

2018 • Anno XXIV • Numero 2

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

a cura della
FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
SEZIONE DI TORINO

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione di Torino
Anno XXIV - 2018, n. 2

ISSN 1591-2957
ISBN 978-88-10-21308-7

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione di Torino
Via XX Settembre, 83 - 10122 Torino
tel. 011 4360249 - fax 011 4319338
istituzionale@teologiatorino.it
e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Redazione:

ANDREA PACINI (Direttore), GIAN LUCA CARREGA E ANTONIO SACCO (Segretari), ORESTE AIME,
DINO BARBERIS, ROBERTO CARELLI, UMBERTO CASALE, FERRUCCIO CERAGIOLI, CARLA CORBELLA,
PIER DAVIDE GUENZI, LUCA MARGARIA, PAOLO MIRABELLA, ALBERTO PIOLA, ROBERTO REPOLE

Editing: LAURA VERRANI

Editore:

Centro editoriale dehoniano
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
www.dehoniane.it
archiviotologicotorinese@dehoniane.it

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

Centro editoriale dehoniano
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
tel. 051 3941255 - fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 44,00 - Italia enti € 55,00 - Europa € 64,00 - Resto del mondo € 74,00

Una copia: € 27,00

Versamento sul c.c.p. 264408
intestato a Centro editoriale dehoniano

Stampa: Italiatipolitografia, Ferrara 2018

Sommario

Scenari attuali del pluralismo religioso in Italia <i>PierLuigi Zoccatelli</i>	p.	245
I musulmani in Italia tra interazioni locali e reti internazionali <i>Augusto Negri</i>	»	265
Insegnare l'islam in tempi di emergenza: tradizione e/o innovazione? Il nuovo curriculum scolastico della Giordania come importante caso di studio <i>Ignazio De Francesco</i>	»	287
«Vino nuovo in otri nuovi». Un percorso nelle teologie cristiane delle religioni <i>Giulio Osto</i>	»	311
Il dialogo interreligioso delle spiritualità: la testimonianza del Dialogo Interreligioso Monastico <i>Paolo Trianni</i>	»	329
La lettura ospitale. Tracce di fraternità a partire da una considerazione cristiana del Corano <i>Francesca Peruzzotti</i>	»	349
Il contributo monastico al dialogo interreligioso nel pensiero, nel ministero e negli scritti di Pietro Rossano <i>Matteo Nicolini-Zani</i>	»	365
Convinzione e violenza. Per un'antropologia del credere <i>Oreste Aime</i>	»	389

NOTA BIBLIOGRAFICA

<i>Teologia e neuroscienze. Quale rapporto?</i> (O. Aime)	»	411
---	---	-----

RECENSIONI

G. FILORAMO, <i>Ateismo</i> (O. Aime)	»	421
M. MARCHESELLI, <i>Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico</i> (G. Ghiberti)	»	423
A. FUMAGALLI, <i>L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali</i> (G. Piana)	»	429
L. LO SAPIO, <i>Bioetica cattolica e bioetica laica nell'era di papa Francesco</i> (G. Zeppegno)	»	438
A. SACCO, <i>La giustizia come virtù</i> (G. Piana)	»	440
G. ZEPPEGNO, <i>Bioetica e postumano. Percorso storico prospettico</i> (C. Corbella)	»	446
P. D'ORS, <i>L'amico del deserto; Biografia del silenzio; L'oblio di sé</i> (M. Nisii)	»	450

SCHEDE

P.L. FERRARI, <i>I luoghi del Regno. La dimensione «spaziale» nel racconto di Marco</i> (G. Ghiberti)	»	457
G.A. MARK, <i>Jésus et Mahomet. Profondes différences et surprenantes ressemblances</i> (G. Ghiberti)	»	458
B. SESBOUË, <i>Introduction à la théologie. Histoire et intelligence du dogme</i> (U. Casale)	»	458
K. LEHMANN, <i>Tolleranza e libertà religiosa</i> (F. Casazza)	»	459
Vita delle Facoltà teologiche torinesi a.a. 2016-2017	»	461

Il contributo monastico al dialogo interreligioso nel pensiero, nel ministero e negli scritti di Pietro Rossano*

Introduzione

All'interno del volume *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*,¹ che raccoglie i più significativi contributi del biblista e teologo albanese Pietro Rossano (1923-1991), due saggi sono specificamente dedicati dall'autore al ruolo dei monaci nel dialogo interreligioso: il primo, che porta il titolo «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà»,² è il testo della conferenza tenuta dall'autore al Congresso degli abati benedettini il 24 settembre 1980; il secondo, che porta il titolo «I monaci nell'attuale dialogo interreligioso: una presenza significativa»,³ è un testo precedentemente inedito e datato al settembre 1981. Due testi che risalgono agli ultimi anni del servizio di Rossano presso il Segretariato per i non cristiani.⁴ Due testi che esprimono dunque il pensiero maturo di colui che, secondo le parole di padre Marcello Zago, successore di Rossano nella carica di segretario del medesimo dicastero, «fu per molti anni il simbolo dell'accoglienza, dell'amicizia, dell'iniziativa e della riflessione del Segretariato».⁵

* Contributo basato sull'intervento tenuto in occasione delle giornate di commemorazione per il 25° anniversario della morte di monsignor Pietro Rossano (1923-1991), tenutesi ad Alba, Bose e Vezza d'Alba nei giorni 17-19 giugno 2016.

¹ P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

² *Ivi*, 287-297.

³ *Ivi*, 299-308.

⁴ Rossano lavorò al Segretariato per i non cristiani (poi, dal 1988, divenuto Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso) per quasi vent'anni, dal 1964, anno dell'istituzione del Segretariato, al 1982. Ricoprì dapprima la carica di consultore (1964-1967), poi di sottosegretario (1967-1973) e infine di segretario (1973-1982).

⁵ M. ZAGO, «Le nouveau Secrétaire est heureux de saluer tous nos aimables lecteurs», in *Secretariatatus pro non christianis. Bulletin* 52(1983), 17-18, qui 17.

Due testi importanti, che sintetizzano il pensiero di Rossano sul tema del dialogo interreligioso monastico alla luce del suo personale percorso di riflessione teologica e che riflettono il suo personale stile di fare teologia e di vivere la teologia nella Chiesa. Due testi che devono essere compresi alla luce di una prassi di dialogo multiforme che ha permesso a Rossano di vivere le numerose esperienze di incontro interreligioso come un ministero dialogico a servizio della Chiesa e del mondo. Per questo, premetterò alcune riflessioni sullo stile teologico di Rossano visto dalla prospettiva monastica e sull'impatto del mondo monastico – cristiano e non cristiano – sulla sua vita e sul suo ministero teologico e pastorale. Seguirà poi una lettura dei due testi menzionati, dedicati specificamente al monachesimo e al suo contributo al dialogo interreligioso, in cui cercherò di posare la mia attenzione su quegli elementi, quelle intuizioni e quegli snodi che sono stati fecondi nella prassi di dialogo interreligioso monastico nei decenni successivi, fino ad oggi.

1. Lo stile «monastico» del teologo

Ripercorrendo la biografia e gli scritti di Rossano dedicati alla teologia delle religioni e al dialogo interreligioso,⁶ non è possibile non restare colpiti dallo «stile Rossano», da uno stile che caratterizza il teologo Rossano e ne permea l'opera, e che mi permetto di definire «stile monastico». I motivi che mi spingono a tale definizione li riconosco principalmente nelle seguenti caratteristiche del suo approccio teologico, che riassumo con quattro coppie di aggettivi: integrale ed esistenziale, biblico e patristico, aperto e umile, orante e docile allo Spirito.

Ebbene, sono proprio questi gli aggettivi che definiscono la cosiddetta «teologia monastica» e lo stile ad essa proprio.⁷ Al servizio della vita spirituale, la teologia monastica ha sempre avuto come fine non tanto conoscere la verità quanto amare la verità, ha sempre avuto come scopo la *sapientia*, quella «sapienza del cuore» raggiungibile soltanto attraverso una vita immersa in Dio, vero e unico strumento per ottenere un pieno *intellectus fidei*. Fare teologia è *quaerere Deum*, «cercare Dio»: fine della teologia e fine della vita spirituale coincidono, e questo potrebbe sintetizzarsi nella formula *Credo ut experiar*. Per questo, come ha scritto Jean Leclercq, «la teologia monastica è una teologia ammirativa [...] più che una

⁶ Oltre al già citato *Dialogo e annuncio cristiano*, l'altra sua grande raccolta di scritti è P. ROSSANO, *Teologia cristiana delle religioni e della missione «ad gentes»* (Documenta Missionalia 27), a cura di M. DHAVAMONY, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

⁷ Cf. J. LECLERCQ, «La teologia monastica», in ID., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1965, 247-301; R. GRÉGOIRE, *La teologia monastica. Spiritualità della Sacra Pagina*, EDB, Bologna 2013. P. MARANESI, s.v. «Teologia monastica», in L. PACOMIO – V. MANCUSO (a cura di), *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 2019, 1048-1049.

teologia speculativa», in cui l'ammirazione per ciò che si intravede «basta a porre in stato di gioia e di azione di grazie tutto l'essere»,⁸ e la speculazione teologica si riversa naturalmente nella vita. Molti hanno testimoniato come il sorriso accogliente di Rossano fosse il visibile riverbero di uno stato di gioia interiore e di un atteggiamento eucaristico di tutto il suo essere.

