

Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 408.

La stagione cronologicamente recentissima in cui la religione appariva come un relitto archeologico e una forma di conoscenza della realtà del tutto superata dalla scienza trionfante appare ora lontanissima e diametralmente opposta alla rinnovata sensibilità per il fenomeno religioso. L'attuale riscoperta della religione è un fenomeno che si può interpretare in modi diversi, ma rimane un dato di fatto inequivocabile, che la dimensione religiosa non può essere liquidata come una fase irrazionale della storia dell'umanità (come nel positivismo) o un feticcio ideologico della borghesia imperialistica utile per nascondere la realtà della lotta di classe e il ruolo degli interessi materiali nella determinazione della storia (come nel marxismo). La rinascita dell'interesse per la religione e per il trascendente riguarda direttamente sia il rapporto tra la sfera del sacro e la politica (il carattere teologico della politica), sia il carattere politico della religione: la funzione e il significato che assumono le religioni nel governo della società civile, nonché la determinazione di una sfera non confessionale di valori e di principi la cui condivisione da parte di tutti i cittadini possa garantire una convivenza pacifica e costruttiva. Le religioni si rivelano sempre più come fattori irrinunciabili di identità, in una misura assolutamente superiore rispetto alla lingua, al territorio di insediamento e alla cultura materiale. La tensione tra religione e politica è evidente e non facilmente risolvibile: da una parte la politica tende ad assumere un carattere teologico e interconfessionale, relegando nella sfera privata le pratiche di culto delle singole confessioni e sottolineando in tal modo il loro carattere contingente, dall'altra ciascuna religione mostra di non aver mai depresso l'aspirazione alla massima estensione della propria sfera fino ad abbracciare ogni aspetto della vita del singolo e della società civile. Questa aspirazione totalizzante all'autarchia politico-civile è un carattere permanente di tutte le religioni in quanto tali, indipendentemente dall'inclinazione fondamentalista di sette particolari – un'aspirazione che è insieme presupposto e conseguenza del carattere fortemente identitario di ciascuna religione.

La letteratura che Filoramo utilizza criticamente nella costruzione del suo saggio profondo e stimolante insiste sul rapporto tra identità e religione. Nell'epoca della globalizzazione si assiste a un fenomeno nuovo, in cui gli individui non sono solo identificati da una religione di appartenenza, ma sanno di esserlo e partecipano alla costruzione di un'identità religiosa che sempre più spesso non è stata ereditata, ma è stata scelta; di pari passo il problema della sua costituzione e conservazione è sempre più impegnativo, poiché si tratta di un'identità mutevole e instabile, spesso acquisita o inventata attraverso l'assimilazione di nuovi modelli in una sorta di bricolage identitario che si sforza di conciliare l'esigenza di singolarità e il valore dell'universalità nell'epoca in cui l'affermazione della differenza e la difesa della specificità rischiano di assumere una connotazione pericolosamente ambigua. Come dimostrano le guerre degli ultimi decenni e il terrorismo dilagante, l'affermazione della propria identità può diventare la difesa armata di differenze anche solo presunte; si rifletta sul fatto che, al di là delle apparenze, non è la differenza che suscita il conflitto, ma lo stesso esasperazione del conflitto che impone la sua legittimazione attraverso l'esibizione delle differenze, reali o presunte. Così, quel carattere contingente che appartiene a tutte le religioni e che è tutt'uno con la storicità e il dinamismo delle religioni in quanto prodotti storici, oggi è divenuto un tratto decisivo, imposto dall'accettazione del pluralismo religioso. Per lo studioso di scienze religiose tale carattere contingente è un requisito metodologico della ricerca, per il credente invece dovrebbe rappresentare non una minaccia di deriva scettica e relativizzante, bensì uno stimolo per vivere in modo più autentico, più interiore la sua stessa fede. In una realtà come quella attuale, caratterizzata da un pluralismo religioso crescente e mutevole, in un quadro di accelerazione dei fenomeni migratori, l'accettazione del carattere contingente, storico, della propria religione, aiuta il credente a riconoscere che esiste una sfera complementare a quella religiosa – la sfera civile e politica - in cui egli ha il compito di condursi secondo modalità di legittimazione non previste dalla propria religione di appartenenza. Rousseau mostra che non esiste più, né può esistere il fondamento tradizionale della legittimazione politica e sociale e che il pluralismo religioso è divenuto una realtà che non si può discutere o impedire. Il potere politico quindi dovrà trovare nella *religione civile* una nuova modalità di legittimazione e di coesione sociale e politica, eliminando a priori il rischio di un conflitto tra

