

Il segno di pace nel mondo della crisi.

L'apertura dialogica del Concilio Vaticano II e la Giornata mondiale di preghiera di Assisi.

Jan-Meiner Tück, Vienna

Il testo è stato abbreviato per la traduzione in lingue mondiali – Praga-Vinoř, aprile 2014 (Ludmila Muchová)

I. „Al di fuori della Chiesa non v'è salvezza”

Il Concilio Vaticano II non ha fatto sua la raccomandazione di assolutezza della pretesa religiosa di verità. Al centro pone l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo e definisce la Chiesa come sacramento della salvezza. Nello stesso tempo dà preferenza all'apertura del dialogo, e si passa dall'ermeneutica del definire al riconoscimento differenziato. Il principio „o...o” che crea un netto confine tra i credenti e i non credenti, non corrisponde più alla concezione ufficiale della Chiesa cattolica. In questo spirito del Concilio Vaticano II il Papa Giovanni Paolo II nel 1986 invita ad Assisi i rappresentanti di altre religioni per un incontro di preghiera per la giustizia e per la pace nel mondo. Tutto ciò mentre è in atto la corsa agli armamenti tra Est ed Ovest. Il successivo incontro si è effettuato nel periodo della crisi balcanica, quello del 2002 come reazione all'attacco terroristico al centro commerciale e quello del 2011 è convocato da Benedetto XVI con riguardo alla continua minaccia dei conflitti interreligiosi.

La critica a questi incontri si concentrò in due campi: i tradizionalisti vedevano negli incontri una violazione del dogma della Chiesa come l'unico strumento di salvezza e accusavano il Papa di sincretismo. (La Fraternità Sacerdotale San Pio X proclamava il Concilio sin dall'inizio come “fraternizzazione” con gli scismatici ed eretici...). I pluralisti contestavano al Papa l'espressione „incontrarsi per la preghiera” invece di „pregare insieme”. Alla base della disputa è il dogma della Chiesa primitiva, *Extra ecclesiam nulla salus*, che era percepita come verità atemporale, senza riguardo per il tempo dell'origine e per i destinatari.

Nella Bibbia la frase *Extra ecclesiam nulla salus* non si trova. Nel Nuovo Testamento ci sono comunque dei testi che presentano la Chiesa come l'arca che salva gli uomini dal diluvio (Gen 6,9 – 8,19, Sap 10,4, 14,7, 1 Pt 3,20s) o testi che potrebbero sostenerne l'esclusività: Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo. Chi non crederà, sarà condannato. (Mc 16,16, Gv 3,5) e Atti 4,12 o Giovanni 14, 16. Soprattutto nelle lettere di Paolo si possono comunque trovare anche enunciati di un altro tipo: „Il Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, e arrivino alla conoscenza della verità” (1 Tim 2,4).

Nella Chiesa primitiva si era anche sviluppata la teoria *ecclesia ab Abel*, che ha esteso la salvezza di Cristo alle persone giuste vissute prima della venuta di Gesù e anche a coloro che, pur essendo vissuti dopo Cristo, senza propria colpa non hanno conosciuto il Vangelo. Alcuni padri della Chiesa comunque sostenevano l'idea della Chiesa come l'unico strumento di salvezza (ad esempio come la risposta di Cipriano di Cartagine alle tendenze scissionistiche della Chiesa). Quando nel IV secolo il Cristianesimo diventò la religione di stato, cambiò anche l'iniziale situazione teologica riguardo ai “pagani” che rifiutavano il riconoscimento del Vangelo. Agostino cioè conservava l'idea della possibilità della salvezza per gli uomini giusti del Vecchio Testamento ma ha assolutizzato la necessità del battesimo per la salvezza degli uomini nati dopo Cristo... La dottrina “Al di fuori della Chiesa non v'è salvezza” si acuì nel VI secolo. Fulgenzio di Ruspe e il Concilio di Firenze lo dichiarò

