

L'ingiustizia. Le istituzioni

Raimon Panikkar

Gw.J. *La visione del terzo occhio sa discernere negli avvenimenti mutevoli l'armonia che rimette tutte le cose nel loro ordine e porta la realtà al suo compimento. Ma ci sono forze che si oppongono a questo raggiungimento della verità, a questa vera «giustizia» richiesta dal rispetto dell'Essere. Che cosa è dunque per lei l'ingiustizia?*

R.P. Mi lasci affrontare questa difficile domanda dal suo lato positivo: che cosa è la giustizia? Voglio sottolineare prima di tutto – confesso che lo dico con una punta di polemica – che il Nuovo Testamento utilizza un'unica parola per qualificare un certo numero di situazioni differenti, parlando tanto della «giustizia» che gli uomini retti esprimono nella loro vita quanto della «giustizia» di Dio stesso; tutto questo è riassunto nell'ingiunzione: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia» (Matteo 6,33). Ci si è premurati di interpretare quest'unica parola di *dikaioy`ne* con due termini: il primo non è altro che quello di «giustificazione». Giustificazione in vista della vita futura, naturalmente – per andare in cielo, si dice, bisogna non commettere «peccato mortale»; è di questa giustificazione che si pensa che noi teologi e preti parliamo per andare in soccorso dei «poveri peccatori».

Il secondo termine utilizzato è quello di «giustizia», intesa come capacità di regolare i rapporti sociali. Quelli che devono esercitarla in primo luogo sono i politici, che sono costretti a piegarsi a compromessi di tutti i tipi; noi infatti ci troviamo *in regione dissimilitudinis*, in una economia segnata dalla «dissomiglianza» in conseguenza del peccato originale, nell'economia dell'ipotesi, come si diceva un tempo. Or, ripeto, si tratta di interpretazioni che si appoggiano su un unico termine greco, quello di *dikaioy`ne*, che vuol dire tanto «giustizia» quanto «giustificazione». In inglese, la cosa va anche peggio con l'opposizione fra i termini di *righteousness*, stato di grazia, e *justice*, con cui si intende più una dirittura legale. Direi che è *ingiusto* separare i due «ordini» della giustizia e della giustificazione. «Sulla terra come in cielo»...

Una certa critica del Vaticano alla «teologia della liberazione» riguarda il fatto che quest'ultima si preoccupa della giustizia e trascura la giustificazione – cui fanno da *pendant* i teologi del Vaticano, ossessionati invece dalla giustificazione e dimentichi della giustizia. Eccoci riportati all'esigenza della non-dualità; è così che si può leggere il detto di Gesù: «Bisogna praticare queste cose, senza omettere quelle» (Matteo 23,23).

La giustizia è il riconoscimento del vero *ordine delle cose* e l'esercizio di una prassi che sia in armonia con quest'ordine: *dharma*, *ordo*, *taxis*, *tao* – tutte queste parole (in sanscrito, latino, greco, cinese) significano esattamente questo. Rileviamo che se qui parliamo di «ordine», è perché non disponiamo di un altro termine più adeguato. Il suo opposto sarebbe il «disordine», la disarmonia. Quest'ultima parola significa, per parte sua, che le cose di cui si giudica dovrebbero essere diversamente da come sono.

Secondo l'ordine delle cose, la mela cade a terra; secondo lo stesso ordine delle cose, la vita dell'uomo non supera un centinaio d'anni. L'ordine suppone dunque l'individuazione di ciò che è giusto e una prassi in sintonia con questa convinzione – due dimensioni delle cose che vanno di pari passo. Se non dispongo infatti di una teoria conveniente, non troverò la *praxis* corrispondente al vero ordine cosmico o alla pienezza della realtà. Io sono cosciente, per esempio, che agisco contro l'ordine se ti

sfrutto, se ti inganno o se collaboro con un sistema che ha come fine l'arricchimento a danno di altri. Io cedo allora all'ingiustizia.

Intesa così, l'ingiustizia è il peccato fondamentale, dal momento che va contro la realtà. Di fronte a questo, la coscienza che ho del disordine è un tributo che pago alla verità dell'ordine. Io non sarei cosciente di un disordine se non riconoscessi l'ordine. È per questo che non si può che essere inquietati dal constatare fino a che punto alcuni hanno perso il senso, normalmente quasi innato, dell'ordine – fino al punto di tollerare il disordine o persino di abbandonarvisi senza la minima difficoltà.

