> Si veda sopra, p. \*. A questo proposito mi limito anche a rammentare la prospettiva di Kauffman 2008, una sorta di «teologia fisica» che intende «rename God, not as the Generator of the universe, but as the creativity in the natural universe itself» (p. 283) e che tutto sommato risolve il «sacro», che «Notre Dame illustrates», in questo dio che è «how our universe unfolds. ... If we call the creativity in the universe, biosphere, and humanity God, we are claiming some aspects of these for ourselves as *sacred*.» (p. 285).

<sup>81</sup> Si veda Drees 1996

fare storia e fa religione; ovvero esprime, sia pure in forme storiche, il metastorico sentimento di dipendenza da Dio.»<sup>82</sup>

Si è così ancora una volta di fronte al «prevalente orientamento fondato sulla convinzione della unicità e specificità dell'esperienza religiosa, e dunque della sua irriducibilità alla ragione storica».<sup>83</sup> A suo tempo non aveva certo pensato a questa specificità né a questa irriducibilità dell'esperienza religiosa Èmile Durkheim, come non fu condizionata da pregiudizi teologici o confessionali la sua lettura del fatto religioso, benché fosse convinto di aver individuato nell'opposizione tra sacro e profano il principio che avrebbe dovuto giustificare e definire un sistema religioso. In realtà per Durkheim,<sup>84</sup> il sacro era in funzione del sistema religioso. Scriveva Durkheim:<sup>85</sup> «Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun: elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse ... Le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes ; l'étendue en est infiniment variable selon les religions.» In questo modo il sacro, che è soltanto un termine del vocabolario occidentale, nella sua opposizione al profano, altro termine della storia occidentale, non è essenza della religione, ma funzione che mette in evidenza la volontà e la realtà sociale espressa attraverso la religione. Questa opposizione, affermava Durkheim,<sup>86</sup> «a été conçue de manières différentes. Ici, pour séparer ces deux sortes de choses, il a paru suffisant de les localiser en des régions distinctes de l'univers physique; là, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant, tandis que le monde matériel est abandonné aux autres en toute propriété. Mais, si les formes du contraste sont variables, le fait même du contraste est universel.» In questa dialettica, egli diceva<sup>87</sup>: «la notion du sacré est, dans la pensée des hommes, toujours et partout séparée de la notion du profane, parce que nous concevons entre elles une sorte de vide logique, l'esprit répugne invinciblement à ce que les choses correspondantes soient confondues ou simplement mises en contact ; car

---

<sup>82</sup> Sabbatucci 2000, p. 141

<sup>83</sup> Sabbatucci 2000, p. 143

<sup>84</sup> Eliade cita Durkheim solo nella bibliografia della traduzione francese del 1965 di *Das Heilige und das Profane* (si veda sopra alla n. 46). Julien Ries a sua volta gli dedica non più di un paragrafo (Ries 1981, pp. 14-17; Ries 1989b, pp. 35-36).

<sup>85</sup> Durkheim 1912, pp. 50-51

<sup>86</sup> Durkheim 1912, pp. 53-54

<sup>87</sup> Durkheim 1912, p. 55.



une telle promiscuité ou même une contiguïté trop directe contredisent trop violemment l'état de dissociation où se trouvent ces idées dans les consciences. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher.» E sempre così si esprimeva Durkheim<sup>88</sup>: «Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées.»

Per quanto evidentemente anche Durkheim fosse legato alla prospettiva universalistica, tuttavia da un lato egli faceva dipendere la realtà del fatto religioso dalla dialettica tra sacro e profano,<sup>89</sup> dall'altro lo relativizzava ai contesti storici e culturali, senza assegnargli alcuna dimensione metastorica. Si trattava dunque di una dialettica funzionale all'esistenza di un sistema religioso, che aveva inevitabilmente caratteristiche collettive e sociali, perché una religione era dal suo punto di vista<sup>90</sup> «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale ...». In altri termini il sacro quale funzione della religione è un prodotto della società, dunque dell'uomo e della sua storia, e non è una data metafisica. In questo modo, mantenendo ferma l'azione umana nella costruzione del simbolico, anche l'ambivalenza del sacro, cara soprattutto a Mircea Eliade, può essere trasferita a un *niveau* storicista se «la positività e la negatività del sacro non sono mai veri e propri “stati”, ma dinamismi».<sup>91</sup>

Fattosi conoscere nel 1980 come pioniere o quasi degli studi cognitivisti applicati al fatto religioso,<sup>92</sup> Stewart Elliott Guthrie sembrerebbe per così dire recuperare l'azione umana nella costruzione del sacro<sup>93</sup> là dove si richiama esplicitamente a Durkheim<sup>94</sup> quando afferma: «Though often thought peculiar to religion, the sacred also, as Durkheim

---

<sup>88</sup> Durkheim 1912, p. 56.

