

Sei vie per una religione non fanatica

Giuseppe Grampa*

All'esperienza religiosa si attribuiscono sovente, e non senza ragioni, diffuse responsabilità nell'alimentare comportamenti fanatici. Con questo contributo vorremmo indicare a quali condizioni l'esperienza religiosa può evitare la deriva fanatica.

Il fanatismo è una patologia che investe i più diversi ambiti dell'esistenza. Ma all'origine è un'alterazione della coscienza religiosa. Fanatismo da *fanum*, il sacello della divinità, il luogo della sua dimora. Il fanatismo pretende di mettere le mani sul luogo della divina presenza e così possederlo. Noi oggi giustamente deprechiamo il fanatismo che strumentalizza la fede islamica, ma non dobbiamo dimenticare forme di fanatismo che hanno strumentalizzato la fede cristiana. Ci chiediamo: a quali condizioni un'esperienza religiosa evita il fanatismo?

1. Prima via: il dialogo

Due sono le condizioni per un dialogo autentico: il riconoscimento del valore del proprio interlocutore e la consapevolezza del proprio limite. Ed è proprio in questa duplice direzione che nell'arco degli ultimi cinquant'anni si è mossa la Chiesa cattolica vincendo la tradizionale autosufficienza che faceva dire: «Extra ecclesiam nulla salus». Gli incontri di Assisi del 27 ottobre 1986 e del 24 gennaio 2002 voluti da Papa Giovanni Paolo II sono un'«icona» del nuovo rapporto della Chiesa cattolica con le Chiese cristiane e con le altre religioni. Questo gesto si colloca nel solco di numerosi altri gesti compiuti da Giovanni XXIII e Paolo VI e che hanno una grande portata simbolica. Fin dall'annuncio del Concilio Giovanni XXIII si era rivolto alle comunità separate invitandole «a seguirmi anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra.

* Docente di Filosofia delle religioni all'Università di Padova.

Nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam* del 1960, dedicata appunto al dialogo, Paolo VI rappresenta il rapporto tra Chiesa e mondo con la figura dei cerchi concentrici che si allargano a comprendere l'intera umanità. E il tema del dialogo segnerà l'intera stagione conciliare.

Questa intuizione di Paolo VI ha trovato la sua formulazione più rigorosa in un passo della Costituzione conciliare sulla Chiesa *Lumen gentium* (n. 14): «Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che avendo lo spirito di Cristo accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti». Vent'anni prima Pio XII nella *Mystici Corporis* aveva scritto: «Sono realmente incorporati...». La scelta di un diverso avverbio – pienamente in luogo di realmente – non è priva di significato. Il Concilio quindi contempla una gradualità nell'incorporazione alla Chiesa espressa appunto con l'avverbio «pienamente». È possibile avere un'incorporazione non piena, parziale, insufficiente certo ma suscettibile di incrementi. Possiamo dire che si passa da uno schema rigido – tutto o niente, secondo la formula ben nota «Fuori dalla Chiesa non c'è salvezza» – e uno schema che prevede gradi diversi di incorporazione. Il dialogo si fonda sulla riscoperta di una molteplicità di gradi di appartenenza alla Chiesa. Certo, chi vive la professione della fede, la guida dei legittimi pastori, la vita sacramentale, realizza una piena appartenenza, ma ritenere totalmente estranei quanti non realizzano tale forma di piena appartenenza significa non cogliere i germi di verità che pure non mancano in queste Chiese sorelle. Possiamo dire che si passa dall'«assolutezza escludente» alla «pienezza includente»; non più un rapporto secco tra un «sì» (sì, solo la Chiesa cattolica è la vera Chiesa, sacramento di salvezza) e un «no» (no, le altre non sono vere Chiese); ma rapporto tra ciò che può dirsi «integrale» (cattolico) e ciò che resta ancora parziale: «Le Chiese e le comunità separate, quantunque crediamo abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza» (Decreto conciliare sull'Ecumenismo, n. 3). Quanto si dice per le Chiese cristiane con le quali esistono legami talora fortissimi (battesimo, eucaristia, molti secoli di cammino comune) vale, in forme e misure diverse, anche per le altre religioni: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con

sincero rispetto quei modi di agire e di vivere quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (Dichiarazione sulle religioni non cristiane, n. 2). Il riconoscimento di tali valori non esonera dall'annuncio di Cristo: «[La Chiesa] però annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è "via, verità e vita" in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (*ibidem*).

Il dialogo trova la sua condizione di possibilità in una nuova coscienza che la Chiesa cattolica ha di sé: «Questa Chiesa, in questo modo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». Espressione analoga ritroviamo nella Dichiarazione sulla libertà religiosa (n. 1): «Il Sacro Concilio professa che lo stesso Iddio ha fatto conoscere al genere umano la via, attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo trovare salvezza e divenire beati. Questa unica vera religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica alla quale il Signore Gesù ha affidato la missione di comunicarla a tutti gli uomini». Notiamo in questi due testi l'uso del verbo «sussiste». La scelta di tale verbo al posto del più semplice «è», comporta una presa di posizione ben precisa.

La Chiesa che Cristo ha voluto si trova autenticamente nella Chiesa cattolica, appunto «sussiste», ma non si identifica in modo esclusivo con essa. In tal modo il Concilio riconosce che i non cattolici sono membra del Corpo di Cristo. Se la Chiesa di Cristo sussiste e non si identifica puramente e semplicemente con la Chiesa cattolica come storicamente esiste, vuol dire che la Chiesa cattolica è già e al tempo stesso non è ancora il Corpo di Cristo: «La Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità anche se imperfetta». Per questo il Concilio afferma che la

Chiesa è «sempre bisognosa di purificazione», «mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento», «non cessa di rinnovare se stessa». Il cammino dell'unità non può quindi essere inteso come semplice ritorno degli «altri» alla Chiesa così come essa è ora. Tale cammino comporta piuttosto lo sforzo di tutti per una conversione che renda più fedeli all'unico Signore e Maestro. Ecco perché anche la Chiesa cattolica, dopo iniziali resistenze, è entrata nel dialogo ecumenico.

