

l'hanno accolta e hanno creduto nel suo nome, «Dio ha dato potere di diventare figli di Dio: i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati. E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità»²².

²² G. Gispert-Sauch, «Väk», p. 65. La traduzione italiana è a cura dell'autore dell'articolo.

PER UN DIALOGO INDÙ-CRISTIANO: L'INCONTRO TRA *TEO-LOGIA* E *TEO-MYTHIA*

Enrico Riparelli

Introduzione

Alcuni anni fa, una pubblicazione del Pontificio Consiglio della cultura, dedicata alla “provocazione” intellettuale del *Logos* cristiano, ha approfondito sotto molteplici punti di vista le implicazioni derivanti dal *Discorso di Ratisbona* di papa Benedetto XVI in rapporto al dialogo interculturale¹. L'invito pressante del pontefice era rivolto all'ampliamento d'orizzonte del *logos* per lasciare spazio alla opzione di fede. Contro una ragione moderna atrofizzata, ridotta alla sola versione razionalistico-positivista, veniva evocata la figura di un “grande *Logos*” disponibile a mettersi in ascolto dell'esperienza del divino, e per questo capace di contribuire all'incontro delle culture. Accogliendo gli stimoli scaturiti da tale autorevole sollecitazione, le analisi apparse in quel volume hanno di conseguenza per lo più concentrato la loro attenzione sul rapporto tra *logos* e fede, nonché tra *logos* e dialogo interculturale.

Nel presente contributo è invece nostra intenzione sondare, avvalendoci anche del dialogo con alcune discipline non teologiche, un binomio che appare fondamentale in funzione dialogica interculturale e interreligiosa, ossia la relazione tra *logos* e *mythos*, principalmen-

¹ Cf. L. Mazas, G. Palasciano (a cura di), *La provocazione del Logos cristiano. Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.

te in vista dell'incontro tra cristianesimo e tradizione induista². Non poche considerazioni sono già state dedicate dagli studiosi all'indagine circa la possibilità di un siffatto dialogo nel nome dell'esperienza mistica³, sulle tracce di pionieri dell'incontro spirituale indù-cristiano come i maestri Vivekananda e Radhakrishnan da parte induista, il presbitero Jules Monchanin e il monaco Henri Le Saux da quella cristiana. È nostra convinzione che oltre al livello mistico-unitivo, anche quello della "parola su Dio", testimoniata nelle forme complementari di "teo-logia" e "teo-mythia", possa essere esplorato con frutto, tanto in funzione specifica dell'incontro con la tradizione induista, quanto per una più ampia e profonda inculturazione del Vangelo.

Nella fase introduttiva di questo studio occorre però anzitutto segnalare che in realtà sia *logos* che *mythos* sono concetti difficilmente definibili, originariamente caratterizzati da un'ampia valenza e soggetti ad una notevole evoluzione semantica che ha comportato una loro specializzazione via via sempre più concentrata⁴. Da notare, altresì, che perlomeno nella fase arcaica di sviluppo della cultura greca i due termini erano piuttosto affini, riconducibili entrambi all'ambito semantico del "parlare", tanto da essere anche intesi come intercambiabili.

² Un utile strumento in funzione del dialogo indù-cristiano è il volume B. Kanappally, K. Acharya, G. Sabetta, M. Iturbe (a cura di), *Dizionario Hindu-Cristiano. Luoghi per il dialogo interreligioso*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017.

³ Cf. ad esempio R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale. Interpretazione e confronto*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

⁴ Sulla problematicità del concetto di *logos*, cf. M. Fattal, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente e Occidente*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999; M. Fongaro, «Logos: proposte etimologiche per il lessico filosofico», in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 9, 2007 (<https://mondodomani.org/dialegethai/mf01.htm> [Ultima consultazione: 23.10.2020]). Sulla problematicità del concetto di *mythos*, cf. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 1978²; J. Vidal, «Mito», in P. Poupard (a cura di), *Dizionario delle Religioni*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 1492-1497; C. Prandi, «Mito», in G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 492-494; M. Wiles, «Myth in Theology», in J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London, 1977, pp. 148-166.

I. La falsità del *mythos*

Ricordiamo che il primo documento del magistero cattolico che ha accennato in positivo alle religioni orientali – ossia la dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, promulgata il 28 ottobre 1965 – arrivava a riconoscere che «nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia» (n. 2). Diversamente da quanto era accaduto lungo un passato secolare, la parola "mito" non era qui impiegata in senso negativo ma, anzi, si accennava ad una sua «inesauribile fecondità», nonché si riconosceva che anche in una tradizione religiosa non occidentale potesse inabitare la sapienza filosofica: per la prima volta a livello magisteriale era quindi implicitamente riconosciuta la compatibilità tra *logos* e *mythos*. Lo stimolo a questa svolta era scaturito dagli interventi di vescovi indiani al Concilio Vaticano II – ad esempio l'arcivescovo di Bombay, Valerian Gracias, rivolse all'assise un invito a rispettare le tante realtà non cristiane, dal momento che induisti, musulmani, buddhisti e parsi presentano tesori di teologia e filosofia che non possono essere ignorati⁵ – ma anche dall'opera di un valente teologo come il gesuita austriaco Joseph Neuner che aveva vissuto e insegnato in India per molti decenni. Ora, non solo molti padri conciliari non avvertivano più una radicale opposizione tra i poli del *logos* e del *mythos*, ma anzi potevano anche riconoscere che una tradizione religiosa come l'induismo si avvalsesse di entrambe le componenti della coppia, assunta ora integralmente in termini positivi. Se una tale svolta teologica può oggi apparire piuttosto tardiva, occorre pur riconoscere che anche l'indagine filosofica aveva faticato non poco prima di convenire sul valore del *mythos* in rapporto al *logos*.

È infatti risaputo che per molto tempo gli albori della storia del pensiero occidentale sono stati interpretati dagli intellettuali come un titanico sforzo del *logos* per darsi una forma che lo distinguesse, e

⁵ Cf. R. Burigana, *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra aetate*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2015, p. 51.

quindi lo liberasse, dal *mythos*. Se quest'ultimo rappresentava l'espressione tipica del regno dell'irrazionale, della fantasia e delle emozioni, tutt'altro era invece inteso il carattere del *logos*, dotato di razionalità, storicità e lucido controllo. Ne derivava la convinzione che la filosofia fosse un appannaggio esclusivo dell'Occidente razionale e adulto, mentre l'Oriente non avrebbe potuto che avvalersi delle sue infantili favole mitiche.

Ai nostri giorni tra gli studiosi è però diffusa la consapevolezza che il contrasto tra *mythos* e *logos* sia stato uno specifico prodotto del pensiero greco. In realtà – spiega lo storico delle religioni Paolo Scarpi – la contrapposizione del *logos* al *mythos* fu prima di tutto un'operazione finalizzata a rendere "logici" i contenuti del *mythos*, "storia sacra" fondatrice della realtà religiosa e culturale greca, e in questo senso si può parlare di un processo di astrazione⁶.

Ma accadde che allorché il mito «fu costretto entro i confini della scrittura esso cominciò a diventare "discorso falso", trascinando con sé il sistema religioso e sociale che a lui si riferiva»⁷. Il *logos* veniva pertanto identificato con «la "ragione" nel senso di un discorso metalinguistico che, descrivendo, astrae per sottrarre gli oggetti alla contingenza»⁸, mentre il *mythos* rimaneva relegato allo stadio di espressione di una semplice opinione, di una storia inventata. Si imponeva pertanto una argomentazione razionale, "scientifica", la quale prendeva coscienza di sé in contrapposizione alla non dimostrabilità e irrazionalità del mito.

