

Introduzione

L'ecumenismo del XXI secolo, tra crisi e speranza

1. LA MATRICE DI QUESTO LIBRO: L'IMPEGNO ECUMENICO IN ITALIA

I contributi qui raccolti nascono da interventi nel dibattito ecumenico italiano e, in piccola parte, internazionale. Per lo più essi hanno, come destinatario d'origine, un pubblico cattolico, interessato a un punto di vista protestante. Il dato riflette un aspetto positivo e promettente dell'odierna situazione ecumenica: anche in un paese come l'Italia, nel quale la tradizione religiosamente monoculturale non ha favorito il dialogo tra le confessioni, esistono ampi settori cattolici aperti a una pratica di confronto che, se essi ragionassero in termini di puro calcolo dei rapporti di forza, non sarebbe strettamente necessaria, o per lo meno non costituirebbe una priorità. In realtà, un teologo evangelico italiano si trova immerso in un'attività ecumenica abbastanza intensa, che si svolge almeno a tre livelli.

In primo luogo vi è un lavoro di base. Non solo in occasione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, ma anche nel resto dell'anno, non sono poche le parrocchie e i gruppi che desiderano interloquire con una voce protestante: a volte per affrontare tematiche caratteristiche del dibattito tra le confessioni, altre volte «semplicemente» (ma si tratta in real-

tà, a mio giudizio, di una forma particolarmente feconda di dialogo) per leggere insieme la Bibbia o per esaminare in una pluralità di prospettive anche tematiche non tradizionalmente controverse. Questo ecumenismo capillare, strettamente intrecciato alla pastorale delle comunità parrocchiali, si trova normalmente a dover dissodare un terreno quasi completamente vergine e proprio in ciò risiede il suo fascino e la sua importanza: si tratta di un apporto, certo modestissimo come diremo, ad ampliare l'orizzonte del cristianesimo italiano, il quale, per evidenti ragioni, anziché guardare verso l'Europa, si è sempre rivolto, in modo a volte un poco ossessivo, verso Roma. I movimenti migratori, poi, hanno reso religiosamente pluralista anche l'Italia e, all'interno del cristianesimo, il panorama delle confessioni si è notevolmente allargato: l'attività ecumenica di base diviene quindi anche un contributo alla convivenza nella società multiculturale.

Vi è poi il piano teologico-accademico. Tra gli istituti teologici che operano in Italia, almeno due (il S. Nicola di Bari e il S. Bernardino di Venezia) sono specializzati in studi ecumenici e numerosi altri sono interessati a scambi e attività comuni con la teologia evangelica, anche italiana: ciò non può non avere conseguenze, sia sul piano scientifico sia su quello della formazione dei principali utenti delle Facoltà teologiche, sacerdoti, religiosi e religiose e, più in generale, operatori e operatrici pastorali. Si tratta di una consuetudine di collaborazione ormai abbastanza consolidata, se si pensa che già negli anni successivi al Concilio Vaticano II teologi valdesi come Valdo Vinay e Renzo Bertalot sono stati invitati a tenere corsi presso Facoltà cattoliche.

Tra la base e l'accademia, l'ecumenismo italiano conosce un terzo livello, costituito dall'animazione ecumenica (in un certo senso, dunque, già specialistica, o comunque qualificata), rivolta però non soltanto né principalmente a quanti sono professionalmente addetti ai lavori, bensì a laici e laiche di solito provvisti di una buona formazione teologica. Particolarmente significativo, in questo ambito, il lavoro del Segretariato per le Attività Ecumeniche, fondato da Maria Vingiani negli anni Sessanta e che da allora organizza innumerevoli attività sul territorio nazionale e, una volta all'anno, una grande sessione di formazione ecumenica, della durata di quasi una settima-

na e che coinvolge diverse centinaia di persone. La fondatrice ha voluto che il SAE fosse un'organizzazione laica: preti, pastori, pope, rabbini offrono un contributo teologico, ma non sono soci ordinari del Segretariato e partecipano alla sua direzione. A mia conoscenza, l'esperienza del SAE non ha paralleli in altri paesi e che essa si sia sviluppata proprio in Italia ha qualcosa di miracoloso.