<sup>89</sup> È interessante un'osservazione di Durkheim (1912, pp. 53-54, n. 1), che investe anche lo sviluppo e l'affermarsi del pensiero scientifico: «La conception d'après laquelle le profane s'oppose au sacré comme l'irrationnel au rationnel, l'intelligible au mystérieux n'est qu'une des formes sous lesquelles s'exprime cette opposition. Une fois la science constituée, elle a pris un caractère profane, surtout au regard des religions chrétiennes ; il a paru, par suite, qu'elle ne pouvait s'appliquer aux choses sacrées.»

<sup>90</sup> Durkheim 1912, p. 65

<sup>91</sup> De Martino 1995, 136

<sup>92</sup> Guthrie 1980; in realtà mai ha abbandonato queste tematiche.

<sup>93</sup> Guthrie 1993, pp. 203, 204.

<sup>94</sup> Per il quale vedi a p. \*

suggests, is at base an aspect of human social relations».<sup>95</sup> Durkheim in realtà è in questo caso l'*auctoritas* alla quale è stato assegnato il compito di legittimare una visione non confessionale, dopo che Guthrie aveva cercato di prendere le distanze dalle attuali «theories of religion» che «comprise two broad camps, those of believers and those of nonbelievers».<sup>96</sup> Se, come è stato scritto giustamente, l'obiettivo fondamentale<sup>97</sup> di Guthrie «è quello di dare un'appropriata "cornice evoluzionistica" alla religione», da un lato si è ancora una volta di fronte all'ossessione dell'origine del fatto religioso, e dall'altro si assiste sempre all'assunzione acritica e aprioristica dei termini religione e sacro, mentre l'intera costruzione si rivela congetturale. Anche l'idea innovativa, «I want to show that religion is an aspect of something more general—anthropomorphism. And, since anthropomorphism occurs everywhere, it requires a broad canvas»<sup>98</sup>, non è poi così innovativa. Già Aristotele infatti aveva affermato «quanto agli dèi, se tutti gli uomini sostengono che sono sottoposti a dei re, è perché anch'essi ora o in passato furono governati da re, e come raffigurano gli dèi a propria immagine, così attribuiscono loro una vita simile alla propria» (*Politica*, I 1252b 24-27: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασι βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν). E prima del filosofo di Stagira, Senofane di Colofone aveva affermato che «se i buoi i cavalli e i leoni avessero le mani e con le mani potessero disegnare ... il cavallo raffigurerebbe gli dei simili ai cavalli, e il bue simili ai buoi, e come quelli che ciascuno di loro ha, farebbero loro i corpi» (D.-K. 21 B 15: ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἑ λέοντες / ἢ γράψαι χεῖρεςσι ... / ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας / καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>). A questo punto vale parimenti la pena di rammentare che Raffaele Pettazzoni negli *Ultimi appunti* aveva a sua volta scritto: «Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano! È l'uomo, (il samano) che crea il suo creatore (ex nihilo) dalle proprie esperienze volitive (in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza)».<sup>99</sup> Nemmeno nuova è l'idea che «one major attribute distinguishes all present humans from other animals: our capacity for language and related symbolism».<sup>100</sup> È un *topos* retorico che si trovava infatti già nel *De Oratore* (I 32) di Cicerone: «hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod

<sup>95</sup> Guthrie 1993, p. 203.

<sup>96</sup> Guthrie 1993, p. 8.

<sup>97</sup> Così Taviani 2014, pp.

<sup>98</sup> Guthrie 1993, p. viii.

<sup>99</sup> Brelich 1960, p. 32.