II. La rivalutazione del *mythos*

Nel frattempo però – annotava Jean-Pierre Vernant nel suo fondamentale studio su *Mito e pensiero presso i greci* – «la fiducia dell'Occidente

⁶ Cf. P. Scarpi, «Mýthos VS lógos», in G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, p. 512.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, p. 513.

cidente in questo monopolio della Ragione è stata intaccata [...]. Oggi l'Occidente non può più prendere il suo pensiero per il pensiero, né salutare nell'aurora della filosofia greca il sorgere del sole dello Spirito»⁹. In epoca moderna, infatti, tra le altre conseguenze delle scoperte geografiche e della colonizzazione sempre più invasiva, emerse anche il problema della comprensione delle culture incontrate, che incrociava il giudizio sul valore dei miti religiosi. Da qui la rapida diffusione dell'interesse a livello scientifico nei confronti del mito da parte di nuove discipline come la storia delle religioni e l'antropologia culturale.

In realtà il rinnovamento della riflessione sul mito si deve già alla *Scienza nuova* del filosofo e storico Giambattista Vico del XVIII secolo, secondo cui i miti sarebbero portatori di una vera *narratio* connessa alla formazione del linguaggio e della poesia. Egli metteva quindi in luce l'autonomia del mito, il quale esprimerebbe la genuina concezione del mondo propria dell'umanità primitiva. Se in epoca romantica si è poi sviluppata un'autentica passione per l'ermeneutica del mito – basti citare i nomi di Johann Gottfried Herder, Friedrich Creuzer e Friedrich Wilhelm Schelling¹⁰ – è soprattutto nel XX secolo che varie teorie antropologiche, storico-religiose, sociologiche, psicologiche e filosofiche sul mito si accavallano in un movimento dialettico di opposizione e conferma, come è riscontrabile ad esempio nella varietà di interpretazioni proposte secondo diverse tipologie: evolucionista, funzionalista, strutturalista, psicologica e fenomenologica¹¹.

Così come gli ampi e approfonditi studi specialistici permetteranno di rivalutare la "verità" del mito, allo stesso modo essi consentiranno di individuare anche nei tesori letterari dell'India i tratti caratteristici di una "filosofia indiana", sebbene inizialmente squalificata come *philosophia barbarica*¹². In seguito alla spinta generata dalla

⁹ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, p. 384.

¹⁰ Cf. J. Ries, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 326-332.

¹¹ Cf. J. Vidal, «Mito», pp. 1492-1497.

¹² Cf. D. De Pretto, *L'Oriente assoluto. India, Cina e "mondo buddhista" nell'interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 236-251.

celebre serie di conferenze tenute a partire dal 1823 dal filologo e orientalista britannico Henry Thomas Colebrooke, sotto il titolo *On the Philosophy of the Hindous*, il pensiero indiano comincerà però a trovare credito e spazio nei trattati di storia della filosofia, come è accaduto ad esempio nel 1863 con l'*Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle* dello storico e filosofo francese Victor Cousin. La millenaria sapienza dell'India sarà addirittura oggetto di una *Storia della filosofia indiana*, come è il caso, per citare l'area italiana, del saggio pubblicato nel 1957 dall'orientalista Giuseppe Tucci, in cui sono illustrate le principali scuole filosofiche indiane e le loro specifiche risposte ai problemi suscitati dall'indagine filosofica¹³.

III. Cristianesimo e *mythos*

Abbiamo sommariamente accennato ad alcuni tratti della complessa storia del rapporto tra *mythos* e *logos* nel pensiero filosofico occidentale, nonché al pur tardivo riconoscimento che anche la speculazione indiana è stata in grado di produrre sistemi di pensiero qualificabili come "filosofici". Vedremo ora che anche la teologia cristiana ha dovuto confrontarsi con le medesime questioni, intraprendendo un percorso piuttosto tortuoso che ha ultimamente comportato un'evoluzione positiva del suo giudizio sul *mythos*.

¹³ Cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, TEA, Milano, 1992. Nelle premesse generali l'autore avverte, a p. 11: «La speculazione indiana, salvo poche correnti che stanno quasi a sé, non ha avuto fine in se stessa, non propone una spiegazione scientifica del mondo, non ha preso le mosse da un disinteressato desiderio di conoscere il mistero dell'Essere e della vita, non è stata guidata da puri motivi teoretici; è piuttosto una terapeutica che una teorica; ha cercato di conoscere che cosa sia l'io o di chiarire il rapporto fra quell'io e il supremo principio delle cose, di accertare se i due non siano la medesima cosa, e di preparare il terreno perché l'uomo, conoscendo, si salvi. In altre parole la speculazione si è data ad indagare come è causata e come si svolge la limitazione del tempo e dello spazio in cui siamo decaduti e a determinare quindi il modo o i modi di uscirne. La conoscenza è soteriologia, è il più nobile ed efficace mezzo che l'uomo abbia a sua disposizione per salvarsi».

Da ricordare anzitutto che la riflessione dei primi intellettuali cristiani è stata indirizzata a difendere la credibilità del credo cristiano mediante la dimostrazione della inconsistenza dei miti pagani, se non anche della loro genesi demoniaca. Per fondare questo loro severo giudizio, essi potevano riferirsi alla autorità delle Sacre Scritture ma non meno alla critica filosofica dei miti già operante tra gli intellettuali ellenisti. Accadde così che, per combattere il politeismo, gli apologeti cristiani – nota Wilhelm Nestle – presero «le armi più efficaci dall'arsenale, ormai da lungo tempo bell'e pronto, dei filosofi greci e dei poeti»¹⁴. Non è quindi un caso che sia stata la sapienza filosofica a rappresentare l'area privilegiata dell'incontro tra cristianesimo e mondo antico, un'alleanza che aveva sullo sfondo la critica alla religione pagana e ai suoi falsi miti. Secondo gli apologeti, il paganesimo non batteva le vie del *logos*, ma si ostinava su quelle del *mythos*, da essi denunciato come privo di consistenza veritativa.

Sin dagli albori del cristianesimo, tra discorso teologico e mitologico si è pertanto creata una divaricazione assoluta che, come già accennato, sarà messa in discussione solo in tempi molto recenti. Non è allora una sorpresa notare che ancora oggi, per alcuni teologi, il *mythos* non sarebbe altro che una caduta nell'irrazionale, di ostacolo al percorso verso la verità. Nota ad esempio con una certa preoccupazione Leo Scheffczyk:

La mentalità del cristianesimo occidentale è percorsa da un soffio d'irrazionale, d'emozionale, di mistico ed estatico. Il distacco dal mitologico nel cristianesimo (cf. Rudolf Bultmann) e l'interesse per la "ratio" e il "logos", che pure data solo da alcuni decenni, sembrano ora lasciare nuovamente il passo alla tendenza dal "logos" al "mythos"¹⁵.

Non a caso è invece un teologo indiano come Benedict Kanakapally a osservare che il *mythos* è spesso visto oggi in contrasto con

¹⁴ W. Nestle, «Appendice. Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo», in Id., *Storia della religiosità greca*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 464.

¹⁵ L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 153.

la realtà o la verità in generale, e con la verità storica e razionale in particolare. La pretesa cristiana di presentare verità storiche e, in misura maggiore, la critica illuminista alle religioni hanno contribuito enormemente a questa incomprensione/fraintendimento del mito¹⁶.

In realtà, già a partire dalla fine del XIX secolo, anche la teologia aveva cominciato ad approfondire il rapporto tra messaggio cristiano e mito, seppur giungendo a risultati divergenti. Una profonda riflessione è stata proposta in particolare da tre teologi protestanti tedeschi, con orientamenti ed esiti molto diversi: Rudolf Bultmann, proteso a liberare il cristianesimo dal mito; Wolfhart Pannenberg, favorevole a riconoscerne il valore; Eberhard Jüngel, orientato a promuovere un equilibrio tra “demitizzazione” e “rimitizzazione”. Sintetizziamo in rapida successione le loro proposte.