La frequentazione di queste occasioni ecumeniche ha molto contribuito a favorire anche tra gli evangelici italiani un'apertura al dialogo con il cattolicesimo. Il protestantesimo del nostro paese ha una consolidata tradizione ecumenica e la chiesa valdese è tra i membri fondatori del Consiglio ecumenico delle chiese. Tale orientamento, tuttavia, si è affermato in un'epoca nella quale l'ecumenismo era pressoché esclusivamente intraprotestante. La condizione di estrema minoranza del protestantesimo nel nostro paese e la storia assai difficile dei rapporti con il cattolicesimo (persecuzioni prima, emarginazione poi, infine uno stillicidio di vessazioni durato almeno fino agli anni del Concilio) hanno evidentemente contribuito a determinare un atteggiamento piuttosto scettico nei confronti del dialogo con la chiesa romana; negli ultimi quarant'anni, tuttavia, si è verificato, anche da parte evangelica, un disgelo che appare irreversibile. Certo, lo stile ecumenico degli evangelici italiani resta abbastanza tipico, nel quadro del protestantesimo internazionale, per la sua prudenza e anche i saggi qui raccolti ne sono una testimonianza. Proprio in questo, del resto, risiede uno dei contributi specifici del protestantesimo italiano: una sorta di «teologia contestuale» sviluppata all'ombra della cupola di S. Pietro e, dunque, con attenzioni e sensibilità che altrove (in Germania, ad esempio, o negli Stati Uniti) appaiono meno urgenti. Si tratta, in ogni caso, di una prudenza che dialoga e si confronta.

Insomma, da un osservatorio come quello di chi scrive, il panorama ecumenico italiano appare più vivo di quanto ci si potrebbe aspettare. In ciò non manca, in questa impressione, una componente di illusione ottica: gli evangelici italiani sono così pochi che anche un numero relativamente ridotto di iniziative ecumeniche basta per impegnarli a fondo e per suscitare un'impressione di iperattività. È indubbio che la sensibilità della larga maggioranza del cattolicesimo italiano è, per

molti aspetti, ancora pre-ecumenica. Qualcosa, comunque, si è mosso nei decenni trascorsi e continua a muoversi anche ora, mentre, sul piano più generale del confronto tra le chiese, siamo entrati in una fase di stallo.

2. CRISI DELL'ECUMENISMO?

Non saprei datarne l'inizio. Ancora nei primi anni Ottanta si avverte l'onda lunga degli entusiasmi determinati dalla stagione del Vaticano II. Nel 1995 Giovanni Paolo II dedica pur sempre un'enciclica all'ecumenismo. Si tratta di un testo per molti aspetti assai problematico, ma che comunque esprime un'attenzione al tema e una volontà di discutere. In seguito, tuttavia, la crisi appare evidente. Ne indico alcune aspetti.

1) Il lungo pontificato di Giovanni Paolo II cambia profondamente la chiesa cattolico-romana. Al di là delle opinioni sulle intenzioni soggettive del personaggio, resta una politica che favorisce (più precisamente: promuove) tendenze conservatrici all'interno della chiesa di Roma. Ciò accade anzitutto mediante nomine dei vescovi: intere conferenze episcopali sono «normalizzate» e allineate alla curia romana. Parallelamente, la Congregazione per la Dottrina della Fede, guidata da Joseph Ratzinger, riduce al silenzio, destituisce, censura numerosi teologi critici in tutto il mondo, svolgendo con ciò anche un'opera di intimidazione nei confronti dei loro colleghi. Cresce, grazie al deciso appoggio papale, la rilevanza di movimenti come Comunione e Liberazione, i neocatecumenali, ma anche l'Opus Dei di José Maria Escrivà de Balaguer: essi esprimono, indubbiamente, un forte impegno del laicato, che però non sembra andare esattamente nella direzione del dialogo con la società e con la cultura moderna auspicato, secondo molti, dal Vaticano II. Tali dinamiche non si traducono in spinte positive per l'ecumenismo.

2) Roma manifesta con crescente chiarezza un interesse privilegiato per i rapporti con le chiese ortodosse. Per la verità,

queste ultime reagiscono in modo assai riservato, soprattutto a motivo di quella che considerano un'invadenza cattolica, a volte di tipo «proselitistico» in territori tradizionalmente ortodossi; a ciò si aggiungono le tensioni determinate dalla questione detta dell'«uniatismo», cioè dei cristiani orientali di obbedienza romana. In ogni caso, sia la chiesa cattolico-romana sia quelle ortodosse evidenziano, nei confronti del protestantesimo, una poco lusinghiera mescolanza di insofferenza e indifferenza. Insofferenza per quella che considerano una violenta e irresponsabile autosecolarizzazione delle chiese evangeliche, particolarmente evidente, a loro giudizio, sul piano delle scelte etiche; indifferenza, a motivo della convinzione che il protestantesimo classico sia entrato in una crisi irreversibile, che lo rende poco rilevante nello scenario mondiale. Paradossalmente, Roma sembra propensa a prendere maggiormente sul serio il mondo pentecostale, ecumenicamente assai poco disponibile, in quanto esso le appare, se non altro, più affidabile per quanto attiene alle questioni morali.