religione positiva e governo civile. Per Rousseau la costituzione del corpo sociale deve avere un fondamento religioso: l'adesione ai principi fondamentali della religione civile è un fatto interiore, al quale corrisponde la liturgia dell'osservanza concreta delle leggi e del servizio che ciascuno deve allo stato. La teologia diventa politica e la politica assume un carattere teologico. La religione civile diventa la sola religione universale, ma non entra in conflitto con le religioni storiche perché non prescrive un culto e queste a loro volta non competono con quella perché, riconoscendo il proprio limite di realtà storica e contingente, non aspirano all'universalità attraverso il controllo delle leggi che reggono l'intera comunità. Uno stato laico può tenere a freno l'invadenza integralista, sempre possibile, delle religioni storiche, solo a condizione di reggersi su solide basi: un consenso incondizionato ai valori che propone e l'indicazione chiara del significato che assume per ciascuno la sua appartenenza alla sfera collettiva di cui è componente. Si tratta di vedere se e in quale misura lo stato debba fare propria la religione civile per resistere alle insidie dell'intolleranza mai del tutto assopita. Può lo stato limitarsi a creare uno spazio di discussione e di coesistenza del pluralismo (religioso, ideologico, ecc.) senza assumere una visione propria, senza darsi un fondamento che, per salvaguardarlo dalla deriva relativistica, dovrebbe essere *teologico*? E il fondamento teologico non sarebbe a sua volta un ostacolo al pluralismo e alla stessa formazione di un consenso unitario, premessa indispensabile per la collaborazione che ciascuno deve assicurare alla vita della comunità?

Lo studio della religione e dei fenomeni religiosi è stato condotto sia in base al presupposto che il senso della religione fosse la stessa prospettiva del credente in cui è decisivo il legame, che egli avverte e periodicamente rafforza, sancisce e celebra, tra se stesso (la sua interiorità) e una realtà trascendente comunque intesa (Schleiermacher, Otto); sia secondo una prospettiva non interna, bensì esterna, in cui il fenomeno religioso è studiato prescindendo dalla posizione personale del credente. In questa prospettiva esterna il fenomeno religioso diventa un fatto oggettivo, sia individuale (Freud) sia collettivo (Durkheim), che può essere spiegato scientificamente solo facendo riferimento a concetti e categorie del tutto estranei alla coscienza del credente. L'esito di tale approccio esterno può consistere nella riduzione del fenomeno religioso a elementi che si trovano su di un terreno non immediatamente religioso (antropologici, psicologici, sociologici

