

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

<b>Scenari attuali del pluralismo religioso in Italia</b> <i>PierLuigi Zoccatelli</i> .....	p.	245
<b>I musulmani in Italia tra interazioni locali e reti internazionali</b> <i>Augusto Negri</i> .....	»	265
<b>Insegnare l'islam in tempi di emergenza: tradizione e/o innovazione?</b> <b>Il nuovo curriculum scolastico della Giordania come importante caso di studio</b> <i>Ignazio De Francesco</i> .....	»	287
<b>«Vino nuovo in otri nuovi». Un percorso nelle teologie cristiane delle religioni</b> <i>Giulio Osto</i> .....	»	311
<b>Il dialogo interreligioso delle spiritualità: la testimonianza del Dialogo Interreligioso Monastico</b> <i>Paolo Trianni</i> .....	»	329
<b>La lettura ospitale. Tracce di fraternità a partire da una considerazione cristiana del Corano</b> <i>Francesca Peruzzotti</i> .....	»	349
<b>Il contributo monastico al dialogo interreligioso nel pensiero, nel ministero e negli scritti di Pietro Rossano</b> <i>Matteo Nicolini-Zani</i> .....	»	365
<b>Convinzione e violenza. Per un'antropologia del credere</b> <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
<b>Vita delle Facoltà teologiche torinesi a.a. 2016-2017</b> .....	»	461

# Il dialogo interreligioso delle spiritualità: la testimonianza del Dialogo Interreligioso Monastico

## 1. Forme e dimensioni dell'urgenza del dialogo

L'attuale pontificato di papa Francesco è caratterizzato da una grande attenzione al dialogo interreligioso. Con realismo, però, lo stesso pontefice insieme all'importanza ne ha riconosciuto anche i limiti e le difficoltà. Vanno in questa direzione, ad esempio, le considerazioni che egli ha voluto inserire nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, allorquando ha puntualizzato:

Un atteggiamento di apertura nella verità e nell'amore deve caratterizzare il dialogo con i credenti delle religioni non cristiane, nonostante i vari ostacoli e le difficoltà, particolarmente i fondamentalismi da ambo le parti. Questo dialogo interreligioso è una condizione necessaria per la pace nel mondo, e pertanto è un dovere per i cristiani, come per le altre comunità religiose. Questo dialogo è in primo luogo una conversazione sulla vita umana o semplicemente, come propongono i vescovi dell'India «un atteggiamento di apertura verso di loro, condividendo le loro gioie e le loro pene» (EG 250).

Nel fare quest'ultima precisazione, il papa sembra specificare che non ogni forma di dialogo può portare frutto, perché, in taluni casi, un confronto diretto ed esplicito sulle dottrine teologiche ottiene il risultato di complicare le relazioni tra le religioni anziché incentivarle. Al tempo stesso, però, anche se il dialogo interreligioso può benissimo limitarsi alla condivisione di «gioie e pene», non può totalmente trascendere i contenuti teologici. È sulla scia di questa consapevolezza che Bergoglio ha voluto parimenti circostanziare che il dialogo non deve concedere nulla al sincretismo, in quanto «la vera apertura implica il mantenersi fermi nelle proprie convinzioni più profonde, con un'identità chiara e gioiosa» (EG 251).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

Gli insegnamenti citati si comprendono se si prende atto che il principale obiettivo del dialogo interreligioso non è quello di arrivare a una sintesi dogmatica, bensì preservare il bene primo della pace. Infatti, in un mondo segnato dai conflitti etnici e religiosi, nel quale sono all'ordine del giorno il terrorismo fondamentalista e persino la minaccia nucleare, il dialogo interreligioso non può che rappresentare, come scriveva Raimon Panikkar, «un incontro indispensabile».<sup>2</sup> Se esprime un'urgenza storica, però, per lo stesso cristianesimo il confronto interconfessionale può rappresentare una grande opportunità culturale e persino un'occasione per rileggere e rinnovare la sua bimillenaria tradizione teologica. Teilhard de Chardin leggeva esattamente in questa chiave l'incontro con l'Asia.<sup>3</sup> Di questo avviso era parimenti Henri Le Saux, il quale sosteneva che l'incontro con l'India era un'occasione per scoprire nel vangelo ricchezze insospettite.<sup>4</sup> Il compagno di quest'ultimo, Jules Monchanin, era solito utilizzare un termine ancora più impegnativo: quello di «teologia dello scambio».<sup>5</sup>

Non c'è dubbio, inoltre, che, specialmente oggi, il dialogo interreligioso sia una missione e la missione si faccia essenzialmente attraverso il dialogo. Infatti, anche se dialogo e missione hanno una diversa natura, perché il primo è paritario e disinteressato, mentre il secondo muove da un atteggiamento di superiorità e ha sempre il fine della conversione, ciò non toglie che la principale modalità missionaria del nostro tempo sia quella dialogica. In un modo come quello attuale, dove non c'è più spazio per azioni colonialistiche, è solo attraverso il dialogo sincero e autentico che il seme dell'annuncio evangelico potrà universalizzarsi e divenire albero rigoglioso. Il destino della parola di Cristo, infatti, è quello di assumere altri e molteplici rivestimenti culturali, affinché possa veramente sedimentarsi tra i diversi popoli e le rispettive culture e filosofie. Al riguardo, è significativo che un documento come *Fides et ratio*, al n. 72, apra alla possibilità che la dottrina cristiana possa essere riletta attraverso linguaggi filosofici diversi da quello greco-latino che l'hanno formato nei primi secoli della sua storia.<sup>6</sup> In

<sup>2</sup> R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

<sup>3</sup> All'amica Léontine Zanta, Teilhard confessava di essersi affacciato all'Oriente perché certo che esso potesse portare un po' di freschezza alla religiosità dell'Occidente e potesse rinnovarlo (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Léontine Zanta*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 53). In genere gli scritti del gesuita che hanno per tema il pluralismo religioso sono stati raccolti in *Le direzioni del futuro*; per un approfondimento sulla questione si consideri P. TRIANNI, *Il Cristo di tutti. Teilhard de Chardin e le religioni*, Studium, Roma 2012.

<sup>4</sup> Cf. O. BAUMER-DESPEIGNE, «Abhishiktananda», in *Bulletin of monastic interreligious dialogue* 51(1994), 22.

<sup>5</sup> È stato questo uno dei temi ricorrenti del filosofo missionario lionese. Uno dei passi in cui ha espresso meglio la sua visione lo si può leggere in J. MONCHANIN, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, 198.

<sup>6</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).

esso, in particolare, si afferma che l'incontro con il mondo greco della prima missione evangelizzatrice della Chiesa non è preclusivo di altri approcci, e vi si fa esplicita menzione dell'India. Una possibile rilettura del cristianesimo attraverso la filosofia indiana, infatti, può effettivamente essere assunta come un completamento, una universalizzazione e un perfezionamento del mistero cristiano.

Nell'ottica di un discorso missionario, il dialogo interreligioso si deve quindi considerare un compito teologico imprescindibile e anche una forma di spiritualità. È da raccogliere, in questo senso, la metafora di Fabrice Blée, che si è riferito al dialogo interreligioso utilizzando il termine «deserto dell'alterità».<sup>7</sup> La diversità religiosa, infatti, si può effettivamente paragonare a una sfida ascetica che ricorda il «deserto» nel quale i primi monaci hanno misurato se stessi e la propria fede. Le sue difficoltà e problematicità strutturali, però, non inficiano il fatto che il confronto dialogico tra le religioni abbia un fondamento spirituale finanche biblico. Va sottolineato, infatti, che il dialogo si basa sull'amore verso chi crede diversamente e sulla consapevolezza che il divino dimora in ciascuno, valori, cioè, prettamente cristici. Il filosofo ebreo Martin Buber, a questo proposito, faceva un'affermazione che non può non essere universalmente condivisibile: «Dio è presente quando mi confronto con l'altro».<sup>8</sup>

Non c'è da sorprendersi, pertanto, se da svariati decenni nella Chiesa cattolica siano andate progressivamente strutturandosi una teologia del dialogo, un'antropologia del dialogo e una spiritualità del dialogo. Ne danno testimonianza due dei più coraggiosi documenti del Vaticano II: *Dignitatis humanae*<sup>9</sup> e *Nostra aetate*.<sup>10</sup> Con il primo, il magistero ecclesiale ha riconosciuto il diritto alla libertà religiosa, mentre con il secondo la Chiesa ha «dato il la» a quell'incontro dialogico con le tradizioni non-cristiane che ha trovato una sorta di apice nell'adunanza interreligiosa voluta da Giovanni Paolo II ad Assisi, il 27 ottobre 1986.

