

G. GRANERIS, *Introduzione generale alla Scienza delle religioni* (Collezione Storia e Scienza delle religioni, diretta da G. Castellini), un vol. in 8° di pagg. 306, Torino, 1952.

Forse è più giusto assimilare l'introduzione ad una scienza al tetto di un edificio, che alla porta. Come il tetto infatti essa ha da coprire e proteggere, per dir così, tutto l'insieme, offrendo una visione complessiva, dall'alto, di tutto il campo e di tutti i problemi che si affaceranno. Perciò arrivare... all'introduzione è segno di maturità per una scienza, dopo il periodo burrascoso delle crescite e delle crisi giovanili. Così avvenne anche alla giovane «scienza delle religioni» (ottant'anni di vita ufficiale): ce lo dice il volume che abbiamo sott'occhio. L'A. si era già accinto a simile impresa col volume «La religione nella storia delle religioni» che andò esaurito (v. recensione su questa rivista a. 1935, pag. 534), ma oggi l'ha ripresa dandole più ampio respiro, tanto che la sdoppia in introduzione generale e speciale. Introduzione *generale* vuol dire che «guardiamo sempre alla religione presa nel suo insieme, senza distinguere i suoi elementi, quali sarebbero, per esempio, la preghiera, il sacrificio... Di questi ci occuperemo, *Deo dante*, in un prossimo lavoro di introduzione speciale» (pag. 24).

Non basta. L'introduzione generale a sua volta si triplica in introduzione scientifica, filosofica, teologica; con evidente vantaggio per la chiarezza d'impostazione delle questioni, necessariamente varie e molteplici, che a una tale introduzione si impongono. Eccone un cenno, senza pretendere al riassunto completo, perchè questo lavoro è già esso... una somma, estremamente densa, di questioni!

L'introduzione scientifica (c. II-VI) risponde a tre questioni che costituiscono quasi la problematica della nuova disciplina: sua possibilità (diritto all'esistenza), sua genesi ideale (metastorica, quindi il suo dover essere), sua genesi storica (il suo essere di fatto). La possibilità, anzi l'urgenza di essa come scienza, è basata sulle caratteristiche del *fatto religioso*, umano quant'altri mai, eppure così diverso e molteplice, caotico si direbbe, nelle sue concrete attuazioni da costituire un oggetto... prelibato per il pensiero riflesso in cerca di ordine e giustificazione. Visto che la scienza delle religioni può, deve nascere, ci si domanda come. L'A. ci presenta ora *le forme* che può assumere lo studio comparato delle religioni, «differenziate dai metodi e dagli strumenti di studio usati nella ricerca» (pag. 46); ma non c'è da scegliere, perchè la forma auspicata è la *integrale*: «Se si vuole che la scienza delle religioni assolva un compito utile bisogna concepirla in modo integrale, facendo confluire in essa la storia, la psicologia, la sociologia, la filosofia; e non escludiamo neppure la teologia. La consideriamo quindi come il risultato dei diversi rami degli studi religiosi» (pag. 63, corsivo mio; onde si spiega che invece di storia, come nell'opera del '35, oggi il G. preferisce dire e dice sempre *scienza* delle

religioni — o della religione, qualche volta, pag. 70 etc.).

Dopo la visione statica delle forme, assistiamo alla nascita ideale della nostra scienza, «come se nulla ancora fosse stato fatto e tutto dovesse farsi sotto i nostri occhi» (pag. 67). Così passiamo, come per incanto, dalla prima raccolta dei materiali, i fatti da studiare (con tutti i problemi filosofici che essa implica di già!) alla loro sistemazione empirica (classificazione e ricerca dei nessi causali, storici), e infine alla sistemazione valutativa (in base al concetto di religione, mutuato dalla filosofia).

Entra qui il delicato studio dei rapporti tra scienza e filosofia, con opportunissima distinzione tra scienze naturali e scienze etiche, tra cui la nostra, che «devono presupporla (la filosofia)» (pag. 80); ed altra distinzione, nell'ambito delle scienze etiche, del momento fenomenologico (p. es. studiare la religione in quanto fenomeno, cioè «in quanto l'atto umano imita il fatto naturale» — pag. 81) da quello valutativo.

Ed eccoci alla genesi *storica* della scienza delle religioni, preceduta da una lunga preistoria: 30 secoli, di cui dieci «di tranquilla curiosità pagana» da Omero a Varrone, cinque «di polemica tormentosa» cristiano-pagana chiusa col *De Civitate Dei*, poi altri dieci «di relativa quiete» medioevale (pagg. 94-96). Finalmente, dopo le grandi rivoluzioni (rinascimento, razionalismo, protestantesimo, scoperte geografiche), il sec. XIX, in aperta reazione all'antistoricismo pre-dominante, darà alla luce questa nostra scienza. Della quale l'A. segue poi le diverse vie maestre, colla descrizione valutativa delle grandi scuole: filologica di Max Müller, antropologica di Tylor, sociologica di Durkheim, storico-culturale del p. Schmidt.