o politici); in tal modo la religione perde il suo carattere necessario oppure è ricondotta evolucionisticamente a una fase precedente, e ormai superata, della storia dell'umanità. La minaccia di una dissoluzione dell'oggetto, che va di pari passo con l'applicazione di una metodologia rigorosa allo studio del fenomeno religioso, è stata affrontata dalla fondazione di un edificio disciplinare, la *Religionswissenschaft*, che nell'intenzione dei promotori doveva articolarsi su tre piani: «la base empirica, fornita dall'analisi descrittiva storico-filologica delle differenti tradizioni religiose, tesa a studiare il loro divenire e mutare; il piano sistematico della comparazione che, attraverso il ricorso a tipologie opportune, con l'aiuto di scienze come la sociologia e la psicologia, affrontasse la dimensione sincronica del fenomeno religioso, mettendo in luce permanenze e ricorrenze; infine, il culmine dell'edificio, rappresentato dalla comprensione della religione, nella quale si sarebbe colto il cuore dell'esperienza religiosa, la sua "essenza", secondo l'insegnamento di Otto in genere identificata con la nuova parola d'ordine, il sacro» (pp. 64-65; la stessa articolazione è discussa alle pp. 131-132). Richiamandosi alla *Religionswissenschaft* di Wach del 1924, Filoramo sottolinea il ruolo di Otto nella formazione dell'ideologia dell'*homo religiosus*, in particolare l'importanza del saggio ottiano del 1910 in cui è svolta una critica del riduzionismo di cui Wundt sarebbe stato responsabile nella sua *Völkerpsychologie*. L'a priori del *sensus numinis* e la sua inderivabilità erano la condizione di una scienza della religione che riuscisse a conservare il proprio oggetto d'indagine. Al pari di ogni altra scienza, una scienza della religione ha bisogno di identificare il proprio oggetto, assumendolo come un dato originario in senso logico e cronologico. L'alternativa sarebbe quella di disperdere la religione in una miriade di rappresentazioni in cui lo sforzo di comprensione della realtà religiosa produce il curioso effetto di dissolverla. La tesi di Otto, che esprimeva l'esigenza di fondare univocamente l'autonomia dell'esperienza religiosa, appare come l'intersezione delle due prospettive prima ricordate, quella interna (per la quale l'esperienza religiosa è vissuta e posta come originaria e irriducibile) e quella esterna (per la quale invece non è esclusa la possibilità di ricondurre il fenomeno o il dato religioso a elementi anteriori, in senso logico o cronologico, che farebbero dunque della religione qualcosa di derivato. Il saggio di Filoramo ritorna su questa duplicità irrisolta, sull'ambiguità metodologica che è si affaccia ogni volta che, a qualsiasi livello, si pone la domanda sulla religione: quale

discorso è quello pertinente, chi è autorizzato veramente a dire che cos'è la religione, «l'uomo religioso in nome della propria fede o l'osservatore esterno in nome della laicità irrinunciabile della ricerca?» (p. 117). L'ambiguità può diventare conflitto insanabile in due modi: affermando la necessità di un esame oggettivo del fenomeno religioso che sarebbe possibile solo prescindendo completamente dall'atteggiamento di fede oppure contestando l'attendibilità di uno studioso che pretenda di spiegare l'esperienza religiosa senza averla fatta direttamente, senza aver preso parte alla vita della sua Chiesa. L'orientamento scientifico delle diverse scienze delle religioni oggi si manifesta nella ricerca di un metalinguaggio condiviso, che consenta «la costruzione di modelli e teorie in grado di individuare, descrivere e, se possibile, interpretare quell'oggetto sfuggente e proteiforme che è la religione» (p. 152); e tuttavia Filoramo auspica un modello che faccia interagire il punto di vista esterno dello scienziato e quello interno del credente: il che significa che i due metodi sono autonomi, ma non esclusivi.

Il saggio di Filoramo mostra una coscienza critica straordinaria nel recepire la duplice esigenza di identificare l'oggetto della religione, senza il quale non è possibile alcun discorso, e insieme di rifiutare qualsiasi identificazione di carattere ideologico. In sostanza, lo sforzo dello studioso di scienze religiose dovrebbe essere quello di delineare un concetto di religione che non si riduca a una trasposizione mascherata della modalità di autocomprensione propria di una religione particolare. Il tratto peculiare del fatto religioso, così come si è venuto affermando nella tradizione occidentale, consiste nell'incoerenza strutturale di una religione che, come prodotto culturale, è sociale e storico, e tuttavia pretende di rappresentare il fondamento della società e della storia. La ragione cerca di sanare questa incoerenza relativizzando la religione a mero prodotto culturale, la fede invece riafferma e difende ostinatamente quell'incoerenza (p. 76). Filoramo chiama paradosso questa pretesa di una religione di esibire il fondamento della realtà storica, pur essendo essa stessa dentro la storia. Ma il paradosso o, per meglio dire, la contraddizione, nasce dalla commistione di due punti di vista, quello esterno e quello interno. Ci sembra che il presupposto dal quale Filoramo muove per individuare quella contraddizione consista nell'esigenza che uno studio scientifico della religione accolga i due criteri, per l'inconfessato timore che, se si abolisce la prospettiva del credente (la sua ingenua e dogmatica