3) Il dialogo tra le chiese evangeliche e Roma (ma il discorso è analogo, e anzi ancora più radicale, per quanto riguarda gli ortodossi) è condizionato dall'insistente rifiuto della seconda di riconoscere le prime come chiese «in senso proprio». Ciò è notoriamente dovuto anzitutto al diverso modo di concepire il ministero dell'*episcopé*: al fatto, cioè, che a parere di Roma il protestantesimo non ha mantenuto una vera e propria successione episcopale. Nella fase attuale, tale convinzione cattolico-romana costituisce il sintomo non tanto di una differenza, quanto di una vera e propria asimmetria ecclesiologica: il cattolicesimo, cioè, a differenza delle chiese evangeliche, manifesta una marcata difficoltà a comprendere la possibilità stessa di ecclesiologie diverse dalla propria. Da una parte, Roma sembra accogliere l'idea di una possibile unità delle chiese nel permanere della diversità; dall'altra, tuttavia, i limiti entro i quali tale diversità sarebbe accettabile appaiono così ristretti da risultare, verrebbe da dire, coreografici. Di fatto, un effettivo pluralismo ecclesiologico è escluso in partenza. Anche gli elementi di consenso con l'ortodossia, che da parte cattolica sono costantemente ed enfaticamente sottolineati, di fatto non sono tali da permettere, nemmeno dal punto di vista vaticano,

una effettiva comunione; e questo nonostante quelle ortodosse siano considerate «chiese in senso proprio». Ad alcuni, sia cattolici sia evangelici, era parso che il Vaticano II avesse aperto qualche spiraglio in tale intransigenza. Il numero 8 della costituzione sulla chiesa, la *Lumen Gentium*, sembrava indicare almeno la possibilità, da parte cattolica, di poter riconoscere la chiesa una, santa, cattolica e apostolica nelle chiese evangeliche. Così non è stato. Quali possono essere le conseguenze di un simile atteggiamento per il confronto ecumenico? La domanda sarà affrontata più volte nelle pagine che seguono. A giudizio di chi scrive, il magistero romano si assume, in tal modo, una gravissima responsabilità, non solo davanti alle altre chiese, ma soprattutto davanti a Dio. Naturalmente la risposta non può consistere in un'offesa sospensione del dialogo. Chi cerca di porsi in obbedienza a Gesù non può indulgere a reazioni stizzite. Gli evangelici sanno che il fatto di essere chiesa non può essere "rivendicato", come temerariamente fa Roma per se stessa, ma solo creduto, sulla base della promessa di Dio. Ogni tentativo di forzare la situazione indulgendo a concessioni nella direzione auspicata da Roma costituirebbe un grave errore. Il compito ecumenico attuale delle chiese della Riforma sembra consistere nel confidare, con fermezza al tempo stesso serena e realistica, in quella debolezza di Dio che è più forte degli uomini, anche degli ecclesiastici, perseverando nel frattempo nel dialogo, nelle forme che la situazione rende possibili.

4) La conseguenza più diretta dell'atteggiamento romano è la negazione di ogni forma di ospitalità eucaristica, intercomunione, o celebrazione comune della cena del Signore. Ogni tentativo di apertura in tale direzione è stato immediatamente stroncato dalle istanze vaticane. Nei paesi nei quali cattolici ed evangelici convivono in proporzioni simmetriche o comunque comparabili, tale divieto suscita frequentemente reazioni impazienti in entrambi i campi. Nemmeno in questo caso tocca alle chiese della Riforma impartire lezioni. Che la cena del Signore, detta anche comunione, sia in realtà un momento e un segno di divisione tra le chiese costituisce un paradosso spiritualmente assai problematico, del quale Dio chiederà conto. Il protestantesimo può solo affermare, in parole e fat-

ti, che la cena del Signore celebrata nelle chiese evangeliche è memoria dell'offerta di comunione da parte di Dio, nel suo Figlio, per opera dello Spirito. Essa si riattacca all'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli, prima di morire in croce, e ai pasti gioiosi e spesso provocatori consumati da Gesù anche insieme a quanti le persone pie intendevano escludere. Per tale ragione, la Cena celebrata dagli evangelici è aperta a quanti sono interpellati da questo Gesù. Ciò non costituisce una polemica contro alcuno, bensì un tentativo di fedeltà e, in questo senso, anche una proposta ecumenica.

3. UNA VALUTAZIONE COMPLESSIVA

Una domanda che percorre trasversalmente i contributi di questo libro riguarda la valutazione complessiva di tali dinamiche. Il modo a mio giudizio più chiaro per formulare il problema è il seguente: il Vaticano II ha effettivamente costituito una svolta nella storia del cattolicesimo romano, dopo la Riforma e la Controriforma, oppure no?