2. Seconda via: la dialettica trascendenza-immanenza

La seconda condizione per un'esperienza religiosa non fanatica è la custodia della trascendenza di Dio e al tempo stesso del suo manifestarsi all'uomo, cioè la sua immanenza. Parliamo di trascendente immanenza o di immanente trascendenza. Infatti, solo custodendo la trascendenza di Dio se ne evita la cattura fanatica, la strumentalizzazione, ma tale trascendenza non può non dirsi, manifestarsi, rendersi in qualche misura immanente perché sia appunto una esperienza storicamente significativa.

2.1. Il primato di Dio, ovvero la sua trascendenza

È abbastanza ovvio pensare che l'esperienza religiosa sia un'esperienza che talune persone – appunto le persone «religiose» – fanno, sentono, vivono. E invece quando ci volgiamo ai testi che racchiudono l'esperienza religiosa ebraica scopriamo che l'inizio dell'esperienza religiosa per la Bibbia è in assoluto esperienza che Dio fa di noi, non un'esperienza che noi facciamo di Dio. È questo un dato comune ai due Testamenti. Potremmo affermare, ricordando una suggestiva espressione del grande teologo evangelico Karl Barth: all'origine dell'esperienza religiosa c'è non già *cogito ergo sum*, bensì *cogitor ergo sum*. Sono pensato e quindi esisto. Proprio la tradizione ebraica ha custodito il senso altissimo di questo «esser pensati» come principio del nostro essere.

Vediamo inizialmente l'Antico Testamento. Non a caso la prima parola biblica è: «In principio Dio creò [...]». Tale primato si manifesta anzitutto nell'opera della creazione.

L'uomo è sì costituito signore della terra, ma lo è nel riconoscimento del primato del gesto creatore. Heidegger, ha commentato così: l'uomo è pastore, non padrone dell'essere, della realtà.

Il primato di Dio emerge altresì nelle scene di vocazione: è sempre Dio che prende l'iniziativa di chiamare. Così in Gen 12, la chiamata di Abramo; Es 3, la vocazione di Mosè; Is 6 e Ger 20.

Il primato di Dio è detto nell'Antico Testamento attraverso il carattere attivo, dinamico della Parola di Dio. La Parola di Dio opera sull'uomo, non è l'uomo che va alla ricerca di tale parola. Is 55, Ger 23, 29 ss, Salmo 119, 103: «Lucerna al mio piede è la tua parola e luce al mio cammino [...]. Quanto sono dolci al mio palato le tue parole, più del miele alle mie labbra».

L'Antico Testamento è dominato (più di 350 volte) dall'affermazione: «Io sono il Signore Dio tuo». Quasi come sigla possiamo prendere la parola di Isaia: «Israele, non sei tu che ti interessi di Dio, è Dio che si interessa di te».

Nel Nuovo Testamento il primato di Dio è ugualmente affermato in particolare con il grande tema paolino della salvezza in forza della grazia di Dio: «Dove era abbondante il peccato, ancora più abbondante fu la grazia». Paolo è stupito di fronte alla parola di Isaia, infatti scrive: «Isaia osa dire: IO mi sono fatto trovare anche da quelli che non mi cercavano» (Rm 10, 20). È Dio che per primo si interessa dell'uomo, lo ricerca: «L'importante non è conoscere Dio, è essere conosciuti da lui» (Gal 4, 9).

Infine il Nuovo Testamento esprime in un altro modo il primato di Dio: sono alcune parabole espressive dell'iniziativa di Dio (Mc 4, 30, Mt 13, 33): la più significativa è in Mc 4, 26-29: «Il Regno di Dio è come la semente che un uomo sparge nella terra. Ogni sera egli va a dormire e ogni giorno si alza. Intanto il seme germoglia e cresce, ed egli non sa affatto come ciò avvenga. La terra da sola, fa crescere il raccolto: prima un filo d'erba, poi la spiga e poi nella spiga il grano maturo [...]».

Nei due Testamenti ritroviamo il filo rosso del primato di Dio. La trascendenza di Dio è dato comune al mondo ebraico e a quello cristiano, anche se nel Nuovo Testamento tale trascendenza è inseparabile dall'immanenza storica di Gesù di Nazareth.

2.2. L'immanenza di Dio

Vi è un secondo elemento di continuità: la trascendenza di Dio si dice, si rivela, si comunica. Sapienza ebraica e sapienza cristiana sono per l'uomo e per la storia. La trascendenza è per l'im-

manenza. Possiamo parlare per entrambe le tradizioni religiose di trascendente immanenza o di immanente trascendenza. Certo, entro questa continuità si manifesta una profonda discontinuità. L'immanenza di Dio è l'umanità di Gesù. Ma non possiamo dimenticare che anche la sapienza ebraica conosce una vera e propria immanenza. Sono i luoghi del rivelarsi di Dio, i luoghi nei quali la trascendenza si fa immanenza.

Anzitutto lo spazio. È secondario eppure è luogo di rivelazione. È secondario perché Israele conosce bene la deriva idolatrica delle religioni cosmico-naturalistiche così diffuse nella cultura mediorientale. Già nei giorni dell'Esodo e poi nel corso della sua storia grazie ai profeti Israele è stato costantemente avvertito del pericolo magico idolatrico che i culti della terra e della fertilità potevano rappresentare. Eppure la religione d'Israele non rinuncia a riconoscere nella natura, in quanto realtà creata, un luogo di rivelazione. Così il Salmo 19, Salmo dei due soli, delle due leggi. C'è prima di tutto, nella seconda parte del Salmo, il sole della legge, la Parola di Dio che illumina. Ma prima c'è l'altro sole, quello fisico che fa la sua corsa come un eroe, attraverso l'arco del cielo, da un capo all'altro. Siamo invitati a scoprire Dio anche attraverso questa grande corsa; c'è un messaggio che la notte trasmette alla notte e il giorno al giorno. C'è una specie di Parola che è inscritta nell'ordine cosmico: è come se l'intero universo fosse una grande pagina scritta capace di rivelare Dio. È la scoperta del mondo come «cifra» di Dio. Il secondo, decisivo, modo di rivelazione di Dio è il tempo, la storia umana: al tempo Dio preferisce il tempo. Basterà rileggere il più antico «Credo» di Israele: «Mio padre era un uomo del paese di Aram, un nomade. Discese in Egitto, vi abitò come forestiero con poca gente e divenne una grande nazione, forte e numerosa. Gli Egiziani ci maltrattarono e oppressero, ci sottoposero a dura schiavitù. Ma invocammo aiuto dal Signore Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra oppressione e con mano forte, con braccio teso, con segni e prodigi il Signore ci fece uscire dall'Egitto, ci introdusse in questo luogo e ci diede questa terra, terra dove scorre latte e miele» (Deut 26, 5-10). Questo testo è prezioso perché indica con chiarezza che Israele ha conosciuto Dio nella storia, come Protagonista della sua liberazione. Il terzo luogo della rivelazione di Dio è la sua Parola. Per Dio dire è fare. La Parola è azione. «Dio disse: «La luce sia» e la luce fu» (Gen 1, 3). Così nella Creazione.