D'altro canto, uno dei frutti del concilio è stata la creazione, all'interno delle istituzioni della Chiesa, di un dicastero deputato al confronto dialogico che oggi si chiama Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso. Alcuni suoi testi hanno fatto chiarezza sulla natura e sulle forme espressive del dialogo. Ad esempio, una dichiarazione del 1991, *Dialogo e annuncio*, ne dà un'articolata definizione affermando che «nel contesto del pluralismo religioso, dialogo significa "ogni tipo di relazione interreligiosa positiva e costruttiva con individui e comunità appartenenti ad altre fedi, che sia mirato alla mutua comprensione e al mutuo

---

<sup>7</sup> Cf. F. BLEÉ, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2006.

<sup>8</sup> M. BUBER, *I and You*, Charles Scribner's Sons, New York 1970, 185.

<sup>9</sup> Per un approfondimento cf. P. TRIANNI, *Il diritto alla libertà religiosa. Alle fonti di Dignitatis humanae*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014.

<sup>10</sup> Per un approfondimento, cf. ID., *Nostra Aetate. Alle radici del dialogo interreligioso*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

arricchimento” nel pieno rispetto della verità e della libertà» (DA 9).<sup>11</sup> Il testo richiamato propone anche un’efficace distinzione tra quattro forme di dialogo: dialogo di vita, dialogo dell’azione, dialogo concettuale e dialogo dell’esperienza.<sup>12</sup> Quest’ultimo, che come diremo è quello specifico messo in campo dai monaci – ma non solo – si può anche definire, per usare un neologismo di Raimon Panikkar, dialogo intrareligioso.<sup>13</sup>

Soprattutto dal concilio Vaticano II in poi, quindi, il magistero della Chiesa si è molto impegnato nel dialogo interreligioso. Tuttavia, a cinquant’anni da quell’evento, gli scenari, gli obiettivi e le modalità del dialogo sono velocemente mutati. Non si può negare, ad esempio, che il confronto interconfessionale di tipo concettuale grandemente in voga fino ad alcuni anni fa sia andato oggettivamente in crisi, di pari passo alle difficoltà che ha viepiù incontrato la teologia delle religioni inclusivista. I padri conciliari, infatti, hanno abbracciato la prospettiva del dialogo anche sulla scia della prospettiva del compimento, della quale era complementare e della quale fungeva da sostegno. La suddetta soluzione teologica era stata capace di superare il precedente esclusivismo, appellandosi a prospettive come quella della *praeparatio evangelica* o dei «semi del Verbo», teorie che difendevano varie forme di inclusivismo sulla base della convinzione che lo spirito di Cristo e la sua grazia fossero trasversali e presenti, sia pure anonimamente, anche nelle culture religiose non-cristiane. Tuttavia, la soluzione teologica inclusivista è stata ritenuta irricevibile da credenti delle altre tradizioni religiose e molti autori, anche cattolici, sono passati, soprattutto negli anni Ottanta e Novanta, dall’inclusivismo alla teologia pluralistica delle religioni. Quest’ultima, essendo teocentrica e relativista, non ha mancato di suscitare vivaci dibattiti e provocare alcuni interventi magisteriali che hanno fatto segnare una brusca battuta di arresto al dialogo teologico. Tra i documenti degli ultimi anni che hanno evidenziato le difficoltà e le problematicità del pluralismo religioso, e quindi di un dialogo interreligioso concettuale, possiamo ad esempio menzionare la *Dominus Iesus. Circa l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (2000)<sup>14</sup> e *Gesù Cristo portatore dell’acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»* (2003).<sup>15</sup>

<sup>11</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO (a cura di), *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l’annuncio del vangelo di Gesù Cristo*, EDB, Bologna 2000.

<sup>12</sup> Un commento a queste quattro modalità dialogiche lo si può leggere in M. FITZGERALD, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 30-38.

<sup>13</sup> Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.

<sup>14</sup> Cf. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html).

<sup>15</sup> Cf. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_it.html).

Il primo documento mette l'accento sulla mediazione salvifica di Gesù: nel ribadire l'unicità del Cristo, riaffermava il cristocentrismo inclusivista del concilio Vaticano II, e, pur senza mettere in discussione la necessità del dialogo interreligioso, sosteneva con nettezza che nessuna forma di relativismo era accettabile dalla Chiesa. Il secondo documento, a cura non della Congregazione per la dottrina della fede ma dal Pontificio consiglio per la cultura e da quello per il dialogo interreligioso, polemizza invece in modo esplicito con il variegato mondo del «New Age», mettendo in evidenza vari punti problematici, a partire dall'assenza di un Dio personale e dallo gnosticismo sotteso a molte sue sottocorrenti.

È a partire da questo quadro che, negli ultimi anni, il dialogo concettuale o teologico ha diminuito la sua rilevanza e ha iniziato ad affermarsi il dialogo dell'esperienza religiosa. Questa specifica azione dialogica, in verità, riguarda soprattutto il rapporto col mondo spirituale asiatico e ha alle spalle l'iniziativa di molti missionari che si sono impraticchiti delle tecniche ascetiche indù o buddhiste cercando di inserirle nella propria vita cristiana. Sarebbe opportuno, a questo riguardo, fare una distinzione tra coloro che hanno dialogato con l'induismo e coloro che si sono confrontati con il buddhismo. Tra i principali autori che è doveroso ricordare, possiamo menzionare i tre fondatori dell'*ashram* di Shantivanam: Jules Monchanin, Henri Le Saux e Bede Griffith,<sup>16</sup> ma anche Francis Mahieu, che, sempre in India, ha coniugato il carisma cistercense con la liturgia del cristianesimo siriano.<sup>17</sup> La lista dei teologi missionari che si sono confrontati con l'induismo e le sue asceti mistiche, però, potrebbe essere assai più ampia.

Tra i secondi, che si sono rapportati specialmente col buddhismo, sono divenuti assai noti i gesuiti Heinrich Dumoulin<sup>18</sup> - stimato dagli stessi storici giapponesi dello zen -, Hugo Enomiya Lassalle<sup>19</sup> e William Johnston.<sup>20</sup> Assai famoso in Occidente, anche a causa di un richiamo ecclesiale, è inoltre il benedettino Willigis Jäger.<sup>21</sup> Meno noto, invece, è il domenicano padre Oshida, che si definiva «un monaco zen che aveva incontrato Cristo».<sup>22</sup> Conosciuto in tutto il mondo, invece, è il trappista Thomas Merton, che, dopo aver scritto sul taoismo, ha dia-

---

<sup>16</sup> Cf. P. TRIANNI, «In dialogo con l'Induismo: l'esperienza teologica e spirituale di Jules Monchanin ed Henri Le Saux», in A. PACINI (a cura di), *Oltre la divisione. L'intuizione ecumenica e il dialogo interreligioso*, Paoline, Milano 2011, 227-254.

<sup>17</sup> Cf. M. MAHIEU-DE PRAETERE (a cura di), *Kurisumula. Francis Mahieu Acharya. Un pionnier du monachisme chrétien en Inde*, Publications de Scourmont, Scourmont 2001.

