

CEEP

QUADERNI PER IL DIALOGO E LA PACE

Poste Italiane S.p.A. Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)

NUMERO **4** ANNO **VII** OTTOBRE - DICEMBRE 2010

Il movimento ecumenico, tra difficoltà storiche e nuove esigenze di dialogo



Centro Ecumenico Europeo
per la Pace

INDICE

Mansueto Bianchi <i>Ecumenismo e dialogo tra le religioni (Editoriale)</i>	pag	3
Paolo Colombo <i>Prospettive ecumeniche in una società plurale</i>	pag	5
Dmitry Sergeevič Gasak <i>Risultati e prospettive dell'ecumenismo in Europa</i>	pag	10
Ulrich Eckert <i>L'Europa dall'ecumenismo al dialogo interreligioso</i>	pag	15
Giuseppe Caffulli <i>Cristiani in Medio Oriente</i>	pag	20
Alberto Rocca <i>Note sull'attuale cammino ecumenico con la Comunione Anglicana</i>	pag	25
Maria Grazia Fasoli <i>Il dialogo, le maschere e le radici. Gli incontri di Ferrara e il dialogo ebraico-cristiano</i>	pag	29
Giovanni Bianchi <i>Una laicità in cantiere</i>	pag	33
Gaetano Algozino <i>John Henry Newman, il Movimento di Oxford e la nascita di una nuova era ecumenica</i>	pag	37
Roberto Taioli <i>Presenza di Raimon Panikkar</i>	pag	43
Paolo Ricca <i>Oscar Cullmann: la diversità come dono</i>	pag	48

Centro ecumenico europeo per la pace

Il Centro ecumenico europeo per la pace nasce dall'esigenza di offrire alla società civile percorsi formativi e proposte culturali a fronte dei processi di trasformazione e delle nuove sfide epocali. Nell'Europa, chiamata ad integrare tra loro società di tipo multietnico, multiculturale e multireligioso, la formazione al dialogo – per la soluzione dei conflitti e per la ricerca di una dialettica di convivialità delle differenze – appare sempre più come il nuovo nome della pace.

L'esigenza del dialogo interpella laicamente ogni coscienza e costituisce un imperativo per i cristiani chiamati ad una testimonianza radicale e comune dell'evangelo, al di là delle loro divisioni storiche.

Per questo Europa, pace, ecumenismo sono tre parole-chiave dell'impegno che i soci fondatori e le presidenze milanese, lombarda e nazionale delle ACLI hanno inteso assumere e promuovere con la costituzione del Centro ecumenico europeo per la pace.

CEEP

Quaderni per il Dialogo e la Pace

Direttore

Paolo Colombo

paolo.colombo@aclimilano.com

Redazione

Vitaliano Altomari, Giovanni Bianchi, Mirto Boni, Giuseppe Davicino, Virgilio Melchiorre, Fabio Pizzul, Franco Totaro

Segreteria di Redazione

Marina Valdambrini

ceep@aclimilano.com

Supplemento a "Il giornale dei lavoratori" n. 5, 2010

Redazione e amministrazione: Via della Signora 3, 20122 Milano.

Registrazione n. 951 del 3/12/1948 presso il Tribunale di Milano

Direttore responsabile: Monica Forni

Grafica

Ellemme

Via Stefini, 2 - Milano

Stampa

Sady Francinetti

Via Casarsa, 5 - Milano

GdI Comunicazione

ECUMENISMO E DIALOGO TRA LE RELIGIONI

MANSUETO BIANCHI

È una scelta di grande impegno e di grande speranza quella di dedicare un numero dei “*Quaderni per il dialogo e la pace*” al tema dell’ Ecumenismo e del dialogo tra le religioni.

Non desidero e non è mio compito addentrarmi nelle specifiche vicende e valutazioni del dialogo ecumenico in questa stagione, certo non primaverile; vorrei però porre alcune riflessioni, almeno di taglio generale, sull’uno e sull’altro aspetto.

Per quanto riguarda il dialogo ecumenico esso è chiamato oggi ad una sfida che supera le singole Chiese e attraversa geografie sociali e culturali diverse: è la sfida dell’evangelizzare la “modernità”, posta sotto il segno della secolarità e della laicità.

Su questo orizzonte il dialogo “ecumenico” non può limitarsi a essere un interno parlare tra le Chiese su singoli punti di tensione dottrinale o di prassi pastorale.

Un contesto come quello attuale rende veramente “ecumenico” il dialogo, chiamandolo e spingendolo a diventare il dialogo delle Chiese con la civiltà occidentale o, ancor di più, con la cultura contemporanea.

Occorre che l’evangelizzazione dell’Europa, che l’evangelizzazione della cultura oggi sia veramente un gesto e una dimensione ecumenica. Non possiamo presentarci a questa sfida come è stato nei decenni trascorsi in intere aree geografiche (penso all’Africa e all’Asia) sotto il segno delle nostre divisioni e conflittualità confessionali: abbiamo in questo modo dilatato e rafforzato la geografia della divisione.

La nuova evangelizzazione chiede di essere un atto ecumenico, che supera la logica e la prassi di confessionalismi e ci pone, tutti, dinanzi a valori più grandi di noi: il Vangelo da una parte e il mondo contemporaneo dall’altra. Due realtà che devono tornare ad incontrarsi, a riconoscersi, ad accogliersi reciprocamente. Un approccio confessionale sarebbe non solo debole ma recherebbe

**Mansueto
Bianchi**

*vescovo di
Pistoia e
presidente
Commissione
Episcopale per
l’Ecumenismo
e il Dialogo
Interreligioso*

dentro di sé il segno della propria incredulità, lo smentimento di quanto annunciamo.

Una considerazione vorrei fare anche per quanto riguarda il dialogo tra le religioni. Gli episodi di intolleranza, di violenza e di persecuzione fino alla soppressione della vita e alla strage, perpetrati da frange estremiste, promuovono l'idea che la fede religiosa sia, di natura sua, esclusivista, oppositiva, integrista, non proponibile in una società laica e pluralista, rispettosa della diversità e dell'individualità, qual è quella che progettiamo e che intendiamo costruire. Così ampi strati della sensibilità culturale contemporanea, soprattutto occidentale, guardano all'esperienza e all'appartenenza religiosa con sospetto e diffidenza, paventandola come possibile sorgente di esclusioni, tensioni e conflitti.

Questo incoraggia anche un'altra tendenza assai diffusa in una società secolarizzata: ritenere che la dimensione religiosa debba essere e rimanere strettamente personale, racchiusa nel segreto della coscienza personale e comunque non autorizzata a superare i limiti del privato e dell'interiorità.

Questo amputa la dimensione sociale e culturale del fatto religioso negandogli gli spazi della progettualità collettiva e della rilevanza sociale.

La sfida è nello sviluppo del dialogo tra le religioni, non certo per favorire facili relativismi, ma per evidenziare, nel livello della consapevolezza e della testimonianza, come la dimensione religiosa sia, di natura sua, generatrice di dignità personale, di incontro nel rispetto e nell'accoglienza tra persone diverse, di pace nella convivenza delle etnie, dei popoli e dei paesi.

L'esperienza religiosa è amica del cammino di crescita nella civiltà e della promozione nella dignità umana di ogni persona. È quanto il dialogo tra le religioni è chiamato oggi a mostrare.

PROSPETTIVE ECUMENICHE IN UNA SOCIETÀ PLURALE

PAOLO COLOMBO

Ecumenismo come segno di speranza: *L'unità davanti a noi*

In quale direzione guardiamo, quando parliamo di ecumenismo: al passato o al futuro – oltre che, evidentemente, al presente, essendo questa la dimensione nella quale viviamo? Di sicuro al passato, nella misura in cui il confronto ecumenico non può evitare di analizzare le cause che, nel corso dei secoli, hanno generato le divisioni all'interno della chiesa. Così, l'ecumenismo comporta il ripensamento di ciò che è avvenuto nel secolo XI, con la rottura tra occidente cattolico e oriente ortodosso; e di seguito nel secolo XVI, con la nascita delle chiese originatesi dalla riforma luterana: non certo gli unici, comunque i principali snodi che hanno condotto all'attuale "geografia confessionale" del cristianesimo.

Occorre approfondire e riappropriarsi di ciò che è avvenuto nel passato, contestualizzarne il significato, rivalutarne teologicamente lo spessore. In quest'ottica è d'obbligo citare la *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*, firmata ad Augusta nel 1999 da rappresentanti della chiesa cattolica e delle chiese luterane, testo che offre passaggi decisivi per quanto concerne la ricomprensione di un nodo di capitale importanza quale è appunto quello della giustificazione.

Ma oltre che al passato occorre guardare al futuro, ad una *unità che è davanti a noi*, come recita il titolo di un interessante documento del 1984, frutto di una specifica commissione mista cattolica e luterana*. L'unità tra le chiese è davanti a noi come un appello alla speranza e di conseguenza come un costante richiamo all'impegno dei cristiani e delle chiese affinché la volontà di incontro non si lasci schiacciare dal peso del passato e dall'inerzia e il pessimismo degli eventi. In tale documento leggiamo tra l'altro: «Nel modo di svolgere la liturgia entrambe le chiese [cattolica e luterana] si trovano sulla via di un crescente accordo per quanto riguarda le linee fondamentali della celebrazione eucaristica».

Bisogna, è ovvio, evitare le semplificazioni: continuano a sussistere differenze sostanziali per quanto riguarda la natura del mi-

Paolo Colombo

direttore di
*Quaderni
per il Dialogo
e la Pace*

» Occorre riappropriarsi di ciò che è avvenuto nel passato

» Ma anche guardare al futuro, ad una unità che è davanti a noi

* *L'unità davanti a noi* (1984), in *Enchiridion Œcumenicum*, 1, pp. 752-827.

» L'unità che cerchiamo infatti sarà un'unità nella diversità

nistero ordinato e la figura del sacramento; ciò tuttavia non può comportare un puro *aut aut*, quasi che la celebrazione "valida" fosse semplicemente questa piuttosto che quella. Sussiste invece una tensione positiva verso un futuro in cui non tanto le differenze scompariranno, bensì riusciranno a far emergere appieno la sinfonicità in ordine alla medesima verità del Vangelo. Di nuovo con le parole del documento *L'unità davanti a noi*: «L'unità che cerchiamo infatti sarà un'unità nella diversità. Le particolarità tramandate da entrambe le tradizioni [quella cattolica e quella luterana], dunque, non saranno fuse insieme e le diversità non dovranno essere completamente eliminate».

Merita qui richiamare un passo evangelico, felicemente ospitato in una duplice e non sovrapponibile forma redazionale nel vangelo di Luca. "Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde" (*Lc 11,23*). Tali parole sembrano prospettare un paradigma rigido, dove ogni margine di defezione rappresenta un motivo sufficiente per essere esclusi dalla comunità. Ma a distanza di pochi capitoli troviamo una formulazione ben diversa del medesimo principio. Il discepolo Giovanni si lamenta perché un tale di cui neppure si fa il nome scaccia i demoni nel nome di Gesù e chiede che ciò gli venga proibito. Ma Gesù replica: "Non glielo impedito, perché chi non è contro di voi, è per voi" (*Lc 9,50*).

Il movimento ecumenico muove da tale consapevolezza: ciò che è "per voi" è molto più importante di ciò che è "contro di voi". Nel corso dei secoli si è purtroppo insistito in prevalenza su ciò che era "contro": le differenze come motivi *ad excludendum* e non come aspetti polifonici di una verità dalle molte sfaccettature, tale da non poter essere risolta in letture eccessivamente univoche. Le differenze viste solo come problemi, e non anche come segni di speranza posti sul cammino del dialogo tra i cristiani.

