



MARIO VERRI

**DIO
SONO ANCHE
GLI UOMINI**

ALLA RADICE DEL FATTO SACRAMENTALE





aracne



ISBN
979-12-5994-592-1

PRIMA EDIZIONE
ROMA FEBBRAIO 2022

INDICE

- 9 *Premessa*
La radice teologica di una tesi tetica: *caro cardo salutis* (Tertulliano, De resurr.8)

Tomo I

PARTE I

**Crisi dei fondamenti sacramentali dell'esistenza di religione degli uomini,
e dunque dei cristiani o crisi dei comportamenti sacramentalistici di una tradizione
di religione degli uomini, e dunque dei cristiani?**

- 31 Capitolo I
Lettura alternativa di un fatto di crisi. Crisi come rifiuto e crisi come consenso
Crisi/rifiuto del ritualismo cultico o crisi/consenso della vita come culto?, 34 – Crisi/rifiuto della pratica sacramentalistica o crisi/consenso della dimensione sacramentale degli uomini?, 37 – Crisi/rifiuto della paura magica dell'essere o crisi/consenso della visione simbolica dell'esserci?, 41.
- 47 Capitolo II
I sacramenti dei cristiani
La storia degli uomini, semplicemente la storia della salvezza?, 49 – Il sacramento di salvezza, semplicemente gli uomini?, 50 – La dimensione storico-umana come anche la dimensione divina attuale?, 52 – Sacramento di salvezza, semplicemente tutti gli uomini?, 54 – Gesù di Nazareth, una specifica non novità?, 55.
- 59 Capitolo III
Rinvenimenti dalla tradizione sacramentale cristiana
Sacramenta sunt propter (pour et par) homines, 62 – *Sacramenta sunt signa gratiae sed et fidei*, 64 – Il battesimo della buona volontà, 68 – Gv 14,1-14 e Mt 25,31-46, il canone anche sacramentale, 70 – *Archè tou euageliou Iesou Christou*, il battesimo di Gesù di Nazareth, 72.

PARTE II

Le nostre pregiudiziali: a proposito dell'ipotesi (di) Dio o della fede dei credenti e della speranza (di) Gesù di Nazareth o della fede dei cristiani e dell'unico mistero (di) tutti gli uomini o del coraggio di vivere degli uomini

- 81 Capitolo IV
Una secolare lucidità gnostico-manichea. Conversione all'umano dei cristiani e deassolutizzazione del potere cristiano in servizio
- 99 Capitolo V
Il come delle nostre pre-giudiziali. Ermeneutiche del sospetto e deassolutizzazione della *ratio humana*
A proposito dell'ipotesi (di) Dio, 105 – A proposito della speranza (di) Gesù di Nazareth, 109 – Gli uomini e Dio, la grazia e non un sillogismo, 113.
- 119 Capitolo VI
Il già da sempre e il non ancora del tutto della salvezza. Libertà divina e deassolutizzazione della *ratio christiana*

Tomo II

PARTE III

Dio sono anche gli uomini

- 129 Capitolo VII
Il fatto sacramentale (nel)la storia dell'umanità
Il resto del mito del peccato d'origine, 136 – La speranza umana della creazione come *ratio divina* di salvezza, 139 – Ipoteticità teologistica e assolutizzazione razionalistica, 141 – Relazionalità teologica e occasionalismo teo-logistico, 144 – Gli uomini, l'*analogia Dei*, 147 – L'assoluto (è) diventa(to) Dio, 148.
- 155 Capitolo VIII
Il dualismo teologico cristiano: l'attuale orizzonte teologico dei cristiani
La schizofrenia cristiana: interpretazione di fede e interpretazione di ragione, 159 – L'enigma teologico di tutti i cristiani: l'uomo peccatore perché finito, 169 – L'agostinismo cristiano: la *justificatio christianorum* (come) rimozione della *justitia Dei*, 174 – La gnosi dello gnosticismo di Ireneo, la salvezza, gli uomini: libertà, crescita e perfezione, 186.
- 193 Capitolo IX
Non veni solvere sed adimplere (Mt 5,17). La specifica non novità (Eb 1,2) di Gesù di Nazareth
La kenosi (Fil 2,7s) vertice (Fil 2,9) trascendentale e categoriale del mistero, 199.