Notiamo le metafore con le quali si indica la Parola di Dio: è pioggia che feconda, è luce che illumina, è miele che nutre, è martello che frantuma la roccia, è spada che penetra e taglia.

3. Terza via: il linguaggio simbolico

Una terza condizione per un'esperienza religiosa non fanatica è il linguaggio simbolico. Tale linguaggio simbolico appartiene, non in forma esclusiva ma certo privilegiata, all'esperienza religiosa dell'umanità. Infatti se è vero che l'ordine del religioso parla di un senso ultimo e fondamentale, di un principio costitutivo di tutte le cose, è però anche vero che la coscienza dell'uomo è una coscienza situata, una coscienza che è strutturalmente costituita nella prospettiva – come dice Husserl – che vede il mondo, le cose, Dio a partire da un certo spazio, da una certa limitazione temporale, per cui del mondo non coglie che via via i successivi aspetti. Ora una coscienza prospettica potrà reperire in tutti i momenti del suo itinerario logico, l'*Unum*, il *Deus* inteso appunto come *dies*, come luce rischiarante, ma non lo reperirà mai in sé e per sé ma sempre e solo nella misura in cui è partecipe, presente nelle uniche cose di cui la coscienza è partecipe, presente nelle uniche cose di cui la coscienza dell'uomo sia capace: le determinazioni. Per cui è sempre entro e attraverso la finitezza che l'uomo potrà parlare e dire il fondamento. Il rapporto religioso non può esprimersi che attraverso la mediazione della finitezza, reperendo cioè un significato ultimo, in questo senso secondario, entro un significato primario. Per conseguenza, il linguaggio religioso non può essere che linguaggio dell'ambiguità, del simbolo. Se Dio è quel principio che è dappertutto e che nel contempo è altro dal suo manifestarsi, di questa alterità non è possibile dire se non per accenni, per rinvii. Il linguaggio religioso non può che essere un linguaggio dell'ambiguità perché di una realtà dice a un tempo che è dappertutto e in nessuna parte, ovunque presente e inesorabilmente assente. Nella vita del simbolo sono reperibili due ordini di significati. Vi è un significato primario che è quello che dice della realtà immediata, determinata; vi è un significato secondario ma ontologicamente primitivo che è quello che si manifesta entro a questa determinazione, che è quell'orizzonte d'essere, quella ultimità a cui rinvia dentro di sé la determinazione.

È questa ambiguità fondamentale che costituisce il simbolo.

La trascendenza è inafferrabile, è afferrabile solo attraverso il simbolo, solo attraverso un suo modo di trasparire nella realtà determinata.

Ogni creazione della finzione immaginativa e simbolica progetta un nuovo modo di vivere, lo propone. Così facendo, l'opera poetica dice qualcosa della realtà, ma non nella forma dell'informazione e della descrizione di uno stato di fatto. L'uomo sa parlare altri linguaggi; l'uomo ha con la realtà una relazione che non è solo di controllo, dominio, manipolazione. La simbolica tenta di portare a parola questa dimensione altra.

Ora possiamo capire perché il linguaggio simbolico sia singolarmente coerente con l'esperienza religiosa, è il mezzo privilegiato per la comunicazione dell'esperienza religiosa. Gesù stesso, quando ha voluto svelare i misteri del Regno e quindi una realtà che è al di là delle nostre verifiche, ha raccontato parabole. Infatti: «Con molte parabole annunziava loro la Parola secondo quello che potevano intendere. Senza parabole non parlava loro» (Mc 3, 33-34).

Perché il discorso di Gesù è spesso in parabole? Perché la più ampia e varia illustrazione del Regno e quindi del disegno di Dio per l'intera umanità e per ognuno di noi è proposta in parabole?

Le parabole non sono una dimostrazione, una prova che toglie ogni oscurità e incertezza. Ci fanno intuire qualche cosa di Dio e del suo Regno ma non ce lo dimostrano, non ce lo descrivono in maniera esaustiva, completa. Dio non è un oggetto che possiamo mettere sul tavolo del nostro laboratorio, non è una cosa di cui possiamo avere piena e totale conoscenza, così come conosciamo gli oggetti che studiamo in laboratorio. Dio e il suo Regno sono più grandi delle nostre parole e dei nostri concetti. Se fossero afferrabili pienamente da noi, dalle nostre mani o dai nostri concetti, sarebbero solo delle cose, degli oggetti più piccoli di noi.

Il linguaggio delle parabole è un linguaggio indiretto: dice sì che il Regno è, ma insieme non è. Appunto è simile. Dice e insieme nasconde. Dio si rivela ma non si riduce a un oggetto che possiamo perfettamente controllare. Il linguaggio religioso non può che essere un linguaggio dell'ambiguità perché di una realtà dice a un tempo che è dappertutto e in nessuna parte, ovunque presente e inesorabilmente assente.

4. Quarta via: il rispetto della coscienza

Sappiamo che il fanatismo nasce e si incrementa laddove viene meno l'istanza critica della coscienza, sommersa dalla pressione dell'ambiente, della massa. Per questo la salvaguardia di una coscienza libera e critica è argine al fanatismo.

Ricondurre l'esperienza religiosa alla coscienza vuol dire ricondurla alla libertà dell'uomo. La pretesa di violare la coscienza, pretesa propria del fanatismo, contraddice la natura propria dell'esperienza religiosa.

