

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
DI TRIESTE**

IN COLLEGAMENTO ACCADEMICO
CON LA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Laurea in Scienze Religiose
Tesi in Filosofia della Religione

**Rapporto tra mito e fede nel pensiero
filosofico di Raimon Panikkar**

Studente: Michele Bava
Relatore: don Alessandro Cucuzza

Anno Accademico 2016-2017

A Claudio,
maestro di dialogo e amico

« Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia [*thaumazon*] riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. »

(Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b)

« Il nostro mondo contemporaneo avverte il bisogno di fondarsi sul dialogo. Solo il dialogo rende possibili il pluralismo, la coesistenza, la democrazia, perfino la giustizia e la pace »

(R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica*, p. 232)

Da chi non è pensato, da lui è pensato;

Da chi è pensato, costui non vede.

Ignoto a colui che lo conosce;

Noto a colui che lo ignora.

(Kena Upanishad II,3)

Introduzione

<<La vita umana vive anzitutto del mito¹>>. Così Raimon Panikkar introduce nel suo “Mito, fede ed ermeneutica - Il triplice velo della realtà” il mito nell’*incipit* della sua riflessione, legando saldamente il mito all’esperienza umana in tutte le sue dimensioni. Dimensione simbolica, mistica, religiosa, antropologia, filosofica o come ama dire lui stesso “cosmoteandrica”, inclusiva della realtà cosmica, divina e appunto umana che l’uomo vive.

E questo mito non è solo idea o concetto o favola esistenziale. E neppure mito-*logia*. È un linguaggio universale che, tolto il velo che insieme vela e svela (ri-vela) la realtà, diventa paradigma di una nuova concezione del mondo e delle cose. Una concezione attuale che non può rimanere solo uno statico concetto, ma diventa azione, esperienza, propulsore di un cambiamento che si coniuga nella vita di tutti i giorni.

Se così non fosse qualunque disciplina speculativa sarebbe arida e sterile. Il mito allora è il fondamento di una comprensione della realtà e la fede, come suo simultaneo compimento e quasi naturale conseguenza e insieme suo superamento, diventa strumento di tale comprensione. Il reale infatti, come insegna anche la matematica, ha una ‘potenza’ tale per cui le categorie umane di pensiero e azione non bastano. I vari modelli e sistemi filosofici hanno provato a descrivere la Realtà, a comprenderne i fondamenti. Sono sorti sistemi dualistici (soggetto-oggetto; forma-materia, pensiero-essere) o monistici (sostanza; noumeno; idea, ecc...) o combinazioni di entrambi. La stessa cosa hanno fatto e continuano a fare le religioni. Filosofia e religione, di fatto, sono due ‘funzioni’ che insistono sullo stesso dominio d’esistenza, si direbbe nell’analisi matematica. Ma ovviamente hanno andamenti

¹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2000, p. 29

diversi nella storia, in Oriente e in Occidente, per ogni singolo uomo o donna del pianeta.

Ma per comprendere il reale, occorre ‘affidarsi’ al reale. Occorre che la dicotomia soggetto-oggetto, per esempio, non solo venga superata ma sia risolta, come risolvere un’equazione o un problema. La fede, in questo senso, è la via verso il “Reale”, Reale (che da ora in poi scriveremo in maiuscolo) che è il Divino² e quindi l’atto di fede è questo affidamento ad un potere che è quello del divino. Tutto ciò comporta una (re)interpretazione del Reale, (re)interpretazione che avviene attraverso le categorie del mito e della fede, del linguaggio e del simbolo e che, per quanto possibile, svolga e sia tramite di quel passaggio ineluttabile, nel singolo come nella storia, da *mythos* a *logos*, dal cuore alla mente, dalla natura alla cultura. In tal modo l’uomo si può autocomprendere. E si può raccontare, può parlare di se stesso e del suo rapporto col Mondo. Possiamo amare di un amore vero ma servono dei gesti, delle parole per dire questo amore. E queste parole e questi gesti devono essere compresi e inclusi in un contesto in cui la comunicazione è possibile, ovvero che giunga al destinatario del messaggio almeno secondo i criteri minimi della teoria dell’informazione³: ovvero che sia comprensibile e il meno affetto possibile da errori. Questo passaggio obbligato, questa ‘caduta’ dal *mythos* al *logos* deve produrre qualcosa di nuovo. Una nuova coscienza, la fede, frutto di una nuova e sempre meravigliosa (*thaumazein*) esperienza del Reale, il mito. Ma una fede re-mitizzata, una fede+mito, come nuova categoria filosofica e nuova dimensione del nostro cammino nel disvelamento del Reale. La fede nata dalla conoscenza e dall’ascolto (*fides ex auditu*) necessita quindi del completamento del mito che viene insieme alla

² cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; Editrice Morcelliana, Brescia 2014

³ cf. BIANCIARDI C., *Dal bit al qubit - elementi di teoria dell’informazione classica e quantistica*; ARACNE Editrice S.r.l., Roma 2009 - i teoremi di Shannon sono la base della Teoria dell’Informazione e determinano rispettivamente: il primo il numero minimo di parole/simboli che occorrono per trasmettere correttamente un messaggio; il secondo una cifra accettabile di rumore affinché la trasmissione di un messaggio vada a buon fine senza errori.

parola (*mythos ex tou logou*)⁴. Solo così le parole (all'interno del mito) possono avere dei significati e la rivelazione contenuta nel principio può divenire udibile, comprensibile e testimoniabile.

Questo lavoro di tesi, partendo dagli studi di Raimon Panikkar sul mito e sulla fede si pone come obiettivo quello di rivalutare il mito sia come simbolo sia come categoria di pensiero, sia come "illusione" necessaria ad un approccio corretto alla Realtà⁵, dimostrando come il mito stesso sia indispensabile alla e in continuità con la fede che, anzi, re-mitizzata può con una nuova energia fornire una chiave di risposta e soluzione ad un Reale che sembra, ai nostri giorni, divenire sempre più complesso, artificioso e poco interpretabile. Mito e fede come 'cuore' e 'mente', come 'oggetto' e 'soggetto', come 'essere' e 'pensiero' risultano quindi necessari ad una interpretazione non parziale ma integrale della Realtà. Per fare tutto ciò utilizzeremo, come è già evidente da quanto appena scritto, alcune delle categorie e degli strumenti della filosofia, ponendo attenzione al fatto che se la filosofia perde il contatto con la Realtà si consegna solo nelle mani del *logos*, di una speculazione arida e meno che mai salvifica⁶. La filosofia invece avrà qui il compito di condurci attraverso il mito e in particolare il mito come esperienza (che è esperienza del Reale) alla fede, una fede re-mitizzata, una fede+mito, vista come adesione cosciente e piena al Reale stesso.

<<Non c'è vita umana senza fede⁷>>.

⁴ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., p. 62

⁵ cf. ALETTI M., *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi - II edizione*; ARACNE Editrice s.r.l., Roma 2010

⁶ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., p. 332 - Panikkar racconta la storiella del fidanzato che per due anni di fila scriveva lettere alla fidanzata e piangendo ha dovuto constatare che lei alla fine aveva finito per sposare il postino. Questo avviene alla filosofia se perde il senso del Reale: sposa il logos, divinizzandolo e scambiandolo per il Reale.

⁷ Ibid., p. 29

Raimon Panikkar: filosofia e religione

Nel corso degli studi di Scienze Religiose abbiamo incontrato la figura di Raimon Panikkar nel corso di Filosofia della Religione. Ovviamente non c'era il tempo né il modo di approfondire la vita, la figura, le opere e il pensiero del filosofo e teologo cristiano-hindi.

Faremo qui un breve excursus per introdurre anche il motivo di questa tesi e il perché si sia scelto Panikkar e in particolare il suo pensiero filosofico sui rapporti tra fede e mito, prima di addentrarci in quella che è una vera e propria “tana del bianconiglio” del suo vastissimo ed attualissimo pensiero. In particolare, da un punto di vista metodologico, si è scelto di seguire due testi dell'opera di Panikkar che sono stati studiati ed analizzati e dai quali è stato condensato in queste pagine il suo pensiero circa il mito e la fede: *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2000, che è il testo che si è seguito in maniera più vicina e approfondita e che, di fatto, è la prima monografia che scrisse sull'argomento; *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2008, prima parte del nono volume dei dodici libri che costituiscono tutta l'opera del filosofo-teologo spagnolo; *Opera Omnia, Vol. IX/2 - Mistero ed Ermeneutica: Fede, Ermeneutica, Parola*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2008, che è la seconda parte. Questi ultimi due volumi contengono testi ulteriori di conferenze e congressi a cui Panikkar ha partecipato o nei quali è stato chiamato a parlare, e integrano di fatto il primo testo del quale, si può dire, sono il completamento. da questi due volumi, nel presente studio, sono stati tratti dei complementi e delle note ulteriori che Panikkar andò sviluppando e presentando fino alla fine della sua vita.

A fronte della sua autorità nella materia, in questo studio ci sono anche delle piccole sezioni in cui sono state svolte delle riflessioni personali partendo dai discorsi e dai

concetti presentati da Panikkar. Non si tratta di digressioni ma di brevi sviluppi del pensiero, che viene riportato il più integralmente possibile, di questo, che per noi è uno straordinario interprete e scrutatore del nostro tempo, di cui comprese le grandi contraddizioni e, forse, alcuni dei bisogni e degli aneliti più profondi.

Prima di iniziare diamo un breve ma significativo sguardo alla vita e all'opera di Raimon Panikkar.

La vita e le opere⁸

Raimon Panikkar Alemany nasce a Sarrià, un quartiere di Barcellona in Spagna, il 3 Novembre del 1918 da madre cattolica e padre indiano induista. In merito a questa sua origine, ed emblematico del suo pensiero, non fu tanto il definirsi metà indiano e metà cattolico, quanto il considerarsi totalmente occidentale e totalmente orientale. Panikkar dopo i primi anni a Barcellona studia presso i gesuiti prima in Spagna e poi in Germania, approfondendo la Fisica, la Matematica, la Filosofia e la Teologia, e ottiene una laurea in Scienze nel 1941 (Università di Barcellona) e poi in Lettere (Università di Madrid) nel 1942. Entra nell'Opus Dei e diventa sacerdote nel 1946. Sempre nel '46 ottiene il dottorato in lettere e filosofia presso l'Università Complutense di Madrid con la tesi "*El concepto de Naturaleza*" dove fino al 1950 insegnerà Filosofia della Storia e Psicologia e conoscerà anche Xavier Zubiri. In questo periodo inizia a scrivere articoli e libri e collabora ad alcune riviste. Dopo un interludio di tre anni a Salamanca, alla fine del 1953 compie il suo "viaggio romano" e si ferma un anno a Roma per terminare gli studi di teologia. Proprio nel 1954 si trova a Roma dove ottiene il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense. Per quasi dieci anni da 1954 al 1964 viaggia tra l'Europa e l'India dove

⁸ Non avendo in mano una monografia di Panikkar abbiamo deciso di prendere tutto quanto qui riportato dal sito ufficiale www.raimon-panikkar.org, aggiornato e consultato alla data del 20 Marzo 2018

nel frattempo è andato a risiedere, facendo il ricercatore e vivendo di studio, di preghiera, scrittura e docenze (a Roma tiene dei corsi sulla Sociologia della Religione e sulla Filosofia della Religione). In India fa degli incontri fondamentali per la sua vita (in particolare con il monaco benedettino Henri Le Saux pioniere del dialogo interreligioso) e nell'incontro con la religione e la cultura millenaria di quel paese, scopre nuovi orizzonti nella concezione di Dio, l'essere umano e il cosmo. L'esperienza dell'incontro profondo con l'induismo e il buddhismo non gli fa abbandonare il cristianesimo, ma è proprio nella relazione con Le Saux che Panikkar trova la conferma di poter essere al contempo cristiano e induista, attraverso l'intuizione advaita, che supera il dualismo. Ottiene ancora un dottorato in Scienze all'Università di Madrid nel 1958 e nel 1964 pubblicherà uno dei suoi libri di maggior successo: "Il Cristo sconosciuto dell'Induismo" nel quale prova a dimostrare ad un livello teologico che nell'Induismo esiste una presenza viva di Cristo. In India, incardinato nella diocesi di Varanasi, continua a scrivere e pubblicare oltre che ad insegnare fino al 1966, anno in cui si trasferirà in California, negli Stati Uniti d'America. Nel corso di oltre venti anni, dalla metà degli anni '60 sino alla fine degli anni '80, Raimon Panikkar divide il suo tempo fra l'India e gli Stati Uniti. Tiene corsi di religioni comparate in qualità di *visiting professor* nelle università di Harvard e California, alla "Union Theological Seminary" di New York, al "Center for the Study of World Religions" dell'Università di Cambridge (Inghilterra), a Montréal (Canada) e in altre nazioni dell'America Latina (Messico, Venezuela, Colombia, Perú, etc.). Durante questi anni pubblica numerosissime opere e articoli su riviste sia dal punto di vista scientifico che letterario e collabora anche ad opere collettive. Dal 1971 al 1987 (termine della sua carriera universitaria) si stabilisce quasi permanentemente all'Università di California a Santa Barbara, quale titolare della cattedra di Filosofia Comparata della Religione e Storia delle Religioni. Dal 1987 ritorna in Europa si stabilisce a Tavertet, un paesino dei pre-Pirenei catalani da dove la sua attività di scrittore non sembra arrestarsi in alcun modo. Nel 1989

fonda un centro di studi interculturale chiamato “Vivarium”, cosciente che i problemi della nostra epoca non possano essere affrontati con gli strumenti di una sola cultura. Alcune delle sue opere più significative sono proprio di questi anni: “Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra” (Assisi 1993); “La pienezza dell'uomo. Una cristofania” (Milano 1999); “Mito, fede ed ermeneutica” (Milano 2000); “L'Incontro indispensabile. Dialogo delle Religioni” (Milano 2001); “L'esperienza della vita. La mistica” (Milano e Barcelona 2005); “La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede” (Milano 2005); “La nuova innocenza. Innocenza cosciente” nel 2005; “La gioia pasquale, la Presenza di Dio e Maria” (Milano 2007); “Mito, simbolo e culto” (Milano 2008); “Pluralismo e interculturalità” (Milano 2009); “Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo” (Milano 2010); “Vita e parola. La mia Opera” (Milano 2010).

Fino alla fine dei suoi giorni terreni oltre alla sua attività di conferenziere Panikkar segue anche gruppi di dialogo e di incontro interreligioso insieme ai rappresentanti di alcune tra le più importanti religioni del mondo. Dal 2004 al 2008 riceve tre dottorati “*honoris causa*” rispettivamente dalle Università di Tubinga, di Urbino e di Girona, in tre diverse nazioni europee dove ha vissuto e diffuso la sua opera.

Raimon Panikkar muore a Tavertet il 29 Agosto 2010 a 91 anni e dopo una vita straordinaria. Il funerale si è svolto secondo il rito cristiano. Metà delle sue ceneri riposano nel cimitero di Tavertet. L'altra metà è stata dispersa nel fiume Gange, secondo il rito hindu.

Filosofia e religione

Una tesi in filosofia della religione non può prescindere da un cenno ai rapporti tra i due termini della proposizione appena enunciata, senza entrare nei in una trattazione della disciplina che comunque, nelle sue linee generali, fornisce una metodologia di

indagine filosofica al fatto religioso sia in termini sincronici (la religione ora, adesso, per me, nel mio contesto, attorno a me) che diacronici (la storia delle religioni, la sua evoluzione, i suoi aspetti, le sue forme). È Panikkar stesso a delineare un rapporto tra la filosofia e la religione (*e*, congiunzione, non *della*, preposizione articolata); una sottolineatura che ci sarà utile da un punto di vista metodologico nel presente lavoro, includendo come termini particolari del rapporto generale tra filosofia e religione anche mitologia e teologia, esperienza e coscienza, mito e fede. Dice Panikkar: <<Potremmo forse vedere il rapporto tra filosofia e religione in tre modi. L'*eteronomia* (...), l'*autonomia* e (...) l'*ontonomia*⁹>>. La prima delle tre fa riferimento ad un rapporto asimmetrico in cui una delle due è superiore all'altra. <<Subordinare la filosofia alla religione annienta la filosofia stessa o la riduce al rango di una ideologia (...). D'altro canto, subordinare la religione alla filosofia condanna morte la religione, riducendola ad una mediocre traduzione della speculazione filosofica (...)¹⁰>>. L'autonomia delle due afferma un'indipendenza <<ignorando il fatto che la filosofia e la religione hanno il medesimo campo d'azione (...). Senza la filosofia, la religione diventa cieco fanatismo; senza la religione, la filosofia esamina solamente un cadavere, non un essere vivente¹¹>>. L'ontonomia dice che le due sono legate e il loro rapporto costitutivo. Si influenzano a vicenda e cambiando i presupposti e le leggi di una cambiano anche quelli dell'altra. Si influenzano a vicenda. Esiste una specie di *entanglement*¹² tra le due, una relazione a distanza che al variare di una proprietà di una varia simultaneamente anche una proprietà dell'altra, assumendo (o mantenendo) caratteristiche in un certo senso simmetriche. E in cascata, come vedremo, questa relazione simultanea esiste anche per gli altri termini particolari del rapporto. In particolare mito e fede. E di questo ci

⁹ Ibid., p. 334 - il corsivo è di Panikkar

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² BIANCIARDI C., *Dal bit al qubit - elementi di teoria dell'informazione classica e quantistica*; op. cit., p. 164, 178-181

andremo ad occupare iniziando proprio dal mito. Parleremo poi della fede e poi, anche in forza della relazione che andremo scoprendo percorrendo il pensiero di Panikkar, di una possibile sintesi in una fede+mito, in una fede re-mitizzata, aderente all'esperienza e alla coscienza della Realtà.

Ma prima, per giustificare anche il titolo di questo lavoro e la scelta della filosofia come metodo di studio del mito e della fede, occorre fare ancora una precisazione proprio sulla filosofia di chi ci guiderà in questa indagine tanto complessa quanto entusiasmante.

Il triplice compito della filosofia¹³

<<L'accettazione del *logos* è il primo compito della filosofia¹⁴>>. Il *logos*, nella filosofia, svolge il duplice ruolo di: a) illuminare e chiarire; b) criticare e verificare. Ma è compito del *logos* anche quello di accettare, riconoscere e porsi dei limiti e conservarne la consapevolezza. <<La parola>> dice Panikkar <<non è forse questo regno tra l'essere oggettivo e il pensiero soggettivo, più ricco della semplice intelligibilità (...)?¹⁵>>. Ogni parlare è già un'interpretazione, un'ermeneutica, un'espressione. La parola è già un 'sinolo' tra contenuto (materia) e gesto (forma).

<<Vi è tuttavia un secondo aspetto della filosofia, che non solo ha il diritto di essere filosofia, di partecipare alla filosofia, ma anche di coesistere con essa: alla filosofia non compete soltanto l'*accettazione del logos*, ma anche la *riesumazione del mito*. La

¹³ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., p. 334-340

¹⁴ Ibid., p. 335

¹⁵ Ibid., p. 336 - accostando questo 'regno', la parola, a Lc 17,21 e a tutta la predicazione di Gesù come Verbo (Parola - Logos) di Dio si potrebbero fare delle considerazioni di tipo teologico interessanti. Il 'Regno in mezzo a voi' è lo stesso Gesù, parola, ovvero ciò (anzi Colui) che ci unisce tra noi e ci lega in qualche modo all'oggetto, alla Realtà. Il Verbo è quindi questa Parola, questo Regno, che rompe la dicotomia oggetto (Reale) soggetto (Sé). Riprenderemo la questione parlando di fede (soggetto) e di mito (oggetto), anzi di fede+mito (sinolo soggetto-oggetto).

filosofia non solo ci introduce nel pensiero, ma anche nel non-pensato¹⁶>>. E ancora: <<Il *mythos* è l'altra dimensione del discorso stesso, il silenzio tra le parole, la matrice che produce la parole¹⁷>>. Il mito è fuori dal tempo, al di là del tempo. Dire il mito con il *logos* (la mitologia) significa ascriverlo al passato. Ma il mito è vivente e <<tutti noi viviamo nei miti¹⁸>>: non può essere filtrato ed interpretato solo con la mitologia (Panikkar intende per mitologia <<quella consapevolezza conscia che si ha quando il logos entra nel mito e traspone parzialmente i contenuti mitici in un contesto logico¹⁹>>). La filosofia deve accogliere il mito non in modo subalterno al *logos*, ma come un modo di prendere contatto col reale, anzi con una dimensione esperienziale del Reale. Panikkar ammette la demitizzazione solo nel caso in cui siamo scontenti del nostro mito²⁰, in quanto è stato rimpiazzato dal *logos*. Poiché non siamo consapevoli dei nostri miti (ci sono e basta, li presupponiamo: sono i simboli e i contenuti che diamo per scontati, l'orizzonte entro il quale le nostre concezioni della realtà sono intellegibili²¹), la necessità del dialogo, come vedremo, è dovuta al fatto che <<dobbiamo rivelarci reciprocamente e rendere questi miti consci²²>>. In tal modo il dialogo fondato sul mito permette una critica e una fecondazione reciproche e il passaggio dal mito al *pneuma* che è la tappa finale e il terzo compito della filosofia: l'*accoglienza del pneuma*. <<Della filosofia non fa parte soltanto il non-pensato (*mythos*), insieme al pensato (*logos*), ma anche l'impensabile

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 337

¹⁹ Ibid., p. 366

²⁰ cf. Ibid.

²¹ cf. Ibid., p. 366

²² Ibid., p. 338

(*pneuma*)²³>>. Il *pneuma* è proprio lo slancio della filosofia, il suo continuo ritornare a nuovi livelli di *thaumazein*, di meraviglia e di stupore dinanzi al Reale.

Mythos, *logos* e *pneuma* stanno in una sequenza per cui da uno si passa all'altro attraverso il termine di mezzo; ma sono anche dimensioni che si compenetrano reciprocamente, che stanno in uno stato simultaneo e insieme una dentro l'altra. Tutte e tre convergono e concorrono verso il *Mysterion* del Reale.

La religione come libertà

Sempre nell'ottica di contestualizzare il nostro studio all'interno del pensiero di Raimon Panikkar, diamo qui un breve cenno anche alla complessa e articolata visione che il teologo-filosofo spagnolo aveva della religione e della religiosità. Per Panikkar <<l'aspirazione fondamentale di tutte le religioni è quella di aiutare l'uomo ad acquistare (o a recuperare) la sua piena dignità, che è un altro modo per dire salvezza, liberazione, pienezza, obiettivo finale e così via (...). Ne consegue che, se un atto non è libero, non può essere religioso. (...) l'atto libero è l'atto religioso per eccellenza²⁴>>. In sintesi, e questa è la tesi di Panikkar, <<la libertà di religione>>, presupposta dall'atto libero, <<ci fa approdare alla religione come libertà²⁵>> (cf. 2Cor 3,17). Per Panikkar inoltre la libertà umana ha un certo grado di autonomia rispetto alla adesione o alla non adesione alla verità oggettiva e che la libertà della persona (che ha come metro la sua coscienza) è ontologica e supera o può arrivare a superare la 'verità oggettiva' e persino la religione oggettiva. <<Se la religione ha sempre promesso di salvare l'uomo, allora ciò che oggi l'umanità attende con impazienza è proprio la libertà, la liberazione dalle sofferenze, dalle paure dai dubbi,

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 418

²⁵ Ibid.

dalle ansie e insicurezze della vita²⁶>>. Anche la tecnologia o il progresso sono in qualche modo liberanti ma non possono garantire quella libertà più profonda e orientata al bene che è la libertà individuale e personale che garantisce la religione. Ma la religione, secondo Panikkar, oggi o è vista come uno strumento, un mezzo, una istituzione o un gruppo, e non il fine, e quindi è del tutto relativa; oppure è una specie di vincolo che sembra incompatibile con la libertà a cui l'uomo aspira. In realtà il problema è che l'orizzonte contemporaneo -e parleremo di mito- (dovuto al progresso, alla scienza, alla tecnologia) non è più in grado di accogliere e comprendere come significativi alcuni atti religiosi. Noi stessi, immersi in questo nuovo contesto (post-moderno? post-umano?), non cogliamo più il valore di riti, miti, atti, simboli, tradizioni che avevano significato in contesti diversi dal nostro. Allo stesso modo di come capita tra culture diverse che non condividono lo stesso "orizzonte" di senso. E non è, come vedremo, un cogliere solo concettuale, ma che ha a che fare con quelle che sono alcune delle dimensioni costitutive del nostro essere: il mito, la fede e il loro rapporto.

²⁶ Ibid., p. 423

Il mito

<<Senza il mito, il *logos* diventa assoluto, divinizza sé stesso, e un *logos* divinizzato si autodistrugge²⁷>>.

In questo studio, in merito al mito, non si vuole evidenziare come ci siano delle forti somiglianze, per non dire delle situazioni esistenziali identiche raccontate nei vari miti dei diversi popoli del pianeta. Questo tipo di considerazioni sono state sviluppate ed approfondite in vari studi di mitologia comparata o di religioni comparate e sono evidenti ad una lettura sommaria di alcuni tra i miti, gli inni, le narrazioni più note delle varie credenze religiose. In tal senso si rimanda alla bibliografia²⁸ e in particolare gli studi dello stesso Panikkar, del prof. Citati, di De Santillana, di Mircea Eliade, Karoly Kerényi e Otto, consci del fatto che comunque si tratta pur sempre di una piccolissima selezione rispetto al “mare magnum” di riferimenti, testi, citazioni, convegni sull’argomento.

Ridurre tutta questa sterminata produzione in poche righe è tutt’altro che agevole. Proveremo in questo capitolo, seguendo l’opera già citata di R. Panikkar²⁹, a descrivere il suo pensiero circa il mito cercando, di volta in volta, di dare qualche spunto su ciò che hanno detto questi e altri autori laddove riscontreremo delle corrispondenze con gli argomenti che tratteremo, consci del fatto che dovremo operare una serie di riduzioni drastiche e quasi mortificanti.

²⁷ Ibid., p. 260

²⁸ cf. in particolare per quel che riguarda lo stesso Panikkar: PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit. pp. 160-213; sono preziosissime fonti di informazioni di mitologia comparata e di approfondimento sull’importanza del mito per gli antichi, gli studi di Pietro Citati (in particolare cf. CITATI P., *La luce della notte*; op. cit.), di De Santillana in particolare in merito alle corrispondenze astronomiche rintracciabili nei miti (cf. DE SANTILLANA G., VON DECHEND H., *Il mulino di Amleto - Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*; op. cit.) e di K. Kerényi (cf. KERENYI K., *Miti e misteri*; ed. Bollati Boringhieri, Torino 2010) che accosta i miti ai misteri antichi, rintracciando proprio nel *mysterion* -come vedremo anche noi- il cuore non detto e non pensato del *mythos*

²⁹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., pp. 31-185

Come non si può né si vuole fare mitologia comparata, allo stesso modo non si intende ridurre il mito a qualcosa che genericamente riguarda l'umanità o, come detto, aspetti esistenziali che sono comuni ad ogni uomo in ogni tempo e luogo. Il mito è sicuramente una delle più alte esperienze umane che si possano considerare. E come vedremo non solo è alla base di una credenza e di una visione particolare che l'uomo può avere della Realtà (per esempio il mondo occidentale), ma è il tessuto attraverso il quale, è il substrato, diremmo in termini filosofici, la *sub-stantia* di una esperienza umana dia-cronica e dia-topica, che attraversa lo spazio e il tempo e interessa l'uomo e ogni uomo. Questo interesse non è puramente teoretico. Il mito ha a che fare con la nostra vita. Vedere le cose del mondo in un certo modo produce una *weltanschauung*, una visione delle cose e quindi la capacità di vederne o meno altre, di conoscerne o meno altre. In un mondo globalizzato come il nostro ci ritroviamo a condividere esperienze e visioni ad un livello "alto", il più delle volte concettuale-ipotetico, o anche affettivo-sentimentalistico ma quel che si è perso è la capacità di accogliere l'altro su tutti i piani dell'essere. Il mito permette di dialogare su tutti questi piani dell'essere, coinvolgendoli tutti e quindi alimentando morale, tolleranza, pluralismo, dignità umana e altri aspetti rilevanti del mondo moderno senza falsi sincretismi. Il mito, e questo lo si vedrà nel prossimo capitolo, diventa poi esperienza "transizionale"³⁰ verso la fede, almeno sotto il punto di vista del loro rapporto di "successione" (e non in quello di "simultaneità"), proprio perché mantiene costante il suo rapporto con la Realtà e quindi con la Verità. Il mito infatti ci apre al Reale, ci pone nelle condizioni di accostarci al Reale come l'oggetto transizionale permette al bambino di staccarsi dalla madre ed elaborare, attraverso una illusione, un rapporto reale con la Realtà. Illusione per crescere, per sognare, per immaginare. Il mito, padre del fantastico, permette questo approccio alla Realtà, approccio pieno e via via sempre più consapevole. Via via, perché la forza del mito nasce proprio dalle sue

³⁰ cf. ALETTI M., *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi - II edizione*; op. cit., pp. 116-127

componenti inconscie ed “irrazionali”, che però proprio per questo gli permettono di svolgere la sua funzione transizionale verso la Realtà. E ancora oltre la Realtà verso e con la fede.

