

“Religione e pace”, in *Servizio della Parola* 423 (Novembre-Dicembre 2010) 21-32.

L'argomento è tra i più complessi. Investe ambiti diversi, dei quali i più importanti sembrano essere quello teologico, sociologico e storico. In ciascuno di essi la riflessione può essere prevalentemente speculativa, cioè relativamente ai principi; oppure pratica, cioè relativamente al dato storico ed esperienziale. Dal momento che i lettori sono per lo più persone impegnate pastoralmente, tento una via intermedia. Faccio così riferimento ad alcuni nodi fondamentali che affiorano in questo rapporto, nell'intento di sottolineare la dignità della religione, sempre da riconsiderare nel suo valore “trascendente”, e il valore cardine della pace, dalla quale la religione non può prescindere. Arrivo pertanto ad azzardare una sorta di corollario, che spero di dimostrare adeguatamente e che recita: la religione senza la pace non esiste, ne è solo una patologia o una tragica caricatura. Cerco di arrivare a questa conclusione, che per me ormai è una consolidata convinzione, attraverso la formulazione di tre tesi.

1. L'esperienza religiosa autentica tende necessariamente alla pace perché purifica la religione dal fanatismo

Mi riferisco all'«esperienza religiosa autentica», per salvaguardarla dalle superstizioni, esagerazioni e mistificazioni. Con ciò non voglio dire che abbiamo fin dall'inizio una sorta di letto di Procuste su cui misurare in anticipo l'esperienza religiosa e dichiararla immune dalle sue falsificazioni. Il senso del mio contributo va in un'altra direzione. Cerca di documentare quanto sia invece necessaria una continua circolarità tra la resa *della fede* alla Trascendenza e il controllo critico *della ragione* rispetto alla sua percezione ed espressione, proprio al fine di salvaguardare la purezza dell'esperienza religiosa come esperienza della Trascendenza. In tale complesso ed indispensabile discernimento la Trascendenza deve poter restare tale, “trascendente”, ma l'uomo deve mantenere integra la sua realtà e dignità, in qualche maniera la *sua* trascendenza. Se uno di questi due minimali eppure indispensabili e insopprimibili poli dell'esperienza religiosa subisce una menomazione, l'esperienza religiosa risulta ben presto deformata, viziata e non di rado patologica. In altre parole, l'esperienza della Trascendenza si può impiantare e, pur con tutti i limiti, può essere tematizzata e pertanto “presentata”, solo se mantiene quella tradizionale duplice dimensione che è spesso richiamata, sebbene in altri contesti, nell'approfondimento teologico: quella *verticale*, come riferimento alla Trascendenza e quella *orizzontale*, come richiamo alle sue immediate e dirette conseguenze sull'uomo in relazione con gli altri. Una dimensione dunque *trasversale*, perché attraversa ogni rapporto tra l'uomo e la realtà che lo circonda.

2) La religione giudaico-cristiana contiene un capovolgimento strutturale rispetto al sacro: dal sacrificio imposto all'uomo al sacrificio volontario di Dio

Riferendoci a valori quali quelli menzionati da Gesù, la giustizia, la misericordia e la fedeltà, diremo innanzi tutto che sono valori umani e religiosi nello stesso tempo, valori *teologici* oltre che *teologici*. Partendo da essi possiamo passare alla seconda parte di questo contributo, nella quale osserviamo che nel giudaismo-cristianesimo è presente il capovolgimento del rapporto tra Dio e l'uomo: dal Dio che vuole il sacrificio umano al Dio che sacrifica se stesso per amore degli uomini.