<sup>100</sup> Guthrie 1993, p. 197.

conloquimur inter nos et quod exprimere dicendo sensa possumus». Che poi «All religions do share a feature: ostensible communication with humanlike, yet nonhuman, beings through some form of symbolic action» è abbastanza ovvio. In prospettiva storica questo non sarebbe un problema, anche se una qualsiasi «symbolic action» dovrebbe essere pensata in termini diacronici e pertanto dinamicamente sottoposta alle trasformazioni e variazioni di senso che il mutare dei contesti storici, sociali, culturali impone. La prospettiva di Guthrie purtroppo appare solo congetturale, benché descrittiva: «I hold that religion is best understood as anthropomorphism and that anthropomorphism results from a strategy of perception. The strategy is to interpret the world's ambiguities first as those possibilities that matter most. Such possibilities usually include living things and especially humans.»<sup>101</sup>

Alla fine, dopo questo lungo itinerario, credo si possa riconoscere come l'idea di sacro insieme a quella di religione, nella quale il sacro viene fatto risolvere, e di cui prevalentemente si fa uso negli studi dedicati al fatto religioso, restino un prodotto della speculazione teologica del secolo scorso e contemporaneamente categorie del pensiero occidentale cristianocentrico, applicate come fossero universali dotati di oggettiva consistenza. E tali restano, nonostante i numerosi approcci ricondotti o riconducibili alle «scienze della natura» quale che ne possa essere l'ambito specialistico (evoluzionistico-cognitivista oppure socio-biologico o psicologico o più banalmente e semplicemente naturalistico).<sup>102</sup>

In tutto ciò esiste anche una sorta di «peccato d'origine», un equivoco ingenerato dalla traduzione di «heilige» con sacro. «Nell'aggettivo tedesco *heilig*, entrato relativamente tardi nel lessico filosofico e specialistico in genere, è presente un'ambiguità che Otto interpreta in termini di intreccio tra un significato “razionale”, per cui esso indica il “predicato *etico* assoluto”, e un significato “irrazionale”, che risuona in modo sempre più flebile nell'uso ordinario del termine; ragion per cui Otto ritiene necessario coniare il neologismo “numinoso”». <sup>103</sup>

In una prospettiva lessicale si potrebbe dire che laddove «heilige» rinvia a un contenuto che si richiama all'integrità fisica<sup>104</sup> (si vedano per esempio *das Heil*, salute; *heil*, intero, intatto; *heilen* guarire), in possibile connessione con il greco τὸ καλόν, o forse

---

<sup>101</sup> Guthrie 1993, *Preface*.

<sup>102</sup> Si veda sopra, p. \*.

<sup>103</sup> Bancalari 2007, p. 170.

<sup>104</sup> Pur con qualche riserva si veda Brandt 2008, pp. 25-28.

meglio con ὄλος, che a quella integrità si appellano, il termine sacro invece rinvia al mondo latino, dove era strumento del diritto che normava la *res publica*.<sup>105</sup> A Roma il termine sacro (*sacer*) faceva riferimento a qualcosa che veniva «definito» e la sua definizione spettava ai pontefici<sup>106</sup>, i quali com'è noto, non erano propriamente un corpo sacerdotale, mentre i loro compiti erano circoscritti al sistema normativo. Infatti Elio Gallo, d'età repubblicana (in Fest. 321 L.), riferiva come i «pontefici non ritenessero sacro» (*pontifices Romanos non existimare sacrum*) ciò che si dedicava in forma privata agli dèi per celebrare il culto, ma che lo fosse (*sacrum esse*) ciò che era stato oggetto di dedica o di consacrazione agli dèi, secondo una qualunque consuetudine o istituzione della città: un tempio, un altare, una statua, un luogo o del denaro. Si trattava cioè di un'azione istituzionale pubblica con funzione delimitante. Potevano tuttavia diventare «sacre» (*sacra*) le azioni rituali private da eseguire in un giorno stabilito o in un luogo preciso, secondo la consuetudine fissata dai pontefici (*ex instituto pontificum*). Gaio, un giurista della metà del II secolo d.C. (*Instit.* II 2-6), distinto il diritto (*ius*) in *divinum* e *humanum* e stabilito che appartengono allo *ius divinum* le *res sacrae et religiosae* — evidente pertanto una differenza tra sacro e religioso — procedeva a distinguere le *res sacrae* destinate agli dèi celesti (*sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt*), da quelle *religiosae* destinate agli dèi inferi (*religiosae quae diis manibus relictae sunt*). Egli precisa anche che si deve ritenere sacro «soltanto ciò che sia stato consacrato in base all'autorità del popolo romano, vuoi per una legge varata a tale proposito, vuoi per un senatoconsulto» (... *sacrum ... hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatoconsulto facto*). In termini generali, dunque, il sacro (*sacer, sacrum, sacra*) appare come lo strumento che unisce la città (*civitas*) all'universo divino, ma anche marca i rispettivi confini. Il suo ruolo è pertanto pubblico e designa propriamente qualcosa che è stato donato ovvero «offerto a una divinità». Esso esprime «un concetto di sacralità che semplicemente sottrae o attribuisce all' "alterità" una parte della realtà»<sup>107</sup> e si definisce per opposizione a ciò che è profano, che è semplicemente «ciò che non è sacro» (*Profanum quod non est sacrum*: Fest. p. 229 L.). All'epoca di Augusto, Orazio (*Ars*, 396-97) aveva d'altronde affermato che «una volta la sapienza consisteva in questo: / tenere separate le cose pubbliche dalle private e quelle sacre dalle profane» (*fuit haec sapientia quondam, / publica privatis secernere, sacra profanis*).