<<Il mito seduce e lascia intravedere, sorprende, eccita e affascina, perché nel mito l'uomo scopre le sue radici, le sue origini, come parti integranti del proprio essere. Egli scopre nel mito la sua vera memoria, che non è solamente la reminiscenza consapevole di eventi che hanno caratterizzato la sua vita individuale, ma un ricordo che si estende fino ad abbracciare migliaia di anni, che risale almeno fino alle origini del suo linguaggio. Di qualunque cosa si tratti -la dimensione psicologica, personale o sociale dell'uomo, il suo agire nella storia, la sua riflessione sull'essere uomo o la sua risposta al sacro-, in ogni caso noi scopriamo nel mito ciò che l'uomo è³¹>>.

Nel mito c'è un aspetto esistenziale insieme comunque ad un aspetto conoscitivo in cui i significati vengono spesso velati: solo chi ha orecchie per intendere può intendere tali significati. Il mito che rivela degli aspetti della Realtà ed è narrazione (*mython-legein*) sulla Realtà <<dà un senso alla propria narrazione. Però il senso, a differenza del significato [che appartiene al *logos*], si riferisce sempre alla totalità dell'esperienza. Il senso non si lascia dividere o analizzare; si lascia solo conoscere in relazione ad un contesto³²>>. Questo è un aspetto che non sfugge oltre che a Panikkar neppure all'opera di Eliade³³ e di Kerenyi³⁴.

Nel mito la situazione attuale, concreta, reale di chi legge o ascolta o vive attraverso un rito quella certa esperienza viene toccata, raggiunta, realizzata³⁵. Dice Panikkar:

³¹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., p. 148

³² PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 69

³³ cf. ELIADE M., *Miti, sogni, misteri*; Lindau s.r.l., Torino 2007

³⁴ cf. KERENYI K., *Miti e misteri*; op. cit.

³⁵ cf. OTTO W.F., *Il mito*; ed. il nuovo melangolo, Genova 2007, p. 17

<<posso intendere il mito solo se credo in esso³⁶>>. E ancora: <<(…) il mito ha senso, (…) è ciò che ci permette di dare senso alle cose. Per questo aggiungiamo che ha senso solo per quanti credono in esso³⁷>>. Ma il mito non è solo questo. L'esperienza della narrazione si fa viva e si incarna negli ascoltatori che diventano quella storia, quei personaggi. Non è un caso che i miti venissero raccontati o raffigurati nei riti iniziatici, nei riti di passaggio; che avessero rilevanza nei momenti importanti (la vita, il nascere, il conoscere, l'imparare, l'osare, il morire) del ciclo di esistenza di un singolo o di una comunità, ripetendo gesti cosmici all'interno di riti che li attualizzassero³⁸. La loro comprensione o meglio il fatto che venissero incarnati nell'iniziato costituiva l'attuazione del passaggio.

Scrive ancora Panikkar: <<Dobbiamo ammettere (…) che un mito che non parla all'uomo in quanto uomo non è un mito ma solo una leggenda singolare, forse pedagogica³⁹>>.

E ancora: <<Ogni mito non si limita a offrire un orizzonte in cui possiamo inserire i nostri pensieri, dando loro uno sfondo e assicurando loro un contesto: esso orienta anche il nostro modo di pensare e ci stimola a seguire un approccio anziché un altro; ci invita a pensare in una certa direzione⁴⁰>>. Il mito rende manifesta un'altra via che nel presente *tempiterno* giunge al nucleo più profondo dell'*humanum*, ovvero a cogliere una libertà/liberazione umana che è possibile e reale adesso, *hic et nunc*. <<Il *mythos* non ci trasmette concetti ma forme di vita e di fede⁴¹>>.

³⁶ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 65

³⁷ Ibid., p. 72

³⁸ cf. ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*; ed. Borla, Roma 2007, pp. 19, 23, 37 - tutti i riti di passaggio sono riti di morte e resurrezione, di morte e rilasciata ad una nuova vita o a un nuovo stato di cose. Il rito attualizza quanto il mito propone e fa vivere

³⁹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 182

⁴⁰ Ibid., p. 185

⁴¹ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 74

Il mito, lo approfondiremo nell'ultimo capitolo, da un punto di vista filosofico è anteriore alla scissione epistemologica tra soggetto e oggetto. Il mito non ha ulteriore fondamento e non sente il bisogno di fondare se stesso. Il fondamento del *logos* è il mito. Se col *logos* ci domandiamo il perché del mito, il mito scompare. Il mito, che implica sempre che si creda in esso, è innocente: non chiede perché (cf. Gen 3,1, la domanda del serpente che chiede ad Adamo ed Eva perché non mangiano del frutto...).

<<Il mito sta all'origine della cosmovisione più o meno latente nella quale una determinata cultura (o subcultura) crede e che conferisce un certo senso al mondo nel quale vive⁴²>>.

Per esempio, per Panikkar, un mito dell'occidente è *agere sequitur esse* o l'uomo è la sua psiche. O anche l'occidente ha il 'mito' della storia. Ma il mito in sé non è né oggettivo né soggettivo. <<Il mito è reale nella intersoggettività (...) ed è tale solo per coloro che credono in esso. Per gli altri è favola⁴³>>. E se è intersoggettivo è comunicabile. Il mito è tale solo quando vi prendiamo parte.

<<Il mito simbolizza, però la simbolizzazione ha uno statuto epistemico di tipo ontico che richiede una partecipazione sul piano dell'esperienza nella realtà che il mito propone. (...) si tratta di un circolo vitale (...)⁴⁴>>.

Il *mythos* è in rapporto con il senso e con il simbolo⁴⁵. Il *logos* con il significato e con il concetto. L'esperienza mitica del reale si rapporta quindi ad una coscienza simbolica, intuitiva, "data" così com'è; si tratta di una coscienza diversa dalla

⁴² PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 61

⁴³ Ibid., p. 63

⁴⁴ Ibid., p. 65

⁴⁵ Etimologicamente, simbolo, *syn-bállein*, dal greco σύμβολον (verbo συμβάλλω - mettere insieme) significa armonia o unione, ciò nonostante, il simbolo non crea l'unione armonica, ma la ristabilisce, mettendo in relazione due realtà che, sebbene separate, sono chiamate ad esistere unite. Il simbolo quindi ha la proprietà non solo di permettere il passaggio -il dialogo- tra due realtà differenti, ma è anche quel 'punto' singolare (una *singolarità*) in cui queste due realtà, rimanendo tali, co-esistono.

coscienza epistemica "mediata" che invece ha a che vedere con l'esperienza logica del reale che ha la ragione umana.

Mito e tolleranza

Il mito è l'orizzonte invisibile sul quale proiettiamo le nostre concezioni del Reale⁴⁶. Riportando il pensiero di Schelling il mito è una forma potente di realtà che invita la ragione ad allargare la ristrettezza e la piccolezza dei suoi pensieri⁴⁷. Per lui inoltre la coscienza mitica (mitologica?) è il presupposto di una possibile rivelazione⁴⁸. È proprio tale coscienza che apre la porta alla fede e alla Rivelazione. Nel processo schellinghiano il passaggio avviene in modo dialettico attraverso lo stesso svolgimento dell'Assoluto. La celebre formula $-A+A+/-A$ è un paradigma dialettico in cui tutta la Realtà giunge a manifestarsi attraverso il movimento tesi-antitesi-sintesi. Per Schelling la mitologia è un presupposto della rivelazione e per noi esiste un rapporto proporzionale tra il mito e la fede. Solo che insieme alla successione diacronica esiste anche uno stato sincronico, attuale, presente, che conferisce ai diversi termini una simultaneità che il processo dialettico non possiede. Come vedremo anche per Panikkar c'è uno svolgersi mito-*logos-pneuma* che per noi, nei termini di questo lavoro, equivale a un mito-fede-fede+mito (o fede re-mitizzata) che è sia un processo dialettico e diacronico sia una compresenza delle dimensioni dell'esperienza e della coscienza.

Ora tutto questo interessa fortemente la Realtà, che è la sorgente ma anche il punto di arrivo di questi processi. Una visione mitica per Panikkar si contrappone ad una visione ideologica. L'ideologia, per esempio, tende a ridurre quello che, all'atto

⁴⁶ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 45

⁴⁷ cf. SKODLER F., *Conoscenza, realtà e rivelazione nell'ultimo Schelling*; Tesi di Laurea in Filosofia della Conoscenza, Università degli Studi di Trieste, AA 2003-2004

⁴⁸ cf. SKODLER F., *Conoscenza, realtà e rivelazione nell'ultimo Schelling*; op. cit., p. 147

pratico, Panikkar considera un presupposto fondamentale del dialogo nel nostro tempo: la tolleranza. Il mito apre l'orizzonte della tolleranza; tutto ciò che invece è ideologia ci chiude all'altro e non ci consente, oltre ad una sterile dialettica, alcun dialogo. Già qui vediamo che la posizione dialettica è in qualche modo declassata da Panikkar. La cosa è spiegabile perché la dialettica considera solo il piano del *logos*, senza uno sviluppo armonico nelle altre dimensioni.

Come abbiamo visto tutti i processi che implicano il *logos* implicano una qualche forma di demitizzazione. La demitizzazione aumenta l'intolleranza perché vincola l'ideale a divenire idea. Lo stesso Schelling metteva in guardia Hegel e l'idealismo dalla assolutizzazione del concetto e la sua filosofia, attraverso i passaggi della mitologia e della rivelazione approdava alle sponde del Reale⁴⁹.

La tolleranza stessa poi diventa nel nostro tempo una delle dinamiche mitiche intrinseche che consentono la re-mitizzazione.

Il mito come area/funzione illusoria tradizionale ci permette in ogni caso di approcciare la Realtà in un modo vivo e dinamico.

Mito e morale

Secondo Panikkar nei secoli scorsi accanto e assieme ad una "moralizzazione" della religione, si è tentato di moralizzare anche il mito. E questo riducendo il mito alla sua "morale", rendendolo portatore di un messaggio morale. In realtà per Panikkar <<moralizzare il mito significa distruggerlo⁵⁰>>. Allo stesso modo <<demitizzare la morale equivale ad ucciderla⁵¹>>.

⁴⁹ cf. Ibid.

⁵⁰ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 52

⁵¹ Ibid.

Il mito si moralizza demitizzandolo. La morale si demitizza, demoralizzandola. Del mito, una volta demitizzato non resta nulla. Forse ne possiamo estrarre qualche verità o qualche lezione morale, ma del mito stesso non resta nulla⁵². <<L'uomo non può vivere senza miti⁵³>> e se pure demitizziamo i miti primordiali l'uomo ne cercherà sempre di altri. Questi nuovi miti si arricchiscono e riassorbono, poco per volta; tutto ciò che era stato rigettato ritorna trans-mitizzato.

<<La stessa morale quando non è più autonoma o di per sé evidente, quando non viene più accettata senza discutere, quando non si fa più valere, allora, come i miti, deve fare appello alla ragione per salvarsi e in qualche modo giustificarsi⁵⁴>>. La 'caduta' dal *mythos* al *logos*. Ma a quel punto la morale è depotenziata e svuotata perché la ragione (pura) non può comandare ciò che deve essere, il "si deve" di kantiana memoria. Lo stesso Adamo appena inizia a demitizzare (comincia a chiamare le cose - fa uso del *logos*?) perde l'innocenza e perciò stesso rifugge dall'obbedienza. Mito e logos sono compresenti, simultanei. Per Adamo come per noi l'obbedienza autentica cerca di scoprire il "chi", non di indagare la ragione, il "che cosa"; non confonde una decisione presa "da me" con il fondamento di questa decisione che non è "in me". Non posso diventare il criterio ultimo.

Ma se non pongo le domande non sono umano. L'uomo interroga e interroga se stesso. La situazione quindi è quasi paradossale: <<O non chiedo affatto -e rimango nel mito e nello stato di innocenza; o chiedo, e la domanda stessa innesca la demitizzazione e la distruzione della morale⁵⁵>>. Senza la demitizzazione

⁵² cf. Ibid., pp. 57-62 - in particolare in relazione ai miti che, in tutte le tradizioni, hanno a che fare con l'incesto tra fratello e sorella o tra padre e figlia. Non vi è qui lo spazio per affrontare questa problematica. Si fa notare, *en passant*, che lo stesso Caino non pare avere alcuna moglie ma si trova ad avere una discendenza. L'episodio è ignorato in quanto è riportato dalla Bibbia. Certamente, nei termini delle società arcaiche come per noi oggi -anche se per motivi diversi- l'incesto era considerato un tabù, ma proprio perché aveva in qualche modo a che fare con un qualcosa di primordiale e sommamente sacro, qualcosa che addirittura aveva dato origine al mondo o a tutte le genealogie della terra.

⁵³ Ibid., p. 62

⁵⁴ Ibid., p. 64

⁵⁵ Ibid., p. 67

l'obbedienza rischia di diventare cieca, il comportamento umano fanatico e, in assenza di un senso critico, può comandare qualunque cosa: e noi vi obbediremo. Ma se non ci interrogassimo non saremmo neppure "umani". Sembra quindi porsi un "impasse". Come abbiamo visto demitizzazione e re-mitizzazione sono consequenziali e anch'esse, in qualche modo, simultanee. Se la demitizzazione ci permette di farci comprendere, di dia-logare, occorre però accedere ad una nuova dimensione per riproporre qualcosa che è stato perso; e allora occorre re-mitizzare la morale perché questa abbia ancora per noi un significato, tenendo presente che la cosa, e qui entra in gioco il mito, non può essere fatta in modo completamente e solamente cosciente. Il mito porta con se anche il fardello dell'inconscio e quindi attinge ad una dimensione che il logos-conscio non può in alcun modo controllare del tutto.

Invece oggi siamo convinti che se siamo in grado di dimostrare razionalmente un atto, quale che sia, allora possiamo arrivare a ritenerlo moralmente accettabile. Il fatto di sapere ciò che facciamo non ci rende liberi di fare qualunque cosa! Esiste una conoscenza liberante (cf. Gv 8,32 e 17,3) e questa è, come diceva S.Paolo, la fede (cf. Rm 3,22 ss.). Una fede, come la intendiamo qui, re-mitizzata. La fede dei poveri in spirito (cf. Mt 5,3); una visione, qualcosa di definitivo e irriducibile, senza ulteriori motivi o ragioni estrinseche per credere.

Mito e mitologia

I vocaboli *mythos* e *logos* semanticamente corrispondono a 'discorso, 'parola'. <<Prendere in considerazione i miti non vuol dire leggere le leggende dei tempi passati (...) che potrebbero anche nascondere qualche verità; metafore dalle quali cavare qualche utile lezione di vita come la proverbiale "morale della favola", presumendo che 'noialtri' siamo evidentemente immuni dal "primitivismo

mitologico” e conosciamo i “fatti storici” reali. Niente di più lontano dalla verità. La “storia dei miti” è altrettanto e più storia della cosiddetta “narrazione degli eventi”⁵⁶>>.

Tale “storia dei miti”, la mitologia, <<è indispensabile per conseguire forse il livello più profondo della realtà che ci spiega il passato e il presente, (...) e il senso del peregrinare umano sulla terra⁵⁷>>.

Ma altrove Panikkar è stato ben più ‘duro’ con la mitologia. <<La mitologia è la morte del mito. Il mito non è un oggetto, ma uno stato di coscienza, un atteggiamento umano fondamentale che sta accanto al *logos* e non di fronte ad esso. Non può diventare oggetto del *logos* senza degenerare. (...) Il mito non resiste alla luce oggettivante della ragione, esige l’innocenza dell’ignoranza⁵⁸>>. Non possiamo illuminare l’oscurità per tentare di conoscerla. Appena la illuminiamo con la luce, l’oscurità cessa.

Ma la mitologia può essere intesa anche in altro modo, ovvero non come l’invasione del *mythos* da parte del *logos*, ma nel senso di *mython-legein*, ovvero di raccontare il mito, di dirlo, tenendo insieme, nella parola integrale, pariteticamente, sia *mythos* che *logos*⁵⁹. Quella che è una vera e propria riduzione mitologica del mito <<conserva più o meno la ‘lettera’ o gli aspetti formali dei miti, senza però mantenere la fede in essi⁶⁰>>, modificandone di fatto un’intenzionalità mitica che punta a qualcosa che può essere totalmente diverso rispetto ai contenuti mitologici. Dice ancora Panikkar in maniera illuminante: <<Il Dio della fede -Siva, Zeus, Yahweh o altri- è il mito; il concetto di Dio che si può trarne senza credere in lui è la mitologia derivata dallo

⁵⁶ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 57-58

⁵⁷ Ibid., p. 58

⁵⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 54

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 366

stesso mito⁶¹>>. Abbiamo già visto che il passaggio dal mito al *logos* promuove ed in un certo modo costituisce la cultura e la civilizzazione umana (la dicotomia sociologica natura-cultura⁶²), ma <<la recessione dai *logoi* dimenticati al magma di nuovi ed emergenti miti è ciò che conta per rendere il progresso umano inesauribile - senza mai toccare il cielo come a Babele⁶³>>. Occorre capire allora se è possibile spiegare i miti senza alcuna distorsione mitologica, per quanto questa sia, il più delle volte, l'unica risorsa disponibile per accedere ai miti stessi o quantomeno ad una loro interpretazione. Il mito in un certo senso è vivo non quando io conosco quella storia, ma quando quella storia mi dice qualcosa, mi interroga, diventa parte di me. In tal senso il mito è tale (e non mitologia) se mi permette una adesione al suo contenuto, una adesione incarnata e quindi per me significativa. In questo modo il mito diventa “vero”: si attualizza e da che era mito-*logos*, torna ad essere vivo nella mia esperienza.

Mito, pena e capro espiatorio

È attraverso la pena che si elimina la colpa, accettando la punizione. Spesso anche in altre tradizioni termini come educare, formare sono associati anche a punire, far soffrire. La stessa parola “pena” (*poine* in greco significa riparare) ha a che fare con una sofferenza (pena-sofferenza) ma anche con un riscatto compensatorio (pena-punizione). La pena redime; la sofferenza ha una funzione positiva, purificante nella vita umana. Ed è attraverso la sofferenza che l'ordine compromesso sembra poter essere restaurato. <<È questo>> dice Panikkar <<il mito del dolore⁶⁴>>. Tutto una

⁶¹ Ibid.

⁶² cf ROMANELLI M.M., *Il fenomeno religioso - manuale di sociologia della religione*; Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2002

⁶³ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 366

⁶⁴ Ibid., p. 79

certa visione della realtà sembra poggiare su questo “mito”. Ma perché sarebbe necessario far soffrire qualcuno al fine di purificarlo? Come prima per la morale, cui questo tema è strettamente collegato, non appena demitizziamo il problema comincia ad apparire molto grave. La stessa efficacia purificatrice della pena sembra diminuire in modo direttamente proporzionale alla sua demitizzazione. <<Il dolore senza il mito perde la propria ragione d’essere diventa intollerabile⁶⁵>>. Il dolore senza una cornice (mitica) che ne dia un significato, o meglio ancora un senso, perde quasi consistenza e valore. Perché devo soffrire? Perché dovrebbe aver senso la sofferenza? Smettiamo di credere alla stessa croce, una volta demitizzata, staccata dal suo contesto, privata del suo senso ultimo. Una volta smesso di credere alla funzione purificatrice del dolore, questo perde la sua stessa funzione salvifica.

Ma perché soffriamo? Il mito della caduta, come quasi tutti i miti cosmogonici, cerca di tenere insieme due posizioni di questo scandalo cosmico: dandone una spiegazione e insieme salvaguardando il prestigio di Dio. <<L’uomo ha infranto l’ordine stabilito da Dio e deve subirne le conseguenze. Questo toglie a Dio la responsabilità del male e della sofferenza. Il male è la conseguenza della caduta dell’uomo, e la sofferenza il frutto di un peccato umano⁶⁶>>. Così anche per tradizioni come l’induismo o il buddhismo. Tale mito presenta almeno due punti deboli: uno riguarda l’origine del male (che risulta ispirata), l’altro che Dio sembra non potere perdonare all’uomo il peccato, risparmiandogli la pena. Tutti i miti della caduta sembrano, in questo senso, dualistici.

Per il cristianesimo il peccato è una *felix culpa*, un’occasione per la piena manifestazione del divino nel cosmo.

Per l’induismo, secondo Panikkar, non vi può essere qualcosa “fuori” di Dio: tutto ciò sembra in contraddizione con i diritti universali e il potere assoluto di Dio. Dovrebbe infatti esserci un peccato di Dio, ma in Dio non può esservi peccato o

⁶⁵ Ibid., p. 81

⁶⁶ Ibid., p. 96

macchia. Per uscire da questa contraddizione ecco il mito: in un certo senso esiste un atto di Dio che producendo qualcosa che non-è-Dio (la creazione) produce anche il peccato, o meglio la colpa (dal latino *fallere*). Nel mito Dio getta fuori di se qualcosa che non è ancora e non è più Dio. Secondo il mito non c'è più un peccato originale ma una colpa originante provvisoria destinata ad essere superata. <<La colpa è provvisoria. È reale solo nel tempo, per coloro che scambiano il tempo per la realtà. (...) Il peccato è la temporalità riguardata come se fosse la sostanza⁶⁷>>.

Nel suo studio che stiamo più volte citando Panikkar parla del mito del sacrificio primordiale di Prajapati⁶⁸ che nell'induismo dà un contesto e un senso al problema del dolore e del sacrificio, innalzando il sacrificio a qualcosa di cosmico per il quale e dal quale lo stesso cosmo ha inizio e vita.

L'essere divino sembra non poter vivere senza dare se stesso, senza amare, senza sacrificare se stesso. Si potrebbero trovare elementi simili nel mito di Prometeo⁶⁹ o di altri dei di altre tradizioni che attraverso un loro sacrificio (azione sacra) hanno reso un servizio agli uomini o al cosmo stesso, ma non possiamo approfondire la questione in queste pagine rimandando alla bibliografia⁷⁰. Molto spesso poi tali azioni sacre degli esseri divini, a coronamento dei loro stessi sacrifici, li riscattano dalla stessa morte.

⁶⁷ Ibid., p. 98

⁶⁸ Ibid., p. 85 ss.

⁶⁹ cf. KERENYI K., *Miti e misteri*; op. cit. pp. 150-205 - in particolare scrive Kerényi a p. 150: "Tra tutti gli dei della Grecia, Prometeo è nei rapporti più singolari con l'umanità: rapporti che per analogia e per contrasto ricordano la concezione cristiana del Redentore. Prometeo interviene per l'umanità, fa causa comune con essa, come nessun altro dio greco". Aggiunge ancora Kerényi a p. 163: "L'invenzione e prima esecuzione del sacrificio caratteristico di una religione può considerarsi quasi un atto della creazione del mondo".

⁷⁰ cf. DE SANTILLANA G., VON DECHEND H., *Il mulino di Amleto - Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*; Adelphi, Milano 2003, pp. 297-307 - la "Caduta di Fetonte". Lasciando da parte le interpretazioni astronomiche relative al ritorno in asse dei due assi, quello celeste -la via lattea- e quello terrestre -lo zodiaco-, nel mito si fa riferimento ad una restaurazione di un ordine rotto da un qualche evento attribuito a un essere celeste, Fetonte, da parte di altre forze che cooperano affinché questo ordine sia ripristinato.

In merito alla restaurazione di un ordine delle cose Panikkar si sofferma ancora su un altro mito: quello dell'incesto, sia quello tra padre e figlia, sia quello tra fratello-sorella.

Nel primo mito Dio rientra nelle sue creature, per dar loro vita⁷¹. Tale atto divino, ecco il divieto, non può essere in alcun modo ripetuto dall'uomo. Ecco perché l'incesto è riprovevole⁷². In questo gesto avviene una vera redenzione della creazione che non è solo un atto morale esteriore, ma una azione ontologica, una rigenerazione: il dono, la comunicazione di una vita divina. Ma la creazione, per quanto sacrificio (o prodotto) di Dio⁷³, è uno stadio intermedio che non è consistente in se stessa: è uno stato transitorio che non può reggersi da solo. Questa sua radicale debolezza è la colpa originale e la causa del peccato. <<Il peccato, infatti, non è altro che il desiderio della creatura di fare affidamento soltanto su se stessa e di tagliare il suo legame con Dio, proprio quel vincolo che fa della creatura ciò che è permettendole di ex-sistere⁷⁴>>.

Il mito di Prajapati illustra quindi il doppio dinamismo del sacrificio: l'immolazione creatrice e la ricostruzione redentrice. Ciò che deve essere redento è la stessa creaturalità, la contingenza e l'ignoranza in merito al ritenere tale contingenza un assoluto.

La pena, nel contesto di questo mito e di tutti i miti di immolazione creatrice e restaurazione cosmica, così assume il significato profondo di essere e di renderci partecipi della redenzione del cosmo. La lettura di questo mito ci può portare a dire,

⁷¹ cf. CITATI P., *La luce della notte*; ed. Adelphi, Milano 2009, pp. 137-148 - Citati affronta nel capitolo "L'abisso e il silenzio", con una descrizione poetica e un linguaggio sublime, tutta la cosmogonia gnostica valentiniana e il "ritorno" dell'Eone Pistis Sophia al padre Abisso, per riunirsi a lui dopo la sua penosa migrazione attraverso tutti i piani della manifestazione. Il mito gnostico differisce da quello citato da Panikkar perché è la creatura che anela il ritorno al principio e non il principio che, per un atto gratuito, penetra e raggiunge la creatura.

⁷² cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 93

⁷³ cf. Gen 1,25-26 nella versione greca dei LXX usa il verbo "fece" εποίησεν, che indica una azione materiale di Dio. Si veda anche 2Cor 5,21 "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore..." dove usa lo stesso verbo

⁷⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 95

in modo molto concreto, che nessuno ha il diritto di infliggere una pena, in un certo senso neppure Dio. Solo un mito che non separa Dio dal mondo può giustificare il dolore: <<il mito del dolore riguarda quel livello in cui Dio e l'uomo sono in comunione: il mistero cosmoteandrico della realtà⁷⁵>>.

L'analisi di questo mito del sacrificio ci permette anche di spendere due parole su René Girard che, e ne accenneremo tra due capitoli, pone invece un accento molto negativo su tutti i miti arcaici, primordiali e in definitiva pre-cristiani relativi proprio al sacrificio, al dolore e all'immolazione dell'innocente⁷⁶. Girard insiste molto sul fatto che nei miti classici vi siano presenti in modo pressoché costante i concetti di crisi (sociale), assassinio fondatore, mimesi e violenza collettive che si scatenavano in quelle civiltà, per cui il capro espiatorio diventava il solo viatico per placare la violenza e la frenesia mimetica. Per Girard esiste una forte contrapposizione tra il mito antico e, per esempio, il cristianesimo. Al contrario di quanto abbiamo fin qui menzionato per Girard <<i>miti quasi sempre prendono inizio da una condizione di disordine estremo, da uno stato di caos che il più delle volte non si presenta come "originario": spesso dietro questa situazione si può scoprire una sorta di squilibrio o di incompiutezza di fondo, nella comunità, nella natura, nel cosmo⁷⁷>>.

Mito, creazione e rito

<<È attraverso il sacrificio che il mondo è fatto e sussiste; è attraverso il sacrificio che l'intero mondo ritorna alla sua sorgente⁷⁸>> e la creazione è l'altare sul quale

⁷⁵ Ibid., p. 105

⁷⁶ cf. GIRARD R., *Vedo Satana cadere come la folgore*; Adelphi, Milano 2001

⁷⁷ Ibid., p. 92

⁷⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 100

Dio sacrifica se stesso, mortificando se stesso, dando la sua vita per i propri amici (cf. Gv 15,13). Così per la Passione di Cristo che restaura l'ordine e il principio primordiale. L'entrata di Dio nella sua creatura (Dio si è fatto uomo) con l'Incarnazione (cf. Fil 2, 6-11 e Ef 1, 4-14) e il suo sacrificio sul Golgota riconciliano tutta la creazione a Dio stesso, innalzano la creazione fino a Dio, da dove era tutto iniziato. La teologia della *kenosis*. Il mondo nato con un sacrificio, con un sacrificio muore, ossia rinasce alla vera vita, fa ritorno a Dio.