nel 1422 come insegnamento della Chiesa. La dottrina della Chiesa così escluse dalla possibilità di salvezza per esempio gli ebrei, gli eretici e gli scismatici. Nell'insegnamento di Agostino però si può trovare l'insegnamento riguardante quelli che vivono fuori dal confine della Chiesa istituzionale come santi nascosti (*latentes sancti*). Il Concilio di Firenze supposeva che il Vangelo invita il mondo conosciuto alla conversione, viene annunciato ad ognuno e perciò l'uomo deve essere considerato colpevole della sua non adesione. Inoltre si trattava piuttosto del tentativo di riunire la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente. Nell'età moderna si crearono, oltre all'insegnamento "Al di fuori della Chiesa non v'è salvezza", tante correnti moderate di reazione alle mutate condizioni (per esempio Dominigo Soto, Albert Pigge). Il Papa Clemente XI disapprovò nell'anno 1713 la frase "Al di fuori della Chiesa non v'è salvezza". La posizione della possibilità di salvezza per i non credenti lasciò la Chiesa essenzialmente aperta.

La dottrina *votum ecclesiae* poi evidenziò che esistono persone che vivono nello stato di grazia ma non sono membri della Chiesa. Si attribuisce loro una qualche forma di appartenenza alla Chiesa, se desiderano il battesimo e l'appartenenza alla Chiesa. Nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943) il Papa Pio XII invita coloro la cui appartenenza alla Chiesa non è chiara, a liberarsi dall'insicurezza della loro salvezza e a dirigere il loro inconscio desiderio al mistico corpo del Salvatore. Nella Chiesa riceveranno tanti doni celesti e aiuto dal Cielo. Alla critica della dottrina del *votum ecclesiae* (il concetto dell'inammissibile pretendere, l'insensibilità ecumenica e la mancanza di considerazione verso la dignità ecclesiale delle Chiese non cattoliche) reagì il Concilio Vaticano II con il modello dell'appartenenza graduata alla Chiesa.

II. L'apertura del dialogo al Concilio Vaticano II

Il Concilio Vaticano II è un concilio riformista perché unì l'insegnamento tradizionale con nuovi impulsi. Esplicitamente si richiama al vecchio assioma ecclesiastico *Extra ecclesiam nulla salus* ma sotto un nuovo orizzonte che si riallaccia alla situazione moderna che è quella del mondo sempre più attuale e così prende sul serio la fattuale coesistenza di diverse religioni come il segno di tempo. Una particolare attenzione merita prima di tutto *il modello dell'appartenenza graduata alla Chiesa* che ancora l'apertura del dialogo della Chiesa con le chiese non cattoliche e con le religioni non cristiane.

Sullo sfondo vi sono importanti modificazioni del concetto della Chiesa. La Chiesa non è indicata come *ecclesia militans* ma come "sacramento universale della salvezza" (LG 48). E' "il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano." (LG 1) Non può semplicemente rinunciare agli altri, ma ha il compito di avvicinare a tutta la gente il messaggio cristiano. (cf. LG 13; 17; Ad gentes). Sempre più nei testi conciliari vi sono segnali che indicano un atteggiamento generale verso i destinatari. "Il discorso sulla Chiesa come sacramento sorge da quello che il mistero Divino non si ferma al confine della Chiesa."¹ Il mistero della Chiesa si crea nell'intenzione del Dio trino (cf. LG 2-4). Il Concilio dice pure che la realtà ecclesiastica esiste anche oltre la Chiesa cattolica – è un punto ecumenicamente importante di una molto discussa sostituzione di *est* per *subsistit in*. (cf. LG 8 „sussiste in“). Alla fine è la Chiesa, come mostra *Lumen gentium* nel secondo capitolo, il peregrinante popolo di Dio, la Chiesa è una qualità storico-dinamica che esiste furtivamente già da Abel e nel Vecchio Testamento si costituisce. (cf. LG 2s). Il concetto del "popolo di Dio" è aperto e può segnalare la dinamica messianica verso il regno della perfezione la quale è presente nella Chiesa soltanto in embrione. La comprensione escatologica

1 - Günter WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament*, Innsbruck – Wien 2001, 344.

della temporaneità della Chiesa – la Chiesa e il regno di Dio non si possono semplicemente identificare anche perché la realtà del peccato turba l'influsso della Chiesa – spunta le armi ad ogni trionfalismo ecclesiologico.