PARTE IV
***Ubi Spiritus ibi libertas* (2Cor 3,17)**

- 205 Capitolo X
Analisi e mistero
- 221 Capitolo XI
Il mistero, Dio (Rom 3,24) e gli uomini (Pr 8,31) come la gratuità assoluta
- 229 Capitolo XII
L'ateismo, il no al mistero come la alternativa
- 235 Capitolo XIII
Ubi Spiritus ibi libertas (2Cor 3,17) Dio, il mistero e tutti gli uomini, il sacramento
Il cristianesimo, una religione assoluta?, 240 – Il Cristo, il salvatore assoluto?, 250 – Il *terrae-motus theo-logicus*, 254 – Lo Spirito come anche il noi uomini di Dio, 258.
- 267 Capitolo XIV
L'orizzonte pneumatologico della tesi tetica: *spe salvati sumus* (Rom 8,24)
Dio e gli uomini, soggetto e predicato della speranza umana
Il Verbo, un'abitudine salvifica, la provocazione a Ireneo, 273.
- 279 *Indice analitico*

PREMESSA

LA RADICE TEOLOGICA DI UNA TESI TETICA: CARO CARDO SALUTIS (TERTULLIANO, DE RESURRECTIONE, 8)

È una sofferenza della mia vita che si affatica nella ricerca della verità, il constatare che la discussione con i teologi si arresta sempre nei punti più decisivi, perché essi tacciono, enunciano qualche proposizione incomprensibile, parlano d'altro, affermano qualcosa di incondizionato, discorrono amichevolmente senza avere realmente interesse per la discussione. Da una parte, infatti si sentono sicuri, terribilmente sicuri, nella loro verità, dall'altra par loro che non valga la pena prendersi cura di noi, uomini duri di cuore. Ma un vero dialogo richiede che si ascolti e si risponda realmente, non tollera che si taccia e si eviti la questione, e soprattutto esige che ogni proposizione fideistica, in quanto enunciata nel linguaggio umano, in quanto rivolta ad oggetti e appartenente al mondo, possa essere messa di nuovo in questione, non solo esteriormente a parole, ma dal profondo di noi stessi. Chi si trova nel possesso definito della verità non può parlare veramente con un altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del suo contenuto di fede.”⁽¹⁾

La nostra è una tesi teologica tetica e non tematica – ne abbiamo confessato fin da subito la nostra immoderazione teoretica proprio per la citazione/provocazione/verità jaspersiana – anche se l'itinerario percorso ci ha fatto non di rado coscienti di quanta trasparenza del tematico è responsabile, e in proporzione diretta, il rigorosamente tetico, perché niente è neutro, meno che mai la presunzione di esserlo.

Così ci è capitato non di rado di intuire che il passaggio dal tetico al tematico ci avrebbe evidenziato come i nostri concetti funzionali – o funzionalmente tetici – finiscano per dire più di quel che essi medesimi ne fanno nel positivo e nel negativo, proprio così come avviene rischiosamente a riguardo di ogni pensare umano.

Dicevamo tetica la nostra tesi, nel senso che il nostro concetto operatorio funzionale⁽²⁾ di comprensione, nuovo ma forse di una novità per niente assoluta, non si prende esso stesso per

(1) K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 71-72.