III.1. La demitizzazione “scientifica” del cristianesimo:

Rudolf Bultmann

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, sullo sfondo dell'interesse manifestato da parte delle scienze umane e sociali nei confronti delle forme mitologiche di espressione religiosa, anche la teologia stava combattendo la sua battaglia sul mito, innescata dalla riduzione “mitologica” del cristianesimo da parte di teologi come Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer¹⁷. Ma la più radicale e discussa opera di demitizzazione del cristianesimo è stata compiuta dallo studioso di esegesi neotestamentaria e storia del cristianesimo Bultmann, che nel suo manifesto programmatico rappresentato dal saggio *Nuovo Testamento e mitologia*, pubblicato nel 1941, espone un piano di demitizzazione dei racconti evangelici¹⁸. Da precisare anzi-

¹⁶ Cf. B. Kanakappally, «Mito», in B. Kanakappally, K. Acharya, G. Sabetta, M. Iturbe (a cura di), *Dizionario Hindu-Cristiano*, p. 358.

¹⁷ Cf. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 33-72.

¹⁸ Cf. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia, 2018⁹. Su R. Bultmann, cf. R. Latourelle, «Bultmann Rudolf»,

tutto che Bultmann dichiara di ricavare il significato della categoria di “mito” dalle scienze storiche e religiose, applicandola a ogni rappresentazione nella quale il non cosmico appare cosmico, il divino appare umano e Dio stesso è inteso come una realtà spaziale lontana, una rappresentazione che sarebbe l'opposto di quella scientifica¹⁹. Mediante la sua indagine esegetica intende quindi mettere in luce la verità originaria dell'annuncio predicato da Gesù, distinta dall'involucro mitico-allegorico con cui è stato rivestito il *kerygma* della Chiesa primitiva, che per questa operazione avrebbe preso a prestito le immagini e il linguaggio del tempo.

Il risultato di questo amalgama tra *kerygma* e categorie mitologiche si sarebbe concretizzato con la mitizzazione dell'immagine di Gesù, in cui elementi storici appaiono mescolati ad elementi mitici. Come esempi vengono proposti l'attribuzione all'uomo Gesù della natura divina, dei miracoli e della risurrezione da morte, un insieme di elementi che per la mentalità scientifica dell'uomo moderno non ricoprirebbe più alcun valore. La modalità espressiva “mitica” del Nuovo Testamento deve allora essere tradotta in chiave esistenzialista, dato che ciò che importa del *kerygma* primitivo è quanto si rivela maggiormente significativo per l'esistenza concreta dell'uomo contemporaneo.

III.2. L'inevitabilità del linguaggio mitico:

Wolfhart Pannenberg

In aperta reazione alla demitizzazione bultmanniana, molti importanti autori come Oscar Cullmann, Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer ebbero modo di esprimere tutto il loro dissenso, motivando-

in R. Latourelle, R. Fisichella (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi, 1990, pp. 120-125; E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo*, pp. 73-115; E.R. Urciuoli, «Noi teologi, loro mitologi? Mito e kerygma per il biblista cristiano», in G. Leghissa, E. Manera (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma, 2015, pp. 316-320.

¹⁹ Cf. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, p. 119, n. 23.

lo però in termini molto diversi. In funzione della nostra ricerca riteniamo utile soffermarci piuttosto sul contributo di Pannenberg che, nel saggio *Cristianesimo e mito*, prende anch'egli le distanze da Bultmann per avanzare una riflessione orientata alla valorizzazione del mito²⁰.

Egli obietta, anzitutto, che il concetto di mito di cui si è servito Bultmann è del tutto discutibile, in quanto non si conformerebbe ai più recenti risultati delle scienze umane, in particolare della storia delle religioni e dell'antropologia culturale. Il sospetto di Pannenberg è che «l'etichetta di "mitico" serva a liquidare senza previo esame della loro specificità determinati aspetti della tematica religiosa considerati inconciliabili con la scienza moderna»²¹. A differenza di Bultmann, per il quale il mito rappresentava solo un logoro rivestimento culturale estraneo al Vangelo, sulla scia dell'antropologo funzionalista Bronislaw Kasper Malinowski, esso implica invece per Pannenberg una funzione di "storia fondante", cosicché nel mito non si deve cercare la spiegazione, bensì la legittimazione del presente.

Sulla base di queste premesse, la categoria di "mitico" non può più implicare l'opposizione a "storico", dato che un evento storico può assumere una valenza mitica senza che per questo sia messa in questione la sua storicità. Piuttosto che liberare la religione dal mito, occorre allora riconoscere l'inevitabilità del linguaggio mitico presente in essa, e ciò vale anche per la tradizione giudaico-cristiana. Così, a partire dalla rivalutazione del mito, Pannenberg rilegge l'Antico Testamento rintracciando in esso elementi mitici – nel senso di racconti aventi una funzione fondante la prassi successiva – come ad esempio le tradizioni dell'Esodo e della conquista di Canaan. Nota a questo proposito il teologo tedesco che l'attraversamento del Mar Rosso, la sosta nel deserto, la stipulazione dell'alleanza divennero immagini paradigmatiche, alla luce delle quali Israele dava un senso alle espe-

²⁰ Cf. W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito. Nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana*, Paideia, Brescia, 1989². Su W. Pannenberg, cf. E.R. Urciuoli, «Noi teologi, loro mitologi? Mito e kerygma per il biblista cristiano», pp. 320-323; E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo*, pp. 205-210.

²¹ W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, p. 29.

rienze della sua storia successiva. Tuttavia, questa storia degli inizi non perse mai il proprio carattere di vicenda contingente e unica²². Infatti, in Israele «la funzione di eventi primordiali era assunta da avvenimenti storici e ritenuti tali»²³.

Passando poi al cristianesimo, egli fa anzitutto notare che, seppur nel Nuovo Testamento diversi passaggi oppongano il messaggio cristiano ai miti (cf. ad esempio 2Pt 1,16; 1Tm 1,3-7; Tit 1,13-14), dietro a questa polemica «va ravvisata probabilmente l'attribuzione dei miti ai poeti, com'era corrente nella cultura ellenistica»²⁴. Il tempo relativo dell'incarnazione storica di Gesù Cristo – irripetibile come ogni altro tempo storico – viene letto da Pannenberg alla luce della fede cristiana come assolutamente fondante e normativo, cosicché assume anche i tratti del tempo mitico in quanto, nel suo continuo rinnovarsi, sostiene e orienta il tempo presente. Nel cristianesimo si compie così la saldatura tra storicità e funzione mitica, dato che qui il mito non ha nulla a che vedere col "nuovo mito" della letteratura moderna, che è un prodotto puramente letterario in cui si condensa lo sforzo dell'immaginazione poetica per liberarsi dalla propria soggettività. Il "nuovo mito" cristiano trae origine da un'interpretazione del significato di un evento storico e non ha perso i contatti con questo, che resta ad un tempo la sua origine e il suo contenuto, né si è mai isolato come puro mito²⁵.

L'originalità dell'idea cristiana di incarnazione consiste perciò nell'aver «vincolato la sostanza del mito, l'essere stesso della divinità, ad un evento storico, ad una persona storica»²⁶, sino al paradosso di connettere l'irripetibilità di un tempo storico ad una interpretazione che ne assume il valore archetipico, valido per ogni tempo. Secondo Pannenberg il motivo mitico è dunque un elemento necessario per l'autoriflessione della fede cristiana nella sostanza della teologia dell'incarnazione, e quindi una esplicazione ricca di contenuto del

²² Cf. *ivi*, p. 52.

²³ *Ivi*, p. 64.

²⁴ *Ivi*, p. 13.

²⁵ Cf. *ivi*, p. 100.

²⁶ *Ivi*, p. 103.

significato della storia di Gesù fin nelle allusioni apparentemente gratuite a temi e figure della tradizione mitica²⁷. In tal modo – osserva Emiliano Rubens Urciuoli – grazie a Pannenberg «la fine della guerra teologica al mito è sancita dall'assunzione della sua inemendabilità e della sua adeguatezza ermeneutica per il *kerygma*»²⁸.