1. Il modello dell'appartenenza graduata alla Chiesa (LG 14 – 1D6)

Su questo sfondo il modello dell'appartenenza graduata alla Chiesa descrive l'atteggiamento verso gli altri cristiani, verso altre religioni e anche verso l'ateismo dell'evo moderno. LG 14 si riferisce prima di tutto ai credenti cattolici che vivono in piena comunità con la Chiesa (*plena communio*). Si sottolinea anche l'aspetto del bisogno di salvezza della Chiesa, inoltre sono considerate le condizioni della piena appartenenza alla Chiesa. “Esso, basandosi sulla sacra Scrittura e sulla tradizione, insegna che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza. Solo il Cristo, infatti, presente in mezzo a noi nel suo corpo che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli stesso, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cf. Gv 3,5), ha nello stesso tempo confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta. Perciò non possono salvarsi quegli uomini, i quali, pur non ignorando che la Chiesa cattolica è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria, non vorranno entrare in essa o in essa perseverare.” Qui è sottolineato il bisogno di salvezza della Chiesa mediante l'autorità del dogma e allo stesso tempo è spiegata storicamente: Gesù Cristo è la via della salvezza, lui è il mediatore, e la Chiesa è presente in questa mediazione come la santità della salvezza. Il battesimo è la condizione per l'ingresso nella piena comunità della Chiesa, la necessità di salvezza della Chiesa comunque non è assoluta, così come se oltre la sua visibilità istituzionale non fosse possibile raggiungere la salvezza, il che dimostrano gli articoli 15 e 16.

La piena appartenenza alla Chiesa, la quale esprime lo stato dei credenti cattolici, è definita attraverso i criteri classici (la confessione religiosa, la presenza ai sacramenti, il riconoscimento della gerarchia ecclesiastica). E' importante notare la modifica della terminologia: mentre l'appartenenza alla Chiesa in *Mystici Corporis*, ma anche nello schema *De Ecclesia* è pronunciata nei limiti della logica binaria – qualcuno o è il membro della Chiesa *reapse et simpliciter* oppure non lo è – grazie al discorso di *plena communio* è possibile l'immaginazione dell'appartenenza graduata alla Chiesa. Il concetto del pieno comunitario implica tutte le forme di una comunità non ancora perfetta – il che è una importante ecumenica modificazione che in LG 8 corrisponde al passaggio dall'*est* al *subsistit*. A questo si unisce ancora il fatto che l'insegnamento di *Votum* corrisponde soltanto alla realtà del cerchio dei catecumeni che esprimono chiaramente il loro desiderio di essere integrati nella Chiesa attraverso il battesimo. I cristiani non cattolici, al contrario, sono già battezzati. Così non si chiude *inner circle* della Chiesa cattolica ma si connette con il secondo cerchio.

LG 15: Con la Chiesa cattolica sono connessi (*coniuncti*) i cristiani non cattolici. Qui possiamo osservare il cambiamento nello stile del linguaggio. Non sono indicati come “eretici” oppure “scismatici” che, volendo essere salvati, devono tornare nel grembo della Chiesa romana, ma sono riconosciuti come “fratelli” (e sorelle) nel Signore. (cf. UR 3,1) Nel senso dell'ermeneutica ecumenica, LG 15 fa un elenco di quello che abbiamo in comune: il battesimo, il riconoscimento della Sacra Scrittura come la forma credente e vitale, la credenza nel Dio uno e trino, il riconoscimento dell'eucaristia e dell'ordine vescovile nelle Chiese Orientali, la comunità nella preghiera e una certa vera unione nello Spirito Santo, la preghiera per ristabilire l'unità di cristiani perché “l'immagine di Cristo risplenda più chiara sul volto della Chiesa.” (cf. LG 1) La scissione della Chiesa che “talora per colpa di uomini di entrambe le parti” (UR 3,1) avvenne fra comunità abbastanza grandi e non giunse fino alla radice, dimostra chiaramente l'elenco di quello che abbiamo in comune. Per questo le Chiese non cattoliche possono essere apprezzate anche come

strumento di salvezza (*media salutis*, cf. UR 3,4). E' un passo importante perché qui il modo ecumenico del ragionamento oltrepassa dal livello individuale a quello ecclesiale. Le Chiese e le comunità ecclesiali, tra loro interconnesse, creano un cerchio più largo e insieme si confrontano con altre religioni e persone di buona volontà.