Gw.J. *A volte addirittura con un certo piacere...*

R.P. L'ingiustizia può essere individuale, personale, interiore, ma può anche essere per così dire istituzionalizzata, e molto spesso legittimata. Ma noi sappiamo che la «legittimità», categoria giuridica che trova la sua applicazione nel campo penale, non è la giustizia. La legittimità di una procedura, di una istituzione, di una legislazione non fornisce alcuna garanzia di giustizia, e ancora meno la «legalità». Oggi la coscienza di questa insufficienza tende a farsi sempre più acuta, e questo è per me un segno di speranza, non soltanto per quel che riguarda l'equilibrio che viene cercato fra le nazioni, ma anche per l'avvenire del pianeta.

E ora una sosta per sorridere un po', in mezzo a queste cose così gravi. Un tale che non pronunciava molto bene l'inglese intervenne nel dibattito di cui ci stiamo occupando: per lui, *justice* diventava *just us*, «soltanto noi!» Ebbene, troppo spesso è il «soltanto noi» che prevale negli spiriti e negli atteggiamenti: noi gli uomini, noi gli orientali, noi gli occidentali, noi i francesi, noi i ricchi, noi i maschi... Adesso, se vogliamo fare polemica: *just us*, just U.S...

In una parola: l'ingiustizia è una violenza fatta all'Essere. E la violenza è una violazione della divinità di ogni essere.

Gw.J. *Non è così che la giustizia e il rispetto si trovano metafisicamente legati?*

R.P. Sì, ed è anche per questo che chi guarda all'altro con occhio malvagio ha già peccato contro l'ordine. Ma per lo più noi operiamo, qui come in altri campi, una disgiunzione mortale; siamo vittime di una vera schizofrenia culturale. Il che non vuol dire, certo, che dobbiamo confondere le diverse dimensioni della realtà e cadere nell'uniformità, nella teocrazia, nel monismo. Ancora una volta, quel che dobbiamo coltivare è la dimensione dell'essere *fra* le cose, *fra* gli esseri – un termine che è veramente la cifra, direbbe Jaspers, della realtà.

Gw.J. *Tutto, di conseguenza, si gioca in questa articolazione fra una «domanda» radicale che abita la coscienza degli uomini e gli organismi istituzionali che si presentano come tentativi di «risposta» a tale domanda. Non assistiamo con questo a un curioso e dannoso restringimento della visione di un ordine universale entro i confini di organismi fra i più limitati?*

R.P. La situazione dell'istituzione religiosa attuale in Occidente è caratterizzata, fra l'altro, da due fattori: da un lato il quasi-monopolio di un cristianesimo più o meno istituzionalizzato, e dall'altro lato una reazione a tale monopolio che contesta la pretesa del cristianesimo di presentarsi e di essere riconosciuto come *la* religione.

Ho parlato di «reazione». Ciò è dovuto al fatto che la regola del gioco imposta dall'altra parte – cioè dalla religione costituita – lascia poco spazio al dialogo, e non permette di fatto che una *reazione*. Tanto è difficile entrare nell'economia che abbiamo chiamato del «dialogo dialogale»! Questa

carezza spiega perché oggi, a seguito di un certo declino della Chiesa istituzionale, è sorta quella realtà che si deve chiamare laica o a-tea, e che è un'altra maniera di mantenersi in posizione di verità dentro lo spazio della domanda ultima – e quindi religiosa.

Questo fenomeno permette ancora una volta di prendere coscienza del fatto che le religioni non hanno – né globalmente né singolarmente qualcuna fra esse – il monopolio della realtà religiosa. Come non riconoscere che vanno affermandosi in altri luoghi, comprese certe forme dello scientismo, sistemi di pensiero e forse di vita che cercano di dare un senso all'esistenza, una risposta alla domanda essenziale insita negli uomini? Dobbiamo allora augurarci che tutte queste risposte si confrontino nel quadro di dialoghi reciproci. Siamo in un momento di crisi abbastanza acuta per non comprendere l'importanza e l'urgenza di questi dialoghi.

Gw.J. *Questa riflessione non ci porta a ciò di cui abbiamo già largamente discusso, voglio dire all'importanza fondamentale dell'apertura rappresentata dal dialogo interreligioso?*

R.P. È chiaro che uno degli atti più fondamentali dell'uomo religioso sta nell'apprezzamento e nella pratica di questo tipo di dialogo. Non basta, infatti, che io cerchi di esprimere al meglio le credenze del sistema al quale aderisco, quelle della mia Chiesa o della comunità alla quale appartengo; è importante anche che io mi renda conto delle domande che vengono poste al di fuori di quell'area: che cos'è, alla fine, l'uomo? o, che cos'è il mistero? o ancora, che cos'è la realtà? – in poche parole, tutto ciò che mi permette di prendere coscienza del fatto che non sono il solo a pormi domande del genere.