III.3. Verità del mito e demitizzazione: Eberhard Jüngel

Nel suo sintetico studio su *La verità del mito e la necessità della demitizzazione*, il teologo tedesco Jüngel riprende e approfondisce le riflessioni di Pannenberg²⁹. Ribadita anche da parte sua tutta la problematicità della categoria di “mito”, egli ne riconosce però al tempo stesso l'importanza per la teologia, dato che il suo effetto in relazione alla vita del credente è un profondo mutamento dell'esistenza. Sebbene diversi passaggi neotestamentari veicolino una accesa polemica contro i miti, non si può però non cogliere una certa verità del mito nei termini di rapporto tra soggetto e oggetto. L'idea mitica collega praticamente il tempo unico e irripetibile di colui che conosce (soggetto) al tempo sempre rinnovato dell'evento fondante (oggetto), rendendo così possibile la comunicazione tra la creatura e il suo Dio. Si potranno allora definire miti, storie come quella narrata nell'inno della Lettera ai Filippesi dell'annullamento di se stesso e dell'umiliazione del Figlio di Dio (cf. Fil 2,6-11) o quella del Prologo del Vangelo di Giovanni dell'incarnazione della Parola, «mito del *logos*»³⁰.

Con il riconoscimento dell'incarnazione di Dio nella persona di Gesù Cristo, la fede cristiana colloca colui che conosce nel contesto della realtà del conosciuto. Per Jüngel, è quindi evidente che «tale

²⁷ Cf. *ivi*, p. 111.

²⁸ E.R. Urciuoli, «Noi teologi, loro mitologi? Mito e *kerygma* per il biblista cristiano», p. 322.

²⁹ Cf. E. Jüngel, «La verità del mito e la necessità della demitizzazione», in *Id.*, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino, 2005, pp. 321-337. Su E. Jüngel, cf. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo*, pp. 211-220.

³⁰ E. Jüngel, «La verità del mito e la necessità della demitizzazione», p. 334.

forza mitica che colloca nuovamente colui che conosce è la *verità del mito conservata nel cristianesimo*»³¹.

Nel contempo, la teologia cristiana esige però anche una efficace opera di demitizzazione in rapporto alla falsità del mito, nel caso in cui l'essere umano si illudesse di porre il conosciuto nella realtà del conoscente, ossia di collocare Dio nel mondo annullando la distinzione tra il Creatore e la creatura. L'opera di auto-demitizzazione del mito cristiano si avvale di una duplice linea di forza, con il riferirsi ad un tempo storico e lasciando intatta la distinzione tra Creatore e creatura. In questo senso «la demitizzazione necessaria nella teologia cristiana va, dal punto di vista della sua intenzione, rigorosamente distinta dalla critica scientifica del pensiero mitico»³².

In conclusione, una demitizzazione, intesa nella sua giusta dimensione, scava la verità pratica del mito e in tal modo «afferma la parola mitica, proprio perché attribuisce ad essa la capacità di svegliare il fanciullo nell'uomo o nella donna senza doversene vergognare»³³.

III.4. La teologia delle religioni e il *mythos*: John Hick

Abbiamo sintetizzato le posizioni di alcuni autori che nel recente passato si sono interrogati sul rapporto tra cristianesimo e mito. Ai nostri giorni, nel contesto teologico si è aperto un nuovo capitolo di indagine che risulta essere tra i più delicati ma anche promettenti, ossia la riflessione condotta dalla teologia delle religioni. Anche in questo settore, il discorso sul mito è risultato centrale per alcuni studiosi della cosiddetta area “pluralista”, tanto da dare origine ad una raccolta di saggi dal titolo *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, pubblicata nel 1987 e considerata una sorta di “manifesto” di tale corrente teologica³⁴. Il principale curatore

³¹ *Ivi*, p. 335.

³² *Ivi*, p. 336.

³³ *Ivi*, p. 337.

³⁴ Cf. J. Hick, P.F. Knitter (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi, 1994.

di questa miscellanea è stato il teologo britannico John Hick, indubbiamente l'esponente più conosciuto e radicale della tendenza pluralista. Ministro della Chiesa presbiteriana e filosofo della religione, ha inteso promuovere una "rivoluzione copernicana" della teologia delle religioni, passando da una visione dell'universo delle fedi ecclesiocentrica o cristocentrica ad una prospettiva teocentrica. Secondo Hick, le ricadute sul dialogo interreligioso di una erronea interpretazione del linguaggio mitologico del Nuovo Testamento sono state devastanti, essendo tra l'altro responsabili della riduzione dell'immagine di Dio alla "divinità tribale" dei popoli d'Occidente³⁵.

Nel volume da lui curato, intitolato *The Myth of God Incarnate*, pubblicato nel 1977, egli si dichiara convinto che la divinità di Gesù proclamata dal cristianesimo non dovrebbe essere intesa alla lettera, ma compresa come un mito. Se Gesù era letteralmente il Dio incarnato, e soltanto accogliendo il suo messaggio gli uomini possono giungere alla salvezza, allora l'unico accesso alla vita eterna è rappresentato dalla fede cristiana. Da ciò conseguirebbe che gran parte dell'umanità non può essere salvata³⁶. Date queste premesse, la "prosa" dogmatica di un Dio fatto uomo e di un Figlio di Dio unico salvatore rischia di rivelarsi divisiva, per cui è doveroso riconoscere il livello mitologico, metaforico, poetico di tali titoli. Consapevole che la categoria di "mito" comprende in realtà diverse accezioni, Hick ne propone la seguente definizione:

Un racconto che è narrato, ma che non è letteralmente vero, o un'idea o immagine che viene applicata a qualcuno o a qualcosa, che non può applicarsi letteralmente, ma che favorisce un particolare atteggiamen-

³⁵ Cf. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven-London, 2004², p. 37: «Thus the dogma of the deity of Christ – in conjunction with the aggressive and predatory aspect of human nature – has contributed historically to the evils of colonialism, the destruction of indigenous civilisations, anti-Semitism, destructive wars of religion and the burnings of heretics and witches».

³⁶ Cf. Id., «Jesus and the World Religions», in Id. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, p. 180.

to nei suoi uditori. Così la verità di un mito è un tipo di verità pratica che consiste nel carattere appropriato dell'atteggiamento che evoca³⁷.

Il teologo britannico ribadisce più volte che il passaggio da un'interpretazione letterale ad una mitologica dell'incarnazione di Gesù ha una profonda valenza positiva per una teologia delle religioni che intenda mostrarsi all'altezza dell'attuale pluralismo religioso. Non è dunque più concesso proclamare l'unicità di Gesù Cristo, né tantomeno la superiorità del cristianesimo in rapporto alle altre religioni. Occorre piuttosto riconoscere una pluralità di incarnazioni in diversi tempi e luoghi³⁸, e di conseguenza «la validità distinta delle altre grandi religioni del mondo»³⁹. Inoltre, Hick precisa che quanto asserito a riguardo del mito cristiano vale allo stesso modo per le altre religioni: per la dottrina ebraica del peccato di Adamo ed Eva, per quella islamica della dettatura del Corano, per quella induista dell'incarnazione di Krishna e della reincarnazione, per quella buddhista del volo di Buddha sino allo Sri Lanka⁴⁰. I credenti sono perciò chiamati non a fare confliggere tali mitologie l'una contro l'altra considerandole verità letterali, ma ad intenderle quali differenti forme poetiche generate nel contesto peculiare di diverse tradizioni⁴¹.

Non è difficile riconoscere in questa posizione il prolungamento dell'onda esistenzialistico/demitologizzante di Bultmann, resa però ora funzionale all'attuale dibattito interreligioso. La struttura del pensiero pluralista di Hick si regge su un concetto di mito analogo a quello già impiegato nei decenni precedenti dal teologo tedesco, inteso come qualcosa di non storico, poetico, metaforico, esistenziale, un concetto che però – hanno già avvertito altri studiosi – è stato ormai ampiamente superato dalle scienze umane. Siamo perciò dinanzi al

³⁷ Ivi, p. 178.

³⁸ Cf. Id., *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006², pp. 89-98.

³⁹ Id., *Dio ha molti nomi*, Fazi, Roma, 2014, p. 113.