Nel linguaggio dei due Testamenti un termine – cuore – esprime bene il ruolo della nostra libertà-responsabilità. Per la Bibbia cuore indica quanto di più intimo e segreto c'è nell'uomo: «L'uomo infatti vede il volto, Dio scruta il cuore» (1Sam 16, 7). Dio viene spesso definito: «Colui che scruta i cuori» (Prov 24, 12). Il Nuovo Testamento pone con forza la centralità del cuore, ovvero il principio dell'interiorità come decisivo: «Ascoltate e cercate di capire. Non è ciò che entra nella bocca dell'uomo che può farlo diventare impuro. Piuttosto è ciò che esce dalla bocca: questo può far diventare impuro l'uomo [...] Perché è dal cuore che vengono tutti i pensieri malvagi che portano al male [...], sono queste le cose che fanno diventare impuro l'uomo» (Mt 15, 10-11, 18-20). Non più una religione dell'osservanza dei precetti ma una religione dell'adesione intima della coscienza.

Abbiamo indicato i due poli entro i quali si costituisce l'esperienza religiosa: l'iniziativa libera e gratuita di Dio, il primato di Dio e la risposta dell'uomo nella libertà del cuore-coscienza. Richiamata la centralità della coscienza dobbiamo però riconoscere il carattere sempre «situato». Sarebbe qui utile riprendere il contributo che Gadamer ha dato alla comprensione della coscienza storica. Attraverso il recupero di categorie quali quelle di pre-giudizio, di tradizione e soprattutto di «storia degli effetti» o di «coscienza esposta agli effetti della storia» (*Wirkungsgeschichte*) Gadamer ci porta a riconoscere la nostra costitutiva appartenenza alla storia: «In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia» (*Verità e Metodo*, p. 324). Un frutto di tale consapevolezza – nell'ambito della riflessione teologica – è la nozione di «strutture di peccato» che troviamo nella *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II: «La somma dei fattori negativi che agiscono in senso contrario a

una vera coscienza del bene comune [...] dà l'impressione di creare in persone e istituzioni un ostacolo difficile da superare» (n. 36). In anni recenti si è parlato a questo proposito di «peccato sociale», una nozione non priva di ambiguità e che ora viene sostituita appunto con quella di «strutture di peccato». Il riconoscimento della natura situata della coscienza e cioè della sua almeno parziale passività, la stessa nozione di «strutture di peccato» impone compiti specifici sul piano politico, ovvero della messa in atto delle condizioni più favorevoli al dispiegarsi della coscienza, alla crescita integrale della persona. Dobbiamo riconoscere che in passato la riflessione filosofica, soprattutto quella di ispirazione idealista, ha talora sottovalutato il rilievo di tali condizioni a partire appunto dal primato della coscienza. Una sopravvalutazione della sfera coscienziale e dei dinamismi spirituali e culturali può avere talora indotto la svalutazione delle condizioni storiche obiettive. La sterile contrapposizione tra cammini di conversione del cuore e iniziative di cambiamento delle strutture politiche ed economiche attesta appunto l'unilateralità che ha segnato questo dibattito. Noi siamo oggi assai più sensibili a questa pressione che le condizioni esercitano sulla coscienza: la ripresa di attenzione per la formazione all'impegno sociopolitico è certamente da iscriversi in questa logica. Ma l'attenzione per le condizioni di esercizio della libertà e della vita della coscienza non deve trasformarsi in radicale passività della coscienza e conseguente annullamento della libertà nel gioco complesso dei determinismi. «Se la situazione di oggi è da attribuire a difficoltà di diversa indole, non è fuori luogo parlare di "strutture di peccato" le quali [...] si radicano nel peccato personale e, quindi, son sempre collegate ad atti concreti delle persone, che le introducono, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere. E così essi si rafforzano, si diffondono e diventano sorgente di altri peccati, condizionando la condotta degli uomini» (*ibidem*).

Ma la coscienza si leva talora a giudicare, è capace di opposizione, di obiezione appunto. La coscienza non solo riceve o subisce le pressioni dell'ambiente, è anche capace di dire no e non solo adeguarsi in maniera conformistica. Pensiamo a certi fenomeni di controcultura, a svolte che hanno impresso un mutamento nel corso della storia.

5. Quinta via: una religione che distingue Cesare da Dio

L'esperienza religiosa evita il fanatismo se custodisce la distinzione tra lo spazio politico e quello religioso, se distingue Cesare da Dio.

Leggiamo nelle lettere di san Paolo ripetuti richiami al rispetto dell'autorità (Rm 13, 1), inviti a pregare per le autorità (1Tm 2, 1-2). Questi richiami fanno pensare che tra i primi cristiani vi fossero atteggiamenti di svalutazione del ruolo delle autorità politiche, forse in nome della sovranità di Dio certi cristiani finivano per non riconoscere il ruolo del potere politico. Paolo invece sottolinea il ruolo di chi esercita l'autorità e chiede ai cristiani atteggiamento di rispetto. Decisiva è la parola di Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22, 15). Con questa frase Gesù riconosce il ruolo di Cesare, l'imperatore, riconosce lo spazio proprio dell'autorità politica che deve essere rispettato. Questa parola non autorizza alcuna forma di sostituzione del legittimo spazio della politica da parte della religione: le forme teocratiche non possono essere legittimate. Certo, Cesare non è tutto, la politica non è tutto e il sovrano non deve essere assolutizzato aprendo la via ai totalitarismi. Il cristiano rispetta le competenze e le responsabilità proprie della vita politica senza confonderle con quelle della fede e della Chiesa. Nasce da questa frase la distinzione dello Stato dalla Chiesa, la reciproca autonomia, pur nel riconoscimento di un nesso, di una relazione «virtuosa» tra valori etico-religiosi e politica che possiamo così articolare: i valori spirituali e morali hanno bisogno della politica; la politica ha bisogno dei valori spirituali e morali.

