

CULTURA
Studium
194.



La Dialettica

PIERFRANCESCO STAGI

HOMO RELIGIOSUS
FORME E STORIA

Saggio di filosofia della religione

• • •
Studium
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web [http:// www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0](http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0).

Copyright © 2020 by Edizioni Studium - Roma

ISSN della collana Cultura 2612-2774

ISBN 978-88-382-4840-5

www.edizionistudium.it

INDICE

Introduzione	7
<i>L'homo religiosus. L'uomo e il sacro tra forme e storia</i>	
PARTE PRIMA. Forme	17
I. Religione. Una definizione	19
II. Realtà/Parola	23
III. Sacro/profano	27
IV. Realtà/Irrealtà	33
V. Vita/morte	37
VI. Sacrificio/uso	43
VII. Verità/falsità	45
VIII. Presentimento/conoscenza	51
IX. Mythos/Mytho-logia	55
X. Mito/essere	61
XI. Mito genuino/mito tecnicizzato	69
XII. Natura sacra/natura profana	79
1. La realtà della <i>phýsis</i> e la presenza degli dèi greci, p. 81. - 2. L'incomprensione di Aristotele, p. 85. - 3. La materialità del principio divino. Esiodo e Omero, p. 88. - 4. Esiodo filosofo? La teo-logia alle origini del mondo, p. 93. - 5. Talete, Aristotele e l'acqua, p. 99. - 6. «La natura ama nascondersi». Eraclito di Efeso, p. 100. - 7. Dio e l'attimo. A partire da Platone e Kierkegaard, p. 104.	

PARTE SECONDA. Storia	113
I. Il Seicento e le origini della «scientia religiosa». Hobbes, Spinoza	115
II. «La più alta umanità dell'uomo». Herder e Schleiermacher	119
III. Schelling. La realtà del divino	123
1. Il giovane Schelling e il mito, p. 126. - 2. Per una nuova religione della libertà. L'«Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus», p. 131. - 3. L'esistenza autonoma degli dèi nella Filosofia dell'Arte di Schelling, p. 136. - 4. Filosofia e religione. «L'assolutamente ideale è anche assolutamente reale», p. 143. - 5. Il fondamento oscuro in Dio. La natura e la libertà, p. 150. - 6. La Clara. Schelling e l'escatologia religiosa, p. 153. - 7. Di un Dio che si fa. Dalle lezioni private di Stoccarda, p. 160. - 8. I greci di Samotracia e il Dio ebraico: Axieros e Yahwé, p. 164. - 9. Le età del mondo. L'Assoluto nella storia, p. 177. - 10. Un nuovo empirismo: Dio come «Signore reale dell'essere», p. 190.	
IV. Creuzer. L'«immagine abbagliante di una parola essenziale»	203
V. Bachofen. Il matriarcato e l'esistenza religiosa delle società antiche	211
VI. Fustel de Coulanges. La città antica e l'idea religiosa	215
VII. Durkheim. L'«uomo che può di più»	219
VIII. Caillois. «Qualcosa di profondo e di essenziale per l'uomo»	231
IX. Jesi I. Per una scienza del mito	243
X. Jesi II. Il sapere dell'uomo e la macchina mitologica	255
XI. Blumenberg. Leggere il mito/compiere il mito	259
Bibliografia	273
Indice dei nomi	291

INTRODUZIONE

L' homo religiosus. L'uomo e il sacro tra forme e storia

Homo religiosus: forme e storia che qui si presenta costituisce la prosecuzione e il compimento del precedente *La nascita del sacro. Teorie della religione* (Stagi 2015b), dove sono ripercorse le principali teorie etiche e antropologiche che hanno definito nella modernità il rapporto tra l'uomo e il sacro. Lo sguardo dell'attuale lavoro si fa più ampio e sistematico e coinvolge l'intero sviluppo moderno della problematica. In esso sono approfondite le modalità con cui a livello fenomenologico l'*homo religiosus* si è rivolto al sacro nelle varie fasi della esperienza della vita, della morte, della natura sacra e profana, dell'essere del sacro, del linguaggio e della verità del mito, della sua tecnicizzazione. Tuttavia, almeno a partire dal XVII secolo questo stesso uomo ha abbandonato un approccio spesso spontaneistico e immediato all'esperienza religiosa che aveva caratterizzato l'antichità classica e medioevale, per intraprendere il lungo sentiero di un'ermeneutica della sua esperienza del sacro, iniziando una rigorosa indagine filosofica sui presupposti culturali, sociali, concettuali e linguistici dell'esperienza religiosa.