⁴⁰ Cf. Id., *An Interpretation of Religion*, p. 349.

⁴¹ Cf. Id., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion, One-world*, Oxford, 1993⁴, pp. 175-176.

caso singolare di una disciplina molto recente – la teologia delle religioni – in cui la corrente reputata più “progressista” fa uso di una categoria come quella di mito secondo una valenza del tutto superata.

IV. Dialogo indù-cristiano e *mythos*

Il percorso svolto sinora ci ha permesso di comprendere la complessità, ma anche l'importanza del dibattito filosofico-teologico sul *mythos*. Alla luce di queste acquisizioni, abbiamo ora la possibilità di concentrarci sul ruolo che anche il *mythos* può ricoprire nell'ambito del dialogo indù-cristiano. Abbiamo riportato in apertura il celebre passaggio di *Nostra aetate* in cui se ne riconosceva esplicitamente il valore. Come per le altre religioni, anche nei confronti dell'induismo non veniva più utilizzato il tradizionale aggettivo di “pagano”, ma piuttosto si ammetteva la sua capacità di esprimere il mistero divino «con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia» (n. 2). Ribadiamo l'importanza di questo pur breve ma autorevole passo, dato che la parola “mito” non è utilizzata in senso negativo, si accenna ad una sua «inesauribile fecondità», e si riconosce che anche in una tradizione non occidentale opera la sapienza filosofica. Notiamo, in aggiunta, che in *Nostra aetate* non è affatto presupposta una gerarchia che assoggetta il *mythos* al *logos*, come se il primo corrispondesse all'umile campo della devozione popolare, mentre il secondo fosse riservato ai cultori della speculazione filosofica⁴².

⁴² Così sembra interpretare il passaggio di *Nostra aetate* lo storico delle religioni H. Bürkle nel suo scritto *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Jaca Book, Milano, 2000, p. 120: «Si fa riferimento innanzitutto alla “inesauribile fecondità dei miti” e ai “penetranti tentativi della filosofia”. Il Concilio a questo riguardo ha davanti agli occhi le diversissime manifestazioni della religiosità indiana. Da una parte l'India mette in luce una quantità di culti diversi, in cui la tradizione mitica degli dèi e delle dee di questo *pantheon* trova la sua viva espressione. Dall'altra l'induismo ha sviluppato nella sua storia sistemi speculativi e filosofici che non hanno quasi più nulla in comune con questa prassi culturale, radicata nella devozione popolare per i miti».

Appaiono ormai ben lontani gli anni in cui ad esempio il *Piccolo Catechismo Missionario*, edito nel 1929 dall'Unione Missionaria del Clero in Italia, definiva le genti non cristiane come «quei popoli che vivono avvolti nelle tenebre dell'errore, della superstizione, senza civiltà cristiana», e le loro religioni, tra cui l'induismo, venivano così presentate:

Le religioni che professano gl'infedeli sparsi sulla terra, sono numerosissime e variano e si trasformano a seconda dei luoghi. Alcune sono barbare, altre degradanti, altre assurde e ributtanti: tutte hanno per oggetto false divinità, generalmente diaboliche, e per base la superstizione⁴³.

Con la dichiarazione *Nostra aetate* era stata invece aperta la strada ufficiale anche per il riconoscimento del valore della tradizione religiosa indù, stima ribadita alcuni decenni più tardi perfino in un'enciclica dedicata principalmente al rapporto tra fede e ragione, in cui papa Giovanni Paolo II segnalava che i «grandi sistemi metafisici» del pensiero indiano potrebbero essere di arricchimento per il pensiero cristiano:

Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che, liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. Nel dinamismo di questa ricerca di liberazione si situano grandi sistemi metafisici. Spetta ai cristiani di oggi, innanzitutto a quelli dell'India, il compito di estrarre da questo ricco patrimonio gli elementi compatibili con la loro fede così che ne derivi un arricchimento del pensiero cristiano⁴⁴.

In un contesto di teologia delle religioni ormai ampiamente disponibile a riconoscere ciò che è «vero e santo» nelle altre tradizioni religiose, è quindi venuto per noi il momento di approfondire come

⁴³ G. Rambelli (a cura di), *Piccolo Catechismo Missionario*, Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma, 1929, pp. 25-26.

⁴⁴ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 72.

la complementarità di “teo-logia” e “teo-mythia” possa essere valorizzata in funzione del dialogo indù-cristiano. A questo scopo interelleremo due figure che hanno validamente contribuito a tale incontro, tanto con le loro profonde speculazioni quanto con le originali esperienze di vita.

IV.1. Mito e filosofia in India: Caterina Conio

La pioniera italiana del dialogo indù-cristiano, Caterina Conio, fondatrice a Milano del Centro Interreligioso “Henri le Saux”, già in un volume del 1974 affrontava la questione del *Mito e filosofia nella tradizione indiana*⁴⁵. Ella constata che, parlando del mito, quasi tutti i moderni antropologi e filosofi si riferiscono o al mito greco o a quello dei popoli senza scrittura, alle culture cosiddette “tradizionali” o premoderne, e ben pochi ai miti orientali e alle interpretazioni che di essi hanno dato gli stessi filosofi indiani⁴⁶.

Nel suo studio dedicato in particolare ai testi cosmogonici dei *Mahapurana*, la studiosa fa notare l'intreccio nel pensiero puranico tra linguaggio filosofico e mitico, per cui «la verità viene cercata sia nel mito, sia nel discorso razionale»⁴⁷. Osserva, quindi, che «la separazione tra religione e metafisica avvenuta in Occidente dall'Antichità, almeno da Aristotele in poi, viene contestata dall'Oriente in nome di un'unità che pur non cancella le distinzioni»⁴⁸. Conio giunge perciò ad apprezzare il mito «come strumento e dello spirito umano e dello spirito divino che si autorivela»⁴⁹. In effetti, nel contesto indiano, *logos* e *mythos* si richiamano costantemente, in quanto il mito abbisogna del *logos* per la sua ermeneusi, il *logos* abbisogna del mito per il suo integrarsi; il *logos* ha infatti un campo di indagine assai più

⁴⁵ Cf. C. Conio, *Mito e filosofia nella tradizione indiana. Le cosmogonie nei Mahāpurāṇa*, Mursia, Milano, 1974.

⁴⁶ Cf. *ivi*, p. 174.

⁴⁷ *Ivi*, p. 9.

⁴⁸ *Ivi*, p. 177.

⁴⁹ *Ivi*, p. 166, n. 10.

limitato rispetto a quello del mito che, per sua natura, può spaziare oltre i confini della pura ragione.

Il *logos* ha tuttavia un altro privilegio, che è quello ermeneutico: tocca infatti al *logos* ermeneutico compiere il delicato e indispensabile lavoro di spogliare il mito dalle sue pretese “scientifiche”, dai suoi eventuali esclusivismi; e spetta ad esso altresì indicare i molteplici sensi del mito e valorizzarne, in maniera sempre rinnovantesi, le suggestioni e le rivelazioni intuitive. Il mito stesso ha una sua logica – e tocca appunto al *logos* scoprirla –, ma esso ha inoltre quella portata religiosa ed estetica che gli conferisce una carica di comunicatività inesauribile⁵⁰.

Lo studio approfondito ed empatico dei testi sacri indù può portare i cristiani occidentali all'incontro con un'antichissima tradizione per la quale non sussiste affatto opposizione tra *mythos* e *logos*.

IV.2. Per una «trans-mitizzazione» dialogica: Raimon Panikkar

Un valido approfondimento della questione del rapporto tra *mythos* e *logos* in un'ottica interculturale e interreligiosa viene avanzato dal filosofo e teologo Raimon Panikkar. Nato da padre indù e da madre cattolica, egli lasciò la Spagna per andare in India dove sperimentò una profonda simbiosi tra induismo e cristianesimo. Dalla sua originale esperienza di duplice appartenenza scaturiranno anche molte riflessioni dedicate al *mythos* e al suo rapporto con il *logos*, di cui non ci sarà possibile che tratteggiare alcune linee essenziali.