Pietro Rossano ha senza dubbio vissuto personalmente questa fondamentale, prima dimensione della teologia monastica, vale a dire la dimensione «integrale» ed «esistenziale» del suo essere teologo: tutti i suoi scritti e tutti gli scritti su di lui sono lì a dimostrarlo. E, all'interno di questo stile, Rossano ha posto anche tutta la sua opera di dialogo, perché è vero che egli è stato sempre un testimone «integro» del dialogo, cioè unito: con l'intera sua vita di uomo, di cristiano, di presbitero, di teologo, di filologo e di studioso del fenomeno religioso ha mostrato il volto di una Chiesa che «si è fatta dialogo» sul modello del dialogo di Dio con l'uomo che percorre tutta la storia di salvezza.⁹ Con l'intera sua vita ha cercato di incarnare una Chiesa il cui volto, come quello del suo Signore, è sempre rivolto verso un «tu», sempre aperto a un altro da sé da cui attende una risposta di amore; una Chiesa che desidera far risplendere il volto di un *Lógos* che è sempre un *dia-Lógos*, una «Parola tra» Dio e l'uomo, una Parola che «era presso Dio» (Gv 1,1) ma che «venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14) e che instancabilmente cerca un dialogo con l'uomo.

Il secondo aspetto dello stile teologico di Rossano che risuona in maniera evidente con lo stile del procedere teologico monastico è il suo fondamento biblico e patristico. Le prime fonti della teologia di Rossano sono la Bibbia e i padri, che conosce e che non cessa di scrutare con acuta intelligenza. La sua teologia delle religioni e del dialogo interreligioso è innanzitutto una teologia biblica – in cui la Bibbia è oggetto di una «lettura universalistica» e di una «rilettura alla luce delle religioni»¹⁰ – e di una teologia patristica: è a partire dallo studio dell'approccio paolino alla cultura religiosa greca e dell'approccio patristico nei confronti dell'ellenismo che Rossano muove i suoi passi nel campo della teologia del dialogo.¹¹ E in questo senso è significativo notare come la prima parte della raccolta postuma degli articoli più significativi di Rossano – il volume *Dialogo e annuncio cristiano*, citato all'inizio – sia proprio dedicata al fondamento biblico del dialogo. Di più, se la teologia monastica ha sempre posto la *lectio divina* – l'ascolto orante della parola, delle lettere della Scrittura fatto nello Spirito – al

⁸ LECLERCQ, «La teologia monastica», 299.

⁹ Cf. PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 67: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1979, II, 259, n. 192.

¹⁰ Cf. P. ROSSANO, «Sovranità di Cristo e pluralità delle religioni», in ID., *Dialogo e annuncio cristiano*, 149-163, in particolare 157-160.

¹¹ Per una sintesi del contributo di Rossano alla teologia delle religioni e del dialogo si veda M. ZAGO, «Il contributo di monsignor Pietro Rossano alla teologia delle religioni e del dialogo», in P. SELVADAGI (a cura di), *Pietro Rossano e la sfida del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 15-35.

centro del suo metodo, questo stesso approccio apre naturalmente il monaco a scrutare e discernere i segni dello Spirito nelle lettere di tutte le parole scritte nel grande libro della vita che sono le vite, le narrazioni e i testi religiosi dell'umanità.

Pietro Rossano trova qui, alla scuola di questo approccio che era quello proprio dei padri della Chiesa, il fondamento del suo personale approccio di ascolto dell'altro, che diviene poi anche il suo stile teologico e che ho definito pure «aperto e umile», «orante e docile allo Spirito». Rossano sa bene che, come esprime sinteticamente la formula patristica di Evagrio, solo «se preghi veramente, sei teologo».¹² Per questo Rossano conduce un'intensa vita di preghiera, come hanno testimoniato in molti. Mi basta ricordare, tra tutte, la testimonianza della maestra zen della cerimonia del tè Michiko Nojiri, direttrice del Centro Urasenke di Roma:

Credo che la forza di monsignor Rossano venisse dalla preghiera. La sua apertura, la sua capacità di intuire e di afferrare il profondo senso spirituale nelle forme diversissime gli ha reso possibile promuovere e dare consigli giusti in tanti incontri tra religioni diverse. [...] Monsignor Rossano poteva essere sempre aperto perché la sua fede era [...] basata su una profonda esperienza spirituale e sorretta dalla preghiera.¹³

E non stupisce allora scoprire che Rossano frequentasse monasteri, oasi di pace e di preghiera in cui raccogliersi in meditazione, ritemperarsi e riattingere alla vera fonte della propria attività intellettuale e pastorale. Così, per citare solo un esempio, in un giorno del 1961 scopriamo Rossano scrivere all'amico don Paolo Tablino: «In questo momento sono esausto e bisognoso di pace. Domani andrò a Subiaco, e vi rimarrò tutto il giorno».¹⁴ La profondità spirituale di Rossano, che coincide con la sua apertura fiduciosa a ogni alterità, affonda le sue radici, dunque, in una vita di preghiera intensa e anche – altro tratto molto «monastico» – in una dimensione ascetica della sua esistenza: una «severa ascesi che – come ha scritto Edda Ducci – si traslava in amabilità stabile e inalterabile, in disponibilità inesaurita».¹⁵

Ho ritrovato in alcune parole scritte da Rossano nel 1974 la più efficace sintesi del suo stile teologico e dialogico che ho assimilato allo stile proprio della teologia monastica. In una lettera che risale a quell'anno, Rossano definisce così la natura del proprio «ministero dialogico»: un ministero che «suppone

¹² EVAGRIO PONTICO, *Sulla preghiera*, n. 60, in ID., *La preghiera*, a cura di V. MESSANA, Città Nuova, Roma 1994, 102.

¹³ M. NOJIRI, «Il mio ricordo di mons. Rossano», in *Bulletin Pro Dialogo* 78(1991), 357.

¹⁴ Lettera citata in P. TABLINO, *Piero Rossano. Come Paolo, uomo del dialogo e della missione. Un ritratto attraverso testi e lettere*, Esperienze, Fossano 2008, 62. La lettera è scritta al momento della conclusione del poderoso lavoro di traduzione del Nuovo Testamento per la UTET.

¹⁵ E. DUCCI, «Una vita e un'opera per il dialogo», in *Il Regno - attualità* 14(1991), 449-450, qui 450.

un'autentica conoscenza del messaggio evangelico» – il fondamento biblico del suo stile –, «un'adesione esistenziale ad esso» – il suo fondamento esistenziale –, e «una profonda conoscenza dell'interlocutore e della sua intenzione-domanda profonda»¹⁶ – l'ascolto umile e aperto, l'accoglienza profonda dell'altro.

Possiamo dire che tale stile dialogico, o meglio l'affermazione del dialogo come stile dell'essere cristiano ed ecclesiale, già fortemente messa in luce da papa Paolo VI con la sua enciclica *Ecclesiam suam* (1964), trova nel lavoro teologico e pastorale di Rossano la sua più autorevole realizzazione e può essere recepita dalla Chiesa del post-concilio come il segno più eloquente dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre religioni. In un documento ecclesiale che può essere considerato il frutto maturo dell'opera di Rossano al Segretariato (1964-1982) – *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni*, pubblicato nel 1984, e noto con il titolo *Dialogo e missione* – ritroviamo chiara questa affermazione:

Il dialogo è innanzitutto uno *stile* di azione, un'*attitudine* e uno spirito che guida la condotta. Implica attenzione, rispetto e accoglienza verso l'altro, al quale si riconosce spazio per la sua identità personale, per le sue espressioni, i suoi valori.¹⁷

Ma c'è un'ulteriore dimensione della riflessione teologica di Rossano sul dialogo che trova profonde consonanze con la visione monastica e il suo approccio teologico e spirituale e che mi fa dire che il suo stile teologico ha un'impronta monastica. Si tratta del punto focale antropologico verso cui Rossano orienta e fa convergere tutta la sua ricerca. Come ha ben evidenziato Battista Galvagno,

l'interesse di fondo di Rossano è l'uomo. Non è possibile capire il suo concetto di dialogo se non partendo dalla sua concezione di uomo: continui e frequentissimi sono infatti, nei suoi scritti, i rimandi all'antropologia.¹⁸

Lo stesso Galvagno ha ben messo in luce i fondamenti della visione antropologica di Rossano: se i riferimenti ultimi e maggiormente ispiratori sono i pensatori del filone personalista e dialogico (Buber, Lévinas, Ebner, Mounier, Marcel, Maritain, Guardini), che hanno mostrato come il principio, il culmine, la *conditio sine qua non* della realizzazione umana è l'incontro con l'altro, la loro visione è sempre messa in dialogo con la visione antropologica biblica e patristica, in particolare quella dello Pseudo-Dionigi e di Agostino.¹⁹ Siccome non è questo

¹⁶ Lettera a P. Tablino, 7 agosto 1974, citata in TABLINO, *Piero Rossano*, 97.

¹⁷ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, n. 29, in F. GIOIA (a cura di), *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica (1963-2013)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 1813, n. 836. Corsivi miei.

¹⁸ B. GALVAGNO, *Filosofia e teologia del dialogo in Piero Rossano*, Esperienze, Fossano 2000, 47.