<sup>18</sup> Si consideri in particolare H. DUMOULIN, *Christianity meets buddhism*, Open Court, Lasalle 1974.

<sup>19</sup> Cf. H. ENOMIYA LASSALLE, *Zen e spiritualità cristiana*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.

<sup>20</sup> Cf. W. JOHNSTON, *Teologia mistica. La scienza dell'amore*, Appunti di Viaggio, Roma 2001.

<sup>21</sup> Cf. W. JÄGER, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, La Parola, Roma 2007.

<sup>22</sup> Cf. J. SCHEUER (a cura di), *Enseignements de Vincent Shigeto Oshida (1922-2003): un Maître Zen qui a rencontré le Christ*, Le voies de l'Orient, Buxelles 2009.

logato con il filosofo dello zen Daisetz Suzuki, facendogli conoscere i padri del deserto e Meister Eckhart.<sup>23</sup>

Da questa breve lista, che si limita alle figure più note dell'azione missionaria novecentesca, escludiamo alcune figure del passato e i rapporti col mondo musulmano, nel quale, oggettivamente, il dialogo dell'esperienza religiosa ha avuto una minore rilevanza. Negli ultimi anni, però, si registrano alcuni contatti tra monaci ed esponenti di comunità sufi e sono comunque tradotti e diffusi gli studi sulla mistica islamica sia di Louis Massignon che dei due discepoli di Maritain: George Anawati e Louis Gardet.<sup>24</sup> Ha un carattere sostanzialmente esperienziale anche il dialogo che i monaci trappisti di Tibhirine avevano sviluppato con i loro amici musulmani di Algeria, e quello iniziato da padre Paolo Dall'Oglio con la sua fondazione del monastero siriano di Mar Musa in Siria.<sup>25</sup>

## 2. Il dialogo interreligioso dei monaci

Da alcuni decenni, come si accennava, sia perché il dialogo teologico-concettuale è entrato in crisi, sia perché il monachesimo è un fenomeno presente in tutte le grandi religioni, sta avendo un grande sviluppo il Dialogo Interreligioso Monastico (DIM) che porta avanti, essenzialmente, un dialogo dell'esperienza religiosa.

Meglio noto come DIM/MID - dopo la fusione delle sottocommissioni europee (Dialogue Interreligieux Monastic) e nordamericana (Monastic Interreligious Studies) -, dal 1993 l'organizzazione racchiude un certo numero di monaci benedettini e cistercensi che portano avanti varie attività dialogiche. Il DIM/MID, che ha sedi distaccate in molte nazioni dei quattro continenti, è coordinato da un segretario mondiale e pubblica *online* una rivista bilingue che ha come titolo un versetto della Regola di san Benedetto: «Dilatato Corde».<sup>26</sup>

I monaci (ma anche oblato, studiosi e laici) che fanno parte di questa organizzazione si confrontano, più che sui concetti dottrinari, sull'esperienza spirituale di estrazione specificatamente monastica, proprio perché il monachesimo è trasversalmente presente in varie religioni, palesando, in ciascuna di esse, caratteristiche simili. Oltre alle regole e alle norme della vita ascetico-monastica, però, anche la contemplazione (o meditazione) è un tema di confronto, perché è anche

<sup>23</sup> Un saggio che analizza specificatamente i passi dedicati da Merton al buddhismo è G. FARCET, *Thomas Merton, un trappista face à l'Orient*, Albin Michel, Paris 1990.

<sup>24</sup> Un'analisi della teologia dialogica dei due autori e di altri cristiani impegnati nel dialogo con l'islam la si può trovare in M. BORRMANS, *Cristiani e musulmani. Quattro precursori di un dialogo possibile*: Massignon, Abd-el-Jalil, Gardet, Anawati, Urbaniana Univeristy Press, Città del Vaticano 2008.

<sup>25</sup> Cf. P. DALL'OGGIO, *Innamorato dell'Islam credente in Gesù*, Jaca Book, Milano 2013. In appendice il testo contiene gli statuti della confederazione monastica.

<sup>26</sup> Cf. [http://dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC=%7BEE6D31FB-5E48-4B66-944A-0B0CE82BD28E%7D](http://dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7BEE6D31FB-5E48-4B66-944A-0B0CE82BD28E%7D).

essa una modalità spirituale comune. In particolare, i monaci che aderiscono al DIM praticano un'ospitalità reciproca e in molti casi fanno un vero dialogo «intrareligioso» nella misura in cui vengono letti i testi sacri delle altre religioni condividendo anche le loro pratiche ascetiche. Quando si fanno degli incontri interreligiosi, infatti, i membri del DIM partecipano, sia pure come semplici spettatori, alle cerimonie e alle pratiche dei monaci delle altre tradizioni. La loro forma di dialogo interreligioso, comunque, essendo focalizzata sull'esperienza religiosa contemplativa, prende talvolta in esame anche la mistica. Henri de Lubac, al riguardo, sosteneva che «occorre scartare come banale la tesi dell'unitarietà del misticismo», tuttavia alcuni autori mistici del neoplatonismo cristiano – da Evagrio Pontico ad Eckhart – vengono messi a confronto con l'esperienza spirituale di taluni autori zen o con il Vedanta indù.

Come si diceva, comunque, il dialogo intermonastico è giustificato dal fatto che il monachesimo è presente in maniera diffusa. Si potrebbe aggiungere, ad esempio, che anche all'interno dell'islam, nonostante che nel Corano ci siano delle frasi apparentemente critiche verso il monachesimo, sono state sviluppate delle comunità, come quelle sufi, che hanno vari aspetti monastici.<sup>27</sup> È un dato di fatto che il sufismo presenti degli aspetti monastici, e la sua stessa nascita, secondo vari storici, potrebbe essere stata influenzata dalla testimonianza di vita dei monaci del deserto.

Tra gli obiettivi programmatici del DIM, ad ogni modo, c'è quello di valorizzare le comuni radici ascetiche delle religioni. Uno dei monaci che maggiormente hanno contribuito all'affermazione di questa recente istituzione ecclesiale – lo storico benedettino Jean Leclercq – ad esempio, si chiedeva se «i monaci cristiani non sono gli eredi degli antichi rinuncianti indiani».<sup>28</sup> Il medesimo studioso è stato uno dei primi monaci che ha messo in risalto l'universalità del monachesimo e il legame che i primi eremitaggi cristiani nel deserto della Siria e dell'Egitto potrebbero avere con le tradizioni ascetico-monastiche dell'Asia.<sup>29</sup> Nell'antichità, del resto, non erano del tutto ignote le usanze ascetiche orientali, la cui vita monastica, come dimostra il codice del *Vinayapitaka*, è antichissima perché risale agli insegnamenti del Buddha storico, il quale, a sua volta, si era rifatto alla testimonianza ancora più antica dei monaci itineranti indù.<sup>30</sup> Panikkar, che ha sostenuto con simpatia le attività del DIM, prendendo atto della trasversalità culturale del monachesimo, sosteneva che il monachesimo è un archetipo, una

---

<sup>27</sup> Nel Corano si legge l'assai oscura e variamente interpretabile espressione: «Quanto al monachesimo fu da loro istituito (e non fummo Noi a prescriverlo loro) solo per desiderio del compiacimento di Dio; ma non lo osservarono come andava osservato» (*Corano* 57, 27).

<sup>28</sup> J. LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'AIM. 1960-1985*, Publication de l'AIM, Paris 1986, 224.

<sup>29</sup> Cf. *ivi*, 101.