In LG 16 non si parla di "non credenti" o "pagani" ma viene detto che questi uomini sono collocati in diverse maniere rispetto al popolo di Dio. A questa collocazione è attribuita anche una precisa gradualità poiché prima di tutto è elencato l'ebraismo, poi l'islamismo, poi altre religioni e alla fine gli agnostici e gli atei. Questa lista dimostra che l'atteggiamento generale verso i destinatari che è nell'introduzione al *Lumen gentium* chiaramente intitolato è declinato nel modello dell'appartenenza graduata alla Chiesa.

Gli atei stessi non sono esclusi ma è apprezzato il loro potenziale dirigersi verso la Chiesa: "Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita." (LG 16)

2. "Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo" (GS 22)

La costituzione pastorale *Gaudium et Spes* conduce un dialogo con l'umanesimo dell'evo moderno, il documento definisce l'ateismo come "le realtà più gravi del nostro tempo" e ne distingue le sue tante forme. (GS 19—21). Allo stesso tempo si oltrepassa l'apologetica difensiva, quando si pone l'interrogativo sui motivi della genesi dell'ateismo ed autocriticamente ammette che la non verosimile testimonianza della Chiesa nel Vangelo aveva il suo peso sull'erosione della fede e sull'inizio dell'ateismo nell'età moderna. Il discorso della Chiesa qui contiene una virata autoriflessiva, il concilio guarda la Chiesa con gli occhi di coloro che non possono o non vogliono credere. La confessione degli errori e delle debolezze nella propria storia facilita forse ad altri l'accettazione del Vangelo, cosa per cui la Chiesa lotta. Il Vangelo vede nel Cristo "l'uomo nuovo" e in GS 22 hanno come risultato le risposte antropologiche in cristologia, la quale evidenzia il significato universale dell'incarnazione della Parola di Dio. L'essenza divina e l'essenza umana si sono nell'evento dell'incarnazione unite per sempre. Questo vuol dire che sin da quel tempo l'essenza divina di tutti gli uomini è determinata storicamente. Il testo conciliare comunque non si ferma sul livello essenziale che si riduce all'accettazione della natura umana attraverso il *logos* divino, ma illumina l'atto di Gesù proprio nella vita e nella morte: "Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo... Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita." (GS 22). L'unificazione del Santo Figlio con ogni uomo, che si realizza nell'evento dell'incarnazione, continua qui attraverso piccoli dettagli dei misteri della vita di Gesù fino al volontario sacrificio sulla croce, sulla quale salì il figlio innocente per gli uomini colpevoli. La considerazione ontologica che qui mette in evidenza come l'umanità dell'uomo fu attraverso l'atto dell'incarnazione toccata in maniera salvifica, così contiene l'attualizzazione della teologia della croce: il peccatore che accetta l'offerta di essere rappresentato da Cristo, è chiamato a diventare egli stesso uomo per gli altri. La presenza all'esperienza della vita di Gesù Cristo, crocifisso e risorto, guadagna la partecipazione del credente all'unità dello Spirito Santo; Esso è il mediatore in cui l'estremo atto del Cristo trova storicamente la diffusione universale, e questo anche oltre l'orizzonte degli esplicitamente credenti cristiani, come spiega GS