Di fatto, non esiste problema religioso che non divenga e non sia intrinsecamente interreligioso; e questo perché non posso, senza tradire la mia stessa identità, escludere e ignorare le credenze, la vita, la visione del mondo che sono proprie dell'altro. E anche se io ti percepissi come un idolatra, un cannibale, un sottosviluppato, *mleccha*, *goj*, infedele, pagano e altro ancora, devo potere al contempo considerarti come un essere umano, il che vuol dire che non posso *a priori* chiudermi alla tua visione del mondo, alla tua credenza.

A tutt'oggi non disponiamo di strumenti adeguati per trattare questi problemi. Ci manca una tavola rotonda intorno alla quale il dialogo interreligioso possa essere condotto in tutta chiarezza. Se infatti guadagno mille volte più di te e ti concedo una mancia, mettiamo, di cento franchi – che per una mancia non è male – e per te questi cento franchi valgono come se fossero centomila franchi, qual è la tavola rotonda intorno alla quale possiamo sederci assieme? E questo non è vero solo al livello delle relazioni economiche, ma anche sul piano intellettuale. In effetti, se io ho in mano tutte le carte migliori per dominarti, per convincerti o per evangelizzarti, tu che puoi fare? Non ci troveremmo in questo caso davanti a una specie di colonialismo spirituale? È per questo che il problema religioso è anche un problema politico, e non soltanto dottrinale. Per la verità, è soprattutto un problema *umano*. Se in pratica tu non vali agli occhi dell'altro come un essere umano, l'*apartheid* spirituale di cui soffri sarà peggiore dell'*apartheid* politico o razziale.

Gw.J. *Si accorda l'ideale di un ascolto universale da lei abbozzato, con un radicamento deciso in una confessione particolare? A sentirla parlare, credo che nel dialogo interreligioso quale lei lo intende si ritrova quanto lei afferma altrove riguardo a «il semplice», quell'elemento in cui le differenze confluiscono nell'unità di una visione unica. Non è dall'interno del semplice che si ha qualche possibilità di dialogare in verità?*

R.P. Certamente. E se le cose stanno così, più sono radicato nella mia tradizione con la sua particolarità, più sono in condizione di dialogare con te. Più sono convinto della verità di ciò che ritengo vero, della verità delle mie credenze, più sono capace di prenderti sul serio. Più sento come

una sfida l'incompatibilità delle tue credenze con le mie, più mi rendo conto della necessità che ho di entrare in dialogo con te. E dal momento che sono convinto di essere nella verità, posso anche – questo lo accetto – credere che arriverò a convincerti. Ma devo ammettere subito che tu pure puoi avere la medesima convinzione e possibilità. Allora soltanto il dialogo ha qualche possibilità di essere vero.

Gw.J. *È esattamente quello che lei afferma disegnando i contorni della realtà che permette di raggiungere la conoscenza simbolica.*

R.P. Appunto.

Gw.J. *E dunque, è all'interno di una confessione definita, assumendo la particolarità di una determinata tradizione, che posso sviluppare sull'altro uno sguardo di verità?*

R.P. Sì. È per questo che non si tratta affatto di diluire le tue credenze, nella speranza di arrivare a un denominatore comune. L'ideale non è mai stato che arriviamo a dire tutti la stessa cosa... né carne né pesce! No. L'importante è di non farsi sconvolgere dalla diversità, la quale porta in sé una magnifica lezione di umiltà – e semplicemente di buon senso. Chi, infatti, può dire: io abbraccio la totalità dell'esperienza umana? E se ti riconosco come fonte di conoscenza, almeno come fonte di autoconoscenza, non posso allontanarti *a priori* da tutto quello che credi, anche se mi apparisse un po' bizzarro, persino sbagliato.

Chi non si confronta con questo problema si chiude inevitabilmente in sé. E muore. C'è un grande pericolo quando una religione si trova a essere quasi identificata con un potere istituzionale, poiché allora, in coerenza con il suo statuto, essa *deve*, per difendersi, utilizzare metodi che le permettano di salvaguardare la sua identità *per differenza*, il che non manca, per difetto di *umanità*, di bloccare il percorso religioso in quanto tale.