<sup>105</sup> Si veda Sabbatucci 1952, che impostò per la prima volta in maniera storico-critica il problema; fondamentale è Santi 2004; importante per il quadro critico Chirassi 2012, p. 194 e *passim*. Si veda anche Ries 1981, pp. 154-61, che non coglie però il problema storico-religioso, per il quale si veda a p. \*.

<sup>106</sup> Macr. *Sat.* III 3, 1: ... *quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum*.

<sup>107</sup> Sabbatucci 1975, p. 169.

Da qui, dal valore di *sacer* nel mondo romano, discende la prospettiva storica che ha avuto in Pettazzoni l'espressione prima, per il quale « il "sacro" non esiste per conto suo, a prescindere dalle situazioni umane, ma esiste solo in rapporto dialettico con l'umano che ne "produce" per così dire la presenza nella storia in modo sempre nuovo. Per la scuola storico-religiosa il "sacro" è strumento indefinibile, in quanto sempre modificabile, costruito in modo da essere sempre adatto a rispondere ad esigenze circostanziali, storiche. Quindi è ovviamente multiplo, significante di diversi significati.»<sup>108</sup> Costruzione umana dunque il sacro, ovvero le «cose sacre» godono di una singolarità che «ne vient pas de qualités inhérentes mais de leur fonction qui le contraint ... à une fixité absolue.»<sup>109</sup> Il sacro ha evidentemente una funzione fondamentale nella «mise en ordre», in ragione del «lien étroit entre la dimension de l'ordre et celle de la distinction et de l'individuation.»<sup>110</sup> In questa prospettiva si poneva appunto il latino *sacer*, che definiva la deliberata rinuncia, da parte dell'uomo, a un oggetto, a beneficio del dio, e che individuava un oggetto o un essere animato, dunque anche un uomo, sottratto alla quotidianità, al consumo, all'uso o all'azione umana. Come ebbe a scrivere Ernesto De Martino «Il sacro, in quanto tecnica, è coerenza umana, che il pensiero storiografico può ripercorrere senza lasciare proprio nessun residuo all'immediatezza (e all'arbitrio) di un mistico rivivere. Si tratta certamente di una coerenza diversa da quella dell'arte, o dell'ethos, o della filosofia: ciò che qui si nega è che non gli sia immanente nessuna forma di razionalità, e che racchiuda un nucleo "irrazionale" irriducibile, tale da indurre il pensiero storico alla contraddittoria fatica di uscire da se stesso e dalla storia umana».<sup>111</sup>

Alla fine potremmo dire, restando ancorati al suo valore storico, che il sacro è funzionale al sistema religione, ne è anzi propriamente funzione, non ne è essenza. E lo è ancor più ora che lo slittamento semantico a cui lo ha sottoposto la speculazione teologica, accompagnata dalla fenomenologia e dai numerosi e svariati tentativi di legittimarne la consistenza ontologica attraverso approcci genericamente riconducibili ai modelli delle scienze della natura, lo ha voluto trasformare appunto nell'essenza della religione.