Saltando la critica dei filosofi e le invettive dei poeti e dei profeti, possiamo cogliere lo stesso anelito in chi, come Josè Saramago, premio Nobel per la letteratura, ha potuto provocatoriamente scrivere, all'indomani della distruzione delle “Torri gemelle” di New York, sull' “Uccidere in nome di Dio”:

«In un luogo dell'India. Una fila di pezzi d'artiglieria in posizione. Legato alla bocca di ciascuno di essi c'è un uomo. In primo piano nella fotografia un ufficiale britannico erge la spada e sta per dare

l'ordine di fare fuoco. Non disponiamo di immagini dell'effetto degli spari, ma anche la più ottusa delle immaginazioni potrà "vedere" teste e tronchi dispersi nel campo di tiro, resti sanguinolenti, viscere, membra amputate. Gli uomini erano ribelli.

In un luogo dell'Angola. Due soldati portoghesi sollevano per le braccia un nero che forse non è morto, un altro soldato impugna un machete e si prepara a separargli la testa dal corpo. Questa è la prima fotografia. Nella seconda, stavolta c'è una seconda fotografia, la testa è già stata tagliata, è infilzata in un palo, e i soldati ridono. Il nero era un guerrigliero.

In un luogo di Israele. Mentre due soldati israeliani immobilizzano un palestinese, un altro militare gli rompe a martellate le ossa della mano destra. Il palestinese aveva lanciato dei sassi.

Stati Uniti dell'America del Nord, città di New York. Due aerei passeggeri nordamericani, sequestrati da terroristi legati all'integralismo islamico, si lanciano contro le torri del World Trade Center e le distruggono. Allo stesso modo, un terzo aereo provoca enormi danni all'edificio del Pentagono, sede del potere bellico degli States. I morti, sepolti tra le macerie, ridotti in briciole, volatilizzati, si contano a migliaia. Le fotografie dell'India, dell'Angola e di Israele ci esplodono con orrore in faccia, le vittime ci vengono mostrate nell'istante stesso della tortura, dell'attesa agonica, dell'ignobile morte.

A New York, tutto è sembrato irreale al principio, un episodio ripetuto e poco diverso da tante catastrofi cinematografiche, veramente avvincente per il grado di illusione raggiunto dal creatore degli effetti speciali Adesso l'orrore apparirà ad ogni istante nello spostare una pietra, un pezzo di parete, una lastra di alluminio contorta, e sarà una testa iriconoscibile, un braccio, una gamba, un addome aperto, un torace schiacciato. Ma perfino questo è ripetitivo e monotono, è in qualche modo già noto per le immagini che ci sono giunte di quel Ruanda di un milione di morti, di quel Vietnam cotto al napalm, di quelle esecuzioni in stadi pieni di gente, di quei linciaggi e di quei pestaggi, di quei soldati iracheni sepolti vivi sotto tonnellate di sabbia, di quelle bombe atomiche che rasero al suolo e calcinarono Hiroshima e Nagasaki, di quei crematori nazisti che vomitavano cenere, di quei camion per sgomberare cadaveri come se di immondizia si trattasse».

«Di qualcosa dovremo sempre morire, ma si è ormai perso il conto degli esseri umani morti nei peggiori modi che degli esseri umani potessero inventare. Uno di questi, il più criminoso, il più assurdo, quello che più offende la semplice ragione, è quello che, dal principio dei tempi e delle civiltà, ha il mandato di uccidere in nome di Dio»¹.

L'autore distingue tra gli «dèi», nei quali afferma di non credere, e «il fattore dio», che è la loro rappresentazione e simulacro e diventa ben presto tirannia e valore assolutistico, giungendo ad affermare:

«Ma non sono stati loro, poveri dèi senza colpa, è stato il "fattore Dio", quello che è terribilmente uguale in tutti gli esseri umani dovunque siano e qualunque sia la religione che professano, quello che mantiene intossicato il pensiero e aperte le porte alle intolleranze più sordide, quello che non rispetta se non ciò in cui comanda di credere, quello che dopo essersi vantato di aver fatto della bestia un uomo ha finito col fare dell'uomo una bestia»².