attestazione della verità assoluta della dottrina professata dalla propria religione), l'esito debba essere fatalmente quello di un relativismo che finirebbe col dissolvere i tratti distintivi del religioso, annegandolo nell'oceano delle scienze storico-sociali. Il solo modo per uscire dalle difficoltà logiche e metodologiche consiste, secondo Filoramo, nell'approccio storico: «Assumere questo punto di vista storico, per sua natura induttivo, ma anche inevitabilmente aperto ai rischi del relativismo, comporta modalità d'indagine, effetti e risultati diversi da quelli ipotizzabili se si assumesse un punto di vista diverso, per esempio normativo, com'è proprio di una riflessione teologica sulla natura della religione; o comunque deduttivo, a partire cioè da un modello paradigmatico di religione dedotto assiologicamente in funzione di una scala preconstituita di valori, com'è proprio della filosofia della religione; o, ancora, tendenzialmente non storico, com'è proprio di non poche scienze umane applicate allo studio della religione; o, infine, ermeneutico, secondo un'impostazione di fenomenologia ed antropologia religiose, che presuppone quel che invece dovrebbe descrivere e cioè la "realtà" dell'*homo religiosus*» (p. 79).

Tra i motivi che suggeriscono una certa flessibilità nella determinazione dei confini del fenomeno religioso risulta decisiva la trasformazione del religioso, spesso percepita come eclissi, in uno scenario che pullula di innovazioni, ibridazioni e rifondazioni. Ma una definizione operativa del concetto di religione è pur necessaria. Filoramo individua quindi tre elementi che, senza pretendere di esaurire l'"essenza" della religione, sono tuttavia presenti in combinazioni differenti e mutevoli. I tre vertici del triangolo sono «un dato teologico o ideologico (la dimensione della parola sacra, della credenza, della dottrina, della riflessione teologica), un dato pratico o rituale (la dimensione dell'azione) e la base sociale delle credenze e delle pratiche (dal momento che non esiste una religione individuale)» (p. 86). Lo studio della religione non può prescindere dalla comparazione, ma si deve evitare la tentazione di farne un uso indiscriminato per fornire spiegazioni onnicomprensive prive di qualsiasi valore scientifico. Filoramo raccomanda la distinzione di Borgeaud tra una comparazione di tipo euristico, di cui si avvale lo specialista per qualche dettaglio all'interno del proprio campo specialistico, e una comparazione di tipo ermeneutico, che travalica il campo dell'indagine storica in senso stretto. Filoramo porta l'esempio dei miti dualistici, la cui presenza in aree culturali lontanissime del

pianeta non si lascia spiegare su base diffusionistica. Nell'impossibilità di praticare un approccio storico, il solo modo possibile di spiegazione è il ricorso a una comparazione di tipo ermeneutico e a categorie metastoriche, che sarebbe però la negazione del metodo storico. Il vantaggio della comparazione ermeneutica potrebbe consistere nel fatto di offrire all'esigenza del dialogo interreligioso strumenti di approfondimento e di mutua comprensione delle diverse confessioni religiose senza sfociare necessariamente in una "religione naturale universale". Un contributo significativo nel senso indicato proviene dall'antropologia delle religioni, che parte dal presupposto della religione come "universale culturale" sulla base dell'assunto illuministico della fondamentale unità del genere umano. Un esponente di spicco di questa corrente di studi è Robin Horton che combatte il relativismo cognitivista sostenendo che presso tutte le culture intervengono gli stessi processi cognitivi fondamentali, nonostante i diversi risultati ottenuti in ciascuna di esse.