¹⁹ Cf. *ivi*, 41-89.

il punto centrale su cui ruota la mia riflessione e non posso dilungarmi su ciò, basti qui ricordare la sintesi dell'antropologia dialogica che Rossano offrì in un documento ufficiale del 1979:

Il dialogo per il cristiano è il frutto di un'antropologia nella quale la persona sta al vertice come immagine di Dio e oggetto del suo amore, ed è dotata di uno statuto ontologico di relazione verticale e orizzontale che la rapporta profondamente a Dio (*homo religiosus*) e all'altro (*Mitmensch*), anzi non si realizza pienamente senza un rapporto personale al Tu di Dio e del prossimo. Un'antropologia nella quale il rapporto tra uomo e rivelazione, ragione e fede, religione e vangelo, *éros* e *agápe*, non si risolve in un'antitesi né in indifferenza o chiusura, né in equivalenza ed eguaglianza, ma in un'ordinazione reciproca profonda che trova il suo archetipo nel rapporto perfetto che esiste tra creazione e redenzione.²⁰

Una tale visione dell'antropologia cristiana mi pare in perfetta consonanza con la visione antropologica proposta dalla tradizione e dalla letteratura monastica. L'antropologia monastica, al di là di stereotipi semplificazioni (e deformazioni) che presentano il monaco come creatura angelica, propone una visione del monaco e dell'uomo profondamente «incarnata», in piena consonanza con la visione antropologica biblica e patristica. L'antropologia monastica radicalizza, diremmo, i punti essenziali della visione antropologica biblica e patristica. Per la Bibbia, e con essa una parte dei padri,²¹ la vita umana è tale se è relazione, e *relazione di comunione*: con Dio, anzitutto, ma anche con gli altri uomini e con le creature. L'uomo biblico è un essere intrinsecamente relazionale, che a un tempo riceve e plasma la propria identità nel tessuto delle relazioni con gli altri e con l'Altro; anzi, egli è queste relazioni.²²

Se guardiamo, ad esempio, al testo monastico che ha più influenzato la tradizione monastica occidentale, la *Regola* di Benedetto, possiamo scoprirvi che la prospettiva antropologica in essa contenuta si rivela in profonda fedeltà alla tradizione biblica: l'immagine dell'uomo cui tende il cammino monastico proposto da Benedetto è di tipo unitario e di natura relazionale.²³ Per restare a Benedetto, l'uomo da lui intravisto quale modello per il monaco è l'uomo che ascolta e che accoglie. Il monaco è l'uomo scavato dall'ascolto. La *Regola* di Benedetto, non a caso, si apre con le parole: «Ascolta, o figlio, [...] e piega l'orecchio del tuo

²⁰ P. ROSSANO, «Il Segretariato per i non cristiani: storia, idee e problemi dal 1964 al 1979», in ID., *Dialogo e annuncio cristiano*, 341-362, qui 357.

²¹ Cf. E. PRINZIVALLI, s.v. «Antropologia», in A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (a cura di), *Letteratura patristica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 100-111.

²² Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique. Antropologie et étique dans le Premier Testament*, Cerf, Paris 2004.

²³ Cf. C. FALCHINI, *Volto del monaco, volto dell'uomo. Saggio di antropologia monastica nella «Regola» di Benedetto*, Qiqajon, Magnano 2006.

cuore».²⁴ Ascolto della parola di Dio che parla nelle Scritture, nel proprio cuore, nei fratelli e nelle sorelle. Ascolto, cioè, di una *parola altra* dalla propria; ascolto, rispetto e accoglienza dei *linguaggi altri* dal proprio.

In questo senso, il monaco è *l'homo dialogicus* per eccellenza, segno radicale della ricerca umana universale di quella che Ferdinand Ebner chiamava la «relazione giusta» con ogni altro «tu», un'espressione che Rossano amava molto e citava spesso. Il monaco si esercita in questa ricerca nel crogiolo di un'esistenziale coinvolgimento relazionale quotidiano, in una vita fraterna che diviene per lui, come afferma Guglielmo di Saint-Thierry, *caritatis schola*, «scuola della carità»,²⁵ palestra per affinare l'arte dell'amore. Tutta la letteratura monastica testimonia che il fine ultimo della vita monastica è l'amore: l'amore è infatti il «sale» che dà sapore a tutta l'esistenza del monaco, il motivo che ne sostiene ogni singolo momento, ogni singolo aspetto, da quello più materiale a quello più spirituale, e allo stesso tempo il coronamento e lo scopo dell'intera vita monastica.²⁶ Ma amore e parola, come afferma ancora Ebner, stanno sempre insieme, e l'unica «parola giusta è sempre quella pronunciata dall'amore».²⁷ Per questo il vero dialogo, per il monaco come per il teologo Rossano, avviene nell'amore ed è finalizzato all'amore.

2. Gli incontri monastici dell'uomo a servizio della Chiesa

Uno stile teologico come quello che ho sinteticamente descritto non può avere, come meta, la *scientia*, bensì la *sapientia cordis*, quella sapienza che conduce alla carità, a quella che Benedetto definisce «inesprimibile dolcezza dell'amore»,²⁸ o che l'apostolo Giovanni identifica con quell'amore perfetto che scaccia ogni timore (cf. 1Gv 4,18), anche il timore della diversità, così radicato nell'uomo.

In questo senso, trovo eloquente che Rossano nella seconda metà degli anni Cinquanta, quando si dedica intensamente all'attività di traduzione di opere comparative tra cristianesimo e religioni, scelga di tradurre un volume dedicato al tema dell'amore nelle religioni: si tratta dell'opera del teologo e monaco be-

²⁴ *Regola di Benedetto*, Prol. 1, in C. FALCHINI (a cura di), *Abitare come fratelli insieme. Regole cenobitiche d'Occidente*, Qiqajon, Magnano 2016, 640.

²⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e grandezza dell'amore*, n. 26, a cura di E. ARBORIO MELLA, Qiqajon, Magnano 1990, 55.

²⁶ Per alcuni testi monastici fondativi riguardo a ciò si veda, ad esempio, L. D'AYALA VALVA (a cura di), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, Qiqajon, Magnano 2009, 863-885.

²⁷ Citato in P. ROSSANO, *La fede pensata. Sul dialogo tra Vangelo e cultura*, Camunia, Milano 1988, 16.

²⁸ *Regola di Benedetto*, Prol. 49, in FALCHINI (a cura di), *Abitare come fratelli insieme*, 644.

nedettino tedesco Thomas Ohm (1892-1962), *L'amore di Dio nelle religioni non cristiane*, pubblicato in italiano nel 1956.²⁹

Così, mosso da questo «amore sapiente», Rossano non esita a indirizzare i suoi studi nella direzione, oltre che degli studi biblici, anche della storia delle religioni, convinto che «è compito di una rinnovata storia delle religioni mettere in luce i valori spirituali degli altri continenti».³⁰ In altre parole, fin dagli anni della sua formazione, due poli di interesse in dialogo tra loro attraversano la riflessione di Rossano: la conoscenza di Gesù Cristo attraverso lo studio della Bibbia e lo studio delle culture e delle religioni con cui mettere in dialogo il linguaggio evangelico.

Ma poi soprattutto, una volta assunto l'incarico di sottosegretario e poi segretario del Segretariato per i non cristiani, è questo stesso «amore sapiente» a muovere i suoi passi verso l'altro, per incontrarlo, per imparare da lui, per ascoltare in lui la voce dello Spirito. Rossano ha una convinzione profonda, che palesa all'amico don Paolo Tablino in una lettera a lui indirizzata: «Il cristianesimo è lo Spirito santo e dove c'è un uomo permeato di Spirito santo lì c'è un centro cristiano».³¹ Rossano dunque non esita, convinto dai fondamenti biblici e dalle affermazioni del concilio a riguardo, a porsi domande circa l'atteggiamento spirituale che il cristiano, e il teologo, devono assumere di fronte all'altro.

In un saggio fondamentale, «Lo Spirito santo nelle culture e nelle religioni non cristiane», Rossano scrive:

A quale atteggiamento spirituale chiama lo Spirito? A quale avventura spirituale espone il dialogo? È evidente infatti che, se lo Spirito opera realmente nel cuore degli uomini appartenenti a culture e religioni non cristiane, la prima conseguenza pratica da adottare di fronte ad essi sarà il dialogo. Si impone quindi al cristiano il dovere di essere aperto e di ascoltare, dando testimonianza evangelica in modo da «rispettare le intuizioni spirituali dell'altro, nel quale il medesimo Spirito ha già dato testimonianza di se stesso».³²

Prima però di addentrarci in una lettura delle riflessioni di Rossano sul contributo offerto al dialogo da parte dei monaci, cioè degli uomini e delle donne che cercano di essere e di vivere quali uomini e donne aperti al soffio dello

²⁹ Cf. T. OHM, *L'amore a Dio nelle religioni non cristiane*, Edizioni Paoline, Alba 1956. Originale tedesco: ID., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Erich Wewel, Krailling vor München 1950.

³⁰ Lettera a P. Tablino, 19 settembre 1960, citata in TABLINO, *Piero Rossano*, 62.

³¹ Lettera a P. Tablino, 26 marzo 1960, citata *ivi*, 60.

³² P. ROSSANO, «Lo Spirito santo nelle culture e nelle religioni non cristiane», in ID., *Dialogo e annuncio cristiano*, 85-98, qui 96. La citazione interna è tratta da J. DUPUIS, «The Holy Spirit and World Religions», in G. GISBERT-SAUCH (a cura di), *God's Word among Men*, Vidyajoti, New Delhi 1973, 135.