<sup>30</sup> Cf. *Vinayapitaka. The Book of the Discipline*, 6 voll., PTS, London 1938-1966.

categoria antropologica.<sup>31</sup> Un altro dei pionieri sostenitori del DIM - Thomas Merton - invitato proprio da Leclercq al primo incontro intermonastico di Bangkok, annotava in un saggio dedicato allo zen: «Uno dei più importanti aspetti del dialogo fra le religioni è stato anche uno dei meno dibattuti: è lo speciale contributo che la vita contemplativa può portare al dialogo».<sup>32</sup> Approfondendo il concetto, precisava inoltre che «il vero ecumenismo esige la comunicazione e la partecipazione, non soltanto dell'informazione sulle dottrine totalmente e irrevocabilmente divergenti, ma anche sulle intuizioni e verità religiose che possono rivelare qualcosa di comune sotto le differenze emergenti».<sup>33</sup>

Gli aspetti comuni a cui faceva riferimento Merton riguardano essenzialmente l'ascesi monastica e l'esperienza contemplativa che è possibile fare attraverso pratiche come lo yoga, lo zen o la meditazione. Infatti, sebbene la visione teologico-filosofica su cui si sorreggono queste tecniche sia oggettivamente difficile da conciliare con la dogmatica cristiana, a livello di pratica possono essere adottate e condivise. Proprio ai monaci, anzi, è stato chiesto di diventare esperti in tali tecniche, affinché la loro esperienza possa aiutare il discernimento critico della Chiesa in campo pastorale e missionario. Considerato in quest'ottica, il monaco diventa una punta avanzata dell'incontro interreligioso, un missionario speciale e persino un profeta. Usare quest'ultimo termine non è improprio, perché il monachesimo è per eccellenza un fenomeno profetico. In ogni tempo, infatti, il profeta è colui che va controcorrente rispetto al sentire comune, e in un'epoca come quella attuale non manca certo di profetismo la decisione di aprirsi al confronto interreligioso. Facendo notare quanto l'impegno missionario, interculturale e interreligioso dei monaci poteva mutare le forme storiche del cristianesimo, Leclercq annotava:

Nella sua storia la Chiesa ha già incontrato importanti correnti di pensiero che le erano in un primo tempo estranee; ed è capitato che tali confluenze fossero determinanti per una nuova avanzata della fede e della santità. Non spetta forse ai monaci essere, al loro livello, gli artefici di questo incontro storico?<sup>34</sup>

Precisando qual è la missione che si ripropongono i monaci in dialogo, sempre Leclercq aggiungeva:

Allo stesso modo in cui i Padri della Chiesa, i Padri del Deserto, i Padri di Citaux o quelli del Concilio Vaticano II hanno modificato il corso della storia e dato l'impulso necessario all'evoluzione della Chiesa, noi crediamo che questi pionieri del dialogo saranno a loro volta all'origine di mutamenti decisivi in termini di pensiero e comportamenti.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Cf. R. PANIKKAR, *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 1991.

<sup>32</sup> T. MERTON, *Mistici e maestri zen*, Garzanti, Milano 1999, 175.

<sup>33</sup> *Ivi*, 176.

<sup>34</sup> LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique*, 131.

<sup>35</sup> BLEE, *Il deserto dell'alterità*, 67.

Passando dalla missione specifica del DIM alla sua genesi storica come istituzione ecclesiale, va sottolineato che la sua origine precede di poco il concilio Vaticano II, anche se le sue lontane origini affondano nel rinnovamento monastico emerso alla fine del XIX secolo. Negli anni Venti, infatti, con Pio XI, si fondarono vari monasteri fuori dal continente europeo, e quando Pio XII, nel 1957, fece un vero e proprio appello alla missione con l'enciclica *Fidei donum*, i monaci la lessero come un invito alla propagazione monastica. Fu così che due anni dopo, nel 1950, gli abati riuniti in congresso al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo vollero dare una declinazione monastica all'invito del pontefice dando fondazione all'AIM (Aiuto all'Impiantazione Monastica). Tale iniziativa, anche se alla fine venne firmata all'unanimità, si deve in gran parte all'insistenza dell'abate Tholens, che diventerà poi una delle figure chiave del dialogo interreligioso monastico. Nel 1967, la struttura ideata dagli abati nel 1950 venne ribattezzata con il nome di *Aide inter-monastères* (Alleanza inter-monastica), per evitare ogni sfumatura colonialistica.

Il dialogo interreligioso monastico è appunto nato all'interno dell'*Aide inter-monastères*, anche se la sua formalizzazione come ente autonomo rispetto all'AIM è arrivata solo nel 1993 a Gottweig, in Austria, quando si unirono le sottocommissioni italo-francesi (DIM) e nordamericana (MID) sotto un unico segretariato.

La necessità di una distinzione nasceva dalla sopraggiunta consapevolezza che la missione e il dialogo avevano esigenze diverse, sul piano sia teologico che amministrativo. Tra le maggiori attività dialogiche dei monaci è doveroso ricordare i primi grandi incontri interconfessionali. Dopo quello di Bangkok nel 1968, ce ne fu un altro a Bangalore nel 1973 e un altro ancora a Kandy, Ceylon nel 1980. A vari livelli, comunque, gli incontri intermonastici continuano fino ad oggi.

Certamente storico fu quello di Bangkok, perché fu il primissimo incontro e fu un evento di portata epocale. L'abate Tholens parlò di pentecoste del mondo monastico, e il Segretario di Stato fece pervenire un telegramma di sostegno da parte di Paolo VI. Oltre a quest'ultimo, tra i documenti che danno legittimità ecclesiale al DIM possiamo ricordare anche la lettera del 12 giugno 1974 del cardinale Sergio Pignedoli, presidente dell'allora Segretariato per i non cristiani. Un incoraggiamento ancora più autorevole l'ha poi firmato Giovanni Paolo II nel 1984 nella sua allocuzione al Segretariato per le religioni non cristiane, allorquando precisò: «Tutti i cristiani sono chiamati al dialogo. Se la specializzazione di alcuni è assai utile, l'apporto degli altri costituisce un importante contributo. Penso in particolare al dialogo intermonastico e a quello degli altri movimenti, gruppi e istituzioni».<sup>36</sup>

In sostanza il DIM ha oggi piena legittimità nel mondo ecclesiale e svolge una funzione missionaria e culturale di grande rilevanza. Di ciò, ad esempio,

<sup>36</sup> *Ivi*, 19.

danno testimonianza alcune pubblicazioni degli ultimi anni nelle quali la Regola di san Benedetto viene confrontata con altri universi culturali e monastici.<sup>37</sup> Questo libro è uno dei segni tangibili dell'arricchimento reciproco che il dialogo dell'esperienza religiosa può portare sia all'interno cristianesimo che nelle fedi extra bibliche. Il DIM, e l'arricchimento che intende portare nella Chiesa, ha anche superato una possibile battuta di arresto rappresentata dalla pubblicazione, da parte della Congregazione per la dottrina della fede, della *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana* (1989).<sup>38</sup> Il documento non riguardava direttamente il dialogo dell'esperienza religiosa, tuttavia metteva in guardia sulla diffusione moderna delle tecniche ascetiche orientali, le quali, effettivamente, da un punto di vista dottrinario cristiano non possono non sollevare problematiche come quelle dell'impersonalismo, del quietismo, dello gnosticismo, dell'immanentismo, del dualismo o del pelagianesimo.