La denuncia è certamente veemente. Non nasconde però che più che di Dio si tratta dell'uso strumentale e criminale del suo nome. La domanda di fondo che però interessa noi è se il Dio in cui si crede sia un Dio che ama gli uomini o sia un Dio che li opprime. Sembra questo il problema fondamentale della religione, dal momento che quando essa perde la sua costitutiva tendenza ad autosuperarsi, si dimostra ben presto ammalata e porta a tragiche conseguenze. Con ciò non scadiamo in un'ideologica credenza in una bontà innata o in una primordiale "età dell'oro", ma ci riferiamo al fatto che la religione troppo spesso si manifesta ambiguamente, così come è ambiguo l'uomo stesso. Infatti i sacrifici, il sacerdozio, il servizio a Dio, quando non tendono a (re)inserire l'uomo in un processo armonioso di vita relazionale con gli altri e con l'Assoluto, riflettono e aggravano strutture sociali compromesse

¹ J. SARAMAGO, «Uccidere in nome di Dio» in *La Repubblica* (20 settembre 2001).

² *Ivi*.

Sono collegati a questo tema argomenti teologici delicati e tuttavia decisivi. Da parte di Dio, la sua libertà, la sua (onni)potenza, e la sua volontà sull'uomo. Da parte dell'uomo, la sua obbedienza, la sua libertà, il suo rapporto con gli altri e la sua missione nel mondo.

Non si può pretendere di affrontare adeguatamente in poche pagine tali nodi nevralgici. Tuttavia si può partire dal presupposto che in una situazione così intricata, quale è quella che viviamo, occorre almeno rifarsi ad alcuni principi più chiari, onde poterne trarre le opportune conseguenze. Lo dobbiamo a noi stessi e alla teologia, alla nostra esperienza cristiana e alla stessa nostra attività pastorale. Lo dobbiamo anche a coloro che, come Saramago, pur protestando contro le aberrazioni della religione, non si rassegnano a un nichilismo livellante e confessano, come lo stesso autore ha scritto più recentemente ³, che la ricerca della verità è dimensione irrinunciabile e fondamentale di ogni uomo.

Rispetto alla libertà e all'(onni)potenza di Dio, possiamo senz'altro dire che entrambe non sono per la soppressione né per la menomazione della libertà e del valore dell'uomo, ma per il loro potenziamento.

Il cristianesimo, e prima ancora il giudaismo, nonostante alcuni episodi biblici in senso contrario, marcano in una direzione ben individuabile: Dio è non solo amico dell'uomo, ma anche della sua libertà. Appare come colui che storicamente si impegna per la libertà del suo popolo. Come il profetismo dimostra, tutela i diritti dei più deboli, richiama al rispetto della giustizia verso i più svantaggiati. Sebbene gradisca i sacrifici offerti dall'uomo, non sembra gradire il sacrificio dell'uomo, se non come atto di amore e di dedizione, mai comunque come atto di autodistruzione o semplicemente come atto puramente culturale.