(2) A. DE WAELEHENS, *Le mythe de la démythification*, in E. CASTELLI (a cura di), *Mythe et foi*, Paris 1966, 251-261.

tema di riflessione e dunque non ha la preoccupazione di dimostrarsi vero per se stesso, perché mentre esso propone la sua operazione di instaurazione della verità – operazione che è molto anche il suo metodo, che è soprattutto un metodo che preferiremmo dire di rinvenimento della verità –, finisce per proporsi anche nella sua parte di validità: la verità non è restaurazione, ma rinvenimento. Forse anche perché non è l'ultima delle conquiste e delle liberazioni del pensare umano il rinvenimento che il che della verità è molto anche il come la si fa: perciò il contenuto è molto il metodo, la realtà la sua stessa interpretazione.

L'autoriflessione, alla quale inevitabilmente tale concetto operatorio/metodo/rinvenimento accede – chi si fa (nella) verità sono gli uomini fatalmente! –, si accontenta di evidenziare l'allargamento, a volte lo sfondamento da esso apportato all'area di rinvenimento della verità: allargamento ottenuto con una maniera nuova di abordare il vero. Si tratterà in realtà di una maniera nuova o di una maniera più aperta, meno irrigidita, meno pregiudiziale, meno prevenuta, meno dissociata, meno nevrotica, più problematica senza per questo essere problematicistica?

In realtà si tratta di un metodo per cui la verità viene stabilita a un livello più inglobante o involupante (cfr. l'*Umgreifende* jaspersiano), al quale le antiche aree/dominii del vero vengono integrate a titolo di componenti⁽³⁾.

Un metodo, un concetto operatorio, una pro-posizione più vera perché più inglobante: perché la verità è un tutto, una *omnitude* se pure inesauribile e perché essa va penetrata per una progressiva sintesi e non va accostata per una definitiva somma di elementi.

Tale nostro concetto operatorio, mentre dirà progressivamente la sua derivazione dalle ermeneutiche del sospetto⁽⁴⁾, dirà anche il senso tattico della verità così come l'hanno voluta o dovuta operare i grandi maestri del dubbio, che avrebbero dovuto anche fungere da operatori di igiene mentale e dunque di intelligenza dell'umanità dell'uomo.

Perché essi pretendevano mostrare come la totalità, cui pretendeva la verità anteriore per non dire antica, non le era riuscito di effettivamente attingerla – e dunque mostrare come tale presunzione infantile di fare assoluta verità sia destinata a restare un mito – e dunque si impegnavano meno a produrre il fondamento irrecusabile della nuova maniera di pensare e più a scardinare sistematicamente il luogo della verità pretesa anteriormente.

Ed ecco sloggiata ad esempio la coscienza dalla sua situazione di privilegio un poco dappertutto per il sospetto freudiano: perché tale situazione era ed è un mito e dunque anche un'usurpazione. Le dovrà subentrare non per annientarla ma per inverarla per il suo stesso limite il concetto operatorio dell'inconscio da cui esordisce e a cui irrimediabilmente sempre ritorna, quando non vi naufraga, ogni coscienza umana.

Dunque non sconsacrazione della coscienza ma sua consacrazione alla modestia, alla misura umana – la *ratio*⁽⁵⁾ – di fronte alla verità del mistero o al mistero della verità, che pure comporta l'inconscio così da esordirne.

Proprio per questo lo stile di questa tesi tetica sarà quello della controinterrogazione, che

(3) K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1948, kap. I.

(4) P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris 1969; J. GREISCH, La crise de l'herméneutique. Réflexions meta-critiques sur un débat actuel, in J. GREISCH – K. NEUFELD – C. THEOBALD, *La crise contemporaine*, Paris 1973, 135-178.

(5) cfr. §7.10, p. 133.

non è per niente contestazione sclerotica del luogo di verità dell'Altro bensì provocazione liberante di questo luogo quale una soglia della verità di tutti. Sempre per un rinvenimento della verità che è copulativa, fatta cioè da "e... e...", e non disgiuntiva, e cioè da "o... o..."⁽⁶⁾: "in tutte le ultime cose, la verità non è qui o là, ma da tutte due le parti."⁽⁷⁾

Questa tesi tetica assume anche il metodo e i principi della fenomenologia esistenziale⁽⁸⁾, anche al rischio di esporsi al sospetto di ricreare il mito di un relativismo senza fine.