La creazione *ex-nihilo* e *in-nihilum* ha come risultato l'uomo e il cosmo. Dio e uomo <<ci sono entrambi, imbarcati nell'avventura dell'esistenza, nell'audacia della creazione, sul sentiero meraviglioso che porta alla costruzione del corpo cosmoteandrico della realtà⁷⁹>>. E ancora: <<la creazione non è un'illusione; al contrario è un atto che è proprio sia di Dio che dell'uomo; in essa si compie il destino della realtà stessa⁸⁰>>. L'uomo infatti è una scintilla divina, un momento della restaurazione di Dio, un elemento del sacrificio divino che inverte la caduta originate.

Il mito della caduta, in Oriente come in Occidente, dice qualcosa della strettissima relazione che esiste tra Dio e l'uomo, ad un livello inclusivo, in cui sia Dio che l'uomo sono coinvolti. <<La creazione è il primo atto del grande dramma cosmoteandrico della realtà: al sacrificio di Dio corrisponde il sacrificio dell'uomo; alla sua creazione, la sua divinizzazione. (...) La redenzione è il ponte che collega il sacrificio di Dio a quello dell'uomo⁸¹>>, ciò che collega e unisce nuovamente cielo e terra, uomo e Dio. Il sacrificio attraverso il rito perpetua la vita, libera dalla morte ed è la legge fondamentale che regola tutto: la vita umana, quella cosmica e quella

⁷⁹ Ibid., p. 102

⁸⁰ Ibid., p. 101

⁸¹ Ibid., p. 103

divina. Si tratta di una azione efficace, potente e che consegue il fine che si è posto⁸². Il sacrificio, ripetuto e riproposto in maniera “performativa” nel rito, è ciò che conserva e perpetua la vita ed è ciò che permette all’Essere di essere (e all’universo di esistere). E di continuare ad essere. <<Il sacrificio è quell’atto che crea e sostiene l’universo (...) mediante la cooperazione ontologica dell’universo con la sua stessa sussistenza, cioè con l’energia e l’amore che sorreggono l’Essere che c’è⁸³>>. Nel rito poi passato, presente e futuro sono presenti e attualizzati tutti insieme.

Esiste una interdipendenza tra mito e rito anche se essi possono sembrare entità autonome. La cornice del rito per essere legato ad atti cosmoteandrici deve essere necessariamente mitica. Laddove il mito è staccato dal rito “degenera” in leggenda, perdendo quel “potere del reale” che lo rende una dimensione transizionale fondamentale dell’uomo nel passaggio e nel suo fondamentale abbraccio con il Reale. Nella migliore delle ipotesi diventa il substrato a cui agganciare un *legendarium* sul quale si iscrivono tutte le creazioni del fantastico ad oggi conosciute. D’altro canto un rito senza il suo mito diventa o pura superstizione o degenera in pratiche che non hanno più una radice da cui attingere. Ogni mito è collegato ad un rito, e viceversa. Il mito non ha bisogno di narrare il rito, né il rito di rappresentare il mito. <<Il rito è essenziale al mito, ma è il mito che porta all’interiorizzazione e alla spiritualizzazione del rito⁸⁴>>.

Mito, filosofia e storia

Come diceva Aristotele e come riportato nella citazione iniziale di questo studio, avvicinando lo stupore del filosofo per la *sofia* allo stupore che si ha dinanzi al

⁸² cf. Ibid., p. 136

⁸³ Ibid., p. 137

⁸⁴ Ibid., p. 140

mythos, si può dire che ogni filosofia nasce in un contesto che è quello fornito dal mito. Il mito, che è per definizione polisemico, ha anche una sua polivalenza filosofica e attraverso le sue figure possono apparire chiari alcuni concetti filosofici. L'utilizzo del mito che ne fa Platone è proprio questo. Ma tale polivalenza, oggi, per il nostro tempo, come abbiamo cercato di mostrare brevemente nelle pagine precedenti, ha un'«importanza inestimabile per l'incontro tra le culture e per la mutua fecondazione che ne può derivare⁸⁵». Come dice Panikkar mentre «i concetti sono validi nei contesti dove sono stati concepiti (...) i miti, al contrario, scaturiscono da un substrato umano più profondo, e quindi più universale, rispetto alle filosofie⁸⁶».

In questo senso, per Panikkar, il dialogo tra le culture deve poter avvenire sul piano mitico piuttosto che a livello dialettico, concettuale o filosofico. La dialettica è utile all'interno di una singola cultura, per il dialogo o il confronto tra parti che sono omogenee, ma come metodo non può essere accettato per l'incontro tra culture sorte da presupposti molto diversi. Il pluralismo, inteso come convinzione che nessun singolo gruppo umano può abbracciare l'esperienza umana nella sua totalità, presupponendo «una relatività radicale che soggiace ad ogni costruzione umana e si colloca alla base della realtà stessa⁸⁷» non nasce dal *logos*, ma dal *mythos*. L'uomo, lo abbiamo detto, non può vivere senza miti. Vi è, nelle vicende umane, un continuo passaggio da *mythos* a *logos* e un ritorno al *mythos* (o a nuovi *mythoi*) una relazione tra due forme di apprendimento, di conoscenza e di consapevolezza umane irriducibili tra loro ma inseparabili. «Per *mito* intendiamo l'orizzonte di intelligibilità, o il senso della realtà, dischiuso da un certo *mythologoumenon* (...) che è il *legein* del mito, la sua viva voce, la narrazione del mito. Se il mito è la verità,

⁸⁵ Ibid., p. 106

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 110

la realtà, allora il *mythologoumenon* è l'espressione, il parlare, il linguaggio⁸⁸>>. Il mito quindi non è propriamente "storico", almeno non nel senso in cui oggi intendiamo tutto ciò che è storico, ovvero qualcosa a cui riferire l'incontestabilità dei fatti. Sulla base di questa visione della storia, il mito non ha nulla a che vedere con la verità fattuale ed è solo una <<massa di leggende, di 'miti' in cui altri credono⁸⁹>>; noi, in poche parole oggi, associamo la verità alla storicità fattuale e la storia a qualcosa di "reale" e quindi vero. Ora se esiste una relazione tra realtà e verità, è solo il nostro tempo attuale che associa alla storia la "realtà", riducendo la categoria del mitico a qualcosa di <<non-storico, quindi fantastico, immaginario, irreal⁹⁰>>. Naturalmente niente è più lontano da una definizione di questo tipo da quella che intendiamo noi in questo studio.

Mito tra filosofia e teologia

Il cristianesimo ha sempre rivendicato la sua storicità⁹¹ anche se questa storicità, per Panikkar, rientra in una "storia sacra" che ha le stesse caratteristiche del mito, nel

⁸⁸ Ibid., p. 109 - il corsivo è di Panikkar

⁸⁹ Ibid., p. 107

⁹⁰ Ibid., p. 108

⁹¹ cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit. - in particolare alle pp. 125-134 dove parla della storicità delle religioni. Riportiamo qui un passo significativo alle pp. 125-126 relativo ai monoteismi nella storia, a cui il Cristianesimo appartiene. <<Il pensiero religioso, nella sua dimensione religiosa, è iscritto nella linea che va dal potere del reale alla stessa divinità come qualcosa di supremo. Ed il problema consiste nel determinare in quale linea si debba stabilire tale supremazia. Nel senso della fede, ci può essere ovviamente una convergenza tra la divinità alla quale si è accordata la fede personale e il cammino o la linea della supremazia dove si vuole incontrare, mediante il pensiero, questa divinità suprema. Così si registrano nella storia tre tipi di idee di Dio. In primo luogo, un'idea politeista, che in definitiva consiste nella dispersione della divinità. In secondo luogo, una divinità intesa come Legge immanente e costitutiva, cosmico-morale, della totalità della realtà. E, in terzo luogo, una terza via, quella del monoteismo, che è la via della trascendenza. (...) Le tre idee, o le tre strade, non sono assolutamente false. Il che poneva il problema della loro equivalenza. (...) [Le tre vie] non [sono] equivalenti, perché questa diversità dipende essenzialmente dalla linea dove si è collocato il cammino verso ciò che è supremo, verso la supremazia. Tale cammino va da una realtà relativamente assoluta, che è l'uomo, alla realtà assolutamente assoluta, che è ciò che propriamente chiamiamo Dio. in quella linea non c'è altra realtà divina che una sola, personale e trascendente>>.

senso che per quelli che ci credono è vera e quindi storia. Anzi è proprio l'aspetto sacro di questa storia a fondare quei fatti storici: i miti diventano fatti, quell'insieme di fatti in cui crediamo e che costituiscono il Reale. Con un sillogismo: tutto ciò che è storico è reale; se il mito è storia (sacra), allora il mito è reale. Ovviamente il sillogismo è riduttivo sia nelle premesse (vi sono aspetti della storia che non sono reali), sia nella conclusione. Il mito è infatti vero e quindi reale ma in un senso che può arrivare a trascendere i fatti storici. La realtà del mito non va ricercata nella sua attualità o storicità ma, come per la fede, nella sua autorità a rivelare l'equazione tra Verità e Realtà. Ovvero nel ri-velare il potere del Reale come avviene per la religione e, vedremo, per la fede.

Per spiegarlo occorre approfondire il rapporto tra ragione (*logos* per Panikkar vuol dire ragione + intelletto) e realtà, tra soggetto e oggetto, tra evidenza razionale e verifica storica, che ha percorso tutta la filosofia occidentale. Senza ripercorrere tutto lo spettro di proposte che la filosofia occidentale ha manifestato in più di duemila anni di pensiero, la vera domanda è, come dice Panikkar, <<riusciremo a raggiungere convinzioni profonde e umane che non contemplino solo questo orizzonte ove la ragione incontra il mondo esterno (storico)? (...) Possibile che tutto debba radicarsi nella storia, assistito solo dalla ragione?⁹²>>.

Ma la domanda oltre che alla filosofia va posta anche alla teologia. Seguiamo Panikkar: <<Se io voglio essere, sul piano religioso, ebreo, cristiano o musulmano, devo diventare -intellettualmente e spiritualmente- un semita? (...) Un africano, un indiano, un cinese deve per forza sradicarsi dal fertile suolo di una cultura secolare, dal suo pensiero, dai suoi miti e dalle sue profonde verità umane se si sente attratto da queste tre cosiddette religioni monoteiste (...) Esiste solo la via greco-semitica per accedere a Cristo?⁹³>>. Si tratta di domande non banali (e che non interessano solo i

⁹² PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 112

⁹³ Ibid.

credenti ma anche gli atei o i non credenti⁹⁴) sulle quali, come si vede ai giorni nostri, si giocano davvero alcuni dei destini dell'umanità a partire dal singolo per giungere ad interi popoli o culture o modi di vedere e stare nel mondo (l'immigrazione, lo scontro-incontro tra le culture, il ruolo della tecnologia, la globalizzazione).

Ancora una volta, per Panikkar, sono solo i miti a poter rispondere a questioni di questo tipo, sia sul piano esistenziale che filosofico che 'teologico'. Ma un mito, come ogni cosa umana, va interpretato. E nell'interpretarlo, come abbiamo già accennato, in qualche modo 'lo perdiamo', non riusciamo più a coglierlo. Nonostante questo problema, simile concettualmente al problema della riduzione degli stati quantici nei quali cade una particella una volta che proviamo a determinarne qualche sua caratteristica, dobbiamo considerare ciò che 'dice' letteralmente il mito (partendo dal testo, anzi spesso da una traduzione del testo): il suo *legein* o *mythologoumenon*. Poi, dice Panikkar, dovremmo essere bravi a capire cosa 'vuole dire' il mito, non tanto il suo significato, che appartiene al *logos*, o sviscerare il suo contenuto, quanto il suo senso, che si trova nel simbolo: riconoscere cioè il contesto e l'esperienza del mito. La conoscenza del contesto poi potrebbe permetterne l'estrapolazione (di solito una trans-mitizzazione del mito stesso) ovvero applicare il mito a situazioni diverse da quella originale, ad esempio in un contesto come il nostro. Infine, e non è cosa da poco, occorre fare un passo indietro o 'un esame di coscienza' e considerare cosa 'si è fatto dire' al mito nel corso del tempo.

⁹⁴ cf. ALETTI M., *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi - II edizione*; op. cit.

Mito, *logos* e interpretazione

Ovviamente interpretare (farne l'ermeneutica) un mito significa in qualche modo, come abbiamo visto, <<ammazzarlo>>⁹⁵. Interpretandolo risulta impossibile determinarlo senza perdere qualche altra sua proprietà. Una volta aperta la scatola il gatto o è vivo o è morto. Ma nel noto esperimento concettuale di Schrodinger la proprietà del gatto di essere vivo-morto (o non vivo - non morto) prima dell'apertura della scatola, ovvero la compresenza di stati classicamente distinti, è qualcosa che si riferisce ugualmente al mito in merito alla sua comprensione e interpretazione. È qualcosa che vedremo nel rapporto mito-fede, mentre per Panikkar non è qualcosa che avviene nel pur stretto rapporto tra *mythos* e *logos*. Per Panikkar l'esperienza mitica ha anche fare con la coscienza simbolica, mentre l'esperienza logica con la coscienza epistemica, concettuale. <<Il *mythos* non è la contraddizione del *logos* e tantomeno il suo opposto dialettico. L'opposizione è bidimensionale, richiede un piano nel quale gli opposti gli opposti posano essere congiunti da una linea. Aver interpretato dialetticamente la relazione *mythos-logos* ha portato a conseguenze funeste. La polarità *mythos-logos* non è dualista ma a-duale, *advaita*. La loro relazione non è complementare *in senso stretto*. Non è complementare ma costitutivamente polare. (...) Per questo la loro relazione, se si vuole, potrebbe definirsi di quasi-complementarietà>> nell'impossibilità per la ragione di <<ridurre tutto *ad unum*⁹⁶>>.

Nondimeno, e proprio per questa relazione polare e non-duale, come dice Panikkar, <<nel momento in cui qualcuno sente il bisogno di interpretare un mito non può, per questo stesso fatto, accettarlo senza la sua interpretazione⁹⁷>>. A quel punto smettiamo di credere 'al mito' e cerchiamo di credere 'nel mito' attraverso la nostra

⁹⁵ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 143

⁹⁶ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 69-70 - il corsivo è di Panikkar

⁹⁷ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 143

interpretazione. Dallo sfondo a cui eravamo giunti passiamo alla figura in rilievo, dal contesto al testo. E perdiamo informazione. Prendiamo le distanze dal mito e la sua interpretazione si interpone tra il mito e noi.

Mito, ermeneutica e condizione umana

Alcuni miti appartenenti a una certa cultura sono, per Panikkar, <<in grado di offrire ad altre culture un segnale che indichi dove possono trovare un sistema di pensiero più profondo, se non addirittura più fresco del proprio (...)»⁹⁸>>. Si tratta sicuramente di un problema di linguaggio e di traduzione ma <<l'ermeneutica dei miti assomiglia ad un atto liturgico, a un'azione sacra»⁹⁹>> come la funzione di Hermes che non è un semplice intermediario ma un sacerdote, un mediatore tra i mondi¹⁰⁰. Può un *mythologoumenon* di un'altra cultura essere davvero rivelatorio, come lo è ogni autentico mito? <<Ogni mito ci imprime una direzione, apre determinate porte, svela dimensioni del reale che senza questo contatto potrebbero non essere scoperte (il mito come rivelazione) e neppure udite (il mito come conoscenza)»¹⁰¹>>. La via per l'interpretazione del mito può essere "comparativa" (accostare i diversi miti delle diverse tradizioni e trovare punti comuni, differenze, ecc) oppure quella di chiarire il mito tramite se stesso, ovviamente nei limiti e nella precomprensione che un'altra cultura e un altro linguaggio possono permettere. Questo processo non può essere né valutativo (o svalutativo nei confronti della cultura che recepisce quel mito) né tantomeno riduttivo, ovvero adattato in modo superficiale e svuotato di aspetti

⁹⁸ Ibid., p. 146-147

⁹⁹ Ibid., p. 147

¹⁰⁰ Ibid.; si veda anche lo studio di Kerenyi sulla figura di Hermes nella tradizione classica dell'Iliade e in particolare nell'inno omerico ad Hermes nell'ultimo canto dell'Odissea in: KERENYI K., *Miti e misteri*; op. cit. pp. 50-114

¹⁰¹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 147

essenziali solo per poter essere compreso. In questo caso si tratta di operazioni di subdolo sincretismo che tendono ad uniformare l'esperienza umana, banalizzandola, oppure a mistificare e ridurre aspetti sconvenienti solo perché il tessuto ideologico o concettuale di una certa cultura non è in grado di recepire quel mito e i suoi significati. In questo caso l'operazione di allargare ad un'altra cultura il substrato di un mito non può essere eseguita ed è preferibile non eseguirla. Secondo Panikkar e secondo noi svalutare un mito adattandolo o forzare una cultura ad accettarlo, magari svuotando il mito stesso di aspetti significativi, distorcendo i suoi aspetti rivelatori, è una operazione molto in voga nell'attuale panorama globalizzato e mercificato. L'unico risultato che si ottiene in casi come questi è quello di detronizzare il mito, di renderlo inefficace ed inadeguato; di fatto, demitizzandolo, destrutturandolo, sostituendolo con altro senza alcun legame con quanto vi era di originario.

Un mito che abbia a che fare con la condizione umana, come dice Panikkar, ha a che fare con <<l'uomo completo, non>> con <<un uomo astratto, privo di ogni relazione costitutiva con l'intera realtà¹⁰²>>. E l'intera realtà per Panikkar è cosmoteandrica, ovvero un'unità triplice di Dio, Uomo e Cosmo.

In merito alla condizione umana Panikkar propone ed approfondisce il mito di Sunahsepa che è niente più che l'uomo comune che alla fine, colto alla sprovvista dalla morte, si mette a pregare. E lo fa con tutte le sue forze per salvare se stesso. L'uomo che, messo alle strette, spicca un salto nella trascendenza o perisce, l'uomo che non prega o implora perché è giusto o perché la divinità merita la lode o il sacrificio, ma perché vede la sua vita irrimediabilmente compromessa e minacciata da qualcosa di ostile e fa o decide di fare di tutto per salvarla. Quanto è vero, troppe volte, anche tutto questo per noi, oggi, e per l'uomo di ogni tempo! Si rimanda alle stupende pagine che Panikkar dedica a questo mito per un suo interessante e

¹⁰² Ibid., p. 149

coinvolgente approfondimento e per la risonanza che queste stesse pagine hanno o possono avere nel nostro vissuto e nella nostra coscienza¹⁰³.

Mito e mitemi

L'analisi di un mito porta il mito stesso ad essere ridotto ai suoi elementi fondamentali. Gli elementi vivi di un mito non sono solo i concetti che può contenere, ma <<ogni *mythologomenon* è composto da simboli che si combinano per formare mitemi più o meno complessi¹⁰⁴>>. I mitemi poi esprimono ognuno non solo una problematica ben definita, ma anche frammenti dell'orizzonte più vasto evidenziato dal mito. Nei mitemi possiamo trovare non solo quello che il mito aveva da dire agli uomini del tempo in cui il mito è nato o è stato concepito, ma anche tutto quello che il mito può e vuole dire a noi oggi.

I mitemi molto spesso hanno a che fare con tematiche specifiche (per esempio la paura della morte, l'origine del male, ecc...) e ci mostrano situazioni in cui vi è una tensione tra la natura e la cultura, mostrando delle vie o delle soluzioni ai problemi che vengono posti nelle differenti tematiche. Ad esempio nei casi di una tematica che ha a che fare con la morte, e con lo spettro che essa rappresenta, la soluzione, per quanto ovvia, è o può essere la vita, una vita banalmente terrena all'interno dell'ordine delle cose o una vita che invece trascenda gli aspetti terreni, collocandosi o in un altro spazio-tempo o al di sopra dello stesso. Il mitema però difficilmente "specula" su uno o su un altro argomento presentando soluzioni morali, ma si limita a descrivere la complessità e la ricchezza delle vicende umane o divine che sono

¹⁰³ Ibid., pp. 105-185 - interessanti sono i riferimenti comparati che fa lo stesso Panikkar con alcuni personaggi biblici dell'Antico Testamento come Giobbe, anche lui colpito da avverse sventure; oppure con la figura di Abramo che impetra Dio in favore di Sodoma e Gomorra; e infine con il sacerdozio di Melchisedek, un sacerdozio a cui giungerà lo stesso Sunhasepa, dopo essere scampato al sacrificio, ovvero un sacerdozio che abolisce le forme cruente del sacrificio stesso.

¹⁰⁴ Ibid., p. 166

connesse alla narrazione. Gli esempi possono essere numerosissimi ma si rinvia alla bibliografia e in particolare ai lavori di Eliade, Kerenyi, Vernant, De Santillana-Dechend, Graves solo per citarne alcuni.

Ma parlando di vita, nel mito, si ha anche fare con varie forme della vita stessa. La vita infatti ha già di per se una precarietà quasi intrinseca e la sua forza nasce dal vincolo e dalla solidarietà tra i viventi, più che dalla affermazione del singolo. La solidarietà della e nella vita permette ad esempio le logiche del sacrificio sostitutivo, senza che queste appaiano necessariamente come uno scandalo o una tragedia¹⁰⁵. In tal senso il sacrificio diventa redentivo di uno o di una parte o di tutta l'umanità: in questa unione solidale. Questo sacrificio può avvenire ad un livello fisico o materiale, attraverso uno scambio o una transazione (occhio per occhio); può essere di un eroe come di una persona qualunque; può sfuggire o meno alle leggi di causalità e di necessità, può essere irriducibile su alcuni valori non negoziabili (ad esempio che con la vita -qualunque vita- non si può giocare).

Ma la dipendenza e la solidarietà con gli altri possono lasciarci completamente bloccati, intrappolati, con la necessità di ricorrere, come nel caso di Sunhasepa a qualcosa che supera la dimensione spazio-temporale: la preghiera, attraverso cui può (non, deve) avvenire l'impossibile. Il balzo nella e della fede.

I miti, secondo Panikkar, descrivono l'uomo non solo come intelligenza e volontà, ma anche e soprattutto come "desiderio di essere", <<come il desiderio stesso di giungere ad essere¹⁰⁶>>. Ad esistere. <<Il mito ci trasporta ad una profondità in cui non possiamo rimanere ingannati da atti che possano essere ritrattati, o da appetiti più o meno superficiali, o da qualunque concetto possiamo avere di noi stessi¹⁰⁷>>. Il mito ci porta alla nostra radice, alla nostra origine. Ci svela una verità, <<la verità

¹⁰⁵ cf. ELIADE M., *Miti, sogni, misteri*; op. cit. - in particolare dove descrive i riti di passaggio e quelli cosmogonici nelle tradizioni primitive

¹⁰⁶ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 171

¹⁰⁷ Ibid., p. 172

originaria dell'essere del mondo, quella verità originaria che il mito, per essenza, è¹⁰⁸>>. Giunto a queste altezze o a queste profondità nell'uomo allora si può accendere la *hybris*, <<la sfrenata passione dionisiaca>> che <<tende a dominare tirannicamente gli uomini¹⁰⁹>>. La *hybris* riflette la nostra illusoria rivendicazione di ontonomia rispetto al principio, rispetto al Reale. Non è una negazione del principio o del Reale. In questo senso ontonomia. È una situazione paradossale e tragica nella quale accanto alla più alta coscienza della propria grandezza spirituale, si è ciechi¹¹⁰. Per Panikkar nel profondo del nostro desiderio ontologico (che è un desiderio della trascendenza) risiede la nostra libertà e a poco serve mettersi una maschera tenuta su dalla volontà o dalla ragione, che ci fa agire in modo contrario alla nostra natura. Questa apertura al trascendente è l'apertura che l'uomo ha verso e nella religione. Per fare questo passaggio l'uomo ha bisogno di un atto sacro, di una iniziazione: un rito (collegato al mito) o un atto di culto con cui una persona passa dall'apparenza alla realtà, dall'illusione alla verità, dalla vita non autentica alla vita autentica. <<Il mito presenta parecchie caratteristiche che si confanno all'iniziazione¹¹¹>>. È l'azione sacra di un rito, che il mito dispiega dinanzi ai nostri occhi, a sancire la nascita antropologica di un altro essere, di un altro uomo. La sua rinascita ad una vita autentica, vera, immortale. Questa vita nuova può essere in un aldilà (re-suscitare) o può anche essere ora, adesso (e allora è un suscitare non in un'altra esistenza ma in questa stessa esistenza/vita). <<*Il mito genuino richiede il culto. (...) L'atto cultuale vuole dunque essere la ripetizione di un evento divino originario, ma una ripetizione di tipo particolare. Nell'atto cultuale deve accadere nuovamente l'evento fondativo delle origini*¹¹²>>.

¹⁰⁸ OTTO W.F., *Il mito*; op. cit., p. 40 - il corsivo è di Otto

¹⁰⁹ COLLI G., *Apollineo e dionisiaco*; Adelphi, Milano 2010, p. 104

¹¹⁰ cf. OTTO W.F., *Il mito*; op. cit., p. 85 - quello che per Otto succede ad Edipo, il cui mito, secondo lui, è fallacemente ridotto ad aspetti psicologici assai poco significativi

¹¹¹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 173

¹¹² OTTO W.F., *Il volto degli dei*; Fai Editore s.r.l., Roma 1996, p. 66-67 - il corsivo è di Otto

Nell'analisi di un mito e nella sua possibile significatività per il nostro tempo, può essere importante anche considerare quei mitemi che sono "assenti", dice Panikkar. Naturalmente non possiamo fare dire al mito qualcosa che il mito non dice. E il mito va certamente studiato e iscritto nella sua dimensione storico/culturale. Ma l'analisi del mito procedendo nel mito stesso ci permette di ravvedere anche ciò che nel mito manca e che è significativo o può esserlo in merito alla nostra situazione di uomini che viviamo nel nostro attuale tempo e spazio.

Ad esempio -fa notare Panikkar-, nel mito di Sunhasepa mancano quasi del tutto delle componenti sessuali o unitive, sia sincroniche (amore sessuale) sia diacroniche (amore paterno/materno). Forse il mito si riferiva ad una sorta di celibato sacerdotale e comunque può evidenziarne aspetti che la nostra stessa cultura oggi tende a sottovalutare o a parzializzare. Dice infatti Panikkar che <<la logica del celibato non è direttamente legata alla sessualità ma (...) si basa sull'argomento socio-antropologico della legge del *karman* (...) ovvero di colui che ha bruciato tutto il suo *karman*, che non ha lasciato nulla da continuare, da raggiungere, da intraprendere, (...) perché ha vissuto pienamente la sua vita (...) ¹¹³>>. Il banale soddisfacimento di un impulso o di un istinto non è comunque nella prospettiva di un qualcosa che è per sempre o che rientra nell'orizzonte del raggiungimento di una pienezza. La sua mancanza quindi rivela e sottolinea ancora di più gli aspetti relativi alla pienezza o al vero compimento della natura umana: però laddove la sessualità non è stata in qualche modo sublimata può ritornare ovunque in forma di pan-sessualismo. Forse che <<(...) il nostro mito demitizza il moderno mito sessuale?¹¹⁴>>.

Nel mito dobbiamo in qualche modo respingere qualunque interpretazione <<catatronica>>, che proietta cioè le categorie di comprensione odierne per afferrare

¹¹³ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 176

¹¹⁴ Ibid., p. 178

eventi che appartengono ad un altro ordine di cose. Per noi oggi potrebbe apparire inaccettabile o inconsueto che un mito (a differenza delle tragedie greche per esempio) non si occupi affatto di qualcosa di sociale. Nel mito termini come progresso, o valore economico possono essere del tutto assenti, ma non per questo il mito non ci richiama sempre a quella dimensione costitutiva fondamentale dell'essere umano che troppo spesso i fatti storici, la società dei consumi e dell'informazione barattano o mercificano con qualcos'altro. Il mito può arrivare a dirci che la salvezza o la comprensione delle cose umane sono in una certa misura indipendenti (Panikkar usa anche in questo caso la parola "ontonomia", "ontonomia"¹¹⁵) e non riducibili ai soli aspetti socio-politici. <<La liberazione umana ha una dimensione che la caratterizza in modo molto più fondamentale dei fattori sociali in essa coinvolti¹¹⁶>>.