Spirito, vorrei premettere qualche annotazione che renda evidente come la sua riflessione sia stata nutrita da una *prassi concreta* di incontro con monaci di diverse tradizioni e scuole. Anche qui verifichiamo che Rossano cerca l'esperienza per poi riflettervi sopra e trarne considerazioni teologiche, ecclesiologiche e pastorali. Citando le parole del cardinale Francis Arinze, possiamo dire che «forse è stata proprio la combinazione dello studioso con l'uomo dei contatti amichevoli che ha dato alla teologia di monsignor Rossano quell'impronta di equilibrio tanto apprezzata. La sua era una teologia delle religioni induttiva».³³

Pietro Rossano è mosso a cercare la Sapienza divina, quella reale presenza dello Spirito di Dio al lavoro in ogni popolo, cultura e religione, ovunque la si possa incontrare. Egli la cerca nelle letterature religiose e spirituali dei popoli, ma poi la cerca anche nel cuore degli uomini ai quali va incontro nei suoi frequenti viaggi per conto del Segretariato negli anni Settanta. Tornato in ufficio a Roma - racconta un suo collaboratore - Rossano «era tutto un ribollire di storie [...], di nuove scoperte della ricchezza della vita umana e dell'esperienza religiosa». E lo stesso collaboratore aggiunge che, tra i ricordi principali da trasmettere, Rossano «avrebbe voluto sommergerci con il racconto della vita di preghiera dei monaci buddhisti in Thailandia».³⁴

Ebbene, monaci buddhisti e induisti furono in più occasioni incontrati da Rossano, sia in Asia, sia in altri Paesi del mondo, oltre che in alcune occasioni in cui delegazioni di monaci fecero visita al Segretariato a Roma. Come ricorda Galvagno,

Rossano [...] ha sempre nutrito ed espresso grande stima e ammirazione per l'esperienza monastica, considerandola non soltanto una scelta di vita insostituibile all'interno delle grandi religioni, ma anche un riferimento privilegiato nell'attività di dialogo. Egli amava raccontare e descrivere con vivacità e dovizia di particolari gli incontri con queste eminenti personalità presenti, presso tutte le religioni, in tutte le parti del globo.³⁵

Una futura ricerca potrà raccogliere con intento di completezza - cosa che a me non è stata possibile in questa sede - tutti i riferimenti al monachesimo presenti nelle riflessioni e forse, ancor di più, nelle relazioni di viaggio e di incontri di Rossano. Nel volume di riflessioni sul dialogo tra vangelo e cultura, troviamo espresso il fondamentale legame tra il ricordo delle sue esperienze personali di incontro con monaci e la sua riflessione sul loro contributo al dialogo, laddove Rossano sottolinea l'importanza di

³³ F. ARINZE, «L'uomo del dialogo», in *Sulle strade di san Paolo: Pietro Rossano. Scritti e testimonianze*, Esperienze, Fossano 1992, 159-163, qui 161.

³⁴ T. MICHEL, «Sophia e dialogo interreligioso: in memoria di mons. Pietro Rossano», in *Sulle strade di san Paolo: Pietro Rossano*, 163-169, qui 166.

³⁵ GALVAGNO, *Filosofia e teologia del dialogo in Piero Rossano*, 215.

confrontarsi con queste figure espresse dall'umanità, che si distinguono, anche nel vestire, dai loro concittadini, puntano tutte verso l'eterno e l'Assoluto e tendono a irradiarne l'influsso sulla vita dei loro fratelli. Ed è significativo che queste persone vivono nel tessuto sociale fermentandolo come dal di dentro, e molte di esse scelgono il celibato, cioè la donazione totale all'*Unum* necessario al quale si riferiscono. Ne ho conosciuti tanti personalmente e ne ho ricevuto esempi indimenticabili, di schietto timbro evangelico.³⁶

Al momento di fare, nel 1979, una prima sintesi delle attività del Segretariato durante i primi quindici anni della sua esistenza, Rossano dà ampio risalto ai contatti tra questo e il mondo monastico:

Nel promuovere il dialogo il Segretariato guarda espressamente agli *homines religiosi*, cioè a tutti quelli che cercano per la vita una soluzione di trascendenza, un orizzonte che sta al di là delle realtà sensibili quotidiane [...]. Da alcuni anni stiamo dedicando attenzione anche alla volontà di dialogo che si è affermata nel mondo monastico, particolarmente benedettino e cistercense. Siamo da tempo in ottima relazione con l'AIM (Aide à l'Implantation Monastique); nel 1965 il cardinale presidente inviò una lettera al primate Weakland sul ruolo del monachesimo nel dialogo con le tradizioni religiose dell'Asia e abbiamo seguito i convegni monastici interreligiosi di Petersham, Loppem, Praglia e Vina.³⁷

Si citano qui, tra l'altro, due episodi che stanno all'origine di quel movimento che si è poi nel tempo strutturato e organizzato come «Dialogo interreligioso monastico» (DIM). Il primo è il riferimento alla lettera ufficiale, scritta dal cardinale Sergio Pignedoli all'abate primate dei benedettini Rembert Weakland, che però, a quanto mi risulta, fu scritta non nel 1965 ma il 12 giugno 1974, all'indomani del buon successo degli incontri intermonastici di Bangkok (1968) e di Bangalore (1973). Redatta insieme al segretario Pietro Rossano, questa lettera invitava i monaci e le monache a sviluppare il dialogo interreligioso all'interno delle diverse famiglie monastiche, in quanto il monachesimo – si dice nel testo – «può essere come un ponte tra la spiritualità cristiana e le altre spiritualità».³⁸

La lettera del cardinale Pignedoli può essere riassunta in tre punti. In primo luogo, vi si sottolinea il ruolo determinante dei monaci nell'incontro con le altre religioni, soprattutto in Asia. Dopo aver ricordato il successo dell'incontro di Bangalore, l'autore presenta il monaco come l'archetipo dell'*homo religiosus* – e qui ritroviamo esplicitamente la mano di Rossano –, per cui la sua presenza in seno alla Chiesa è in sé un ponte gettato verso tutte le religioni. In secondo lu-

³⁶ ROSSANO, *La fede pensata*, 41.

³⁷ ID., «Il Segretariato per i non cristiani: storia, idee e problemi dal 1964 al 1979», 349; 352.

³⁸ Si veda il testo della lettera in M.-R. DE FLORIS, «Dialogue interreligieux monastique. Une nouvelle activité monastique de l'AIM», in *Bulletin de l'AIM*, 17(1974), 61-63.

go, viene posto l'accento sulla sfida di un dialogo condotto più specificamente con l'induismo e il buddhismo: l'autore ritiene che senza l'esperienza monastica sarebbe difficile per il cristianesimo presentarsi come un *partner* nel dialogo con le spiritualità orientali. Infine, si propone una via da seguire: quella di un dialogo interreligioso tra monaci in vista di un rinnovamento spirituale nella Chiesa. Ritorniamo su questi punti rileggendo i due testi di Pietro Rossano specificamente dedicati al dialogo interreligioso tra monaci. Quello che qui mi interessa sottolineare è che, in definitiva, nella lettera del 1974 si annuncia la tendenza destinata ad affermarsi nel dialogo interreligioso monastico, e cioè un dialogo interreligioso vissuto sul piano dell'esperienza spirituale, a servizio di tutta la Chiesa e dell'intera umanità.³⁹

Il secondo aspetto ricordato da Rossano nella sua relazione sulle attività del Segretariato è rappresentato dai convegni monastici interreligiosi. I primi due - quello di Loppem in Belgio, dell'agosto 1977, e quello di Petersham negli Stati Uniti, nel giugno 1977 - sono particolarmente importanti perché vedono la creazione, in seno all'AIM, di una duplice struttura che consentisse di esplorare in modo più approfondito l'incontro tra i monachesimi. Da questi due incontri nacquero due sottocommissioni interne all'AIM, con l'incarico specifico di occuparsi del dialogo interreligioso: una per l'America del Nord e il Canada (MID, Monastic Interreligious Dialogue) e una per l'Europa (DIM, Dialogue interreligieux monastique). Questo permetteva di far crescere nei monasteri l'interesse e la sensibilità per il dialogo interreligioso, visto come un'attività a servizio delle comunità monastiche, della Chiesa e del mondo. Il 1978 ha segnato dunque l'inizio vero e proprio del DIM, anche se inserito nell'AIM. Successivamente, nel 1994, il congresso degli abati della confederazione benedettina riconobbe il DIM come segretariato a se stante, distaccandolo dall'AIM, con i seguenti scopi:

- a) sostenere l'impegno dei monaci e delle monache che si applicano al dialogo con le altre religioni;
- b) promuovere incontri con i monaci che professano questo stile di vita nelle altre religioni;
- c) promuovere riflessioni teologiche e spirituali, e programmare esperienze di condivisione di vita.

Tra i convegni intermonastici ricordati da Rossano nella sua relazione vi è anche il convegno interreligioso sulla vita monastica, dal titolo *Monachesimo cristiano, buddhista, indu*, che si tenne presso l'abbazia benedettina di Praglia nei giorni 3-8 ottobre 1977. Lo ricordo perché fu un evento importante e avanguardistico per il mondo monastico italiano: si trattava di «un'iniziativa assai originale di dialogo interreligioso, tale da dover essere considerata la prima del

³⁹ Cf. F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2006, 100-105.

genere in Italia», in quanto non veniva organizzato «uno dei numerosi confronti teologici tra cristianesimo e religioni non cristiane», bensì «un'esperienza di vita comune tra monaci orientali – buddhisti e indù – e qualificati monaci cristiani», un incontro «non finalizzato al confronto teologico, ma voluto principalmente per avvicinare forme così diverse di vita, di preghiera, di meditazione, eccetera, allo scopo di far prendere coscienza a tutti delle ricchezze spirituali che vi si racchiudono».⁴⁰

A questo storico incontro monastico monsignor Rossano, nella sua carica di segretario del Segretariato per i non cristiani, volle portare un suo vibrante e commosso saluto finale, da cui cito soltanto un breve passo:

Abbiamo constatato in questi giorni che le vie sono diverse, che le fedi sono diverse, ma la voce e l'aspirazione profonda del cuore sono simili, e simile è anche la chiamata di Dio che ci muove a cercarlo. In questo cammino dobbiamo sentirci fratelli, [...] conoscerci a vicenda, stimarci a vicenda, interrogarci ed essere consapevoli che ciascuno di noi ha qualche cosa da dare al suo fratello, qualche cosa da condividere; ciascuno ha sempre qualcosa da offrire e da ricevere. Il nostro compito di uomini religiosi è di amare i nostri fratelli e aiutarli ad aprirsi verso Dio e a lavorare per la propria perfezione.⁴¹

Questa prassi di incontri intermonastici con al centro una riflessione condivisa e un dialogo sulla vita monastica nei suoi diversi aspetti e dimensioni è una prassi che si è sviluppata negli anni a seguire e che ancora oggi è portata avanti con regolarità in Europa e negli Stati Uniti.