È tipico del linguaggio cristiano l'appello ai valori (valore della vita, della persona, della pace ecc.) e prima ancora alla coscienza che ne è lo spazio decisivo (educare la coscienza ai valori). Ma tale appello (crisi dei valori, nuovi valori ecc.) rischia d'essere moralistico, solo esortativo se non si fa carico di creare tutte le condizioni necessarie perché i valori possano essere vissuti. È questo un tema che abbiamo già svolto a proposito del carattere situato della coscienza. La nostra coscienza non può prescindere dalle condizioni entro cui si trova a vivere: come uno specchio riflette tale situazione, come una spugna ne è imbevuta.

La formazione della coscienza ai valori, preoccupazione prima-

ria delle diverse agenzie educative, non può quindi prescindere dalla valutazione delle condizioni in cui la coscienza vive. Possiamo quindi affermare che la base sociale, politica è decisiva per plasmare condizioni o strutture più giuste, più degne dell'uomo e favorevoli alla sua crescita. Essa contribuisce efficacemente a rimuovere gli ostacoli e a predisporre tutti i mezzi necessari alla crescita della coscienza. Per conseguenza anche i credenti non possono essere estranei all'impegno politico. Le forme di tale impegno potranno essere diverse, ma una religiosità non retorica dovrà farsi carico di un impegno politico.

5.1. La politica ha bisogno dei valori

Viviamo in una società dominata dal calcolo, dalla programmazione. Ma dove c'è calcolo e programmazione c'è decisione. Ma ogni decisione mette in gioco una certa idea dell'uomo, dei suoi veri beni e dei suoi fini. Ora le scienze, economiche e sociali, messe in atto dagli economisti e dai politici non sono in grado di porsi il problema dei fini; sono scienze solo strumentali: se vogliamo arrivare a questo risultato occorrono queste scelte e poi si fanno i calcoli necessari. Così ragionano, mettendo tra parentesi appunto la determinazione dei fini adeguati. Se non è guidata da valori etici, la vita sociale corre verso esiti pericolosi e disgreganti. Certo, accanto ai fini non devono esser trascurati i mezzi che devono essere buoni per il perseguimento di obiettivi buoni.

Il riferimento ai valori etici si è fatto particolarmente forte nel campo dell'economia. Il brusco rallentamento del progresso economico, la disoccupazione, le difficoltà di difesa dei salari e dello stato sociale, la crisi del terzo mondo, cioè l'aprirsi di drammatici problemi, ha posto un dubbio sulla capacità del sistema economico di rispondere, da solo, agli interessi generali. È significativo che proprio gli economisti oggi riconoscano l'esigenza di «una scienza socio-morale in cui le ragioni di ordine morale non sono represses, né messe in disparte».

6. Sesta via: una religione per la pace

L'ultima condizione per una religione non fanatica è il netto ripudio da parte della coscienza religiosa di ogni forma di violenza, soprattutto quella che si esprime nella guerra.

6.1. I cristiani e l'esercito dell'imperatore

Fin verso il 170-180 d.C. non abbiamo notizia di cristiani militanti nell'esercito. Un testo di quel periodo riferisce l'opinione di un pagano, Celso, che suppone una situazione di totale estraneità: «Se i cristiani vogliono la pace accettino di soccorrere l'Imperatore con tutte le loro forze, collaborino con lui alle sue giuste imprese, combattano per lui, servano con i suoi soldati, se lo esige, e con i suoi strateghi». Probabilmente almeno tre ordini di motivi spiegano tale estraneità: la consapevolezza acuta tra i primi cristiani d'essere quasi estranei e provvisori in questo mondo; il rifiuto dei rituali di tipo idolatrico che accompagnavano l'arruolamento; il rifiuto di versare il sangue. Alla fine del II secolo abbiamo un testo, la *Tradizione Apostolica* di Ippolito di Roma, che fissa le norme per i cristiani che aderiscono all'esercito e per i soldati che vogliono convertirsi: «Il soldato non ucciderà nessuno. Se riceverà l'ordine non lo dovrà eseguire. Se rifiuta sarà scomunicato. Il catecumeno o il fedele che vogliono farsi soldati saranno scomunicati, perché hanno disprezzato Dio». Nel 248, Origene esprime una posizione di netto rifiuto: «Noi non brandiamo più la spada contro alcun popolo, né ci esercitiamo a fare la guerra; noi siamo divenuti figli di pace mediante Gesù Cristo che è nostro condottiero [...]. Noi non serviremo come soldati anche se l'Imperatore lo esige, ma noi combattiamo per lui levando un'armata speciale: quella della pietà» (*Contra Celsum*, VIII, 74). In breve volgere di anni la posizione subisce un profondo mutamento a seguito della cosiddetta «svolta costantiniana». Chiuso il periodo delle persecuzioni, Costantino non solo riconosce la Chiesa ma le conferisce un ruolo sociale sempre più rilevante. All'indomani dell'Editto di Milano (313), Costantino convoca il Concilio di Arles (314) che stabilisce la scomunica contro coloro che «in pace abbandonano le armi» cioè contro coloro che non vogliono prestare servizio militare. Con successive leggi del 404, 410, 415 si vieta a ebrei, eretici e pagani la partecipazione all'esercito che diventa così solo di cristiani. Tale evoluzione si spiega con il mutato atteggiamento dei cristiani nei confronti dell'Impero, dopo il tempo delle persecuzioni. Questa nuova maniera di considerare l'imperatore troverà un valido supporto nel pensiero di Eusebio di Cesarea per il quale l'imperatore era il luogotenente del Cristo-Logos e le sue guerre non potevano essere che guerre sante. Non dimentichiamo

inoltre le minacce che i barbari rappresentavano per le ormai deboli strutture dell'Impero.

Tra gli *Atti dei Martiri* due riguardano il nostro problema. Nel 295 a Tibeste nei pressi di Cartagine, Massimiliano rifiuta la coscrizione: «Io non farò il soldato [...], io sono soldato del mio Dio». Eppure il proconsole Dione per salvare il giovane gli ricorda che altri cristiani servono nell'esercito. Anche il padre del giovane non sembra vedere incompatibilità tanto che ha preparato la divisa militare. Massimiliano viene condannato proprio perché obiettore di coscienza. Nel 262 a Cesarea di Palestina Marino, già ufficiale dell'esercito, viene denunciato da un commilitone invidioso. Marino è messo di fronte alla scelta tra la spada e il Vangelo. Marino confessa la sua fede e affronta il martirio.