Infine, molto spesso, i miti, nei loro mitemi, presentando una situazione umana indicano un modo per affrontarla o superarla, senza tuttavia ricorrere ad una cosmologia dell'inizio o delle origini o a una escatologia, o una metafisica delle cose ultime. <<La morte, la vita e l'esistenza autentica possono essere affrontate indipendentemente dalle nostre particolari convinzioni cosmologiche e metafisiche¹¹⁷>>. Questo non riduce il mito a una dimensione meramente esistenziale, ma neppure gli fa prestare il fianco a posizioni ideologiche tipiche anche queste dei nostri tempi.

In tutta questa frammentazione che può lasciare la ragione in uno stato di imbarazzo nei confronti di temi, argomenti, situazioni e soluzioni apparentemente contraddittori il vantaggio del mito è quello che il suo linguaggio non si affida a concetti filosofici fissi o è vincolato ad un sistema dottrinale formale e precostituito. Questo vuol dire

¹¹⁵ cf. Ibid., p. 180

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., p. 181

che il mito può raggiungere ed interrogare il credente, l'ateo o il panteista ed è ugualmente valido e significativo, perché va a toccare le corde comuni della nostra condizione umana. Come nel mito di Sunhasepa <<(…) l'assenza di una escatologia autorizza questo mito a rivendicare un riconoscimento da parte di numerose metafisiche e cosmologie¹¹⁸>>.

Il mito, in sostanza, rappresenta una sfida anche per noi oggi nel senso che <<colloca l'uomo su un piano che sembra poter fare a meno dei miti che l'uomo moderno reputa così importanti¹¹⁹>>.

Il punto centrale di un mito come quello di Sunhasepa è proprio <<il decondizionamento dell'uomo, la sua liberazione, la sua libertà¹²⁰>>. tema caro a molti altri miti di vari e diverse tradizioni. Questo è proprio ciò che cerca di fare oggi la scienza dell'educazione e l'educazione stessa che ci insegnano a <<destreggiarsi all'interno dei condizionamenti che chiamiamo società, civiltà, tecnologia, conoscenza scientifica, ecc...¹²¹>>. È necessario, ci dice il mito, decondizionare l'uomo da ogni condizionamento.

“Libertà da” e “libertà per”: il nostro desiderio e <<bisogno di libertà è più essenziale dei desideri sessuali, delle opinioni politiche, delle situazioni economiche e delle ideologie umane¹²²>>. Il prezzo di tale libertà “vera” <<è la nostra stessa vita che deve essere redenta, dopo che la morte è stata sconfitta¹²³>>.

Il mito ci rivela quindi l'essenza della religione più come scioglimento dai legami che come *religatio*.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 182

¹²⁰ Ibid. p. 183

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., p. 185

¹²³ Ibid.

Mito e rivelazione

Dalla antropologia teologica¹²⁴ sappiamo che esiste una precisa correlazione nell'ambito cristiano tra antropologia e teologia. Uno "studio" dell'uomo non può prescindere da uno studio su Dio, e viceversa. Nell'antropologia cristiana Dio si serve del Figlio come "forma" per plasmare tutta la creazione. Il vertice di questa creazione è l'uomo che è colui che nella "immagine e somiglianza" porta a compimento nel tempo e nello spazio la forma stessa del Figlio.

Il mito, secondo Panikkar, aiuta l'uomo a comprendere e svelare alcune dimensioni del Reale che potrebbero rimanere non raggiungibili o nascoste. È questo l'aspetto del mito come rivelazione (anche nel duplice significato della parola, ovvero come ri-velare, velare-di-nuovo). Ma, dice Panikkar, <<nessuna rivelazione manifesta qualcosa di completamente nuovo, che troveremmo incomprensibile. Ogni rivelazione svela ciò che abbiamo già intravvisto, previsto e anche, in un certo senso, creduto¹²⁵>>. E Panikkar allora parla di una "antropologia del mito" che, insieme ad altri approcci (psicologico, storico, teologico, ecc...), ha a fattore comune che <<nel mito l'uomo scopre se stesso, il mito esprime ciò che l'uomo è¹²⁶>>. E Eliade aggiunge: <<Il mito si definisce per il suo modo d'essere: è riconoscibile come mito solamente nella misura in cui *rivela* che qualcosa si è *pienamente manifestato*, e questa manifestazione è nello stesso tempo *creatrice* ed *esemplare* perché fonda sia una struttura del reale, sia un comportamento umano¹²⁷>>.

¹²⁴ cf. LADARIA L.F. sj, *Introduzione all'antropologia teologica*; Gregorian and Biblical Press, Roma 2011

¹²⁵ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 185

¹²⁶ Ibid., p. 148

¹²⁷ ELIADE M., *Miti, sogni, misteri*; op. cit., p. 7 - il corsivo è di Eliade

<<Ogni mito ha una progressione ed un culmine. Nelle sue zone inferiori, esso ci richiama alla realtà naturale: nelle sue zone alte, ci mette in rapporto col trascendente. Il mito non coglie direttamente l'essenza del divino, che possiamo *toccare* soltanto col balzo vertiginoso dell'estasi: non ci permette di avvicinarci e guardare cogli occhi l'incontaminato principio delle cose; esso è soltanto un riflesso del divino, come l'arcobaleno è un fenomeno di riflessione del sole. Eppure in questo riflesso colorato noi conosciamo costantemente il divino (...) ¹²⁸>>.

Senza poter entrare in dettagli che ci porterebbero lontano dal nostro seminato occorre fare un breve cenno ai rapporti tra mito(logia) e rivelazione nel pensiero di Schelling. Abbiamo già accennato al movimento diacronico e dialettico (quello che chiameremo il 'modello dialettico' - cf. capitolo Fede e Mito) che dal mito conduce alla fede, dalla mitologia alla rivelazione. Per il filosofo tedesco esiste un rapporto di superamento dialettico tra la filosofia razionale (o negativa) e quella dell'esperienza (o positiva) a cui, in misura diversa appartengono la filosofia della mitologia e quella della rivelazione. La stessa filosofia sente la tendenza a trapassare da ciò che comprende (filosofia negativa) a ciò che invece la meraviglia (filosofia positiva) dove è filosofia negativa quella della necessità logica mentre è filosofia positiva quella che ha a che vedere con la Realtà e con la Libertà: l'Essere (il Reale) precede la Coscienza¹²⁹.

Ora, per Schelling, la mitologia non è una concezione della natura costruita in modo immaginoso, gli dei come pure personificazioni di forze e di fenomeni della natura, perché sono invece le stesse potenze naturali ad operarvi e che preludono al divino Uno. La rivelazione, d'altra parte, rende manifesta una libera volontà: la creazione come atto di libertà è riconoscibile solo come qualcosa di rivelato¹³⁰. La rivelazione è

¹²⁸ CITATI P., *La luce della notte*; op. cit., p. 88

¹²⁹ cf. SKODLER F., *Conoscenza, realtà e rivelazione nell'ultimo Schelling*; op. cit., p. 55

¹³⁰ cf. Ibid., p. 141

la più potente forma di Realtà che invita la ragione ad allargare la ristrettezza e la piccolezza dei suoi pensieri. La rivelazione è anche libera rivelazione di un Assoluto che è già tale e non abbisogna di un processo per diventarlo.

Schelling è convinto che l'uomo per natura è colui che pone Dio ed è tale rapporto Reale il comune presupposto di intelligibilità per la mitologia e la rivelazione: necessario ed impersonale nella mitologia, libero e personale nella rivelazione. Compito della rivelazione è illuminare la coscienza in modo da restaurare il monoteismo originario del Dio unico, che invece appare alla coscienza mitologica nella scissione, nella tensione reciproca delle sue potenze. Ma è la coscienza mitologica il presupposto di una (di ogni?) possibile rivelazione. Per Schelling è la mitologia che rende possibile la rivelazione. Il mito che rende possibile la fede. In un (processo di) libero autosvelamento del divino.

<<Una teoria della rivelazione è fondabile solo in sintesi con lo sviluppo religioso del paganesimo, pena il non poter riconoscere la rivelazione stessa come fatto positivo. Il paganesimo è esso stesso poi una sintesi storica più alta che sia in grado di dar conto di quella particolare condizione di ricettività della coscienza - che permette o ha permesso il sorgere della mitologia¹³¹>>.

Mito e parabole

Al termine di questo capitolo sul mito e subito prima del prossimo capitolo sulla fede facciamo una breve digressione con un nostro piccolo contributo relativo alle parabole di Gesù e a certi possibili accostamenti che si possono fare col mito, o almeno con tutto quello che del mito si è detto finora. Ci sembra pertinente, sensato e

¹³¹ Ibid., p. 145

non casuale passare in questo studio dal mito alla fede attraverso una riflessione sulle parabole. Forse perché, ingenuamente, le parabole stesse ci sono da sempre sembrate delle storie, delle narrazioni (della fede) che però avevano un eco, un riverbero nella nostra vita di credenti. Alcune di queste parabole hanno per noi che scriviamo dei significati che hanno in qualche modo dato forma alla nostra fede. C'è del mito nelle parabole, nel senso e nel modo in cui lo abbiamo inteso finora in questo studio. C'è qualcosa che da sempre ci incanta e ci porta ad una dimensione successiva, in cui la comprensione è istantanea e non servono spiegazioni. Per quanto sia il *logos* e l'ascolto a farcelle intendere è il *mythos* che ce ne rende il senso e la pienezza. Perché si tratta di una parola che ci tocca nel profondo e ci interroga sul senso di noi stessi e delle cose che sono attorno a noi, attraverso quei personaggi e le loro vicende che Gesù raccontava nel suo passare ed essere in mezzo alla vita degli uomini del suo tempo. Di ogni tempo.

La breve e meno che mai esaustiva riflessione parte da una rapida analisi del testo di Mc 4,11 e dal significato della parola 'parabola' in greco e nella lingua ebraica.

Avendo come riferimento il testo di J. Jeremias citato in bibliografia¹³², e senza poter riportare tutta la ricchezza e la documentatissima analisi che ne fa il teologo ed esegeta tedesco, si vede come, in realtà per la critica testuale e letteraria il problema delle parabole è essenzialmente determinare 'il loro originario significato' e ritrovare, laddove possibile, gli *ipsissima verba Domini*, le parole dette o certamente riferibili direttamente a Gesù. Le parabole infatti sono state allegorizzate molto presto dalle comunità che hanno scritto e redatto i Vangeli: vediamo infatti, per esempio, lo stesso Gesù -in Mc 4,14-20 o l'equivalente in Mt 13,37-43- che spiega il significato "nascosto" della parabola del seminatore. Ma è anche vero che la ricerca esegetica ha, per lungo tempo, cercato significati nascosti o più profondi delle parabole stesse, facendo risalire storie, personaggi, parole al contesto storico e culturale in cui si

¹³² cf. JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*; Paideia Editrice Brescia, Brescia 1967,1973

muoveva e viveva Gesù stesso e risalendo tramite esse anche a questi stessi usi, abitudini, forme e linguaggio di quel tempo¹³³.

La stessa redazione più tarda dei Vangeli rispetto alla vita e alle opere di Gesù di Nazareth ci fa vedere come alcuni processi quali la parenesi o la allegorizzazione delle -e presenti nelle- stesse parabole avessero a che vedere con comunità che vivevano nel mondo ellenistico/giudaico, nel quale era diffusa l'interpretazione allegorica dei miti come chiave di conoscenze esoteriche.

Accanto a questa interpretazione allegorica c'è quella della "teoria dell'indurimento", ovvero che le parabole dovevano essere per gli estranei un velo gettato sul mistero del Regno di Dio (cf. Mc 4,10-12). Questo è un passo fondamentale e molto discusso e che ha il suo corrispettivo in Mt 13,34-35 (cf. Sal 78,2; Os 12,11): in particolare pare che il v. 11 sia stato tramandato isolatamente ed è stato aggiunto da Marco. Gesù viene interrogato sulle parabole al v.10 e risponde con la formula dell'indurimento del v. 11 stesso. In Mc 4 abbiamo in modo evidente l'attestarsi di materiale di tre stadi della tradizione: Gesù, Chiesa primitiva, Evangelista Marco proprio per gli evidenti rimaneggiamenti, aggiunte, e cambiamenti¹³⁴.

Gesù dice che Dio ha elargito ai discepoli il mistero (segreto) del Regno di Dio, una conoscenza singolare e unica: 'la consapevolezza del suo inizio presente' (in Gesù stesso). A voi, dice Gesù, è dato il "mistero" del regno; mentre a quelli che sono fuori sono state date le "parabole" (citando Is 6,9-10). Dal punto di vista linguistico ci sono due aspetti:

1) questa antitesi si verifica perché la parola greca "parabola" corrisponde a *masal* (ebraico) = *mathla* (aramaico) che hanno il significato corrente (vd. AT *masal* = *hidha* enigma (cf. Sal 78,2), discorso difficilmente comprensibile, discorso oscuro

¹³³ cf. Ibid. e anche, per il possibile linguaggio aramaico sotteso a molte forme poco comprensibili del greco dei Vangeli, GARCIA J.M., *La vita di Gesù - nel testo aramaico dei vangeli*; ed. BUR, Milano 2005

¹³⁴ Ibid., p. 13 - nota 12

Mc 7,17) di indovinello, enigma (*mesal* in etiopico ha significato di discorso esoterico apocalittico).

Quindi, dice Gesù, a voi il mistero è svelato; quelli di fuori si trovano invece di fronte a degli enigmi. In Gv 16,25 Gesù dice “in modo velato” “*en paroimias*” (diverso da “in parabole”), sostantivo che invece implica da parte di Gesù l’uso di detti simbolici o figurati, similitudini o proverbi la cui comprensione non doveva essere immediata.

Il sostantivo viene contrapposto a “*parresia*” = proclamare apertamente.

2) il verbo “avviene”, “*ginetai*”, è in una forma non greca, ma in una forma di espressione semitica e la frase andrebbe tradotta: “per quelli invece che sono di fuori, tutto si presenta/si compie in discorsi enigmatici/in avvenimenti velati”.

Jeremias suppone che ‘Mc 4,11 ss. NON parla delle parabole di Gesù ma della sua predicazione in generale’ (predicazione che in Gv 16,25 abbiamo detto avvenire “*en paroimias*”). Il mistero (che è anche progetto oltre che segreto) del regno presente in mezzo a loro viene svelato ai discepoli, mentre le parole di Gesù rimangono oscure agli estranei, perché essi non riconoscono la sua missione e non fanno penitenza. Infatti il Targum in Mc 4,12 attenua la durezza della citazione, proponendo “a meno che” al posto di “perché non”.

Quindi questo *logion* 4,11, arcaico proprio per la contrapposizione tra i discepoli e quelli di fuori, dovrebbe appartenere al periodo posteriore alla confessione di Pietro a Cesarea di Filippo, il periodo della predicazione più ‘esoterica’ di Gesù.

Marco ha inserito questo *logion* nel cap 4 delle parabole, interpretando male il termine greco parabole che, in questo caso, significa “in modo velato”. Infatti a Mc 4,10 doveva immediatamente seguire Mc 4,13. Con questo si hanno del passo tre possibili diversi significati:

- 1) non c’è alcun mistero da svelare nelle parabole, perché il vero mistero è rivelato solo ai discepoli, annunciando le stesse parabole, semmai, proprio il mistero del Regno

- 2) Il passo Mc 4,11 ss. non rappresenta un canone particolare per l'interpretazione delle parabole stesse. Nelle parabole allora, mediante un'esegesi allegorica, non c'è da ricercare un senso o un significato nascosto "a quelli che sono fuori"
- 3) possiamo continuare a considerare le parabole degli insegnamenti nascosti ed esoterici, considerando proprio il significato della parola "parabola", proprio perché questo significato rimane nascosto e celato "a quelli che sono fuori" (a meno che non si convertano)!

Gesù non è un saggio che esponeva delle massime morali ed una teologia semplificata con dei racconti ed immagini facili da tenere a mente. La predicazione evangelica è infatti sempre duplice: liberazione e scandalo, salvezza e perdizione, vita e morte.

Occorre sempre tendere a riguadagnare il senso primigenio delle parabole. La *Formgeschichte* ripartì le parabole in categorie distinguendo metafora, paragone, allegoria, similitudine, ecc... ma in realtà l'ebraico *masal* e l'aramaico *mathla* significano tutte queste cose e molto di più, ovvero "ogni sorta di discorso figurato, senza che si possa fissarne uno schema". La stessa parola greca parabola, nel NT, ha significato di parabola, paragone, simbolo, motto, proverbio, indovinello...

Le parabole devono essere collocate nella situazione della vita concreta di Gesù. Non sono (solo) delle opere letterarie (limite della storia delle forme) e nemmeno intendono inculcare delle massime generiche, bensì 'ognuna di esse è stata pronunciata in una concreta situazione della vita di Gesù, in una circostanza irripetibile ed imprevedibile'. Inoltre sono "strumenti" di lotta, di difesa, di opposizione ed esigono delle risposte immediate.

Per capire le parabole occorre ricostruire il momento storico preciso della vita di Gesù in cui lui ha pronunciato quella precisa parabola. Ciascuna delle parabole è nata da (e in) un momento storico della vita di Gesù.

Cosa voleva dire Gesù in questa o in quell'altra ora precisa? Quale influsso ebbe la sua parola sugli ascoltatori? Questa sono le domande da porsi. Possiamo comprendere le parabole di Mt 13 solo se ci saremo fatti una idea della situazione concreta in cui Gesù ha parlato.

Quindi possiamo dire che tutte le parabole di Gesù hanno lo scopo di costringere l'uditore a prendere posizione verso la sua persona e il suo messaggio (esse sono implicitamente considerate come una auto testimonianza cristologica: se si parla della bontà di Dio è in Gesù che questa bontà è attiva).

Esse sono colme del mistero del Regno di Dio (Mc 4,11) ovvero della escatologia realizzantesi. L'ora del compimento è giunta, è qua. Lc 4, 16-30: è sorto l'anno di grazia di Dio, perché è giunto il Salvatore, la cui occulta maestà traluce dietro ogni parola, gesto e parabola.

Da questa brevissima riflessione esegetica possiamo concludere che le parabole vogliono dire, raccontare qualcosa che riguarda la vita, lo stato, la situazione attuale di una persona, di una comunità, della folla, dei discepoli o degli avversari. Tali storie e narrazioni pongono l'uditore dinanzi ad una scelta, dinanzi al dover prendere una decisione. Una decisione per la vita. Un tale effetto, per esempio, ha la parabola che il profeta Nathan racconta a Davide dopo l'episodio di Uria (cf. 2Sam 12,1-13). Non possiamo qua elencare tutte le tipologie di parabole che Gesù racconta (parabole dell'ora, parabole doppie, parabole del compimento, parabole parentetiche ed allegoriche, ecc...) o tutti i messaggi delle parabole (presenza della salvezza, misericordia di Dio verso i peccatori, la grande certezza, l'imminenza della catastrofe, la minaccia del "troppo tardi", l'imperativo dell'ora, l'adesione vissuta, il compimento, le azioni con intento di parabola) e per questa catalogazione e suddivisione rimandiamo al preziosissimo studio di Jeremias già citato.

Quindi c'è un aspetto esistenziale insieme comunque ad un aspetto conoscitivo o auto-conoscitivo, rivelatorio. Le parabole velano e ri-velano i significati: solo chi ha orecchie per intendere le può intendere. Ma hanno a che fare con la vita di ciascuno che si sente chiamato ed interrogato. Esigono una risposta.

Ma questo è come per il mito, per la narrazione del mito. Nel mito la situazione attuale, concreta, reale di chi legge o ascolta viene toccata, raggiunta, realizzata¹³⁵. Ma il mito non è solo questo. L'esperienza della narrazione si fa viva e si incarna negli ascoltatori che diventano quella storia, quei personaggi. Abbiamo visto e non è un caso che i miti venissero raccontati o raffigurati nei riti iniziatici, nei riti di passaggio; che avessero rilevanza nei momenti importanti (la vita, il nascere, il conoscere, l'imparare, l'osare, il morire) del ciclo di esistenza di un singolo o di una comunità, ripetendo gesti cosmici all'interno di riti e culti che li attualizzassero¹³⁶. La loro comprensione o meglio il fatto che venissero incarnati nell'iniziato costituiva l'attuazione del passaggio.

Le parabole di Gesù vogliono dire proprio una esperienza viva, vogliono toccare sul vivo la vita delle persone che lo circondano. Le sue parabole, per la folla, vogliono essere la preparazione, il momento di passaggio e di crescita per quanti lo seguono, non solo una fotografia esistenziale. Dicono verità fondanti. Preparano ciò che sta per avvenire e avviene. Ai discepoli Gesù spiega tutto proprio come fa un maestro iniziatico, conducendo il suo allievo ad una conoscenza ed a una esperienza superiori o introducendolo in un altro livello di sapienza e sapere.

Questo accostamento viene proposto e sottolineato perché è Gesù stesso che usa un numero spropositato di immagini, storie, racconti, figure. E mai a caso. Anzi, sempre per evidenziare un qualcosa, preparare l'uditorio, dire parole verità sulla crisi, sull'*escaton*, sul compimento, su chi è Dio, sulla sua missione di salvezza, sulla

¹³⁵ cf. OTTO W.F., *Il Mito*, op. cit., p. 17

¹³⁶ cf. ELIADE M., *Il Mito dell'eterno ritorno*, op. cit., pp. 19, 23, 37

impellenza dell'ora, sul senso. Gesù racconta storie che appartengono alla tradizione giudaica e che vengono cambiate quasi completamente. Sono storie note che chi ascoltava Gesù conosceva molto bene. Gesù, cambiandole, lascia i suoi uditori di stucco. Li colpisce.

Prendiamo ad esempio -solo questo!- il grande affresco de 'Il giudizio universale' che Gesù stesso dà in Mt 25,31-46. Non crediamo ci sia una 'visione' più potente ed attuale di quella riportata in quelle parole, ad eccezione forse nella stessa Apocalisse. Non si tratta di una parabola in senso stretto, ma attraverso l'uso delle parole viene data un'immagine portentosa, viene raccontato qualcosa che dice tutta l'urgenza dell'adesione alla potente parola di salvezza che quell'immagine svela e chi la sta raccontando dice¹³⁷.

Forse è azzardato ma possiamo pensare che in qualche modo Gesù racconta miti, leggende, racconti, ma "mythos" inteso -come abbiamo fatto noi fino a qui insieme a Panikkar- parola di verità, parola vera, <<autorivelazione dell'essere¹³⁸>> e <<esperienza originaria rivelantesi¹³⁹>>. Questo è il significato profondo della parola mito: <<Mythos è la "storia" nel senso dell'accaduto o di ciò che sta accadendo, conformemente all'essere. La "parola" che dà notizia del reale (...), qualcosa che

¹³⁷ Gesù nell'immagine mitica del giudizio sintetizza l'*escaton* e in questo potente affresco dice tutte le verità che sono e che saranno. Dinanzi a parole e immagini di verità come queste di Mt 25,31-46 dette da Gesù, peraltro molto probabilmente originarie (*ipsissima verba Domini*) e quindi dette proprio da Gesù in persona, come ci dobbiamo porre? Come la si mette con la de-mitizzazione? Per Bultmann (cf. BULTMANN R., *Nuovo Testamento e mitologia - il manifesto della demitizzazione*; ed. Queriniana, Brescia 1970, 2005) la raffigurazione neotestamentaria dell'universo è mitica. In estrema sintesi: la rappresentazione dell'evento della salvezza (del tempo di Gesù) è coerente con questa immagine mitica del mondo e il Nuovo Testamento è tutto un discorso mitologico in quanto tale non credibile dagli uomini di oggi, giacché per noi la figura mitica del mondo al tempo di Gesù si è dissolta; tale visione mitica del mondo non era affatto cristiana ma desunta dalla cultura ellenistica ed orientale; è assurdo e impossibile accettare come vera la visione mitica del mondo del NT; miracoli ed escatologia mitica devono essere liquidate; la morte, noi oggi lo sappiamo, non è la pena del peccato; ai nostri giorni non si può comprendere la dottrina della soddisfazione vicaria attraverso la morte di Gesù; altrettanto incomprensibile è la resurrezione di Gesù. E per questo occorre de-mitizzare.

¹³⁸ OTTO W.F., *Il Mito*, op. cit., p. 32

¹³⁹ Ibid., p. 33

deve divenire vero attraverso tale espressione, (...) la parola che da notizie oggettive, autoritativa¹⁴⁰>>. Il mito è tale perché avviene sempre, non una sola volta.

Le parabole raccontano questa verità o “cose nascoste fin dalla fondazione del mondo” (cf. Mt 13,35). E sono parola vera ed autoritativa. Tale verità (Mt 13,35 che riprende Sal 78,2) non è per tutti ma è nascosta ai più: ecco il discorso in parabole (Mc 4,10-12).

La funzione del mito è la medesima: avere e dare anche un accesso ad un sapere, ad una conoscenza iniziatica o esoterica. Non è in nulla diverso per il discorso in parabole. Proprio nelle parabole, infatti, vengono fatti alcuni discorsi fondamentali sul Regno, sulla salvezza, sul come è Dio, sull'urgenza dell'ora, sul Giudizio¹⁴¹. Vengono dette verità che ci riguardano e non si tratta di favolette legate ad una visione del mondo. Si tratta di verità, di parole vere (amen!) nella accezione che la parola vera ha, come abbiamo visto, nel termine mito.

Come il mito ci interroga sul nostro essere nel momento in cui leggiamo e viviamo quelle storie, le facciamo nostre, portandoci ad un livello di conoscenza superiore, così è per le parabole. E viceversa.

Infine molte delle immagini che vengono raccontate e presentate a chi ascolta Gesù, sono fondanti in termini di fede; da questo ne consegue che le immagini, le storie, le narrazioni, il mito sono quindi fondanti per la fede stessa. Ci interrogano perché interrogano la nostra fede, la fede con la quale crediamo e la fede nelle cose in cui crediamo. Togliere alla fede immagini, storie, narrazioni e mito significa rischiare di spogiarla di contenuti e in particolare di alcuni di quei contenuti che ne reggono le fondamenta e non sono proponibili e comprensibili (a parte un'esperienza mistica) in altro modo se non con l'ascolto di una narrazione.

¹⁴⁰ Ibid., p. 31

¹⁴¹ JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*; op. cit.

La fede

<<Se non crederete, non resterete saldi (non esisterete)>> (cf. Is 7,9b)

È Panikkar stesso che all'inizio della sua riflessione sulla fede nel testo che ci fa da riferimento in questo studio¹⁴² riporta questa citazione del libro del profeta Isaia. Nel testo che segue il Signore dice ad Acaz, re di Giuda, assediato dai re del regno del Nord e di Siria, di chiedere un segno, ma Acaz, quasi sdegnosamente, rifiuta. Sarà il Signore allora a dare un segno, nonostante gli uomini mettano alla prova Dio con la loro 'tracotanza' (Acaz si rivolgerà agli Assiri per un aiuto). Questo segno sarà la giovane donna (*almah* in ebraico) che concepirà e partorirà un figlio, l'Emmanuele, il Dio-con-noi. In ebraico la traduzione più corretta sarebbe: "se non crede(re)te (*ta'aminu*) non esiste(re)te (*te'amenu*), con un evidente gioco tra le lettere dell'alfabeto ebraico¹⁴³, mancando nella seconda la consonante "yod". *Aman* (così è), *emet* (credere) sono parole che indicano fermezza, solidità. *Emunah* (la fede) significa "adesione". La fede, secondo il passo (cf. anche 2Cr 20,20), appare come il fondamento reale dell'esistenza umana. <<La fede non è puramente e semplicemente credere in ciò che non vediamo: occorre dare una concezione positiva dell'atto di fede¹⁴⁴>>. La fede è un'opzione radicale dell'uomo che lo conduce alla divinità, ovvero proprio dove o in quel qualcosa (o qualcuno) in cui si fonda la Realtà. L'opzione religiosa per aderire ad un tale stato di cose è proprio la fede. Nell'atto di fede e nell'atto religioso, o come dice Zubiri, di re-legazione, diamo potere a ciò che fonda la stessa Realtà: il divino. <<La fede (...) è l'atto o lo stato in cui trascorre la verità religiosa. La fede è la verità di una via, che si dà in un'opzione di abbandono e

¹⁴² PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; op. cit., pp. 187-311

¹⁴³ תַּאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאֲמַנּוּ

¹⁴⁴ ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit., p. 122

di affidamento incrollabile¹⁴⁵>>. Per Panikkar: <<Privo della fede, l'uomo crolla¹⁴⁶>>. E ancora: <<La fede è esattamente quella X, quell'incognita presente nell'uomo che rende possibile il "riconoscimento" del fondamento, poiché è per mezzo suo che l'uomo è unito (...) a questo fondamento¹⁴⁷>>. Attraverso la fede, tale fondamento, è quindi reso manifesto. Potremmo dire: ragionevole. <<Dove [ragionevole] non significa che si possano dare ragioni postume di congruenza con la fede che si ha. Significa qualcosa di più integrale, che riguarda tutta la realtà dell'uomo, nella sua dimensione personale, intellettuale, affettiva, morale e comunitaria¹⁴⁸>>. E ancora: <<[La fede è] l'adesione di qualcuno a una prospettiva trascendente di senso che non è il frutto di una dimostrazione, ma si offre gratuitamente, come un dono, ed esige a sua volta l'affidamento di tutto l'essere - intelletto, volontà, emotività- a Colui che in questo dono si fa presente¹⁴⁹>>.