La spiegazione scientifica e una ricostruzione storica filologicamente accurata - nell'ambito di scienze religiose che praticano consapevolmente il pluralismo del metodo e dell'oggetto - non possono esaurire il problema del senso, giacché non può sfuggire che l'oggetto della ricerca è pur sempre la religione e che l'esperienza religiosa del singolo non può essere fatta sparire dalla mappa scientifica di una religione. E questo vale tanto più in un'epoca in cui si assiste alla tendenziale affermazione dell'individualismo religioso e alla rivendicazione da parte del singolo del diritto di valorizzare una propria dimensione pragmatica di sperimentazione del vissuto religioso secondo modalità nuove e creative, ma non per questo anomale. L'amministrazione del sacro, secondo la famosa definizione proposta da Hubert, può svolgersi in modi singolarissimi. Uno dei compiti più difficili consiste nella classificazione delle religioni. La riflessione filosofica e la precomprensione teologica, scrive Filoramo, hanno contribuito a nascondere l'impossibilità di individuare un'essenza monoteistica inalterabile, tanto più che il politeismo è a volte più monoteista di quanto si voglia ammettere e che, viceversa, il monoteismo è spesso più politeista di quanto si sia disposti a riconoscere, «se è vero, come è vero, che l'Uno si rivela e si cerca nel molteplice, il quale, a sua volta, è sempre presente nell'Uno» (p. 184): come si vede, lo stesso Filoramo dimostra che è impossibile affrontare qualsiasi questione di questo tipo senza una precomprensione filosofica o teologica. La pretesa

di affrontare aspetti e problemi della religione in modo assolutamente oggettivo e con categorie che non compromettano la purezza metodologica dell'approccio storico-filologico potrebbe rivelarsi un'illusione e persino un'assurdità, perché sarebbe come pretendere di guardare un oggetto prescindendo da *qualsiasi* prospettiva e da *tutte*, mediante uno sguardo puro, non compromesso ideologicamente. D'altra parte, se esistesse veramente una spiegazione storica scevra di qualsiasi condizionamento e precomprensione, si assisterebbe a un paradosso pericoloso, perché si negherebbe in tal modo allo sguardo quel carattere storico e prospettico che invece si sottolinea nell'oggetto di studio e si richiede come regola metodologica.

Filoramo spiega che nella seconda metà del Seicento appaiono le due principali concezioni del monoteismo; una identifica la fede monoteistica con la capacità intrinseca dell'uomo di credere in Dio, l'altra afferma l'idea che il monoteismo è il punto di arrivo di un'evoluzione storica – idea che troverà in Comte e Spencer i suoi principali sostenitori (p. 186). L'esigenza di cogliere una grande varietà di situazioni intermedie tra monoteismo e politeismo ha indotto gli studiosi, ricorda Filoramo, all'adozione di categorie più specifiche, come quella di enoteismo, monolatria, monoteismo esclusivista e inclusivista. Una concezione come quella di Massimo di Madaura, medioplatonico del II secolo, che ammetta l'esistenza di una molteplicità di dèi, i quali tuttavia sono rappresentati come le membra di un'unica divinità, è un esempio di monoteismo filosofico (destinato a ripresentarsi nella storia del cristianesimo occidentale) che porta implicitamente argomenti alla tesi di Corbin, secondo il quale non esiste una religione perfettamente monoteistica, giacché anche le concezioni monoteiste conoscono una molteplicità di enti intermedi in cui si manifesta il divino (pp. 186-188). Rispetto al problema del male nel mondo, la purezza monoteistica può essere controproducente, poiché Dio in questo caso è il solo autore responsabile della creazione. Si pone così il problema della teodicea. A più riprese, la riflessione filosofica ha posto la questione della coesistenza non contraddittoria delle tre proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, il male esiste. Ma il paradosso, scrive Filoramo, consiste nel fatto che solo l'assoluta bontà di Dio permette al male di esistere: se Dio non fosse Dio, il male non sarebbe male (p. 205). Di qui numerosi esempi di sforzi speculativi mossi dalla preoccupazione

di conciliare la contraddizione tra Dio e il male: spostando il male in Dio o in creature intermedie oppure trasformandolo in male morale, ma sempre con il risultato di acuire la contraddizione, senza riuscire a togliere l'impotenza di Dio. Dal punto di vista speculativo, è vero che se non c'è Dio, il sommo bene, allora il male non esiste; ma sul piano esistenziale il male continua a esistere anche se non si crede nell'esistenza di alcun Dio. Come si vede la contraddizione non si risolve eliminando Dio. L'esistenza di Dio rende il male più incomprensibile, ma anche più contingente, transeunte e in fondo più sopportabile che se Dio non ci fosse, perché c'è pur sempre Qualcuno al quale rivolgersi. In assenza di Dio il male continua ad essere male, la morte morte, il pianto pianto senza speranza.