A questa duplicità dell'esperienza del sacro, *esperienza fenomenologica ed ermeneutica*, si aggiunge un ulteriore *double bind* che risiede nell'intreccio all'interno di questa tradizione dell'*istanza storica* e dell'*istanza sistematica*. Storia e sistema non sono divisibili, quando si considera l'evoluzione della riflessione filosofico-religiosa. Anche questo lavoro ne è debitore non rimanendo su un piano soltanto sistematico ma neppure diluendo la dimensione etico-fenomenologica dell'*homo religiosus* nella sua storia. Tanto l'analisi delle forme fenomenologiche, quanto la ricostruzione delle manifestazioni storiche, contribuiscono a creare un tessuto in cui le istanze

storiche chiariscono l'evoluzione delle forme fenomenologiche e le forme fenomenologiche si articolano in un contesto storico da cui non possono prescindere. L'intento sistematico nasce proprio dall'appropriazione fenomenologica del tessuto storico-religioso e non ne costituisce una metastruttura di significato.

In esso il metodo da seguire è inteso quale lo considera Heidegger nelle sue analisi filosofico-religiose giovanili, che costituiscono un modello superato della riflessione sul fenomeno religioso. Allora come ora la tentazione storicista è quella che maggiormente si fa sentire sia nelle ricerche di *Religionswissenschaft* sia negli studi filosofici sulla religione. Essa parte dal presupposto che i fenomeni religiosi debbano essere analizzati in modo autonomo rispetto a ogni teorizzazione nelle loro manifestazioni originarie (preghiere, culto, liturgie), in modo da giungere in un secondo momento a una definizione universale e sistematica del fenomeno religioso.

La filosofia storicista (Troeltsch, Dilthey fino all'attuale *Religionswissenschaft* di matrice storicista) è alla ricerca di un *ubi consistam* della religione che preceda le religioni storiche. Il metodo storicista cerca di giungere a un *a priori* del religioso da cui si possano kantianamente dedurre le manifestazioni storiche della religione. Una simile filosofia non solo desidera aiutare a comprendere il passato e il presente della religione, ma ne pregiudica in certo modo il futuro stesso, in quanto il suo scopo è di affermare che cosa in futuro potrà o non potrà essere la religione. In una simile prospettiva le concrete manifestazioni religiose costituiscono dei livelli preliminari di una più alta e rigorosa sistematizzazione a priori del patrimonio religioso. Essa è un *giudizio sulla religione*, piuttosto che una sua comprensione.

Per Heidegger, invece, lo storico assume all'interno della riflessione filosofico-religiosa un ruolo essenziale, inteso non già come uno sguardo dall'esterno sul religioso, ma come un crescere dell'interpretazione con lo stesso fenomeno religioso. La manifestazione storica di un evento religioso non è soltanto il modello di una dinamica teoretica, che si mostra attraverso la storia, come un *a priori* che si temporalizzi. Il senso di un fenomeno religioso cresce insieme alla sua storia e alla storia della sua ricezione; per questa ragione non è possibile condurvi uno sguardo dall'esterno, perché quello sguardo fa parte del fenomeno stesso da osservare. Esso ha una *ritmica religiosa* prima ancora che si rivolga a un determinato fenomeno storico. Ciò deriva dal fatto che 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. Possiamo dire parafrasando Heidegger, che noi intendiamo il religioso così come lo incontriamo nella vita, non nella scienza della religione o nella filosofia a priori della religione.

È la nota questione dell'accesso al religioso, di cui in questo volume si fa costante riferimento: *come è possibile accedere al religioso in modo comprendente?* Per comprendere la religione è opportuno considerare il contesto metodico del suo accesso che risulta decisivo ai fini dell'appropriazione comprendente.

Lo storico, dice Heidegger, è il fenomeno che deve aprirci l'accesso (*Zugang*) all'autocomprensione della filosofia. La questione fenomenologica del metodo non riguarda il sistema metodico, bensì l'accesso che conduce attraverso l'esperienza effettiva della vita. Per comprendere le nostre osservazioni è importante considerare il contesto metodico, il quale è metodico nel senso dell'accesso che porta ai problemi stessi e che, come vedremo, svolge un ruolo decisivo nel filosofare. Solo in base a tale autocomprensione si concretizza per noi l'intero compito della fenomenologia della religione, che è dominata dal problema dello storico (Heidegger 2003, 68).