Passiamo all'introduzione filosofica (c. VII-XI). Primo compito è l'elaborazione del concetto (e quindi definizione) di religione, indispensabile alla scienza delle religioni. Studiosamente cercando l'apporto utile del lavoro fatto dagli altri «pagani e cristiani, antichi e moderni», soprattutto da san Tommaso d'Aquino, l'A. enuclea la metafisica vissuta nell'atto religioso: il teismo creazionistico. Onde la religione si potrà definire: «il riconoscimento (libero e doveroso) della dipendenza assoluta della creatura dal Creatore» (pag. 181); definizione pronta al collaudo dell'esperienza, dovendo verificarsi «una corrispondenza della formula con quelli che sono gli aneliti profondi e gli orientamenti necessari dello spirito religioso che anima la storia» (pag. 199). In base al concetto (che è pure *dea* normativa) resta possibile la valutazione delle diverse forme religiose e irreligiose. Perchè la religione può corrompersi per due vie: a) oscuramento dell'Oggetto (Dio), discendendo dal monoteismo creazionista («l'unico terreno capace di nutrire la purezza ideale della vita religiosa» — pag. 202) al politeismo, al panteismo, all'ateismo (lo zero assoluto). Oppure b) la falsificazione del nostro rapporto con Lui, e siamo

alla *irriverenza*, in cui tiene un posto eminente la magia; la quale perciò merita l'attenzione speciale dell'A. che ne fissa anzitutto l'oggetto in una formula scultoria: non più Dio da riverire, ma una forza da piegare: « la religione è *ad personam* e la magia è *ad virtutem* » (pag. 212). Poi « l'unica divisione importante » in magia antireligiosa (un attacco diretto contro Dio, più rara) e areligiosa (un voler far a meno di Dio, evitarlo indebitamente). In fine il discusso rapporto tra magia e religione. Il rapporto ideale (delle essenze) è chiaro, e si traduce in « antagonismo irriducibile » (pag. 222), contro la nefanda³ tesi livellatrice (Loisy, Pettazzoni, ecc.) che riposa sopra l'abolizione del criterio morale! Sul terreno storico-esistenziale (come sono nate le due forme?) tre teorie sono presentate e giudicate: 1) Magismo primitivo di Frazer: la religione nasce dalla bancarotta della magia; 2) Scadimento magico della religione (Pettazzoni): è il rovescio della prima; 3) Nebulosa primitiva (di pratiche efficaci) da cui per differenziazione partiranno le due forme (Loisy); teoria che si converte poi in un « magismo perenne: ciò che fino ad oggi fu chiamato religione non è altro che il fardello magico della morale » (pag. 235). Finalmente la teoria dell'A., delle « due parallele »: religione e magia « sono due forme eterogenee, fra le quali non è possibile stabilire rapporti genetici, nè per filiazione diretta, nè per comune origine » (pag. 236). Anzi, opportunamente il G. traccia una terza parallela, « la tecnica di applicazione delle scienze naturali » (pag. 238), onde nuova luce si riflette sul concetto di magia, quasi « contaminazione del mondo religioso con la tecnica scientifica », provocata, psicologicamente, dal noto principio del minimo sforzo e del massimo risultato, e giustificata, in sede... metafisica, dal principio « monistico »: si suppone cioè che tutte le parti dell'universo siano così strettamente collegate, che facendo leva sopra una di esse si possano dominare tutte le altre (pag. 240).

Arriviamo così all'introduzione teologica (c. XII-XV). Finalmente, abbiamo esclamato, si inizia il dialogo tra la vecchia teologia (cattolica) e la giovanissima scienza delle religioni, era tempo! Ed è bello vedere la *vecchia*, cioè perenne, a reclamarlo: perchè « deve nascere spontaneo nel teologo il desiderio di accertarsi se e come esista l'accordo tra ciò che del fatto religioso afferma lui e ciò che in quello stesso campo fanno e dicono gli altri » (pag. 243). E lui solo, in fondo, è in grado di condurre il dialogo, dal momento che « solo la nostra teologia sa quali siano i termini esatti dei nostri articoli di fede, spesso ignorati dai comparatisti » (pag. 249). Naturalmente il dialogo sarà possibile solo quando il teologo non si chiuda nella torre d'avorio della sua teologia, ma si apra anche a sentire e comprendere « gli altri »; del che abbiamo qui un bell'esempio. È la teologia « aperta » insomma, preannunciata e praticata dai grandi maestri nelle *Somme* coi loro famosi « argomenti di convenienza ». E