## Bibliografia

Bancalari S. 2007, *R. Otto e le due fenomenologie della religione*, in «Archivio di filosofia», 75, pp. 169-82

---

<sup>108</sup> Così Chirassi 2013, p. 12.

<sup>109</sup> Massenzio 1999, p. 58 e *passim*.

<sup>110</sup> Massenzio 1999, p. 58

<sup>111</sup> De Martino 1995, p. 85.

- Bhabha Homi K. 1994, *The Location of Culture*, London – New York
- Boyer R. 1981, *L'esperienza del sacro*, in Ries 1981, pp. 59-74
- Brandt H. 2008, *Que implicam as palavras Das Heilige ou "O Sagrado"?*, in «Estudos Teológicos», 48/1, pp. 18-38
- Brelich A. 1960, *Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni*, in «SMSR», 31, pp. 23-38
- Burkert W. 1996, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge Mass. – London
- Chirassi Ileana 2012, *Riflessioni sul «sacro»: tra phainomenon e genomenon*, in Nizzo V. e La Rocca L. (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del Sacro*, Roma, pp. 189-202
- Chirassi Ileana 2013, *Sacer, sacrum, sanctus, religiosus. Valutazioni e contraddizioni storico-semantiche*, in Fontana Federica (a cura di), *Sacrum facere*, Trieste, pp. 11-21
- Croce B. 1928, rec. a Rodolfo Otto, *Il Sacro*, in «La Critica», 26, pp. 48-51
- Dadosky J. D. 2004, *The Structure of Religious Knowing. Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, New York
- De Martino E. 1953-54, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «SMSR», 24-25, pp. 1-25
- De Martino E. 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano
- De Martino E. 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino
- De Martino E. 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e a cura di M. Massenzio, Lecce
- Drange Th. M. 1998, *Atheism, Agnosticism, Noncognitivism*, in [http://www.infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/definition.html](http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/definition.html)
- Drees W.B. 1996, *Religion, Science, and Naturalism*, Cambridge
- Durkheim É. 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris
- Eliade M. 1949a, *Traité d'histoire des religions*, Paris
- Eliade M. 1949b, *Le mythe de l'éternelle retour*, Paris, trad. it. 1968, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino. da cui si cita.
- Eliade M. 1965, *Le sacré et le profane*, Paris
- Eliade M. 1976-83, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris

- Frobenius L. 1921, *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, München
- Gasbarro N. (a cura di), 1984, *Evoluzionismo e sociobiologia*, Roma
- Geertz A. W. 2004, *Cognitive approaches to the Study of Religion*, in Antes P., Geertz A. W., Warne Randi R. (ed. by), *New Approaches to the Study of Religion, II, Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, Berlin, pp. 347-399
- Geertz A.W. 2010, *Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 22/4, pp. 304-21
- Geertz A. W. and Guðmundur Ingi Markússon 2010, *Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong*, in «Religion», 40/3, pp. 152-165
- Geertz A.W. (ed. by), *Origins of Religion, Cognition and Culture*, London 2013
- Guthrie S.E. 1980, *A cognitive theory of religion*, in «Current Anthropology» 21/2, pp. 181- 203
- Guthrie S.E. 1993, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford
- Heiler F. 1959, 1962<sup>2</sup>, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, trad. it. 1976, *Storia delle religioni*, I-II, Firenze, da cui si cita
- Héritier Françoise 1996 (rééd. 2002), *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris, trad. it. 2002; *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, , Roma – Bari, da cui si cita
- Ioanid R. 1987-88, *Mircea Eliade e il fascismo*, in «La critica sociologica», 84, pp. 16-29
- Jensen A.E. 1939, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt
- Jensen A.E. 1948, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart
- Jensen A.E. 1951, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden
- Jensen A.E. 1966, *Überarbeitete Neuauflage: Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart
- Kauffman S.A. 2008, *Reinventing the Sacred. The Science of Complexity and the Emergence of a Natural Divinity*, New York
- N. Kemp Smith (ed. by) 1979, *David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion [1779]*, Indianapolis
- Lang A. 1900<sup>2</sup>, *Making of Religion*, London
- Lanternari V. 1986, *Ripensando a Mircea Eliade*, in «La critica sociologica», 79, pp. 67-82
- Laignel-Lavastine Alexandra 2008, *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco. Tre intellettuali rumeni nella bufera del secolo*, Torino