Fede e uomo

La ragionevolezza della fede non è la sua razionalità. Ovviamente. La fede è ben separata dalla ragione¹⁵⁰, per quanto sia Aristotele che S. Agostino ritenevano la fede, il credere, necessari alla comprensione. *Crede ut intelligas*¹⁵¹ diceva S. Agostino e così tutta la tradizione medievale. Naturalmente non si tratta di (né si può)

¹⁴⁵ Ibid., p. 123

¹⁴⁶ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 191

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit., p. 122

¹⁴⁹ BRIGUGLIA A., SAVAGNONE G., *Scienza e fede - La pazienza del dialogo*; Editrice Elledici, Torino 2010, p. 31

¹⁵⁰ cf. S. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*; Paoline Editoriale Libri, Milano 1998, pp. 65-69; dove citando il pensiero di S. Tommaso d'Aquino, si dice che fede e ragione non sono né possono essere in contrapposizione e in contraddizione tra loro

¹⁵¹ cf. PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 192 - nota 12

subordinare la ragione alla fede. <<La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio¹⁵²>> dice S. Giovanni Paolo II citando S. Tommaso d'Aquino. Oggi, con e nell'attuale progresso tecnico-scientifico un'affermazione di questo tipo sarebbe inopportuna. E anche antropologicamente non esiste una subordinazione dell'una rispetto all'altra. Ancora citando l'Enciclica S. Giovanni Paolo II afferma che <<La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità¹⁵³>>. La nostra umanità non è fondata solo sulla ragione ma anche sulla fede: entrambe permettono una comunicazione umana universale.

Il confronto nella storia umana è sempre stato tra fede e ragione, tra scienza e religione, tra filosofia e teologia. Ma in verità questo incontro-scontro si pone solo su un livello orizzontale, che è molto diverso dalla posizione verticale in cui si trovano reciprocamente mito e fede. Nel prossimo capitolo approfondiremo questo rapporto che però, a nostro avviso, si pone ad un livello diverso, verticale, e non orizzontale, della vita dell'uomo e del suo rapporto con il mondo e la Realtà. La scienza rimane sempre un prodotto del *logos* e quindi della ragione che, come abbiamo detto più sopra, ne è una parte insieme all'intelletto. E il *logos* non risolve tutta la Realtà, come è evidente dal fatto che l'arte, la creatività, l'immaginazione, l'inconscio, la fede, il *mythos*, ecc... fanno pur parte della realtà dell'uomo non appartenendo in alcun modo alla sfera del *logos*.

Tornando a quanto asserisce Panikkar la fede non è solamente importante per comprendere, ma anche per raggiungere una piena umanità. Ovvero per essere. Si tratta di un'opzione radicale dell'uomo che gli permette di raggiungere la sua umanità integrale. La fede quindi è una relazione ontologica con Dio, con l'assoluto

¹⁵² S. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*; op. cit., p. 65

¹⁵³ Ibid., p. 3

che caratterizza la nostra esistenza e ricerca di senso. <<(…) l'uomo è quell'essere unico il cui rapporto con il fondamento diviene il *legame ontologico* che fa di lui un uomo¹⁵⁴>>. La ragione verifica e critica: pone il suo oggetto dentro o fuori di lei; ci fornisce indicazioni materiali e quantitative e rapporti tra le cose. Ma non è assoluta o meglio non può concepire qualcosa di assoluto, cioè di sciolto (*ab-solutus*), di slegato da tutto. È sempre e solo relativa. La ragione non dà un senso, ma nel senso può aiutarci a valutare. Non scopre né guida; e pensare che sia la ragione a guidarci significa fare i conti con tutto quello che è sommerso, inconscio e assai poco razionale nella nostra vita come singoli e come specie.

<<Attraverso la fede l'uomo diviene se stesso; in altre parole, viene salvato, reso completo, raggiunge la sua pienezza, ottiene la liberazione, la sua meta finale, comunque la si voglia chiamare¹⁵⁵>>. Questa azione è qualcosa di non puramente intellettuale, ma ha a che fare con le "opere", con quel che l'uomo agisce e compie nella vita. Questa prassi realizza, attualizza le potenzialità dell'essere umano. E la fede è questa prassi. E si manifesta attraverso il rito, la liturgia, il culto, la preghiera e, per i cristiani, nei e attraverso i sacramenti, ovvero nei segni della grazia salvifica di Dio ai quali possiamo accostarci solo per fede. E come ben sappiamo, agganciato al rito, troviamo sempre il mito. Quindi la fede è una azione pratica, rituale, che viene svolta in un contesto che non è solo dottrinale, ma è, in un certo senso, mitico ovvero capace di trascendere il momento storico in cui quella azione viene posta. E questa trascendenza può arrivare a riguardare non soltanto quel singolo uomo che pone in atto la sua fede (atto di fede), ma anche altri, altri che ripetono quello stesso gesto e per i quali quel gesto ha un certo significato. La fede quindi diventa, per Panikkar, una "ortoprassi" nel raggiungimento del fondamento del Reale. Questa "ortoprassi" ha bisogno di strumenti, la volontà e l'intelligenza umane, di gesti sacri

¹⁵⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 194 - il corsivo è dello stesso Panikkar

¹⁵⁵ Ibid., p. 207

-un rito- e di un palcoscenico, di uno sfondo, di un contesto significativo in cui svolgersi. Il mito.

Fede e Religione

<<Se la religione (da *religare*) è ciò che lega l'uomo al suo fondamento, la fede è ciò che lo libera dalla mera coscienza cosmica, dall'essere semplicemente una cosa¹⁵⁶>>. La verità religiosa <<è la verità di un cammino nel mistero attraverso cui raggiungiamo, in una forma o in un'altra, la divinità¹⁵⁷>>. La fede è proprio l'evento di questa verità, l'attualità di una via verso la divinità. In merito proprio a questo evento e a questa attualità la fede ha delle caratteristiche¹⁵⁸: è attualizzata nell'intelligenza; per quanto fondata nella realtà la trascende; ci conduce oltre; tiene presente la dimensione integrale dell'uomo; consente una visione più interna della struttura della stessa realtà. Queste sono solo alcune delle 'proprietà' della fede in una accezione che è la più generale possibile dal punto di vista di una filosofia della religione.

La religione dell'uomo come la religione di ogni uomo è qualcosa che ha a che fare ed è fondata su <<un libero movimento che penetra la totalità del suo essere, ricongiungendo la sua esistenza più profonda alla propria fonte. La fede è ciò che gli assicura questa libertà¹⁵⁹>>. Questo è quello che Zubiri chiama il potere della re-legazione e che vale per qualunque uomo.

¹⁵⁶ Ibid. - il corsivo è di Panikkar

¹⁵⁷ ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit., p. 124

¹⁵⁸ Ibid., p. 138-141

¹⁵⁹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 200

La fede non è l'adesione ad una dottrina o ad un'etica, ma è un atto, anzi è proprio quell'atto che <<ci schiude la possibilità della perfezione, permettendoci di giungere a ciò che ancora non siamo¹⁶⁰>>.

Fede e storia: che cosa ci dice la fede oggi

<<Il riconoscimento della fede come dimensione antropologica situa l'incontro tra i popoli su un piano pienamente umano e non isola la religione dal dialogo¹⁶¹>>. Tale incontro non è una dimensione astratta, ma un incontro concreto nello spazio e nel tempo tra persone vive appartenenti a diverse culture e tradizioni. La fede quindi è una possibilità dell'uomo di uscire da se stesso ed entrare in dialogo, ed <<(…) è anche una condizione per l'amore e ne garantisce la creatività¹⁶²>>. Anche l'incontro tra credenti e non credenti non può essere fatto in un modo in cui il credente si comporta <<come se la propria fede non esistesse¹⁶³>>. È la fede che permette al credente di entrare in dialogo anche e soprattutto col non credente. Pensare che sia la ragione ad unire i popoli, mentre la religione e la fede li dividono, anche e soprattutto ai nostri giorni, è una falsa aspirazione dell'animo umano che ritiene di troncare il dialogo con quella o fra quelle che sono parti importanti e costitutive dell'uomo stesso: i diversi orientamenti religiosi, i diversi atti di fede. In realtà la filosofia delle religioni ci viene a dire che l'atto di fede è unico e indivisibile e la diversità delle religioni è data dal corpo sociale e dal tipo di vita¹⁶⁴. La filosofia delle religioni ci insegna che in qualunque delle tre risposte (trascendente-monoteista, immanente-

¹⁶⁰ Ibid., p. 208

¹⁶¹ Ibid., p. 195

¹⁶² Ibid., p. 196

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit., p. 94

panteista, dispersione-politeista) l'uomo accede realmente ed effettivamente alla divinità. E questo perché l'uomo è costitutivamente fondato in e verso una tensione religiosa che è quella che il sacro pone nel costituire il Reale. E questo Reale è qualcosa di storico, che si dispiega nella storia di ogni uomo e di tutto l'uomo.

Sola fide

La Riforma storicamente e forse ancor più teologicamente affermò il carattere volontaristico e quindi soggettivo dell'atto di fede. Ancora una volta la contrapposizione soggetto-oggetto genera nel nostro sistema filosofico occidentale l'ennesima, gravissima, frattura. Solo la fede può salvare. Non l'adesione ad un credo (oggettivo) ma la fede, l'adesione stessa ci salva. Il baricentro ancora una volta è spostato all'interno, verso il soggetto e così rimane ancora oggi, nel tempo in cui anche la scienza ci dice che è l'osservatore a fare la differenza tra ciò che si vede (e quindi è) e ciò che non si vede (e quindi non è)¹⁶⁵. Quindi la fede non è soltanto qualcosa di meramente intellettuale sganciato dalla vita, ma essa stessa è Vita, tanto - troppo- più eccedente rispetto alla stessa vita. Usando un formalismo 'matematico': Fede >> vita. Maggiore, senza uguale. Anzi molto maggiore. Ad orientarla in questo caso non è la dottrina che anzi la immobilizzerebbe in forme bigotte e paralizzanti di sub-verità, ma la volontà, il Bene. L'etica. Dice Panikkar: <<è proprio la fede che rende possibile l'unità della vita nell'esistenza quotidiana dell'uomo¹⁶⁶>>. Esistenza che può esprimersi in comportamenti etici differenti che comunque una visione

¹⁶⁵ cf. BROWN H., *La nuova filosofia della scienza*; Laterza editore, Bari 1996 - Nel nuovo paradigma epistemologico teoria ed osservazione si pongono in una specie di rapporto dialettico, in cui l'una influenza l'altra reciprocamente. Anche per la coppia teoria-osservazione nell'epistemologia della scienza forse sarebbe il caso di proporre al posto di un modello dialettico irriducibile (come quello tra *mythos* e *logos*), uno più dialogico, relazionale, (sequenziale) e simultaneo (come quello che si propone in questo studio tra fede e mito)

¹⁶⁶ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 205

ordinata al Bene dell'esperienza di fede permette di accogliere e tollerare (cf. primo capitolo).

Il carattere soggettivo dell'atto di fede ne rimarca certamente l'aspetto relativo all'amore, all'offerta personale, alla decisione di vita, alla fede come <<libertà umana liberamente assunta (...)>>. E ancora: <<Una fede assunta senza alcun riscontro nella vita, è incompleta¹⁶⁷>>.

Fede e *logos*

Per quanto l'uomo sia un animale razionale, questo non implica che la sua dimensione intellettuale sia quella necessariamente preponderante. L'essenza dell'atto di fede non è la sua formulazione concettualmente corretta. Abbiamo detto che la fede è ragionevole, non razionale; non è riducibile al *logos* (con la minuscola), che significa fermarla in una forma dottrinale che non ci consente un vero dialogo. La fede invece nasce e deve ri-tornare al *Logos* (con la maiuscola). Al Verbo universale e quindi, per sua natura, è aperta e dialogica con tutto e tutti. Se la fede si dovesse ridurre ad una ortodossia allora sarebbe minore < della vita. Se il Verbo è la Vita e la Fede è adesione a questa verità della Vita, la Fede deve essere maggiore uguale alla Vita, deve poterla eccedere. <<L'ortodossia>> dice Panikkar <<ha senso solo nel contesto di una cultura specifica e omogenea¹⁶⁸>>. Questo ha come presupposto il fatto che vi sia una visione della realtà secondo alcune categorie e alcuni concetti ben precisi. Ma il potere che accordiamo al Reale, nella nostra esperienza religiosa, trascende queste categorie giacché questo affidamento, come abbiamo detto, interessa tutte le forme religiose. Stiamo invece piegando il territorio alla mappa, l'esperienza della fede ad una concettualizzazione della fede, la vita ad una dottrina. Per quanto non possiamo

¹⁶⁷ Ibid., p. 206

¹⁶⁸ Ibid., p. 201

negare il carattere intellettuale della fede, non possiamo altresì ridurla o identificarla con i concetti di una dottrina o di un gruppo umano che esprime quella dottrina. L'elemento intellettuale, quindi, non esaurisce la natura della fede. Possiamo invece dire con Panikkar e con S. Tommaso che <<la fede è unica, anche se le sue traduzioni concettuali e manifestazioni vitali sono molteplici¹⁶⁹>>. L'oggetto formale della fede è uno e unico: c'è soltanto un Assoluto.

Fede e rivelazione

<<La fede è un mistero che non può essere legato a una forma definita di espressione o correlata in modo univoco a una qualsiasi formulazione intellettuale. Nella misura in cui l'uomo è *viator*, la fede non può che essere 'itinerante'¹⁷⁰>>. Se la fede è il legame ontologico che collega l'uomo al trascendente, allora tale legame -che non può che nascere da una relazione, non può che riguardare una vocazione dell'uomo. L'uomo è chiamato quindi. E per essere chiamato deve essere chiamato da qualcuno. Deve quindi udire una voce, saperla ascoltare, comprendere e seguire. Ecco il senso della rivelazione. Di una chiamata che ha avuto un suo percorso storico. Rimandiamo alle pagine di Zubiri per una descrizione di questo percorso storico che, nella sua analisi del monoteismo, come più elevata forma storica di manifestazione del potere del Reale, ha portato, ad esempio, al cristianesimo quale forma storica della rivelazione del Dio universale e capace di instaurare con l'umanità una relazione filiale predicato da Gesù di Nazareth¹⁷¹.

¹⁶⁹ Ibid., p. 204; e anche Ibid., nota 39

¹⁷⁰ Ibid., p. 203

¹⁷¹ cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit., pp. 152-165 per la parte generale sul monoteismo e pp. 171-185 per quella più specifica del Dio rivelato da Cristo e di Cristo stesso come rivelatore di Dio

Tale chiamata, tale vocazione che avviene nella storia, è una chiamata reale dell'oltre, di un Altro. Di un tu che ci interroga; dice Panikkar <<L'amore (...) è la di-scoperta del *tu*. Ma questa di-scoperta è una ri-velazione. Da solo non sono in grado di togliere il velo alla mia ignoranza: occorre che qualcuno sveli *se stesso* -il *te stesso*- a me, che mi si riveli come un *tu*¹⁷²>>. Non basta che tale tu ci sia (senno potrebbe anche essere illusorio o una pura proiezione), ma deve, in qualche modo interrogarmi e rispondermi. A quel punto questa mia tensione verso il tu, mi porta a “desiderare” di unirmi a lui, di diventare lui. Scopo della ri-velazione è allora, in un certo senso, quello di divinizzare l'uomo, unico modo perché l'uomo stesso possa partecipare dell'unità nella differenza, della stessa comunione trinitaria immanente¹⁷³.

Fede ed Essere

La filosofia fin dalle sue origini si è posta il problema dell'Essere. la domanda fondamentale attribuita a Leibnitz “perché vi è qualcosa anziché nulla”, ha spinto da sempre i filosofi a cercare e insieme proporre una (possibile) risposta nei vari sistemi filosofici che la storia del pensiero, sia in Occidente che in Oriente, ha sviluppato. Il problema della fede è strettamente legato a quello dell'Essere perché ha a che fare con una domanda di senso che l'Essere stesso pone. “Se vi è un Essere, allora che ci sta a fare?”. Che sia un Essere distante e incomprensibile o uno vicino che prova a dialogare con noi, ci fa (ri)entrare nel campo della religione. L'Essere fonda la Realtà, ciò che abbiamo detto pone il potere della re-legazione dinanzi all'uomo. La Realtà si manifesta e nel farlo non solo si pone, ma anche ci interroga. L'Essere, dice Panikkar, ci dona la sostanza, la sussistenza. <<Il dono della fede, al

¹⁷² PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 215 - il corsivo è dello stesso Panikkar

¹⁷³ cf. MALNATI E., *Dio nella teologia cristiana*; Portalupi Editore s.r.l., Casale Monferrato (AL) 2005

contrario, non può essere interpretato in senso sostanziale: è un dono che invita alla risposta, una chiamata provocatoria, una porta aperta¹⁷⁴>>. Ma una risposta, e qua troviamo il dramma della libertà, o meglio del libero arbitrio¹⁷⁵, potrebbe anche non arrivare. Tale dono, se accettato, suscita la pienezza del nostro essere uomini.

Ora nell'uomo vi è certamente qualcosa che lo collega alla trascendenza, che può condurlo alla sua meta, che lo fa avanzare verso ciò che non è ancora. Questo qualcosa è la fede quale <<apertura esistenziale alla trascendenza¹⁷⁶>>. Un *magis* come diceva S. Ignazio. Un di più, un oltre, un *plus ultra*, un sempre oltre che è la trascendenza stessa¹⁷⁷. La nostra possibilità di essere si traduce proprio in questa apertura a ciò che ancora non siamo. E attraverso la fede l'uomo accede <<alla sua non-finitudine, cioè alla sua in-finità¹⁷⁸>>. Tale apertura (all'Essere e al suo Senso) è costitutiva dell'essere umano, perché non abbiamo in noi stessi il fondamento della nostra esistenza.

<<La fede>> dice ancora Panikkar <<è radicata nell'Assoluto; di conseguenza è il fondamento della libertà (...). Senza la fede l'uomo non sarebbe né potrebbe essere libero¹⁷⁹>>.

¹⁷⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 212

¹⁷⁵ cf. MANCUSO V., *Per Amore - Rifondazione della fede*; Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 2005

¹⁷⁶ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 216 - il corsivo è dello stesso Raimon Panikkar

¹⁷⁷ cf. MONDIN B., *Antropologia filosofica*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006

¹⁷⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 216

¹⁷⁹ Ibid., p. 218

Fede, bibbia e teologia

Nella tradizione cristiana la fede è assolutamente necessaria per la salvezza. Essa è un ponte che collega Dio all'uomo. Nella teologia fondamentale¹⁸⁰ si parla di *fides quae* e di *fides qua*: “la fede in”, che poi è fede in Qualcuno (Qualcuno che è opzione fondamentale della vita del fedele); e la fede attraverso cui, con la quale aderiamo a quel Qualcuno che fonda la nostra esistenza e ancor di più il nostro essere.

La Bibbia ci testimonia una storia della fede, che si svolge in almeno quattro tappe¹⁸¹ a partire da Abramo e dal Dio di una tribù fino ad arrivare a Gesù di Nazareth, il Cristo, che predica un Dio che non è più il Dio di un popolo o di una nazione, ma un Dio universale. La storia del nome di Dio in questi passaggi, attraverso le diverse tradizioni yahvista, elohista, deuteronomista e sacerdotale testimonia questo percorso, che è teologico, pedagogico e storico.

Cristo in particolare rivela Dio come Padre, e lui stesso chiamò Dio Padre, e questa paternità, a differenza di quella “nazionale” di Israele <<è una paternità riguardante tutto lo spirito umano, una paternità universale¹⁸²>>.

Panikkar parla anche di fede implicita e fede esplicita. <<L'essenza della fede>> dice <<non consiste nella sua spiegazione ma in ciò che la fa nascere¹⁸³>>. Tale fede salvifica non è solo qualcosa di intellettuale, ma anche qualcosa di esperienziale, di

¹⁸⁰ cf. PIE' NINOT S., *La teologia fondamentale*; ed. Queriniana, Brescia 2002, 2010

¹⁸¹ cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit.

¹⁸² cf. Ibid., p. 175 dove Zubiri scrive ancora in modo molto illuminante: <<E questa paternità non significa qualcosa di meramente sentimentale, ma è anzitutto e soprattutto un concetto teologale. È padre chi dà qualcosa di ciò che è ad un'altra realtà, che è quella del figlio. Ecco perché il correlato inesorabile di tale paternità di Dio è il carattere radicale della relazione dell'uomo con Dio, che è la *filiazione* (...), il carattere di un affidamento personale nella re-legazione. È un affidamento personale che si muove in un'opzione rivolta ad una realtà a cui ci si sottomette, ad una realtà che si implora, ed a una realtà alla quale si chiede forza per essere radicalmente ciò che si è>>.

¹⁸³ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 210

molto concreto come ci suggerisce tutto lo studio e la comprensione dei sacramenti e della loro teologia¹⁸⁴.

Fede ed esistenza

Attraverso la fede l'uomo, riconoscendosi da un lato indigente e bisognoso di un aiuto, e dall'altro lato capace di avanzare verso il suo compimento e la sua pienezza, si ritrova, per Panikkar, al di là di categorie quali l'intelletto o la volontà, nella sua condizione di esistente, nel nudo ordine esistenziale delle cose. Il riconoscimento di tale stato e la tensione tra la precarietà e la fragilità della sua vita da una parte, e la chiamata al proprio compimento dall'altra pongono la fede su un piano simile a quanto siamo arrivati a dire per il mito. Tale punto di contatto che, a differenza di quel che riteneva Bultmann¹⁸⁵, non avviene solo su un piano esistenziale, pone le condizioni per accedere a quel livello di universalità delle esperienze umane (non dei concetti) e dei simboli che attraversano la storia dell'uomo, di ogni singolo uomo come dell'intera umanità. Semmai è proprio a partire dal piano dell'esistenza che mito e fede parlano la stessa lingua. Entrambe, anche se in modi diversi, interrogano l'uomo nella sua duplice dimensione costitutiva, quella immanente e quella trascendente. Il mito nella dimensione immanente dell'esistenza. La fede in quella trascendente. Ma esiste necessariamente una continuità tra i due. Non una separazione, né, come detto, un rapporto di subordinazione. Il mito disvela la fede, come la nostra esperienza immanente ci prepara al divino, al trascendente. La fede ri-

¹⁸⁴ cf. MALNATI E., *I sacramenti - segni della prossimità di Dio*; Paoline Editoriale Libri, Milano 2004

¹⁸⁵ cf. BULTMANN R., *Nuovo Testamento e mitologia - il manifesto della demitizzazione*; ed. Queriniana, Brescia 1970, 2005, p. 119 - riportiamo il testo di Bultmann, ripreso anche in FIORENSOLI D. a cura di, *Bibbia e mito - il linguaggio della fede*; Il Segno dei Gabrieli editori, S. Pietro in Cariano (VR) 2003, p. 51: <<Il senso genuino del mito non consiste nel dare una visione obbiettiva del mondo; vi si esprime piuttosto come l'uomo intenda se stesso nel mondo; il mito vuole essere interpretato non cosmologicamente, ma antropologicamente, meglio ancora esistenzialmente>>.

vela il mito, perché fornisce alla dimensione immanente uno sbocco verso il trascendente, verso l'oltre che questa esistenza presuppone.

Fede e atto di fede

Panikkar parla della fede come 'apertura' e dell'atto di fede come 'risposta a tale apertura'. <<L'uomo è un essere avido di sapere che *desidera, cerca, domanda*¹⁸⁶>>. Il desiderio è un atto quasi primordiale dell'uomo con il quale vuole appropriarsi di ciò che ritiene possa soddisfarlo e renderlo felice. Tale desiderio, come ci insegna tutta la tradizione sia occidentale che orientale, va interiorizzato e purificato dal suo aspetto alienante che se non precipita l'uomo nella concupiscenza o lo innalza fino a bruciarsi alimentando e alimentato dalla *hybris*. L'uomo va in cerca del suo desiderio, non resta passivo, ma <<si slancia (...) cercando forse non un oggetto particolare ma semplicemente ciò che non ha, ciò che non è¹⁸⁷>>. Questa ricerca, come ogni ricerca, ha come sua dimensione caratteristica quella che Panikkar dice essere la 'domanda'. L'uomo prima di essere interessato a sapere cosa siano le cose o cosa sia lui stesso è interessato a sapere cosa si nasconde dietro la sua ricerca. La fede si riferisce proprio a questa domanda. Scrive Panikkar: <<[L'uomo] chiede perché non sa *ancora*, ma (...) chiede anche perché sa di non sapere ancora e perché sa che nel sapere otterrà non solo la risposta ma anche ciò su cui la risposta si fonda¹⁸⁸>>. Tale domanda è quindi una ricerca su Dio e l'uomo, e in quel dialogo, in quel *logos*, tra Dio e l'uomo che è la fede trova la sua dimensione costitutiva e il suo riferimento. La rivelazione come atto formativo informativo e performativo gratuito di Dio nei confronti dell'uomo <<senza una precedente domanda da parte nostra non

¹⁸⁶ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 219 - il corsivo è di Panikkar

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., p. 220 - il corsivo è di Panikkar

sarebbe rivelazione, e neppure sarebbe intellegibile, perché non sarebbe la manifestazione, l'epifania di ciò che uno chiede, cerca, desidera¹⁸⁹>>. Ora certamente la fede è una risposta ad una chiamata da parte di Dio, ma la risposta in realtà è già, in qualche modo implicita nella domanda e questa quindi <<non è nient'altro che la condizione ontologica per la risposta¹⁹⁰>>. Dio si rivela perché sa che può provocare nell'uomo una risposta adeguata che nasce dalla domanda dell'uomo stesso. Questa risposta è la fede, per quanto, lo abbiamo appena detto, <<l'essenza della fede sta (...) più nella domanda che nella risposta¹⁹¹>>. In tal senso per Panikkar la fede non appartiene <<solo a coloro che rispondono correttamente, ma a tutti quelli che cercano, anelano, amano, desiderano in modo autentico -alle persone di 'buona volontà'¹⁹²>>. La fede quindi ha a che fare con le azioni giuste che le persone ritengono di dover compiere per essere ciò che credono di dover essere. Panikkar la chiama "ortoprassi"¹⁹³.

L'atto di fede invece è la libera risposta alla fede, è un atto esistenziale, la reazione dell'uomo alla sua sete dell'Assoluto. La sua decisione (l'atto esistenziale come *Dasein*, 'esserci') di rispondere al suo desiderio di trascendenza. Tale decisione implica lo svolgersi e l'utilizzo dell'intelligenza e della volontà dell'uomo. <<Tutti 'hanno' una fede, ogni essere umano è dotato di questa dimensione costitutiva; ma nessuno è costretto a vivere *ex fide*, in virtù della fede o per fede¹⁹⁴>>. L'atto di fede può esserci o meno; può essere positivo o un secco rifiuto. È un atto libero. E se l'Essere chiama e non gli si dà alcuna risposta o si decide di voltargli le spalle, allora

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid., p. 221

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ cf. Ibid. - e la differenza dalla ortodossia dell'intelletto e dalla ortoprassi della morale

¹⁹⁴ Ibid.

l'unica dimensione restante è quella del non-Essere, ovvero tutto quello che la religione ha da sempre chiamato peccato, fallimento, disubbidienza, inferno.