Il religioso non è storico, secondo Heidegger, soltanto perché ha una sua storia e si sviluppa nella storia, ma perché nasce sul terreno della vita storica. Solo in questo modo è possibile accedere all'oggetto stesso della religiosità, in cui le forme di senso della religione coincidono con la storia stessa della religione: non c'è nulla, quindi, nella religione che si sottragga alla forza dello storico come coincidenza di senso e fenomeno storico. La questione delle forme religiose e della loro storia, anche nella modalità della critica storica, devono essere fatte coincidere e non possono rimanere separate secondo la modalità ricostruttiva e obiettivante propria della storia della religione:

Ma il modo di porre il problema da parte della storia della religione corrente coglie l'autentico oggetto della religiosità stessa? Finché non sia assodato che il comprendere nel senso della storia della religione e il comprendere nel senso autentico della filosofia, ossia fenomenologico, coincidono, non è ancora assolutamente detto che la storia della religione possa fornire materiale per la filosofia (fenomenologia) della religione (Heidegger 2003, 115).

Il materiale della storia della religione riceve il suo significato più proprio all'interno del contesto delle forme religiose, che orientano il disperso materiale storico verso una più ampia *unità di senso*. Si innesta, quindi, una circolarità tra la ricerca del senso a livello fenomenologico e la sua obbiettivazione storica, che lascia il fenomeno religioso nella sua indeterminatezza e labilità per chiarirlo successivamente attraverso l'analisi fenomenologica e storica. Il fenomeno fondamentale è lasciato nel suo contesto storico e chiarito in base alla sua comprensione storica; in seguito è considerato in base alle sue principali linee di senso. Una volta definite queste linee di senso si torna a precisare quello stesso fenomeno in base alle sue molteplici manifestazioni. Questa circolarità di senso e storia è ineliminabile nella comprensione filosofico-religiosa.

Per questa ragione, nel presente lavoro si adotta una visione del fenomeno religioso che prescinde dalla distinzione tra l'*essenza fenomenologica del religioso* e la sua *manifestazione storico-obiettiva*, in quanto il fenomeno religioso non possiede un aspetto sistematico, che risiede nella religiosità come tale, e in uno storico, che dice come quel fenomeno sia stato vissuto in un determinato momento storico. 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*. Quello che Heidegger afferma del legame tra pensiero filosofico e storico-filosofico può a mio giudizio essere esteso anche alla distinzione tra l'essenza della religione e la sua manifestazione storica:

L'essere di ciò che è storico (come storicità) e il senso della storicità germogliano e *sono* soltanto nell'attuazione di una conoscenza di principio. Nella filosofia non c'è nessuna storia della filosofia, e nella storicità della vita fattizia (nel suo filosofare) non c'è nessuna problematica in-sé di ordine sovratemporale e nessuna sistematica dell'interrogazione filosofica (Heidegger 1990, 142).

Nell'unità della vita l'essenza della religione non è distinta dalla sua storia, perché le strutture fondamentali della religione non esistono indipendentemente dalla loro attuazione storica. L'essere, il senso della religione coincide con il suo accedere, anche se non si riduce completamente al suo accedere, perché in quanto tale la religiosità lo eccede. Nel momento in cui un contenuto religioso si realizza in un contesto storico non si adatta, non

si adegua soltanto alle strutture storiche già fatte, che trova già pronte ma crea le stesse condizioni del proprio accedere. Perciò il sistema e la storia coincidono, perché il sistema crea le condizioni della storia e a sua volta la storia modella il sistema.

È paradigmatico il caso del *cristianesimo*, di cui mi sono occupato altrove (Stagi 2007 e 2010), che crea le strutture della temporalità necessarie alla sua autocomprensione. Esso non scopre strutture della temporalità che erano sconosciute al pensiero greco, ma le crea mentre le attua, le realizza storicamente. Il concetto di temporalità attuativa come compimento del reale si origina nel momento stesso in cui si cercano gli strumenti per comprendere il modo in cui il cristiano vive il tempo e nel tempo. Questo è un esempio quanto più chiaro di come le categorie sistematiche presuppongano le categorie storiche e nello stesso tempo le categorie storiche così formate forniscano gli strumenti per comprendere le stesse categorie sistematiche. Pur non esaurendosi nella storia, un concetto teoretico presuppone la sua storicità, il suo compimento storico. Un fenomeno storico come il cristianesimo non è né una pura forma teorica né una semplice figura storica, ma *apre* nel suo agire e nella sua corrispondente autocomprensione il contesto stesso di significatività, crea la forma teorica, in cui la vita storica del cristianesimo è resa possibile.