Due elementi sembrano deporre con forza a favore di una risposta affermativa: il rinnovamento biblico e quello liturgico. Dal punto di vista evangelico, ma certo anche in generale, l'impulso alla riscoperta della Scrittura impresso dal Concilio al cattolicesimo rappresenta un poderoso elemento di novità. Non solo la Bibbia non è oggi una sconosciuta nella liturgia, nella spiritualità e nella teologia cattoliche, ma essa ha assunto in queste ultime una centralità che, in alcuni casi, è paragonabile a quella che ha caratterizzato storicamente le chiese evangeliche. Anzi, sono queste ultime a soffrire, a volte, di un doloroso indifferentismo biblico di ritorno: chi si occupa di catechesi dei ragazzi e formazione degli adulti deve spesso constatare che la diffusa competenza biblica di base che ha sempre costituito il tratto distintivo della chiesa evangelica non può più essere data per scontata. La nuova passione biblica cattolica ha costituito, negli ultimi decenni, un terreno privilegiato di confronto ecumenico. Se essa non ha prodot-

to gli impulsi di riforma che molti si aspettavano, ciò è dovuto principalmente alla decisa azione frenante della gerarchia: persino la potenza critica della Bibbia nei confronti della chiesa sembra essere stata inquadrata nella grande sintesi romana; gli spigoli risultano smussati, le discontinuità appiattite, le domande imbarazzanti addomesticate. In ogni caso, la presenza della Scrittura nella vita della chiesa romana costituisce un dato irreversibile.

La portata del rinnovamento liturgico è forse meno avvertibile per una sensibilità evangelica, ma non per questo meno significativa. La liturgia in italiano, il passaggio da una messa «ascoltata» a una celebrazione «partecipata», a cominciare dall'eucaristia, alla quale ora si accosta una percentuale di fedeli enormemente superiore rispetto a prima del concilio, l'accresciuta importanza della predicazione, le forme di partecipazione dell'assemblea, creano un quadro decisamente nuovo. Anche in questo ambito, le gerarchie sono molto tempestive nel bloccare quelle che esse considerano pericolose «fughe in avanti», il che però non impedisce una vivacità liturgica molto interessante. E data la centralità della liturgia, in particolare domenicale, nella vita di ogni chiesa, si tratta di un mutamento di notevole profilo. Una nuova stagione, dunque?

Nei primi vent'anni dopo il Vaticano II, questa è la convinzione generale, dentro e fuori la chiesa cattolica. Il pontificato di Paolo VI si comprende senz'altro nel segno di una determinata, ancorché prudente, attuazione del Concilio. Se così sia di fatto, è materia di discussione. Certo è invece che molti elementi decisivi del ministero di Giovanni Paolo II propongono l'interpretazione assolutamente minimalista del Concilio che abbiamo descritto in precedenza, tesa a sottolineare gli aspetti di continuità con la lunga stagione precedente. La beatificazione contestuale di Pio IX e Giovanni XXIII è il simbolo della linea interpretativa dei vertici romani. Il Vaticano II è letto come inserimento dell'eredità del Vaticano I nel contesto della modernità. Dalla sua posizione di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il card. Joseph Ratzinger coordina l'operazione per quanto riguarda gli aspetti dottrinali. Parallelamente, le straordinarie doti mediatiche del papa polacco conferiscono a una strategia fortemente conservatrice un volto accattivante e popolare che in molte occasioni seduce an-

che gli ambienti evangelici internazionali. La parola chiave di Giovanni XXIII – «aggiornamento» – viene interpretata in senso letterale. Sarebbe superficiale affermare che si tratti di semplice cosmesi. Gli elementi di novità, tuttavia, sono elaborati in modo tale da non determinare una vera e propria autocritica nei confronti del passato. Non che manchino le riletture, e in una lunga fase del pontificato woytiliano le «richieste di perdono» per gli «errori» commessi dai «figli della chiesa» negli ambiti più diversi sono così numerosi da impedire di ricordarli tutti. Tali «errori», tuttavia, vengono collocati o sul piano morale, oppure su quello di valutazioni storicamente poco illuminate, senza indagare il loro rapporto con l'autocomprensione di fondo del cattolicesimo romano. Gli interventi riportati in queste pagine presentano, in forma più o meno implicita, un'interpretazione complessiva del cattolicesimo della quale riassumo qui le linee fondamentali.

