

SAGGIO

di Salvatore Rindone

ERMENEUTICA E «MITO RELIGIOSO» NEL PENSIERO DI LUIGI PAREYSON.
UN CRISTIANESIMO PER TUTTI?

Introduzione

Quasi a conclusione della sua lunga ricerca filosofica nel campo dell'interpretazione, uno dei compiti più importanti assolti dall'analisi di Luigi Pareyson in *Ontologia della libertà* è stato quello di chiarire e *universalizzare* ciò che l'ermeneutica trova nell'esperienza religiosa e ciò che di essa «rende capace di interessare tutti gli uomini, tanto credenti quanto non credenti: tutti gli uomini in quanto uomini»¹. Infatti, è proprio nell'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» e in quella «religiosità immanente nel mito»², ossia nella narrazione e nel simbolo biblico, che la filosofia ritrova il suo «pensiero originario» insieme a tutti quei significati che incrementano il suo patrimonio speculativo.

Quei racconti biblici ai quali rimanda Pareyson, quando parla di temi fondamentali quali l'origine del male, la libertà, la divinità, la sofferenza, il destino dell'universo e il senso ultimo delle cose, servono ad avviare una sorta di *universalizzazione* del «mito» e dell'esperienza religiosa, mostrando come questi testi, squisitamente religiosi, possono interessare tutti, anche i non credenti³. L'intuizione pareysoniana è stata, quindi, quella di evidenziare in che modo il linguaggio simbolico del «mito religioso» sia in grado di parlare meglio dei temi sopracitati, rispetto a un certo linguaggio filosofico.

1. Originarietà e ulteriorità del «mito religioso»

L'intuizione di un'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» ha significato per il filosofo valdostano accedere ai testi sacri senza la pretesa di voler

¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, edd. G. Riconda, G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, 23; d'ora in avanti utilizzeremo la sigla OL.

² OL, 23.

³ È proprio questo che veniva ricordato anche da Giuseppe Riconda e Gianni Vattimo nella *Prefazione* al volume: cfr. OL, XII-XIII.

demitizzare o demistificare il «mito religioso» che vi è contenuto, ma considerando il simbolo e il «racconto biblico» come qualcosa verso cui provare timore e meraviglia, in quanto sorgente inesauribile di significati e di rimandi, capace di fare luce su quegli aspetti profondi e complessi dell'esperienza umana e di svelare diversi orizzonti di senso⁴. Qui non si tratta, direbbe Pareyson, di ricadere nel fallimento della «laicizzazione del cristianesimo» propria della filosofia moderna⁵, ma di fare dell'esperienza religiosa, proposta in questo caso dall'incontro della filosofia con il cristianesimo, un'autentica riflessione sulla relazione teandrica e sulla dimensione profondamente «tragica» di tale religione.

Nell'esperienza religiosa il credente è così personalmente impegnato e così totalmente assorbito nel suo irripetibile incontro con Dio, sia esso esperito in solitudine o ecclesialmente, ch'egli, salvi i dettami della carità, non si preoccupa se esso sia partecipabile ad altri, o capace di avere interesse anche per estranei, o dotato d'una estensibilità universale. Ma alla filosofia proprio questo importa, che significato possa avere per l'uomo in generale, per ciascun uomo, credente o non credente, la possibilità d'un incontro religioso con la divinità. Le esperienze religiose, in quanto umane, sono certo di per sé largamente partecipabili, ma è la riflessione filosofica che mostra questa loro comunicabilità, e la spiega come possibilità per l'uomo in generale⁶.

Si tratta di ripensare il *compito* «alto» della filosofia, cioè svelare quale significato possa avere per ciascun uomo, credente o non credente, «la possibilità d'un incontro religioso con la divinità». Tuttavia, bisognerebbe chiedersi in che modo l'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» sul «mito religioso», messa in atto da Pareyson, si presti anche ad un approccio *sine fide* del cristianesimo. Ermeneutica del «mito religioso», infatti, significa anzitutto oltrepassare una metafisica ontica e oggettiva per fare una vera «ontologia esistenziale», nel senso che l'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa o della coscienza religiosa «si presenta come un ripensamento filosofico del cristianesimo»⁷.