Il convivere delle confessioni, delle religioni e delle culture nell'epoca secolare

» nella società odierna i fattori di pluralismo appaiono sempre più marcati

Oltre al dato teologico, c'è però un ulteriore fattore di cui è impossibile non tenere conto: nella società odierna i fattori di pluralismo appaiono sempre più marcati. Si tratta di una rilevazione sociologica, che tuttavia non è senza ricadute dal punto di vista della riflessione cristiana.

Eravamo abituati a pensare all'Europa (per riferirci al continente in cui viviamo) come a un tessuto ben definito sotto il profilo religioso:

sud cattolico, nord protestante, oriente ortodosso con l'eccezione della cattolica Polonia, Germania patria della Riforma e crocevia delle culture, senza però tacere la prevalente tradizione cattolica della Baviera. Viceversa ci ritroviamo oggi a dover riconoscere un panorama assai più mosso: non si possono infatti trascurare i rivolgimenti avvenuti negli ultimi anni, dove milioni di persone si sono spostate da un paese all'altro dell'Europa (per non parlare dell'immigrazione da oltremare). Oggi l'occidente europeo ospita foltissime comunità ortodosse, costituite da cristiani provenienti dalla Romania, dalla Russia, dalla Bielorussia. Altrettanto numerose e per molti aspetti ancora più antiche le presenze di matrice islamica, che rendono ulteriormente variopinto l'attuale panorama culturale e religioso.

Vi è poi un altro elemento da non trascurare, costituito dal progressivo diffondersi di una cultura di stampo secolare. Oggi la valenza del fattore cristiano, in specie nelle sue ricadute sociali, appare non poco diversa rispetto a qualche decennio fa: "cultura cristiana", "tradizioni cristiane", perfino un "partito cristiano" – tutto ciò non è certo svuotato di significato, eppure è difficile negare che i riferimenti sono più sfumati e controversi rispetto a un passato anche recente. Viviamo, si dice, nell'epoca delle "identità plurali": un po' cristiani e un po' liberali, un po' cristiani e un po' leghisti, un po' cristiani e molto individualisti...

Anche se tratteggiati in modo veloce, tali riferimenti ci portano ad alcune considerazioni importanti per quanto riguarda la tematica ecumenica (e interreligiosa). Anzitutto: si tratta di percorsi obbligati in virtù degli sviluppi storici recenti. Il mondo attuale è assai meno monolitico di un tempo: impossibile chiudersi in schematismi logori. Il dialogo si impone cioè come esigenza storica, a partire dalle molte situazioni di incontro che si affacciano nella quotidianità: a scuola, sul posto di lavoro, talora all'interno della propria stessa famiglia. Conoscere meglio la tradizione dell'altro diventa allora una condizione essenziale per evitare giudizi sterili se non fuorvianti.

» Il dialogo si impone come esigenza storica

Quella in cui viviamo è una società ampiamente secolarizzata, dove il fattore religioso/confessionale è vissuto in maniera differente, più flebile, forse meno radicale rispetto al passato. Ciò va tenuto presente anche per riferimento al dialogo ecumenico. Valga il seguente esempio, per tornare al confronto tra cattolici e protestanti. Pensiamo alle dispute che si sono spese per comprende-

re con la massima precisione possibile i contorni del sacramento eucaristico, nel riferimento a nozioni quali “presenza eucaristica”, “transustanziazione”, “ministero ordinato”; al di là dei problemi teologici, peraltro fondamentali, potremmo però chiederci: quanto comprende di tutto ciò il giovane medio che la domenica preferisce frequentare gli stadi e i centri commerciali, piuttosto che le chiese?

In altri termini, il presente sembra imporre un incremento di creatività in riferimento a quella tensione all'unità di cui si parlava prima: sicuramente deve essere un impegno mosso dalla speranza, aggiungendo che oggi più che in passato urge la consapevolezza di muoversi non già per sentieri conosciuti, ma per vie che forse nemmeno ben conosciamo. Quale volto avranno le comunità cristiane delle prossime generazioni? Forse i cambiamenti che ci attendono saranno più consistenti di quelli avvenuti nel corso di interi secoli; ed è possibile che anche il dialogo ecumenico assuma vesti nuove, laddove nell'annuncio evangelico l'aggettivo “cristiano” ritorni ad essere preponderante rispetto alle specificazioni “cattolico”, “protestante”, “valdese”, ecc.

» Quale volto avranno le comunità cristiane delle prossime generazioni?

Ecumenismo e integrazione sociale

Viviamo in una società dal volto plurale, il che pone l'esigenza di un mutamento culturale, nella crescente consapevolezza che *l'altro* (il non-italiano; il non-cattolico; il non-cristiano) costituisce un interlocutore di cui non si può non tener conto. Aggiungendo subito una precisazione: la stessa insistenza sull'espressione *l'altro* rischia di essere fraintendente, quasi che il *non-altro* (l'italiano, il cattolico, comunque il cristiano) si trovi per antonomasia in una condizione superiore. Le cose non stanno così, a partire dal riconoscimento della pari dignità di ogni persona umana: “Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna...” (*Gal 3,28*). Non vi sono dubbi: il messaggio cristiano abbatte i muri di distinzione eretti in forza di categorie fin troppo umane.

» il messaggio cristiano abbatte i muri di distinzione eretti in forza di categorie fin troppo umane

Non è esagerato dire che nel corso dei secoli i cristiani e le chiese hanno spesso contribuito ad innalzare barriere e steccati – in nome dell'identità cristiana, della visibilità della chiesa, della pur lecita tutela dei propri diritti – anziché muoversi nell'ottica di quanto appena ascoltato dall'apostolo Paolo. Essere cristiani significa far proprio un annuncio dal forte radicamento identitario; al tempo stesso significa però proclamare un messaggio che supera l'an-

gustia dello spazio e del tempo, per incontrare e proclamare la salvezza di ogni uomo e di ogni donna. Le due cose devono stare insieme; viceversa ci si chiude in ghetti cui con troppa facilità si dà il nome di comunità cristiane.

Oggi più che in passato i quartieri e le piazze, le scuole e gli oratori dei nostri paesi sono diventati i luoghi del dialogo e della possibile accoglienza. Occorre che tale percorso prosegua, si incrementi, facendo sì che la parola del Vangelo sappia muovere le energie migliori verso una reale integrazione tra quanti hanno scelto, per i più svariati motivi, di vivere nelle nostre regioni. La religione può essere fattore di ostacolo e di diffidenza, ma può anche essere motivo di unità, in particolare tra coloro che professano la fede nell'unico Dio e evidenziano le comuni radici nella discendenza dal patriarca Abramo. A maggior ragione il cristianesimo può essere un motivo di unità tra coloro che, pur portando nel cuore il peso e la fatica delle divisioni, riconoscono che ciò che unisce è indubbiamente assai più importante di ciò che divide.

» La religione può essere fattore di ostacolo e di diffidenza, ma può anche essere motivo di unità

I teologi, gli esperti e i responsabili delle chiese hanno svolto e stanno svolgendo il loro compito (sia pure, è giocoforza riconoscerlo, con dei passi all'indietro, specie in questi ultimi anni). Forse è tempo che il "popolo ecumenico" esca dalla cerchia degli addetti ai lavori, per fare opera di contagio benefico laddove si svolgono le esperienze vive della gente, tra coloro che ogni giorno cercano di realizzare, pur tra mille problemi e difficoltà, le condizioni per una vita dignitosa.

Dmitry Sergeevič Gasak

vice-rettore
dell'Università
Cristiana Ortodossa di San
Filarete, Mosca

RISULTATI E PROSPETTIVE DELL'ECUMENISMO IN EUROPA

DMITRY SERGEEVIČ GASAK

Nel XX secolo è stato fatto così tanto dai cristiani di oriente e di occidente sulla strada verso l'unità delle chiese, come forse mai prima in tutto il secondo millennio della storia cristiana. In realtà, il movimento ecumenico, il movimento verso l'unità dei cristiani, è nato appunto dopo una resistenza plurisecolare nello scorso ventesimo secolo, anche se le premesse verso l'avvicinamento vengono tracciate già nel XIX secolo. In Russia, a livello ufficiale, inizia tutto forse con il metropolita di Mosca e di Kolomna Filarete (Drosdov). All'inizio del XIX secolo lui disse: "Non avrò il coraggio di chiamare falsa nessuna chiesa che confessa Gesù Cristo". Questa fu una testimonianza molto coraggiosa per quel tempo. Negli anni '80 dello stesso secolo il Metropolita di Kiev Platon (Gorodezky) fece notare: "Le mura divisorie che la gente ha costruito nella Chiesa, non arrivano fino al cielo".

Negli oltre cento anni del movimento ecumenico si sono avuti gloriosi eventi e nomi. Il Concilio di Mosca della Chiesa Russa Ortodossa 1917-18, negli anni terribili della rivoluzione, ha benedetto le opere e gli sforzi delle persone che lavoravano per trovare le vie per l'unione con le chiese amiche: vetero-cattolica ed anglicana, le quali cercavano in quel momento l'unità con l'Ortodossia, "sulle basi dell'insegnamento e delle tradizioni della Chiesa Antica Apostolica"¹. Inoltre, è necessario ricordare il Concilio Vaticano Secondo (1962-1965), di cui un importantissimo risultato fu il reciproco annullamento delle scomuniche tra Papa Paolo VI e il Patriarca di Costantinopoli Atenagora il 7 dicembre 1965.

Possiamo ricordare anche il Metropolita di Leningrado e di Ladoga Nikodim, responsabile del dipartimento delle relazioni ecclesiali esterne della chiesa Russa, che ha fatto tanto per l'unità dei cristiani nelle difficili condizioni di persecuzione della Chiesa in URSS e che è deceduto, come fosse un simbolo, durante l'incontro con Papa Giovanni Paolo I, praticamente nelle sue braccia. E questo elenco potrebbe andare avanti a lungo.

Ma adesso osserviamo che l'epoca del movimento ecumenico del XX secolo, cioè il lavoro di un secolo di tante persone meritevoli dell'oriente e dell'occidente, è quasi terminata. Sono cambiate le

1) *Atti del Sacro Concilio della Chiesa Russa Ortodossa 1917-1918*, Mosca, 2000, vol. 2, p. 221.

» l'epoca del movimento ecumenico del XX secolo è quasi terminata

generazioni degli esponenti ecclesiali, è cambiata l'epoca storica e adesso noi percepiamo anche un certo "raffreddamento" nei rapporti interconfessionali, addirittura un certo distacco dalle conquiste del periodo precedente della storia ecclesiale. Il movimento ecumenico vive una crisi che, in particolare, hanno confermato durante un incontro a Mosca dello scorso 28 giugno il Patriarca Kirill, il Segretario Generale del CMC (Concilio Mondiale delle Chiese) e il pastore Olav Fykse Tveit.