Gw.J. *Paul Ricoeur diceva in sostanza: l'istituzione religiosa non è fedele a se stessa che se accetta di morire a sé in quanto istituzione.*

R.P. Non c'è dubbio.

Gw.J. *Essa deve dunque coniugare strutturalmente il dovere che le incombe di difendersi – deve farlo, per sua logica interna – con la necessità di accettare questa morte permanente.*

R.P. Farei un passo avanti rispetto alla frase consacrata nel cristianesimo: *Ecclesia semper est reformanda*, «La Chiesa deve essere costantemente riformata», avanzando quest'altra proposizione: *Ecclesia semper est transformanda*, «Bisogna che la Chiesa si trasformi incessantemente». Per necessità interna, infatti, essa è sempre obbligata a una vera metamorfosi. E la metamorfosi è un processo di cambiamento profondo, un processo di morte e risurrezione. «Se il grano non muore...».

Se identifichiamo l'istituzione concreta con ciò che essa intende incarnare – cioè con il principio spirituale al quale fa riferimento –, ci troviamo in pieno materialismo dialettico. C'è un'affermazione del padre Daniélou (che mi ha onorato della sua amicizia): «Gli ordini religiosi nascono per opera e grazia dello Spirito Santo; continuano la loro esistenza per puro materialismo dialettico». È una verità empirica. Ogni istituzione, infatti, corre il pericolo di veder diventare fine quello che non era che un mezzo.

Per dirla in termini evangelici, non si possono servire due padroni. Dio e Mammona. Capisco perfettamente che si aspiri al potere – con esso si possono fare tante cose –, ma la tentazione è di

pretendere di fare le riforme spirituali attraverso il potere, dall'alto, in qualche maniera. È ben vero che, volendole fare dal basso, si richiede tanta pazienza! Ma, come dice giustamente Hegel: *Die Wahrheit kann warten*, «La verità può attendere». Nel senso che lo *sa* fare.

Gw.J. *È una cosa che non riguarda solo l'opera di riforma istituzionale; vi si può in effetti individuare anche una regola di vita individuale: a voler agire dall'alto, in maniera volontaristica e accuratamente «programmata», non si rischia di sfociare in catastrofi? Saggezza vuole che si proceda passo dopo passo, partendo sempre dalle circostanze.*

R.P. È per questo che critico uno dei miti fondatori dell'Occidente, il mito di Prometeo, la cui volontà era di rubare agli dèi il fuoco – cioè la vita – per farne dono agli uomini. Un eroe, si dice. L'intenzione era eccellente. Ma il mezzo? La violenza. Che cosa avrebbe dunque dovuto fare? Sono noti la gelosia e il lato debole di Zeus... Anziché affrontarlo direttamente, Prometeo avrebbe potuto usare la seduzione. Che cosa non si ottiene con un po' di seduzione! Per esempio, se Prometeo si fosse travestito da graziosa fanciulla, Zeus sarebbe caduto ai suoi piedi... Prometeo fallisce per essersi fidato della violenza piuttosto che della pazienza. Questo mito dell'Occidente, secondo il quale si può strappare il fuoco agli dèi con la violenza, si riscontra sia nella scienza moderna sia nella convinzione che si possa arrivare alla santità facendosi violenza, o ancora che la pace si ottenga con una guerra. E l'Occidente non sarebbe il solo da biasimare.

Gw.J. *Ogni forma di autoritarismo non porta forse l'impronta della violenza, di questo esercizio del potere che lei dice procedere dall'alto? Agire dal basso non implica al contrario che si ascolti l'altro a partire dal proprio patrimonio di partenza?*

R.P. Il grande pericolo dell'*autoritarismo*, soprattutto in regime monoteista, sta nel fatto che si richiama all'*autorità* di Dio. Attenzione! Non dico che il monoteismo generi, di per sé, la credenza in un Dio autoritario, ma la deriva è rapida: io parlo in nome di Dio... *Gott mit uns*, «Dio con noi», come si diceva al tempo della Germania nazista, e *In God we trust*, «In Dio la nostra fiducia», negli Stati Uniti. Si trova allora una specie di legittimazione per il nostro proprio autoritarismo.