Fede, testimonianza e dialogo

Per Panikkar oggi non siamo più in grado di riconoscere <<il contesto -il mito- della Chiesa entro cui la testimonianza dei preti si collocava¹⁹⁵>>. Si tratta di una affermazione molto grave perché per quanto ci siano ancora dei testimoni, <<la loro testimonianza è poco visibile; [essi] hanno smesso di testimoniare perché quel particolare mito della Chiesa che rendeva possibile il loro testimoniare non fa più presa¹⁹⁶>>. Per Panikkar come è anche per Bultmann e per Pannenberg, come vedremo, esiste un problema di ermeneutica, che ha soluzioni diverse in questi autori¹⁹⁷. Nell'ambito cristiano cadendo o venendo meno la categoria della testimonianza, di fatto, perde valore e si indebolisce la stessa fede e quindi tutto quanto alla fede è in un certo modo subordinato, secondo il Credo. Scomparendo l'orizzonte mitico e quindi il rito e il simbolo che ne sono in qualche modo la rappresentazione, la voce e il segno, cala il sipario sulla stessa pregnanza di dogmi,

¹⁹⁵ Ibid., p. 246

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Bultmann, rendendosi conto che il linguaggio del mito è comunque il linguaggio indispensabile alla fede cristiana come a ogni religione, accanto agli aspetti ermeneutici esistenziali colloca il mito all'interno di una interpretazione allegorica. Pannenberg invece risolverà la questione ermeneutica distinguendo, come farà anche Ratzinger, tra una concezione del mondo mitica e una religiosa, che è poi quella presente negli scritti biblici (cf. FIORENSOLI D. a cura di, *Bibbia e mito - il linguaggio della fede*; op. cit., pp. 54-55, 61 -nota 58)

formule, principi che mancano di una voce che li renda credibili e presenti all'uomo del nostro tempo¹⁹⁸.

In merito a dialogo e testimonianza afferma Panikkar: <<La testimonianza è sempre stata considerata l'espressione più pura e più sublime della fede. (...) Il dialogo -lo scambio di opinioni, l'incontro tra credenze su posizioni di parità nella fiducia reciproca, nell'assoluta franchezza e senza motivi reconditi- è considerato oggi un elemento indispensabile nella ricerca della verità e nell'attuazione della giustizia¹⁹⁹>>. Che rapporto c'è tra testimonianza (quale 'alfiere' della fede) e dialogo? Esiste un punto di inconciliabilità tra i due? Per Panikkar, lo diciamo subito, è il mito a fondare il rapporto tra la testimonianza e il dialogo. Riteniamo che si tratti di una intuizione e di un pensiero filosofico di capitale importanza per il nostro tempo. Che sia proprio il mito, secondo Panikkar, come categoria ermeneutica e filosofica a fondarne la relazione, basterebbe, al di là di tutte le altre considerazioni già fatte e che faremo, a giustificare questo nostro lavoro di riscoperta del pensiero del filosofo-teologo spagnolo. Dice Panikkar: <<La testimonianza è possibile solo in una comunione mitica [tra il testimone e il destinatario della testimonianza stessa]. Solamente (...) la partecipazione a un mito comune, rende possibile la testimonianza. (...) Percepriamo questa comunione mitica preesistente solo quando il dialogo si interrompe o quando la testimonianza produce il dialogo²⁰⁰>>. Per Panikkar si testimonia una fedeltà, non una verità e quindi <<la testimonianza appartiene alla

¹⁹⁸ Il rito non è soltanto uno spettacolo religioso o una imitazione di modelli celesti: esso consiste nel riprodurre in modo mimetico-simbolico il mito accaduto nel "tempo degli dei", nell'età sorgiva. Rappresenta narrando. Con il suo linguaggio orale, gestuale e oggettuale, ha il potere di appropriarsi e rendere presente l'evento archetipico nel tempo storico; in tal modo è possibile il contatto con le radici prime dell'esistenza e della vita, al fine di scoprire i significati della storia, appropriarsi delle forze divine matrici, dominarle in qualche modo, per ricaricare e rivitalizzare la precarietà del tempo presente, che tende verso l'immobilità, il degrado e la morte. Mentre i miti evidenziano la dimensione anamnestică o di memoria, i riti sottolineano quella mimetica e di mimesi, ossia imitativa: mentre il mito è linguaggio, il rito è agire simbolico.

¹⁹⁹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 232 - il corsivo è di Panikkar

²⁰⁰ Ibid., p. 237 - il corsivo è di Panikkar

categoria del mito²⁰¹>>. Del mito e non del *logos* perché ogni tentativo di interpretazione da parte del testimone rende vana la testimonianza stessa. La testimonianza secondo l'etimo della parola stessa²⁰² ha a che vedere con la ricomposizione nel proprio pensiero di qualcosa che si è vissuto o si ricorda e contestualmente lo si vuole riproporre a qualcun altro con una certa sollecitudine e 'ansia'. Ed è proprio nella natura della testimonianza che si rivela il mito, perché tra chi testimonia e chi ascolta la testimonianza si stabilisce un particolare tipo di relazione, abbiamo detto una comunione mitica. La natura di questa comunione è presto detta: una persona che può convalidare qualcosa con la ragione o fornire, con il *logos*, delle prove, non sta testimoniando, ma sta dimostrando. La stessa cosa vale per le dimostrazioni matematiche, logiche e geometriche. Non si tratta di testimonianze. <<Si testimonia solo ciò che è inaccessibile all'ascoltatore esterno alla testimonianza stessa²⁰³>>. Lo stesso dicasi per chi insegna: non sta testimoniando. Ma siccome chi insegna, di solito, anche educa, ecco che allora l'ambito della testimonianza, in quel caso, è già più pertinente, anche se il più delle volte non passa attraverso aspetti dialettici o dialogici, ma nella coerenza tra quel che si dice e quel che (e come) si vive.

La natura della comunione mitica non è poi solamente dialogica. Il testimone infatti attesta qualcosa che sfugge all'ambito del solo *logos* <<e risponde dicendo che le cose stanno in un certo modo perché così le ha udite, viste, sperimentate o credute²⁰⁴>>. Per questo la testimonianza conclude ogni dialogo dialettico.

Panikkar parla di dialogo dialettico (inteso come confronto della ragione per tenere testa ad un avversario) e dialogo dialogico e vede in quest'ultimo un superamento del primo e quindi non più uno strumento per convertire, per misurare e conoscere

²⁰¹ Ibid., p. 238

²⁰² cf. Ibid., p. 238-239

²⁰³ Ibid., p. 240

²⁰⁴ Ibid., p. 242

l'altro. <<Il dialogo [dialogico] è fondamentalmente l'apertura di me stesso a un altro, così che egli possa parlare e rivelare il mio *mito* che non sono in grado di conoscere da solo perché per me è trasparente, evidente²⁰⁵>>. E questo è qualcosa di reciproco in un dialogo autentico, come la presa di coscienza del transfert che ognuno di noi applica all'altro. Nel dialogo dialogico è l'altro a svelarmi e a rivelarmi²⁰⁶. Attraverso l'altro io prendo coscienza di qualcosa che sono e porto con me, ed è qualcosa di indispensabile nella nostra comune ricerca della verità, proprio perché non sono qualcosa di autonomo e autosufficiente. Attraverso il dialogo esco da me stesso, mi autotrascendo e posso accostarmi a quell'*aliud*, a quel 'totalmente altro'²⁰⁷ che mi può salvare. Il dialogo in questo senso ha a che fare con tutto quello che abbiamo detto della fede, perché <<è un *dia-logos*, farsi strada nel *logos* per giungere ad una verità che lo trascende²⁰⁸>>. Ora per Panikkar <<la natura relazionale di ogni atto del testimoniare appartiene a questo tipo di dialogo²⁰⁹>>. Da qui lo strettissimo contatto con la fede e con il mito.

La testimonianza dell'altro in questa condizione dialogica mi dice che ci sono altri punti di vista diversi dal mio e condizioni diverse per cui si attuano altre possibilità. <<Questa nuova sorta di dialogo può procedere solo integrando vicendevolmente le nostre testimonianze all'interno di un orizzonte più vasto, di un nuovo mito²¹⁰>>. Per Panikkar questo dialogo non solo è plausibile ma è anche necessario che avvenga soprattutto tra le religioni, le visioni del mondo e le ideologie. Nel dialogo con l'altro, io cristiano (o buddhista, o musulmano, o anche ateo), comprenderò meglio me stesso, senza (dover) rinunciare alla mia identità. Anzi. Annetterò però alla mia

²⁰⁵ Ibid., p. 243 - il corsivo è nostro

²⁰⁶ È forse il Regno di Dio *in mezzo* a noi? cf. Lc 17,21

²⁰⁷ cf. OTTO R., *Il sacro*; Edizioni SE, Milano 2009

²⁰⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 243

²⁰⁹ Ibid., p. 244

²¹⁰ Ibid.

comprensione di me stesso, alla mia identità (per esempio religiosa, nel caso del dialogo tra le religioni; o anche 'atea') qualcosa che mi permette di incorporare e di <<integrare in un nuovo orizzonte umano delle esperienze che prima del dialogo erano inconciliabili²¹¹>> per giungere a qualcosa di più universale rispetto a dove sono partito.

Ma la testimonianza, lo abbiamo detto, non si può ridurre ad essere solo una componente del dialogo. Perché il dialogo, come per l'atto di fede, può non avere una risposta, nulla togliendo al valore proprio e alla essenza rivelatoria della testimonianza. E questo perché il rapporto che intercorre nella testimonianza tra chi testimonia e chi accoglie la testimonianza è un rapporto mitico, una comunione mitica, ovvero <<ha senso solo per coloro che condividono un mito comune. Ed è precisamente questo mito che il testimone testimonia²¹²>>. Non possiamo dare per scontato il fatto che ci debba essere una comunicazione, abbiamo persino detto una comunione, tra il testimone e l'ascoltatore. La comunicazione 'scatta' (ovvero si accetta il testimone) nel momento in cui tra testimone e ascoltatore si entra in comunione mitica e viene accettata tale comunione. Come in ogni processo di comunicazione: ci si mette d'accordo su come comunicare e poi si decide cosa comunicare. La comunione mitica ha a che fare con qualcosa che l'ascoltatore della testimonianza è disposto ad accettare e ad attestare (ermeneutica) a colui che testimonia²¹³. Per questo la testimonianza ha valore e senso solo all'interno di un certo orizzonte mitico. E si testimonia sempre una fedeltà e non una verità, che rimarrebbe sempre estranea ed incomprensibile. La fedeltà (la fede!) a una certa situazione che possiamo conoscere (e si ritiene vera) invece si può testimoniare. Per la stessa resurrezione di Cristo, dice Panikkar <<noi accettiamo come autentica la

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid., p. 246

²¹³ Potremmo anche chiarire dicendo che è l'ascoltatore a scoprire (perché la interpreta all'interno del medesimo mito) la testimonianza del testimone. Il quale non può avere l'intento di testimoniare per essere un testimone, il che lo renderebbe palesemente inautentico.

testimonianza dei primi cristiani in quanto crediamo in ciò che hanno testimoniato, e questa fede è costituita dall'orizzonte mitico che abbiamo ancora in comune con loro²¹⁴>>. Per Panikkar è di primaria importanza, nel nostro tempo, espandere questo orizzonte mitico in modo da includere prospettive transculturali più ampie. È il mito <<quell'invisibile orizzonte comune che permette la comunicazione²¹⁵>>.

<<Il luogo della testimonianza è il mito. Quando viviamo nello stesso mito, siamo aperti e ricettivi verso il testimone²¹⁶>>. Ma è con la nostra vita che diamo testimonianza più che con la dialettica (convincendo) o con il dialogo (stabilendo relazioni fiduciarie). Così è per tutti i testimoni attendibili, vivi, veri. Essi donano la loro vita e nel donarla, come il chicco di grano, la trasmettono, la continuano, la rendono immortale. E continuano a vivere, entrando, permanendo nell'orizzonte del mito e giungendo fino a noi. La testimonianza, lo abbiamo visto, ha senso in questo orizzonte mitico, in una comunione mitica "vivente" che si può stabilire solo e con l'altro.

Tale comunione mitica vale per tutti gli ambiti in cui la trasmissione di qualcosa non è limitata ai soli aspetti dialogici e dialettici. Tale sfondo "mitico" *mutatis mutandis* vale anche per la scienza che ha bisogno di un orizzonte di riferimento entro cui è significativa e comunicabile, e di strumenti per la comunicazione che siano quanto più comuni e condivisi. Non vi è nulla di strano a pensare ad un substrato e a una visione del mondo unitaria e condivisa dietro qualunque sistema di pensiero umano. Infatti solo all'interno di questo orizzonte comune si può dare spiegazione di fatti, teorie, ipotesi e descrizioni della realtà che possono avere un senso e possono esser comprensibili, condivisibili e comunicabili ad altri. In una visione più ampia della categoria di mito, anche la scienza ha di fatto una propria visione 'mitica' del mondo

²¹⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 248

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p. 253

entro la quale e attraverso la quale vengono giustificate tutte le formulazioni e gli assetti formali²¹⁷.

Fede, oggi

<<La conoscenza è sempre un albero della conoscenza del bene e del male. La fede è l'albero della vita²¹⁸>>. La crisi del nostro mondo moderno passa anche per una progressiva perdita della fede, almeno come noi la abbiamo intesa finora, ovvero come dimensione costitutiva dell'uomo. Questo, per Panikkar, ha anche fare con il passaggio dal *mythos* al *logos*, da una sorta di innocenza (o coscienza estatica cf. Gen 2,23 e il $\theta\acute{\alpha}\upsilon\mu\alpha$, lo stupore di Adamo -che inizia a parlare e lo fa in poesia- dinanzi ad Eva) ad una riflessione, ad una concettualizzazione. Abbiamo visto, all'inizio del nostro studio, che questo processo è necessario. In questo per Panikkar sta la demitizzazione non solo come categoria ermeneutica e come ermeneutica stessa. Abbiamo visto che questo vale per il mito. Lo vediamo per la fede.

Panikkar parla di 'buona' e di 'cattiva' fede riferendosi rispettivamente ad una fede che appare innocente, senza conoscenza e ad un'altra fede che invece è ricca di scienza e di conoscenza. <<La 'buona fede' non può essere dimostrata²¹⁹>> e se cerchiamo di dimostrarla diventa 'mala fede'. Panikkar pare banalizzere ma in realtà il suo discorso include, velatamente, gli aspetti di una fede autentica, come di un pensiero autentico. La 'scienza' sembra progredire a scapito della 'fede'. Così il *logos* a scapito del *mythos*. L'agostiniano "credere per comprendere" vale, ma una

²¹⁷ Si pensi, ad esempio, come cessino di avere senso alcune formulazioni scientifiche che valgono nel mondo della fisica classica e che, invece, in quello della fisica quantistica perdono valore. Lo stesso numero di particelle o di dimensioni dello spazio-tempo o la natura e le proprietà di oggetti come le stringhe o le super stringhe, varia a seconda dei diversi 'modelli' che vengono adottati (ad esempio le variazioni del modello standard e le proposte delle M-teorie). cf. https://it.wikipedia.org/wiki/Teoria_M e https://it.wikipedia.org/wiki/Modello_standard#Sfide_al_Modello_standard

²¹⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 225

²¹⁹ Ibid., p. 222

volta che si è compreso ci si dimentica del credere. E nel fare questo si fa posto ad una visione dell'uomo che si discosta dalla centralità in cui la fede lo pone, che lo disallinea non solo con se stesso ma anche con il mondo e con l'Essere (Dio). Fede e mito quindi si ritrovano a perdere terreno dinanzi alla 'scienza' e alla sua avanzata, dinanzi al progresso e questo non è qualcosa da discutere: si tratta di un'evidenza e avviene o sta avvenendo in tutte le culture. <<L'uomo sta prendendo sempre più in mano la sua esistenza quotidiana, e per questo ha bisogno di sapere di più e di credere sempre meno²²⁰>>.

Vi è progressivamente nella storia umana un passaggio dalla coscienza estatica alla coscienza riflessiva; un trasferimento di energia e risorse dall'inconscio al conscio; un passaggio dal credere al sapere, dalla fede (e dal mito) alla scienza, dal *mythos* al *logos*. Questa crisi, come la questione posta dalla domanda di cui abbiamo parlato sopra, permette all'uomo di progredire e, paradossalmente, in questo progresso, che come abbiamo visto lo porterebbe costruttivamente ad essere come-Dio, si allontana da Dio, disconosce la sua radicalità nell'Essere. La tecnologia e il progresso sono la *hybris* dell'uomo post-umano. Ma ancora con un colpo di scena paradossale è lo stesso Panikkar a intravedere una soluzione: <<Chiunque sia dotato di buona fede [leggi fede autentica] sarà salvato da essa, ma chiunque sia conscio di possederla e confidi nella sua eventuale buona fede sarà accusato di malafede (cf Mc 4,25; Lc 8,18; Lc 19,26; Mt 25,29) e di incredulità volontaria da quella stessa fede. Non si specula sulla buona fede. La nuova innocenza è frutto della fede redenta, ma non è un oggetto della mente o della volontà. Non nasce dall'uomo, ma rinasce dallo Spirito²²¹>>.

Ma come facciamo a <<salvare>> la fede, a <<riscoverne il carattere mitico?²²²>>.

²²⁰ Ibid., p. 226

²²¹ Ibid., p. 228

²²² Ibid.

Mito e fede

Nelle pagine precedenti abbiamo provato a descrivere e riportare nel modo più accurato possibile il pensiero che Panikkar formula in merito rispettivamente al mito e alla fede. Già nelle descrizioni e negli incisi che abbiamo fatto di volta in volta riportando anche il pensiero di altri autori, non abbiamo trattato mito e fede come due entità distinte. Parlando di mito abbiamo anticipato le tematiche e alcune specificità della fede; parlando di fede abbiamo ripreso e riportato nel nostro discorso alcuni dei principi ermeneutici che il mito ci aveva già fornito. Laddove possibile e nei termini della nostra indagine abbiamo provato ad integrare le riflessioni di Panikkar con quelle di altri autori, naturalmente senza avere alcuna pretesa di completezza ed esaustività. Il passaggio successivo, di cui ci occupiamo in questo capitolo, è quello di avvicinare mito e fede, che finora abbiamo parzialmente analizzato al singolare, con l'intento, velato nel pensiero del filosofo-teologo spagnolo, di vedere se e quanto un accostamento sia possibile nei termini di un pensiero e di una esperienza umane che sono entrambe e simultaneamente a contatto con la Realtà. In particolare riprenderemo alcune considerazioni che Panikkar fa sul mito, guarderemo ai rapporti tra mito e fede nel cristianesimo (in particolare un cenno a Girard, Bultmann, Ratzinger, Pannenberg e Schonborn) per poi assieme a Panikkar cercheremo di definire una sorta di sinolo fede+mito che, a nostro avviso e partendo da basi filosofiche, permette di approdare ad una sintesi non riducibile (nella sintesi entrambe mantengono la loro 'identità') di queste due formidabili dimensioni della stessa Realtà cosmoteandrica.

Nove aforismi (*sutra*) sul *mythos* (e sul *logos*)

Riprendiamo, brevemente, alcuni dei punti che ci hanno accompagnato finora nella nostra riflessione basata sul pensiero di Panikkar. Lo facciamo in particolare riferendoci a due sezioni dell'opera di Panikkar che stiamo seguendo²²³. Riprendendo qui quanto lui ha sintetizzato entriamo nel vivo di quello che sono i rapporti tra il mito e la fede.

Al capitolo precedente, nel paragrafo 'Fede ed esistenza', abbiamo visto come l'esistenza è di certo uno dei denominatori comuni di mito e fede. Abbiamo accennato a dimensione immanente del mito e dimensione trascendente della fede, ad una distinzione senza però una (netta) separazione. Se vi è separazione è perché, in qualche modo, il *logos*, anche nella storia, ha posto dei vincoli e dei criteri a cui sia il mito (nei modi della mitologia) sia la fede (demitizzandosi ed aderendo ad una visione ragionevole del mondo e delle cose) hanno dovuto sottostare. Ci piace usare per descrivere il rapporto tra fede e mito la formula che è cara a Papa Francesco in relazione alla Chiesa Universale: <<unità nella differenza²²⁴>>. Fede e mito hanno un rapporto orizzontale oltre che con l'esistenza dell'uomo, anche con il *logos*, mentre stanno tra loro in una relazione che vedremo essere sia verticale che simultanea. È il *logos* che permette di esprimere, per quanto possibile l'inesprimibile²²⁵; è il *logos*, la ragione, il grande interlocutore della fede nel nostro tempo²²⁶. Ma il mito come la fede tende a sfuggire da alcune categorie del *logos*: lo abbiamo visto, per esempio per la categoria fenomenologica della 'testimonianza'

²²³ cf. PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., pp. 85-94, 265-274

²²⁴ cf. Omelia del Santo Padre Francesco durante la santa Messa nella solennità di Pentecoste, Piazza S. Pietro, Domenica 4 Giugno 2017 - https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html

²²⁵ cf. PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 90 - anche se in realtà per Panikkar <<Il mito è proprio ciò che permette di esprimersi; è il contorno o meglio lo sfondo dell'esprimibile; è ciò che permette il *logos*>>.

²²⁶ cf. S. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*; op. cit.

nell'ambito della fede; lo stesso mito (1° aforisma di Panikkar), come fenomeno, sfugge al *logos*, perché l'uomo non si lascia ridurre alla sola ragione e il mito, come abbiamo detto, una volta interpretato sparisce, come l'oscurità (che sappiamo essere reale) una volta accesa la luce. <<Il mito non può essere recuperato tramite la riflessione. L'innocenza, una volta perduta, non è recuperabile come innocenza²²⁷>>. Il secondo aforisma di Panikkar ci dice che esiste comunque una <<mitofania>> ovvero <<lo splendere e l'illuminare, il comparire e l'apparire, la presenza e l'efficacia, il brillare e il risuonare del mito²²⁸>>. Tale mitofania, che per Panikkar non è il contenuto intellettuale del mito, avviene nello Spirito. Possiamo dire qualcosa di simile per la fede? Noi crediamo proprio di sì.

E, come uomini, crediamo al mito e così tanto al nostro mito che, secondo Panikkar (terzo aforisma), il nostro mito ci è del tutto trasparente. Orienta tutto il nostro essere ma non sappiamo di crederci. È come l'acqua per il pesce o come il nostro accento che solo altri possono rilevare. Il mito 'appare' quando non vi è più nulla da domandare. E appare perché è stato sempre là. Nel quarto aforisma Panikkar ci dice che il mito non appartiene all'ambito della riflessione. Nel mito tutto è dato. Il *logos* riflette su se stesso, arriva persino ad essere auto-cosciente.

Il quinto aforisma è molto importante per il nostro discorso: <<L'accesso al mito è la fede. La fede è il veicolo del mito²²⁹>> dice Panikkar. La fede è <<quella dimensione dell'uomo che corrisponde al mito²³⁰>>. Al mito è possibile solo credere, lo abbiamo già visto. Se non crediamo ad un mito, il mito cessa di esistere, non è più un mito. La fede è quindi una categoria fondante del mito. <<L'uomo non può vivere senza miti, senza credere²³¹>>. Il sesto aforisma riprende il quarto affermando che il mito non è

²²⁷ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 90

²²⁸ Ibid., p. 91

²²⁹ Ibid., p. 92

²³⁰ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 21

²³¹ PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; op. cit., p. 93

oggetto del pensare logico, perché il mito rinvia ad un senso (come la fede), ed è come il simbolo riducendo il divario tra l'oggettivo e il soggettivo (come nella mistica). Nel settimo aforisma sono ancora forti i rapporti tra mito e fede perché per Panikkar il mito comporta una fede che sospende la temporalità secondo le categorie del *logos*, assumendo una temporalità tutta sua (talvolta dallo stesso *logos* percepita come ciclica o come 'eterno ritorno'). <<Il mito accadde *illo tempore*, ma è reale oggi. (...) Ciò che accadde una volta è ciò che accadrà (...) ²³²>>.

Si può vedere attraverso il mito ma il mito stesso non è visibile. Dice Panikkar (ottavo aforisma): <<Il mito (...) è come la luce: invisibile, non si vede, ma permette di vedere>>. Non abbiamo qui il tempo di approfondire questo stupendo paragone ma non ci meraviglia in alcun modo ritrovare che anche la fede è vista, da sempre, nella tradizione cristiana come una luce. Riportiamo, per brevità, solo questo riferimento dalla Lettera Enciclica *Lumen Fidei*: <<La fede, che riceviamo da Dio come dono soprannaturale, appare come luce per la strada, luce che orienta il nostro cammino nel tempo. Da una parte, essa procede dal passato, è la luce di una memoria fondante, quella della vita di Gesù, dove si è manifestato il suo amore pienamente affidabile, capace di vincere la morte. Allo stesso tempo, però, poiché Cristo è risorto e ci attira oltre la morte, la fede è luce che viene dal futuro, che schiude davanti a noi orizzonti grandi, e ci porta al di là del nostro "io" isolato verso l'ampiezza della comunione. Comprendiamo allora che la fede non abita nel buio; che essa è una luce per le nostre tenebre ²³³>>. Infine, nono aforisma, il mito è non detto, e resta improferto e impensato, perché sono gli altri a scoprire il nostro mito e quindi la sua natura è essenzialmente relazionale. Il mito è una rete di relazioni. E la fede?

²³² Ibid. - il corsivo è di Panikkar

²³³ cf. FRANCESCO, Enc. *Lumen Fidei*; 4

http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

Mito della fede e fede nel mito

Centrale, questo punto, per la nostra riflessione sul rapporto tra mito e fede nel pensiero di Panikkar è il testo che riportiamo integralmente a seguire. Facciamo prima una piccola premessa. Abbiamo visto come mito e fede nel mondo moderno sono in qualche modo accomunati da una progressiva perdita di terreno rispetto alla scienza e al *logos*. Ma grazie al *logos* ne stiamo adesso parlando. Grazie al *logos* possiamo avvicinarli e metterli in relazione. I rapporti che entrambi hanno col *logos* sono indiscutibili. E il *logos* è, a un certo livello, un loro *trait-d'union*, un loro collegamento.

La de-mitizzazione (a cui segue sempre una re-mitizzazione) li investe entrambi, e abbiamo detto che questo processo è in qualche modo paradossalmente necessario: non possiamo in alcun modo negare quanto la ragione da Kant ad oggi abbia fatto in termini di progresso in tutti i campi del sapere. Fede e mito sono stati, nell'occidente prima industrializzato, poi post-moderno e adesso post-umano, in qualche modo confinati l'uno nell'ambito del fantastico o di una 'new wave - new age' che lo ripropone in forme grottesche e il più delle volte incomprensibili, e l'altra in uno spazio-tempo riservato ai credenti, ovvero a coloro i quali 'credono' che la realtà sia in un modo del tutto diverso da quello con cui le persone 'normali' vedono le cose. Posso vivere nel mondo e avere fede certo, ma questa fede, la mia fede, rimane o è meglio che rimanga qualcosa di privato e personale, al limite da condividere con alcuni altri che ritengo la pensino come me, anzi che credano le stesse cose che credo io. La fede mi guida nel mio cammino e nelle mie scelte ma fino al punto in cui non va a confliggere con gli aspetti laici della realtà, che ritrovo nel lavoro, nelle relazioni, in aspetti concernenti la salute, l'etica, nel mondo online, ecc...

Tale demitizzazione la abbiamo detta "necessaria". I miti la descrivono in tutte le forme e i modi. Gli stessi miti ci dicono tale necessità in quanto è la condizione

necessaria perché l'uomo innalzi progressivamente la sua consapevolezza e si rivolga liberamente, ovvero esercitando intelletto e volontà, verso il Bene, verso l'Assoluto, verso l'Essere. Verso Dio. Non vi è ritorno, non vi è rivelazione se l'uomo non è disposto a, lo abbiamo visto, mettersi alla ricerca, interrogato da qualcosa, da una domanda, che gli è costitutiva. Per restaurare questo ordine di cose, per raccogliere ciò che è sparso, l'uomo deve uscire dal sistema formale che ha creato con la sua ragione. La ragione (la sussistenza) della ragione sta aldilà della ragione. Questo è il messaggio del mito. Questa è la domanda della fede. In tal senso mito e fede diventano alleati per riportare l'uomo ad una nuova innocenza cosciente, consapevole. Dal *logos* possiamo ritornare al *mythos*. Per farlo ripartiamo dalle parole di Panikkar e da dove avevamo lasciato in sospeso la domanda al capitolo precedente: "come salviamo la fede?". Ha senso porsi una domanda del genere? E, come credenti, ha per noi un significato non solo teoretico, ma anche pratico? È qualcosa che possiamo accettare?