Nel volume dal titolo *L'esperienza filosofica dell'India*, egli fa anzitutto notare che mentre in Occidente l'originario concetto di filosofia come sapienza salvifica ha lasciato il posto ad un ambito essenzialmente naturale (razionale), creando lo spazio per «due prodotti tipicamente euro-cristiani: la teologia e la filosofia»⁵¹, nel pensiero indico, invece, la filosofia abbraccia insieme la religione, la filosofia e

⁵⁰ Cf. *ivi*, p. 10.

⁵¹ R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, Assisi, 2000, p. 30.

la teologia, poiché per esso «un dibattito a livello della pura *tecnica filosofica* sarebbe assurdo»⁵². Per questo Panikkar si dichiara poco convinto dell'operazione svolta acriticamente da alcuni studiosi indiani nel titolare i loro saggi *Indian Philosophy*, scelta che manifesterebbe una soggezione nei confronti della cultura occidentale⁵³. Egli intravede piuttosto un possibile contributo della filosofia indiana al pensiero occidentale nel «favorire il superamento della dicotomia filosofia/teologia per giungere ad una sapienza critica»⁵⁴.

Il teologo sottolinea anche la notevole disparità tra le due prospettive, poiché «mentre il punto di partenza greco dell'attività filosofica è lo stupore, la meraviglia, *thaumazein*, la contropartita indiana classica è la disillusione, il disincanto, l'essere in balia di *maya-shakti*, *moha*, *akhyati*»⁵⁵. Egli revoca inoltre in dubbio la credenza dominante in Occidente secondo cui la ragione (induttiva e deduttiva) costituirebbe lo strumento principe per comprendere e dare senso alla realtà, e nega recisamente che il paradigma scientifico rappresenti il modello per eccellenza del sapere umano. Sarebbe infatti peculiare all'indagine razionale procedere riducendo ad uniformità i dati che le si presentano innanzi, per poi sintetizzarli nel concetto. In effetti, poiché essa incontra una realtà estremamente complessa, procede seguendo una linea di generalizzazioni sempre più astratte sino a raggiungere la *reductio ad unum*, ossia l'unità del concetto di Essere.

È forte e ripetuta convinzione del nostro autore che la storia del pensiero occidentale sia caratterizzata dall'indiscussa corrispondenza tra Essere e Pensare, la quale avrebbe trovato in Parmenide il suo alfiere principale. In realtà – egli obietta nei confronti di tale equazione – «non abbiamo nessuna garanzia che il campo del reale sia identico a ciò che è intelligibile – che la sfera dell'Essere coincida con quella

⁵² Ivi, p. 31.

⁵³ Cf. ivi, p. 113: «È assai significativo che proprio a causa della fama della filosofia e del prestigio della cultura occidentale gran parte dei pensatori indiani utilizzi questa parola senza analizzarla criticamente o interculturalmente».

⁵⁴ Ivi, p. 37.

⁵⁵ Ivi, p. 98.

del Pensare»⁵⁶. È necessario perciò riconoscere i confini della ragione e non assumere a priori l'intelligibilità totale del reale, di modo che il pensiero cessi di atteggiarsi a «controllore dell'Essere». Ma non è ancora sufficiente ammettere la ridotta estensione della ragione nei confronti della realtà. È anche essenziale riconoscere all'Essere una piena libertà rispetto al Pensiero, poiché esso «può espandersi, saltare, sorprendere se stesso. La libertà è l'aspetto divino dell'Essere»⁵⁷. È a questo punto che si rivela con pienezza l'importante ruolo del *mythos* anche in funzione dialogica:

In filosofia il *logos* svolge un doppio ruolo, che è insostituibile: quello di illuminare, chiarire, e quello di criticare, saggiare, controllare. Non si potrà mai accettare ciò che contraddice il *logos*, il quale nella filosofia esercita il diritto di veto. [...] 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 filosofia non solo ci introduce nel pensiero, ma anche nel non-pensato. L'uomo sa attraverso il *logos* che egli promana dal mito e che rimane ancora nel mito. Il *mythos* è l'altra dimensione del discorso stesso, il silenzio tra le parole, la matrice che produce le parole. [...] In filosofia la necessità del dialogo si fonda sul fatto che nessuno è consapevole dei propri miti, dei propri taciti presupposti, per cui dobbiamo rivelarceli reciprocamente e rendere questi miti consci»⁵⁸.

Schematicamente si può asserire che «lo strumento del *logos* è il concetto; lo strumento del mito è il simbolo; il veicolo del *logos* è la ragione; il veicolo del mito è la fede; l'espressione del *logos* è la scienza [...]; l'espressione del mito è rito»⁵⁹.

⁵⁶ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, in Id., *Opera Omnia. Culture e religioni in dialogo*, VI/1, Jaca Book, Milano, 2009, p. 77.

⁵⁷ Ivi, p. 108.

⁵⁸ Id., *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 335-338.

⁵⁹ Id., *Mito, simbolo, culto*, in Id., *Opera Omnia. Mistero ed ermeneutica*, IX/1, Jaca Book, Milano, 2008, p. 247.

Accanto alle non trascurabili differenze tra *logos* e *mythos*, Panikkar si premura di segnalare però anche la loro stretta e inscindibile interconnessione. Il processo della conoscenza umana è un passaggio costante dal *mythos* al *logos* e viceversa, ossia «una sorta di perenne trans-mitizzazione»⁶⁰, dato che «la polarità di *mythos-logos* non è dualista ma a-duale, *advaita*»⁶¹. Se nell'orizzonte del *logos* incontriamo la riflessione e la ragione, mentre in quello del *mythos* rinveniamo la contemplazione e la fede, in realtà le due dimensioni rimangono inseparabili, anche se si può e si deve distinguerle accuratamente. La necessità della compenetrazione tra *logos* e *mythos* viene così motivata:

Se il *logos* ci offre una certa comprensione, il *mythos* ci offre l'orizzonte, in uno spazio e in un tempo dati, in cui collocare, e pertanto comprendere, la problematica (*qua* problematica). Il mito ci offre la trama, l'*intus*, su cui il nostro *intus-legere*, il nostro comprendere fa leva⁶².

Dobbiamo a questo punto precisare che della categoria di *mythos* Panikkar ha una comprensione originale, in quanto intende riferirsi ad una cornice nella quale inseriamo tutto ciò di cui siamo coscienti

⁶⁰ Id., *Il ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, in Id., *Opera Omnia. Filosofia e teologia*, X/1, Milano, 2012, p. 155.

⁶¹ Cf. Id., *Mito, simbolo, culto*, pp. 69-70: «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 possano 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. Va però detto che non vi è sintesi tra i poli. Se la sintesi la facesse il *logos* tenderemmo ad un monismo idealista che distruggerebbe il *mythos*. Se fosse il *mythos* a sintetizzare cadremmo nell'incoerenza o nell'irrazionalità. E non vi è un'istanza superiore, un *hypermythos* o un *hyperlogos* [...]. D'altro canto la quasi-complementarità tra *mythos* e *logos* non la possiamo comprendere. Questa è la sfida dell'*advaita* alla ragione. Però troviamo un senso a questa relazione se prendiamo coscienza che non possiamo ridurre tutto ad unum».

⁶² Cf. Id., *L'esperienza filosofica dell'India*, p. 133.

grazie al nostro *logos*. Ciò in cui crediamo, senza sentire il bisogno di porci alcun altro perché, è ciò che costituisce il nostro *mythos* in cui riposiamo. Crediamo talmente in esso da non sapere nemmeno che vi crediamo⁶³.

Il teologo ribadisce più volte che l'uomo non può vivere senza mito, né può essere pienamente uomo finché non abbia sviluppato la propria potenzialità logica e maturato la capacità spirituale. Il monopolio esclusivo del *logos* porterebbe ad una riduzione concettuale della realtà, ma un *mythos* lasciato a se stesso condurrebbe inevitabilmente al fanatismo⁶⁴. Diversamente dalla demitologizzazione bultmanniana, egli invita perciò a operare una sorta di "remitologizzazione":

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 credenza⁶⁵.