Rossano, a quanto mi è dato di comprendere dalle ricerche embrionali che ho potuto condurre, stimolò fin dall'inizio della sua attività presso il Segretariato per i non cristiani occasioni di incontro tra monaci cristiani e monaci buddhisti, prevedendo visite di monaci buddhisti presso gli storici monasteri nei pressi di Roma, quali Subiaco e Montecassino, in occasione delle visite di delegazioni monastiche buddhiste in Vaticano. Ricordo qui soltanto la visita di un gruppo di monaci thailandesi, nel giugno del 1972, a Subiaco, della quale Rossano dà notizia, con toni entusiastici, nelle pagine del bollettino del Segretariato. Ne cito un consistente passaggio perché è luminosamente esemplare di quel dialogo «religioso» o «spirituale» che Rossano si augurava potesse essere praticato tra monaci di diverse tradizioni religiose:

⁴⁰ C. BONIVENTO, «Presentazione», in *Monachesimo cristiano, buddhista, indù. Incontro interreligioso sulla vita monastica (Praglia, 3-8 ottobre 1977)*, EMI, Bologna 1978, 5-9, qui 5 e 8. Complessivamente, la permanenza dei monaci buddhisti e indù in Italia si prolungò per circa venti giorni e prevede, oltre alla permanenza a Praglia, la visita ai maggiori centri monastici: Viboldone; Monte Rua; San Giorgio (Venezia); La Verna; Camaldoli; Assisi; Sant'Anselmo, San Paolo e San Gregorio al Celio (Roma), Subiaco.

⁴¹ P. ROSSANO, «Saluto finale», in *Monachesimo cristiano, buddhista, indù*, 18-19, qui 19.

A Subiaco [...] i discepoli dell'Illuminato ebbero la gioia e la sorpresa di prendere contatto con il luogo di origine del monachesimo occidentale e con i monaci benedettini che ne sono gli illustri rappresentanti. [...] In generale, il mondo cristiano è ancora lontano dall'aver colto e apprezzato come si conviene il silenzio eloquente di questi monaci [...]. «Ma non sono cristiani, come possono essere monaci?»: questa osservazione, sgorgata dai commenti fatti dai turisti che li osservavano a Subiaco, offre la misura del cammino che bisognerà ancora percorrere per giungere allo stadio di dialogo e di comprensione spirituale tra cristiani e buddhisti [...]. Già nove secoli prima che lo facesse san Benedetto in Occidente, il Buddha Siddharta Sakyamuni istituì il monachesimo in Asia, inquadrandolo in un «ordine» stabile e imprimendogli la sapienza di una «via media» per sottrarlo alle esuberanze incontrollate e spesso irrazionali di pratiche dannose all'equilibrio umano: un atto analogo a quello di san Benedetto, che codificò l'ascetismo errante della sua epoca nel quadro della *regola monachorum*, sotto il segno eminentemente romano della *discretio* e della *sobrietas*.⁴²

E, più avanti, prosegue la sua riflessione circa la possibilità che possa avvenire, tra monaci, una comunicazione profonda, una reciproca irradiazione in una dinamica di tensione comune verso una comunione più alta:

Penetriamo qui nel regno misterioso e inebriante della comunicazione interpersonale, dove la scintilla non può accendersi tra i due soggetti se non qualora entrambi siano *aperti* l'uno all'altro e siano *ricchi di esperienza interiore*. Un'autentica comunicazione religiosa non si realizza che sul terreno di una *tensione comune*, vissuta e sincera, che dispone gli interlocutori a dare e a ricevere per realizzare una comunione più alta. Si tratta di un confronto in un clima di franchezza, un avvicinamento tra uomini religiosi: gli uni segnati dal sigillo della fede e della speranza in Cristo, gli altri da quello della sapienza e dell'ascesi secolare di Buddha. Ma l'incontro [...] non mira affatto alla capitolazione di uno degli interlocutori. Il cristiano riceverà dal suo fratello buddhista degli stimoli umani e dei valori autentici, mentre quello riceverà dal cristiano la testimonianza di una Parola che risponde alla sua attesa più profonda e austera e che ne dinamizza la benevolenza nei confronti degli altri.⁴³

L'anno successivo, 1973, il patriarca del buddhismo del Laos con un gruppo di monaci laotiani visita l'Italia, e il Segretariato - dietro al quale dobbiamo sempre vedervi primariamente la figura di Rossano - invita padre Marcello Zago a condurre il gruppo anche a Subiaco, per uno scambio monastico con la comunità benedettina. Zago ne riporta gli esiti in termini di una percepita consonanza e comunione tra i monaci benedettini e i monaci buddhisti:

Il 9 giugno ci si è recati a Subiaco [...]. Guidati dal padre abate, abbiamo visitato i due monasteri, culla del monachesimo occidentale, centri e modelli di preghiera e lavoro

⁴² ID., «Chrétiens et bouddhistes», in *Secretariatus pro non christianis. Bulletin* 20(1972), 4-7, qui 6.

⁴³ *Ivi*, 7.

lungo i secoli. Dopo il pasto in silenzio, insieme ai monaci e ascoltando una lettura, abbiamo preso un caffè in una sala del monastero, nella quale un *vero dialogo* è avvenuto tra i discepoli di Buddha e quelli di san Benedetto. Si è parlato dell'importanza e dei metodi della preghiera e della meditazione, del significato e delle modalità delle regole, del ruolo del superiore e della comunità, dell'adattamento alla società moderna. Dopo più di un'ora di conversazione il padre abate ha ringraziato e ha espresso la comune impressione dei monaci benedettini: nei due generi di vita religiosa c'erano dei valori comuni; si ammirava l'esempio di fedeltà e l'osservanza dei monaci buddhisti; si riconosceva che un *confronto reciproco* è *benefico* per i membri di entrambe le comunità e per il mondo moderno, che nonostante tutto ha sete di una ricerca vissuta di valori spirituali. I monaci buddhisti, da parte loro, hanno affermato che si erano trovati a loro agio in quel tipo di vita religiosa.⁴⁴

Questa prassi dell'ospitalità interreligiosa nei monasteri si è poi sviluppata nel DIM attraverso l'organizzazione dei cosiddetti «Scambi spirituali est-ovest»: dal 1979 il DIM europeo ha sostenuto, in collaborazione con l'Istituto di studi zen dell'Università Hanazono di Kyoto, questi scambi spirituali tra monaci cristiani europei e americani e monaci zen giapponesi, con la possibilità di soggiorni monastici di alcune settimane in monasteri cristiani in Europa e in monasteri zen in Giappone.⁴⁵ Ricevendo in Vaticano, nel settembre del 1987, un gruppo di monaci zen venuti in Europa per il terzo scambio spirituale con monaci cristiani, papa Giovanni Paolo II si rivolgeva ai monaci che avevano la *Regola* di Benedetto quale riferimento di vita con parole che sottolineavano come proprio l'ospitalità monastica e, attraverso di essa, un «profondo scambio a livello spirituale», siano i contributi specifici dei monaci al dialogo interreligioso:

Spererei che questi incontri continuino nel futuro [...]. Sono felice che una Commissione per il dialogo monastico interreligioso porti avanti questo lavoro in stretto contatto con il Segretariato per i non cristiani. Il vostro contributo specifico a questa iniziativa non consiste solo nel mantenere in vita un dialogo esplicito, ma anche nel promuovere un profondo incontro spirituale, poiché la vostra vita, dedicata in modo speciale al silen-

⁴⁴ M. ZAGO, «Voyage du patriarche bouddhiste lao à Rome et en Italie (7-18 juin 1973)», in *Secretariatus pro non christianis. Bulletin* 23-24(1973), 92-103, qui 96. Corsivi miei.

⁴⁵ Cf. P.-F. DE BÉTHUNE, «Note sur les échanges spirituels est-ouest depuis les origines», in *Dilatato Corde* 2(2012)1-2, 59-65. Oltre alle relazioni e riflessioni contenute in *DIM/MID International Bulletin* negli anni, si vedano anche: B. BILLOT, *Voyage dans les monastères zen*, Desclée de Brouwer, Paris 1987; B. UBACH, «The Violent Are Taking the Kingdom of Heaven by Storm», in *Buddhist-Christian Studies* 10(1990), 189-196; G. HOZUMI, «From a Spanish Monastery», in *Buddhist-Christian Studies* 10(1990), 196-200; G. SUGIMOTO, «Japanese Buddhists in the Monastery of Montserrat», in *Buddhist-Christian Studies* 10(1990), 200-208; R. CORELESS, «Fourth East-West Spiritual Exchange», in *Buddhist-Christian Studies* 11(1991), 283-285; M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER, *Dialogue interreligieux monastique bouddhistes-chrétiens au Japon et en Europe*, Sciences et Lettres, Paris, 1992; D. PONT, «Dans les monastères zen du Japon. Sixième Échange Spirituel du D.I.M., 4 octobre - 8 novembre 1998», in *Chemins de dialogue* 13(1999), 53-65; «The Twelfth Spiritual Exchange Program (Japan, September 17 - October 5, 2011). Testimonials», in *Dilatato Corde* 2(2012)1-2, 13-55.

zio e alla preghiera, è una testimonianza di vita comunitaria. Molto potete fare attraverso l'ospitalità. Aprendo le vostre case e i vostri cuori, [...] voi seguite bene la tradizione del vostro padre spirituale, san Benedetto. Con i vostri fratelli monaci che vengono da oltre oceano e da altre tradizioni religiose voi applicate il bel capitolo della *Regola* sull'accoglienza degli ospiti. Facendo così offrite uno spazio in cui può avere luogo un incontro di menti e di cuori, un incontro caratterizzato da un condiviso senso di fratellanza nella famiglia umana, che apre la strada di un dialogo sempre più fecondo.⁴⁶