Un testo di sant'Agostino esprime la consapevolezza dei cristiani di essere il sostegno dell'Impero: «Coloro che sostengono che la religione cristiana è contraria allo Stato, mostrino un esercito tale quale la dottrina di Cristo prescrive ai soldati, mostrino tali amministratori, tali sudditi quali ordina che siano la dottrina cristiana e poi osino affermare che essa è contraria allo Stato» (Epistola 138, 5).

6.2. La cosiddetta «guerra giusta»

Il pensiero di sant'Agostino sulla cosiddetta «guerra giusta» diventerà dottrina comune insegnata dai moralisti cattolici anche se mai sancita ufficialmente dal magistero della Chiesa. Con tale formula non si vuole conferire alla guerra legittimità morale in ogni caso, ma al contrario limitare il ricorso a essa in quei casi considerati appunto «giusti»: «Fare la guerra è una felicità per i malvagi, ma per i buoni una necessità [...]». È ingiusta la guerra fatta contro popoli inoffensivi, per desiderio di nuocere, per sete di potere, per ingrandire un impero, per ottenere ricchezze e acquistare gloria. In tutti questi casi la guerra va considerata un «brigantaggio in grande stile» (*De Civitate Dei*, IV, 6).

C'è anche, purtroppo, la guerra «meritoria»: quella che si combatte contro i nemici della fede, per liberare la Terra Santa dalle mani degli empi (Concilio lateranense IV, const. 71, 1215). Così san Bernardo si rivolgeva ai Templari: «I soldati di Cristo combattono le battaglie del loro Dio senza preoccupazione, non temendo affatto di commettere peccato uccidendo i nemici

[...]; egli è ministro di Dio per la vendetta dei malfattori e la lode dei buoni. Quando infatti uccide un malfattore, non è un omicida ma, per così dire, un “malicida”, è un vendicatore di Cristo contro coloro che fanno il male, un difensore dei cristiani» (*De laude novae militiae. Ad milites Templi*, 3; *Patrologia Latina* 182, 924).

La dottrina agostiniana della «guerra giusta», ripresa da san Tommaso, viene sistematizzata dai teologi e giuristi dei secoli XVI e XVII, de Vitoria, Suarez e Molina nella prospettiva di arginare il troppo facile ricorso alla guerra da parte del sovrano. Si esige quindi, per riconoscere a una guerra la qualifica di «giusta», la proporzione tra la gravità dell'ingiustizia subita e le calamità che saranno conseguenza della guerra. In secondo luogo diventa ingiusta quella guerra che causa danni al mondo intero o alla cristianità.

Ritroviamo questa logica della «guerra giusta» nell'insegnamento di Pio XII: «Poiché la libertà umana è capace di scatenare un ingiusto conflitto ai danni di una nazione, è certo che questa può, in determinate condizioni, sollevarsi in armi e difendersi». Non è quindi negata la liceità della guerra di difesa contro un ingiusto aggressore, ma solo a certe condizioni: «Abbiamo espresso il desiderio che sia punita sul piano internazionale ogni guerra che non sia esigita dalla necessità assoluta di difendersi contro una ingiustizia molto grave riguardante la comunità, quando non è possibile impedirla con altri mezzi, e sia tuttavia necessario farlo, se non si vuole lasciare campo libero nelle relazioni internazionali alla violenza brutale e alla mancanza di coscienza. Non è dunque sufficiente il fatto di doversi difendere contro qualche ingiustizia per utilizzare il metodo violento della guerra. Allorché i danni procurati da questa non sono comparabili con quelli della “ingiustizia tollerata” si può avere l'obbligo di “subire ingiustizia”» (*Discorso* del 19 ottobre 1953). Il *Radio-messaggio natalizio* del 1956, dopo i fatti di Ungheria, accentua la necessità della difesa contro l'ingiusta aggressione: «È manifesto che nelle presenti circostanze può verificarsi in una Nazione il caso in cui, risultato vano ogni sforzo per scongiurarla, la guerra, per difendersi efficacemente e con speranza favorevole di successo da ingiusti attacchi, non potrebbe essere considerata illecita. Se dunque una rappresentanza popolare e un Governo eletti con libero suffragio, in estremo bisogno, coi legittimi mezzi di politica estera e interna, stabiliscono provvedimenti di

difesa ed eseguono le disposizioni a loro giudizio necessarie, essi si comportano egualmente in maniera non immorale, di guisa che un cittadino cattolico non può appellarsi alla propria coscienza per rifiutare di prestare i servizi e adempiere i doveri fissati per legge» (23 dicembre 1956). Come si vede, l'intenzione di tale dottrina non è quella di legittimare la guerra bensì quella di allontanare il pericolo di conflitti armati. Non la legittimazione della guerra ma la promozione della pace è l'intenzione di questo magistero.

6.3. Il superamento della «guerra giusta»

Tale dottrina della «guerra giusta», espressione di un'argomentazione etico-politica formulata a partire dai principi del «diritto naturale» prescindendo dal riferimento a una data situazione storica, alle forme del conflitto, all'evoluzione politica ecc., era destinata a cadere nella nuova impostazione che il Concilio dava alla problematica etico-politica. E infatti dopo una sommaria presentazione delle nuove forme di armamento la *Gaudium et Spes* (80b) conclude: «Tutte queste cose ci obbligano a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova». Le trasformazioni che intervengono nella guerra con l'uso di quelle che il Concilio chiama le «moderne armi scientifiche» rendono sempre più problematico l'appello al principio di legittima difesa per giustificare il ricorso alla guerra: «Non si può porre neppure in linea di principio la questione della liceità della guerra atomica, chimica e batteriologica se non nel caso in cui essa debba essere giudicata indispensabile per difendersi alle condizioni indicate. Anche allora tuttavia occorre sforzarsi in tutti i modi di evitarla grazie a delle intese internazionali oppure di porre alla sua utilizzazione dei limiti sufficientemente precisi e stretti perché i suoi effetti restino limitati alla strette esigenze della difesa. Quando l'impiego di tali mezzi comporta un'estensione del male tale da sfuggire interamente al controllo dell'uomo, la sua utilizzazione deve essere rigettata come immorale. Non si tratterebbe più allora di difesa contro l'ingiustizia, e di salvaguardia necessaria di legittimi possessi, ma di distruzione pura e semplice di ogni vita umana all'interno del raggio di azione. Ciò non è permesso a nessun titolo» (*Discorso* del 7 settembre 1954). Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* (n. 127) dichiarerà: «Nell'era atomica è irrazionale (*alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura*