L'iniziazione e il sacrificio sono pratiche religiose fondamentali che spesso preparano un'aggressione militare nel mondo. Il rapporto tra religione e violenza si manifesta prepotentemente ogni volta in cui si uccide e ci si uccide nel nome di Dio. Non è forse di inquietante attualità il fenomeno del radicalismo islamico e delle sue manifestazioni cruente? L'immagine irenica della religione è falsa, lo dimostra l'intreccio di religione e violenza; il martirio, sia passivo che attivo, prova che la violenza è di casa nella religione, sia nel rapporto col mondo profano, sia all'interno delle pratiche religiose in senso stretto. Una teoria soddisfacente deve riuscire a spiegare questo nesso senza occultare la violenza, ma evitando anche di sacralizzarla – due rischi opposti ma convergenti. Questo vantaggio esplicativo lo troviamo nella teoria mimetica: qui la violenza non diventa razionale per il solo fatto che è ricondotta al meccanismo di espulsione vittimaria secondo uno schema che ricorre infallibilmente a certe condizioni; la violenza è spiegata, ma è insieme anche svelata come ingiusta e intollerabile - la violenza ammantata di una menzogna che solo la Passione del Cristo ha definitivamente smascherato. Il sacrificio rivela una logica che l'antisacrificio di Gesù scardina dalle fondamenta, mostrando la falsità del presupposto vittimario. L'intreccio tra religione e violenza è così inestricabile che riesce difficile parlare dell'una senza menzionare l'altra. Qui non vale l'obiezione che così si corre il rischio di partire da un a priori privo di fondamento storico, perché il nesso è oggettivo, la violenza è reale, così reale che potrebbe indurre la tentazione di nasconderla. L'antropologia religiosa mimetica mostra che nelle religioni arcaiche fondate sull'espulsione vittimaria il mito svolge una funzione di rimozione

e censura della violenza originaria del linciaggio e che nel rito quella violenza è ripetuta per rinnovare il benefico effetto del linciaggio, per ristabilire la pace che si è instaurata a spese di una vittima innocente, ma ritenuta unanimemente responsabile della violenza. Il mito e il rito delle religioni arcaiche in sostanza fanno esattamente ciò che una teoria della religione dovrebbe evitare: infatti il mito rimuove la violenza originaria, cerca di cancellarne il ricordo, mentre il rito non solo la rievoca, ma la trasforma in pratica necessaria e legittima. Il rito dunque non solo traduce il mito in azione rituale, ma si pone anche in antitesi, in una sorta di dissonanza epistemologica destinata a ripresentarsi nelle riflessioni della modernità, che da un lato tendono a negare la realtà del linciaggio originario, a vederlo tutt'al più come finzione simbolica o ipotesi esplicativa, dall'altra a sanzionare come inevitabile quella stessa violenza atroce che, esplodendo ogni giorno nelle forme più diverse, sarebbe pura follia ostinarsi a negare. L'archetipo di tutte le legittimazioni della violenza è dato dalla stessa sacralizzazione della vittima espulsa. Questo è il presupposto ontologico delle teorie che, per spiegare la violenza, esibiscono un quadro teorico che la giustifica di fatto e la *consacra* come assoluta e ineluttabile. Il processo vittimario tratta la violenza nello stesso modo: la rende ineluttabile nel momento stesso in cui la sacralizza nella vittima espulsa. Un esempio di teoria che sacralizza la violenza al pari del rito sacrificale è la lettura che Caillois offre del fenomeno religioso, in cui si mostra un legame necessario tra religione e guerra, ciò che spiega il motivo del sacrificio ricorrente inteso come immolazione della propria vita affinché il proprio sangue concorra alla rinascita del popolo, della patria o della nazione, secondo un concetto di sacro inteso come potenza sovrumana e inesorabile. Tuttavia il saggio di Filoramo non riserva alla teoria mimetica lo spazio che essa merita per lo sforzo con cui affronta la violenza senza giustificarla come ineluttabile. Il metodo storico, d'altra parte, non dovrebbe insegnare proprio e almeno questo, che non c'è nulla di ineluttabile, di necessario, di immutabile, tranne i fantasmi ai quali ci affezioniamo inconsapevolmente?