Il cattolicesimo romano in senso proprio, cioè come espressione confessionale della fede cristiana, nasce dal rifiuto di accogliere le istanze della Riforma (e, in parte, anche quelle dell'umanesimo). La proposta riformatrice, cioè, segna una fase critica nella storia del cristianesimo occidentale, la quale si trasforma in uno scontro. Da esso nascono due interpretazioni del messaggio neotestamentario e della tradizione della chiesa indivisa, ciascuna delle quali, certo, molto articolata al proprio interno. Dalla Riforma nasce il protestantesimo, dalla Controriforma il cattolicesimo romano. La questione, spesso dibattuta, se la Controriforma vada piuttosto intesa come «Riforma cattolica» è in questo contesto poco rilevante: che essa non sia solo un fenomeno reattivo, bensì porti con sé elementi propri di rinnovamento, è evidente; che la dimensione antiprotestante e poi antimoderna sia centrale e anzi costitutiva, lo è a mio parere altrettanto. Con la Controriforma inizia un *trend* di lungo periodo, caratterizzato dall'accresciuta importanza del magistero come interprete praticamente unico della tradizione (a scapito del consenso teologico) e in seguito dalla concentrazione sempre più evidente del ministero magisteriale sul papato: nel quadro controriformistico e cattolico-romano, la sconfitta del movimento conciliarista consumata nel XV secolo dispiega appieno i propri frutti. Tale dinamica raggiunge il suo culmine nel secolo che va dal 1850 al 1950: la

contrapposizione drastica al protestantesimo trapassa in quella al mondo moderno, al liberalismo, al socialismo, non senza una certa diffidenza nei confronti della democrazia. Gli episodi-simbolo sono noti: Sillabo, dogma dell'Immacolata, dogmi del primato e dell'infalibilità, repressione antimodernista, concordati con i fascismi europei, dogma dell'Assunta.

Quando Giovanni XXIII convoca il Vaticano II, la curia romana, guidata da Alfredo Ottaviani, prefetto dell'allora Sant'Uffizio, vorrebbe bloccare immediatamente qualunque sussulto innovativo, ma ne viene impedita dal Concilio. Le coordinate fondamentali di quest'ultimo paiono segnare una svolta veramente radicale: del rinnovamento liturgico e di quello biblico si è detto; si possono poi menzionare l'ecclesiologia del popolo di Dio affiancata a quella centrata sulla gerarchia; l'apertura al mondo della *Gaudium et Spes*; l'apertura all'ecumenismo, all'ebraismo, alle altre religioni; la sottolineatura del ruolo del laicato. Sembra cioè che il lavoro per molti aspetti sotterraneo, ma sostanzioso, compiuto da molti teologi, ma anche da laici impegnati, sia giunto a maturazione e possa essere recepito a livello istituzionale. «Aggiornamento» come riforma, o almeno come premessa di una vera riforma cattolica, quattrocento anni dopo la Controriforma. Già con Paolo VI molti esprimono valutazioni più prudenti, tuttavia nutrire speranze non solo è lecito, ma doveroso. Gli sviluppi che abbiamo brevemente descritto mostrano però che ad essere «aggiornato» è il paradigma nato con la Controriforma. Esso continua a dispiegarsi in un nuovo contesto, coltivando anche la speranza di passare dalla difensiva all'offensiva: di fronte alla crisi della modernità e al fatto che i lineamenti del cosiddetto postmoderno non sono affatto chiari, il cattolicesimo di Benedetto XVI tende a presentarsi come l'unica superpotenza spirituale rimasta sulla scena. L'arrogante domanda di Stalin, «Quante divisioni ha il papa?», ha perso la sua pretesa sarcastica: se quella papale non è l'unica ideologia oggi corrente, è senz'altro la più organica e si presenta come un'interlocutrice con la quale i potenti della terra debbono fare i conti. Un sistema organico di «valori», un'idea precisa, ancorché, secondo alcuni, un po' semplicista, di «ragione» (vedi discorso di Ratisbona), una presenza globale e capillare. E anche un buon numero di vere e proprie «divisioni», appunto: i nuovi movimenti ecclesiali

svolgono frequentemente il ruolo in passato tipico degli ordini religiosi: presenza efficiente e determinata, organizzazione compatta, agganci con il mondo politico e l'azione sociale e culturale e, soprattutto, un rapporto diretto con il papa e con il papato. La modernità, secondo Benedetto XVI, è giunta al capolinea, come la sua chiesa va profetizzando da secoli e farebbe bene ad ammetterlo. Il senso comune di matrice illuminista non è quello delle grandi masse che stanno riscoprendo il cristianesimo, che invece sono attratte dai movimenti carismatici e pentecostali *evangelical*. Mentre il protestantesimo si attarda a dialogare con una secolarizzazione ormai esangue, o addirittura le vende l'anima, e con questa nuova ondata religiosa che il papa si confronta, sapendo di avere le carte in regola per tentare di ricondurla all'ovile.