Si è cercato di mostrare come le forme dell'esperienza religiosa e la loro autocomprensione storica non costituiscano due aspetti separati della ricerca filosofico-religiosa, ma siano tra loro correlati. Da questo punto di vista essa è *sistematica* e *storica: sistematica*, perché chiarisce le modalità con cui il fenomeno religioso si presenta alla coscienza nelle sue svariate forme e manifestazioni; *storica*, perché ricostruisce l'autocomprensione religiosa nei secoli e nel nostro caso dal 1700 fino a oggi. In tal modo, essa riconsegna un quadro quanto più completo non solo delle principali forme religiose che sono apparse nella storia della religione ma definisce la loro stessa autocomprensione nella modernità, che è il retroterra metodico della nostra comprensione di eventi e fenomeni anche molto lontani nel tempo e appartenenti a culture a noi estranee. La peculiarità di questo scritto consiste proprio in questa capacità di non essere soltanto un'etica filosofica dell'*homo religiosus* e neppure la storia della sua storia, ma di articolare in modo costante i due ambiti di ricerca, offrendo così un panorama completo della attuale ricerca filosofico-religiosa sull'*homo religiosus* sia dal punto di vista storico sia sistematico.

La *Prima Parte. Forme* è dedicata all'analisi fenomenologica delle principali articolazioni dell'*homo religiosus*. In questa parte ci si è giovati delle ricerche della fenomenologia della religione, che fondata sulle analisi metodologiche di Husserl è giunta attraverso Rudolf Otto e Heidegger a permeare di sé l'intera cultura filosofica-religiosa del Novecento. E ancora oggi non sembra essere superata nella sua capacità di comprendere il senso dei fenomeni religiosi di là dalla loro oggettivazione storica, sebbene certo è opportuno innovare questo tipo di ricerche grazie anche all'evoluzione della teoria ermeneutica del linguaggio religioso, che ha mostrato il rilievo che il linguaggio ha nel far venire alla luce i fenomeni religiosi. Dalla fenomenologia della religione proviene la consapevolezza che, nonostante la grande varietà di forme storiche in cui si esprime, l'esperienza religiosa mantiene alcune determinate ricorrenze, il cui senso profondo, il valore autenticamente religioso, è possibile far venire alla luce proprio in virtù della loro interazione con le manifestazioni storiche. *L'essenza della religione* risiede allora nel suo *legame inscindibile con la vita storica*. La fenomenologia nel magma della vita vissuta ritrova delle forme storiche ricorrenti che si legano a un unico significato, che costituisce il centro di senso di una determinata esperienza religiosa. Attraverso l'identificazione di queste strutture di senso la realtà religiosa diventa comprensibile, in quanto giunge a organizzarsi attorno ad alcuni significati fondamentali. Il rischio di una metafisica dell'esperienza religiosa è sempre dietro l'angolo, se prevale, come di fatto successe in van der Leeuw (van der Leeuw 2002), l'analisi dell'essenza dell'*Erlebnis* religioso sulla descrizione fenomenica dei significati religiosi. Non credo, tuttavia, che questo rischio si sia corso in questo lavoro, dove ci si è tenuti ben distanti dall'ipostatizzazione del fatto religioso e vicini alla descrizione stessa dei diversi significati degli eventi religiosi, proprio in sintonia con quella mescolanza di significato religioso e suo compimento storico, che è il migliore antidoto contro la metafisica della religione, anche nella sua variante *debole* di una metafisica fenomenologica della religione.

In questa *Prima parte* dedicata alle varie forme in cui si articola la vita etica dell'*homo religiosus* si è in via preliminare ripercorsa la *vexata quaestio* della definizione di che cosa sia la religione. Questa discussione preliminare lungi dall'essere un esercizio di metodo, e tanto meno di scuola, racchiude l'essenza stessa del significato del religioso, perché delinea il campo di significato al cui interno è possibile incontrare i fatti religiosi. Fuori di esso i fatti cadono in una confusa plurivocità o in una sostanziale insignificanza.