Già in *Verità e interpretazione* l'ermeneutica di Pareyson considerava il rapporto verità-interpretazione alla luce di quella che egli definì ontologia dell'inesauribilità, vale a dire un'ontologia dell'*originarietà* dell'essere che pone i due termini della relazione infinitamente equidistanti tra loro ma non per questo irraggiungibili. Questo significa che se da una parte la verità è fonte e

⁴ OL, 26.

⁵ OL, 26.

⁶ OL, 148.

⁷ OL, 162.

sorgente, dall'altra l'interpretazione è formulazione storica e personale, sicché l'inesauribilità dell'essere diventa fondamento della presenza e dell'*ulteriorità* della verità nelle sue forme storiche. Ed è proprio nelle forme storiche che risiede la verità nella sua inesauribilità, cioè «per un verso con una presenza che fa di esse l'unico modo di apparire, e per l'altro verso con una *ulteriorità* che non permette a nessuna di esse di contenerlo in modo esclusivo»⁸. L'ermeneutica diventa la possibilità di accedere all'essere e di interpretare la verità nella forma paradossale dell'appartenenza storica e infinita, personale e inesauribile, «sì che apparirà ben chiaro come uno dei cardini fondamentali dell'ermeneutica è, appunto, la compatibilità, anzi la coesistenzialità del possesso e del processo, della conquista e della ricerca, della padronanza e dell'approfondimento»⁹.

Dopo aver chiarito quale sia lo statuto dell'interpretazione, vale a dire quell'«unica forma di conoscenza che sia capace per un verso di dare una formulazione personale e quindi *plurale* di qualcosa di *unico* e indivisibile, senza per questo comprometterne o disperderne l'unità, e per l'altro verso di cogliere e rivelare un *infinito*, senza limitarsi ad alludervi o girarvi intorno, ma possedendolo veramente»¹⁰, Pareyson riflette sull'ermeneutica chiamando in causa stavolta il valore primigenio e originario del «mito», vale a dire quella prima e sorgiva captazione del vero che si rivela nel linguaggio simbolo della narrazione ma non per questo irrazionale o privo di rimando ontologico. È al mito che il *pensiero rivelativo* si rivolge per cogliere, ad un tempo, il punto di incontro tra l'inoggettivabile verità e l'espressività della parola.

E infatti il pensiero rivelativo sembra possedere i caratteri del mito: poiché la verità non si offre se non all'interno d'una prospettiva e non è colta se non come inesauribile, il discorso che la riguarda ha la duplice caratteristica d'esser sempre molteplice e mai tutto esplicito: sempre molteplice, cioè personale ed espressivo, e mai tutto esplicito, cioè indiretto e significativo¹¹.

Pareyson sembra riprendere la riflessione di Vico sul *fallimento della demitizzazione* e sulla reciproca implicazione tra «mito» e «logo», riconoscendo al mito, al senso comune e alla tradizione, così come all'interno delle «più basse manifestazioni dell'umanità», lo statuto di verità¹².

⁸ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* (1971), Mursia, Milano 2008⁴, 43; d'ora in avanti utilizzeremo la sigla VI.

⁹ VI, 81.

¹⁰ VI, 81.

¹¹ VI, 24.

¹² Cfr. VI, 114.