sarcienda) pensare che la guerra possa essere utilizzata come strumento di riparazione dei diritti violati». Il Concilio e in particolare la *Gaudium et Spes* si impegnano, previamente, nella comprensione dell'epoca nella quale viviamo, come compito pregiudiziale in ordine alla formulazione di giudizi etico-politici circa la guerra e la pace. Dobbiamo rilevare la svolta metodologica: non più giudizi etico-politici dedotti esclusivamente dal «diritto naturale» ma, a partire dalla situazione data, il confronto tra l'effettuale e il possibile, tra ciò che di fatto accade e ciò che potrebbe praticamente accadere. Il testo offre solo un primo abbozzo di comprensione della situazione presente: «Il progresso delle armi scientifiche ha enormemente accresciuto l'orrore e l'atrocità della guerra. Le azioni militari, infatti, se condotte con questi mezzi, possono produrre distruzioni immani e indiscriminate, che superano pertanto, di gran lunga, i limiti di una legittima difesa [...]. Avendo ben considerato tutte queste cose, questo sacrosanto Concilio, facendo proprie le condanne della guerra totale, già pronunciate dai recenti Sommi Pontefici, dichiara: ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato» (*Gaudium et Spes*, 80). Per conseguenza diviene sempre più plausibile l'obiezione di coscienza (*ibidem*, 79). Dobbiamo anche ricordare, tra le ragioni che hanno portato al superamento della dottrina della «guerra giusta», la progressiva adesione alla struttura politica di tipo democratico, con il riconoscimento dell'opinione pubblica come istanza di controllo e di guida nella gestione del potere politico. Anche sul piano internazionale, il progressivo consolidarsi di un'istanza sovranazionale costituisce una sia pur gracile alternativa alla guerra mediante la mediazione politica. Sono quindi due le affermazioni del Concilio sul nostro problema: la condanna etica assoluta di ogni azione di guerra realizzabile con le «più moderne armi scientifiche». Per questo tipo di azione il Concilio non prevede alcuna possibile forma di legittimazione. La seconda affermazione riguarda la corsa agli armamenti e la logica della deterrenza.

6.4. La logica della deterrenza e il problema del disarmo

Il Concilio ammette infatti una logica delle deterrenza. Afferma: «Le moderne armi scientifiche, è vero, non vengono accumulate

con l'unica intenzione di poterle usare in tempo di guerra» (81a). Nasce così la filosofia della dissuasione o deterrenza: «Poi-ché infatti si ritiene che la solidità della difesa di ciascuna parte dipenda dalla possibilità fulminea di rappresaglie, questo ammassamento di armi, che va aumentando di anno in anno, serve, in maniera certo inconsueta, a dissuadere eventuali avversari dal compiere atti di guerra. E questo è ritenuto da molti il mezzo più efficace per assicurare oggi una certa pace tra le nazioni» (81b). Nei confronti della dissuasione il Concilio non esprime un giudizio assoluto «qualunque cosa si debba pensare di questo metodo dissuasivo» (81c). A proposito di questa logica della deterrenza, il Concilio afferma che essa «non è via sicura per conservare saldamente la pace [...], le cause di guerre anziché venire eliminate da tale corsa minacciano piuttosto di aggravarsi gradatamente [...], mentre si spendono enormi ricchezze per procurarsi sempre nuove armi, diventa poi impossibile arrecare sufficiente rimedio alle miserie così grandi del mondo presente» (82b.c). Sulla stessa linea Paolo VI: «Se l'equilibrio del terrore è potuto e può ancora servire per qualche tempo a evitare il peggio, pensare che la corsa agli armamenti possa continuare così, indefinitamente, senza provocare una catastrofe, sarebbe una tragica illusione» (*La Santa Sede e il disarmo*, n. 800). E Giovanni Paolo II nel *Messaggio all'ONU* del 1982: «Nelle attuali condizioni, una dissuasione fondata sull'equilibrio, non certo come fine in sé, ma come una tappa sulla via del disarmo progressivo, può ancora essere giudicata come moralmente accettabile». Logica della deterrenza-dissuasione e disarmo sono le due facce del medesimo problema. Si possono tollerare la deterrenza e quindi gli arsenali solo come *extrema ratio* che lega la pace all'equilibrio del terrore. Il riconoscimento solo provvisorio e congiunturale della logica della deterrenza impone un processo di disarmo controllato e bilaterale: «Il disarmo militare, per non costituire un imperdonabile errore di impossibile ottimismo, di cieca ingenuità, dovrebbe essere comune e generale. Il disarmo o è di tutti o è un delitto di mancata difesa» (Paolo VI, *Messaggio per la Giornata della pace 1976*). Nel 1983 numerosi episcopati si pronunciarono in materia di pace, deterrenza, disarmo. I vescovi statunitensi affermano un'«accettazione estremamente condizionata della deterrenza. Noi non ci sentiamo di considerarla adeguata e essere una base durevole per la pace». E i vescovi del Belgio: «Al massimo la dissuasione è un "male minore", una

soluzione disperata, strettamente provvisoria e da mantenersi nei limiti più rigorosi». E i vescovi olandesi: «L'accettazione del possesso delle armi nucleari con il loro scopo di deterrenza può essere soltanto temporanea e provvisoria, come fase di un processo di disarmo progressivo verso una vera pace». Il riconoscimento del ruolo che, paradossalmente, la dissuasione può svolgere a vantaggio della non belligeranza, è comunque accompagnato da una sempre più chiara coscienza della sua insufficienza e precarietà. I vescovi statunitensi si domandano: «Una nazione ha il diritto di agitare una minaccia che non avrà mai il diritto di mettere in atto? Ha il diritto di possedere qualche cosa di cui non avrà mai il diritto di fare uso? Il pericolo della situazione è chiaro, ma come impedire l'utilizzo delle armi nucleari? Che giudizio dare della dissuasione e come definire la responsabilità morale nell'epoca del nucleare?». Ritroviamo interrogativi analoghi nella riflessione del cardinale Martini: «Si può minacciare un intervento la cui concreta attuazione è giudicata immorale? Quanto a lungo si potrà resistere alla tentazione di passare dalla minaccia all'uso delle armi nucleari? [...] La corsa agli armamenti nucleari fatta in nome della dissuasione ha concretamente allentato in questi anni oppure ha inasprito le tensioni? Quali e quanti mezzi, energie, possibilità ha assorbito la corsa agli armamenti, sottraendo forze preziose alla lotta contro la fame, la malattia e per la promozione della vita? Quali germi di violenza essa introduce nel costume e nel quotidiano vivere degli uomini?» (*Discorso per sant'Ambrogio*, 1983).