22 in riferimento a LG 16: "E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale" (GS 22). Con questa frase viene sottolineata la necessaria chiarezza della possibilità di salvezza per tutti gli uomini. Mentre in LG 16 si afferma la sincera ricerca di Dio e la lotta per la vita secondo la coscienza essendo allo stesso tempo i criteri etici, sulla cui base l'uomo può trovare la propria salvezza anche al di fuori della Chiesa, GS 22 sposta l'accento sulla teologia, mentre al centro è posta l'azione divina: E' lo Spirito Santo che a tutti, anche ai non cristiani, offre la possibilità di unirsi al *Mysterium paschale* e al Dio in maniera che è conosciuta solo al Dio. Josef Ratzinger apprezzò nel suo commento quest'enunciato, che la salvezza dell'uomo appartiene in ultimo alla decisione sovrana di Dio come un straordinario "passo avanti contro la costituzione ecclesiastica."²

3. La percezione e il riconoscimento delle religioni non cristiane

Il decreto dell'atteggiamento della Chiesa verso le religioni non cristiane, *Nostra Aetate*, il testo conciliare più breve ma uno dei testi più importanti, concretizza gli enunciati in LG 16. Il documento accetta la globalizzazione tecnica, mediale ed economica come un segno di tempo e al suo opposto mette una profonda visione dell'unità di tutta la famiglia umana. "Tutti gli uomini hanno lo stesso origine e lo stesso obiettivo. Perché il loro padre è il Dio, sono tutti fratelli e sorelle. Per questo la Provvidenza divina si estende a tutti gli uomini nella loro molteplicità di loro disegni di salvezza."³ La varietà delle religioni interpreta NA come il tentativo di ricevere la risposta sulle grandi domande dell'uomo: "Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo." (NA 1)

La Chiesa cattolica si incontra con varie religioni attraverso l'atteggiamento della santità e del riconoscimento, che è definito mediante due principi: 1. Il principio del riconoscimento: "La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni." (NA 2) Nell'ermeneutica del riconoscimento sono presi in considerazione tutti i modi di vita, ogni comandamento e ogni insegnamento che: "quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (NA 2). Questa differenziata ermeneutica del riconoscimento è molto distante dal relativismo o perfino dal sincretismo perché NA aggiunge 2. il principio cristologico: "Essa (la Chiesa) annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è "via, verità e vita" (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose" (NA 2). Il riconoscimento di altri uomini e la confessione cristologica sono collegate. Il cristianesimo non può assolutamente prescindere dalla certezza che l'infinito ed eterno Dio si sia incarnato nella vita finita dell'uomo Gesù di Nazareth. Solo alla luce di questa fede i cristiani riconoscono che cosa c'è di vero e santo negli altri uomini. Questo processo della differenziazione degli spiriti si realizza nel

2 - Joseph RATZINGER, *Kommentar zu GS 22*, in: LThK² E III (1968) 350–354, zde 352.

3 - Cf. Roman SIEBENROCK, *Die Areopagrede des Konzils*, in: *Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum* (Herder Korrespondenz Spezial), Freiburg 2005, 40–44, hier 42. Cf. DERS., *Theologischer Kommentar zu Nostra Aetate*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2006, 595–676.

dialogo e nella disponibilità ad aprirsi a tutto ciò che è nuovo e diverso. In quest'ambito Giovanni Paolo II formulò un'idea audace, "che la santità di Dio possa perfino far svegliare il riconoscimento di Cristo negli altri, il che è significativo per i discepoli di Cristo."⁴

Così come i Padri della Chiesa partivano dalla doppia *praeparatio evangelica* – nel Vecchio Testamento hanno identificato il primo riferimento al Cristo come la forma primigenia del Logos nei *logoi spermatikoi* della filosofia greca – allo stesso modo il Concilio parte dal fatto che nelle religioni esistono diversi momenti di verità e santità che alla fine trovano la convergenza e culmine in Gesù Cristo. Questa coscienza di verità che possiamo chiamare inclusiva si differenzia dalle dubbie pratiche missionarie del rivolgersi alla fede nel passato perché riconosce il libero accordo di potenziali destinatari della fede. Il Vangelo lo possiamo soltanto testimoniare, ma non esigere. Più naturalmente ciò si verifica, meglio è. Questa inclusività non è facile trionfalismo poiché ammette che tante bontà e verità esistono anche in altre tradizioni religiose praticate autenticamente. Dagli incontri con i membri di altre religioni i cristiani possono imparare a scoprire più profondamente quello che è loro proprio. L'inclusività, che insegna a vedere quello che è nostro attraverso gli occhi degli altri, è riflessiva.