Rispetto alla potenza di Dio, è presente nel mondo giudaico l'idea di una sua autolimitazione. La mistica della Cabala ritiene che la sua onnipotenza si sia contratta già durante la creazione. La creazione stessa non sarebbe altro che l'atto originario con cui Dio si è contratto e ritratto, al fine di far posto all'«altro da sé». L'infinito non solo ammette, ma realizza qualcosa fuori di sé, senza inglobarlo. È un pensiero presente in Izchaq Luria (1534-1572), che ne parla con il termine *zimzum*. Sembra un'idea esoterica, in realtà a tale dottrina relativa alla Prima Alleanza, corrisponde quella cristiana della *kenosis*, della rinuncia volontaria da parte del Figlio di Dio alle sue prerogative divine. È un punto fondamentale e significa che Dio non richiede il sacrificio da parte dell'uomo, come in un'alta percentuale delle religioni, ma è lui stesso a sacrificarsi per amore dell'uomo. Il *Dio-mana*, in quanto "potenza" presente nelle religioni, oppure in quanto *Assoluto*, rinuncia alla potenza. Dal momento che, secondo la pienezza della rivelazione giudaico-cristiana, egli è *Amore*⁴, si esprime solamente e totalmente come tale. Non sfugge la continuità con l'opera iniziata con la creazione, perché già quell'atto, afferma qualcuno, implica una qualche forma di volontà da parte di Dio di voler dipendere dalle creature e dall'uomo. Vertice e chiave della rivelazione dell'amore nel mondo è Cristo, che, secondo Simone Weil, «insegna all'essere finito a chiedere il limite, cioè a mendicarlo e a viverlo, proprio perché esso possa essere qualcosa anziché nulla»⁵. Se con la ragione possiamo e dobbiamo domandarci come sia possibile parlare di Dio nelle condizioni dolorose in cui versa la storia⁶, la risposta è di spingere lo sguardo dalla nostra *religione* alla prospettiva di Dio. Alzare il nostro punto di vista per cogliere l'interezza della realtà, per andare incontro a Dio che è Amore sempre più grande.

³ Cf. TTL, inserto de *La Stampa*, (17/11/01).

⁴ Alla base c'è la rivelazione di Cristo, ben sintetizzata nella Prima lettera di Giovanni con le sue affermazioni che sembrano il culmine della rivelazione tutta: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui» (1Gv 4, 7-9).

⁵ R. GALLINARO, *La Cristosofia di Simone Weil fra religione, filosofia ed etica*, Luciano editore, Napoli 2000, 14.

⁶ Cf. *Ivi*, 31.

Da questa prospettiva più alta, rivelata da Dio stesso, si può comprendere la libera volontà del Figlio di Dio di dare se stesso per amore e non - come ancora troppo spesso è dato di sentire - per una risarcimento di un'offesa comunque da riparare. Andando oltre l'ottica troppo umana del legalismo e lasciandosi guidare dall'ottica rivelata dell'amore, c'è da dire che Cristo si è consegnato perché voleva dimostrare che il suo amore era più forte; che gli uomini avrebbero anche potuto ucciderlo, ma che non avrebbero ucciso il suo amore. Attraverso il dono di Cristo, la vita stessa resta illuminata dal sorriso della Grazia. Dio si manifesta amico dell'uomo e della sua libertà: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1).

Quanto alle religioni si può affermare che solo se la religione purificando continuamente se stessa resta amica di Dio, resta amica anche dell'uomo. Le forme strutturali, attraverso le quali media il servizio a Dio (sacerdozio, tempio), quando non tendono a inserire l'uomo in un processo armonioso di vita relazionale con l'Assoluto, con se stesso, con la natura, risentono di strutture sociali compromesse, inquinate, che condizionano le religioni medesime. Qui l'Assoluto viene assunto come pretesto per l'assolutismo, il sacrificio diventa pretesa sulla vita e sulla libertà altrui, senza vere motivazioni teologiche, che non ci possono essere, perché si tratta sempre e solo di motivazioni ideologiche.

3) L'esperienza religiosa autentica porta all'assunzione di una comune responsabilità verso il futuro degli uomini

Quest'ultimo punto non è che la conseguenza di tutto il discorso finora fatto. Ritengo, infatti, che se la religione è autentica, comporti una responsabilità verso il futuro degli uomini e non possa in alcun modo giustificare l'emarginazione e la distruzione dell'altro. Non può né sostenere, né tanto meno fondare l'oppressione, dal momento che questa è, al contrario, *frutto di una distorta concezione religiosa*. Ciò vale anche per le norme etiche, che devono restare nell'ambito dell'atteggiamento amicale di Dio verso l'uomo, altrimenti diventano quei "fardelli" che, secondo l'insegnamento di Gesù, i dottori della legge non vogliono muovere neppure con un dito, mentre si accaniscono a imporle sulle spalle degli altri⁷. Imposizioni religiose di tipo oppressivo e lesivo della libertà compromettono la religione e non viceversa.