Ma a quale significato di «mito» in particolare Pareyson fa riferimento nei suoi scritti? Il filosofo approfondirà ancora meglio questa questione nei saggi di fine anni 80' e nelle famose *Lezioni di Napoli*, che insieme comporranno l'opera postuma *Ontologia della Libertà*. Qui Pareyson spiega in che modo la filosofia faccia ricorso al mito e al suo linguaggio per far fronte anzitutto al problema del male e per distinguere il Dio della religione dal dio della filosofia; infatti, la filosofia non potrebbe parlare di Dio se non in modo *indiretto*, cioè senza la pretesa di «oggettivare l'inoggettivabile»¹³. La filosofia, e in particolare la metafisica, scopre la sua insufficienza speculativa di fronte alle domande fondamentali dell'esistenza per cui soltanto un'interpretazione del mito come ermeneutica della coscienza e dell'esperienza religiosa permette di superare tanto l'irrazionalismo quanto il fideismo, diventando altresì «ermeneutica esistenziale». Quella che propone Pareyson è una riflessione filosofica sull'esperienza religiosa così come è raccontata nei racconti biblici, facendo della stessa filosofia un'ermeneutica del fatto religioso. È al «mito religioso» che la filosofia dovrà quindi rivolgersi per parlare delle questioni più profonde e difficili dell'esistenza e per trovare l'origine stessa del pensiero: il pensiero nasce e si nutre del «mito», nel senso che il «mito» è «memoria dell'origine» e «rammemorazione dell'immemorabile», «ascolto dell'inoggettivabile trascendenza», «rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo»¹⁴. Ecco perché per «esperienza religiosa» possiamo intendere quell'«esperienza di verità, di trascendenza, d'immemorialità, e in essa l'esperienza del divino, tutta umana», per cui «esperienza del *divino*, ontologica e interpretativa, sono tutt'uno»¹⁵. Con il termine «esperienza religiosa» Pareyson vuole evitare, quindi, sia qualcosa di meramente soggettivo, «chiuso nell'angusto e limitato ambito dell'io, della coscienza o autocoscienza, dell'individualità»¹⁶, sia qualcosa di assolutamente trascendente, di per sé irriducibile a un'attività puramente umana, «che l'uomo non ha che da ascoltare e obbedire, o la stessa divinità, che l'uomo non ha che da invocare e pregare»¹⁷. È nel *simbolismo* del linguaggio e nell'esperienza descritta dal «mito religioso» che la filosofia ritrova la sua profondità e *originarietà*:

Il simbolismo, lungi dall'essere una violazione dell'ineffabilità divina, ne è invece la salvaguardia più sicura: esso è un modo di conservare ed esprimere il silenzio senza assumerlo come esito obbligato. Per conto suo esso non cade nel silenzio,

¹³ OL, 141.

¹⁴ OL, 143.

¹⁵ OL, 141.

¹⁶ OL, 141.

¹⁷ OL, 141.

ma gli offre come garanzia e anzi come sede la sua parola stessa: come rende visibile la pur invisibile trascendenza, così rende percepibile il silenzio dell'ineffabilità divina; come fa sì che l'invisibile si mostri, così fa sì che il silenzio sia parlante. Il simbolo è allora l'immagine che risulta non dalla violazione, ma dall'osservanza dell'inesorabile precetto biblico: non ti farai immagine alcuna¹⁸.

Il valore del «mito» è legato, quindi, a quello del *simbolismo* che, come dice Pareyson, «è non *soltanto* espressivo o inventivo, ma *anche* rivelativo, ciò è perché esso affonda le sue radici in una zona profonda e originaria del pensiero»¹⁹. Il pensiero di Pareyson sul *simbolismo* si potrebbe tranquillamente accostare a quello di Paul Ricœur sul *simbolo*, come ciò che «*donne à penser*», in quanto esso è capace di unire *logos* e *mythos*, mediatezza del pensiero e immediatezza del simbolo²⁰; sebbene, mentre per Ricœur ermeneutica ed estetica (mito e romanzo) coincidono, per Pareyson la seconda rinvia sempre alla prima²¹.