Per poter vedere le prospettive e cogliere nuovamente il vento dell'ispirazione per l'unità dei cristiani nella vela della chiesa, occorre chiaramente comprendere le cause della crisi ed anche del declino ecumenico contemporaneo. Queste cause, come si vede, sono molteplici, ma una delle più importanti, secondo noi, è la politicizzazione del movimento ecumenico. Lo spazio del dialogo interconfessionale spesso diventava più uno spazio di influenza politica che di comunicazione tra credenti, come se fosse un'altra piattaforma politica. Il dialogo teologico tra i cristiani d'occidente e tra quelli d'oriente e la documentazione che lo riflette spesso assomigliano non alla comunicazione dei credenti nello Spirito Santo, ma alle negoziazioni diplomatiche, tenute nello spirito del conformismo e della correttezza politica, cioè in uno dei numerosi modi dello spirito "del mondo". Gli sforzi per raggiungere l'unità dei cristiani per la maggior parte furono sforzi dei leader ecclesiali, cioè di una ristretta cerchia di persone illuminate e teologicamente formate, degli specialisti quindi, in un modo o nell'altro della *élite* ecclesiale, sforzi che spesso non potevano essere recepiti da larghi strati del popolo di chiesa.

Fra la gente vi erano altri eccessi. Spesso gli sforzi ecumenici assumevano caratteristiche ideologiche, quando si voleva raggiungere l'unità in fretta, oltrepassando i reali problemi tra i cristiani e nelle loro chiese, senza risolverli. Un altro eccesso si manifesta negli ambienti fondamentalisti e isolazionisti, la cui tipica espressione della posizione interna è la proclamazione dell'ecumenismo come l'eresia principale del XX sec. Lo strappo non disturba la nostra coscienza, al contrario, la divisione ci aiuta ad autoidentificarci di più. Alcuni, per esempio, pensano: noi siamo ortodossi, quindi siamo divisi dai cristiani di occidente ed è una cosa buona. Non è casuale che fino ai giorni nostri in qualche profondità ecclesiale marginale si può sentire la domanda: ma i cattolici sono cristiani? Da noi qualche volta non sanno nemmeno, che il desiderio verso

» la politicizzazione del movimento ecumenico

l'unità è la conseguenza immancabile della nostra fede ortodossa, ma non nello spirito della vittoria sui cattolici o sui protestanti, bensì nello spirito di acquisire i fratelli, come scriveva tanto tempo prima della divisione del 1054 San Gregorio il Teologo.

Anche in Occidente accadono degli eccessi. Può trattarsi piuttosto del secolarismo, della laicizzazione della vita ecclesiale, mentre l'atteggiamento nei confronti del cristianesimo orientale spesso somiglia a un atteggiamento esclusivamente estetico, come fosse qualcosa di esotico. "L'Occidente cristiano – scriveva il filologo e pensatore russo, l'apologeta cristiano contemporaneo, nonché membro della Pontificia Accademia delle Scienze, S. S. Averinçev, – ha un bisogno estremo oggi del senso ortodosso del mistero, della "paura Divina", della distanza ontologica tra il Creatore e la creatura, dell'aiuto ortodosso contro l'erosione del sentimento del peccato"². Sia in Oriente, sia in Occidente, lungo la storia plurisecolare della divisione cristiana spesso si è abituati a considerare i rappresentanti di altre confessioni come quelli fuoriusciti dalla chiesa Apostolica, scismatici, eretici, persistenti nel loro errore, cioè morti. Ma anche se accettiamo per un attimo questa ipotesi, perché noi ci togliamo la responsabilità per i "morti", quando Dio non l'ha tolta a noi. La questione della responsabilità per il fratello è la prima questione morale della storia dell'umanità. Il filosofo più significativo dell'emigrazione russa N. Berdjaev scriveva che la coscienza morale dell'uomo è cominciata con la domanda di Dio a Caino: "Dov'è Abele, tuo fratello?", ma essa terminerà con un'altra domanda di Dio: "Abele, dov'è tuo fratello Caino?" E noi non abbiamo il diritto di lasciarla senza risposta.

La questione dell'unità è una questione innanzitutto spirituale. Inavvertitamente per i cristiani, troppo abituati alla civilizzazione cristiana, l'*Oikoumene* nuovamente è diventata pagana, e non tanto nella fede, quanto nella vita come se il cristianesimo avesse smesso di essere convincente, come se avesse smesso di essere il sale della terra³. La nostra vita quotidiana non testimonia di noi come cristiani, non testimonia di Cristo Crocefisso e Risorto, come fu nell'antichità, quando i pagani venivano colpiti dalla vita dei cristiani ed esclamarono: "guardate quanto si vogliono bene!".

È necessario trovare nuove forze, nuova ispirazione, perché la questione dell'unità diventi per noi non una questione politica, culturale, civile, ma un richiamo interiore e la richiesta del nostro cuo-

2) S. AVERINÇEV, *Qualche riflessione riguardo il presente ed il futuro del cristianesimo in Europa/I valori morali nell'epoca dei cambiamenti*, Mosca, 1994.

» la responsabilità per il fratello è la prima questione morale della storia dell'umanità

2) Cf. Mt. 5, 13.

re di fede, la richiesta innanzitutto verso noi stessi (comincia da te stesso – il principio cristiano antico). La rinascita del movimento ecumenico si può immaginare come il frutto della nuova integrazione del popolo con la Chiesa, cioè il raggiungimento dell'unità della legge di fede, della legge di preghiera e della legge di vita. Il fondatore dell'Università Teologica Russa di San Sergej a Parigi, l'arciprete Sergej Bulgakov, meditando sulle fondamenta dell'ecumenismo, ancora nel 1938 sottolineava, che "la conoscenza reciproca si compie nel modo più pieno tramite l'approfondimento della propria vita ecclesiale, perché qui, in questa profondità, ci incontriamo e ci riconosciamo nella nostra unità in Cristo e nello Spirito Santo come figli dell'unico Padre Celeste"⁴. Solamente allora l'unità e l'integrità della Chiesa di Cristo diventa per noi un valore superiore rispetto allo stato, alla famiglia, all'identità nazionale, all'economia, alla scienza, alla cultura, ai contatti sociali, quando cioè il valore principale per noi diventerà Dio ed il Suo Popolo – la Chiesa. "Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (*Mt 6,33*). Siamo chiamati a realizzare la nostra fede nella storia, quindi nella società, nella cultura ecc., tuttavia la storia del cristianesimo non può sostituirsi a Cristo, così come le unioni sociali, professionali, politiche non possono sostituirsi all'unità del popolo in Cristo, cioè la Chiesa di Cristo. Pertanto, si tratta delle priorità nella vita come la conoscenza effettiva ed il compimento della volontà di Dio da parte di ogni fedele.

Adesso porsi il problema dell'unità dei cristiani si presenta spesso come un tema del secolo non presente, ma di quello precedente, il XX. In pochi pensano seriamente all'unità spirituale dei cristiani, la quale è innanzitutto l'unità della vita, e non dell'organizzazione gerarchica. La questione dell'unità dei cristiani dell'oriente e dell'occidente ha smesso di essere una questione seria. E bisogna applicare veramente tante forze spirituali, in modo creativo, per farla risuonare attuale e moderna.

Nella Russia contemporanea, mi sembra che l'unità dei cristiani non sia la questione più attuale. È difficile parlarne seriamente, e non solamente perché, come prima, sono forti le tendenze isolazioniste, ma innanzitutto perché nella sua massa il popolo di chiesa non conosce sufficientemente bene la propria fede, non è abbastanza istruito. Con questo, certamente, bisogna sottolineare il fatto che con l'arrivo del Patriarca Kirill l'atteggiamento verso il problema

» il raggiungimento dell'unità della legge di fede, della legge di preghiera e della legge di vita

4) SERGEJ BULGAKOV, arciprete. *Una Sancta (fondamenta dell'ecumenismo)*, "Comunità Ortodossa", n. 34, Mosca, 1996, pp. 50-61.

» Nella Russia contemporanea, l'unità dei cristiani, mi sembra non sia la questione più attuale

dell'ecumenismo è cambiato in positivo per lo sviluppo dei contatti ecumenici. Questa condizione è importante ma, come ha mostrato la storia del movimento ecumenico del XX secolo, non può essere sufficiente. È necessario far rinascere il desiderio verso l'unità da parte di tutti i membri di chiesa, di tutte le comunità ecclesiali: parrocchie, comunità, monasteri, movimenti laici. È importante non aver paura dei problemi esistenti, non cercare di smussare le differenze confessionali, senza con questo togliersi la responsabilità per il peccato comune della divisione confessionale. È necessario ricordarsi della sovvenenza mondiale dell'Ortodossia e cercare la comunicazione con i rappresentanti delle altre confessioni cristiane nello spirito dell'amore, come con i nostri fratelli e le nostre sorelle in Cristo.

Più profondamente saremo radicati nella nostra tradizione – orientale, occidentale – che risale all'esperienza di vita della chiesa indivisa, vita secondo la fede, operante per mezzo dell'amore, più saremo vicini all'unità spirituale, interiore, per mezzo della quale si raggiunge l'unità esteriore, perché "Colui che ha creato l'esteriore, è Quello che ha creato anche l'interiore". Abbiamo vissuto per troppo tempo divisi, talmente troppo che abbiamo fatto in tempo a dimenticare l'esperienza della vita nell'unità e bisogna umilmente e scrupolosamente, ma anche con coraggio, davanti a Dio, ritrovare questa esperienza di discepoli fedeli di Cristo Salvatore nella fede, nella preghiera e nella vita.

» Colui che ha creato l'esteriore, è Quello che ha creato anche l'interiore

Dmitry Sergeevič Gasak (Mosca) è vice-rettore dell'Università Cristiana Ortodossa di San Filarete e docente di ecclesiologia. Responsabile della fraternità ortodossa "Sretenie" impegnata nell'ambito della formazione e della carità, vice responsabile della comunità "Trasfigurazione" di piccole fraternità ortodosse – il movimento laico della Chiesa Russa ortodossa, che unisce oltre mille persone in diverse città della Russia e dei paesi della CSI.

Il testo, nell'originale russo, è stato tradotto da Nina Kakhidze.

L'EUROPA DALL'ECUMENISMO AL DIALOGO INTERRELIGIOSO

ULRICH ECKERT

Ulrich Eckert

*pastore
luterano
a Milano*

L'Europa ecumenica – un dato di fatto?

Si può dire che “l'Europa sia ecumenica”? Anche se proprio in Grecia ha origine il termine “οικουμενή” (oikoumene) da cui deriva “ecumenismo”, è tutt'altro che scontato che l'Europa come continente possa definirsi ecumenico nell'accezione usata nel mondo cristiano.

» Si può dire che “l'Europa sia ecumenica”

Come dato di fatto, l'Europa è ecumenica in quanto vi risiedono e vi accorrono milioni di persone appartenenti a confessioni, gruppi e movimenti di provenienza cristiana. Ma come continente non si sentirà mai così tanto ecumenica e, forse, nemmeno le interessa. Nell'anno del centenario della nascita del movimento ecumenico moderno (Conferenza Missionaria di Edimburgo del 1910), si può tuttavia affermare che l'Europa è diventata anche un po' più ecumenica. Basti pensare al passaggio dalla belligeranza tra le confessioni alla non-belligeranza prima e alla voluta ricerca di basi e ambiti comuni; alla realtà di tante famiglie a composizione inter-confessionale; all'impegno ecumenico alla base ma sempre più anche ai vertici, nei luoghi di formazione; ai mescolamenti delle popolazioni grazie a diversi flussi migratori, specie da sud a nord e da est a ovest in Europa o da altri continenti.

In un certo senso, le Chiese storiche sono state costrette ad affrontare nuove realtà e vi hanno scorto, dopo iniziali chiusure e condanne, la volontà di Dio che lanciava la sfida a cristiani e chiese diverse per tradizione, storia, esegesi, prassi sociale a camminare sempre più l'una verso l'altra e anche insieme per il bene di tutte le popolazioni presenti in Europa.