In positivo: i dettami delle religioni e quanto in essi si riferisce all'uomo non possono renderlo schiavo, ma piuttosto un alleato di Dio, perché l'uomo stesso possa conseguire la felicità. Solo una religione decaduta e ideologicamente falsata ritiene che l'uomo sia fatto per la legge e per l'asservimento ad essa e non piuttosto il contrario: cioè che essa sia fatta per l'uomo e per la sua felicità⁸.

La storia dell'intolleranza e delle tante violenze in nome di Dio dimostrano che da una concezione oppressiva della religione si arriva facilmente alla contrapposizione tra gli uomini e tra le religioni. Dal "Dio violento" si passa fatalmente alla società violenta e conflittuale e viceversa. Il Dio assolutista - ideologicamente strumentale - porta a vedere il nemico non solo in chi non si assoggetta servilmente alla legge, ma anche in chi è diverso da sé. Si arriva a una triplice esemplificazione, spaventosa per i suoi effetti: a) il nemico del rappresentante di Dio (clero, casta sacrale, casta oligarchica ecc.) è nemico di Dio; b) il nemico di Dio è nemico del popolo (deve

⁷ Cf. Lc 11, 45-48: «Intervenne uno dei dottori della Legge e gli disse: "Maestro, dicendo questo, tu offendi anche noi". Egli rispose: "Guai anche a voi, dottori della Legge, che caricate gli uomini di pesi insopportabili, e quei pesi voi non li toccate nemmeno con un dito! Guai a voi, che costruite i sepolcri dei profeti, e i vostri padri li hanno uccisi. Così voi testimoniate e approvate le opere dei vostri padri: essi li uccisero e voi costruite» (ultima traduzione CEL, 2008: <http://www.bibbiaedu.it>).

⁸ Cf. Mc 2,24-28: «I farisei gli dicevano: "Guarda! Perché fanno in giorno di sabato quello che non è lecito?". Ed egli rispose loro: "Non avete mai letto quello che fece Davide quando si trovò nel bisogno e lui e i suoi compagni ebbero fame? Sotto il sommo sacerdote Abiatâr, entrò nella casa di Dio e mangiò i pani dell'offerta, che non è lecito mangiare se non ai sacerdoti, e ne diede anche ai suoi compagni!". E diceva loro: "Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato"».

essere eliminato dalla comunità); c) i nemici del proprio popolo sono nemici di Dio (devono essere ugualmente eliminati).

C'è un'alternativa? Sono convinto di sì, a determinate condizioni.

La prima riguarda un cambiamento di prospettiva da proporre alla propria e alle altre religioni, che metta a tema tutti gli effetti nefasti di una visione religiosa ostile verso le identità altrui, e si muova nella prospettiva veramente *religiosa* e *trascendente* che tutte le religioni possano e debbano essere fonte di amicizia e non di inimicizia tra gli esseri umani, di rispetto e di collaborazione e non di violenza reciproca.

Ciò significa riscoprire Dio come Padre di tutti o almeno come Referente o Riferimento ultimo di quanto esiste e quindi di tutti gli uomini. Ciò comporta anche una presa di coscienza critica verso le immagini umane e culturali di tale Referente/Riferimento e verso coloro che lo rappresentano. Non mettendosi contro Dio, ma per rispetto verso Dio, si deve proporre con l'esempio, oltre che con gli inviti formali, il superamento dell'assolutismo e di ogni forma di clericalismo.

Occorre dire chiaramente che in qualsiasi culto e religione i "rappresentanti" di Dio, che si ritengono o sono ritenuti tali, non sono i referenti ultimi e insindacabili del divino. Dio solo è referente ultimo e definitivo di se stesso. In questa maniera si recupera la Trascendenza come valore unico e criterio di discernimento, che smaschera gli abusi commessi in suo nome e richiama i suoi interlocutori al loro valore di servizio e di mediazione di una Trascendenza mai completamente disponibile agli uomini e nemmeno a suoi rappresentanti.

