

L'orizzonte del mito

Raimon Panikkar

Gw.J. *Per tornare alla rivelazione e alla fede che in essa si radica, metterebbe lei questi termini in rapporto con la realtà del mito? In altri termini: qual è il posto del mito nel registro del religioso, della fede e – perché no – in quello della rivelazione come lei l'ha descritta?*

R.P. È un grande tema, a tutt'oggi ancora largamente inesplorato; un tema sul quale ho riflettuto e anche scritto. In questo nostro contesto, direi: il mito, che è essenziale alla struttura umana, dev'essere considerato come il veicolo della fede.

Il mito in effetti si affianca al logos. *Mythos e logos*, anche dal punto di vista semantico, rientrano entrambi nel campo del narrativo, ossia hanno a che fare con la parola. In particolare, per me il mito – termine evidentemente polisemico – designa la base, lo strato di partenza nella elaborazione di un sapere, quello che si impone spontaneamente come cosa di per sé evidente e va poi a sfociare in una formulazione quale che sia. Il mito è una realtà prossima a quella che Kant chiamerebbe una «condizione di possibilità». Ciò a cui si crede così profondamente che non si crede nemmeno che ci si creda. «Non c'è nemmeno bisogno di dirlo», «è evidente»: è questo il mito, questo strato che non si mette in discussione perché è di là che necessariamente tutto parte. In termini più filosofici, il mito designa un orizzonte di intelligibilità. Un orizzonte, cioè qualcosa verso cui si cammina, senza che tuttavia si possa mai raggiungerlo; è la precondizione di fondo che ci permette di comprendere qualunque cosa.

Il mito non si esaurisce nel racconto, in ciò che di esso si dice o nella spiegazione che se ne ricava; questo, è il *mythologùmenon*, l'esplicitazione del mito. Ma nel momento in cui il mito si esplicita, cessa immediatamente di essere mito. In questo senso, la mitologia, se la si intende come il *logos* del *mythos*, è una contraddizione in termini. Ed è questa, d'altronde, la ragione per la quale si arriva a ridicolizzare il mito, senza sapere che ciascuno di noi ha il suo proprio mito. Ma io ho bisogno dell'altro per scoprire il mio mito a me stesso, così come accade a me di scoprire il mito dell'altro. Il mito è irriducibile al logos, ma permette al logos di esprimersi, di divenire logos. È attraverso il logos che noi parliamo del mito.

Gw.J. *Si può stabilire un accostamento tra mito e archetipo?*

R.P. Sì e no. Sì, in primo luogo, e sotto un aspetto particolare: gli archetipi sono paradigmi o modelli che valgono o sono dominanti in certi momenti del tempo o della storia. No, in seconda istanza, perché il mito è ancora più fondamentale: esso conferisce agli archetipi la loro plausibilità. Molti teologi e filosofi si irritano quando affermo che il mito dell'Occidente è la storia. Quando una realtà è *storica*, allora è considerata reale. La storia costituisce così il canovaccio, l'orizzonte in rapporto al quale si situa la realtà.

Se, per esempio, dico che Gesù non è un essere storico, si dirà che tutto il cristianesimo crolla. Ma se dico che Krishna non è un essere storico, tanto meglio, e per fortuna! Krishna, infatti, il Krishna del mio cuore, il Krishna reale, non è il figlio di Devaki, colui che «storicamente» avrebbe giocato con le *gopi*¹. Il Krishna reale, quello della fede, è tutta un'altra cosa; mentre in Occidente la realtà in senso forte è la storia. Non così, invece, in Oriente – semplificando le cose.

È per questo che non è lecito minimizzare l'importanza del mito. In una discussione teologica – non in chiave polemica contro Bultmann, ma come complemento o correzione critica alla sua *Entmythologisierung*, la sua «demitologizzazione» – ho introdotto il termine *Ummythologisierung*, che si potrebbe tradurre con «cambiamento, tramite il logos, del riferimento mitico». Si può infatti dire che anche Bultmann ha il suo mito, nonostante egli pensi di avere tutto demitizzato! È il nostro mito che ci permette di dire qualcosa, semplicemente di parlare. In verità, ogni uomo parla a partire da un mito, e anche da una pluralità di miti che gli permettono di esprimersi e consentono al logos di dispiegarsi. Ora, allo stesso modo che, per esprimersi, il mito fa appello al logos, così la fede, quando deve manifestarsi, si esprime in una credenza.

Gw.J. *La religione sta più dal lato delle credenze o dal lato della fede propriamente detta?*

R.P. Ogni religione si fonda su un mito, su una *Weltanschauung*, se vogliamo, e si esprime in credenze. Ora, la fede è all'origine di ogni religione. San Tommaso dice: *non diversificatur in credentibus* (non è diversificata per quelli che credono) *sed est una species in omnibus* (è la stessa in tutti).

Su questo punto, il buddhismo ci insegna il vero atteggiamento: il Buddha infatti non è la verità, egli punta il dito verso la verità. Da una parte devi guardare il dito, altrimenti rischi di sbagliare; ma se ti accontenti di guardare il dito, non vedrai mai la luna.