Da ultimo, vorrei raccogliere la straordinaria apertura e la profondità spirituale che Rossano testimonia in occasione di un viaggio nel sud dell'India nel gennaio del 1974, durante il quale ebbe l'occasione di partecipare a un convegno indu-cristiano presso l'*ashram* di Shantivanam, fondato dal benedettino Henri Le Saux (1910-1973) e poi guidato dal benedettino Bede Griffiths (1906-1993). Rossano scrive, nella sua relazione di viaggio:

Oltre a vivere e a pregare insieme, l'incontro doveva mirare a qualcos'altro: una *reciproca comunicazione* di ciò che l'esperienza religiosa significa per ciascuno, nella propria vita [...]. Per me è stata un'esperienza indimenticabile ascoltare *sannyasi*, *swami* e laici indu parlare dell'ascesa verso Dio, della preghiera, degli imperativi ascetici e sociali che derivano da essa, della divina perfezione che dobbiamo esprimere nella vita di ogni giorno. Penso sia un grande *atto di amore* da parte nostra offrire a questi fratelli spirituali l'opportunità di esprimersi riguardo agli aspetti più profondi della loro vita e di confrontarli con gli ideali cristiani.⁴⁷

3. I monaci e il dialogo interreligioso: la «visione monastica»

Spulciando ancora tra gli scritti di Rossano, scopro che già nel 1968, in una lettera scritta a don Tablino, l'appena nominato sottosegretario del Segretariato per i non cristiani ha a cuore il monachesimo nel suo ruolo essenziale per un dialogo con le tradizioni spirituali asiatiche, e dunque per la missione in Asia. Così scrive:

Il monachesimo e la vita di preghiera-contemplazione: [...] è impossibile fare il dialogo con le religioni dell'Asia, tutte fondate sul monachesimo, senza questa esperienza [...]. Ero atteso in un'abbazia cistercense in California per un incontro sul maestro spirituale (*guru*) nella tradizione asiatica e in quella cristiana; vi erano praticamente tutti gli abati cistercensi e i benedettini. Penso che la missione in Asia debba soprattutto evolversi in senso monastico.⁴⁸

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso a religiosi zen (Roma, 9 settembre 1987)», in *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica (1963-2013)*, 527-528, n. 592.

⁴⁷ P. ROSSANO, «Dialogue in Thailand, South Vietnam, Sri Lanka, Southern India (Report of a Journey)», in *Secretariatus pro non christianis. Bulletin* 25(1974), 50-61, qui 59. Corsivi miei.

⁴⁸ Lettera a P. Tablino, 28 giugno 1968, citata in P. TABLINO, «Un prete a totale servizio della Chiesa», in *Sulle strade di san Paolo: Pietro Rossano*, 25-58, qui 43.

La figura del monaco e lo spirito monastico come la sintonia più naturale e il luogo di dialogo più fecondo tra la spiritualità cristiana e il respiro religioso dell'Asia: ecco qui la prima delle due dimensioni principali che ritornano più volte negli scritti di Rossano e che ritroviamo formulata in maniera esplicita nel secondo dei due testi che ho citato all'inizio, l'inedito del settembre 1981 «I monaci nell'attuale dialogo interreligioso: una presenza significativa». In tale contributo, Rossano afferma:

Il respiro religioso dell'Asia è legato alla figura del monaco, il quale è dovunque presente come modello, maestro, memoria dell'eterno nelle contingenze della vita quotidiana. [...] Poiché il monachesimo costituisce la spina dorsale della spiritualità asiatica, ne deriva che ogni possibilità di dialogo e di influsso cristiano in quel continente sarà subordinata alla presenza e alla vivacità del monachesimo cristiano. [...] Mi sembra di poter affermare che soltanto uno spirito monastico potrà mettersi in sintonia, cioè in una situazione adatta a dare e a ricevere, di fronte agli «spirituali» dell'Asia. [...] Orbene, la mia tesi è che le fondazioni monastiche rappresentano la punta di diamante del dialogo con i non cristiani.⁴⁹

Ma nell'ultimo paragrafo di questo stesso saggio, Rossano abbozza una riflessione sulla seconda dimensione della rilevanza del monachesimo per il dialogo interreligioso, che troveremo sviluppata nell'altro suo testo specificamente dedicato al monachesimo. Si tratta dell'*apertura del monachesimo cristiano occidentale al contatto, alla conoscenza e alla condivisione delle esperienze spirituali non cristiane*, in particolare attraverso un dialogo con i fratelli monaci di altre tradizioni religiose. Scrive Rossano:

Mi sembra che un monaco moderno non possa più ignorare almeno gli elementi fondamentali del cammino verso l'Assoluto proposto dai maestri religiosi dell'Asia. [...] Si impone oggi per un monaco, sia in Occidente che in Oriente, la necessità di conoscere a fondo gli ideali, le tecniche e le realizzazioni dei suoi confratelli non cristiani e di saperli valutare e confrontare con il patrimonio della tradizione biblica, patristica e monastica cristiana, sia latina sia greca sia slava.⁵⁰

E in queste parole non è possibile non ritrovare un'eco delle profetiche intuizioni del monaco trappista Thomas Merton (1915-1968), che nel 1968, a pochi mesi dalla morte e parlando in India di fronte a un uditorio interreligioso, affermava:

Penso che siamo oggi giunti a un livello (a lungo perseguito) di maturità religiosa in cui sia possibile a qualcuno restare perfettamente fedele al proprio impegno monastico cristiano e occidentale, e tuttavia imparare in profondità, ad esempio, da discipline ed espe-

⁴⁹ ROSSANO, «I monaci nell'attuale dialogo interreligioso: una presenza significativa», 306-307.

⁵⁰ *Ivi*, 307.

rienze buddhiste o induiste. Credo che alcuni di noi debbano fare ciò onde migliorare la qualità della nostra vita monastica e persino contribuire all'impresa del rinnovamento monastico intrapresa nella Chiesa occidentale.⁵¹

Ecco dunque il punto: i monaci cristiani possono trovare nel contatto e nel dialogo con i monaci buddhisti e induisti, ma anche con gli «spirituali» sufi, un'occasione di arricchimento, di fecondazione spirituale che avrà come effetto primo una trasformazione, e dunque un rinnovamento, della vita monastica cristiana.⁵²

Ma ritorniamo alla conferenza tenuta da Rossano al congresso degli abati benedettini il 24 settembre del 1980. Dopo un'introduzione, in cui si ricordano i primi incontri avvenuti tra il 1968 e il 1980 nei quali timidamente ma significativamente si è iniziato a «mettersi in ascolto e in colloquio con i monaci non cristiani»,⁵³ iniziative che - ricorda Rossano - sono frutto del nuovo spirito del concilio Vaticano II, l'autore, «con la consueta precisione filologico-concettuale»⁵⁴ che rende gli scritti di Rossano di valore ancora oggi, si dilunga sull'impossibilità di intendere in modo univoco l'esperienza monastica presente presso le diverse religioni; tuttavia, e con altrettanta forza, Rossano si mostra convinto dell'esistenza di un «archetipo monastico» esistente nell'umanità che porta le seguenti caratteristiche:

Ricerca dell'Assoluto e del Permanente, distacco dal transitorio e dal fuggevole, ascesi e libertà di spirito, regole di vita e disciplina, povertà personale e ricchezza spirituale, umiltà e senso del limite, pace e silenzio, mitezza e benevolenza, purezza e sobrietà.⁵⁵

Su questo «archetipo monastico» si sono innestati in Oriente i tratti propri dell'induismo e del buddhismo, e in Occidente i tratti inconfondibili del cristianesimo. Ma, all'interno del saggio di Rossano, sono certamente il terzo e il quarto paragrafo a fornire le indicazioni più preziose.

Nel terzo paragrafo, intitolato «Possibilità e difficoltà del dialogo», due sono gli aspetti su cui Rossano si sofferma e che rappresentano le *condizioni* per un autentico dialogo intermonastico «in profondità». La prima condizione sono la radicalità e l'integralità della propria scelta cristiana e monastica, ovvero la coerenza ad essa:

⁵¹ T. MERTON, «L'esperienza monastica e il dialogo tra Oriente e Occidente», in ID., *Verso l'altro. In dialogo con le spiritualità orientali*, Qiqajon, Magnano 2016, 70-71.

⁵² Che queste intuizioni rossaniane e mertoniane si stiano lentamente realizzando, e con quali modalità, l'ho descritto in un saggio di recente pubblicazione: M. NICOLINI-ZANI, «Inter-Monastic Transmutatio: Monastic Identity Moulded by Inter-Religious Dialogue», in *Historia Religionum* 7(2015), 97-106; ripubblicato in *Dilatato Corde* 6(2016)1.

⁵³ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 289.

⁵⁴ GALVAGNO, *Filosofia e teologia del dialogo in Piero Rossano*, 217.

⁵⁵ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 291.

