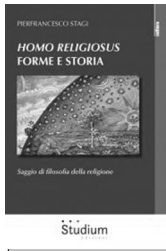


veicolati anche da ecclesiastici, il temporalismo, il clericalismo e le forme di maschilismo, spiritualismo “otherworldly” e anti giudaismo (cf su questo i lavori di R. Bultot e J. Delumeau).

Siamo grati per questa bella sintesi che confuta l’oblio delle radici cristiane del nostro mondo con i suoi acqui-

sti di civiltà, di rispetto della dignità e di attenzione ai più deboli; essa è illuminata dalla sapienza di autori classici (Montalambert, Pirenne, Chesterton, Daniel-Rops, Leclercq, Gilson), ma anche di studiosi come St. Jaki, R.W. Southern, Th. Woods.

C. Lorenzo Rossetti



PIERFRANCESCO STAGI

Homo religiosus. Forme e storia.

Saggio di filosofia della religione

Studium, Roma 2020

pp. 297, € 29,00

P. Stagi aveva già affrontato i nodi essenziali della filosofia della religione in *La nascita del sacro. Teorie della religione* (Studium, 2015); *Homo religiosus* si presenta come un lavoro più vasto e sistematico che cerca di rendere conto degli sviluppi del tema nella modernità. La struttura del libro prevede una prima parte fenomenologica e una seconda storica, perché l’intento dell’autore è mostrare come le forme caratteristiche del religioso e le diverse figure storiche descrivano un tessuto, la trama e l’ordito del fenomeno religioso: «Lo storico e il sistematico hanno il compito di intrecciarsi costantemente, perché nell’esistenza stessa senso e suo compimento non procedono mai separatamente ma sono articolazioni dello stesso radicamento nella vita» (10).

Il modello di riferimento è individuato nel metodo delle analisi filosofico-religiose giovanili di Martin

Heidegger che, secondo Stagi, «costituiscono un modello insuperato della riflessione sul fenomeno religioso» (8). Si tratta di un’esplicita presa di distanza dallo storicismo tedesco, perché considerato inadeguato per un’impostazione teorica che, a partire dal lavoro di Wilhelm Dilthey, sviluppa un approccio al religioso dall’esterno. Secondo Stagi, invece, «sia lo sguardo filosofico sia l’oggetto religioso appartengono a una stessa *dinamica*, che in ultima istanza è da ricondursi al contenuto di vita effettiva» (8-9).

Alla luce di questo impianto teorico si comprende anche, dunque, la scelta di non prendere in considerazione quelle prospettive sulla religione che, poco empaticamente, tendono in modo più o meno esplicito a farne un oggetto di riflessione se non di critica. Stagi raccoglie questi approcci (“positivisti, marxisti, psicanalisti”)

sotto il cappello di “modello subordinazionista”, uno schema che non rende ragione dell’“autoevidenza” del fenomeno religioso sottoponendolo a determinate condizioni spirituali, storiche o culturali; il fenomeno religioso, invece, «dipende solo da sé stesso» (cf 26). Molte delle teorie moderne della religione che non riconoscono questa “autoevidenza” si basano sul principio “autocontraddittorio” «per cui la religione sarebbe l’espressione di qualcosa che non è religioso», ma «cercare la ragione del religioso fuori dalla religione significa fraintendere l’essenza automanifestativa del sacro» (cf *ib.*). Coerentemente con il metodo e la prospettiva scelti, Stagi esclude per esempio dal suo percorso attraverso la filosofia della religione moderna un autore del peso di Hegel, perché interpretato come colui che «ha sottratto violentemente la religione all’attività rischiaratrice della ragione filosofica, l’unica autorizzata a parlare della verità e a nome della verità» (123).

La prima parte del libro, dunque, è dedicata alle *Forme* del religioso. L’analisi fenomenologica procede secondo il modello teorico delineato da Edmund Husserl, ma, ovviamente, prende in considerazione il lavoro di coloro che, a partire da Rudolf Otto e Heidegger, sulla scia di Husserl hanno sviluppato una fenomenologia specifica del fenomeno religioso.