» Le Chiese storiche sono state costrette ad affrontare nuove realtà

Non solo l'Europa occidentale ma anche quella orientale, spesso marginalizzata quando si parla di economia, di cultura, di storia e anche di religione, ha qualcosa da offrire sotto questo profilo e non va omologata sugli schemi occidentali talvolta elaborati in paesi che al loro interno hanno poca esperienza ecumenica come è il caso di parecchi paesi mediterranei, Italia compresa.

Attenzione però: il dato di fatto di una composizione ecumenica di parte della società non garantisce che i cristiani e le loro chiese

contribuiscano in modo attivo, consapevole e soprattutto comune al bene del paese in cui vivono. Proprio per questo, è stata elaborata la *Charta Oecumenica* a cui si è dato il via in occasione della Seconda Assemblea Ecumenica Europea (Graz, 1997).

Il ruolo reale e possibile/auspicabile della *Charta Oecumenica*

1) CCEE - CCE, *Charta Oecumenica, Un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, Claudiana /Elledici, Torino/ Cascine Vica - Rivoli (TO) 2007.

La *Charta Oecumenica*¹ firmata a Strasburgo nel 2001, in origine, doveva divenire una specie di *Charta* cristiana sulla libertà religiosa in Europa, ma non si arrivò a tanto. Si giunse, però, a un testo articolato di auto-obbligazioni da parte di tutte le Chiese firmatarie, su punti centrali della compresenza, del reciproco rispetto e apprezzamento, della co-testimonianza e della responsabilità verso terzi. Insomma, le famiglie confessionali protestanti, ortodosse, nonché le Chiese cattolica e anglicana insieme ad alcune altre si sono date un programma impegnativo che definisse ciò che si era già raggiunto indicando, su questa base, degli impegni e delle mete da conseguire ciascuna sotto la propria responsabilità e senza facili deleghe. Faccio solo alcuni esempi di questi impegni comuni.

Al n° 2 “Annunciare insieme il Vangelo”

Ci impegniamo a far conoscere alle altre Chiese le nostre iniziative per l'evangelizzazione e a raggiungere intese in proposito, per evitare in tal modo una dannosa concorrenza ed il pericolo di nuove divisioni e altresì a riconoscere che ogni essere umano può scegliere, liberamente e secondo coscienza, la propria appartenenza religiosa ed ecclesiale. Nessuno può essere indotto alla conversione attraverso pressioni morali o incentivi materiali. Al tempo stesso a nessuno può essere impedita una conversione che sia conseguenza di una libera scelta.

Al n° 3 “Andare l'uno incontro all'altro”

Ci impegniamo a superare l'autosufficienza e a mettere da parte i pregiudizi, a ricercare l'incontro reciproco e ad essere gli uni per gli altri e altresì a promuovere l'apertura ecumenica e la collaborazione nel campo dell'educazione cristiana, nella formazione teologica iniziale e permanente, come pure nell'ambito della ricerca.

Al n° 6 “Proseguire i dialoghi”

Ci impegniamo a proseguire coscientemente e con intensità il dialogo tra le nostre Chiese ai diversi livelli ecclesiali e a verificare quali risultati del dialogo possano e debbano essere dichiarati in

forma vincolante dalle autorità ecclesiastiche e altresì a ricercare il dialogo sui temi controversi, in particolare su questioni di fede e di etica sulle quali incombe il rischio della divisione, e a dibattere insieme tali problemi alla luce del Vangelo.

Sono passati quasi 10 anni dalla firma di questa *Charta*. E bisogna dire che di questo testo c'era davvero bisogno – anche se non è facile dire fino a che punto veramente abbia attecchito nella coscienza e nelle realtà spirituali, diaconali e sociali delle Chiese firmatarie.

Sarebbe interessante prendere gli impegni sottoscritti e utilizzarli come questionario nella propria parrocchia, nelle sedi ACLI, nei decanati, nella realtà ecumenica cittadina o regionale, per vedere che cosa esista, cosa sia nato, cosa si possa avviare per vivere in prima persona e non per delega ciò che spesso invociamo come vero dialogo virtuoso e non virtuale, per “misurare” l'intensità di quanto già esista un'“unità nella diversità riconciliata” nei settori dell'ecumenismo spirituale, dell'ecumenico teologico, dell'ecumenismo etico, dell'ecumenismo diagonale, dell'ecumenismo delle identità (o dei profili), dell'ecumenismo dei vertici e/o della base, dell'ecumenismo quotidiano, ecc.

L'Europa multireligiosa – un dato di fatto! Realtà e sfide interreligiose

Affermare che l'Europa sia oggi una realtà *multireligiosa*, è un'ovvietà. I dati evidenziano la trasformazione della composizione delle popolazioni degli stati europei. Ma poco aiuta considerare i dati; anzi, limitarsi a osservare che, appunto, l'Europa è sempre più *multireligiosa*, multi-etnica, spesso fa sì che ci si ritiri per forza su tratti identitari forti, anche semplificanti, e ciò purtroppo anche in tanti ambienti religiosi e di chiesa.

La vera sfida nel globale processo di mescolamento tra etnie, popolazioni, tradizioni è quella di capire e di favorire ciò che si indica con *inter*-religioso, *inter*-nazionale, *inter*-dipendente e, in un senso diverso da quello eucaristico, con *inter*-comunione.

So che si tratta di un terreno molto diversificato, emozionalmente utilizzato – e quindi spesso, non solo potenzialmente, minato. Basti pensare a temi caldi come “il velo per donne musulmane”, la difesa delle “radici cristiane” dell'Europa, le regole del matrimonio islamico anche nei matrimoni misti, la laicità dello stato nazionale di fronte alla varietà di presenze religiose, ecc.

» Sono passati quasi 10 anni e bisogna dire che di questo testo c'era davvero bisogno

» capire ciò che si indica con *inter*-religioso, *inter*-nazionale, *inter*-dipendente e *inter*-comunione

» un buon indicatore per la vera qualità del dialogo inter-religioso è proprio la partecipazione attiva delle comunità religiose meno grandi

Ma la vera cartina di tornasole di ogni cittadino/a, di ogni partito, di ogni associazione e ancor di più di ogni religione costituita è oggi quella della loro capacità e delle loro proposte fattive nel dialogo *inter-religioso*. E un buon indicatore per la vera qualità del dialogo non *bi-religioso* ma *inter-religioso* è proprio il grado di interesse e di partecipazione attiva delle comunità religiose meno grandi. È importante osservare che in Italia esistono alcune consulte inter-religiose convocate per lo più da istituzioni statali, come il Ministero dell'Interno, mentre in diversi altri tali consessi, come anche a Milano, si sono costituiti tra religioni per poi offrirsi insieme come partners di dialogo alle amministrazioni.

Le Chiese in Germania

Vorrei, in questo contesto, citare alcune esperienze che le Chiese evangeliche in Germania hanno fatto e documentato negli ultimi 15-20 anni nell'ambito del dialogo tra protestanti e musulmani. La Germania ha visto una forte immigrazione di operai di provenienza cristiana e non cristiana già negli anni '50. Ma dei veri e propri contatti regolari tra esponenti delle comunità religiose si sono avuti solo dagli anni '70. Negli anni '80, parecchie realtà ecclesiali hanno stretto rapporti intensi, creando centri d'incontro nei quartieri per aiutare, specialmente i giovani musulmani, a uscire da un certo isolamento. Qualche volta si andava oltre agli scopi culturali e sociali, e si arrivava a delle preghiere interreligiose, alla condivisione di spazi, alla proposta di manifestazioni interreligiose per la pace, contro il razzismo, ecc.

Le singole chiese regionali ma anche la Chiesa Evangelica in Germania hanno dedicato molta attenzione all'integrazione delle componenti musulmane nella società tedesca offrendosi in prima persona come agenzie di interazione e di integrazione.

Negli ultimi anni, si può osservare come l'accresciuta naturalezza e vicinanza nei rapporti sia anche accompagnata da un bisogno – reciproco – di chiarezza e di distinzione. Le Chiese hanno visto che al loro interno poteva anche ingenerarsi una certa confusione interreligiosa, un puntare solo sull'integrazione sociale senza testimoniarsi a vicenda ciò in cui si crede. Un importante testo del 2006 dal titolo "Chiarezza e buon vicinato"² (non tradotto in italiano) rispecchia questa differenziazione nell'approfondimento ma anche una certa frenata in un dialogo portato avanti fin lì scansando i problemi reali. In altri stati e in altre chiese esistono esperienze simili e diverse. È importante ricordare un documento ecumenico molto

» molta attenzione all'integrazione delle componenti musulmane nella società tedesca

2) *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006.*

interessante del 2003, pubblicato dal CCEE insieme al KEK³. Lì come anche in altre sedi, ci si poneva insieme il problema di come arrivare a un dialogo serio, sincero e propositivo con persone e organizzazioni di ispirazione musulmana in Europa.

Vi sono alcuni temi che devono occupare posti importanti nelle agende non solo di istituzioni amministrative e politiche a tutti i livelli ma ancor di più nei vari gradi dell'insegnamento, della formazione e della prassi cristiana:

- insegnamento di elementi di dialogo quotidiano;
- conoscenza e riconoscimento di motivi di fuga e di emigrazione;
- istituzione di comitati interreligiosi a vari livelli per favorire il dialogo e il buon vicinato;
- attenzione all'annuncio cristiano che offra una testimonianza autentica, chiara e non ostile nel contesto interculturale e interreligioso (quindi un annuncio davvero ecumenico);
- allargamento interreligioso della testimonianza e della lotta a favore di pace tra le popolazioni, giustizia con particolare attenzione alle persone povere e sfruttate; salvaguardia del creato unico ambito di vita – anche come indicazione per altri continenti che sono ancora privi di vero dialogo interreligioso;
- battaglia per una vera libertà religiosa senza pretese di vantaggi, rivendicazioni di diritti storicamente acquisiti, ma anche senza remore riguardanti la propria testimonianza attiva della fede nella società;
- impegno a che si percepisca l'esistenza e la presenza delle religioni (ovviamente anche di quella cristiana) come un plusvalore e non come ostacolo da arginare.

L'Europa dall'ecumenismo al dialogo interreligioso

In conclusione tocca a noi cristiani far sì che tra le "radici comuni dell'Europa di domani" ci sia anche l'importante *plusvalore* del quotidiano dialogo *inter-religioso*. E se noi cristiani e le nostre Chiese non teniamo insieme ad annunciare in parole e soprattutto in azioni l'importanza del dialogo per la convivenza civile che non renda l'Europa una roccaforte bensì un continente disponibile alla solidarietà e alla lotta per i diritti degli ultimi, poco avremo realizzato dello spirito del Concilio Vaticano II (per chi è cattolico), dello spirito di sacrificio di diverse realtà ortodosse, e anche della tradizione protestante che tiene in alta considerazione la responsabilità di ogni credente anche per il benessere del prossimo e della società.

3) Vedi: G. LA TORRE, L. TOMASSONE (a cura di), *Dialoghi in cammino. Protestanti e musulmani in Italia oggi*, Claudiana, Torino 2009.

»tra le "radici comuni dell'Europa di domani" ci sia anche l'importante plusvalore del quotidiano dialogo inter-religioso

Giuseppe
Caffulli

direttore
della rivista
"Terrasanta"

I CRISTIANI IN MEDIO ORIENTE

GIUSEPPE CAFFULLI

Nelle cronache dei giornali degli ultimi mesi è tornato a farsi breccia, in maniera decisamente drammatica, il tema della persecuzione dei cristiani in Medio Oriente.