Con il processo di "remitologizzazione" Panikkar intende favorire la comunicazione in prospettiva interculturale dei miti sottesi alle diverse culture per dare vita ad un nuovo mito, ossia al «mito del

⁶³ Cf. Id., *Mistica pienezza di vita*, in Id., *Opera Omnia. Mistica e spiritualità*, I/1, Jaca Book, Milano, 2008, p. 195.

⁶⁴ Cf. Id., *Pluralismo e interculturalità*, p. 283: «La comunione nel *mythos* crea solidarietà ma, al contempo, se non è controbilanciato dal *logos* del dialogo interculturale, rischia di sfociare nel fanatismo».

⁶⁵ Id., *Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 25-26.

pluralismo»⁶⁶. Tutto ciò, però, non viene attuato a scapito del *logos*, poiché

la condizione umana è un continuo passaggio da un lato tra *logos* e *mythos*, dall'altro tra *mythos* e *logos*, perché *non esiste alcun mito senza logos né alcun logos senza mito [...]. Mythos e logos vanno insieme e si condizionano a vicenda*⁶⁷.

Una comprensione profonda del reale – e quindi anche di un'altra tradizione culturale – richiede di affiancare al *logos* il *mythos*. «Un incontro vero e fertile con altre culture non può aver luogo con i soli strumenti del *logos*. Deve comprendere anche il mito»⁶⁸, dichiara apertamente Panikkar. Essendo la correlazione tra *mythos* e *logos* una dimensione costitutiva, ogni buon teologo deve amare i miti, dato che «ogni teologia degna di questo nome comporta una *theomythia*, un campo inesplorato del divino, un fondamento acriticamente accettato dei propri strumenti, un *mythos* su cui poggia»⁶⁹.

Se, come innanzi considerato, il mito incarna ciò in cui crediamo senza averne una piena consapevolezza, quale «orizzonte di intelligibilità»⁷⁰, ciò significa che nessuno ha una visione totalmente trasparente di se stesso, ragione per cui ciascuno è capace di scorgere più il mito dell'altro che il proprio. Quanto detto implica che per scoprire il proprio mito è necessario vedere se stessi e la propria cultura con gli occhi dell'altro, superando in tal modo il rischio di un fatale solipsismo.

Una conseguenza rilevante di quanto appena osservato consiste nel riconoscimento che solo un dialogo interculturale permette di far emergere i miti di una determinata cultura. È dunque da considerare

⁶⁶ Cf. Id., *Pluralismo e interculturalità*, p. 23: «Il pluralismo è effettivamente un mito nel senso più rigoroso del termine: un orizzonte sempre sfuggente nel quale stiamo le cose per esserne consapevoli, senza trasformare mai l'orizzonte in oggetto».

⁶⁷ Id., *Mito, simbolo, culto*, pp. 94-95.

⁶⁸ Ivi, p. 90.

⁶⁹ Ivi, p. 103.

⁷⁰ Id., *Tra Dio e il cosmo*, p. 24.

con grande attenzione il ruolo dello straniero per la scoperta del proprio mito, e pertanto il valore determinante e liberatorio del dialogo interculturale, attraverso il quale l'altro «ci rivela il nostro proprio *mythos*, l'*altera pars* di noi stessi»⁷¹. Panikkar sottolinea che essendo esso originato «da un substrato umano più profondo, e quindi più universale, rispetto alle filosofie»⁷², rende possibile la comunicazione interculturale. Proprio la comunione nel *mythos* – egli ribadisce – è capace di dare forma e sostanza ad una convivialità interculturale, una comunione resa possibile dalla peculiare fluidità del mito.

Ma secondo Panikkar anche l'assunzione della storia come reale assoluto può risultare «mitica», dato che «uno dei miti dell'Occidente moderno è la storia»⁷³. L'uomo occidentale mostra la tendenza «a considerare la storicità come qualcosa di universale ignorando che è una caratteristica quasi esclusiva della cultura semitico-cristiana»⁷⁴, sebbene una constatazione del genere non sia sempre bene accolta dagli studiosi occidentali:

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 realtà⁷⁵.

Dato che la storia forma lo sfondo «mitico» della cultura occidentale nonché del credo cristiano, l'autore avverte che l'annuncio del Vangelo in terra indiana può indurre i destinatari a possibili fraintendimenti:

I missionari cristiani che predicano questo Cristo storico in India, per esempio, devono rendersi conto che così facendo predicano un docetismo e un relativismo che è esattamente il contrario di quanto

⁷¹ Id., *Pluralismo e interculturalità*, p. 283.

⁷² Id., *Mito, simbolo, culto*, p. 135.

⁷³ Ivi, p. 136.

⁷⁴ Ivi, p. 277.

⁷⁵ Id., *Tra Dio e il cosmo*, p. 25.

intendono annunciare. Tranne per chi vive immerso nel mito della storia, i fatti storici sono semplicemente eventi che non hanno ancora raggiunto la loro piena realtà⁷⁶.

Lo stesso Panikkar avvisa che «la discussione del Gesù storico (identificato col Gesù reale) non è importante per buona parte del pensiero dell'Asia che non vive nel *mythos* della storia che non rappresenta l'unico criterio della realtà»⁷⁷. Allorché si suppone che gli indù debbano privilegiare il Gesù storico per accogliere il mistero di Cristo, ciò equivale ad imporre loro un contesto "mitico" per essi inaccettabile.

Notiamo come in questo caso specifico si manifesti anche tutta la distanza tra cristianesimo e induismo a proposito della rilevanza degli accadimenti storici. Mentre per la tradizione cristiana la salvezza raggiunge l'uomo attraverso gli eventi dell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, al contrario per gli induisti nessun evento storico può detenere una portata salvifica, in quanto la storia è da essi intesa – scrive il gesuita indiano Francis Xavier D'Sa – come «storia della non salvezza»⁷⁸. A questo proposito, Panikkar racconta di essere stato diretto testimone del seguente incontro tra un missionario protestante e un credente induista:

Un pastore protestante faceva presente in modo scherzoso e amichevole ad un credente *vaiṣṇava* che le leggende su Kṛṣṇa non erano proprio edificanti, il che però non era molto importante (essenziale) se si teneva conto che non era neanche possibile provare l'esistenza di Kṛṣṇa; vale a dire che non era neppure un personaggio storico e, quindi, reale. Il pastore metteva a confronto Kṛṣṇa con Gesù di Nazareth sulla cui esistenza storica (e quindi reale) non esisteva dubbio alcuno. Io ero un po' a disagio, ma il mio amico che credeva in Kṛṣṇa si dimostrava felice e d'accordo su tutto. Capiva che Gesù era

⁷⁶ Id., *Mito, simbolo, culto*, p. 137.

⁷⁷ Id., *Pluralismo e interculturalità*, p. 143.

⁷⁸ F.X. D'Sa, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra cristianesimo e induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, p. 59.

un personaggio storico molto importante, come Akbar o Gandhi, e che invece il suo Kṛṣṇa, quello del suo cuore e del suo credo, era molto più reale ed era più trascendentale di qualunque eroe storico passato e futuro⁷⁹.

Panikkar avverte che la presentazione della figura di Gesù come un fatto storico corre il rischio di essere intesa in senso docetista dallo spirito indiano, dato che all'infuori di coloro che vivono nel mito della storia i fatti storici sono accolti come meri eventi che non hanno ancora raggiunto la loro piena realtà. La visione del mondo indù non è basata sulla storicità, ma sulla trans-storicità: quanto è storico appare quindi transitorio nonché ingannevole⁸⁰.