Inoltre, prendendo ispirazione da Roger Caillois, Stagi sceglie l’antinomia – considerata «la forma più adatta per trattare le forme religiose» (13) – come schema di questa prima parte del lavoro. Di volta in volta, infatti,

l’autore individua coppie di concetti contrapposti, per mostrare come il senso del religioso si origini «in e per contrapposizione a ciò che non è religioso» (*ib.*), per esempio sacro e profano, realtà e parola, realtà e irrealtà, vita e morte, sacrificio e uso, verità e falsità. Un ampio spazio di questa prima parte è dedicato all’analisi e alla fenomenologia del mito, qui contrapposto alla mitologia.

La seconda parte del libro, quella storica, prende le mosse da Thomas Hobbes e Baruch Spinoza, individuati come i protagonisti del passaggio «in cui le credenze dell’uomo religioso diventano nella modernità l’oggetto di una ricerca disciplinare dal punto di vista filosofico» (14). L’autore fondamentale in questa ricostruzione storica è senza dubbio Schelling. Anche in questo secondo tratto del percorso assume una rilevanza notevole la riflessione sul mito, a partire da Schelling, appunto, passando per Friedrich Creuzer e Johan J. Bachofen, per approdare infine a Furio Jesi e Hans Blumenberg.

Chiudere il percorso storico con il capitolo *Blumenberg. Leggere il mito/compiere il mito* significa riandare a una delle fonti di senso che hanno alimentato la tradizione e che ancora oggi – anzi, secondo Stagi, soprattutto oggi – possono svolgere ed è opportuno che ancora svolgano questa funzione: «Tornare a leggere il mito significa per Blumenberg lasciarsi aperte delle risorse di significato, che sono anche e soprattutto risorse etiche, in un’epoca in cui l’impoverimento delle risorse di senso ha condotto all’erosione dei principi di coesione su cui si

fondano le moderne società, sempre più ricche di scambi culturali, etnici e religiosi ma sempre più povere di senso, di un significato che unisca e legittimi il loro stare insieme» (16). Si tratta di una lettura fortemente critica della modernità e della secolarizzazione che non a caso richiama le tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförde sulla separazione delle dimensioni politica e religiosa (qui, nello specifico, si tratta della dimensione del “mito genu-

ino” contrapposta a quella del “mito tecnicizzato”): «L’universo politico e comunitario è una sfera senza forza, decontestualizzata, se è privata della sua motivazione religiosa. Soltanto l’evento religioso, rivissuto dal singolo all’interno della sua comunità, diviene motivo di ispirazione per l’intera esistenza, per l’esistenza nella sua integralità, e quindi anche per la vita politica» (73).

Claudio Belloni



MARCO BERNARDONI

Scenari dalla fine del mondo.

Teologia e scienza nell’opera di Robert John Russell

EDB, Bologna 2021

pp. 162, € 15,00

Nel corso della modernità la questione del rapporto fra scienza e teologia è lentamente passata da una posizione di sufficienza epistemologica, avanzata da entrambe le discipline, a quella di una coltivazione del confronto e del dialogo delle reciproche e differenti letture del mondo e dell’universo. Molto sentita e coltivata soprattutto in ambito anglosassone, e in particolare negli Stati Uniti, la necessità della definizione non solo di un corretto rapporto, ma anche di un intreccio reciproco che sappia ampliare l’orizzonte epistemologico e di indagine di scienza e teologia si è fatta spazio anche nella teologia italiana a partire dagli anni Ottanta del XX secolo.

Per un effetto di trascinamento si è finito poi per considerare la diade

scienza-teologia come questione di second’ordine, concentrandosi sempre più su quella delle nuove tecnologie e delle possibilità da esse dischiuse. Non per niente, il meglio che si è riuscito a produrre in merito ha più a che fare con l’etica che con la teologia, con l’utilizzo che con la novità che chiede di riscrivere le proprie cartografie epistemologiche.

Il volume di M. Bernardoni sull’opera del fisico statunitense R.J. Russell appare in questo senso una sorta di passo indietro. Un salutare passo indietro, però, perché ricentra la gravità di entrambe le discipline sul perno condiviso della questione del sapere. Fisica e teologia generano sapere che, a sua volta, si riferisce a un dominio su cui entrambe avanzano