allora sorgono problemi interessantissimi, come: 1) *il giudizio di valore sulle altre religioni*, « forse il problema teorico più grave, che la nostra scienza ponga alla teologia » (pag. 244) 2) *il problema della salvezza*, impostato e *sulle religioni* (che cosa promettono le religioni a proposito della salvezza - pag. 255 s.; vero quadro sintetico di soteriologia) e, cosa ben più drammatica, *sulla reale efficacia salvifica delle altre religioni*, « domanda che ha sempre affaticati i nostri teologi » (pag. 258). Tutti problemi che esigono soluzioni estremamente *nuancées*, e qualche volta... misteriose, giacchè « la differenza tra il teologo cattolico e molti studiosi di scienza delle religioni sta tutta qui: lui è pronto a rispettare la misteriosità del mistero » (pag. 267). E se questi sono i problemi che urgono la teologia appena si affacci dall'alto della sua torre, altri ve ne sono che « nascono dal diretto confronto delle nostre dottrine teologiche con i risultati della scienza delle religioni » (pag. 268); onde qui specialmente apparirà « la grande utilità di un incontro e di una amichevole cooperazione tra la teologia e la scienza delle religioni » (pag. 288). E sono, oggi, quelli che riflettono *l'origine storica, l'origine psicologica, e la natura della religione*: e questi fanno gola non solo ai teologi, ma anche agli atei!

Non riportiamo, è ovvio, tutto il dialogo, ma solo l'impressione *buona* che ci lasciò; buona per due ragioni: a) per l'accordo, se non altro negativo, e quasi segreta armonia che vediamo stabilirsi tra le due dialoganti: tutto quello che la scienza delle religioni finora è riuscita ad accertare *non è in contraddizione* coi dati teologici (es. della Rivelazione primitiva), anzi... b) per la felice constatazione che il vero « pensatore libero » in questo campo è il teologo cattolico! Cui « gli stessi suoi principi garantiscono una libertà più ampia che non quella di cui godono coloro che vantano una sconfinata libertà di pensiero » (pag. 276 s.), mentre in realtà sono « infeudati » a certi pregiudizi che si chiamano *evoluzionismo, razionalismo, naturalismo*... Ma, si obietterà, e... l'ortodossia? Giusto: « La storia del cattolicesimo è attraversata da uno sforzo continuo e tenace, diretto a salvare i diritti dell'ortodossia, che sono *i diritti della sanità intellettuale e morale*, minacciati da forze oscure e malsane... *Senza punti fissi* temiamo di correre alla rovina » (pag. 287).

Un'analisi penetrante è dedicata all'irrazionalismo in campo religioso: « Per essere vitale e rigogliosa la religione ha bisogno di straripare al di sopra e al di sotto della ragione... Però il mistero religioso è in sè soprarazionale, non infrarazionale » (pagg. 284-286). Analisi che veramente depone a favore dell'«occhio teologico», adusato, per la sua maggior sensibilità religiosa, a maneggiare certi strumenti delicati (come la distinzione tra sostanza religiosa e involucro di altra natura nell'animismo, ecc.) che al puro cultore di scienza riescono difficili, e « particolarmente adatto a scoprire il nucleo sano e serio che si dibatte

sotto la mostruosa armatura» (pagg. 288-293).

Notevole ci pare la riduzione del problema dell'origine psicologica della religione al problema dell'origine dell'idea di Dio e del conseguente atteggiamento dell'uomo: «L'idea di Dio è il preambolo necessario; la venerazione è la vita religiosa in atto» (pag. 292). Una nota bibliografica finale ci informa delle produzioni del pensiero cattolico e del pensiero italiano in materia.

Un libro quindi che può far bene al cultore di scienza e storia delle religioni, al filosofo per poco che si preoccupi del fenomeno religioso, e al cultore di teologia.

E infine ci è parso di rilevare una piccola evoluzione di questo libro rispetto al suo antenato del '35: non evoluzione di pensiero (non ne abbiamo notate, se non nell'ampliamento di visuale e approfondimento), bensì di tono e di stile, che si è fatto più impersonale (nel senso migliore) e, direi, più irenico. Si vede che il pensiero, salendo, punta verso l'ideale della Divina Sapienza: *fortiter suaviterque disponens omnia...* E penso che gli allievi saranno grati a Monsignor Graneris anche di questa lezione.