D'altra parte, diversi studiosi che si sono confrontati con la proposta cristologica di Panikkar avvertono che anch'egli, mentre reagisce correttamente contro la tendenza moderna di fare di Gesù un semplice personaggio storico, sembra poi spingersi a toccare il versante opposto, per cui la figura storica di Gesù viene messa in secondo piano per privilegiare la sua natura di simbolo "cosmoteandrico"⁸¹. In effetti, nel grandioso affresco da lui rappresentato in particolare nella seconda edizione de *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, viene disegnata una cristologia dall'alto che lascia però al margine gli eventi storici⁸².

⁷⁹ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, p. 142.

⁸⁰ Osserva R. Panikkar in *Tra Dio e il cosmo*, p. 25: «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*. 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».

⁸¹ Cf. C. Menacherry, *Christ: The Mystery in History. A critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1996; J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 125-149.

⁸² Cf. R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, Jaca Book, Milano, 2008². Cf. anche Id., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano, 2003³.

V. Riflessioni conclusive

Alla luce del percorso intrapreso lungo le strade che incrociano *mythos* e *logos*, possiamo ora meglio motivare la complementarità delle due dimensioni per l'espressione della fede. Il *mythos* comporta il riconoscimento di un profondo senso sacrale racchiuso dalla fatticità storica, che in quanto tale non è in grado da sola di rivelarlo, e che rimane ineffabile anche per la logica del *logos*. Per dare espressione a quel significato, il *mythos* utilizza un linguaggio diverso da quello del *logos* e particolarmente adatto a raggiungere il *sensus plenior* degli eventi. Su questa base dobbiamo accogliere l'invito di Conio quando avverte che «ogni demitizzazione o storicizzazione dev'essere parziale, se non vuol essere demolitrice della cultura umana»⁸³.

Intendendo per "mito" il conferimento «di un senso che non viene istituito dalla progettualità del gruppo ma da esso riconosciuto e accolto come proveniente da un *altrove*: altrove rispetto all'empiria delle cose-dati e rispetto alle iniziative dei soggetti-agenti: il Senso»⁸⁴, dobbiamo riconoscere che la tradizione cristiana non rinnega affatto il mito, ma piuttosto «lo supera perché narra l'evento di fondazione non sulla soglia della storia e del mondo, ma dentro la storia e nel cuore del mondo»⁸⁵. I miti – osserva il teologo indiano Kanakappally –

ci comunicano delle verità circa noi stessi e il nostro mondo che non possono essere espresse in maniera diversa [...]. Il mito colloca in un contesto più ampio ciò che altrimenti rimane un evento limitato geograficamente e temporalmente, attribuendogli invece un significato e un senso universali e duraturi. In forza di questa ragione anche un evento storico può assumere il carattere del mito, ed è precisamente in questo senso che gli eventi storici che sottostanno alla religione cristiana devono essere compresi quando si parla del loro carattere mitico⁸⁶.

⁸³ C. Conio, *Mito e filosofia nella tradizione indiana*, p. 9.

⁸⁴ A. Rizzi, «Narrazione e verità religiosa», in *Filosofia e Teologia* 1, 2003, p. 8.

⁸⁵ P. Boschini, «Mito narrazione e verità», in *Filosofia e Teologia* 1, 2003, p. 5.

⁸⁶ B. Kanakappally, «Mito», pp. 358-359.

Così il gesuita Jacques Dupuis – che ha trascorso molti anni in terra indiana, sviluppando una particolare sensibilità per i suoi tesori culturali e religiosi – avverte giustamente che

per rendere conto della presenza nella storia dei popoli di tali interventi divini, bisogna accantonare una distinzione troppo rigida fra mito e storia, secondo la quale le altre tradizioni religiose sarebbero costituite esclusivamente da "mito", mentre lo "storico" sarebbe riservata esclusiva della tradizione ebraico-cristiana⁸⁷.

La conclusione a cui giunge la riflessione di Dupuis riveste un rilievo speciale per la fondazione di un dialogo indù-cristiano:

Che le religioni extrabibliche siano ampiamente radicate nel mito è certo; l'induismo è uno di questi casi. Ma tali miti fondatori possono essere latori di un messaggio divino [...]. E la funzione rivelatrice del mito nella religione extrabiblica non è venuta meno con l'avvento della coscienza storica⁸⁸.

Se il *mythos* non è ridotto a favola priva di verità, e il *logos* non è circoscritto alla attività analitica che separa e divide⁸⁹, ma piuttosto è disponibile ad aprirsi al divino, superato finalmente il conflitto tra *mythos* e *logos*, può schiudersi uno spazio adeguato per il riconoscimento che con la sua sapienza fondante il *mythos* «non è un *logos* che balbetta; è, semmai, un *logos* che canta»⁹⁰. In seguito alla acquisizione di tale consapevolezza, il dialogo interreligioso e interculturale

⁸⁷ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia, 2002², pp. 200-201.

⁸⁸ Ivi, pp. 201-202.

⁸⁹ M. Fattal ricorda che nell'Antichità oltre a questa versione analitica del *logos*, rappresentata dalle opere di Parmenide, Platone e Aristotele, si testimonia anche una sua versione sintetica che riunisce e lega, come nel caso di Eraclito, degli stoici e dell'evangelista Giovanni, una variante che però è andata in seguito dimenticata (cf. M. Fattal, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente e Occidente*).

⁹⁰ A. Rizzi, «Narrazione e verità religiosa», p. 10.

in generale, e in particolare tra cristianesimo e induismo, può senza dubbio risultare arricchito e rivelarsi a sua volta più fecondo.

Ma dialogo significa anche prendere atto delle differenze, e abbiamo notato che nell'incontro indù-cristiano l'assunzione delle categorie storiche presenta notevoli dissonanze. Se oggi l'ambito teologico cristiano ha raggiunto la quasi unanime consapevolezza che i Vangeli non sono un racconto storico positivisticamente inteso, è però anche sempre da ricordare che, a differenza della prospettiva indù, al centro del cristianesimo si colloca un paradossale «mito di fondazione *dentro la storia*»⁹¹.

⁹¹ Ivi, p. 12.

UMANESIMO E LOGOS NELLA TRADIZIONE CINESE

Maurizio Scarpari

Introduzione

Nella Cina di oggi è sentita l'esigenza di rifondare la convivenza sociale su un sistema etico che combatta la corruzione e ristabilisca criteri di equità, evitando un uso eccessivo di misure coercitive e punitive. La competizione a livello mondiale e una povertà non ancora del tutto debellata all'interno del Paese impongono come priorità l'avanzamento tecnologico e il massimo sforzo produttivo. È difficile tenere unito un Paese di un miliardo e quattrocento milioni di abitanti, che comprende cinquantasei etnie con usanze e credenze religiose diverse, senza il ricorso, sia come prassi sia come misura eccezionale, a meccanismi di controllo e a restrizioni più o meno marcate delle libertà personali.

Le potenze occidentali, protagoniste dell'aggressione imperialista alla Cina avvenuta tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima del Novecento (che i cinesi ricordano come "il periodo dell'umiliazione nazionale"), in un gioco di contrapposizioni non più tanto facile da giustificare, denunciano da tempo gli aspetti coercitivi e repressivi del governo cinese, la censura e la limitazione dei diritti civili in un momento storico dominato dal potere dei media che ovunque hanno dimostrato tanto il valore dell'informazione, facendo giungere ai cittadini notizie che i detentori del potere avrebbero avuto tutto l'interesse e l'intenzione di occultare, quanto la capacità di manipolare, con maggiore o minore cinismo, l'opinione pubblica. In questa fase del suo sviluppo, la Cina ritiene che vi sia un prezzo da pagare per uscire definitivamente dalla povertà e dal sottosviluppo, nella con-

ALLA RICERCA DEL LOGOS

Un percorso storico-esegetico e teologico

a cura di
Gabriele Palasciano

Prefazione di
Giovanni Filoramo

COLLANA



 **tau editrice**

© Tau Editrice, 2021
Via Umbria, 148/7
06059 Todi (PG)
www.taueditrice.com

ISBN 978-88-6244-970-0

Proprietà letteraria riservata.

Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

L'editore è a disposizione degli eventuali detentori di diritti che non sia stato possibile rintracciare.