Gw.J. *E che fare quando l'autoritarismo attinge i suoi titoli di nobiltà in Dio stesso...*

R.P. Siamo caduti molto in basso, è vero. Ma anche questa è una cosa che va capita. Per secoli si è difesa e giustificata la schiavitù; o, in epoca recente e ancora attualmente, il colonialismo, che è una forma di schiavitù. Bisogna comprendere le crociate; ma vediamo che ancora oggi si parla del Cristo Vincitore, e del Dio d'Israele che è il Dio degli eserciti e si vendica dei suoi nemici. E dei cannoni, che sono oggetto di benedizioni religiose... Bisogna uccidere senza odio, ma uccidere comunque, dicono i cappellani militari.

Fortunatamente, oggi siamo coscienti che queste sono delle aberrazioni. Ma è importante essere sempre in guardia, per non trovarci a fare le stesse cose in altre forme.

Gw.J. *Come spiega lei che per secoli si sia vissuto così, con la pretesa di possedere la verità – che è la molla di tutte queste stravaganze? Come comprenderle dal punto di vista della storia umana, nella sua dimensione «spirituale»?*

R.P. Ma noi ci stiamo ancora dentro, anche se non ce ne accorgiamo...

Non mi sento obbligato a essere l'apologeta di questa storia né del Dio al quale essa fa riferimento. In effetti, non posso accettare che abbia alcun valore la pretesa del potere in materia religiosa. Ma, dal momento che è un dato di fatto – da deplorare –, devo accettarlo, come accetto un male, ricordando

che io pure sono forse cieco su molte altre cose. Ritengo, per esempio, che il capitalismo di oggi sbocchi in un male che non è affatto da meno degli accecamenti del tempo delle crociate o della schiavitù; ma mi rendo conto che, per un buon numero dei miei contemporanei, il capitalismo non è un male – il che non mi spinge comunque a sopprimerli, tacciandoli come degenerati! Piuttosto al contrario, tendo ad armarmi di pazienza, continuando a pensare quello che penso, e a operare per un cambiamento di questa situazione.

Ricordiamo che un miliardoquattrocentomila persone vivono con meno di un dollaro al giorno... anche in Europa, ci sono cinquanta milioni di poveri. Ora questo problema – e tutti fanno a gara nel ripeterlo – può essere risolto; ma non lo si risolve, perché prevale la legge del mercato. È questa la condizione umana, la condizione della storia: rendersi conto che siamo impegnati in un'avventura in cui non c'è da una parte un Dio buono e dall'altra degli uomini cattivi, ma in cui siamo tutti corresponsabili. È questa la realtà. E ci rendiamo conto che è ingiusta.

Gw.J. *Bisogna allora accettare questa realtà? Non abbiamo il dovere di ergerci contro di essa, di fare di tutto per scongiurarla e invertire il suo corso?*

R.P. Parlando di realtà, dobbiamo prima di tutto dar prova di *realismo*. Il che non vuol dire certo che difendo questo stato di fatto, ma rifiuto di assumere la facile posizione di condannarlo richiamandomi a un punto di riferimento al di sopra del reale. In quanto tale, infatti, il *reale* implica una dimensione storica, anche se questa non è la sola che conti per l'uomo. Un modo non responsabile di risolvere la difficoltà consiste nell'ammettere che c'è un Dio buono che ci ama tutti e che malgrado ciò permette questi mali – mali che sono tali *per noi*, e potrebbero non essere affatto reali. No; dobbiamo invece riconoscere che il male è qui davanti a me, nella concretezza dei fatti che io posso osservare, e che certamente devo cercare con tutte le mie forze di eliminare. Questo, pur escludendo di assolutizzare la mia idea del bene.

Gw.J. *A suo avviso, dunque, il declino del cristianesimo avrebbe come causa soprattutto una certa diserzione dalla storia, nell'asprezza delle sue contraddizioni, a vantaggio di una visione idealizzata e largamente astratta?*

R.P. Penso che non ci sia religione possibile senza una certa visione del mondo. Ogni religione esprime un sistema di credenze che acquistano senso proprio all'interno di una *Weltanschauung*, una «visione del mondo». Semplificando molto, la *Weltanschauung* dentro la quale la religione cristiana si è espressa risale a Pitagora e si ferma a Dante. Penso che, fino a Dante, c'era una visione del mondo in sé coerente; tutto vi trovava, se non una spiegazione, almeno un proprio posto. Dopo di lui, l'Occidente non ha prodotto una nuova visione del mondo, ma si è contentato di strappare da essa le tessere corrispondenti ad aspetti evidentemente superati. Senza sostituirle.