Gw.J. *Il «non diversificatur» di san Tommaso è stato letto spesso nel senso che il dogma in quanto tale sarebbe portatore del contenuto. Donde l'affermazione che la fede «finisce» proprio nel dogma – un dogma che si ritiene contenga la realtà.*

R.P. I dogmi, in effetti, non sono nulla più che dei canali, o delle dita. Se ci si ferma ad essi, si manca ciò verso cui conducono o che essi indicano. Tocca ai maestri o ai profeti, a coloro che hanno un'esperienza sufficiente, di cambiare la direzione del dito: altrimenti si rischia di non percepire più la luna, il mistero. Immaginare l'immutabilità di una qualsiasi cosa è un'ingenuità filosofica. Ma le varie e necessarie modulazioni sono appunto il segno del fatto che il mito in se stesso rimane inafferrabile. Il dogma ha certamente un contenuto; ma non bisogna identificare il contenuto con il contenente. D'altro canto, non si può eliminare il contenente prima che se ne sia trovato un altro; altrimenti, si elimina insieme anche il contenuto. Il contenuto epistemologico del dogma, inoltre, non è ancora il contenuto metafisico, il quale più che un semplice *Grund* (un fondo) è un *Angrund* (abisso) e anzi un *Urgrund* (fondo originario) e un *Ungrund* (abisso senza fondo).

Gw.J. *È sempre a partire da una realtà «pesante» che lei fa il viaggio verso l'essenziale, verso la dimensione che è di competenza del «terzo occhio».*

R.P. Senza mai separarla dalle altre due dimensioni. Se infatti facciamo della mistica una specialità, siamo perduti. Bisogna unire i tre occhi, senza che nessuno domini sull'altro. Questo pure è la Trinità. La Trinità, in effetti, non è una specie di patriarcato, non è il Padre superiore al Figlio; la Trinità è la *perichòresis*, è la danza (*chorèia*), la coreografia di tutta la realtà. Parlo qui della Trinità radicale, che non è solo Trinità immanente di un Dio unico – e in fondo monoteista –, ma Trinità di tutta la realtà.

Per tornare al mito e alla fede, non possiamo separarli. Per questo, quando dico che la mito-logia è una contraddizione, voglio dire che non c'è un *logos* del *mythos* – un logos o un discorso che risulterebbe compromesso da storie incredibili –, ma piuttosto, come mi faceva notare Karl Kerényi, un *lèghein* il *mythos*, un raccontare o dire in forma di narrazione il mito. In questo caso si tratta certo del *lèghein*, cioè del discorrere, e non del *logos* della scienza o della ragione. Possiamo dunque

senz'altro *parlare* del mito, e soprattutto del mito degli altri; ed è necessario che noi ascoltiamo gli altri quando parlano del nostro mito e scoprono i nostri presupposti, le nostre «pre-supposizioni» reali. Senza di questo, infatti, non sarò mai consapevole dei miei miti.

Gw.J. *Questa riflessione sul religioso, sulla realtà, su quel che vuol dire il religioso nel cuore del reale, comprese le sue iscrizioni istituzionali, ci mostra che l'elemento ricco e insieme destabilizzante è rappresentato dalla necessità di tenere insieme i due aspetti. Molto spesso, invece, si lascia intendere che bisogna scegliere la fede contro il mito; e quando si parla di religione vissuta, si ama dire che essa deve distinguersi accuratamente dalla sua iscrizione nel quadro di una istituzione. Ma come coniugare i vari aspetti, come legare e tenere insieme realtà che sembrano tanto incompatibili?*

R.P. Esiste un'energia nell'uomo che lo spinge verso un *plus ultra*, o semplicemente verso un *plus*: in alto, in avanti, indietro, l'altro, l'ignoto, ecc. Questa forza è la religiosità, e il suo nome indica proprio che essa ci collega con l'altro termine che si può chiamare «mistero» e il cui nome più concreto è Dio. La «religione» è invece la cristallizzazione visibile e sociologica di questo slancio verso un costante superamento di sé che risiede nell'uomo. È questa fede che lo conduce a «fondare» delle Chiese, degli Stati, delle accademie, delle comunità scientifiche, o anche organismi con finalità meno nobili. Secondo questa accezione generale, una Chiesa corrisponde a un gruppo sociologico inteso come simbolo di ciò che incarna il senso ultimo della vita umana. È per questo che, nel caso, si può discutere del diritto di certe comunità umane di rivendicare per sé la designazione di «Chiesa».

La Chiesa in quanto tale è allora depositaria del Mistero per coloro che credono in *questa* Chiesa – e con questo non voglio dire che in ogni Chiesa il «deposito» in questione sia conservato nella sua totalità e nella sua integrità.

Quando parlo di «religione», intendo anche il marxismo, lo scientismo, l'umanesimo, l'ateismo – insomma ogni sistema di credenze che illuminano la mia vita, che io sono pronto a difendere e che io *credo* daranno un senso alla mia esistenza; tutto questo rientra in una religione.

In un articolo che ho scritto qualche tempo fa, mi domandavo se la religione in quanto tale, nella sua configurazione abituale, abbia il monopolio della «religione». E la risposta era: nient'affatto. Appoggiandomi alla saggezza delle parole, sostenevo che merita il nome di *religione* tutto quello che *lega* ciò che è sotto il segno dell'unità: nel fondo più fondamentale, l'anima e il corpo. Una religione che intenda salvare solo l'anima non è che uno gnosticismo zoppicante. Altrettanto si deve dire di una religione che, al contrario, si occupi esclusivamente del corpo. Se la mia anima e il mio corpo non sono *legati insieme*, non c'è *religione* propriamente detta. La religione è ciò che mi lega – con te, con l'altro, con i non-credenti, con i pigmei, con chiunque. La religione mi lega anche alla terra. Una religione che non mi legasse con la materia non sarebbe religione, ma ideologia. E in quarto luogo una religione che non mi legasse con il mistero che si può chiamare il divino, Dio, o un altro nome qualsiasi, non sarebbe una religione.

¹ Fanciulle che custodivano le vacche. L'altro nome di Krishna è *gopal*, «vaccaro»: Krishna, dunque, simboleggia l'amore del Signore per le anime.