L'antinomia, come insegna Caillois in *L'uomo e il sacro* (1939), costituisce anche qui il filo conduttore del reperimento dell'essenza della religione, perché il religioso, in quanto ambito che intende saturare l'intera realtà, per definizione preclude lo spazio a ciò che non è religioso, quindi che gli si oppone.

In fondo, dice Caillois, del sacro in generale, la sola cosa che si possa affermare con sicurezza è compresa nella definizione stessa del termine: ciò che si contrappone al profano. Non appena ci si sforza di precisare la natura e i modi di questa contrapposizione, si cozza contro i più gravi ostacoli (Caillois 2001a, 9).

È nel loro essere in antitesi che il sacro e il profano, il religioso e il non religioso, assumono il loro più proprio significato. Tanto ampio è l'ambito della loro applicazione, che l'unico modo di definirli consiste nel metterli in contrapposizione con il loro contraddittorio, in modo che laddove è il sacro non esista il profano e viceversa. Senza scendere ulteriormente nelle classificazioni che Caillois svolge in modo magistrale nella sua opera, possiamo sostenere che l'antinomia è la forma più adatta per trattare le forme religiose.

Ne abbiamo individuate nel presente volume alcune che fungono come orientatori di senso rispetto a tutte le altre distinzioni: *sacro e profano* appunto, *realtà e irrealtà*, *vita e morte*, *sacrificio e uso*, *verità e falsità*, *intuizione e conoscenza*, *mito e mitologia*, *mito ed essere*, *mito genuino e mito tecnicizzato*, *natura sacra e profana*. L'elenco di queste antinomie non esaurisce l'intero ambito di quelle possibili, se ne potrebbero aggiungere altre e tuttavia non si aggiungerebbe molto alla comprensione complessiva del fenomeno, perché la sua comprensione nasce nella contrapposizione stessa, per cui due classi di oggetti (sacro e profano) si escludono a vicenda e dalla loro contrapposizione deriva il senso del religioso. Il *senso del religioso*, quindi, si origina in e per contrapposizione a ciò che non è religioso. Per questa ragione nella *Prima Parte* si declina un quadro della religione partendo da coppie di concetti contrapposti. La definizione della religione viene in luce più per sottrazione che per costruzione, in quanto ogni antinomia segna un campo all'interno del quale si mostra il fenomeno del religioso e all'interno del quale può essere compreso. Ne deriva un insieme complesso di contrapposizioni in cui l'esperienza religiosa emerge come l'elemento unificante che rende possibile la comprensione di un'ampia gamma di fenomeni, che sono perciò definiti come *religiosi*.

Nella *Seconda Parte. Storie* è ricostruita la storia della formazione della coscienza dell'*homo religiosus*, in cui le credenze dell'uomo religioso diventano nella modernità l'oggetto di una ricerca disciplinare dal punto di vista filosofico. Da essa ha origine l'ermeneutica della coscienza religiosa, che si affranca dall'analisi metafisica del religioso. L'ermeneutica del fatto religioso nasce dalla presa di consapevolezza della fine della teologia; in tal senso è la scienza che ha per oggetto le *ceneri della teologia*. Se la teologia nelle sue varie declinazioni confessionali si presenta come la scienza razionale del divino, l'ermeneutica filosofica della religione è piuttosto la *scienza di questa scienza*, una scienza in seconda battuta, che prende in considerazione le possibilità veritative di un discorso che abbia a oggetto il divino stesso.

Non è un caso che a mio avviso Spinoza costituisca il fondatore dell'ermeneutica religiosa, come quello studio che nasce sulle ceneri di una concezione teologica del divino e quindi aperto a mettere in discussione le fondamenta del discorso tradizionale di Dio come ente sommo. La critica radicale che Spinoza rivolge nel *Tractatus teologico-politicus* (1670) (Spinoza 2007b) alla tradizione della teologia scolastica in direzione di una religione più inclusiva e nello stesso tempo più razionale segna una pietra miliare del discorso filosofico-religioso, che rimane un discorso allo stesso tempo critico della tradizione religiosa in direzione di una razionalità universale e inclusivo, in quanto aperto all'apporto sia di nuove tradizioni religiose sia della teologia filosofica. Sarà il Romanticismo che riprenderà queste intuizioni di Spinoza per consolidare l'immagine moderna della coscienza religiosa. Sia Schleiermacher sia Herder hanno elaborato un modello di filosofia che si rivolge alle modalità del darsi del contenuto della religione alla coscienza: la filosofia non deve più rivolgersi come faceva la teologia al divino stesso ma alle immagini del divino nello specchio della coscienza umana. Da questo punto di vista la filosofia è una scienza altamente speculativa in quanto si occupa di immagini, di simulacri e non più di realtà oggettuali come la teologia. Conosce davvero solo colui che ha già conosciuto, dice Schleiermacher, nel senso che soltanto colui che ha già in sé l'immagine del divino può accedere a questa conoscenza speculare. La filosofia diventa nella modernità una *fenomenologia della coscienza religiosa* e un'*ermeneutica di questa esperienza*.