2. Ermeneutica e «mito religioso»: per una «cristologia laica»

Quale altro significato assume per Pareyson il «mito»? La questione è complessa visto che il nostro filosofo parlando di «mito» si riferisce sia ai racconti della Bibbia sia ai romanzi di Bernanos e di Dostoevskij²². Il «mito» è ciò che «*al tempo stesso* e indivisibilmente operazione fabulatrice e manifestazione della verità, mitopoiesi e interpretazione dell'essere. Insomma il mito è esperienza di realtà e verità, è verità e realtà esperite, ciò che implica un coinvolgimento totale: umanità e trascendenza, uomo e Dio. Il suo *sensu* è profondo, di là dai *significati*»²³. In questo senso, Pareyson preferisce parlare di «racconto biblico» anziché di «mito biblico» perché, nonostante ci sono cose che «non si possono dire se non in questo modo»²⁴, è tuttavia nel «racconto

¹⁸ OL, 111.

¹⁹ OL, 142.

²⁰ Afferma il filosofo francese: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazioni in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo [...] l'interpretazione è il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale [...] Simbolo ed interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta», P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1977, 26.

²¹ Cfr. S. GIVONE, «Ermeneutica ed estetica», *Annuario filosofico* 26, Milano 2010, 127-134.

²² Afferma Pareyson: «si può dire che Dostoevskij riesce a universalizzare il cristianesimo sino a proporlo come soluzione anche per il non cristiano», OL, 204.

²³ OL, 143.

²⁴ OL, 52.

biblico» che si rivela il «mito religioso» ed è nel *racconto* che si racchiude l'esperienza umana del divino. Alla filosofia, quindi, spetta il compito di parlare e lasciarsi parlare da quel linguaggio *altro* che è proprio del «mito religioso», farsi cioè «ermeneutica dell'esperienza religiosa», accogliendo il modo con cui l'essere, il bene e il male, la libertà si danno originariamente da pensare. Ed è proprio nel «racconto biblico» che Pareyson sembra poter trovare conferma dell'assioma ermeneutico di *Verità e interpretazione*, «della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità»²⁵. Un esempio di tale rivelatività del «racconto biblico» ci proviene quando Pareyson interpreta i temi che riguardano l'origine del «male in Dio», l'uomo come «ridestatore» del male, la dialettica divina di sofferenza e redenzione contenuti fin dai primi capitoli della *Genesi*.

Il discorso che sto intraprendo consisterà naturalmente in un'ermeneutica del racconto biblico del peccato originale [...] È stupefacente e anche sconcertante l'ampiezza delle oscillazioni riscontrabili nel modo di interpretare questo racconto, ma fortunatamente sono sottratto al compito immane di darne un resoconto, così come posso sentirmi esente – ognuno me lo concederà – dal compito ancora più immane, e che sarebbe un'assurda pretesa, di darne una nuova interpretazione. Non avrò che da attenermi a quello che ne è il nucleo centrale, e che mi sembra consistere in quanto segue. Sull'intera umanità pesa una colpa originaria: tutti gli uomini sono peccatori e solidali nella loro comune colpevolezza. Esiste un nesso indissolubile tra il male e il dolore, rappresentato dall'espiazione, nel senso che la sofferenza è al tempo stesso pena della colpa e suo unico possibile riscatto: su tutti gli uomini, uniti da un'originaria solidarietà nella colpa e nel dolore, grava un comune destino d'espiazione²⁶.

Realtà del male e del dolore sono prima di tutto *raccontati*, divengono «mito religioso», ed è proprio questo *racconto* che può e deve interessare tutti gli uomini, al di là di qualsiasi professione di fede o di appartenenza ecclesiale. L'ermeneutica pareysoniana non vuole cadere in nessun modo né in un'esegesi biblica né in una qualche forma di apologetica dell'insegnamento biblico ma tenta di rintracciare nel linguaggio mitico-simbolico dei testi sacri un insegnamento che possa avere un valore speculativo e fondativo del pensiero valido per tutti. Ricorrere a un'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» non significa abbandonare la filosofia né rinunciare alla speculazione del pensiero,

²⁵ VI, 53.

²⁶ OL, 167. Con la nozione di «mito religioso» si intende l'idea di voler rileggere i testi biblici, soprattutto di Genesi e di Esodo, nel loro valore simbolico come parabola teandrica (Dio-uomo) circa l'origine del male e della libertà, evidenziandone la portata cosmica e tragica di tale racconti.

ma trovare nell'ermeneutica del «mito» il significato universale del problema della libertà e del male che già sfuggiva al linguaggio filosofico.