[Il dialogo intermonastico] diventa possibile quando procede da un monaco cristiano che vive *interamente* la propria identità, che esprime in maniera *concreta e coerente* la decisione di fondo, in modo da destare sorpresa, meraviglia e attesa nel suo interlocutore. La punta di diamante del dialogo, per un monaco, è il vivere *fino in fondo, gioiosamente*, la propria vocazione. Ciò sorprende, attira e sollecita domande da parte dell'interlocutore. [...] Ogni possibilità di dialogo per un monaco si commisura sulla *coerenza*, sul *modo* e sulla *bellezza* con cui vive la propria identità cristiana e benedettina.⁵⁶

Ritroviamo qui la posizione di Merton, che va articolata con le parole appena lette:

Il dialogo contemplativo va riservato a coloro che sono stati seriamente forgiati da una disciplina di anni di silenzio e da una lunga consuetudine alla meditazione. Aggiungo inoltre che esso deve essere riservato a coloro che hanno penetrato con la massima serietà la loro tradizione monastica e sono autenticamente in contatto con il passato della loro comunità religiosa, oltre a essere aperti alla tradizione e all'eredità dell'esperienza proprie di altre comunità.⁵⁷

La seconda condizione che si deve accompagnare a questa «adamantina identità» è

un atteggiamento convinto di *apertura, umiltà, attenzione e stupore* di fronte all'altro, [...] che] permetterà anche al monaco cristiano di *lasciarsi guardare e giudicare* dall'altro, il quale, proprio grazie al suo cammino verso la purificazione del cuore e alla sua «realizzazione» del divino può aiutarlo a far emergere *aspetti inediti* della propria tradizione, ad arricchirsi e a «scoprire l'Oriente che è in lui».⁵⁸

Come Rossano dirà nel 1982 in un'intervista sul tema «Spiritualità e contemplazione nel cristianesimo e nello zen», «per fare questo, per capire ed apprezzare gli altri, bisogna sapersi *spogliare* di sé, delle usanze abituali e divenire *libero*: cosa molto difficile ma necessaria».⁵⁹ Ma perché un monaco, alla pari di ogni cristiano, dovrebbe atteggiarsi in tal modo? E qui Rossano fornisce, in una mirabile sintesi, una serie di ragioni – bibliche, teologiche e filosofico-antropologiche – che vale la pena ricordare:

⁵⁶ *Ivi*, 293. Corsivi miei.

⁵⁷ MERTON, «L'esperienza monastica e il dialogo tra Oriente e Occidente», 75.

⁵⁸ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 293. Corsivi miei.

⁵⁹ «Spiritualità e contemplazione nel Cristianesimo e nello Zen. Colloquio con mons. Rossano di Michiko Nojiri presso il Segretariato per i non cristiani – 3 dicembre 1982», in <http://www.pierorossano.net/sez1104916681/sez1105353198/pag1201552991>. Originale francese: «Zen et Christianisme: Un entretien avec Monseigneur Pietro Rossano par Mlle Michiko Nojiri», in *Secretariatus pro non christianis. Bulletin* 54(1983), 221-228, qui in particolare 222. Corsivi miei.

La consapevolezza che «Dio è più grande del nostro cuore» (1Gv 3,20); che la sua «sapienza si compiace di abitare tra i figli degli uomini» (Pr 8,31); che Dio «ha fatto da uno ogni etnia su tutta la faccia della terra... perché lo cercassero» (At 17,26-27); che «semi di contemplazione e di ascetismo talvolta sono stati inseriti da Dio in culture antiche prima della predicazione del vangelo» (*Ad gentes*, n. 18); che è legge esistenziale crescere «con l'aiuto di un altro» (Kirkegaard); che la grazia di essere posseduti da Cristo non ci assicura di avere noi soltanto lo Spirito di Dio; che per quanto siamo certi della Verità, non dobbiamo ritenerla un possesso totale ed esclusivo; che per quanto luminoso sia il cammino che Cristo ci ha tracciato nel vangelo, egli muove tutti alla ricerca del suo mistero.⁶⁰

Rossano è convinto che il saper dialogare è strettamente legato al modo di essere interiore di colui che si pone in rapporto con l'altro. Nei suoi diari troviamo un'affermazione capitale: «Il dialogo interreligioso impone al cristiano di diventare più maturo, profondo, unificato, coerente. Il primo fine del dialogo è interno alla persona che lo intraprende».⁶¹

Di conseguenza, come conferma Edda Ducci,

Rossano era convinto che i monaci fossero, in certo modo, i prototipi dell'uomo dialogico. Nel monachesimo, esperienza comune a molte tradizioni religiose, egli vede una delle forme proprie dell'*homo religiosus*. Si tratta dunque di un dialogo che non verte su temi teologici o pratici, ma al cui centro c'è la sincera ricerca di Dio, e una profonda interiorità. Perché una fede debole rischia di annacquare il dialogo, di farlo scivolare nel sincretismo. Dialogare con i monaci buddhisti significava per Rossano «lasciarsi interpellare personalmente» da esperienze religiose che potevano arricchire la sua propria vita interiore, e che avevano qualcosa da dire all'uomo occidentale.⁶²

La convinzione di Rossano, che vede nel dialogo interreligioso un cammino di trasformazione interiore,⁶³ non può non risuonare profondamente e potentemente nel cuore del monaco, che fa di tutta la sua vita un cammino di profondità, di coerenza e, soprattutto, di unificazione interiore: non dimentichiamo che la parola *mónachos* ha come primo significato «unificato», «uno» nel proprio cuore. Monaco è, secondo l'etimologia della parola, colui che è abitato dalla ten-

⁶⁰ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 293-294.

⁶¹ Citato in E. DUCCI, «Alla scuola degli iniziatori del dialogo», in *Ricerca* 6(2004), in <http://www.pierorossano.net/sez1104916662/sez1105291473/sez1106608467/page1106611002>.

⁶² *Ivi*.

⁶³ Si veda, a questo proposito, il documento «Il dialogo interreligioso, cammino di trasformazione interiore», redatto dai partecipanti - tra cui anche diversi membri di commissioni per il dialogo interreligioso monastico - alle assise di «Les Voies de l'Orient» (Bruxelles, 29 maggio - 1 giugno 2014), in http://www.dimitalia.com/doc/Voies_de_lOrient_DIALOGO_INTERRELIGIOSO_Cammino_di_trasformazione_interiore.pdf. Cf. anche P.-F. DE BÉTHUNE, «Il dialogo interreligioso, cammino di trasformazione interiore: condizioni e implicazioni», in http://www.dimitalia.com/page_119.html.

sione all'unità, a divenire uno (*mónos*) con Dio e con i fratelli.⁶⁴ Rossano l'aveva capito bene quando scriveva:

Il monaco è colui che cerca Dio con tutto il suo essere, è colui che offre sensibilmente agli uomini suoi fratelli il paradigma dell'*homo religiosus* che ama Dio evangelicamente con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze. Per questo ha lasciato ogni cosa, per fare di Dio il suo Tu unico e quotidiano, ed essendosi aperto completamente al Tu di Dio «non può chiudersi al tu dell'uomo» (F. Ebner).⁶⁵

Monaco è l'uomo che, abitato dal desiderio di Dio, cerca di divenire abitante di quello spazio in cui Dio dimora: la Bibbia lo chiama «cuore», ed è il centro, la profondità dell'uomo, la sede di tutto ciò che lo fa essere uomo (intelletto, sentimenti, affetti). Il monaco cerca e adora Dio nel profondo del proprio cuore nella preghiera, che è dialogo con lui. Ma nella profondità del cuore il monaco incontra e dialoga con coloro che vivono e attingono alla stessa Fonte interiore. La profondità del cuore è – come scriveva Henri Le Saux – «il solo luogo possibile per l'incontro»⁶⁶ e rende il monaco uomo dialogico per eccellenza.

Questo livello di profondità è il piano su cui si colloca specificamente il dialogo interreligioso monastico, come ha recepito ufficialmente anche il magistero della Chiesa laddove parla, nel già citato documento *Dialogo e missione* del 1984, di un «dialogo dell'esperienza spirituale»:

A un livello più profondo, uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose possono condividere le loro esperienze di preghiera, di contemplazione, di fede e di impegno, espressioni e vie della ricerca dell'Assoluto. Questo tipo di dialogo diviene arricchimento vicendevole e cooperazione feconda nel promuovere e preservare i valori e gli ideali spirituali più alti dell'uomo. Esso conduce naturalmente a comunicarsi vicendevolmente le ragioni della propria fede e non si arresta di fronte alle differenze talvolta profonde, ma si rimette con umiltà e fiducia a Dio, «che è più grande del nostro cuore» (1Gv 3,20).⁶⁷

Anche a detta di monsignor Michael Fitzgerald, successore di Rossano al Segretariato per i non cristiani (poi divenuto Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso), «senza l'esperienza dei gruppi monastici, è poco probabile che il documento avrebbe fatto riferimento al dialogo dell'esperienza religiosa».⁶⁸ I

⁶⁴ Cf. P. MIQUEL, s.v. «Monachisme, III: Signification et motivations du monachisme», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1979, X, 1547-1557.

⁶⁵ ROSSANO, «I monaci nell'attuale dialogo interreligioso: una presenza significativa», 305.

⁶⁶ H. LE SAUX, *The Church in India*, The Christian Literature Society, Madras 1969, 61.

⁶⁷ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni*, n. 35, in *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica (1963-2013)*, 1815, n. 842.

⁶⁸ M. FITZGERALD, «Ce que le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux attend des moines et des moniales», in *Bulletin international DIM* 16(2003), 13-15, qui 13.

contatti e la collaborazione tra il DIM e il Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso sono in seguito continuati attraverso, tra l'altro, la nomina a consultori di quel dicastero dei primi due segretari generali del DIM, i benedettini Pierre-François de Béthune e William Skudlarek, attualmente in carica.⁶⁹

Ma torniamo, per un'ultima volta, al testo di Rossano «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», perché altrettanto importante è l'ultimo paragrafo, che porta il titolo «Problemi particolari». Qui Rossano si sofferma su due problemi concreti. Il primo è la questione dell'«assunzione dei metodi orientali per il cammino dell'interiorità» e dell'«uso delle tecniche di meditazione orientale di origine non cristiana per raggiungere l'esperienza spirituale».