Il rapporto tra religione e politica, così come quello tra religione e diritto, si rivela in tutta la sua importanza nella figura della monarchia sacra, che è stata oggetto di numerosi studi, a partire dalla teoria del regicidio di James Frazer. Lo studio della monarchia sacra illumina efficacemente anche la natura del potere politico in generale. Nella sua configurazione primitiva, in cui il

sovrano rischia e subisce la messa a morte, appare evidente che regnare non è dare ordini o governare, ma consiste nel garantire l'ordine della società e del cosmo mediante la rigida osservanza di prescrizioni rituali. Che cosa c'entra allora la sua sacralità con questa disposizione intrinseca alla morte? «Il fatto che egli garantisca l'ordine del mondo, spiega Filoramo, si rivela subordinato alla sua capacità di farsi carico, come un capro emissario, secondo una tipica teoria del sacrificio fondatore, delle colpe della società e della comunità di cui è rappresentante e garante di fronte al divino» (p. 323). In questa direzione risulta decisivo il contributo teorico di Girard, che tuttavia Filoramo non prende in considerazione sotto questo aspetto. In quale altra proposta teorica si coglie nel modo più completo e soddisfacente il fatto che il monarca è una figura ambivalente, fonte di tutti i beni, ma anche causa di tutti i mali e che per questo si prevede anche la sua eliminazione, proprio come una vittima già espulsa e sacralizzata? Quale teoria, se non quella mimetica, mostra insieme il carattere sacro della monarchia e del potere in generale, dando ragione del nesso che unisce la violenza omicida al sacro e al religioso in genere? Anche il fenomeno della sacralizzazione della politica, per cui «al declino delle religioni istituzionali sul piano politico fa da contraltare un reinvestimento complessivo di tipo sacrale di quei campi, a cominciare appunto dalla politica, lasciati liberi dalla “ritirata” delle religioni istituzionali nel ghetto della privatizzazione» (p. 333), può trovare una spiegazione nel fatto che il rapporto tra sacro e politica è così originario, con la mediazione della violenza, che risulta praticamente impossibile amministrare la politica senza un investimento simbolico e liturgico di tipo sacrale. La categoria di religione politica, che Filoramo fa risalire a Eric Voegelin, mostra l'applicazione all'ordine sociale di un apparato simbolico religioso in cui compaiono la gerarchia, l'ecclesia, l'apocalisse, la fede, i re sacri (p. 335). Le religioni politiche mostrano in modo macroscopico il legame sottile e sfuggente, ma profondo, che tiene insieme la religione e la politica – legame che solo una teoria antropologica esplicita, flessibile ma anche unitaria, è in grado di mettere in chiaro in modo convincente. Anche la ragion d'essere dei numerosi fenomeni di diaspora e disseminazione del religioso su cui Filoramo richiama l'attenzione con l'ausilio di una letteratura vastissima e della sua specifica competenza di studioso delle religioni, può essere efficacemente chiarita alla luce di una teoria antropologica che, come quella mimetica, è stata e continua ad essere osteggiata da fronti opposti. Ma la sua vitalità, nonostante

tutto, pare confermata dal fatto che l'architettura teorica dell'antropologia mimetica diventa sempre più, in modo più o meno esplicito, quel metalinguaggio che promette di contribuire in misura decisiva alla comprensione del religioso in tutte le sue manifestazioni e di cui gli studiosi, a partire dallo stesso Filoramo, avvertono l'urgente necessità.

Claudio Tugnoli

17.10.2004