Se questa analisi è, nelle sue linee fondamentali, corretta, l'«aggiornamento» conciliare, nei suoi aspetti più incisivi, si configura dunque non come una svolta, bensì come una controtendenza di breve o medio termine all'interno del *megatrend* di matrice controriformistica: una grande istituzione come il cattolicesimo romano ha bisogno di rinnovarsi precisamente per rimanere se stessa. Gli ultimi due decenni paiono dunque confermare, per quanto riguarda l'essenziale, l'interpretazione del Vaticano II offerta dal teologo valdese Vittorio Subilia, alla quale è dedicato una breve nota qui pubblicata. Naturalmente, molta parte del cattolicesimo ecumenicamente impegnato non condivide una simile presentazione. Esso ritiene che il Concilio sia stato, o rischi di essere, momentaneamente frainteso e di conseguenza minimizzato, mentre il futuro appartiene agli orizzonti che esso ha aperto. La franchezza del dialogo impone, su questo, un richiamo al realismo. Quella che si manifesta nel magistero romano non è una interpretazione del Concilio accanto ad altre, bensì la lettura che determina l'identità e l'autocomprensione di quella chiesa. Interpretarne gli aspetti che appaiono regressivi come temporanee deviazioni rispetto a un luminoso cammino di progresso appare ormai chiaramente contraddetto dai fatti. Se la lettura del Vaticano II operata dalla gerarchia cattolica sia filologicamente e storicamente esatta è questione secondaria. Anche a me, come a molti cattolici ecumenici, sembra di no, ma non è questo che conta: di fatto è quella oggi vincente e fatta propria da chi de-

tiene il potere nella chiesa di Roma ed è dunque con essa che ci si deve misurare. L'idea di una chiesa che si lascia mettere in discussione dalla Scrittura; che non si organizza intorno a un potere clericale; che affida il discernimento al dibattito sinodale; che non reprime il dibattito teologico, preferendo, se del caso, correre i rischi che esso comporta; che si sa, certamente, guidata da Dio e non dal popolo (teocratica, non democratica), ma nemmeno dalla casta sacerdotale (non ierocratica); che dialoga con il mondo a partire da una parola che vive della debolezza del paradosso della croce, ma che al tempo stesso sa che tale paradosso non è irrazionale e che può proporsi senza pretendere di imporsi: una tale chiesa è stata l'obiettivo (in che misura sia stato realizzato è certa altra questione) della Riforma, e quanto la Controriforma, e ciò che da essa è nato, ha inteso avversare. Chi, in ambito cattolico, intendeva interpretare il concilio come inizio di una nuova "Riforma cattolica" è stato sconfitto dall'efficace strategia delle gerarchie romane. Naturalmente, la chiesa cattolica è talmente ampia che un'articolazione al suo interno ci sarà sempre. Nel futuro prevedibile, tuttavia, essa sopravviverà all'ombra dell'autocrazia papale. Non volerlo ammettere costituisce, a sommosso parere di chi scrive, una vera e propria rimozione, nel senso psicanalitico del termine.

4. PROSPETTIVE

Affermare, dopo quanto è stato detto, che il XX secolo non sia ecumenicamente trascorso invano, potrebbe apparire una banalità pseudoedificante. Così non è, a mio giudizio. All'attivo di un bilancio che resta per molti aspetti poco rallegrante, sono da ascrivere almeno due voci.

Il protestantesimo, che pure attraversa una crisi drammatica, sembra aver definitivamente superato la pulsione verso le divisioni che lo ha storicamente caratterizzato. Le chiese luterane, riformate, unite e metodiste sono in quasi tutti i paesi del mondo in piena comunione; la questione del battesimo,

alla quale dedico in questo libro alcune riflessioni, costituisce un problema aperto con l'universo battista, ma le premesse teologiche di una soluzione esistono. Purtroppo, le chiese protestanti storiche incontrano difficoltà notevoli nel dialogo con il mondo *evangelical*, anche a causa di una considerevole reticenza di quest'ultimo. È tuttavia possibile che, col tempo, le chiese pentecostali e le altre espressioni evangeliche di recente costituzione si stabilizzino e inizino ad aprirsi al dialogo. Naturalmente, potrebbe anche accadere quello che il Vaticano già sta progettando, cioè che tale dialogo si verifichi con Roma, sulla base del consenso sulle questioni etiche, anziché con un protestantesimo ritenuto lassista e compromissorio. Forse anche questo fattore potrebbe costituire uno stimolo, per le chiese protestanti, all'approfondimento, in prospettiva propriamente teologica, della loro riflessione etica. Gli ambienti evangelicali ricevono, a torto o a ragione, l'impressione che il protestantesimo classico, sulle questioni etiche, metta tra parentesi la Bibbia: il problema è complicato dal fatto che, su questo punto, subentrano anche le difficoltà relative all'ermeneutica, che la chiesa romana, da parte sua, sa abilmente mettere tra parentesi, pur essendone consapevole. In questo momento pensare a un consenso tra protestantesimo classico e chiese *evangelical* su questi nodi problematici appare poco realistico. Il compito protestante sembra consistere nel preparare il terreno, attraverso una rinnovata riflessione etica biblicamente fondata. Certo, anche questo è secondario rispetto alla prassi delle chiese. Il cosiddetto «liberalismo» etico protestante può essere, come di fatto intende essere, un tentativo di seguire Gesù lungo strade diverse rispetto a quelle del conformismo religioso. Può però anche degenerare, come gli viene rimproverato, in un piatto adattamento alla mediocrità etica del mondo secolarizzato. Risolvere questa ambiguità nella prospettiva del discepolato cristiano costituisce indubbiamente la sfida decisiva.