II. Parte: La preghiera per la pace ad Assisi – la continuazione creativa del Concilio Vaticano II da parte di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI

Giovanni Paolo II percepiva la globalizzazione marciante e la sua pressione sulla definizione del nuovo atteggiamento della Chiesa verso le religioni non cristiane. La scelta del luogo e della data è simbolica. Assisi rimanda a San Francesco e al suo incontro di pace con i musulmani nel tempo in cui venivano identificati dalla Chiesa come miscredenti e come nemici della Croce di Cristo. Il 25 gennaio è stato dichiarato Giorno della convocazione del Concilio Vaticano II e l'anno 1986 è stato dichiarato dall'ONU Anno della pace. L'incontro non mirava ad una preghiera comune, Giovanni Paolo II non condivideva il parere dei pluralisti sul fatto che la vera essenza dell'Assoluto non è conoscibile e che le diverse religioni sono lenti che mostrano soltanto una sfaccettatura dell'Assoluto. Egli ha convocato una riunione nella quale i rappresentanti delle diverse religioni presenti hanno rinunciato alla violenza e hanno accettato la responsabilità del supporto della pace e della giustizia – attraverso una preghiera che hanno formulato gli uni davanti agli altri. Nelle linee di GS 22 la preghiera di ogni uomo è l'influsso espresso in maniera latente dello spirito di Gesù Cristo. Il Papa si presentò come amico e fratello, ma anche come il primo testimone della fede religiosa in Gesù Cristo e nella Chiesa cattolica. La base per l'invito ad Assisi viene dall'idea teologica del Concilio che la salvezza non finisce al confine della Chiesa. Il Papa, senza indicare vie più o meno tradizionali verso la salvezza, parte dal fatto che nella preghiera sincera di tutti gli uomini si mostra l'influenza dello Spirito Santo.

Benedetto XVI ha diffuso le idee di Giovanni Paolo II, soprattutto il suo interesse per i fondamenti teologici del dialogo interreligioso.⁵ Ha distinto il concetto della preghiera multireligiosa e interreligiosa. La preghiera multireligiosa è una preghiera con la quale ci si incontra perché ognuno

4 - JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben Novo Millenio ineunte zum Abschluss des Großen Jubiläumsjahres*, Rom 2000, Nr. 56.

5 - Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, bes. 87–90. Srov. k tomu Horst BÜRKLE, „Den Originalton in den Religionen wahrnehmen“. *Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 573–594.

possa pregare con l'intenzione di diventare un testimone pubblico contro la violenza e l'ingiustizia e perché sia di esempio per tutti, anche per i non credenti. Gli oranti sono comunque consapevoli delle differenze che li dividono... Pregano ognuno per sé, non insieme. Nella preghiera interreligiosa vengono neutralizzati i contenuti e la domanda del destinatario della preghiera. I tradizionalisti allora non prendevano in considerazione la differenza tra la preghiera multireligiosa e interreligiosa, ma Benedetto XVI prese le loro obiezioni sul serio. Per la preghiera multireligiosa stabilì due condizioni: 1. Si deve mettere in pratica soltanto in situazioni straordinarie (ad esempio tra indigenti), 2. Non deve essere una dimostrazione del relativismo, i contenuti della fede non devono essere appannati e l'unicità e l'universalità della salvezza di Gesù Cristo non deve essere per i cristiani il prezzo della preghiera multireligiosa.

Benedetto XVI diagnostica come un nuovo e spaventoso volto della violenza il terrorismo religioso strisciante, e perciò più pericoloso: può sorgere in qualsiasi momento e luogo.

Gli attentatori suicidi, che non devono essere confusi con i martiri, attaccano i confortevoli baluardi della civilizzazione occidentale giocando così con la morte di vittime innocenti e diffondendo l'atmosfera di una paura indefinibile. Per questo l'enciclica *Deus Caritas est* condanna qualsiasi violenza legittimata religiosamente. Nella lezione di Ratisbona (2006) Benedetto XVI segnala il proselitismo violento della fede come in contraddizione con la ragione (la citazione dell'imperatore Michele II Paleologo che critica l'islamismo suscitò proteste da parte di tanti gruppi islamici).