Tale sospetto pare in verità essere rivelatore della convinzione che la scelta per la verità stia in una falsa alternativa fra demitificazione assoluta e relativismo universale, che pare nascondere la presunzione dualistica di un uomo che si presume capace di un'opzione fondamentale di verità così come di una eguale opzione fondamentale di errore, una mistificazione consolatoria e rassicurante di certe sicurezze e presunzioni del vero che in realtà sono l'iceberg di una reale disperazione del vero. Il mistero della verità, al contrario del mistero della nevrosi, è discreto, non discriminante.

È dunque senz'altro da far morire, se non è già morto, qualcosa della teologia della demitificazione e c'è da far vivere qualcosa della teologia della morte di Dio. Una crisi è nel contempo rifiuto e consenso, dimissione e assunzione: la *ratio* fondamentale della analogia porta con sé la fatalità del mistero⁽⁹⁾ del vivere, morire e risorgere sempre a qualcosa e di qualcosa.

Dunque occorre privare il mito di una demitificazione assoluta così come di un relativismo assoluto, demistificandolo nella speranza del vero così come da ogni surrettizia presunzione del vero, perché il mistero, così come ogni verità, è solo ardua speranza (1Cor 1,23).

Solo la speranza umana riesce a dire radicalmente il mistero dell'analogia della morte di Dio e solo la kenosi divina è riuscita a radicalmente analogare la follia e la scandalosità della speranza umana (1Cor 1,18s; 1,23; 3,19): il malinteso della Croce non è solo la *preuve*, cioè la dimostrazione in negativo, il *partim non eadem* della analogia, il malinteso, ma anche l'*épreuve*, cioè l'esperienza in positivo, il *partim eadem* dell'analogia, la croce del dialogo che siamo⁽¹⁰⁾.

(6) GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima*, Roma 1964, 301.

(7) W. CANTWELL SMITH, *The Faith of Other Men*, New York 1963, 17.

(8) M. METZGER, *Redliche Predigt*, in E. DINKLER (a cura di), *Zeit und Geschichte. Dankgabe an R. Bultmann zum 80° Geburtstag*, Tübingen 1964, 426ss; D. DUBARLE, *Note sur les conditions d'une affirmation de Dieu valable pour notre époque*, in J. COLETTE et al., *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, 181-187; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970, 37-40.

(9) G. SÖHNGEN, *La sapienza della teologia sulla via della scienza*, in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, II, Brescia 1977, 511-599, specie 534-550.

(10) J. GREISCH, *La crise de l'herméneutique. Réflexions meta-critiques sur un débat actuel*, in J. GREISCH – K. NEUFELD – C. THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris 1973, 177: «L'expérience herméneutique [...] est l'expérience du "dialogue que nous sommes" (Hölderlin). [...] l'expérience d'un discours ininterrompu qui se prolonge et s'enrichit toujours à nouveau par les différentes reprises historiques qui en sont faites. [...] Pour saisir la spécificité théologique dans son étrangeté irréductible, il faut renverser la définition de l'herméneutique proposée par Schleiermacher. Pour Schleiermacher, l'herméneutique est l'art d'éviter les malentendus. L'expérience théologique est au contraire, l'épreuve d'un malentendu inévitable. Le malentendu de la croix vient déranger absolument l'expérience herméneutique du "dialogue que nous sommes". Il signifie l'échec des possibilités humaines du discours et de la continuité herméneutique. Le dernier mot de la croix n'est plus un discours ramené à l'essentiel, un logos qui rassemble, mais un cri qui ne s'articule plus dans le discours, et qui inaugure un silence qui est le silence même de Dieu. Cet événement crucial implique la destruction de toute continuité herméneutique. S'il ne signifie pas la fin de tout discours comme tel, mais le début d'un nouveau discours (celui qui parle à partir de la résurrection) ce nouveau discours est autre chose que la restauration d'une précompréhension antérieure. Cette épreuve du malentendu et du silence n'est pas un acci-