Chi ha, tuttavia, segnato in modo durevole, e fino ai nostri giorni, il corso del pensiero filosofico-religioso è stato Schelling, la cui enorme por-

tata per questa disciplina è ancora oggi difficile distinguere con nettezza. Schelling si occupa del fenomeno religioso fin dai suoi anni giovanili nella sua complessità sia dalla prospettiva delle differenti tradizioni religiose sia da quella filosofica. La sua fase giovanile è dedicata alla tematizzazione del mito come forza etica e chiave interpretativa del reale. La rinascita del mito, in condizioni spirituali del tutto differenti da quelle della sua prima comparsa, diventa per intere generazioni di romantici la parola d'ordine di una nuova umanità, che rifugge dall'aridità della razionalità illuminista, pur non rinnegando le conquiste politiche e culturali che essa ha consegnato alla modernità. Le modalità con cui l'ideale si fa largo nel reale, il divino entra nella storia e si fa storia è la strada principale che Schelling percorre nella consapevolezza che il divino non sia un'entità astratta e avulsa dal reale, ma che Dio diventi, si trasformi con la storia e nella Storia.

La filosofia di Schelling è ripresa da Creuzer e da Bachofen, autentici interpreti dello spirito romantico, che vedono nel simbolo l'unione di reale e ideale, divino ed umano. Nella complessità del simbolo le molteplici direzioni di senso raggiungono la loro forma unitaria, che non si chiude in sé stessa ma resta aperta all'attività interpretativa. La *questione del simbolo* diventa a partire dal Romanticismo uno dei temi centrali della questione religiosa; nel simbolo attraverso la dimensione fondamentale della linguisticità dell'esperienza umana giunge a manifestazione il sacro nell'epoca dell'abbandono delle divinità tradizionali. Il simbolo religioso diviene una *forza etica* che lascia agglomerare intorno a sé la società stessa in crisi di legittimazione. Dobbiamo all'opera del sociologo francese Durkheim la possibilità di leggere la complessa dinamica di simbolo religioso e società moderna in un'epoca in cui il progressivo secolarizzarsi del cristianesimo ha messo in luce il fondamento simbolico su cui si fondano le antiche società, ma che permane immutato anche nelle moderne, seppure in forme sempre nuove.

La forza etica del religioso all'interno delle più avanzate società occidentali è l'eredità che la filosofia del Novecento lascia ai nostri tempi; un'eredità complessa e poliedrica, come non ha mancato di far notare Furio Jesi, perché proprio quando la modernità sembrava essersi affrancata definitivamente dalla religione, essersi lasciata alle spalle l'*homo religiosus*, essa ritorna a far sentire la sua voce secondo modalità sempre più ideologiche e politicizzate, come nelle grandi mitologie politiche del Novecento, oppure sotto forma di mitologia della violenza e del sacrificio, in continuità

con la riscoperta della dimensione violenta del sacro, introdotta dagli studi novecenteschi di Caillois: *Guerra e sacro* (Caillois 2001b, 157-174) e di Bataille: *La guerra e la filosofia del sacro* (Bataille 2001, 181-191) e portata a compimento dalle lucide analisi della violenza dei monoteismi di Assmann (Assmann 2000 e 2011).

Come tornare a rivolgersi al religioso senza cadere nella sua politicizzazione e nella sua riduzione a una ridondanza del politico nella forma sottile dell'ideologia o in quella tragica della violenza? È ancora possibile l'*homo religiosus* nell'epoca della secolarizzazione compiuta? A queste difficili questioni prova a rispondere Blumenberg che, superato lo scetticismo politico-ideologico di Jesi, torna a partire dall'ermeneutica gadameriana a ricostruire le fila del discorso religioso in un universo dominato dalla scienza e dall'oggettivismo tecnico. 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.