Ciò comporta un'opera coerente che, da parte dei rappresentanti autorevoli delle religioni, non eluda, ma riconosca le colpe storiche, riconoscendo "senza se e senza ma" che in nome di Dio sono stati commessi atti e misfatti che con Dio non hanno niente a che fare.

In quest'ottica è da ricordare il documento "La Chiesa e le colpe del passato" della Commissione Teologica Internazionale⁹, che, pur con i suoi *distinguo* su giudizio teologico e giudizio storico, arriva tuttavia a rivedere comportamenti e atti storici che certamente non hanno visto la Chiesa essere dalla parte della tolleranza e del rispetto del diverso e della pace evangelica.

Il punto di arrivo di quest'operazione, che si prevede lunga, sofferta e tortuosa, non significa, come qualcuno strumentalmente paventa, un cedimento verso il diverso, né conduce a sorta di azzeramento delle diversità. Piuttosto rappresentata il tentativo più serio che si possa fare di riandare all'essenziale di ogni fede religiosa. E in ciò si riesce a cogliere il rispetto della diversità rappresentata da Dio per le stesse religioni e, in linea immediatamente dipendente, il valore della diversità rappresentata anche per ogni singola religione rispetto alle altre. Sembra questa l'unica via praticabile, perché le religioni non diventino «scontro di civiltà», come alcuni, alla Huntington, avevano teorizzato e altri, come Bin Laden e fondamentalisti e fanatici, hanno tentato e tentano di fare.

«Il decalogo di Assisi» si muove nella duplice ottica del rispetto di Dio come rispetto verso la vita e del rispetto di ogni religione come rispetto verso ogni uomo e verso le differenti società e culture dove ogni religione nasce e si esprime. Insomma l'impegno per la religione è impegno a rispettare la santità di Dio, ma contemporaneamente anche rispetto verso la santità e l'insopprimibilità di ogni vita umana¹⁰.

⁹ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la chiesa e le colpe del passato*, Paoline, Milano 2000.

¹⁰ Cf. Basti qui citare i primi due "comandamenti" del decalogo presentato da Giovanni Paolo II e sottoscritto dai rappresentanti delle religioni, che avevano accolto il suo invito ad una "Giornata di preghiera per la pace nel mondo" (Assisi 24/01/2002). Essi recitano «1. Ci impegniamo a proclamare la nostra ferma convinzione che la violenza e il terrorismo si oppongono al vero spirito religioso e, condannando qualsiasi ricorso alla violenza e alla guerra in nome di Dio o della religione, ci impegniamo a fare tutto il

Ciò comporta un indispensabile ed improcrastinabile compito educativo che le religioni devono assumere, innanzi tutto recependo ciò che l'analisi scientifica propone sulla stessa identità. Essa non è una realtà statica, né preconfezionata, né massificante. Si origina dinamicamente e secondo decisioni e scelte storicamente condizionate. Inoltre racchiude al suo interno diversità e modelli non riducibili a quell'unità che i suoi predicatori vorrebbero far credere, con la loro nefasta tendenza 1) a creare dei nemici e 2) a demonizzarli, presentandoli come nemici, oltre che del proprio mondo culturale (identificato con la religione), anche di Dio stesso. Contro simili cortocircuiti le religioni devono intervenire, perché non avvenga che si distrugga il dialogo e la speranza di esso, dopo che, secondo l'espressione del Dalai Lama, è stata distrutta la "pietra" (le grandi statue di Buddha in Afghanistan), il "ferro" (le Twin Towers) e la "carne" (i corpi dei vivi negli eccidi che ne sono seguiti). Perché il dialogo religioso possa essere ristabilito, c'è indubbiamente bisogno di ascolto e di silenzio¹¹, ma c'è bisogno anche di una considerazione attenta della circolarità che s'instaura tra cultura, alterità ed identità¹².