Niente demitificazione assoluta: no alla volontà di instaurare una obiettività pura per l'instaurazione di verità definitive: mito è la demitificazione pura, mito è la razionalità assoluta, mito è la fine delle ideologie; il mito è fatale perché il mistero che siamo è inesauribile così come il naufragio dentro un tramonto contemplato all'insegna di una umana struggente melanconia di quel che avremmo voluto e potuto finalmente essere e non siamo mai stati e mai saremo del tutto.

L'umana finitudine è a suo modo un assoluto, che solo l'assurdo di un dio del tutto sbagliato può far pensare gli riesca di concepirne l'annientamento. Perciò dio, e cioè l'idolo, è biblicamente il niente. Ma è pure riuscito a un filone della tradizione cristiana di concepirne nel nome di Dio il ritorno al niente.

La dialettica paolina esprime bene la capacità dell'uomo di rinvenirsi mistero nella speranza che esso è ma del tutto al di là della stessa speranza che egli è: *in spem contra spem* (Rom 4,18), così come suppone il messaggio evangelico, in modo immediato, ma del tutto al di qua della stessa speranza che egli è: Mt 25,31-46.

Totum sed non totaliter, resta la *ratio* di conoscenza e di volontà della sponda umana del mistero: perché Dio sono anche gli uomini⁽¹¹⁾.

Indifendibile, disumanizzante l'idea di realtà ed esistenza umana che il mito dell'obiettività pura vi sovrappone: l'idea di una *omnitudo realitatis*, le cui componenti tutte, uomo compreso, esisterebbero secondo il modo unico dell'essere come sussistenza, corrisponde a un'ontologia caduta in circolo vizioso che suppone costantemente ciò che è in questione.

Il presupposto di tale mistificazione sarebbe quello di uno spettatore imparziale non interpellato dal suo stesso sapere, per una coestensione al soggetto uomini della metodologia derivata dalla pratica delle scienze esatte, cui si deve la costituzione dell'idea di scienza positiva moderna, metodologia oggi al massimo relativizzata anche a riguardo delle scienze esatte, oggi definitivamente sulle palafitte⁽¹²⁾.

Realmente le prospettive vanno rovesciate: perché le cose perdono le loro essenze eterne per tenerle ormai da un essere instauratore, preferiremmo dirlo inventore di senso che si costruisce egli stesso in tale instaurazione o rinvenimento; perché l'uomo non è un essere fra gli esseri qualunque così da essergli identico nel loro modo di essere: l'uomo dice l'essere ed è il solo a dirlo⁽¹³⁾.

“Ogni pensiero umano, come ogni insieme culturale, è una maniera di attualizzare certe significazioni iscritte nell'ordine simbolico che regna sull'umanità”⁽¹⁴⁾: ordine simbolico a noi pare che semplicemente è l'umanità.

Ed è così, con questa equivalenza/uguaglianza che preferiamo congedare ogni sub-introduzione dualistica o sacramentalistica di un'umanità simbolica.

Ogni comunità umana è un sistema simbolico complesso dove i riti e le significanze religio-

dent de parcours, que la théologie pourrait laisser derrière elle comme un mauvais souvenir, une fois qu'elle a retrouvé son souffle. A l'heure actuelle, c'est peut-être d'abord le retour au Samedi Saint Spéculatif qui lui permet de ne pas perdre totalement son souffle.»; H. BOUILLARD, *Fede e paradosso*, Fossano 1973, 265-297; C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milano 1973; E. MELANDRI, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Milano 1974.

(11) P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975, 323-399.