Per quanto riguarda il cattolicesimo romano, il dibattito recente ha visto in primo piano il cosiddetto «ecumenismo spirituale», sul quale ritorna frequentemente Walter Kasper. In alcuni saggi di questo libro menziono le ovvie riserve che questa recente sottolineatura suggerisce. Il rischio è, evidentemente, di rifugiarsi in un vago territorio «spirituale», nel momento in

cui il dialogo teologico langue nella sostanza (crisi evidenziata, e non contraddetta, dalla concomitante e torrenziale produzione di documenti ufficiali) e il profilo della politica ecumenica delle chiese è deprimente. Tali perplessità, tuttavia, non dovrebbero impedire di cogliere l'elemento positivo della proposta. Essa coglie il fatto che molti, nelle diverse chiese, hanno bisogno, per crescere nella fede, della testimonianza di chi vive il cristianesimo in forme diverse dalla propria. Naturalmente, ciò non ha nulla a che vedere, almeno nella maggioranza dei casi, con un'insoddisfazione nei confronti della propria chiesa e nemmeno con una banale "esterofilia ecclesiastica": si tratta invece della consapevolezza della molteplicità e della ricchezza dei doni dello Spirito, che nessuna chiesa può esaurire. La confessionalizzazione del cristianesimo, insieme a molti problemi, ha determinato per le diverse chiese la possibilità, e anzi l'esigenza, di approfondire una particolare prospettiva spirituale: si pensi ad esempio, per il protestantesimo, al primato della Scrittura e al sacerdozio universale dei credenti. Nemmeno le unilateralità che tale sviluppo ha portato con sé dovrebbero essere viste unicamente in modo negativo: non è infatti possibile vivere "tutto", la vita spirituale esige anche una concentrazione che può essere esclusiva. Non è bene, però, che essa divenga settaria, cioè censuri le ricchezze presenti altrove. Piuttosto, esse vanno riconosciute nella loro alterità, come domande critiche alla propria tradizione e come contributi all'allargamento della prospettiva. Si potrebbero elencare molti esempi specifici, ma mi vorrei limitare a tre interpretazioni della cattolicità della chiesa, che le tre grandi famiglie ecclesiali incarnano in modo esemplare e, al tempo stesso, bisognoso dell'altrui rettifica.

Roma ha concentrato la propria autocomprensione sulla dimensione visibile e organica della cattolicità della chiesa. Ai quattro angoli della terra, la chiesa romana è se stessa in modo chiaro e riconoscibile; è in grado di parlare in modo unitario e di ricomprendere la diversità nell'unità. Ciò è evidente nella liturgia e, soprattutto, nella comprensione e nell'esercizio del ministero detto «ordinato», ma anche nella visione del dogma e nell'esercizio della disciplina. Il motivo biblico della chiesa come corpo di Cristo è interpretato dal cattolicesimo romano in modo rigoroso e fortemente compatto. Esso è molto più che una ricca metafora, è un modo di esistere come co-

munità. La forza di questo modello coincide con la sua debolezza: esso assolutizza cioè una visione piramidale e verticistica della chiesa, che inevitabilmente si coniuga con un marcato autoritarismo e con una pulsione all'uniformità. La diversità, nel suo essere ricondotta all'unità, risulta, in ambito cattolico, sensibilmente mortificata.

L'ortodossia introduce, su questo punto, un elemento di orizzontalità, consistente nel fatto che i patriarcati non sono tra loro in un rapporto gerarchico, bensì di comunione nella fede. L'allergia ortodossa nei confronti della rivendicazione romana di un primato di giurisdizione, cioè di governo, da parte del papa esprime tale passione per un'idea di comunione che non si risolva in quello che, in linguaggio pio, è chiamato «ministero di unità», ma che in realtà è un centro di potere. La comunione di fede è però vissuta, in ambito ortodosso, in modo drasticamente dottrinario. La dimensione ermeneutica, la possibilità cioè di letture anche marcatamente diverse della stessa fede, non trova praticamente alcuno spazio. Più in generale, l'identità ortodossa viene formulata e tutelata mediante una sottovalutazione radicale della storicità della fede. Ciò però è sintomo di un larvato pericolo docetista, cioè di una carente comprensione della dimensione dell'incarnazione.