Tale testo, oltretutto, aveva alle spalle una riflessione critica di Hans Urs von Balthasar risalente a circa dieci anni prima. Nel 1977, infatti, il teologo svizzero era stato autore di un testo di lavoro per il congresso intermonastico di Bangalore del 1973. I monaci lo avevano coinvolto anche in virtù dei suoi studi sui padri greci, e sulla base della sua convinzione che il metodo di contemplazione platoniano fatto proprio dai padri del deserto provenisse dall'India.<sup>39</sup> Una tale convinzione, infatti, sembrava loro poter fare da sostegno al dialogo interreligioso, nella misura in cui, sulla base di essa, ritenevano di poter affermare che Oriente e Occidente avevano una simile esperienza contemplativa. Balthasar, invece, nel suo contributo accusò apertamente i monaci impegnati nel dialogo interreligioso monastico che si dedicavano a tali pratiche ascetiche di tradimento (*verrat*) e adulterio (*ehebruch*). Partendo inoltre dal presupposto che gli ordini contemplativi sono il cuore spirituale del cristianesimo, scriveva polemicamente che

non potrebbe essere inflitta alla Chiesa ferita più intima e mortale se gli Ordini abbandonassero l'avamposto della sua meditazione che essi devono praticare in quanto rappresentanti di tutta la Chiesa e del mondo, e si ritirassero al riparo dal vento in una meditazione non cristiana per darvisi buon tempo.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Un volume classico è quello di M. DE DREUILLE, *Uno sguardo ad Oriente*, Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo 2003. Da segnalare sono anche i due convegni organizzati dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, da cui P. NOUZILLE - M. PFEIFER (a cura di), *Monasticism between Culture and Cultures*, Studia Anselmiana, Roma 2013; e C. LEYSER - H. WILLIAMS (a cura di), *Mission and Monasticism*, Studia Anselmiana, Roma 2013.

<sup>38</sup> Cf. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_it.html).

<sup>39</sup> Cf. M. BUIONI, «Il cristianesimo e le altre religioni in Hans Urs von Balthasar», in *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 1(2004), 21.

<sup>40</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Una meditazione... piuttosto un tradimento», in *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986, 160.

I monaci del DIM, comunque, hanno recepito e superato questo tipo di critiche semplicemente integrando le tecniche meditative orientali con la sacra Scrittura e con la liturgia.

### 3. I protagonisti del dialogo dell'esperienza religiosa

Sono numerosi i teologi che hanno incluso nella loro vocazione missionaria il dialogo dell'esperienza religiosa. Essi lo hanno fatto sia studiando le asceti non-cristiane sia praticandole direttamente. Alcuni di loro si possono considerare pionieri ispiratori del DIM, altri hanno partecipato direttamente ai convegni da esso organizzati.

Di seguito presentiamo alcune delle figure di riferimento del dialogo intermonastico:

#### 3.1. Thomas Merton

Nato il 31 gennaio 1915 a Prades, in Francia, da un pittore di origine neozelandese e da una pittrice di origine statunitense, Merton poté studiare sia a Cambridge che alla Columbia University grazie a una borsa di studio. Il 16 novembre 1938, a 23 anni, si fece battezzare e il 10 dicembre 1941 entrò nell'Abbazia trappista di Nostra Signora di Gethsemani, nel Kentucky, dove in sua memoria si continuano a fare incontri interreligiosi i cui atti si trovano nel sito del MID. Amico di Leclercq, fu da lui sollecitato ad andare al primo incontro intermonastico di Bangkok.<sup>41</sup> Un documento significativo di quel periodo è appunto il suo viaggio in occasione dell'incontro intermonastico: il *Diario Asiatico*.<sup>42</sup>

La propensione di Merton al dialogo con l'Oriente e le sue tecniche contemplative può essere spiegata attraverso alcune pubblicazioni che palesano le sue competenze sul tema, come *L'esperienza interiore. Note sulla contemplazione*, uno dei suoi volumi maggiori, la cui prima edizione risale al 1948.<sup>43</sup> È significativo, però, che, già dieci anni prima che iniziasse a occuparsi di questi temi, fosse stato colpito dalla storia di un *brahmachari* giunto a Chicago per il Congresso mondiale delle religioni. In generale, il trappista statunitense ha sempre dichiarato di essersi avvicinato al monachesimo buddhista in virtù di due condizioni di fondo: il fatto che la vita religiosa in Occidente avesse perso di interiorità,<sup>44</sup> e la volontà

---

<sup>41</sup> Un resoconto del mondo mertoniano di concepire il dialogo monastico lo si può leggere in T. MERTON, «Monastic Experience and the East-West Dialogue», in *Bulletin Secretariatus pro non-Christianis* 10(1969), 39-45.

<sup>42</sup> Cf. Id., *Diario asiatico. Dagli appunti originali*, Gabrielli, Cengia 2015.

<sup>43</sup> Cf. Id., *L'esperienza interiore. Note sulla contemplazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

<sup>44</sup> Citato in A. MONTANARI, *Un viandante di regni: Thomas Merton*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2007, 70.

di fare di se stesso «un monaco migliore e più illuminato».<sup>45</sup> Letterariamente, egli incontrò le religioni asiatiche quando scrisse *La vita semplice di Chuang Tzu*, libro che, come lui stesso ammise, gli procurò una grande gioia.<sup>46</sup> Decisivo, comunque, fu il suo incontro con lo zen e con il suo massimo propagatore in Occidente, Daisets T. Suzuki, che conobbe personalmente nel 1964 dopo aver letto le sue opere principali. Nel 1959 Merton gli aveva spedito un volume sui detti dei padri del deserto, e lo studioso giapponese, leggendoli, ne rimase profondamente impressionato, riscontrandovi varie affinità con i monaci zen. Sul loro dialogo è possibile leggere un testo dal titolo: «La sapienza nel vuoto».<sup>47</sup> L'eremita del Gethsemani aveva una grande ammirazione per Suzuki, e quest'ultimo affermò che Merton era uno dei pochi occidentali ad aver compreso lo zen, del quale, a suo avviso, aveva scritto una delle migliori introduzioni in circolazione.

Tra gli elementi che hanno progressivamente avvicinato Merton al mondo spirituale orientale, comunque, è doveroso ricordare un'esperienza mistica estetica che egli visse a Polonnaruwa (nello Vih ra Gal), antica capitale dello Sri Lanka, di fronte ad alcune statue di Buddha.

Questo episodio spiega perché gli ultimi scritti di Merton, che ebbe anche ben tre incontri con il Dalai Lama, dimostrano una grande attenzione verso l'Oriente. Non manca di significatività, infine, che egli sia morto il 10 dicembre 1968, proprio durante l'incontro intermonastico di Bangkok.

### 3.2. Jules Monchanin

Jules Monchanin ha un rilievo all'interno della storia della Chiesa indiana, e più in generale o della filosofia e della teologia novecentesca, che è ancora tutto da valutare. Egli, ad esempio, ha esercitato una grande influenza su H. Le Saux, B. Griffiths, R. Panikkar e persino H. de Lubac.

Nacque nel 1895 a Fleuire, un paesino della Borgogna vicino Lione. Dopo un'infanzia con difficoltà di salute, si rivelò uno studente molto brillante. A 16 anni cominciò a frequentare il seminario diocesano, entrando anche nel Terz'ordine francescano, e nel 1913 iniziò gli studi seminariali. Dopo la licenza in teologia, che egli ottenne senza scrivere alcun elaborato a causa di una ritrosia a scrivere che si è trascinato per tutta la vita, si iscrisse al dottorato. Quest'ultimo aveva per titolo: «La nozione teologica di membro della Chiesa», e da esso i suoi superiori si attendevano molto, essendosi sempre distinto per essere lo studente più brillante dei vari corsi. Improvvisamente, però, senza addurre alcuna spiegazione, si ritirò dal dottorato, rinunciando così all'insegnamento e alla carriera ec-

<sup>45</sup> *Ivi*, 67.

<sup>46</sup> Cf. T. MERTON, *La via semplice di Chuang Tzu*, Paoline, Milano 2015.