(12) E.D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, New Haven and London (2) 1971, 165-167; K.R. POPPER, *Misericordia dello storicismo*, Milano 1975, 37.

(13) .D. DUBARLE, *Note sur les conditions d'une affirmation de Dieu valable pour notre époque*, in J. COLETTE et al., *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969.

(14) J. LADRIÈRE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, «Revue Théologique de Luovain» 1970, 241-267.

se, i rapporti fra i sessi, i sistemi di matrimonio, le istituzioni di lavoro, la teoria cosmologica s'incrociano e si determinano mutuamente.

Il simbolo⁽¹⁵⁾, e cioè il proiettarsi e il progettarsi nel reale del Qualcuno che l'umanità spera o del qualcosa che essa teme – e perciò gli uomini riescono a credere o a non credere – è semplicemente questa umanità come l'attuale esprimersi di questo Qualcuno o di questo qualcosa. Di questo Qualcuno o di questo qualcosa come la sua Profondità od opacità, il suo mistero o il suo enigma. Da ciò deriva la umanizzante fatalità del mito per gli uomini. Il mito non come una concessione da fare all'uomo per vivere o meglio per sopravvivere ma un riconoscimento per farlo essere. Se gli uomini non possono permettersi di solo sopravvivere, ma è decenza che veramente vivano, il problema è allora quello di quali sono i miti fecondi e agenti nel senso della promozione vera dell'uomo per non avvilirne e neutralizzarne le libertà.

Difendere il mito nel suo uso filosofico e addirittura scientifico mediante una lettura razionale – a misura d'uomini – e non razionalistica – a misura di superuomini –, e difenderlo anche nella vita quotidiana in cui tende a ricrearsi per permettere agli uomini di sopravvivere, non comporta una difesa⁽¹⁶⁾ della mistificazione ideologica o della mistificazione consolatrice rassicurante della povera umanità sofferente⁽¹⁷⁾.

Mito allora diventa sorgente necessaria di razionalità così come la storia della filosofia e delle stesse scienze può testimoniare quanta parte abbia avuto il mito nella creazione concreta di tanti sistemi filosofici e di scoperte scientifiche: se anche per Einstein "l'immaginazione è il vero terreno di germinazione scientifica" fino a richiedere per lo scienziato il beneficio di una vera "visione artistica"⁽¹⁸⁾.

Anche se si tende ad attribuire la creazione di miti nuovi e più specificamente contemporanei a cause specifiche che sarebbero in relazione con le cause delle ideologie, e anche se ancora si tende ad attribuire a una re-mitificazione la caduta dell'uomo di ogni tempo nel vissuto dei miti anteriori, caduta che avrebbe ragioni comuni e profonde, consolatrici e rassicuranti, pare doversi convenire che ogni mitificazione è sempre un poco re-mitificazione e che dunque ogni insorgenza di un mito è sempre una ri-sorgenza, una caduta che è sempre una ri-caduta: se "l'infantilismo è destinato ad essere superato, perché gli uomini non possono essere dei bambini per

(15) G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Phil.Bibl. 56, Hamburg 1951, 104ss; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963², 47-88; K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, *Schriften zur Theologie* (SzTh) IV, Einsiedeln 1960, 275-311 (trad. in BCR 65), 51-107; J.B. METZ, *Caro cardo salutis. Zum Christlichen Verständnis des Leibes*, Hochland 55 (1962) 103ss (trad.it. Brescia); J. BRILL, *L'invention comme phénomène anthropologique*, Paris 1973; D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris 1974; G. DURAND, *Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris 1975; R. SCHULTE, *I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale. III/IIa. Sul linguaggio e il simbolismo dell'elemento creato*, in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis* 8, Brescia 1975, 141-156.

(16) H. CAZELLES, «Mythe», *Suppl. Dictionn. de la Bible*, Paris 1960, 225-268; M. ELIADE, *La nostalgia delle origini*, Brescia 1969, 103-106.