A. COCCIO

GIOVANNI GIRALDI, *La filosofia del sentimento di A. Consentino*, un vol. di pagg. 95, ed. «Quaderni del 2000», 1954.

Dopo avere indicato nel saggio iniziale, intitolato appunto «Filosofia del sentimento» le linee essenziali del pensiero di Antonio Consentino, l'autore opera nei saggi successivi un accostamento di detto pensiero alle posizioni di P. Carabellese (in «Coscienza e sentimento»), di Gustavo Bontadini (in «Esperienza e sentimento»), di F. Olgiati e della neo-scolastica milanese in generale (in «Neo-scolastica e filosofia del sentimento»).

La filosofia di A. Consentino poggia su una duplice base: il superamento del dualismo gnoseologico indebitamente separante il pensiero dall'essere, il riconoscimento dell'incondizionato valore del principio di non contraddizione (o forse, come preferisce dire il Girardi, del principio di identità) come suprema legge dell'essere e del pensare in generale. Dirò subito che, pur condividendo questi due principî, il pensiero classico non condivide gli sviluppi che da essi sono tratti nell'opera che esaminiamo: il che significa in particolare che non condividiamo la riduzione del principio di non contraddizione al principio di identità, nè condividiamo l'uso di detto principio nella costruzione metafisica.

Ma conviene forse esporre la struttura del discorso del Consentino per indicare in esso il punto di divergenza.

A. Consentino accetta la riduzione del dualismo di essere e pensiero operata da G. Gentile: non esiste un presunto essere al di là del pensiero, il pensiero è l'essere nel suo rivelarsi e l'essere è inattingibile al di fuori del pensiero.

Questa posizione è dal Bontadini riconosciuta

gnoseologicamente valida anche dal pensiero classico, che vede in essa la riscoperta natura del pensiero come esaurientesi nell'intenzionalità all'essere. E il prof. Bontadini ha indicato col termine «presenza» questo momento iniziale della conoscenza.

G. Gentile usa il termine «atto», A. Consentino preferisce dire «sentimento». Questi termini movendo da linguaggi diversi dovuti a diverse esperienze e a diversi cammini storici coincidono però in un significato comune. Il punto di divergenza è più innanzi, nella spiegazione che viene proposta per il divenire che domina il contenuto, se così possiamo dire, della presenza o del sentimento o dell'atto.

G. Gentile si limita a riconoscere il fatto del divenire, e tenendo fermo al principio della intrascendibilità dell'atto secondo cui nulla è al di là della coscienza attuale, sostiene l'originarietà del divenire ossia il procedere da nulla di esso: con ciò nega il valore del principio di non contraddizione, secondo cui nulla può venire da nulla.

Il Bontadini seguendo l'itinerario della metafisica classica, procede a una spiegazione del fatto del divenire che non faccia a pugni col principio di non contraddizione, anzi proprio in forza del principio di non contraddizione, conclude al riconoscimento di un'altra realtà al di là della realtà immediatamente presente, non operando un trascendimento del pensiero ma riconoscendo al pensiero una ulteriore dimensione nel piano della conoscenza mediata. La metafisica è appunto la scoperta di una regione di realtà al di là dell'esperienza, che siamo costretti ad ammettere se vogliamo ad un tempo accettare i due fatti incontestabili del divenire e dell'inevitabilità del principio di non contraddizione per ogni affermazione determinata.

A. Consentino nella spiegazione del divenire diverge decisamente da G. Gentile in quanto tenendo fermo alla non contraddizione rifiuta di dichiararlo originario; alla radice del diveniente sta l'immutabile; l'essere immutabile quindi è più essere che l'essere diveniente, l'essere immutabile è il vero essere, il diveniente non è vero essere, *sembra essere*, è *apparenza*.

Ora la spiegazione del Consentino sembrerebbe coincidere fin qui con quella classica proposta dal Bontadini, ma qui il discorso si intorbida alquanto.

Mentre la metafisica classica riconosce una realtà immutabile che sta a base della realtà diveniente, il Consentino sembra dire che non vi sono due realtà: l'una diveniente e l'altra immutabile, ma che unica realtà è l'immutabile che però si rivela come diveniente alla coscienza finita. Ma a questo punto si entra in una contraddizione, ci sembra: infatti o si riconosce una realtà finita ed una realtà totale come distinte, oppure si deve ammettere una distinzione fra essere ed apparire la quale ha di nuovo i caratteri di un dualismo gnoseologicamente (e quindi infondatamente) introdotto, e si contraddice al punto di partenza.

Il Consentino entra cioè in un immanentismo