Il protestantesimo ha impegnato i propri carismi nel tentativo di vivere la fede nella storia e non in uno spazio sacro sottratto alle contraddizioni dell'esistenza secolare. In tale tentativo, esso ha anche imparato a comprendere la pluralità dei carismi e l'idea di un'unità articolata in diversità effettive. Già lo si è detto: solo il protestantesimo riesce effettivamente a sperimentare forme concrete di unità nella diversità. Oggi ancora, tuttavia, il mondo evangelico manifesta un evidente deficit per quanto riguarda la manifestazione visibile della cattolicità. In Europa, ad esempio, cioè nel continente che ha visto nascere la tradizione protestante, il progetto di un sinodo evangelico che permetta al protestantesimo di esprimersi unitariamente sui grandi problemi che impegnano la società, resta un'utopia e, anzi, per molte chiese costituisce, se non un incubo, almeno un pericolo da allontanare. La tutela dell'autonomia della singola chiesa, che in sé costituisce un valore, è costantemente esposta al rischio del particolarismo, a volte anche provinciale.

Sarebbe ingenuo pensare al progresso ecumenico solamente in termini di "sintesi", come se i diversi carismi si potessero, semplicemente, sommare. L'ecumenismo spirituale tende invece, almeno nell'interpretazione qui proposta, a comprendere la comunione come campo di tensione tra i diversi carismi. Il dialogo ha il compito di far sì che la tensione risulti feconda, disinnescando, progressivamente, la perversa tendenza a tradurla in divisioni. Ciò richiede, mi pare, un caratteristico intreccio di irruenza e di pazienza. L'irruenza deriva dal fatto che le chiese devono essere consapevoli della propria responsabilità nei confronti di Dio e del mondo: essa non può, se presa sul serio, non relativizzare le idiosincrasie confessionali. La pazienza va intesa anch'essa in senso teologico e non solo come espressione di una pur necessaria saggezza umana. Ogni chiesa deve essere consapevole che il freno dell'ecumenismo è costituito anzitutto dal proprio peccato e solo in secondo luogo dai limiti della teologia altrui. Sono queste, a quanto pare di vedere, le coordinate dell'impegno ecumenico prossimo venturo e anche, per quel che conta, le linee conduttrici delle riflessioni presentate in questo libro.

* * *

Tra le molte persone che dovrei ringraziare scelgo, un poco arbitrariamente, due fratelli e una sorella cattolici, che mi hanno accompagnato nei tre ambiti di impegno interconfessionale che ho menzionato all'inizio, quello comunitario, quello accademico e quello dell'animazione teologico-ecumenica.

Il prof. Maurilio Guasco, sacerdote e storico, è stato delegato per l'ecumenismo della diocesi di Alessandria negli anni nei quali sono stato pastore in quella città. Egli è un esempio di fedeltà innamorata e appassionata alla propria chiesa, unita a una libertà di spirito realmente evangelica. Il lavoro svolto insieme a lui e agli altri amici alessandrini costituisce uno dei ricordi più belli della mia vita pastorale e personale.

Il p. Tecla Vetrari, dell'Ordine dei Frati Minori, è uno dei propulsori dell'attività dell'Istituto Ecumenico S. Bernardino di Venezia, nonché il direttore della rivista "Studi Ecumenici", dove sono apparsi diversi dei contributi che qui ripresento. Il S. Bernardino e la comunità del convento di S. Francesco del-

la Vigna sono divenuti per me una casa spirituale e un luogo di amicizia, dove ricevo una testimonianza che la persona di Tecla incarna in modo paradigmatico.

Elena Covini, subentrata alla fondatrice Maria Vingiani nella direzione del SAE, ha iniziato a invitarmi come relatore alle grandi sessioni estive di quell'organismo, permettendomi di partecipare allo spirito di libertà che lì si respira, nonché di incontrare colleghe e colleghi dai quali imparare.

Queste tre persone hanno sopportato con grande pazienza e garbata ironia le intemperanze teologiche e caratteriali di un interlocutore protestante piuttosto ispido come il sottoscritto, impartendomi occasionalmente, immagino senza rendersene conto (ma almeno nel caso di Maurilio Guasco, non saprei...) qualche salutare lezione non solo di ecumenismo, ma anche di buone maniere intellettuali e cristiane. A loro, con molta gratitudine, dedico queste pagine.

Facoltà valdese di Teologia
Roma, Pentecoste 2008

F.F.