<sup>47</sup> Cf. ID., *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano 1999, 103-140.

clesiastica. Dopo aver chiesto un lavoro pastorale venne mandato a La Ricamarie, una parrocchia difficile lontana da Lione e composta in gran parte da minatori immigrati polacchi di cui difese esplicitamente i diritti. Nel 1925, dimostrando una coraggiosa indipendenza di pensiero per l'epoca, partecipò anche a una dimostrazione pacifista organizzata dai comunisti. Venne subito destinato a un quartiere più tranquillo, St. Maurice in Monplaisir, e, dal punto di vista della sua ricerca filosofica, questo spostamento fu provvidenziale. Risalgono a questi anni, per esempio, alcune amicizie che hanno segnato la sua vita, come quella con L. Massignon, E. Deppuray, P. Teilhard de Chardin, E. Mounier, H. de Lubac ed altri ancora. Grazie a tali contatti, entrò a far parte di varie associazioni culturali: la Società Lionese di Filosofia, il Gruppo lionese di studi medici, filosofici e biologici di R. Biot e il gruppo di ricerca filosofica coordinato da J. Chevalier, iniziando così una brillante attività di conferenziere.

Nel 1932, nel pieno di questa intensa attività intellettuale e pastorale, si ammalò gravemente. Fece allora voto che, se fosse guarito, si sarebbe dedicato alla salvezza dell'India. Tale scelta, però, non deve sorprendere, sia perché per tutta la vita aveva dimostrato grande interesse verso quella cultura, sia perché la diocesi di Lione viveva in quel periodo una grande stagione missionaria. Per ben sette anni si preparò alla partenza studiando anche il sanscrito, e nel 1938, non riuscendo a partire come semplice prete diocesano, si unì alla Società degli ausiliari della missione. Ricevuto l'invito del vescovo J. Mendonca di Tiruchirapalli, nel 1939 riuscì infine a lasciare la Francia, e a partire missionario - contro il volere del padre - per il sud dell'India. Qui visse per circa otto anni in un eremo denominato *Bhakti Ashram*, ovvero «monastero della devozione», facendo però anche il parroco *part time*. Dopo la guerra, a causa della quale aveva dovuto interrompere ogni relazione con la Francia, tornò alcuni mesi in Europa per accompagnare il suo vescovo. Successivamente al rientro in India ricevette, con estremo entusiasmo, la lettera di un monaco bretone, Henri Le Saux, che gli chiedeva di poterlo raggiungere e di dare vita con lui a una fondazione monastica che fosse il più possibile rispettosa dei costumi indiani. Il 21 marzo 1950, festa di san Benedetto, nacque così l'*ashram* di Shantivanam.

Solo pochi anni dopo, però, si creò, tra lui e il compagno, una distanza sia di ordine teologico che di convivenza pratica. Tali discrepanze, unite alla mancanza delle vocazioni autoctone sperate, portarono al fallimento del loro progetto monastico, di cui, in un certo senso, i due connazionali si scambiarono la responsabilità. La stima fra i due, però, anzi l'ammirazione reciproca - occorre sottolinearlo - non è mai venuta meno. Nel 1957, quando a Monchanin venne diagnosticato un tumore addominale, il compagno bretone, che nel frattempo si era allontanato dal monastero, lo raggiunse in fretta e lo accompagnò all'aeroporto; Monchanin in quanto lionese aveva preso la decisione di operarsi in Francia a condizione di poter poi tornare in India. Il male, tuttavia, era troppo avanzato, e si spense circondato dagli amici più cari in un ospedale di Parigi il 10 ottobre, all'età di 63 anni.

Come pensatore religioso, Monchanin è stato soprattutto un filosofo. Anzi, si deve considerare tra i primi esponenti del personalismo; taluni concetti, come le categorie di *co-esse* ed *esse ad*, sono state da lui utilizzati per dialogare criticamente con il mondo vedantico dell'induismo, la cui antropologia è essenzialmente panteista e solipsistica, basandosi sull'autosufficienza del Sé (*atman*) e sulla sua identità (*advaita*) con Brahm. In virtù di queste premesse personalistiche, Monchanin è stato autore di una delle prime teologie trinitarie del Novecento basate sull'ontologia relazionale anziché quella della sostanza. In India, ad ogni modo, come gli imponeva la sua vocazione missionaria, si è essenzialmente occupato di filosofia e di mistica comparata. Ciò implicava una proposta teologica alternativa rispetto alle due declinazioni fondamentali della metafisica indiana: il panteismo e l'idealismo. Egli le ha superate entrambe attraverso un pancristismo ispirato probabilmente da Teilhard de Chardin, anche se poi il lionese lo ha meglio fondato attraverso l'idealismo personalistico e la patrologia greca.

In particolare, l'irrealtà sostanziale del cosmo (*maya*), a cui è appesa quella prospettiva mistica della vacuità che è trasversale a induismo e buddhismo, venne da lui contrapposta alla pienezza del pleroma cristiano, a cui individuò anche un corrispettivo sanscrito, quello di *purnam*. Il missionario lionese, infatti, riteneva che l'antitesi filosofica vuoto-pieno fosse più teologicamente rilevante di quella tra uno e molteplice. La dottrina già paolina del pleroma, quindi, in virtù della quale Cristo assume, riscatta e divinizza il cosmo, venne da lui contrapposta all'idealismo filosofico e alla vacuità mistica dell'India, eliminando preliminarmente ogni ambiguità panteistica, perché fondata su una logica partecipativa di integrazione, non di assorbimento. Nel suo tentativo di inculturazione teologica o, per meglio dire, di armonizzazione con le scuole metafisiche indiane, merita infine una riflessione a parte la teologia trinitaria di Monchanin. Egli, infatti, riprese dal bramano convertito Brahmabandhab Upādhyāya (1861-1907) la possibilità di accostare la dottrina upanishadica del *Sat - Cit - Ananda* (Essere, Pensiero, Gioia) al mistero trinitario, salvo però concettualizzarla meglio attraverso il suo personalismo filosofico. La missione a un tempo teologica e filosofica di Monchanin, quindi, come dimostra anche il suo uso del linguaggio metafisico di Proclo, è stata quella di portare l'India verso una comprensione del divino personale e relazionale, così da salvaguardare il primato assoluto della sua alterità e dell'amore. Come annotava in una considerazione di sintesi,

la beatitudine non consiste soltanto in una visione o conoscenza diretta, «facciale», dell'essenza divina, ma anche in una partecipazione reale alle stesse relazioni trinitarie. [...] Il ritmo eterno di Dio diventerà, per partecipazione, il ritmo stesso dell'anima deificata. La seconda verità che ci viene rivelata è che questa partecipazione non sarà affatto un'identità di essenza: Dio resterà sempre il Trascendente, il Totalmente-Altro. Per quanto diretta sia la conoscenza e per quanto intima sia l'unione d'amore, la distinzione ontologica tra conoscente e conosciuto non verrà mai meno, ché diversamente si

annullerebbe ogni conoscenza, come non verrà mai meno la distinzione ontologica tra amante ed amato, ché diversamente lo stesso amore sarebbe assorbito nel non-essere.<sup>48</sup>

Il pensiero teologico di Monchanin presenta quindi la Trinità cristiana come la sola rappresentazione del divino che dia senso all'essere dell'uomo e del cosmo, spiegando, al contempo, che la differenza ontologica si fonda in ultima analisi sull'amore stesso.