All'orrenda strage perpetrata il 31 ottobre scorso nella cattedrale siro-cattolica di Nostra Signora del Perpetuo Soccorso a Baghdad ad opera della cellula irachena di al-Qaeda (58 morti, tra cui due sacerdoti, oltre un centinaio i feriti), sono seguiti altri episodi di violenza e uccisioni di cristiani, stanati fin nelle loro case dalle bande jihadiste. Una situazione, quella irachena, che mostra in maniera eclatante l'incertezza che grava sulla presenza dei cristiani in Medio Oriente. Dall'inizio della guerra si calcola che la comunità cristiana irachena sia passata da 450 mila membri (su oltre 28 milioni di abitanti) a non più di 150 mila. E c'è da giurare che l'eccidio di Baghdad e le violenze scatenate nei quartieri cristiani abbiano determinato una nuova fuga verso i Paesi limitrofi (Siria e Giordania in testa) oltre che in Occidente. Un esodo, quello dei cristiani nelle terre che per prime hanno conosciuto la Buona Notizia, che finirà inevitabilmente per impoverire le stesse società a maggioranza musulmana, privandole di una loro componente essenziale.

Ma qual è oggi la situazione di questi fratelli nella fede spesso dimenticati?

In virtù della persistente diaspora determinata dall'instabilità politico-economica e dai conflitti che interessano la regione (Libano, Israele-Palestina, Iraq), è difficile conoscere la reale consistenza della presenza cristiana in quelle terre. Oggi si parla di una cifra attorno ai 16 milioni di fedeli su una popolazione totale di circa 150 milioni di persone. In Turchia i cristiani sarebbero circa 100 mila, in Siria 2 milioni, altrettanti in Libano, circa 100 mila in Iran, 450 mila in Iraq (prima della presa di Baghdad da parte delle truppe americane con la conseguente cacciata di Saddam Hussein), 340 mila in Giordania, 152 mila in Israele, 200 mila nei Territori palestinesi, 700 mila a Cipro, 7 milioni in Egitto e 3 milioni e mezzo nella Penisola arabica e in Kuwait. I cattolici dei vari riti presenti (latino, greco-cattolico, siro-cattolico, maronita, armeno-cattolico, copto-cattolico) sarebbero non più di 6 milioni.

» Oggi si parla di 16 milioni di fedeli su una popolazione totale di circa 150 milioni di persone

Si tratta di cifre che spesso non riflettono la realtà o ne rimandano solo una parte. I copti d'Egitto, per esempio, dichiarano di essere 13 milioni, inserendo in questo computo anche la massiccia diaspora presente oggi in Europa e nelle Americhe, mentre il governo del Cairo propende per una cifra non superiore ai 7 milioni. Le statistiche ufficiali accreditano 2 milioni di cristiani in Libano, ma la reale consistenza della comunità residente è attorno al milione. Per la Palestina si parla di 200 mila cristiani (anche qui contando la diaspora), ma studiosi accreditati parlano di circa 40 mila fedeli. Diverso invece il caso della Penisola arabica e del Kuwait, dove la massiccia immigrazione di lavoratori dall'Estremo Oriente, ha determinato la crescita di una Chiesa multi-etnica e multi-rituale, spesso però clandestina. Solo in Arabia Saudita, la terra santa dell'Islam dove è reato professare una fede diversa da quella musulmana, si contano oggi probabilmente ben più di un milione e mezzo di cristiani.

Per quanto riguarda la libertà religiosa, la situazione nei vari Paesi del Medio Oriente, non è affatto omogenea. In Libano, a Cipro e in Israele non ci sono significativi problemi per i cristiani (in quest'ultimo Paese i cristiani possono patire discriminazioni in quanto palestinesi, non a causa della fede). Nei Territori palestinesi, nonostante stia crescendo il peso delle organizzazioni fondamentaliste islamiche, il ruolo dei cristiani è riconosciuto dall'Organizzazione per la liberazione della Palestina (che ha firmato a questo proposito un Accordo bilaterale con la Santa Sede nel 2000). In Siria e in Giordania, Paesi a maggioranza musulmana, la componente cristiana è tutelata, gli spazi di libertà sono assicurati e i governi cercano di contrastare l'avanzata delle fazioni islamiche fondamentaliste che, oltre a costituire un pericolo per i cristiani, sono soprattutto una minaccia alla stabilità dello Stato. Negli Emirati Arabi la possibilità di praticare il culto richiede discrezione ma è assicurata all'interno di chiese e parrocchie.

In Turchia i cristiani, ridotti ad una sparuta minoranza (lo 0,15 per cento della popolazione) si trovano a vivere e a patire lo scontro tutto interno tra spinte nazionaliste (che ritengono la Turchia solo per i turchi e considerano i cristiani stranieri) e le spinte fondamentaliste (che sostengono che invece la Turchia deve essere solo musulmana). Il recente assassinio di mons. Luigi Padovese (3 giugno 2010) e quello di don Santoro prima (5 febbraio 2006) si inseriscono in questo clima.

» Per quanto riguarda la libertà religiosa, la situazione nei vari Paesi del Medio Oriente, non è affatto omogenea

In Egitto, dove si trova la più consistente comunità cristiana del Medio Oriente, gli esempi di discriminazione non sono rari e neppure infrequenti le esplosioni di violenza tra la componente musulmana e quella cristiana. Che più spesso ne fa le spese, con decine di morti in veri e propri pogrom (come è capitato nel gennaio 2010 a Nag Hammadi).

Nell'Iran di Ahmadinejad, essere cristiani è diventato un problema. Nonostante la costituzione garantisca alle minoranze riconosciute (zoroastriani, ebrei e cristiani) libertà di culto, sono oggi le condizioni politiche del Paese a determinare un vero e proprio rischio d'estinzione. La paura di finire come il vicino Iraq (e soprattutto il timore di finire come i cristiani iracheni: usati come bersagli per colpire l'Occidente) sta inducendo molti giovani cristiani a lasciare il Paese.

» nel dialogo e nella testimonianza evangelica una modalità di presenza capace di vincere incomprensioni e barriere

In questo quadro quanto mai problematico appare naturale che il Sinodo dei vescovi per il Medio Oriente che si è celebrato a Roma dal 10 al 24 ottobre scorso sia stato vissuto con trepidazione dalle comunità locali (non solo cattoliche). Ci si attendeva una parola di speranza, uno spiraglio di luce. Sarebbe stato facile, alla luce delle difficoltà e delle violenze, lasciarsi tentare dalle chiusure identitarie e da levate di scudi. E invece il Papa e i vescovi, nel Messaggio al popolo di Dio come nelle Proposizioni finali, hanno indicato nel dialogo e nella testimonianza evangelica una modalità di presenza capace di vincere incomprensioni e barriere.

Il primo blocco delle Proposizioni consegnate alla fine del Sinodo ha preso in esame proprio il senso della presenza e della vocazione cristiana nella regione chiedendo di «suscitare l'impegno a reclamare e sostenere il diritto internazionale e il rispetto di tutte le persone» per quanto concerne la «situazione drammatica di certe comunità cristiane del Medio Oriente, le quali soffrono ogni tipo di difficoltà, giungendo talvolta fino al martirio». I vescovi hanno esortato i fedeli a non cedere alla tentazione di vendere proprietà, terre e immobili, visto che la terra natale rappresenta «un elemento essenziale dell'identità delle persone e dei popoli» e «uno spazio di libertà».

» il tema della comunione delle Chiese

Un secondo blocco di 14 proposte ha toccato il tema della comunione delle Chiese. I vescovi hanno suggerito di «creare una commissione di cooperazione tra le gerarchie cattoliche del Medio Oriente» per promuovere strategie pastorali comuni, organizzare incontri periodici e regolari, creare un'associazione sacerdotale *fi-*

dei donum «per favorire l'aiuto reciproco tra eparchie e Chiese». Una proposta concreta sull'ecumenismo ha come centro il lavoro per l'unificazione delle feste di Natale e di Pasqua (ossia la possibilità di celebrarle tutti in contemporanea a prescindere dalle differenze cronologiche imposte dai calendari giuliano e gregoriano in uso tra le varie Chiese), un'altra ha chiesto di «applicare gli accordi pastorali conclusi» laddove esistono.

L'ultimo blocco di proposte, infine, ha concentrato l'attenzione sulla formazione, la liturgia e il dialogo interreligioso dei cristiani chiamati ad essere «testimoni della Resurrezione e dell'amore» e quindi ad alimentare, prima di tutto in se stessi, una visione cristiana della vita e del loro ruolo in Medio Oriente. I presuli incoraggiano le scuole cattoliche «a consolidare la cultura dell'apertura e della convivialità, la cura e l'accoglienza dei poveri e dei portatori di handicap» e «nonostante le difficoltà, a conservare la missione educatrice della Chiesa e a promuovere lo sviluppo dei giovani, che sono l'avvenire delle nostre società».

Proprio sul versante del dialogo interreligioso i cristiani del Medio Oriente sono chiamati a giocare una partita decisiva, indicando la via della «purificazione della memoria, del perdono reciproco del passato e della ricerca di un avvenire comune migliore». I cristiani, cittadini autoctoni dei Paesi del Medio Oriente, devono insomma lavorare «per edificare una società nuova dove il pluralismo religioso è rispettato e dove il fanatismo e l'estremismo saranno esclusi». Così, il dialogo con gli ebrei nel rifiuto «dell'antisemitismo e dell'antigiudaismo» e nella distinzione «tra religione e politica», è importante tanto quanto quello con i musulmani, con i quali il dialogo è «una necessità vitale, da cui dipende in gran parte il nostro avvenire».

Nelle società islamiche «è importante – rimarcano i vescovi – promuovere la nozione di cittadinanza, la dignità della persona umana, l'uguaglianza dei diritti e dei doveri e la libertà religiosa comprensiva della libertà di culto e della libertà di coscienza». Nel continuare «il fecondo dialogo di vita con i musulmani» i cristiani metteranno da parte «ogni pregiudizio negativo». Così «offriranno al mondo l'immagine di un incontro positivo e di una collaborazione fruttuosa tra i credenti di queste religioni, opponendosi insieme a ogni genere di fondamentalismo e di violenza in nome della religione».

Insomma, una chiamata a vivere «come Chiesa di comunione, restando aperti a tutti, senza cadere nel confessionalismo»: è questo

»l'attenzione sulla formazione, la liturgia e il dialogo interreligioso dei cristiani

»Chiesa di comunione, senza cadere nel confessionalismo

il compito che il Sinodo ha affidato, nella piena assunzione della logica evangelica, ai cristiani di Terra Santa e delle regioni del Medio Oriente. Un compito difficile, ma decisivo per la sorte di quella fetta di umanità (e non solo). E che chiede di essere accompagnato anche dalle Chiese e dalla società civile d'Occidente con gesti concreti di condivisione e sostegno.

NOTE SULL'ATTUALE CAMMINO ECUMENICO CON LA COMUNIONE ANGLICANA

ALBERTO ROCCA

Alberto Rocca

dottore della
Veneranda
Biblioteca
Ambrosiana

Il 17 settembre 2010, nel corso della visita al palazzo di Lambeth, sede ufficiale dell'Arcivescovo di Canterbury a Londra, Benedetto XVI, all'inizio del suo discorso rivolto ai presuli cattolici ed anglicani, ha affermato che *«le difficoltà che il cammino ecumenico ha incontrato e continua ad incontrare sono ben note a ciascuno qui presente»*. In effetti, è opinione comune, anche a livello del clero di entrambe le denominazioni attivo sul territorio, che se cammino ecumenico significa un riavvicinamento delle due chiese dal punto di vista sacramentale e istituzionale, allora l'ecumenismo è su un binario morto, senza particolari prospettive.