Diamo subito una risposta, che poi, dopo la citazione di Panikkar, argomenteremo: occorre re-mitizzare la fede.

<<Sembra che l'unico modo di parlare di fede, di 'salvare' la fede (come direbbero alcuni) sia quello di scoprirne il carattere mitico. La fede autentica, a quanto pare, non è capace di porsi degli interrogativi. La vera fede è sempre insoddisfatta della risposta; è sempre una domanda talmente vergine da non sapere neppure se vi sia una risposta. Per questo la fede è un mito. Ma quando la fede è conosciuta come mito, essa appare insufficiente; e tuttavia, quando smette di essere mito, sembra svanire.

Questo è il dilemma. La fede mitica è buona fede, ma la buona fede non si riconosce come mitica, né aspirerà ad esserlo. Il mito non è e non può essere l'oggetto della fede in quanto è per sua stessa natura il veicolo della fede. Una fede demitologizzata è vuota, diventa ragione, si trasforma in *logos*. Indubbiamente la buona fede è un mito, ma sembra che senza mito la fede non sia neppure possibile.

Il mito della fede è intimamente connesso con la fede nel mito. Il pensiero demitologizza ma la vita è mitopoietica. La fede qui funge anche da mediatore, tra il pensiero e la vita. Un mito è qualcosa in cui crediamo senza credere che ci crediamo. Nel momento in cui appare questo secondo livello di consapevolezza, ossia l'autoriflessione sulla credenza, il mito cede il passo o al *logos*, o a una mitologia non credibile²³⁴>>.

Non possiamo, secondo Panikkar, 'avere' fede così come abbiamo una macchina, una casa, il denaro. La fede, come il mito, è un tipo di conoscenza che ha a che fare più con quel che avviene nelle relazioni personali che con la conoscenza che abbiamo delle cose. Le altre persone non sono 'cose', oggetti. Le relazioni tra persone sono relazioni tra soggetti. Sappiamo dalla psicologia che qualunque relazione pone concetti (che però sono esperienze dirette tra le persone) come transfert e controtransfert, ovvero le attese, le proiezioni e l'adeguarsi o meno a queste di chi è coinvolto nella relazione. Nel conoscere altri soggetti, vengo conosciuto a mia volta, ri-conosciuto. In questo che è il contesto della vita a livello orizzontale con le altre persone e col mondo e a livello verticale con la Vita (la nostra relazione con Dio, con l'Essere, con l'Assoluto) stanno lo status proprio della fede e del mito. Fede e mito riguardano l'essere umano vivente, incarnato. Fede e mito sono vita incarnata, potremmo dire su due piani leggermente sfalsati, ma certamente concorrenti, simultanei e compresenti nell'essere umano e nella sua esperienza più profonda del Reale.

Discussi e accertati i punti di convergenza tra fede e mito andiamo a vedere adesso i punti che sanciscono la leggera sfasatura tra queste due dimensioni costitutive dell'essere umano. È proprio questo slittamento a sancirne la complementarità e la necessità dell'uno rispetto all'altro. Riconoscere questo differenziale permette altresì di definirli con proprietà, lo abbiamo detto, che non sono necessariamente sovrapponibili. Mutuando il linguaggio della geometria possiamo dire che fede e

²³⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 228

mito non sono congruenti, uguali. Sono simili e abbiamo visto le loro proprietà di similitudine. È il loro rapporto che manifesta la loro differenza irriducibile e di questo ci andiamo ad occupare nei successivi paragrafi, per poi giungere ad una 'unità nella differenza' che sarà la conclusione di questo lavoro.

Cristianesimo e mito. Incontro o scontro?

Il cristianesimo ha sempre avuto una certa "apprensione" a confrontarsi e rapportarsi col mito. Anzi, senza poterlo dimostrare, si potrebbe asserire che la cultura cristiana occidentale ha sempre guardato con sospetto il mito, relegandolo ad una categoria di a-storicità o di misticismo o peggio in contesti di occultismo, paganesimo, magia o altro.

Questo "sospetto" ha ragioni che sono storiche, teologiche e dottrinali. Ripoteremo qui solo qualche breve cenno a questo rapporto 'difficile', cercando di vedere alcune delle posizioni che hanno via via ridotto lo 'scarto' tra mito e fede e rimandando alla già più volte citata bibliografia e in particolare agli studi di Girard, Bultmann, Pannenberg, Schonborn e Ratzinger, solo per citarne alcuni²³⁵.

Abbiamo già visto nel primo capitolo che Girard dà un'interpretazione molto negativa ai miti che fanno da sfondo alle società arcaiche. La situazione iniziale che si presenta nei miti è quella di una "crisi" che viene risolta, passando per la violenza mimetica della folla, in un atto persecutorio o efferato di cui la protagonista è tutta la comunità. Fino a Gesù e al suo sacrificio, secondo Girard, le cose sono andate

²³⁵ cf. in particolare: BULTMANN R., *Nuovo Testamento e mitologia - il manifesto della demitizzazione*; op. cit.; BULTMANN R., *Gesù*; ed. Queriniana, Brescia 1972, 2008; RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*; ed. Queriniana, Brescia 2005, 2013; FIORENSOLI D. a cura di, *Bibbia e mito - il linguaggio della fede*; op. cit.; GIRARD R., *Vedo Satana cadere come la folgore*; op. cit.; PANNENBERG W., *Cristianesimo e mito*; Paideia Editrice Brescia, Brescia 1973,1989; RAHNER H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*; Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1980, 2011; SCHONBORN C., *Natale: il mito diventa realtà - meditazioni sull'incarnazione*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007

sempre così, anche se nella Bibbia (per esempio nella storia di Giuseppe) si possono ravvedere dei segni di un cambiamento. In ogni caso nel Cristianesimo c'è un superamento della mitologia, grazie al sacrificio volontario e cosciente di Cristo, e in particolare alle parole che pronuncia sulla croce: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno" (cf. Lc 23,24). Con queste parole Gesù, secondo Girard, svela <<l'incapacità, da parte della folla, scatenata, di vedere la frenesia mimetica che la scatena. I persecutori credono di "far bene" e sono convinti di operare per la verità e la giustizia, credono di salvare in tal modo la loro comunità²³⁶>>. Gesù spezza le catene del mito arcaico e, con la sua croce, una volta per tutte spezza il meccanismo vittimario e le sue cause dovuto all'ignoranza dei miti. Di fatto la croce rivela la verità del meccanismo mimetico-vittimistico una volta per tutte all'umanità, facendoci prendere coscienza di qualcosa che da sempre aveva governato i miti senza che questi lo potessero in alcun modo rivelare, in quanto deformato e trasfigurato. Il giudizio è, come si vede, molto severo.

La critica che Girard pone in merito al contenuto dei miti, Joseph Ratzinger la pone sul piano del *logos*, *Logos* che per il Papa Emerito, <<inteso come parola originaria, ragione creatrice e amore>> è <<al tempo stesso il fulcro della cristologia, della fede in Cristo e (...) in Dio (...) ²³⁷>>. Avendo poi il Cristianesimo delle origini optato <<per il Dio dei filosofi, *contro* gli dei delle religioni²³⁸>>, accostando il Dio biblico all'Essere dei greci, la <<scelta così compiuta comportò l'opzione per il *logos* contro ogni sorta di *mythos*, la definitiva demitizzazione del mondo e della religione²³⁹>>. I dogmi trinitari e cristologici sono poi 'logici', affermazioni comprensibili: senza una tale coerenza 'logica' invece affonderebbero nel mito, a cui manca totalmente una

²³⁶ GIRARD R., *Vedo Satana cadere come la folgore*; op. cit., p. 169

²³⁷ RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*; op. cit., p. 23

²³⁸ Ibid., p. 128 - si veda per esempio il Dialogo con Trifone di S. Giustino Martire, in particolare al paragrafo LXIX

²³⁹ Ibid., p. 129

distinzione tra l'obiettivo e il soggettivo. Per Ratzinger: <<Quelle formulazioni dogmatiche (...) non sono un prolungamento delle idee mitiche (...)²⁴⁰>> come a dire che vi è uno stacco netto tra mito e dogma-fede, tra mitologia e rivelazione, senza alcuna possibile continuità e/o relazione.

Abbiamo poi già detto qualcosa su Bultmann e la sua demitizzazione della fede. Bultmann in realtà non “boccia” i miti ma, come abbiamo visto, li relega ad una dimensione esistenziale o allegorica. Si tratta di una riduzione ermeneutica e di significato che aspira, in qualche modo, a rivelare il contenuto purissimo del *kerygma* cristiano, cesellando via tutti gli orpelli di una visione del mondo, di un contesto che in duemila anni è completamente cambiato. In effetti la critica di Bultmann nei confronti del mito è molto meno serrata di quanto si pensi²⁴¹. Bultmann stesso, rispondendo alle critiche ricevute per “Nuovo Testamento e mitologia” scrive: <<Il mito offre indubbiamente immagini e simboli indispensabili alla poesia religiosa, alla liturgia e al culto. Anche la preghiera avverte in essi un contenuto valido che le permette di accettarli volentieri. Occorre tuttavia riconoscere che tali simboli ed immagini nascondono un reale contenuto e che, di conseguenza, la riflessione filosofica e teologica ha il compito di applicare tale contenuto²⁴²>>. E ancora, con parole molto simili a quelle di Panikkar: <<Il linguaggio del mito perde il suo significato mitologico, quando serve come linguaggio della fede²⁴³>>. Se per Schelling (come per Panikkar e per noi in questo studio) il mito è una forma necessaria a priori dell'interpretazione della realtà, per Bultmann invece: <<Nel mito

²⁴⁰ Ibid., p. 217

²⁴¹ cf. BULTMANN R., *Nuovo Testamento e mitologia - il manifesto della demitizzazione*; op. cit.; - si veda per esempio il saggio introduttivo dell'opera dal titolo: MANCINI I., *Oltre Bultmann*, p. 39, dove si può leggere: <<la demitizzazione [per Bultmann] si compie in forza del fatto che il mito stesso, dal suo interno, manifesta un disegno esistenziale autentico che, nel caso dei miti cristiani, giunge fino al dono della salvezza che la fede si appropria efficacemente nell'obbedienza al disegno di Dio che si è compiuto nel Cristo>>.

²⁴² Ibid., p. 39 - nota 49

²⁴³ Ibid.

stesso risiede la ragione della sua critica, ossia la critica del contenuto oggettivante delle sue immaginazioni; infatti il suo disegno autentico di parlare di una potenza dell'aldilà, cui mondo e uomo sono soggetti, è ostacolato e velato dal carattere oggettivante delle espressioni²⁴⁴>>. Il problema ermeneutico, che interessa anche noi, si sposta sull'asse del linguaggio e <<si pone in quanto un certo linguaggio, che si trova anche in racconti mitologici o in un linguaggio relazionato con temi e rappresentazioni mitici, è il mezzo necessario di espressione di ogni concezione religiosa del mondo e anche del credo cristiano²⁴⁵>>. Alla luce delle considerazioni di Panikkar il problema di questa ermeneutica è quello di collocarsi solo sul piano del logos e della dialettica, piano nel quale, certamente, fede e mito rimangono due realtà parziali e separate.

Il Cristianesimo e Gesù di Nazareth tra mito e storia

Da quanto detto in merito all'opera di Bultmann e al 'punto di non ritorno' che il suo pensiero ha rappresentato per i rapporti tra mito e fede -che Bultmann lo abbia voluto o meno, ne sia stato cosciente o meno, di fatto oggi <<una teologia cristiana che si sa legata al primo comandamento e alla dichiarazione di Gv 14,6 che Gesù come Cristo è la verità in persona di ciò che di Dio è esprimibile e raccontabile, non può re-mitizzare il parlare di Dio (...) ed esprime bene il criterio che (...) la domanda teologica sulla verità del mitico necessariamente è critica verso il mito²⁴⁶>>.

In questo senso un contributo originale scevro di questa re-mitizzazione è quello di W. Pannenberg che, reinterpreta le categorie di mito nell'ambito delle scritture bibliche, situa nella piena autorivelazione di Dio nella storia e nella vita di Gesù

²⁴⁴ Ibid., p. 120

²⁴⁵ FIORENSOLI D. a cura di, *Bibbia e mito - il linguaggio della fede*; op. cit., p. 61

²⁴⁶ Ibid., p. 70

Cristo, un nuovo mito cristiano, evento unico, irripetibile: <<Quanto più un evento è significativo, tanto più ciò che esso indica trascende l'effettualità storica²⁴⁷>>. Lo studio di Pannenberg si sviluppa secondo due direttrici fondamentali: la prima riguarda la constatazione che nell'Antico Testamento vi possa essere una concezione mitica non del tutto scevra dalle forme concrete della mitologia orientale. Ovviamente questa concezione mitica dovrebbe riguardare gli aspetti "spuri" (vedi la concezione dell'universo, le cateratte del cielo, la montagna di Dio, i pilastri della terra, le acque di sopra e quelle di sotto, ecc...) dei libri sacri in quanto <<L'idea quasi generalmente diffusa che l'elemento mitico provenga nella tradizione israelitica esclusivamente dall'esterno e non da creazioni originali è chiaramente dettata dall'interesse teologico di voler conservare puro da qualsiasi contaminazione mitica il nucleo della religione rivelata²⁴⁸>>. Pannenberg di fatto ammette la possibilità della formazione di miti specificamente israelitici. L'altro aspetto invece riguarda proprio la figura di Gesù e i "miti" cristiani. Rimandando al testo di Pannenberg già citato e alla bibliografia²⁴⁹, riportiamo solo due ultime citazioni che ci paiono abbastanza significative. <<Il "nuovo mito" dell'epifania dell'eterno figlio di Dio nella figura di Gesù di Nazareth divenne nella tradizione cristiana il punto d'aggancio per recepire ai propri fini forme di pensiero mitiche provenienti dall'ellenismo, che in tal modo vennero incorporate nel mondo della vita cristiana. Questo fatto ha un significato che va ben oltre la sfera teoretica della riflessione teologica, e lo si può documentare nel migliore dei modi con la storia della domenica cristiana e con lo sviluppo dell'anno liturgico (...) ²⁵⁰>>.

<<Per il cristiano, Gesù Cristo non è un personaggio mitico ma, proprio al contrario, storico: la sua stessa grandezza trova il suo appoggio in questa storicità assoluta.

²⁴⁷ PANNENBERG W., *Cristianesimo e mito*; op. cit., p. 89

²⁴⁸ Ibid., p. 46

²⁴⁹ cf. RAHNER H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*; op. cit.

²⁵⁰ PANNENBERG W., *Cristianesimo e mito*; op. cit., p. 107

Infatti il Cristo non soltanto si è fatto uomo, “uomo in generale”, ma ha accettato la condizione storica del popolo in seno al quale ha scelto di nascere; non è ricorso a nessun miracolo per sottrarsi a questa storicità (...). Tuttavia l’esperienza religiosa del cristiano si fonda sull’*imitazione* del Cristo come *modello esemplare*, sulla *ripetizione liturgica* della vita, della morte e della resurrezione del Signore, e sulla *contemporaneità* del cristiano con l’*illud tempus* che si apre con la Natività di Betlemme e si chiude provvisoriamente con l’Ascensione²⁵¹>>.

Un contributo, se possibile, ancora più in sintonia con le tesi nostre e di Raimon Panikkar è quello di C. Schonborn nel già citato “Natale. Il mito diventa realtà”²⁵². In questo breve ma intenso saggio sul Natale, il Card. Schonborn, asserendo che: <<La critica storica (...) non spiega i miti come plagi della rivelazione biblica, ma al contrario il linguaggio della Bibbia, e in modo particolare del Nuovo Testamento, come calco di particolari miti extrabiblici>> e <<gli antichi culti misterici come “terreno di coltura” del mito cristiano²⁵³>>, afferma che: <<La differenza tra mito e storia cristiana non è semplicemente quella tra il falso e il vero>> e ancora che, citando C.S. Lewis²⁵⁴, <<Il cuore del cristianesimo è un mito, che allo stesso tempo è un fatto. *L’antico mito del dio che muore, senza smettere di essere un mito, discende dal cielo delle leggende e dell’immaginazione sulla terra della storia*²⁵⁵>>. E aggiunge: <<Non sarebbe triste per il cristianesimo, se per affermare la propria verità dovesse rigettare tutti i presentimenti di questa verità? Se il cristianesimo deve

²⁵¹ ELIADE M., *Miti, sogni, misteri*; op. cit., p. 25

²⁵² cf. SCHONBORN C., *Natale: il mito diventa realtà - meditazioni sull’incarnazione*; op. cit., pp. 17-29

²⁵³ Ibid., p. 19

²⁵⁴ Ibid., p. 26 - nota 9

²⁵⁵ Ibid. - il corsivo è del Card. Schonborn

“colmare la nostalgia dei popoli”, allora ha bisogno di non rigettare l’espressione di questa nostalgia contenuta nei miti²⁵⁶>>.

<<La storia di Cristo è il “più grande dei miti”, perché qui il mito è divenuto realtà²⁵⁷>>.

Mito, scienza e filosofia

Dopo questa digressione su alcune difficoltà e perplessità che il mito trova nell’incontro con la una religione storica come il Cristianesimo, e con la sua fede storica, torniamo ai nostri strumenti filosofici per continuare e concludere, insieme a Raimon Panikkar, la nostra riflessione. La constatazione della difficoltà della mentalità filosofica mitica dinanzi alle istanze del nostro mondo, alla luce del progresso e della tecnica, anziché fermare, deve dare nuova spinta alla riflessione, partendo da un assunto fondamentale. La scienza e il suo *logos* hanno una visione del mondo che è diventata dominante, ma non è l’unica, e soprattutto non tiene conto di tutte le dimensioni dell’Essere. <<Il prestigio di questi due prodotti culturali [la scienza e la tecnologia] è ulteriormente aumentato dopo che essi sono riusciti a ‘unificare’ su un piano tecnico gran parte del mondo²⁵⁸>>. Ma la loro diffusione ci ha messo, nel mondo globalizzato, in contatto con altre filosofie e culture e proprio questo contatto e mutuo avvicinamento ha messo in discussione e continua a mettere in discussione le fondamenta stesse della civiltà tecnologica. La filosofia alla base della scienza e della tecnologia non è certo la stessa alla base del Buddismo o del Vedanta. Le acquisizioni culturali e i sistemi filosofici che stanno dietro a popoli diversi e a diverse tradizioni, riducono i margini di un sincretismo filosofico non

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., p. 27 - nota 10

²⁵⁸ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 328

auspicabile, ma devono lasciare aperta la porta del dialogo, nei modi, come abbiamo visto nel capitolo precedente, del dialogo dialogico. La natura di questo dialogo, lo abbiamo detto, è quella di essere ascrivibile alle categorie del mito. Non la filosofia, non la scienza e il suo derivato, la tecnologia, possono permetterci un vero dialogo. Ma questo può avvenire nella cornice del mito, nella cornice di un'esperienza umana che vive, esprime, interpreta il mondo e trova il suo senso, come abbiamo visto, nella dimensione profonda della coscienza soggettiva che è la fede.

Il *mythos* propone una visione del mondo che non è solo complementare e accostabile a quella scientifica, ma è integrale dal punto di vista dell'Essere. Il *logos* studia e descrive gli effetti risalendo via via alle cause che rimangono impossibili da rappresentare e quindi, in un certo senso, conoscere. Il *logos* è conscio, cerca di attingere alla Realtà e prova a rappresentarla attraverso modelli via via più perfezionati e condivisibili. Per questo oggi la scienza è il mito, lo scenario, come abbiamo detto in questo studio, più condiviso, quello in cui ci ritroviamo e nel quale abbiamo adottato un modello e quindi un linguaggio comune che ci permette un a forma di dialogo. o forse meglio dire di comunicazione. Ma manca la dimensione ultima della natura delle cose. Il *mythos* invece, attraverso la sua narrazione (la mitologia) racconta, descrive la Vita, l'origine delle cose, la loro natura nascosta, quella irraggiungibile alla ragione. Quella nella quale prova a fare capolino il *nous*, l'intelletto (attivo+passivo) aristotelico che prova a giungere alla comprensione del tutto. Ma il tutto non si può comprendere con il solo intelletto. Il tutto si può comprendere solo se se ne ha piena esperienza, se riusciamo a riconoscerci non una parte del tutto ma tutto in tutto. Il mito ci fa risalire e stare insieme alle cause, accanto al tutto attraverso una acquisizione istantanea, intuitiva, definitiva non trascurando gli aspetti essenziali del nostro inconscio, ma anzi portandoli con se, con noi. Riabilitando il mito scopriamo allora che la stessa fede, la nostra fede, qualunque fede, quella che oggi è posta dinanzi al relativismo e alla globalizzazione, può trarre dei benefici non solo nell'ordine concettuale-teoretico ma anche su quello

del vissuto che riguarda ciascuno di noi. Il mito come la fede sono vie di esperienza e di conoscenza del Tutto, del Reale.

Metateologia e metafilosofia?

Nel pensiero di Panikkar tutta questa speculazione è in qualche modo volta a risolvere una questione pressante relativa al valore del *kerygma* cristiano per le altre tradizioni e a fondare un nuovo modello di teologia fondamentale. Un approfondimento di questo tipo esula dagli scopi di questo studio ma per Panikkar si tratta di un problema di grande entità e significatività e quindi ne accenniamo per non fare torto al suo pensiero. Panikkar la chiama la sfida dell'universalità: <<Oggi la vera sfida nei confronti della fede cristiana viene dall'interno, ossia da una dinamica interna verso l'universalità, dalla sua stessa rivendicazione alla 'cattolicità'. E ora che l'orizzonte dell'universalità ha varcato i confini della civiltà occidentale e delle sue colonie, quello che un tempo era considerato 'cattolico' diventa 'provinciale'. Oggi ogni messaggio diretto a tutta l'umanità che scambi una parte per l'intero o ignori la varietà dei popoli, delle culture e delle religioni è destinato a essere visto con sospetto fin dall'inizio. La fede cristiana deve accettare questa sfida o dichiarare la sua fedeltà ad una singola cultura e rinunciare quindi alla sua pretesa di possedere un messaggio universalmente accettabile²⁵⁹>>.

Questa successiva speculazione (una nuova teologia fondamentale come meta-teologia e vita vissuta, la transmitizzazione del discorso su Dio, il dialogo con le altre culture, ecc...) ha le sue basi in tutto ciò che abbiamo provato a riportare del pensiero di Panikkar su mito e fede e in questa ultima parte anche a riformulare e brevemente a sviluppare. Non è compito di questo studio andare oltre in questa direzione, ovvero in una trattazione più teologica o nel merito della teologia

²⁵⁹ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 319

fondamentale, per quanto interessante e denso di sviluppi e sfide possa essere il percorso.

Il *Mythos*, il *Logos* e lo Spirito (*Pneuma*)

<<La coscienza di un'esperienza non è l'esperienza²⁶⁰>>. L'esperienza può essere definita come <<la consapevolezza di ogni contatto immediato con la realtà²⁶¹>>. Realtà qui è secondo quanto abbiamo inteso in questo studio, ovvero come ciò che è fondato sul potere del divino o dell'Essere²⁶². Sulla falsa riga di Aristotele, e generalizzando alcune posizioni assunte stabilmente dal pensiero filosofico fino ai nostri giorni, possiamo considerare che tre sono i livelli di coscienza con i quali ci rapportiamo a questa Realtà: una coscienza sensoriale con cui abbiamo una relazione con la parte materiale della realtà (*soma, bios, zoe*); una conoscenza intellettuale (inconscio, *psiche*, volontà + intelletto-*nous*) con cui ci rapportiamo a tutta una parte non-fisica della realtà; ed infine una coscienza mistica (*pneuma*, spirituale) che ci mette in relazione con ciò che è invisibile ai sensi e al pensiero. Dice Panikkar che <<ogni atto umano conscio presenta (...) queste tre dimensioni²⁶³>>. I collegamenti tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto, in fin dei conti lo stesso atto del conoscere e dell'esistere nel mondo, sono un insieme concorrente e simultaneo di questi tre aspetti della nostra coscienza, del nostro essere. Queste tre dimensioni formano l'uno cosmoteandrico della nostra coscienza (non ancora esperienza) soggettiva e sono anche le tre dimensioni della realtà: cosmo, uomo e Dio/Essere. <<(...) la prima dimensione [quella sensoriale] è la condizione per agire, la seconda

²⁶⁰ Ibid., p. 288

²⁶¹ Ibid.

²⁶² cf. ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; op. cit.

²⁶³ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 289

[quella intellettuale] permette di comprendere e la terza [quella mistica] di essere²⁶⁴>>. La nozione di esperienza riguarda il singolo individuo che ha o possiede quella coscienza e Panikkar ne dà una definizione illuminante quando dice che <<l'esperienza è il modo particolare con cui uno partecipa ad un determinato stato di coscienza²⁶⁵>>. Naturalmente non esiste alcuna dicotomia o separazione tra una 'parte' *cogitans* e una *extensa*, né una preminenza ontologica dell'una sull'altra, del soggetto sull'oggetto, del pensiero sull'essere, ma queste dicotomie sono risolte in rapporti relativi dell'una cosa rispetto all'altra.

Nell'esperienza secondo Panikkar viene infatti risolta la dicotomia oggetto-soggetto, perché viene abolita l'oggettività che non è accolta e integrata nella soggettività.

Soggetto e oggetto così però vengono ad influenzarsi reciprocamente, in realtà come fossero un tutt'uno, al punto che si stabilisce tra loro una relazione dinamica, interdipendente, come per l'osservatore che perturba l'esperimento nella meccanica quantistica, in una relazione simile al principio di Heisenberg, con la differenza che l'evidenza, necessariamente parziale di uno dei due termini, soggetto-oggetto, rende parziale anche l'altro. Ovvero posso porre una distanza tra i due ma tale distanza altera il contenuto della Realtà: si tratta di un modello, di una mappa concettuale, ma alla prova dell'esperienza, come abbiamo visto, questa distanza non esiste più. Quando compare l'esperienza, soggetto e oggetto sono legati indissolubilmente. Chiameremo questo 'modello soggetto+oggetto' o 'modello dialogico simultaneo'. Questo modello è quello che sancisce anche la relazione tra mito e fede, come abbiamo visto. La fede richiama la dimensione di assenso soggettivo alla Realtà. Il mito invece si rivela come manifestazione oggettiva del potere del Reale al quale aderisco con la fede. A livello di esperienza, per quello che Panikkar considera l'esperienza, come abbiamo detto poco sopra, le due cose sono unite, ovvero un

²⁶⁴ Ibid., p. 290

²⁶⁵ Ibid.

sinolo fede+mito; soltanto concettualmente, applicando un modello che li tiene distanti e parziali, possono essere descritti (dal solo *logos*) e separati come fossero qualcosa di diverso.

Quindi, da quello che abbiamo appena detto esistendo una relazione:

Mito -> oggetto (esperienza)

Fede -> soggetto (coscienza)

così come esiste un 'modello soggetto+oggetto' nell'esperienza, esiste, nella stessa esperienza, anche un 'modello fede+mito'.

Esperienza e coscienza sono dimensioni dell'essere umano. L'operatore, il "+" che li mette in relazione è il simbolo, che fa da 'traduttore' e da passaggio tra le due dimensioni.

<<Il simbolo rappresenta l'intera realtà come appare e si manifesta attraverso la sua struttura molteplice. (...) Il simbolo di una cosa (...) è la cosa stessa come si manifesta, come è nel mondo degli esseri, nell'epifania dell'è²⁶⁶>>.

Mito ed esperienza

L'esperienza, come abbiamo anticipato poco sopra, per Panikkar ha un carattere mitico, ovvero irriducibile. <<Ogni esperienza -sensoriale, intellettuale o spirituale- funziona in effetti come un mito. (...) Non si può andare oltre un mito, così come non si può andare oltre l'esperienza²⁶⁷>>. Il mito ammette una pausa nella nostra ricerca dei fondamenti del tutto. Non lascia spazio a spiegazioni, perché una volta spiegato (con il *logos*) cessa di essere tale. Così per l'esperienza. <<Ogni demitologizzazione distrugge il mito, proprio come ogni spiegazione distrugge l'esperienza²⁶⁸>>.