(17) P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 246-247.

(18) S.J. PERSE, citaz. da L. BRILLOUIN, *Science et Imagination*, in S. DOCKES et al., *Les conditions biologiques indispensables à la liberté de l'homme*, «Archives de l'Institut International des Sciences Théoriques», XII, OIL, Bruxelles 1963, 41.

sempre”⁽¹⁹⁾, pure l’uomo è “destinato a restare per sempre un bambino”⁽²⁰⁾.

Si tratta sempre di una reviviscenza regressiva che porta con sé nel futuro tutta l’aggressività di una disperante speranza purtroppo sempre un poco e non poco delusa nel passato e necessitata nel presente a proiettarsi dentro il domani. È sempre l’uomo che si rincorre nel tentativo positivamente fallimentare di definirsi e negativamente nevrotico di possedersi. L’illusione di un paradiso terrestre non mai del tutto perduta sempre mitifica e mistifica la speranza di essere nella verità in presunzione di essere la verità.

Il mito è molto sempre anche ciò che ne voglio fare, ciò che voglio fare anzi della mia condizione umana e, purtroppo, particolarmente quella degli altri: perciò l’ideologizzarsi è fatale al mito⁽²¹⁾.

Va comunque riconosciuto positivamente che l’ideologia vuole dire positivamente la speranza fattiva, anzi creativa dell’uomo *faber* pure lui della sua storia, come utile storia di autonomizzazione liberante ben più che come inutile rappresentazione di adorazione passivizzante: in questo senso l’ideologia è verifica oltre che suggerimento del mito⁽²²⁾.

E in tale senso la storia degli uomini ci pare avere progredito molto più che coi soli miti, anche se ne è uscita ancora non poco disastrosa: il mito l’ha costruito l’uomo ma pure ha costruito l’uomo, così da riuscirgli spesso di ideologizzarlo, di ucciderlo nella sua umanità.

Perciò una considerazione positivo-critica delle ideologie si rimanda sempre all’ermeneutica delle profondità umane tanto spesso devastate.

Una seria presa di coscienza del valore del mito così come egualmente della ideologia ce l’hanno imparata e la storia delle religioni e la psicanalisi e l’etnologia e l’ermeneutica e la sociologia introdotte dalla e introducenti all’ermeneutica del sospetto.

Tali discipline, mentre ci hanno permesso di evidenziarne la significazione profonda per il vivere umano, pure ci hanno portato alla necessità di prenderne le distanze, operazione ugualmente significativa per lo stesso spirito umano: necessitandoci alla demitizzazione del mito e introducendoci al recupero del suo resto di verità⁽²³⁾ che è poi la realtà della nostra speranza, presuma essa di essere una profezia retrospettiva o prospettiva.

“Il termine di demitizzazione è un’espressione negativa e militante. All’incredulo esso assegna il compito di ricondurre i simboli e concetti religiosi alla loro pura intelligibilità umana. Obbliga il credente a purificare il *kerigma* cristiano da ogni rappresentazione inferiore alle esigenze della razionalità e della fede autentica. L’estensione e il senso, che prende la demitizza-

(19) S. FREUD, *L’avenir d’une illusion*, Paris 1948, citaz. da P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris 1969, 318.

(20) S. FREUD, *L’avenir d’une illusion*, Paris 1948, citaz. da P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris 1969, 246.

(21) H.R. SCHLETTE, *Filosofia, teologia, ideologia*, Brescia 1969; cfr. i vari capitoli dedicati a l’ideologia degli ideologisti, l’ideologia in Marx, l’ideologia come volontà di potenza, ideologia e sociologia, in I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, Brescia 1974.

(22) W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant, Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 1969; J.B. METZ, J. MOLTSMANN – W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt 1970; J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in K.-O. APEL et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, pp. 120-159; H.G. GADAMER, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in K.-O. APEL et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, 57-82.