»l'ecumenismo è su un binario morto

Vorrei, tuttavia, far notare che i problemi etici sul piano della ministerialità, che sono fonte di disaccordo, costituiscono in primo luogo un problema enorme per la stessa Comunione Anglicana, all'interno della quale sono presenti prassi e orientamenti che stanno conducendo – e l'espressione non è esagerata – ad una situazione di scisma effettivo al suo interno. Non si può negare che l'ultima Conferenza di Lambeth nel 2008 abbia visto numerosissime defezioni; essa fu pure preceduta da un incontro tra vescovi a Gerusalemme che ha lanciato la *Global Anglican Future Conference* (GAFCON), che si pone come alternativa all'orientamento "progressista" delle comunità anglicane occidentali. Per dare un'idea della gravità delle tensioni ricordo che nel settembre 2009 la Chiesa Episcopaliana degli Stati Uniti d'America ha deposto il vescovo Robert Duncan, oggi arcivescovo dell'*Anglican Church in North America*, perché non accettava alcuni orientamenti etici e teologici ritenuti progressisti, originando tensioni infinite nelle comunità d'oltreoceano, con inevitabili ricadute anche nel Regno Unito.

Dall'altra parte, il 15 novembre 2010, la Chiesa di Uruguay ha votato per lasciare il *Cono Sur de América* (Sud America), dopo che una parte del sinodo di quella provincia aveva espresso parere negativo alle ordinazioni femminili; ovviamente, questo fatto, che non ha precedenti nella storia della Comunione Anglicana, sta già

» le chiese che compongono la Comunione Anglicana stanno lavorando ad una carta comune di intenti

originando un immenso dibattito di carattere ecclesiologico e giuridico. Prima ancora che creare problemi ecumenici, alcune prese di posizione, quali l'ordinazione delle donne al presbiterato e all'episcopato, l'ordinazione di ministri apertamente omosessuali e conviventi e la decisione di benedire unioni dello stesso sesso (si vedano a proposito le recentissime *guidelines* (pubblicate dall'arcivescovo di Toronto), sono all'origine di una frattura dolorosa all'interno della stessa comunione. Giova ricordare che, benché la Comunione Anglicana abbia alcuni *strumenti di comunione*, quali l'Arcivescovo di Canterbury, la Conferenza di Lambeth, il Consiglio dei Primate e l'*Anglican Consultative Council*, nessuna di queste istituzioni ha autorità giurisdizionale su alcuna chiesa nazionale, che può procedere autonomamente. Per questo, le chiese che compongono la Comunione Anglicana stanno lavorando da alcuni anni ad una carta comune di intenti – *Covenant* – che è stata così presentata da Rowan Williams, l'attuale arcivescovo di Canterbury: «Negli ultimi anni, nella famiglia anglicana, abbiamo scoperto che le nostre relazioni come chiese locali sono state messe alla prova e che non abbiamo imparato a fidarci gli uni degli altri come dovremmo; che davvero abbiamo bisogno di costruire relazioni, e che abbiamo bisogno di sentire che siamo responsabili gli uni per gli altri. In altre parole, ciò di cui noi abbiamo bisogno è qualcosa che ci aiuti a sapere dove tutti noi ci troviamo, ed aiutarci ad intensificare la nostra comunione e la nostra fiducia» (17 dicembre 2009). Mi pare che siano parole molto franche, che non nascondono le difficoltà attuali.

» *comprehensiveness*, la volontà di conciliare diverse tradizioni teologiche, liturgiche e culturali

Davanti al quadro complesso della Comunione Anglicana, non va dimenticato il fondamentale elemento storico: una delle cifre fondamentali che definisce la *Church of England* sin dai primi decenni dopo lo scisma del 1534 è la *comprehensiveness*, la volontà di conciliare diverse tradizioni teologiche, liturgiche e culturali. Del resto non poteva essere che così, poiché il *settlement* elisabetiano, dopo le travagliate vicende religiose dei regni di Enrico VIII, Edoardo VI e Maria, cercò di essere quanto più *comprehensive* possibile, conciliando le posizioni più tradizionali con le richieste di una vera riforma avanzate dai puritani. Ne risultò un costrutto che scontentò entrambi, fornendo le basi per infinite future dispute, a tutt'oggi non sopite. Il quadro complesso delle relazioni intraecclesiali della Comunione Anglicana, implica importanti risvolti sul versante ecumenico, dove a mio parere, i due elementi di maggior

difficoltà sono rappresentati dalla mancanza di un sentire comune della Comunione stessa e dall'assenza di un'autorità di riferimento che non sia meramente rappresentativa e morale.

Nel corso dell'ultimo anno, a partire dalla promulgazione della costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, il 4 novembre 2009, che istituisce un ordinariato personale per gli anglicani che desiderano passare alla Chiesa Cattolica, soprattutto a seguito della decisione di ordinare donne all'episcopato, non sono mancate obiezioni, poiché il documento pontificio è stato interpretato come un *vulnus* al già delicato cammino ecumenico. In realtà, va ricordato che l'esigenza di un provvedimento – si può discutere se quello deciso sia il migliore in assoluto dal punto di vista canonico ed ecclesiologico – è nata da membri della stessa comunione anglicana, come dimostra l'annuncio fatto nel novembre 2010, della decisione di cinque vescovi anglicani di passare al cattolicesimo.

Questo nuovo flusso di conversioni, soprattutto nella Chiesa d'Inghilterra, che fa seguito al precedente, causato dalla decisione del Sinodo Generale di procedere all'ordinazione presbiterale delle donne nel 1992, comporta un radicale cambiamento del volto dell'anglicanesimo, che sta diventando meno *comprehensive*, poiché da esso va via via scomparendo quella sfumatura anglocattolica, che l'aveva caratterizzato soprattutto a partire dal XIX secolo, con il Movimento di Oxford.

Non secondario in questo processo è l'elemento liturgico: l'abbandono del *Book of Common Prayer* come unica forma possibile per il culto, ha determinato la perdita di un importante aspetto capace di creare uniformità ed unità. Si aggiunga il sempre più problematico aspetto per l'anglicanesimo del Regno Unito, dell'avere una *Established Church*, vale a dire una chiesa di stato, in un momento storico nel quale società civile e chiesa ormai non coincidono più. Per i riformatori Tudor, ad imitazione dei re del Primo Testamento, era pacifico che il sovrano, in quanto primo dei battezzati del regno, fosse capo tanto della società civile quanto di quella ecclesiastica, perché di fatto costituivano la medesima realtà. In una società come quella britannica attuale, non sussiste più uno degli elementi teorici costitutivi dell'*Established Church*. Si aggiunga che ogni vescovo anglicano non può prendere posizione pubblica contro una legge – si pensi al caso dell'aborto – promulgata dal parlamento, perché non può predicare contro la *law of the land*. La

» mancanza di un sentire comune della Comunione stessa e dall'assenza di un'autorità di riferimento

» nuovo flusso di conversioni comporta un radicale cambiamento del volto dell'anglicanesimo

costituzione apostolica, quindi, non è il frutto di una volontà di proselitismo, quanto l'offerta di una possibilità a chi non si sente più rappresentato da una chiesa che sicuramente è mutata moltissimo nel corso dell'ultimo secolo.

»quali sono le effettive prospettive ecumeniche con la Comunione Anglicana?

In pratica, allora, quali sono le effettive prospettive ecumeniche con la Comunione Anglicana? Nel breve discorso a Lambeth, il Papa ha invitato «*a rendere grazie per la profonda amicizia che è cresciuta fra noi*»: io ritengo, ed è un punto di vista assolutamente personale, che l'amicizia, il rispetto reciproco e la cordialità, siano al momento gli ambiti effettivi in cui possiamo crescere, ma il sogno dell'unità somma, quella sacramentale, è svanito per sempre, nonostante non siano cessati i lavori delle varie commissioni teologiche bilaterali. Nel Regno Unito, amicizia e cordialità caratterizzano la vita delle comunità cattoliche e anglicane, ove si hanno molte coppie miste, si condividono luoghi di culto, vi è profonda amicizia tra i ministri ordinati e si organizzano numerose iniziative comuni. Certo, ci sono da entrambe le parti posizioni estremiste, ma non costituiscono la normalità.

Ormai, anche la Chiesa d'Inghilterra si accinge ad ordinare delle donne all'episcopato e ciò comporterà ulteriori difficoltà interne ed ecumeniche. Tuttavia, non possiamo negare che, dai tempi in cui l'arcivescovo Benson insegnava a suo figlio a domandare al Signore di liberarlo dal vescovo di Roma e da tutti i suoi detestabili abomini, nonostante tutte le difficoltà, abbiamo fatto passi da gigante.

IL DIALOGO, LE MASCHERE E LE RADICI.

Gli incontri di Ferrara e il dialogo ebraico-cristiano

MARIA GRAZIA FASOLI

È nella ricerca delle radici che le ACLI hanno incontrato Israele. Non si comprende l'intero percorso degli Incontri ebraico-cristiani di Ferrara – dal primo che ebbe luogo nel febbraio del 1990 all'ultimo avvenuto nel marzo 2007 – se non alla luce della ricerca di una *radicalità cristiana* che è fonte e criterio di autenticità per ogni appartenenza e identità. Oltre le maschere ideologiche e perfino culturali, oltre le “guerre dei codici” che ripetono all'infinito Babele.

Quella ricerca è per definizione incessante, verrebbe da dire che è la ricerca di una vita intera, per i singoli ma anche per le associazioni come le ACLI; dunque se oggi ne parliamo su queste pagine non è per celebrarla ma per lasciarcene ancora una volta interrogare, qui e ora.

Non si può passare sotto silenzio la circostanza che il coraggio e il pungolo di “ascoltare Israele” fu anzitutto di una persona. Nacque nel cuore e nella testa di Pino Trotta¹. L'impresa fu dunque in origine segnata dall'inquietudine di un'intelligenza, singola e *singolare*, che non si rassegnava alla deriva idolatrica della fede e che vide nel confronto – agonistico e mai irenico – con il popolo che per primo l'aveva ricevuta, nel “Deserto” (terzo Incontro) e “Sul monte Sinai” (quarto), un'occasione per scendere in profondità verso le radici, “*en el fundo del silencio*” per citare Unamuno sulle orme di Giovanni Bianchi².

Pino Trotta non era un uomo del “dialogo”, se si intende con questa espressione l'attitudine affabile e accattivante all'incrocio frettolosamente e pregiudizialmente benevolo. L'incontro con l'altro (e dunque anche, anzi sommamente quello con l'alterità ebraica) era per lui una fatica, un rischio, un evento non garantito e ciononostante (o proprio per questo?) sempre cercato.

Un evento potenzialmente “mortale” perché fino in fondo esposto, un'esposizione alla croce e alla disfatta. In questo preciso senso l'esperienza di Ferrara si configurò anche e intenzionalmente

Maria Grazia
Fasoli

responsabile
Funzione Studi
Acli nazionali

1) direttore Ufficio Studi Acli nazionali dal 1987 al 1997.

2) G. BIANCHI, *Radicalità nel cammino cristiano* in “Il lavoratore lombardo” 10/87 p 8.