²⁶⁶ Ibid., p. 297

²⁶⁷ Ibid., p. 292

²⁶⁸ Ibid., p. 293

Mito ed esperienza presentano, per Panikkar, la stessa struttura e in entrambi non vi è alcuna distanza tra il soggetto e l'oggetto. Il mito, come l'esperienza, va vissuto. Panikkar usa anche una metafora: «se visitati dal *logos*, che vuol sondarne la validità o trovarne una giustificazione, [sia mito che esperienza] si limitano a retrocedere, si ritirano a un livello più profondo, in un'altra regione lasciata intatta dalla luce invadente della ragione critica o della mente razionale²⁶⁹».

Ma dicevamo che l'esperienza ha un carattere mitico e in effetti l'esperienza è una forma molto particolare di mito. Ed è proprio attraverso il mito che l'uomo «crede di avere un contatto diretto con la Realtà, di poter partecipare non solo alla celebrazione ontica degli esseri, ma anche al culto supremo dell'Essere, di avere un'immediatezza che gli garantisce un contatto diretto con il Reale²⁷⁰». Panikkar chiama questo «il mito dell'esperienza» che «una volta che [l'essere umano] crede di aver raggiunto il livello esperienziale egli può fermarsi e riposare²⁷¹». In realtà, e in ragione di quello che stiamo dicendo, nessun mito può essere superato o essere considerato obsoleto. La stessa demitologizzazione laddove non sia del tutto inefficace (perché seguita da una re-mitizzazione), è semplicemente una transmitizzazione, «un tipo di metamorfosi mitica in cui miti obsoleti e anacronistici cedono il posto a miti più moderni e attuali. Ovviamente questi miti, come i vecchi per coloro che credevano in essi, non vengono visti come miti dai nuovi credenti²⁷²».

Apriamo una parentesi. In questa specie di *continuum* del Reale che abbiamo descritto esiste un punto in cui mito ed esperienza sembrano divergere e sono o possono essere molto dissimili. Lo stesso problema, anche in vista della

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid., p. 293-294

transmitizzazione vale per il mito. Se fosse vera una posizione assolutista (per cui i miti in qualche modo non “muoiono” ma, semmai, vengono transmitizzati), che in un certo senso è quella che abbiamo fatto nostra in questo lavoro di tesi, allora le esperienze, nate, per esempio, in seno al paganesimo perché non dovrebbero avere ancora adesso un valore ed una pregnanza non solo teoretica ma anche pragmatica? Perché le dovremmo ritenere spodestate, ad esempio, dal Cristianesimo? La stessa cosa si potrebbe applicare al cristianesimo ai nostri giorni. Che cosa ci dovrebbe far ritenere spodestabile il cristianesimo dall'avvento dei 'nuovi miti' del post umanesimo o della società globalizzata o della *next age*? o della *post-human age*? Una posizione assolutista non ammetterebbe nessuno spodestamento ma solo una ridefinizione del contesto mitico e un riadattamento dei vecchi miti in nuove forme. La posizione assolutista però, nel nostro caso, ridurrebbe le pretese di tutte le forme religiose, incluso il Cristianesimo. Come abbiamo già visto questa posizione subalterna della fede al mito è molto osteggiata all'interno del mondo cristiano e di certo pone parecchi problemi. Ma se come dice Panikkar <<oggi il vero compito filosofico e teologico è quello di integrare non solo le esigenze del *logos*, ma anche le realtà del mito e, in ultima ma non meno importante, la libertà dello spirito²⁷³>> occorre proporre e giungere o a un rocambolesco quanto penoso compromesso o a una nuova sintesi. Che fare? Come è evidente la prima soluzione non tiene in conto quello che abbiamo chiamato 'modello fede+mito', sganciando il soggetto dall'oggetto, la fede dal mito, considerandoli due realtà separate e non invece quali dimensioni simultanee dell'essere umano dianzi alla Realtà. Separando il mito dalla fede vi è solo il compromesso o la riduzione.

L'esperienza, proprio per definizione, però non può essere assoluta. Ci può essere un'esperienza suprema, ma va 'dimostrata' tale, o un'esperienza che è storica la cui validità assoluta è immediatamente pregiudicata dalla sua ovvia e necessaria

²⁷³ Ibid., p. 311

contingenza. <<Non vi è motivo per cui ciò che oggi viene sperimentato come positivo, valido e immediatamente evidente non appaia domani come del tutto insostenibile²⁷⁴>>. L'accogliere l'una o l'altra tra queste due posizioni genera problemi e aporie. Se scelgo la posizione assolutista come posso accettare che vi siano esperienze diverse dalla mia? Devo *a fortiori* ritenere che quell'esperienza suprema sia stata interpretata in modo diverso nel tempo e nella storia. E questo già non la rende più così 'suprema'. Ma se accetto quella relativista come posso oggi ritenere valide e significative (con tutta la portata che hanno) le 'esperienze' di Buddha, Gesù, Maometto? Come potremmo fare a non precipitare in un relativismo totale non esistendo garanzie di coerenza e continuità dell'esperienza umana lungo la linea temporale?

Fede e coscienza

Abbiamo visto che Panikkar parla di tre tipi di coscienza: sensoriale, intellettiva e mistica. La coscienza si rapporta con la sfera soggettiva, con il soggetto. La dimensione di adesione al Reale vissuta dal soggetto abbiamo visto essere la fede. Considerati i tre stati dell'esperienza che sono l'esperienza, l'espressione e l'interpretazione, esiste una correlazione tra gli stadi della coscienza e i tre aspetti dell'esperienza.

Esperienza -> coscienza mistica

Espressione -> coscienza sensoriale

Interpretazione -> coscienza intellettiva

Questa correlazione è, come abbiamo detto, garantita dal significato del simbolo, secondo l'accezione data da Panikkar per cui il simbolo <<supera la dicotomia epistemica tra soggetto e oggetto e quella metafisica tra cosa e apparenza²⁷⁵>>. In

²⁷⁴ Ibid., p. 295

²⁷⁵ Ibid., p. 297

tale visione integrale che il simbolo²⁷⁶ assicura non vi è possibilità di ridurre la Realtà ad una delle sue parti.

Esperienza e coscienza

La risposta, in termini di esperienza e nel merito della validità dell'esperienza, è da ricercarsi nel fatto che l'esperienza stessa smette di essere significativa una volta che cessa. E viceversa. <<Fintanto che ho un'esperienza non posso metterla in dubbio²⁷⁷>>. Così per la preghiera, l'amore, il dolore. La posizione di Panikkar è abbastanza netta e non del tutto condivisibile: <<(…) quando il *logos* entra nell'esperienza, innescando quella specie di autoconsapevolezza tipica dell'intelletto, allora l'esperienza non è più un'esperienza pura²⁷⁸>>. Lo stesso lo si era detto per il mito.

Per Panikkar, a fronte di una esperienza e di una coscienza, esistono una coscienza pura e una esperienza suprema che sono correlabili in ragione sempre del simbolo, risolvendo il conflitto e la separazione tra soggetto ed oggetto, tra pensiero ed essere, e tutte le dicotomie tipiche del pensiero occidentale. Tale esperienza suprema è una specie di “benedetta ignoranza”, la beatitudine dei poveri in spirito (cf. Mt 5,3), un recupero dell'innocenza. <<Il recupero dell'innocenza è, propriamente parlando, non un recupero, ma una creazione, una ri-creazione, un nuovo stato che (...) è la semplice realtà²⁷⁹>>. Un ritorno al *mythos* originario? Un ritorno allo Spirito. Al(lo) *Pneuma*.

²⁷⁶ Ritorniamo qui sul concetto di simbolo come “singolarità”. Da un punto di vista matematico una singolarità è un punto o una regione di uno spazio matematico in cui certe proprietà, genericamente valide, non lo sono più. Un buco nero, ad esempio, è considerato una singolarità del campo (spazio) gravitazionale. Un simbolo, in questo nostro accostamento terminologico con alcuni concetti scientifici “di frontiera”, è una singolarità sia epistemica che metafisica nel senso appena detto, ovvero irriducibile rispetto a ciò che mette in relazione, singolare proprio perché ciò che il simbolo rappresenta è simultaneamente presente nelle realtà che mette in relazione (o in dialogo come lo abbiamo inteso in questo studio).

²⁷⁷ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 297

²⁷⁸ Ibid., p. 298

²⁷⁹ Ibid., p. 299

Fede+mito (=pneuma)?

Quello che abbiamo detto essere il sinolo fede+mito (il modello dialogico simultaneo) è una unità nella differenza di termini irriducibili, simultanei in (rel)azione. Il “dominio” di questa relazione è l’esistenza umana e alcuni dei “campi” che abbiamo analizzato in questo studio parlando separatamente di mito e fede. Il ‘risultato’ è un’unità irriducibile, “inconfusa e indivisa” di coscienza+esperienza, di soggetto+oggetto capace di dischiudere un’adesione completa alla Realtà.

Ma vi è anche la relazione dialettica (schema tesi->antitesi->sintesi - lo chiamiamo modello dialettico) che vede il mito dialetticamente in relazione con la fede e cioè come quella funzione transizionale che, grazie al potere dell’arte, della poesia, della musica, delle immagini, detto in breve, di alcune tra le più straordinarie illusioni che il genere umano ha generato e continua a generare, si fa ponte verso quel Reale che la fede permette di afferrare, grazie alla sua adesione fiduciaria al divino, che è il potere ultimo del Reale stesso. Qualunque sia lo schema ermeneutico riteniamo di aver mostrato che la dicotomia tra mito e fede non può sussistere.

Come le singole discipline umane, che tanto sono più lontane tra di loro tanto sono più parziali nella descrizione della Realtà ma anche più chiare nei loro enunciati interni, devono avvicinarsi ed essere significative nell’esperienza umana, perdendo così la loro connotazione individuale, divenendo solo insieme alle altre, quasi indistinguibili le une dalle altre, qualcosa di significativo per l’esperienza di ciascun essere umano, così abbiamo visto che mito e fede, quando rimangono lontane tra loro e quindi sono parziali descrizioni del Reale, sembrano divergere o addirittura contraddirsi. Lo abbiamo visto anche nell’esperienza e nelle opere di alcuni dei pensatori, filosofi o teologi di cui abbiamo cercato di dare le linee generali del pensiero in merito all’argomento che stiamo trattando: il rapporto tra mito e fede.

Ma avvicinandosi all'esperienza umana e ai suoi stati di coscienza, mito e fede divengono qualcosa di simile, di sovrapponibile, aspetti diversi di una nuova sintesi. Di questa visione simultanea che diviene duale solo per poter descrivere in modo più comodo (e non esaustivo) la Realtà, non possiamo qui aggiungere altro. Auspichiamo come faceva Panikkar che sia lo Spirito a renderci capaci di parlare tutte le lingue e renderci comprensibili a tutti (cf. At 2,1-4). Questa Sintesi è nello Spirito e procede attraverso i doni, le virtù e le beatitudini. Questa sintesi è ben nota ai Padri di Nicea, Costantinopoli e Calcedonia. E l'esempio dei padri deve guidarci in questa ricerca²⁸⁰. Ce lo dice anche P. Florenskij con parole densissime: <<(…) questa formula “di una sostanza” e “in tre ipostasi” è accettabile solo in quanto identifica e allo stesso tempo distingue i termini “ipostasi” e “sostanza”, cioè in quanto viene ridotta di nuovo alla dottrina puramente mistica e *translogica*, dei padri niceni, (...)»²⁸¹>>.

Questa potente sintesi (anche nel linguaggio) chiarissima e paradossale ad un tempo, sintesi che non ha fatto di due 'nature' una, o di tre 'persone' una: i padri hanno invece mantenuto l'unità nella differenza, simultaneamente, come la dualità onda-particella relativa allo stesso fenomeno²⁸². Nè solo onda né solo particella, ma un nuovo sinolo onda-particella, materia-forma, un nuovo stato della natura delle cose. E si tratta di un nuovo stato delle cose perché per il *logos* non è possibile razionalmente essere totalmente uomo e totalmente Dio, totalmente onda e totalmente particella, totalmente Dio e totalmente tre persone. Aut aut. Solo nel *mythos* questa chiave di lettura assume un significato e sfocia nella fede.

²⁸⁰ cf. FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della verità*; Edizioni San Paolo srl, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 65. Dice Florenskij, in merito alla formula di Nicea “tre ipostasi (persone) in un'unica *omousios* (sostanza), citando Gregorio Nisseno (Ibid. - nota 10): <<Chi penetra con esattezza nelle profondità del mistero, anche se raggiunge una qualche comprensione, modesta rispetto alla inattingibilità della divinità, non può spiegare a parole questa profondità ineffabile del mistero: come la stessa cosa sia numerabile e sfugga alla numerazione, sia contemplabile divisa e si racchiuda nell'unità, si distingua nell'ipostasi e non sia divisibile nel soggetto>>. Il corsivo è di Florenskij. E ancora citando s. Basilio (Ibid. - nota 9): <<Non meravigliarti se diciamo che la stessa cosa è unita e separata e, se nel pensiero, quasi indovinando, ci raffiguriamo una certa divisione nuova ed insolita e un'unione divisa>>. Il corsivo è nostro.

²⁸¹ Ibid. - il corsivo è nostro

²⁸² cf. RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*; op. cit., p. 163

Mito->Fede->Fede+Mito (fede re-mitizzata)

Ma proviamo ad esporre in termini ‘mitici’ questa equazione spirituale. Fede+Mito = fede re-mitizzata.

In questo studio abbiamo provato ad abbozzare le linee di questa nuova sintesi, secondo categorie di pensiero sia tradizionali sia mutate da altre discipline. Mito e fede sono come la doppia natura ondulatoria e particellare relativa a molti fenomeni quantistici. Sono due dimensioni presenti in modo simultaneo nella natura e nell’esperienza dell’essere umano.

L’esperienza umana, lo abbiamo visto, ha a che fare con la dimensione mitica. Come esiste un’esperienza assoluta, difficilmente riducibile ad una pura concettualizzazione, pena perderne i significati, così esiste uno scenario mitico assoluto che fa da sfondo a tutte le vicende umane. Tolleranza, testimonianza, condizione umana, ecc... sono alcune delle categorie, delle istanze, in cui abbiamo avvistato il mito, la natura corpuscolare, l’oggetto. Dinanzi all’esperienza umana quale esperienza, espressione e interpretazione e correlata ad essa vi sono il soggetto e gli stati di coscienza. Ecco la dimensione della fede. Ecco la natura ondulatoria dell’essere umano e di questa natura abbiamo visto altre istanze quali il dialogo, l’esserci, la rivelazione, l’apertura costitutiva dell’uomo.

Nel simbolo, in quello che abbiamo chiamato il modello ermeneutico fede+mito, soggetto e oggetto svaniscono e alcune delle precedenti istanze, una su tutte la testimonianza, ci dicono di questa doppia natura, della com-presenza di fede e mito, di come l’uno presupponga l’altra e di come l’altra sia una continuazione del primo.

Non è possibile qui aggiungere altro. Ma la risposta è, come dice lo stesso Panikkar, nello Spirito. Anzi, *lo* stesso Spirito.

Conclusioni

In questo nostro studio, che ha seguito il pensiero e le riflessioni di Raimon Panikkar, abbiamo visto che per parlare di fede e mito abbiamo dovuto utilizzare un nuovo stato di cose e alcuni concetti ben noti nelle altre scienze o in un tipo di pensiero che riesce a discostarsi, almeno in parte, dal *logos* e da una sua visione della realtà duale e analitica. Proviamo a dirlo, questo rapporto, utilizzando uno tra i più alti ed articolati concetti raggiunti dal *logos* occidentale: esiste un *entanglement* tra fede e mito. Sono legati, collegati, indissolubilmente. Eliminare il fantastico o riposizionarlo in un orizzonte deterministico, materiale o banalmente mercificato, significa eliminare anche la fede. È quello che sta avvenendo attorno a noi. Demitizzare, per quanto implica sganciarsi da una logica cieca, significa anche desacralizzare, de-fideizzare. Gli effetti della de-mitizzazione e della successiva re-mitizzazione secondo gli schemi del consumo e della tecnica non hanno condotto l'uomo al *kerygma*, ma lo hanno allontanato attratto dai nuovi miti generati dalla società dell'informazione e della tecnologia. Questo perché, e lo abbiamo visto, depotenziare il mito significa di fatto chiudere l'orizzonte della fede, minare le categorie che permettono all'uno e all'altra di sostenersi e sostenere l'uomo stesso, nel suo meraviglioso sforzo di stare, di essere nel Reale.

Ma esiste anche uno stato in cui non esiste o la fede o il mito. Re-mitizzare, come abbiamo fatto cercando di stare al passo con Raimon Panikkar, può significare generare un nuovo stato fisico, storico, sottile, filosofico, ermeneutico, esistenziale, conoscitivo, spirituale (da *bios* a *pneuma* per tutto ciò che vi è in mezzo) in cui fede e mito sono fede+mito e non fede e/o mito. Quello che abbiamo chiamato il modello dialogico simultaneo. Lo abbiamo visto: non piacerà a molti. La cosa va toccare corde delicate.

Da un lato, per i sostenitori del mito, sembra ridurre il mito a un prodromo della fede, a, come abbiamo detto nella migliore delle ipotesi, un mero oggetto

transizionale che fa da ponte alla Realtà, Realtà che la fede descrive pienamente grazie alla adesione al potere del divino. Che si creda o non si creda, lo abbiamo detto, la dinamica è la stessa. Il mito resterebbe in questo caso ancorato ad uno schema dialettico schellinghiano, subordinato alla fede e alla rivelazione.

Dall'altro potrebbe invece apparire che la fede, addirittura, possa aver bisogno del mito per giungere ad una pienezza, come se, per restare nell'ambito occidentale, duemila anni di Cristianesimo non fossero serviti a nulla. Questo mito che mette le mani sulla fede è qualcosa che può non piacere e fa storcere il naso. La fede stessa ne risulterebbe quindi come un surrogato, un approdo del mito o quasi un qualcosa che col mito ha troppo a che fare, in termini di ambito esperienziale umano. La fede ne verrebbe fuori posta sullo stesso piano del mito, cosa inaccettabile in un contesto di religione rivelata.

Ma quello che qui si pone è qualcosa di nuovo. E il lavoro di Panikkar non può che essere pionieristico in questo senso. Esiste un nuovo stato quello di fede+mito, quello in cui il 'gatto'²⁸³ è vivo-morto. Quello che non può essere determinato se non spezzando avanzando nel dialogo, aprendo la scatola, cercando di ridurre il margine tra soggetto e oggetto, rompendo il tenue ponte tra ideale e reale, tra immaginazione e ragione, tra essere e nulla. Forse la filosofia occidentale deve riguadagnare questa nuova ermeneutica, questa nuova comprensione delle cose, non esclusiva ma inclusiva, non particolare ma totale, non differenziale ma integrale.

E in tutto ciò, in questo studio, abbiamo cercato di di-mostrarlo, paradossalmente.

E a proposito di paradossi simultanei e di unità nella differenza qualunque nuovo modello ermeneutico necessita di umiltà e saggezza insieme. E facciamo nostre le parole del Maestro: "siate prudenti come serpenti e semplici come colombe" (cf. Mt 10,16; Ev Th 39b).

²⁸³ Il riferimento è al famosissimo Gatto di Schroedinger, esperimento mentale ideato dal fisico E. Schroedinger per dare una comprensione paradossale dei fenomeni della meccanica quantistica quando applicati ad un contesto fisico non quantistico

Concludiamo con le parole di Panikkar: <<Bisogna ripristinare l'unità di parola e azione, diventare un ποιητής έργου (*poietes ergou*), un facitore d'opera, un poeta dell'azione, un "profeta in parole ed opere", così da rendere le parole potenti e le opere trasparenti in modo da essere parola incarnata²⁸⁴>>.

Forse sono solo i poeti²⁸⁵ gli unici a poter in qualche modo 'dire' l'unità nella differenza del Reale sotto le specie di *mythos*, *logos*, *pistis* (fede) e *pneuma*.

²⁸⁴ PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*, op. cit., p. 20

²⁸⁵ cf. VERNANT J.P., *Mito e religione in Grecia antica*; Donzelli editore, Roma 2003, 2009

Indice

Introduzione	4
Raimon Panikkar: filosofia e religione	7
La vita e le opere	8
Filosofia e religione	10
Il triplice compito della filosofia	12
La religione come libertà	14
Il mito	16
Mito e tolleranza	21
Mito e morale	22
Mito e mitologia	24
Mito, pena e capro espiatorio	26
Mito, creazione e rito	30
Mito, filosofia e storia	32
Mito tra filosofia e teologia	34
Mito, logos e interpretazione	37
Mito, ermeneutica e condizione umana	38
Mito e mitemi	40
Mito e rivelazione	46
Mito e parabole	48
La fede	57
Fede e uomo	58
Fede e Religione	61
Fede e storia: che cosa ci dice la fede oggi	62
Sola fide	63
Fede e logos	64
Fede e rivelazione	65
Fede ed Essere	66
Fede, bibbia e teologia	68
Fede ed esistenza	69
Fede e atto di fede	70
Fede, testimonianza e dialogo	72
Fede, oggi	78
Mito e fede	80

Nove aforismi (sutra) sul mythos (e sul logos)	81
Mito della fede e fede nel mito	84
Cristianesimo e mito. Incontro o scontro?	87
Il Cristianesimo e Gesù di Nazareth tra mito e storia	90
Mito, scienza e filosofia	93
Metateologia e metafilosofia?	95
Il Mythos, il Logos e lo Spirito (Pneuma)	96
Fede+mito (=pneuma)?	103
Mito->Fede->Fede+Mito (fede re-mitizzata)	105
Conclusioni	106
Indice	109
Bibliografia	111

Bibliografia

- AGUTI A., *Filosofia della religione*; Ed. La Scuola, Brescia 2013
- ALETTI M., *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi - II edizione*; ARACNE Editrice s.r.l., Roma 2010
- ALESSI A., *Sui sentieri del sacro*; LAS, Roma 1998
- BIANCIARDI C., *Dal bit al qubit - elementi di teoria dell'informazione classica e quantistica*; ARACNE Editrice S.r.l., Roma 2009
- BRIGUGLIA A., SAVAGNONE G., *Scienza e fede - La pazienza del dialogo*; Editrice Elledici, Torino 2010
- BROWN H.I., *La nuova filosofia della scienza*; Laterza editore, Bari 1996
- BULTMANN R., *Gesù*; ed. Queriniana, Brescia 1972, 2008
- BULTMANN R., *Nuovo Testamento e mitologia - il manifesto della demitizzazione*; ed. Queriniana, Brescia 1970, 2005
- CARSTEN P.T., *Gesù - Mito o realtà*; Editrice ElleDiCi, Torino 2010
- CARVAJAL SANTABARBARA L.G., *Cristiani senza Chiesa*; in *Concilium*, n. 2, 2011, pp. 121-128
- CITATI P., *La luce della notte*; ed. Adelphi, Milano 2009
- COLLI G., *Apollineo e dionisiaco*; Adelphi, Milano 2010
- DE SANTILLANA G., VON DECHEND H., *Il mulino di Amleto - Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*; Adelphi, Milano 2003
- DIOTALLEVI L., *Tra individualismo e voglia di comunità I/II*; in *Rivista del Clero Italiano*, n. 2, 2011, pp. 131-146 / n. 3, 2011, pp. 210-221
- DIVINO F., *Mythos - La natura e la dimensione del mito*; Enigma Edizioni, Firenze 2017
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*; ed. Borla, Roma 2007
- ELIADE M., *Miti, sogni, misteri*; Lindau s.r.l., Torino 2007
- ELIADE M., *Mito e Realtà*; Borla Editore, Torino 1966

- FIORENSOLI D. a cura di, *Bibbia e mito - il linguaggio della fede*; Il Segno dei Gabrieli editori, S. Pietro in Cariano (VR) 2003
- FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della verità*; Edizioni San Paolo srl, Cinisello Balsamo (MI) 2010
- FRAZER G.J., *Il ramo d'oro - studio sulla magia e sulla religione*; Newton Compton Editori s.r.l., Roma 2009
- GARCIA J.M., *La vita di Gesù - nel testo aramaico dei vangeli*; ed. BUR, Milano 2005
- GILSON E., *Dio e la filosofia*; Editrice Massimo, Milano 1998
- GIRARD R., *Vedo Satana cadere come la folgore*; Adelphi, Milano 2001
- GIRARD R., *Il capro espiatorio*; Adelphi, Milano 1987
- GRASSI P., *Trascendenza fra i tempi*; ed. Morcelliana, Brescia 2011
- GRAVES R., *La dea bianca - grammatica storica del mito poetico*; Adelphi Edizioni S.p.A., Milano 1992, 2012
- GRIEU E., *La Chiesa Cattolica e il "cristianesimo di conversione" I/II*; in Rivista del Clero Italiano, n. 1, 2011, pp. 18-29 / n. 2, 2011, pp. 117-129
- GUASTELLA F., *Il mito e il velo - simboli e leggende*; Gruppo Editoriale Bonanno, Acireale (CT) 2017
- JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*; Paideia Editrice Brescia, Brescia 1967, 1973
- KERENYI K., *Miti e misteri*; ed. Bollati Boringhieri, Torino 2010
- KERENYI K., *Gli dei e gli eroi della Grecia*; il Saggiatore s.r.l., Milano 2015
- KERENYI K., JUNG C.G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*; Bollati Boringhieri editore, Torino 1972, 2012
- KUNG H., *Dio esiste?*; Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979
- LADARIA L.F. sj, *Introduzione all'antropologia teologica*; Gregorian and Biblical Press, Roma 2011
- MALNATI E., *Dio nella teologia cristiana*; Portalupi Editore s.r.l., Casale Monferrato (AL) 2005

- MALNATI E., *I sacramenti - segni della prossimità di Dio*; Paoline Editoriale Libri, Milano 2004
- MANCUSO V., *Per Amore - Rifondazione della fede*; Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 2005
- MOELLER C., *Saggezza greca e paradosso cristiano*; ed. Morcelliana, Brescia 1951
- MONDIN B., *Il problema di Dio*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999
- MONDIN B., *Antropologia filosofica*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011
- MORALDI L. (a cura di), *I Vangeli gnostici - Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*; ed. Adelphi, Milano 1993, 2000
- OTTO R., *Il sacro*; Edizioni SE, Milano 2009
- OTTO W.F., *Il mito*; ed. il nuovo melangolo, Genova 2007
- OTTO W.F., *Il volto degli dei*; Fai Editore s.r.l., Roma 1996
- PANIKKAR R., *Mito, Fede ed Ermeneutica - Il triplice velo della realtà*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2000
- PANIKKAR R., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2008
- PANIKKAR R., *Opera Omnia, Vol. IX/1 - Mistero ed Ermeneutica: Mito, Simbolo, Culto*; Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2008
- PANNENBERG W., *Cristianesimo e mito*; Paideia Editrice Brescia, Brescia 1973,1989
- PIE' NINOT S., *La teologia fondamentale*; ed. Queriniana, Brescia 2002, 2010
- RAHNER H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*; Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1980, 2011
- RATZINGER J., *Gesù di Nazareth*; ed. Rizzoli, Milano 2007
- RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*; ed. Queriniana, Brescia 2005, 2013

ROMANELLI M.M., *Il fenomeno religioso - manuale di sociologia della religione*; Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2002

S. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*; Paoline Editoriale Libri, Milano 1998

SHELLING F.W.J., *Filosofia della mitologia*; Gruppo Ugo Mursia Editore SpA, Milano 1999

SCHONBORN C., *Natale: il mito diventa realtà - meditazioni sull'incarnazione*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007

SKODLER F., *Conoscenza, realtà e rivelazione nell'ultimo Schelling*; Tesi di Laurea in Filosofia della Conoscenza, Università degli Studi di Trieste, AA 2003-2004

SPAEMANN R., SCHONBORN C., GORRES A., *Tutta colpa loro*; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008

STELLA S.M., *Le suggestioni simboliche del mito*; Tipheret Edizioni, Acireale (CT) 2012

TOMATIS F., *Collana Gli scrittori di Dio: Friedrich Schelling*; Edizioni San Paolo srl, Cinisello Balsamo (MI) 2004

ULANSEY D., *I misteri di Mithra*; Edizioni Mediterranee, Roma 2001

VERNANT J.P., *Mito e religione in Grecia antica*; Donzelli editore, Roma 2003, 2009

VERNANT J.P., *L'universo, gli dei, gli uomini*; Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 2000

WEIL S., *Lettera a un religioso*; Adelphi Edizioni S.p.A., Milano 1996

WINNICOT D.W., *Gioco e realtà*; Armando Armando s.r.l., Roma 2006

ZUBIRI X., *Il problema filosofico della storia delle religioni*; Editrice Morcelliana, Brescia 2014