- Lévi-Strauss C. 1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, trad. it. 1976, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, da cui si cita
- Lévi-Strauss C. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, trad. it. 1980, *Antropologia strutturale*, Milano, da cui si cita
- Lévi-Strauss C. 1962, 1985<sup>6</sup>, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris
- Martin M. 1992, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia
- Massenzio M. 1980, *Progetto mitico ed opera umana. Contributo all'analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Napoli
- Massenzio M. 1998, *Destino e volontà. Mitopoiesi e dinamica storica*, in Tullio-Altan C. e Massenzio M., *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano, pp. 241-312
- Massenzio M. 1999, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris
- Neumann E. 1956, *Die Grosse Mutter*, Zürich, engl. transl. 1963<sup>2</sup>, 1970, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton, da cui si cita
- Otto R. 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, (la trad. it. è di E. Buonaiuti 1926, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna, con ristampe successive).
- Ries J. 1981, *Le sacré et les religions* (senza altre indicazioni), trad. it., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano, da cui si cita. La «Prima parte» di questo volume, «Le grandi tappe della ricerca recente sul sacro» (pp. 7-85), è uscita nel volume 1978, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, con il titolo «Le sacré et l'histoire des religions».
- Ries J. 1989, *Trattato di Antropologia del sacro, I, Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano,
- Ries J. 1989a, *Introduzione: L'uomo e il sacro. Trattato di antropologia religiosa*, in Ries 1989, pp. 23-31
- Ries J. 1989b, *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in Ries 1989, pp. 35-58
- Sabbatucci D. 1952, *Sacer*, in «SMSR», 23, pp. 91-101
- Sabbatucci D. 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma
- Sabbatucci D. 1983, *La lezione inaugurale*, in «SMSR», 7, pp. 17-19
- Sabbatucci D. 1987, *Sommario di Storia delle religioni*, Roma
- Sabbatucci D. 1990, 2000, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano
- Santi Claudia 2004, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma



- Scarpi P. 1995, *Récit mythique et saecularis litteratura*, in Mactoux Marie - Madeleine et Geny Evelyne (éd. par), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon - Paris, pp. 85-92
- Scarpi P. 2003, *Dal 'prologo in cielo' all'eschaton. I misteri greci tra modello comparativo, tipologia e specifico storico-culturale*, in «Incidenza dell'antico. Dialoghi di storia greca», 1, pp.67-96
- Scarpi P. 2007, *Misticismo e mistero*, in «Prometeo», 97, pp. 26-33
- Scarpi P. 2010, *Si fa presto a dire Dio*, Milano
- Scarpi P. 2011, *Esistenza liquida, religioni ibride*, in «Prometeo», 116, pp. 48-57
- Scarpi P. 2013, *Dalla Storia delle religioni alle Scienze delle religioni: dal metodo al contenitore*, in Sfameni Gasparro Giulia, Cosentino A., Monaca Mariangela (edited by), *Religion in the History of European Culture*, vol. II, Palermo, pp. 1133-44
- Scarpi P. 2014, *Complessità religiosa, Religione e Storia delle religioni:: una provocazione per la scuola italiana*, in Arrigoni Giampiera, Consonni C., Però Anna (a cura di), *Proposte per l'insegnamento della Storia delle religioni nelle scuole italiane*, Bergamo, pp. 75-93
- Scarpi P. 2014 a, *The Secret World of Hermetism*, Padova
- Scarpi P. 2014 b, *El mundo secreto del Hermetismo*, Padova
- Schimmel Annemarie 1987, 2005, *Friedrich Heiler*, in «Encyclopedia of Religion», VI, New York, , p.3898, trad. it. 1995, in «Enciclopedia delle religioni», V, *Lo studio delle religioni*, Milano, pp. 232b-33, da cui si cita
- Schmidt W. 1926-1955, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster
- Söderblom L. O. J. 1913, *Natürliche Theologie und allgemene Religionsgeschichte*, Stockholm
- Taviani P. 2014, *Né anima né animismi: a margine di un recente Almanacco della scienza di MicroMega*, in «Civiltà e Religioni», 1, pp.
- Taylor B. (ed.) 2005, *Encyclopedia of Religion and Nature*, London & New York
- Weil Simone 1957, *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres*, Paris, pp. 11-39