Chi dovrà cominciare o rilanciare quest'opera divenuta ormai indispensabile? Chi avrà maggiore consapevolezza non solo dei pericoli che l'umanità corre attraverso l'accelerazione della spirale dell'inimicizia e della violenza, ma del fatto che se Dio è più grande dell'uomo e se la Trascendenza deve restare tale, Dio non può essere limitato nella sua azione.

Noi cristiani sappiamo che l'azione del suo Spirito riempie ogni angolo della terra. Conosciamo il principio cardine dell'agire trascendente del Dio in cui crediamo, cioè che egli «non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto» (At 10, 33-34). Il fatto che la salvezza di Dio abbia assunto per noi una storicizzazione e rimandi continuamente l'agire del credente verso di essa, non deve farci cedere alla tentazione dell'integrismo o di un'identità "forte", a danno delle identità delle altre religioni.

Pretendere di imporre con la violenza, seppure in diverse e subdole maniere, la propria religione deve essere indicato chiaramente come atto peccaminoso, perché contrario alla stessa religione. Lo stesso deve potersi dire più in generale della libertà, in considerazione del fatto, come si è già accennato, che il Dio che si è a noi rivelato si è impegnato e si impegna per la libertà dell'uomo. La stessa Chiesa cattolica, difendendo i diritti umani, ha compiuto un passo irreversibile e certamente rivoluzionario nel senso qui indicato. La dottrina dell'alleanza e del dialogo salvifico, con la sempre reale possibilità data all'uomo di rifiutare Dio, è l'antidoto migliore contro la sopraffazione e i fondamentalismi.

Le religioni devono, come sostiene qualche teologo, confrontare il loro potenziale salvifico con i problemi più impellenti dell'umanità, fino ad arrivare alla proposta dell'assunzione di una comune responsabilità nei confronti del mondo e del suo futuro¹³. Si tratta di diventare coscienti di una *responsabilità globale* di fronte al mondo e a ciò che aspetta l'umanità di domani. Paradossalmente questa responsabilità è oggi quella di liberare gli uomini dalle forme patologiche assunte dalle religioni, quando queste si scagliano contro l'uomo e contro la sua stessa umanità. Per troppo tempo e troppe volte alcune di esse sono state strumento di oppressione, di

possibile per sradicare le cause del terrorismo: 2. Ci impegniamo a educare le persone al rispetto e alla stima reciproci, affinché si possa giungere a una coesistenza pacifica e solidale fra i membri di etnie, di culture e di religioni diverse. Fonte: sito del Vaticano all'indirizzo: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020304_capi-stato_it.html. Approfondimenti e commenti su questo documento e in genere sulla teologia della pace sono presenti nel mio sito www.puntopace.net. Cf. in particolare: www.puntopace.net/Mazzillo/Cristianesimo-Islam-Roggiano.htm. La mia casella di email è dgmazzillo@gmail.com.

¹¹ Cf. sull'argomento DALAI LAMA «Tempo di silenzio e di ascolto», in *Domenica - Insetto culturale de Il Sole 24 ore* [25/11/01] pag. VII.

¹² Sull'argomento cf. «Focus on line» dibattito nella settimana tra 25/11-2/12 a Milano tra Giulio Giorello e Franco Cardini, in *Domenica - Insetto culturale ...*, (pag. IX).

¹³ Cf. P. KNITTER, *Una terra molte religioni*. Dialogo interreligioso e responsabilità globale, Cittadella, Assisi 1998.

emarginazione, di ostracismo, di tortura e di eliminazione degli "infedeli", degli "eretici" o semplicemente dei "diversi". E' venuto il tempo che esse siano strumenti efficaci di liberazione per essere all'altezza di quella Trascendenza alla quale si richiamano e che adorano!