Per dirla in poche parole, nella disputa fra il cardinale Bellarmino e lo scienziato Galileo, Bellarmino aveva ragione, mentre Galileo aveva torto; non come scienziato, certo, né nel suo reclamare la libertà della ricerca. Ma, senza voler difendere la politica del Vaticano nei confronti di Galileo, dobbiamo riconoscere che Bellarmino toccò la questione di fondo. Al cui riguardo, in effetti, Galileo fu indotto a rispondere: *Eminenza, io credevo che la Chiesa ci insegnasse come si va in cielo, non come il cielo va*. Galileo aveva torto, ma Roberto Bellarmino non seppe rispondere. Il fatto è che la rottura è molto più mortale. Se il cielo dei cristiani non ha niente a che vedere con il cielo che interessa Galileo, ne segue che esso diviene un'idea astratta, mentre il cielo di Galileo, per parte sua, non trovando più posto in una visione globale del mondo, diviene una pura astrazione matematica. Da entrambe le parti si è perso il cielo.

In effetti, non si può avere una scienza senza una cosmologia. Ma la cosmologia dell'epoca era incapace di dare spazio alle nuove scoperte. E il divorzio risulta mortale per entrambe. Per essere ancora più paradossale, direi che la cosmologia di Tolomeo era molto più ricca di quella di Copernico. Dal punto di vista cosiddetto «scientifico», dal punto di vista del movimento degli astri, dal punto di vista delle sfere morte che gravitano nel firmamento, evidentemente, la cosmologia di Tolomeo era pura fantasia, e quella di Copernico era molto più semplice ed esatta. Ma nel mondo di Tolomeo c'era un posto per gli spiriti, per gli dèi, per gli angeli, per l'amore, per forze che non si spiegano con cause che dipendono esclusivamente dai movimenti dei corpi. C'era vita. Nel mondo di Copernico, tutto questo veniva eliminato, di punto in bianco. È un mondo di corpi inerti.

A partire da Galileo, non c'è una cosmologia, una visione del mondo capace di «sos-tenere» le verità cristiane e nemmeno le scoperte scientifiche. Giustamente la scienza moderna rifiuta di avere una cosmologia. Ma quando non si ha altro, si proiettano le descrizioni scientifiche in una visione della realtà che è l'estrapolazione non scientifica dal mondo scientifico.

Un altro genio del pensiero occidentale ha presentito questa mancanza e ha voluto porvi rimedio. Si tratta di Goethe. Purtroppo, ha tentato di farlo con un eccesso di presunzione. Ora la visione del mondo, come mito, non può essere creata da un atto di volontà. Dante era riuscito in questo tentativo perché aveva saputo cristallizzare quindici secoli e più di visioni del mondo... Nel suo *Faust*, Goethe ha cercato, per parte sua, di proporre una costruzione quasi totalmente rifatta, che abbraccia il mondo dell'uomo nella sua totalità. È geniale. Ma a mio avviso ha fallito l'impresa. *Faust*, certo, ci dava almeno un abbozzo di visione del mondo, la quale tuttavia non era né nuova né antica, pur ispirandosi a tradizioni particolari. Penso al secondo *Faust*. Da allora, siamo in qualche modo privi di una visione del mondo. Il cristianesimo non ne ha oggi nessuna che possa sostenere i suoi dogmi. Se, per esempio, volessi spiegare la risurrezione come se riguardasse le proteine di Gesù, cadrei nel ridicolo. E se intendessi rendere conto della creazione tramite un big bang anteriore al big bang, sarei propriamente ingenuo.

Gw.J. *Non siamo costretti a rinunciare a forgiarci in anticipo questa o quella visione del mondo, quasi si trattasse di un preliminare? Non dobbiamo prendere in considerazione prima di tutto l'uomo in se stesso – certo per mezzo di strumenti intellettuali, spirituali e scientifici appropriati? Solo a partire di qui possiamo formarci una certa visione del mondo, nella sua globalità... Potrei dunque rinunciare ad abbozzare un immenso affresco, una specie di «già là» che dovrei poi difendere di fronte a chi non lo ammette o rifiuta di averne uno.*

R.P. Certamente! È per questo che sono convinto che la *Weltanschauung* non possiamo crearla a nostro piacimento; essa deve sorgere spontaneamente dal fondo stesso della cultura, per cui non dipende né dalla scienza né da un genio particolare. La visione del mondo, è il mito inglobante di una cultura. Se le istituzioni religiose si impicciano di crearla, il risultato non può che essere catastrofico. Orbene, oggi ci troviamo esattamente in questa situazione. Non possiamo presentare validamente il dogma cristiano in maniera credibile, dal momento che ci manca la base per sostenerlo.