(23) F. SCHUPP, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Die Frage des mythologischen Restes*, Quaestiones disputatae 64, Freiburg 1974, 98-100.

zione, dipendono dalle ottiche teologiche e filosofiche. Enunciata come programma negativo è dunque inevitabilmente complessa, se non imbrogliata. Ogni pensiero è da convertire in intelligibilità positiva, come lo suggerisce il termine di demitizzazione? E se lo schema mitico fosse un discorso religioso originale, quale rapporto il *kerigma* cristiano intrattiene con esso? Il tema della demitizzazione impegna tutta la teologia e tutta la filosofia⁽²⁴⁾.

Se il mito dà a pensare, pensare tale modo di espressione umano per il quale si rivela una struttura della condizione umana, occorre saperlo leggere prendendone le distanze noi che non viviamo più nel mito ma che restiamo nella condizione, anzi siamo la condizione umana che il mito ha quasi preteso raccontare una volta per tutte.

E dunque occorre far emergere l'elemento di verità e razionalità della condizione umana che ha coniato e colato il mito ma che non è apparente; occorre saper distinguere fra la significazione profonda valevole per tutti gli uomini di ragione e la sua presentazione simbolica; occorre interpretare al fine di percepirne il *logos* ben addentro ai rivestimenti dello stesso, che rischiano di falsarlo⁽²⁵⁾.

Siamo ben lontani per questa interpretazione del mito – e dell'ideologia – da una significazione quale quella che ci hanno insegnato le Umanità, per cui mito diceva un senso imbastardito, una immaginazione falsa e gratuita, una equazione alla non verità.

Ma proprio per questo l'operazione interpretativa di demitizzazione, che è sempre anche deideologizzazione, deve conoscere la serietà di una umana demistificazione perché non le succeda di far subentrare surrettiziamente un altro mito: sarebbe il mito del mito, che semplicemente uccide.

Niente neppure relativismo universale! se demitizzare è denunciare e congedare la misura di intelligibilità decaduta dalla sua funzione di rinvenimento di senso, che da interpellante diventa interpellata –, operazione che se disattesa vedrà sclerotizzarsi il rinvenimento di senso in restaurazione di pregiudizio –, demitizzare è nel contempo mutazione di intelligibilità ma non ritorno all'indietro a posizioni superate, ma è *Aufhebung* e cioè assunzione per un loro superamento dei modi di intelligibilità precedenti. Perché ogni modo di comprendere se non comprende assolutamente se stesso, se non vi si ripiega, comprende tutti i modi anteriori di comprendere.

Il sistema dei modi di intelligibilità è sempre a posteriori e la prossima peripezia o periferia della verità o del fare verità non la si può mai prevedere o tracciare; la creatività umana non permette mai di chiudere il cerchio o quanto meno necessiterà a farlo debordare riaprendolo su un altro più ampio, perché la speranza dell'uomo naufraga fin dal suo sempre nel mistero, perché non è l'uomo a possedere il mistero, ma è il mistero a essere l'uomo.

Ci pare essere questa una tesi che riesce a conciliare progresso della filosofia e impossibilità

(24) A. VERGOTE, *Mythe, croyance aliénée et foi théologique*, in E. CASTELLI (a cura di), *Mythe et foi*, Paris 1966, 73-74; A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, Fossano 1974.

(25) K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* (SzTh), IX, Einsiedeln 1970, 549s; K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* (SzTh), I, Einsiedeln 1954, 176s, nota 3; 200s; cfr. K. RAHNER, *Schriften Zur Theologie* (SzTh), IV, Einsiedeln 1960, 152, 418, 426 specie nota 19; K. RAHNER – J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones disputatae 25, Freiburg 1965, 12-15s; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964, 38s, 134-137; R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1965, 128, 133; R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung als Aufgabe. Der Vollzug der Entmythologisierung in Grundzügen*, in *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1951, 16, 22.