Ad Assisi il Papa inizia ricordando la violenza nel corso della storia della fede cristiana, sebbene si sia trattato di degenerazioni della fede cristiana, e condanna l'abuso della religione per le lotte controreligiose. Il Papa individua anche una seconda forma di violenza – le forme militanti dell'ateismo i cui rappresentanti ritengono la religione l'origine della violenza nella Storia e sostengono perciò la fine della religione. L'aggressività della loro critica, che si riferisce alle più vecchie critiche della religione, sta diventando il segno dell'intolleranza religiosa nella società postmoderna. Il loro programma è la pace e la giustizia in un mondo in cui Dio non è presente. Non si possono comunque tralasciare i due tentativi totalitaristi del XX secolo di stabilire il regno di Dio sulla terra senza Dio. Fanno richiamare la domanda, se nella società il posto lasciato vuoto da Dio, possa effettivamente rimanere vuoto. Il Papa ricorda il pericolo della sostituzione: Ove la realtà di Dio perde la forza di farsi strada, arrivano al posto suo facilmente altre realtà – i soldi, il potere, il sesso, il consumismo. Il terzo gruppo è costituito dagli agnostici, ai quali non è dato il dono di poter credere, e che soffrono dell'assenza di Dio ma non smettono di cercare il significato ultimo.⁶ La dinamica della loro ricerca quindi funziona in due maniere diverse: agli atei sottraggono la sicurezza che Dio non esista, alle religioni fanno notare il pericolo che percepiscano Dio come loro bene esclusivo e che ne abusino per scopi umani. Essi rappresentano l'appello ai credenti perché provino a diventare dei verosimili testimoni di Dio.

Conclusione

Nel tradizionale insegnamento della Chiesa, che Gesù Cristo è il garante della salvezza e della pace e che la Chiesa testimonia questo messaggio di salvezza in tutto il mondo, si riconobbe Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris hominis* che conservò la *continuità* della tradizione. Allo stesso tempo tentò di *rinnovare* questa tradizione in quanto la reale coesistenza delle diverse religioni è il segno del tempo. La prassi religiosa dà impulsi alla riflessione teologica... Ma quello che gli esclusivisti considerano eccessivo, non basta ai pluralisti. Considerando, ad esempio, le religioni monoteiste: esse non possono rinunciare alla loro pretesa di verità su ciò che Dio ha concesso loro

6 - Cf. Thomas SCHÄRTL, *Atheismus und Agnostizismus als Fremdprophetie*, in: SIEBENROCK – TÜCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften*, 149-182.

nel riconoscersi e rapportarsi alla religione dell'umanità. Il Concilio Vaticano II, nel tentativo di limitare una potenziale violenza nel monoteismo, ha motivato teologicamente il passaggio dall'esclusivismo all'inclusivismo riflessivo. Esso scopre gli elementi di verità e di santità anche nelle altre religioni e allo stesso tempo afferma la pretesa alla propria ragione. Praticamente l'inclusivismo riflessivo si manifesta negli incontri di Assisi dove le pratiche religiose, quali la preghiera, il digiuno oppure il pellegrinaggio, sono state presentate come una testimonianza comune contro la violenza e per la pace. E' un segno importante per la coesistenza delle religioni il fatto che non fosse stata menzionata la pretesa alla rinuncia della propria verità. Allo stesso tempo è una pretesa all'autoconcezione, nel contesto della globalizzazione: vedere con gli occhi altrui è soprattutto per la Chiesa Cattolica un doloroso, ma terapeutico processo affinché se ne possano ottenere impulsi per la credibilità della propria pratica. La Chiesa si deve staccare dall'intolleranza e dalla violenza e nello stesso tempo deve diffondere a tutti, in libertà, il messaggio di pace del Vangelo. La relativizzazione della verità del Vangelo comprometterebbe l'autorevolezza del Vangelo stesso.