### 3.3. Henri Le Saux

Il monaco benedettino Henri Le Saux - che prese poi il nome indiano di Abhishiktananda -, dell'abbazia bretone di Kergonan, si trasferì in India, dopo aver ottenuto il permesso di escaustrazione, nel 1948. Proprio a lui si deve, con la collaborazione di Jules Monchanin, la nascita dell'*ashram* di Shantivanam, ovverosia del primo monastero benedettino rispettoso delle tradizioni ascetiche indiane. Dopo la morte del compagno, però, Le Saux scelse di abbracciare interamente la tradizione itinerante del *samnyasa*, condividendo così la medesima condizione esistenziale dei rinuncianti indù. Con tale decisione il religioso francese ha vissuto una doppia identità monastica: benedettina e indù, per quasi un quindicennio. Egli, pertanto, si deve considerare il primo vero teorizzatore di una nuova forma di vita monastica che riesce a conciliare due percorsi ascetici diversi, quali appunto sono quello del *samnyasin* e quello dell'anacoreta benedettino, come dimostra l'ultimo saggio da lui scritto in occasione dell'iniziazione del discepolo Marc Chaduc a uno doppio lignaggio monastico cristiano e indù.<sup>49</sup>

La testimonianza spirituale di Le Saux, quindi, oltreché paradigmatica, è anche paradossale, in quanto, come vorremmo dimostrare, egli ha ritrovato nel monachesimo indù il senso e la forza del primo monachesimo cristiano. Il religioso bretone, da questo punto di vista, ha vissuto l'itineranza del *samnyasa* come complementare alla stabilità raccomandata da Benedetto, o comunque come ad essa non contraddittoria. Il prete francese, potremmo anche dire, ha scelto di diventare un *samnyasin* per vivere il distacco e i valori ascetici della stessa regola benedettina in una forma ancora più radicale e sradicante. Facendosi monaco indù, in altre parole, Abhishiktananda ha ritrovato le ragioni profonde dell'insegnamento di Benedetto e ha visto completata e perfezionata la sua vocazione religiosa. Questo può essere affermato, se non ci inganniamo, almeno per due ragioni. La prima può essere ricondotta al fatto che Le Saux ha ritrovato, nella tensione verso l'*advaita* (non dualità) del monachesimo vedantico, la medesima

---

<sup>48</sup> MONCHANIN, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, 93.

<sup>49</sup> Cf. E. VATTAKUZHAY, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*, TPI, Bangalore 1981.

tensione mistica del cristianesimo neoplatonico che tende a superare tutte le mediazioni dualistiche. È questa una dimensione evidenziata dall'abate Tholens, il quale, in un suo articolo intitolato: «Monachesimo e Advaita», ha lungamente citato il benedettino francese.<sup>50</sup> La seconda ragione che ha fatto apprezzare al benedettino bretone il monachesimo del *samnyasa* consiste invece nel fatto che, nel suo incitamento alla rinuncia più totale e acosmica, esso è simile a quello scarsamente istituzionalizzato dei padri del deserto.<sup>51</sup> Non è un caso che detto articolo abbia per sottotitolo: «L'appello del deserto». Con ciò Le Saux voleva appunto suggerire che il monachesimo del *samnyasian* è un vero «deserto», ma anche la sua prossimità peculiare al monachesimo delle origini.

Cogliendone l'essenza profonda, in ogni caso, il benedettino bretone sottolineava esplicitamente quanto menzionato in precedenza, che, cioè, il *viveka* è la premessa stessa del monachesimo indiano. Scriveva appunto il prelado francese: «L'ispirazione di base del *samnyasa* è la discriminazione tra quello che passa e quello che è permanente (*viveka*): questa è la prima condizione richiesta a chiunque aspiri alla conoscenza dell'Assoluto, la *brahmavidya*».<sup>52</sup>

Va puntualizzato, tuttavia, che la caratteristica specifica del *samnyasa*, anche rispetto ai quattro *ashrama* (stati di vita) indù menzionati poc'anzi, è in verità quello di essere un *atyashrama*, ovvero sia uno stato al di là di ogni stato.<sup>53</sup> Ciò sta appunto a indicare che l'autentico *samnyasin* è al di là anche dell'essere monaco. Egli supera la condizione monastica consueta perché non ha più doveri, non ha più regole, non ha più riti da compiere e non ha più nemmeno un luogo dove vivere. Il *samnyasin*, infatti, più che un religioso in cerca di realizzazione, è un realizzato che ha già vissuto fino al compimento i mezzi simbolico-sacramentali del cammino religioso. Il monaco indù parla appunto di *advaita*, proprio perché ha compiuto un salto mistico oltre le mediazioni religiose, le quali, in virtù della loro stessa natura simbolica, sono il segno di una di una distanza differenziante che distingue il conoscente dal conosciuto. L'*advaita*, in altre parole, sebbene non coincida necessariamente con il monismo e con la perdita della differenza ontologica, esprime appieno la tensione unitiva che contraddistingue una larga parte della stessa mistica cristiana.

È esattamente questa ambigua spiritualità dagli incerti confini dogmatici il motivo per il quale la via e la vita del *samnyasin* sono una provocazione per coloro che seguono la Regola di san Benedetto. I quali non possono non guardare con sospetto ad alcune espressioni che la caratterizzano, come il superamento

<sup>50</sup> C. THOLENS, «Monachesimo e advaita», in C. CONIO (a cura di), *Monachesimo cristiano e non cristiano*, Quaderni del Centro Interreligioso Henri Le Saux, Milano 1990, 111-121.

<sup>51</sup> Cf. H. LE SAUX, *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Présence, Sisteron 1979, 165.

<sup>52</sup> *Ivi*, 168.

<sup>53</sup> *Ivi*, 169.

della stabilità, il primato della contemplazione sul dualismo del rito e l'individualismo di fondo.

Al tempo stesso, però, questo modo di vivere il monachesimo non è necessariamente «contro» quello benedettino. Esso, infatti, se ne può piuttosto considerare una variante o una complementare sublimazione. È così, in fondo, che lo ha vissuto Le Saux, il quale, non va dimenticato, ha propagandato la testimonianza già data, all'inizio del Novecento, da un brahmano convertito, Brahmabandhab Upādhyāya. Questi aveva compreso per primo che il monachesimo cristiano sarebbe potuto penetrare nella cultura religiosa indiana solo adattandosi alla sua millenaria tradizione peripatetica e aveva pertanto istituito, o pensato di istituire, due ordini di monaci: uno stabile e uno itinerante. I suddetti *samnyasin* cristiani, completando la missione dei primi, avrebbero appunto svolto anche una complementare opera di evangelizzazione.<sup>54</sup>

### 3.4. Bede Griffiths

Il monaco inglese Griffiths viene ricordato come il benedettino che è succeduto ai due francesi - Henri Le Saux e Jules Monchanin - che nel 1950 diedero fondazione all'*ashram* di Shantivanam. Più in generale, però, Griffiths merita di essere ricordato come il vero sistematore del monachesimo cristiano-indù.

Griffiths nacque il 17 dicembre 1906 a Walton-on-Thames, vicino a Londra, con il nome di Alan Richard. Venne educato in una chiesa anglicana e successivamente, grazie a una borsa di studio, poté entrare ad Oxford. Attraverso C.S. Lewis si riavvicinò gradualmente alla religione cristiana, e dopo un periodo di crisi, la vigilia di Natale del 1931 si convertì, contro il parere della famiglia, alla Chiesa cattolica. Poco dopo intraprese la vita monastica nell'abbazia di Prinknash assumendo il nome di Bede in omaggio al grande santo inglese.

Nel 1955 gli si presentò l'occasione di andare in India. Fu qui che poco dopo conobbe il monaco cistercense belga Francis Mahieu e con lui decise di fondare un monastero che tuttora adotta la liturgia siriana: l'*ashram* di Kurisumala, nel distretto di Kottayam in Kerala. Circa dieci anni dopo Le Saux gli chiese di prendere in consegna Shantivanam e con lui, grazie al suo carisma personale, il monastero raggiunse una popolarità internazionale. Grandemente impegnato nel Dialogo Interreligioso Monastico (DIM/MID) decise di affiliare la comunità monastica alla famiglia camaldolese che ancora lo custodisce.

Morì il 13 maggio 1993, a 87 anni, dopo aver rifiutato l'applicazione di un *pace-maker*.

---

<sup>54</sup> P. TRIANNI, «Il *samnyasa* cristiano-indù: Jules Monchanin discepolo di Brahmabandhav Upādhyāya (1861-1907)», in *La mistica luogo d'incontro tra cristiani e hindu*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2005, 89-119.