Se rinvio alla coscienza religiosa è perché considero *filosoficamente* produttivo farne un'ermeneutica filosofica, specialmente quando si tratta del problema della libertà e del problema del male, nel trattare i quali la *filosofia* ha così miseramente fallito. Non si tratta di *tradurre* il Dio come libertà e la libertà come facoltà del bene e del male in termini filosofici, quasi che idee religiose potessero ritrascriversi compiutamente in termini di concettualità e razionalità. Non la coscienza religiosa del credente né una teologia positiva né la metafisica del Dio dei filosofi sono in gioco, ma l'ermeneutica del mito, che rispetti il mito in se stesso, senza volerlo surrogare, ma appunto perciò lo mantenga rigorosamente nel suo campo. Qui si tenta, per indagare questi problemi in modo adeguato, un'ermeneutica della coscienza religiosa, intesa a chiarirne il significato ampiamente umano e a trarne sensi universali, tali da coinvolgere nell'interesse, se non nel consenso, tutti gli uomini, credenti o non credenti²⁷.

L'intento ermeneutico di Pareyson è da intendersi, quindi, squisitamente filosofico anche quando associa l'ermeneutica del «mito religioso» all'ontologia della libertà. Infatti, è così che, per esempio, Pareyson interpreta la rivelazione di Dio nel libro dell'Esodo:

Ma l'*ego sum qui sum* vuol dire anche «io sono chi mi pare». Alla domanda «Qual è il tuo nome?», che significa fondamentalmente: «Qual è la tua essenza? Insomma: chi sei tu?», la risposta è: «Io sono chi mi pare e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basti per la mia essenza e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio». Ciò mostra un senso ulteriore e più profondo della libertà originaria: dalla libertà di Dio dipende l'essere stesso di Dio, nel duplice significato della sua esistenza e della sua essenza.

A questo punto ermeneutica del «mito religioso» e ontologia della libertà convergono, s'identificano e il discorso sull'essere e sulla positività originaria di Dio, come colui che sceglieva il Bene nell'atto creativo della Genesi, si trasforma in un discorso sulla libertà, perché l'essere è, in ultima analisi, *libertà*²⁸. Fare ermeneutica e fare ontologia sono la stessa cosa ma non come lo intendeva Gadamer, secondo il quale «l'essere, che può venir pensato, è linguaggio», ma nel senso che «libera dialettica e storia dell'eternità, ontologia della libertà ed ermeneutica del mito religioso s'incontrano in questo discorso

²⁷ OL, 461-462.

²⁸ Cfr. OL, 174.

protologico su essere e nulla, positività e negatività, bene e male»²⁹. Ermeneutica del mito e ontologia della libertà sono in un rapporto costante di reciprocità proprio perché il «mito religioso» è sempre oltre il *racconto*. È in questo senso che il nostro filosofo attribuisce all'ermeneutica il compito di universalizzare il significato del «mito religioso», restituendo ad esso il compito di traduzione e di inveramento della realtà a livello ontologico³⁰.

Un'ulteriore passaggio lo troviamo quando Pareyson interpreta il grido della croce di Gesù sia come il «momento ateo della divinità», «il punto massimo della negatività», sia come il «punto di partenza per la riscossa»³¹, «il momento in cui il dolore è definitivamente vinto e superato»³². In questo modo, morte e risurrezione di Cristo rappresentano il compimento della tragedia teandrica iniziata nel libro della Genesi e conclusasi nell'escatologia: l'intera vicenda biblica diventa «tragica» per cui non c'è salvezza senza sofferenza, non c'è bene senza male, non c'è riscatto senza condanna, non c'è redenzione senza colpa.