Anche sul disarmo le posizioni sono largamente convergenti: «Il controllo delle armi e il disarmo devono essere un processo basato su accordi verificabili, in specie tra le due superpotenze. Noi non parteggiamo per una politica di disarmo unilaterale». Così i vescovi statunitensi. E gli Olandesi: «Le trattative sono indispensabili per un vero disarmo. Esse richiedono pazienza e insistenza e devono essere indirizzate a una riduzione degli armamenti equilibrata, contemporanea e controllata internazionalmente». Ma l'esclusione del disarmo unilaterale – richiesto invece dai movimenti pacifisti – non è semplicemente atteggiamento attendista. Riprendendo una parola di Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la Giornata della pace 1983*, «compiere tutti i passi, anche i più piccoli, che rendano possibile un dialogo ragionevole in questo campo tanto fondamentale», i diversi episcopati chiedono gesti, iniziative volte a creare le condizioni per

il disarmo bilaterale. Così i vescovi olandesi: «Ma qualcuno deve pure cominciare [...]. Per infondere fiducia e convincere la controparte che il vero scopo è il disarmo e non il suo indebolimento, può essere necessario che una delle parti faccia per prima dei passi verso un controllo e una riduzione delle armi [...]. Non sarebbe realistico nascondersi che la fiducia accordata con questi primi passi comporta pure dei rischi».

Sul problema della deterrenza e del disarmo si è pronunciata anche l'Assemblea di Basilea che, espressione delle Chiese cristiane europee, esprime una significativa tendenza. «Consideriamo vitale e urgente per l'umanità l'abolizione dell'istituzione della guerra e il superamento della deterrenza fondata sulle armi di distruzione di massa. Sentiamo il bisogno di liberare progressivamente il mondo da tutte le armi di distruzione di massa» (75). «Chiediamo a tutti i governi europei di unire le forze e di operare insieme con l'obiettivo che lo sviluppo, la produzione, la installazione, gli esperimenti, il possesso e l'utilizzo di armi di distruzione di massa nucleari, biologiche o chimiche siano condannati da una legge internazionale che conduca alla loro eliminazione; chiediamo inoltre che attraverso questa strada il sistema della deterrenza nucleare sia superato e sostituito da un sistema di sicurezza diverso e meno pericoloso» (86c). «Gli spropositati arsenali di armi nucleari, convenzionali e di altro tipo minacciano l'intero genere umano. Cresce la consapevolezza che non ci si può affidare, per preservare la pace, alla deterrenza basata sulle armi di distruzione di massa. Il continuo rischio di fallimento è ragione sufficiente per cui il sistema della deterrenza debba essere superato. La spesa per gli armamenti nel mondo assorbe ampie riserve che sarebbero necessarie per lo sviluppo e la protezione dell'ambiente. La guerra e la minaccia della guerra sono tratti caratteristici anche del mondo moderno. La prevenzione della guerra è uno dei compiti politici più urgenti per i governi. I mezzi nazionali di difesa non possono garantire salvezza e sicurezza nel mondo moderno; l'istituzione guerra deve essere abolita. Si richiede un ordine internazionale di pace» (11).

Sul commercio delle armi l'Assemblea ha trovato una difficile e «acrobatica» mediazione: «Il commercio internazionale delle armi e l'esportazione di armamenti e di tecnologia militare verso le zone di conflitto e di tensioni dovrebbero essere fermati. In tutte le altre circostanze dovrebbero essere sottoposti a norme e

regolamentazioni delle più restrittive. Devono essere trovate delle strategie per la riconversione dell'industria bellica alla produzione civile» (86f).

L'itinerario che abbiamo compiuto e che non è completo – manca l'amplissimo e decisivo magistero di Giovanni Paolo II così come quello, iniziale, del suo successore – ci ha condotti a individuare con chiarezza l'evoluzione che è intervenuta nel valutare la guerra e gli armamenti. Diceva il cardinale Martini, nel *Discorso per sant'Ambrogio* del 1983: «In questi interventi della Chiesa vedo emergere sempre più chiaramente quell'aspetto critico e proiettivo della libertà che viene favorita dalla fede. Dal punto di vista critico è importante cogliere l'evoluzione che è intervenuta nel giudicare la guerra e gli armamenti. Prima delle armi nucleari e chimiche il principio della legittima difesa poteva in certi casi condurre a parlare di guerra giusta. Ora invece si è convinti della tragica inutilità e immoralità di una guerra condotta con i nuovi tipi di armamenti. Semmai v'è ancora chi legittima in certi casi e a certe condizioni non l'uso ma il possesso di armi nucleari a scopo di dissuasione contro ingiuste aggressioni, finché altre forme dissuasive non siano concretamente praticabili, e mentre si conducono avanti serie iniziative di dialogo e trattative sincere. Dobbiamo augurarci che la coscienza critica dei cristiani e di ogni uomo faccia ancora dei passi ulteriori [...]. Intanto occorre che l'opera critica contro il male sia accompagnata da un'opera proiettiva, che dia una consistenza nuova alla pace, alla sicurezza, alla stessa dissuasione».

Conclusione

Abbiamo indicato sei vie per un'esperienza religiosa non fanatica, perché non avvenga che il nome di Dio venga adoperato per legittimare forme fanatiche che finiscono sempre per favorire la violenza. La storia ha conosciuto non poche tragiche esperienze. Dobbiamo operare perché non ritornino.