» Quella degli
Incontri ferra-
resi divenne
un'esperienza
associativa

come un "ripensamento cristologico"³. Colui che ne era promotore e animatore non credeva nelle simmetrie prestabilite e nella *reciprocity* come scambio a somma zero. E soprattutto non aderiva alla soluzione dialettica degli opposti.

La *convivialità delle differenze*, fortunata espressione di tanta produzione interculturale di quegli stessi anni, lo lasciava nella perplessità di un sospetto. Piuttosto credeva e si tratteneva nella *tensione* delle alterità, nello spazio di un ascolto reciproco che le accostava senza mai con-fonderle. Avveniva con le persone e con gli amici, avvenne anche con i fratelli ebrei.

Quella degli Incontri ferraresi sarebbe potuta essere un'avventura spirituale e intellettuale di uno solo (e le caratteristiche esigenti dell'impresa lo avrebbero forse prudentemente consigliato) e divenne invece un'esperienza associativa. Un patrimonio e ora un'eredità di molti, se non di tutti.

Ferrara fu così la scelta delle ACLI di Giovanni Bianchi che si misero sulla scia di questa impresa. E l'intuizione di uno solo ebbe modo di scrivere una pagina di "chiesa", di discernimento comunitario, di laici impegnati nel sociale che avevano accolto e inteso la lezione del Concilio, di quella Chiesa che nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, al n. 4, "riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti".

Non si ha l'ambizione, né la competenza, in questa sede di delineare un quadro sistematico e teologicamente formulato – con il rigore e la puntualità che si richiederebbero nella fattispecie – del dialogo ebraico-cristiano, in tutta la sua ampiezza problematica e storico-culturale. Piuttosto, può essere utile e plausibile accennare ad alcune *possibili* implicazioni e direttrici di senso che la "lezione" di Ferrara ancora oggi può suggerire. Sul piano della riflessione e su quello della pratica, ecumenica e interreligiosa, nell'avvertenza che il progetto originario privilegiò – a parere fallibile di chi scrive – soprattutto il primo versante.

» l'alterità
ebraica non è
una fra le altre

Anzitutto, sapemmo allora con crescente consapevolezza e sappiamo oggi che l'alterità ebraica *non* è una fra le altre. Non lo è per ragioni *cristologiche* e non lo è per ragioni *storiche*. In un caso e nell'altro ci troviamo di fronte all'*unicità e irripetibilità di Israele*.

Come discepoli di Cristo, l'evento dell'*Incarnazione* ci riconduce inevitabilmente al popolo di Israele. È la *carne* (nel senso biblico di storicità) del Signore che diventa incomprensibile senza quella

vicenda di popolo. Come Chiesa di Cristo, siamo risospinti alle sue e nostre origini ebraiche. È il discorso sulle radici da cui siamo partiti in questa riflessione.

Questa appartenenza del *Logos* alla carne di Israele non può essere negata senza cadere nella tentazione docetistica o monofisita...E questa collocazione di Gesù nella religione dei Padri fa sì che in ogni inculturazione storica della fede cristiana *permanga* Israele, inconfondibilmente e irriducibilmente. La permanenza di Israele agisce nella stessa identità cristiana come critica permanente, appunto, ad ogni riduzionismo culturale, e in questo senso ad ogni “*maschera*” *identitaria* che il cristianesimo come *religione civile* possa assumere nel tempo.

Ognuno vede quanto è profetica, nel senso pregnante, la necessità del dialogo con i fratelli e le sorelle ebrei. Quanto è oggi necessario misurarsi con una alterità, quella ebraica, che supera i confini tra ecumenismo e dialogo interreligioso, non solo perché ne è in qualche misura “a cavallo”, ma più ancora perché ci costringe a immergerci nel mistero della salvezza offerta a tutti gli uomini senza dispositivi di arroccamento, soprattutto verso quegli “stranieri” di cui l’ebreo è figura e segno.

La radicalità cristiana dunque ha a che fare, alla lettera, con le radici ebraiche, come ben vide chi volle e pensò gli incontri ferraresi, e da esse è, per così dire, attivata come strumento per non essere in balia delle culture della terra. Detto altrimenti, per non fare della fede un’ideologia e del Signore della storia un idolo a misura delle nostre attese, delle nostre paure o peggio dei nostri interessi.

Ma l’unicità di Israele, come si è detto, è anche di carattere storico, e mette in questione tutte le narrazioni che la neghino o la rovescino nella diversità discriminata e perseguitata. Il dialogo religioso con i fratelli ebrei esce in tal modo dai confini della teologia e chiede il pronunciamento, il *giudizio* sulla storia. In questo senso – e lo indicò Pino Trotta nel suo approccio anche esegetico – tale dialogo è per sua natura *apocalittico*. Alla lettera, *svela* e dice di noi *da che parte stiamo* nella storia: se da quella delle vittime o da quella dei carnefici, dei persecutori o dei perseguitati.

Mentre si chiudono, talora con semplificazioni indebite, i conti con la storia del Novecento, e il superamento delle ideologie rischia di annullare ogni distinzione e perfino di alimentare il revisionismo negazionista, il dialogo ebraico-cristiano non può svolgersi nell’empireo disincarnato della disputa teologica, ma porta in sé

» Ognuno vede quanto è profetica la necessità del dialogo con i fratelli e le sorelle ebrei

» È un appello alla conoscenza dell'altro, che è anche conoscenza di noi stessi

4) P. STEFANI,
Sia santificato il tuo nome, Marietti, Torino 1988, p. 172.

l'interrogativo radicale che torna a porre la questione e il mistero del popolo eletto da Jahvè e annientato nella Shoah. Fu il mistero irrisolto del male su cui tornava Sergio Quinzio, per citare uno tra i maggiori protagonisti di quella stagione e di quella cerchia amicale e intellettuale. Si tratta di prendere coscienza che ogni nostro pensare e ogni nostro credere si pone, come è stato detto, "dopo Auschwitz". La stessa città di Ferrara era, in questo senso, molto più di uno "sfondo" degli Incontri ma, con le strade e le volte del suo ghetto, testimone vivente di quella tragedia storica.

Infine, l'"ascolto di Israele" ci impegna ancora oggi e con nuove ragioni ad un'accoglienza dell'alterità, per così dire, incondizionata. È un appello alla conoscenza dell'altro, che è anche conoscenza di noi stessi. Fu questo, pare di poter dire, il senso primo e ultimo dell'esperienza che le ACLI fecero in quella ricerca di fede e di "compagnia" degli uomini di buona volontà, e che da Ferrara anche in questo tempo confuso e talora oscuro ci chiede di metterci in cammino verso Gerusalemme, "l'unica città dove Gesù poteva vivere la sua Pasqua di morte e di resurrezione"⁴, città della consolazione attesa da ebrei e cristiani.

UNA LAICITÀ IN CANTIERE

GIOVANNI BIANCHI

Ecumenismo e laicità

L'ecumenismo e la laicità sono due dimensioni parallele ma non sovrapponibili, si richiamano cioè a vicenda ma nella loro distinzione: anche la laicità è in costruzione nell'Italia della transizione infinita. O almeno me lo auguro. A fronte di una secolarizzazione che ha eroso non solo la religione, ma i simboli profondi. Il bisogno di identità nasce così. C'è chi reinventa i Celti e chi assegna alla cultura cattolica una funzione di ricognizione rassicurante dove le radici storiche appartengono assai più alla sociologia di Durkheim che al Vangelo del Nazareno. Non solo dunque la società e la nazione sono "liquide", ma producono disorientamento. E soprattutto il pensiero resta liquido... Il pensare in pubblico soprattutto. Residui di nomenclature (non oligarchie) occupano lo spazio che fu dei partiti di massa. E in generale nella vita quotidiana l'immagine tende a mangiare il territorio. Ha ragione Woody Allen: "Il cinema si ispira alla vita, e la vita, si sa, si ispira alla televisione". Proprio per questo ho letto come un segno dei tempi le dichiarazioni dei candidati alle primarie per Milano che chiedono e promettono luoghi di culto per tutte le religioni. In una orografia sociale scossa e sconnessa i rapporti vanno ripensati, rimisurando prima le distanze e poi le vicinanze, dal momento che non portano lontano i concordismi sulle subordinate. E la laicità è un rapporto: tra come pensiamo Dio e come pensiamo Cesare, tra la Chiesa e lo Stato, tra la coscienza personale e quella collettiva e le istituzioni. Un rapporto che muta ed è profondamente mutato.

Il cardinale Scola, in un'intervista concessa al *Corriere della Sera* nell'ormai lontano 2005¹ chiede una *nuova laicità*. E lo fa connotando il tema all'interno delle contingenze della globalizzazione, con una lucidità che sottrae finalmente l'aggettivo *nuova* alla stucchevole deriva degli "ismi". Vi leggo un'istanza di responsabilità e di discernimento che postulano il protagonismo delle fedi, delle culture, della coscienza e del dialogo incessante. Le cose vanno dette. Le provocazioni accettate e rilanciate. Una nuova laicità non è ovviamente data, ma da costruire: si propone come un cammino nel quale ci si inoltra, in compagnia, discutendo lungo la via. La metafora è quella del Vangelo lucano che mostra i discepoli in viaggio per Emmaus (*Lc 24,13-35*). Con un cambio di verbo: lo *spe-*

Giovanni
Bianchi

già parlamentare
e presidente nazionale delle Acli

» L'ecumenismo e la laicità sono due dimensioni parallele ma non sovrapponibili

1) Intervista di Aldo Cazzullo al cardinale Angelo Scola, "Ora un patto per una nuova laicità", in "Il Corriere della Sera", domenica 17 luglio 2005, p. 9.

» Una nuova laicità è da costruire

rabamus può essere declinato al presente e al futuro. Il credente è connotato dalla perseveranza, non dalla depressione.

E non possiamo dimenticare che fu Norberto Bobbio, maestro per tutti di democrazia, a suggerire l'icona di un'Italia tutta abitata ormai da "diversamente credenti".

Rivalutare le diversità

Diversità e differenze che si dicono in dialogo. Che sono incamminate (o dovrebbero) alla costruzione di una cultura di "meticci", secondo l'indicazione, interetnica e interreligiosa, del cardinale Scola, perché la società multi-etnica, anche per il Belpaese, non è una parentesi ma un destino.

Perché dunque una laicità nella quale siamo cresciuti s'è fatta vecchia ed una nuova preme alla porta? Risponde il Patriarca di Venezia: "Perché il 1989, con la caduta delle utopie, marca il passaggio a una nuova fisionomia dell'umanità, che ha segni clamorosi: la globalizzazione, la civiltà delle reti, le biotecnologie, l'interculturalismo, che io preferisco chiamare "processo" di meticcio di civiltà. Se a questi segni si connette l'evoluzione del rapporto tra nazioni e ordine mondiale, tra guerra e terrorismo, ci troviamo di fronte a un cambiamento radicale della democrazia e della società civile. Si tratta di attuare una pratica e di pensare *ex novo* una teoria della laicità. Dobbiamo impegnarci con pazienza a rivedere le cose".

La laicità dunque non è relativismo, ma diversità di ambiti e di ruoli; capacità di distinguere ciò che è dimostrabile razionalmente da ciò che invece è oggetto di fede, a prescindere dall'adesione o meno a tale fede. Dice Claudio Magris: "Non un contenuto, ma una *forma mentis*".