Nel tentare di riassumere le linee fondamentali della teologia di Bede Griffiths, il primo elemento da considerare è indubbiamente il suo amore per l'India, in nulla inferiore a quello dei suoi predecessori. Egli, anzi, ha sempre confessato di aver bisogno di ciò che l'India poteva dare e che la sua spiritualità gli era divenuta indispensabile da quando aveva «cominciato a scoprire che mancava qualcosa non solo al mondo occidentale, ma anche alla Chiesa occidentale».<sup>55</sup> In particolare riconobbe la necessità di uno yoga cristiano e individuò nel dono dell'intuito e del femminile il massimo contributo che la cultura religiosa indiana poteva offrire alla teologia. In generale, quindi, la riflessione teologica di Griffiths, così come quella di Monchanin e di Le Saux, è stata interamente spesa nel tentativo di armonizzare, o forse meglio inculturare, la dottrina cristiana nel contesto indiano e indù. Da questo punto di vista il suo pensiero teologico è in evidente continuità con il loro. Al tempo stesso, però, si nota nei suoi scritti la ricerca di un equilibrio e di un'armonizzazione complessiva che, per varie ragioni, manca nei due predecessori. La sua sintesi teologica, in particolare, risulta essenzialmente impostata attorno a un pancristismo, o meglio a una comprensione cosmica del Cristo. Da questo punto di vista egli potrebbe aver ispirato anche il cosmoteandrisimo di Panikkar. Scriveva: «Credo che una visione più profonda, in accordo con la visione biblica, sia che il Figlio viene generato dal Padre nell'eternità e che, nella generazione della Parola, viene generata l'intera creazione».<sup>56</sup>

## Conclusioni

Nello stendere le considerazioni conclusive occorre ribadire che il dialogo dell'esperienza religiosa può essere una soluzione all'impasse in cui si trovano oggi la teologia delle religioni e il dialogo concettuale. Tuttavia, anche il dialogo dell'esperienza religiosa ha le sue problematicità. Un documento come la *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, sebbene il testo non fosse diretto al DIM, problematizza la possibilità che tradizioni religiose differenti possano fare una simile esperienza religiosa. De Lubac, che si è occupato a lungo di buddhismo, riteneva fuori luogo parlare di unitarietà del misticismo. Ciò nonostante, è oggi fondamentale portare avanti una teologia spirituale contestuale che prenda in esame le asceti delle altre confessioni di fede. È, questa, un'esigenza sia missionaria che pastorale. Monchanin, ad esempio, riteneva necessario lo sviluppo di uno yoga cristiano e Basil Pennington affermava che «non dobbiamo esitare a prendere il frutto dell'antica sapienza dell'Oriente e a catturarla per Cristo».<sup>57</sup> Sul piano pastorale, invece, Leclercq si chiedeva come mai tanti giovani «cercano

<sup>55</sup> B. GRIFFITHS, *Matrimonio tra Oriente ed Occidente*, EDB, Bologna 1983, 15-18.

<sup>56</sup> *Ivi*, 46.

<sup>57</sup> B. PENNINGTON, *Centering Prayer*, 1978, citato in BLÉE, *Il deserto dell'alterità*, 201.

un'esperienza spirituale in un'altra religione, con altri metodi? Che può fare, che deve fare il monachesimo cristiano di fronte a tale fenomeno che apre l'era del pluralismo religioso?».<sup>58</sup>

Rispetto a tali questioni, va detto che la teologia spirituale, nell'analizzare la mistica delle altre religioni, in molti casi non fa altro che recuperare alcune tradizioni ascetiche tipicamente cristiane, come la *theoria* dei padri greci, l'esicasmo o la mistica renano-fiamminga. Negli ultimi anni si stanno anche sviluppando tecniche di preghiera che operano una sintesi tra Oriente e Occidente, come la Comunità mondiale per la meditazione cristiana, fondata dal benedettino John Main e oggi portata avanti dall'olivetano Laurence Freeman, o la *centering prayer* dei trappisti William Meninger, Basil Pennington e Thomas Keating. Lo stesso DIM, pur non attaccato direttamente dalla *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, aveva già sentito la necessità di puntualizzare il suo modo di vivere il dialogo dell'esperienza religiosa con un articolo di uno dei suoi membri - il benedettino Pierre Massein - precisando il punto di vista buddhista e quello cristiano riguardo alle tecniche di meditazione.<sup>59</sup> Uno dei precedenti segretari del DIM, Pierre de Bethune, ha chiarito qual è lo spirito del dialogo monastico dedicando un libro all'ospitalità nelle religioni.<sup>60</sup> Il testo propone anche soluzioni concrete per promuovere il dialogo dell'esperienza religiosa, come praticare lo zen e lo yoga senza farsi condizionare dalla visione teologica che vi è sottesa, o consigliare una meditazione cristiana che prenda a modello la *Scala claustralium* di Guigo il Certosino con la classica scansione della *lectio in meditatio, oratio e contemplatio*.

Anche se ci sono questioni aperte sulle quali la teologia sta riflettendo, il dialogo dell'esperienza religiosa - e nello specifico quello portato avanti dai monaci - è indubbiamente una ricchezza per la Chiesa missionaria impegnata nell'universalizzazione del messaggio di Cristo.

PAOLO TRIANNI  
Pontificia Università Urbaniana  
Via Urbano VIII, 16  
00165 ROMA  
p.trianni@mondodomani.org

---

<sup>58</sup> LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique*, 204.

<sup>59</sup> P. MASSEIN, «Le point de vie bouddhiste e le point de vue chrétien sur le techniques de méditation», in *Bullettin de l'AIM* 27(1979), 50-55.

<sup>60</sup> Cf. P. DE BETHUNE, *L'Ospitalità sacra*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

### Sommario

Il dialogo interreligioso ha molte forme. Una delle forme più recenti è quella del dialogo tra i monachesimi delle varie religioni. Dal 1973 è nato il DIM, il Dialogo Interreligioso Monastico, organizzazione che ha come obiettivo l'ospitalità e il dialogo con i monachesimi orientali del buddhismo e dell'induismo, ma anche con le comunità sufi. Il tipo di dialogo praticato dai monaci del DIM è quello del dialogo dell'esperienza religiosa. La convinzione comune, infatti, è che certe esperienze ascetiche e mistiche sono comuni alle varie religioni. Il monachesimo, infatti, è presente all'interno di quasi tutte le religioni. L'articolo espone la storia del DIM e presenta il pensiero teologico di alcuni suoi protagonisti: Thomas Merton, Jules Monchanin, Bede Griffiths. Nell'analizzare le problematiche teologiche del dialogo interreligioso monastico, l'articolo si richiama ad alcuni documenti recenti del magistero, come la *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, che ha spiegato l'arricchimento, ma anche i pericoli, di un'apertura superficiale alle tecniche ascetiche dell'Asia.

### Summary. The Interreligious Dialogue of Spirituality. The Witness of the Monastic Interreligious Dialogue

Interreligious dialogue has many forms. One of the most recent forms is that of the dialogue between the monks of the various religions. Since 1973 is working on the church the DIM, the Monastic Interreligious Dialogue, an organization that has as its objective the hospitality and the dialogue with the oriental monasticisms of Buddhism and Hinduism, but also with the Sufi communities. The type of dialogue practiced by the monks of the DIM is that of the dialogue of religious experience. The common belief, in fact, is that certain ascetic and mystical experiences are common to the various religions. Indeed, monasticism is present in almost all religions. The article exposes the history of the DIM and presents the theological thought of some of its protagonists: Thomas Merton, Jules Monchanin, Bede Griffiths. In analyzing the theological problems of the monastic interreligious dialogue, the article refers to some recent documents of the magisterium, such as the *Letter on Some Aspects of Christian Meditation*, which explained the enrichment but also the dangers of a superficial opening to the techniques. ascetics of Asia.