È qui che interviene il pensiero tragico, nel senso che il problema di Dio è mediato dal problema del male e del dolore, e che un accesso alla divinità è possibile soltanto attraverso il Dio sofferente e redentore. Il problema oggi non è più quello d'una teologia naturale, che sia accettabile anche dalla pura ragione, ma quello ben più attuale della cristologia, d'una cristologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti³³.

Ma cosa significa Pareyson parlare di una «cristologia laica»?

Nel «cristianesimo tragico» delineato da Pareyson la redenzione comporta un approfondimento della «gravità del male» e, più ancora, il fatto che male e Dio si implicano reciprocamente³⁴. Parlare di pensiero tragico significa evidenziare l'ambiguità che caratterizza la realtà, nel senso che tanto l'uomo quanto Dio non possono compiere il bene se non con lo stesso atto con cui possono fare il male, e non possono pervenire alla gioia se non attraverso il dolore, e che spesso la virtù fiorisca sul vizio e che la gioia non abbia altra sede che la sofferenza³⁵. Il pensiero tragico pareysoniano trova la sua origine e dimensione più concreta proprio nella tragedia cristiana riletta come «mito religioso», cioè come narrazione simbolica in cui il bene e il male vengono

²⁹ OL, 175.

³⁰ Cfr. OL, 26.

³¹ OL, 71.

³² OL, 202.

³³ OL, 233.

³⁴ Di «cristianesimo tragico» ne parla più diffusamente Claudio Ciancio, il quale fa sua questa intuizione del maestro; cfr. C. CIANCIO, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006.

³⁵ Cfr. OL, 51.

coinvolti. In questo contesto la cristologia, a differenza della teologia, sembra poter dire meglio, secondo Pareyson, la tragicità che riveste l'evento cristiano dell'incarnazione e della redenzione, in cui proprio gli elementi opposti sono coinvolti e in cui la dimensione negativa del male non è semplicemente superata dal bene ma rimane in una continua dialettica con esso. Peccato e perdono, sofferenza e salvezza, colpa e innocenza sono i termini con i quali si esprime un pensiero tragico e che riveste anche l'intero evento cristologico. Nascita, passione, morte e redenzione di Cristo rappresentano la chiave chiasmatica con la quale accedere alla realtà senza richiedere necessariamente l'assenso della fede ma stimolando parimenti l'intelletto e favorendo la pratica delle virtù. Se la teologia apparirebbe ancora legata ad un pensiero dell'essere che vede bene e male come alternativi, pensiero più vicino ad una metafisica ontica, la cristologia lascia intravedere meglio la paradossalità e l'implicanza costitutiva tra bene scelto e male possibile, per cui «solo se Dio c'è, c'è il male»³⁶, potremmo dire che se per Pareyson «non c'è vera "teologia" senza cristologia»³⁷, allo stesso modo non ci può essere vera filosofia che non sia ontologia della libertà, che non sia «ermeneutica dell'esperienza religiosa».

Perché però bisognerebbe rivolgersi al mito cristiano e biblico piuttosto che ad altri «miti», come quello greco ad esempio, per ritrovare un'ontologia della libertà?

Pareyson sembra dare la stessa importanza argomentativa a tutti i «miti», tuttavia, riconosce al «racconto biblico» una propria capacità rivelativa del mistero del male e della libertà che gli altri non hanno; in esso troviamo, cioè, «l'unico modo con cui si possono dire queste cose»³⁸. È solo in questa «cristologia laica» che si rende più concreta l'*universalizzazione* del «mito cristiano», proprio come diceva Pascal: «attraverso il Cristo si conosce non solo Dio, bensì anche noi stessi e la nostra miseria». Tale definizione significa anche che non possiamo conoscere Dio se non attraverso l'immagine simbolico-narrativa che ci proviene dall'evento cristico, che mostra meglio come Dio e il negativo siano inseparabili, come croce e redenzione facciano parte della stessa dialettica cosmoteandrica per cui «non è possibile l'esperienza dell'uno senza l'esperienza dell'altro. Unica ha da essere l'esperienza di Dio e della negatività, sia quella della sofferenza del redentore, sia quella del male della nostra umana miseria»³⁹.