Rossano sa che in quegli anni la questione era calda e che - come lui stesso confessa poco prima nella medesima conferenza - dal Segretariato si attendevano «con urgenza indicazioni e direttive sull'uso delle tecniche di contemplazione orientale»⁷⁰ (indicazioni che vennero solo nel 1989 da parte della Congregazione per la dottrina della fede⁷¹). Se altrove Rossano si era mostrato più prudente - «praticare lo yoga e lo zen [...] non mi sembra necessario in Occidente, ma potrà essere utile e spontaneo in Asia»⁷² - qui egli si mostra decisamente aperto. Ricordando, sulla base che gli viene dai suoi studi biblici e storico-religiosi, che «fin dai tempi del Nuovo Testamento [le forme della preghiera cristiana] appaiono modellate sulle forme giudaiche, ellenistiche, romane tra le quali sono nate» e che «ogni cultura ha espresso i suoi modi di orazione e indicato vie per il cammino spirituale, e anche qui la legge del vangelo è assumere, purificare, elevare», conclude:

⁶⁹ L'ultimo incontro tra alcuni membri del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso e una delegazione del DIM si è avuto presso il dicastero vaticano il 4 giugno 2014. Cf. W. SKUDLAREK, «A Meeting with the Pontifical Council for Interreligious Dialogue», in http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC={718305AE-B100-4FAC-8A50-023517C825BC}&DE=.

⁷⁰ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 288.

⁷¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana. Lettera ai vescovi della chiesa cattolica*, EDB, Bologna 1989. In essa si afferma, tra l'altro: «[Le] proposte di armonizzazione tra meditazione cristiana e tecniche orientali dovranno essere continuamente vagliate con accurato discernimento di contenuti e di metodo, per evitare la caduta in un pernicioso sincretismo» (n. 12, *ivi*, 10); «La maggior parte delle grandi religioni che hanno cercato l'unione con Dio nella preghiera, hanno anche indicato le vie per conseguirla. Siccome "la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni", non si dovranno disprezzare pregiudizialmente queste indicazioni in quanto non cristiane. Si potrà al contrario cogliere da esse ciò che vi è di utile, a condizione di non perdere mai di vista la concezione cristiana della preghiera, la sua logica e le sue esigenze, poiché è all'interno di questa totalità che quei frammenti dovranno essere riformulati ed assunti» (n. 16, *ivi*, 13); «Autentiche pratiche di meditazione provenienti dall'Oriente cristiano e dalle grandi religioni non cristiane, che esercitano un'attrattiva sull'uomo di oggi diviso e disorientato, possano costituire un mezzo adatto per aiutare l'orante a stare davanti a Dio interiormente disteso, anche in mezzo alle sollecitazioni esterne» (n. 28, *ivi*, 19).

⁷² ROSSANO, «I monaci nell'attuale dialogo interreligioso: una presenza significativa», 307.

Non mi sento quindi di condividere la posizione secondo cui tutti i metodi venuti dall'Asia sarebbero un'invenzione del diavolo, e quindi sarebbero da respingere perché legati a doppio filo con una visione del mondo che un cristiano non può condividere. [...] Ma] ciò non significa evidentemente che ci si possa lanciare senza guida, a testa bassa, alla ricerca dell'interiorità adottando il primo libro di yoga che si trova in libreria. [...] È questione, come spesso nella vita spirituale, di un uso fatto con discernimento e sobrietà.⁷³

Al fine di portare il proprio contributo monastico alla riflessione, su base esperienziale, circa questo tema, nel 1993 il DIM, su richiesta del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, ha raccolto in un documento – che porta il titolo *Contemplazione e dialogo interreligioso* – l'esperienza fino a quel momento vissuta dai monaci nel campo del dialogo dell'esperienza spirituale, mostrando – seppure in forma di abbozzo ancora piuttosto grezzo – la possibilità e la fecondità di un incontro della spiritualità cristiana con le spiritualità e le forme di meditazione asiatiche.⁷⁴

La seconda questione è una messa in guardia contro il relativismo e il sincretismo.

Affermando con decisione quanto sia «pericoloso relativizzare le vie e i simboli sul presupposto della loro equivalenza o complementarità», Rossano ribadisce ancora una volta che «la fedeltà alla propria identità esige che si sappia rinunciare, nel dialogo, a una comunione con l'altro nella quale l'alterità viene spenta e annientata. Dialogo non significa lasciarsi assorbire dalla visione totalizzante che è professata dall'interlocutore».⁷⁵ Anche qui, egli sembra assumere la riflessione del monaco Merton che, allo stesso modo, ricorda come nel dialogo

vi deve essere uno scrupoloso rispetto delle differenze importanti, e laddove non si sia più in grado di comprendere o di essere d'accordo, ciò va tenuto ben presente, senza inutili diatribe. Vi sono differenze non negoziabili, ed è una tentazione inutile e sciocca cercare di superarle ricorrendo ad argomentazioni. Lasciamole inalterate, finché non verrà l'ora di una maggiore comprensione.⁷⁶

Rossano conclude il suo testo con uno stimolante elenco di punti che i monaci sono chiamati a sviluppare e che costituiscono per noi, monaci impegnati nel dialogo interreligioso, una sorta di *road map*:

⁷³ ID., «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 295-296.

⁷⁴ Cf. *Contemplazione e dialogo interreligioso. Riferimenti e prospettive attinte nell'esperienza dei monaci*, in P.-F. DE BÉTHUNE, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità*, Benedettina Editrice, Parma 1998, 73-96 (http://www.dimitalia.com/doc/Contemplazione_e_dialogo_interreligioso.pdf).

⁷⁵ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 296.

⁷⁶ MERTON, «L'esperienza monastica e il dialogo tra Oriente e Occidente», 75.

Altri punti ancora stanno a cuore: [...] lo studio, da inculcare ai monaci, delle tradizioni e spiritualità non cristiane; l'attenzione e l'accoglienza, nei monasteri, per quei giovani e adulti che oggi si sentono attratti dalle spiritualità orientali; la presenza monastica orante nel contesto islamico; [...] gli scambi di ospitalità che introducono discretamente i monaci cristiani a condividere qualche aspetto della vita dei monaci non cristiani e viceversa; gli scambi in cui si invitano gli «spirituali» non cristiani a presentare e insegnare la propria tradizione ed esperienza [...], nella ragionevole prospettiva di una reciprocità; infine gli incontri fra monaci, spirituali e persone scelte, ben preparate, su temi di comune interesse come l'ascesi, il lavoro, la regola, la povertà, il celibato la meditazione, il servizio agli uomini del nostro tempo, la sfida delle ideologie secolaristiche.⁷⁷

Vorrei terminare ribadendo che negli ultimi cinquant'anni il mondo monastico, soprattutto attraverso il DIM, ha preso progressivamente coscienza del suo ruolo privilegiato nel dialogo spirituale in profondità, proprio come sottolineato da Rossano, e ha cercato di sviluppare queste dimensioni e iniziative accennate nel passaggio appena letto. Laddove un dialogo condotto unicamente a livello dottrinale e teologico ha molte possibilità di finire in un vicolo cieco, la capacità dei monaci di dialogare a un livello profondo con le altre spiritualità dimostra che l'esperienza spirituale è un terreno favorevole e fecondo per un dialogo riuscito.

Come proseguire? La conclusione della conferenza pronunciata da Rossano al congresso degli abati benedettini nel 1981 incoraggia a cercare vie percorribili nell'orizzonte ampio – forse più ampio di quanto immaginiamo – delle possibilità verso cui lo Spirito santo vorrà condurci:

Tutto quello che può servire per l'edificazione, tutto ciò che può aiutare ciascuno a raggiungere le radici dell'esperienza dell'altro e il punto da cui è partito [...], tutto questo può far parte di un dialogo fecondo che soltanto i monaci sono in grado di fare con i loro fratelli, gli «spirituali» non cristiani. Ed è un grande servizio che possono recare alla Chiesa e al mondo.⁷⁸

MATTEO NICOLINI-ZANI
Comunità monastica di Bose
13887 Magnano (BI)
matteo.nicolinizani@monasterodibose.it

⁷⁷ ROSSANO, «Dialogo di monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà», 297.

⁷⁸ *Ivi*. Sul contributo specifico dei monaci al dialogo interreligioso si veda anche: C. CARINI, «Il contributo specifico dei monaci al dialogo» (testo presentato al convegno *Nostra Aetate Today*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-28 settembre 2005), in http://www.dimitalia.com/monaci_40.html.

Sommario

Due testi importanti, scritti da Pietro Rossano nel 1980 e nel 1981, sintetizzano il suo pensiero sul tema del dialogo interreligioso monastico alla luce del suo personale percorso di riflessione teologica e riflettono il suo personale stile di fare teologia e di vivere la teologia nella Chiesa. Questi due testi devono essere compresi alla luce di una prassi di dialogo multiforme che ha permesso a Rossano di vivere le numerose esperienze di incontro interreligioso come un ministero dialogico a servizio della Chiesa e del mondo. Per prima cosa vengono esposte alcune riflessioni sullo stile teologico di Rossano visto dalla prospettiva monastica e sull'impatto del mondo monastico - cristiano e non cristiano - sulla sua vita e sul suo ministero teologico e pastorale. Segue poi una lettura dei due testi menzionati, dedicati specificamente al monachesimo e al suo contributo al dialogo interreligioso, in cui l'attenzione è posta su quegli elementi, quelle intuizioni e quegli snodi che sono stati fecondi nella prassi di dialogo interreligioso monastico nei decenni successivi, fino ad oggi.

Summary. The Monastic Contribution to Interreligious Dialogue in Pietro Rossano's Thought, Ministry, and Writings

Two important texts, written by Pietro Rossano in the years 1980 and 1981, summarize his thought on the theme of monastic interreligious dialogue in the light of his personal theological reflection path and reflect his personal style of doing theology and living theology in the Church. These texts should be understood in the light of a praxis of multifaceted dialogue that allowed Rossano to live many experiences of interreligious encounter as a ministry of dialogue in the Church and in the world. First, attention is given to Rossano's theological style seen from the monastic perspective and to the impact of the monastic world - Christian and non-Christian - on the life and ministry of the theologian and pastor Rossano. Then follows a reading of those two texts, dedicated specifically to monasticism and to its contribution to interreligious dialogue. Particular attention is given to those insights that have been fruitful in the practice of monastic interreligious dialogue in the following decades.