Pensiero tragico e cristologia sono connesse tra loro perché, potremmo dire, se il primo spiega il principio dell'inseparabilità tra bene e male a livello

³⁶ OL, 227.

³⁷ OL, 232.

³⁸ OL, 52.

³⁹ OL, 233.

teoretico, la seconda mostra tale dialettica nel *racconto* della morte e della redenzione di Cristo quale unico atto di salvezza. In questo modo, se da una parte il Dio biblico viene presentato come colui che sceglie il Bene e rende possibile il male, dall'altra parte l'accesso alla divinità diventa possibile attraverso il Dio sofferente e redentore. L'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» dell'intera *parabola* biblica diventa *interessante* per «credenti e non credenti» in quanto tutti gli uomini fanno esperienza del bene e del male, del dolore e della sofferenza, della libertà e della salvezza. Tuttavia, ci chiediamo se quello che qui si sta proponendo con la formula *universalizzazione* del problema del male e della libertà, dovrebbe significare anche una sorta di «cristianesimo per tutti». In che senso il cristianesimo diventa accessibile non più soltanto per il *consenso* della fede ma, almeno, per l'*interesse* ai temi che sopra sono stati accennati? Siamo certi che Pareyson non stia ricadendo nel fallimento della «laicizzazione del cristianesimo» che avrebbe voluto evitare?

Conclusione

La formula «cristianesimo per tutti», nel senso di un cristianesimo universalizzato, significa, infine, attribuire ai «racconti biblici» un valore simbolico e universale così come accade per alcuni romanzi e per i miti in genere. L'ermeneutica messa in atto da Pareyson ricerca le tracce simboliche dell'uomo e di Dio, dell'origine del male e della libertà contenute nel «mito religioso» ma quello che accade anche all'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» pareysoniana è una sorta di «emancipazione» del «racconto biblico» dalla teologia, affinché il «mito religioso» possa donare senso e valore al di là del consenso della fede. Questo approccio non teologico ai testi sacri, intesi non a caso come «mito religioso», non vuole vanificare gli sforzi pur importanti e necessari dell'esegeta e della filologia biblica, ma significa altresì riconoscere ai testi sacri il loro insegnamento universale. Quest'aspetto non è da sottovalutare neanche per chi crede ma è da intendersi come un valore aggiunto nell'opera di *universalizzazione* del «racconto biblico».

La «cristologia laica» di cui parla Pareyson non deve essere confusa, quindi, con il «cristianesimo secolarizzato» di cui parla Vattimo nei suoi scritti sulla religione⁴⁰. Sebbene, da una parte, per entrambi i filosofi l'ermeneutica permette una sorta di de-teologizzazione del cristianesimo, dall'altra, è diverso

⁴⁰ Vattimo parla di «cristianesimo secolarizzato» riferendosi al pensiero di Nietzsche e di Heidegger e valutando positivamente tale approccio alla religione, quale *chance* del cristianesimo; cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, 53-54; ID., *Credere di credere*, 77. In *Esistenza e persona* Pareyson, invece, rivolgeva già all'hegelismo l'accusa di aver ridotto la religione a una sorta di «cristianesimo secolarizzato».

il rispettivo modo di intendere sia l'ermeneutica che lo stesso dato biblico. Nel pensiero di Pareyson il «mito religioso» non è un *racconto* ma è anzitutto portatore di un mistero *altro* e più grande, fonte inesauribile per il pensiero. Il «racconto biblico», parlando di temi universali quali il bene e il male, la sofferenza e la libertà, scopre di essere sempre più fonte inesauribile d'insegnamenti e rivelazione del mistero dell'origine, dell'uomo e di Dio.

Riconoscere il valore universale del «mito religioso» e del «racconto biblico» è stata l'intuizione e il *compito* che forse Pareyson ha lasciato anche alla filosofia della religione *oggi* e ai diversi campi d'indagine sull'ermeneutica.