Si sono però su questo terreno verificati degli spostamenti interessanti: a una laicità che era ponte tra la Chiesa e lo Stato, è succeduta una laicità che è invece in rapporto con le diverse etiche dell'epoca della globalizzazione. In Italia chi ha posto per tempo il problema è Gian Enrico Rusconi: "Il gran discutere di valori umani e sociali, necessari per la convivenza civile e politica, si accompagna con la convinzione che la Chiesa e la religione-di-chiesa siano depositarie privilegiate di questi valori"².

Demodé allora (eppur scultoreo) il celebratissimo articolo 7 della Costituzione del 1948: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale».

» costruzione di una cultura di "meticci"

2) G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Bari 1999, p. 56.

Molte cose sono infatti rapidamente mutate nel cielo di questo Stato, quasi levitato sospeso su di un civile trasformato e in frammenti. L'etica cattolica é sempre meno sovrapponibile all'etica di cittadinanza, e ciò nonostante il riavvicinamento culturale tra settori di opinione pubblica un tempo considerati laici e l'ecclesialità ufficiale. Il problema non è quanto il cattolicesimo surroghe in Italia la religione civile: si tratta piuttosto di trovare un consenso etico tra culture (perché le diverse religioni venute "da fuori" hanno al seguito etiche differenti) per evitare quantomeno il rischio realissimo di abitare città divenute agglomerati di ghetti contrapposti...

Nuovo umanesimo per il Terzo Millennio

Non a caso nel testo che Papa Benedetto XVI avrebbe dovuto leggere all'università di Roma troviamo espressioni che fanno riferimento alla "profetica e complessa proposta della elaborazione di un nuovo umanesimo per il Terzo Millennio". Scrive Benedetto XVI: «Vediamo oggi con molta chiarezza come le condizioni delle religioni e come la situazione della Chiesa – le sue crisi e i suoi rinnovamenti – agiscano sull'insieme dell'umanità". Per questo, osserva il Papa, "di fronte ad una ragione a-storica che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tradizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee»³.

Ci imbattiamo cioè in una indicazione di risposta al vuoto della società: l'antidoto è "la sapienza delle grandi tradizioni religiose".

Quel che comunque e da ogni parte viene posto come problema fondante che attiene alla credibilità è il tema del rapporto tra autenticità della testimonianza e predicazione dei valori. Insomma, il vuoto di questa società non può essere riempito dalla ostentazione di maschere che sono altro rispetto alla sostanza delle cose e alla coerenza degli atteggiamenti. A quel punto la testimonianza si capovolge in contro testimonianza.

Una laicità del rispetto

Enzo Bianchi, il fondatore della comunità di Bose, ha recentemente introdotto nel dibattito la dizione: "una laicità del rispetto". Rispetto di che e di chi? Dell'istanza etica anzitutto che è nell'altro in quanto interlocutore, di una laicità il cui statuto va costruito insieme: credenti di diverse confessioni e credenti e non credenti. Una laicità da reinterpretare a partire dal fondamentale "date a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio". Una reinterpretazione

3) BENEDETTO XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, in "L'Osservatore Romano", 17 gennaio 2008, p. 4.

» laicità del rispetto

»ethos comune

che “deve essere sempre rinnovata, in ogni situazione storica, in ogni spazio politico”⁴.

Quale la posta in gioco del dibattito e delle implicazioni che ne discendono nella vita civile come in quella delle istituzioni? Il priore di Bose propone un percorso frutto di una non improvvisata opinione: “I cristiani sono convinti che, per vivere insieme, gli abitanti della *polis*, i “cittadini”, debbano elaborare un *ethos* comune, mai dissociando natura, *humanitas* e ragione; i cristiani pensano che ci debba essere una norma che fonda i diritti che competono a qualsiasi uomo di fronte a qualsiasi legge, pensano che in ogni essere umano cristiano o no, ci sia una legge, un *ethos* non rivelato, non scritto, non codificato, ma veramente presente ed eloquente” (*ivi p. 6*).

D'altra parte una società pluralista non può essere vissuta se non come luogo di comunicazione tra le religioni e di garanzia per le espressioni delle diverse componenti della società, “senza tuttavia dimenticare che lo Stato è laico, ma la società civile non lo è” (*ivi p. 13*).

Se le religioni sono dunque legittimate a esprimersi pubblicamente, con modalità che spetta alla loro insindacabile iniziativa ed immaginazione mettere in campo, devono però astenersi dal trasformarsi in gruppi di pressione, pretendendo che le proprie convinzioni debbano diventare legge per quanti non fanno riferimento alla medesima fede.

Ne consegue che quando alcuni cristiani negano la possibilità di un'etica a chi non è credente in Dio, allora contribuiscono non al confronto ma allo scontro e acuiscono le lacerazioni interne alla stessa comunità cristiana.

Già quarant'anni fa il Concilio Ecumenico Vaticano II affermava: la Chiesa “non pone le sue speranze nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza... È suo diritto predicare la fede [...] e dare il proprio giudizio morale [...] E farà questo utilizzando tutti e soli quei mezzi che sono conformi al Vangelo e in armonia col bene di tutti (*Gaudium et spes 76*)” (*ivi p. 57*).

Ce la faremo? Vale comunque la pena provarci. E il credente dovrebbe essere da tempo avvertito: non gareggi in immaginazione con lo Spirito Santo, e stia in attesa – *oportune et importune* – dei suoi suggerimenti.

JOHN HENRY NEWMAN, IL MOVIMENTO DI OXFORD E LA NASCITA DI UNA NUOVA ERA ECUMENICA

Gaetano
Algozino

delegato provin-
ciale Vita Cristia-
na Acli Enna

GAETANO ALGOZINO

Il 19 settembre 2010, a conclusione della sua tanto “discussa” visita pastorale nel Regno Unito, Papa Benedetto XVI ha proclamato Beato il Cardinale John Henry Newman, a Cofton Park di Rednal-Birmimgham, dove sono sepolte le sue spoglie, fissandone la ricorrenza liturgica non nella data della sua morte, avvenuta l’11 agosto 1890, ma bensì in quella del suo *ritorno* in seno alla Chiesa Cattolica, avvenuto il 9 ottobre 1845. La gigantesca figura di John Henry Newman, brillante teologo, filosofo, polemista, letterato e saggista, autore di circa 36 volumi pubblicati tra il 1868 e il 1881, è stata, in questi ultimi anni, al centro di dibattiti, analisi e studi che ne hanno messo in luce due aspetti per così dire anticipatori e antesignani della sensibilità cattolica contemporanea, ossia l’appello frequente al primato della coscienza, il ruolo dei laici nella Chiesa e la vocazione ecumenica volta alla ricostruzione dell’unità delle Chiese cristiane.

«Illumina tutti con il tuo *Santo Spirito*, portando a te i giudei, i musulmani, i pagani; convertendo tutti gli atei e gli infedeli; riscattando tutti gli eretici dall’errore delle loro vie e riunendo tutti gli scismatici alla tua *Santa Chiesa*, affinché ci sia veramente un *solo ovile* e un *solo pastore*».

Nel 1817, a soli sedici anni, John Henry Newman, proveniente da una famiglia londinese di rigida osservanza anglicana, compose questa preghiera quasi a suggello di quella che egli stesso più tardi chiamò “prima conversione”. Dopo aver ricevuto un’educazione degna della sua elevata condizione sociale (il padre John era banchiere), sotto l’influsso di un pastore calvinista, aderì ai principi del cristianesimo protestante. Questa profonda esperienza religiosa influenzò tutto il suo pensiero di giovane e assiduo ricercatore della Verità, tanto da elevarlo in questa visione mistica dell’*unità* del Creatore, riflesso dell’unità dell’essere, unità che lui stesso sentì di ricostruire all’interno della Chiesa e di ridonare al mondo

»l’appello
frequente al
primato della
coscienza

» meditazione
di Dio come
Verità d'Amore

lacerato dai conflitti divisivi, sotto la guida dello Spirito e dell'unico Pastore.

L'itinerario del giovane Newman, che conobbe anche una transitoria fase di ateismo, muove dalla meditazione di Dio come Verità d'Amore. Sulla scia della teologia giovannea e agostiniana, egli pose questa *Charitas Veritatis* al centro della sua anima e la ricercò e difese strenuamente a costo di qualunque sacrificio. Nel 1817 troviamo il giovane John Henry Newman già immerso negli studi teologici presso il Trinity College di Oxford, nel 1824 ricevette l'ordinazione diaconale nella Chiesa anglicana. Quattro anni dopo, nel 1828, fu eletto parroco della Chiesa universitaria di St. Mary, con l'incarico della cura pastorale degli studenti; allo stesso tempo perfezionò i suoi studi filosofici e teologici.

Furono questi gli anni intensi in cui maturò l'idea di un movimento di dissenso all'interno della Chiesa anglicana, per poter contrastare l'ascesa del liberalismo religioso della "Chiesa larga", che si diffondeva in maniera capillare negli ambienti universitari. Era il liberalismo religioso una corrente culturale che cercava di armonizzare i principi dell'Illuminismo razionalista con quelli della dogmatica anglicana. Tra il 1828 e il 1834 John Henry Newman approfondì, rivide ed integrò, attraverso un lento e sapiente lavoro di cesellatura, le sue posizioni religiose alla luce delle tre confessioni storiche del cristianesimo europeo: il Cattolicesimo romano, l'Anglicanesimo della *High Church* e il Luteranesimo tedesco.

» il Movimento
di Oxford e
l'elaborazione
dell'originale
teoria della
"via media"

Frutto di questa singolare meditazione storico-comparativa fu la fondazione del Movimento di Oxford e l'elaborazione dell'originale teoria della "via media" in cui riconobbe alla Chiesa Anglicana "Alta" una posizione intermedia fra gli eccessi dottrinali del luteranesimo e quelli dogmatico-autoritari del cattolicesimo romano. Come pastore e teologo anglicano mantenne posizioni tradizionaliste e fu sempre tenace difensore del principio dogmatico, tanto da essere annoverato tra i teologi più insigni della *High Church*, ovvero quella Chiesa Alta molto vicina alle posizioni dogmatiche cattoliche.

Tra il 1833 e il 1841, a seguito dei due importanti viaggi che lo portarono a Roma, nel Mediterraneo e soprattutto in Sicilia, ove nel maggio 1833 a Leonforte, presso Enna, si ammalò gravemente di dissenteria, ebbe modo di rivedere radicalmente le fondamenta del suo credo religioso. Nella sua celebre autobiografia *Apologia pro vita sua* così ricordò quei momenti tragici vissuti in Sicilia: «Dissi

con molta gravità: “Ora abbiamo un lavoro da fare in Inghilterra”. Andai subito in Sicilia e il presentimento si rafforzò. Andai proprio nel centro dell’isola e mi ammalai di febbre a Leonforte. Il mio domestico pensava che morissi e mi chiese le ultime istruzioni. Gliel diedi come desiderava, ma aggiunsi: “Non morirò”. Ripetevo: “Non morirò perché non ho peccato contro la Luce”. Non ho mai saputo cosa intendessi. Arrivai a Castrogiovanni (l’odierna Enna) e dovetti stare a letto quasi tre settimane. Verso la fine del maggio 1833 partii per Palermo, impiegando tre giorni nel viaggio. Prima di lasciare la mia locanda, la mattina del 26 o 27 maggio, mi sedetti sul letto e presi a singhiozzare forte. Il domestico che mi aveva fatto da infermiere mi chiese cosa sentissi. Riuscii solo a rispondergli: “Ho un lavoro da fare in Inghilterra”...»*.

Al suo rientro in terra inglese, tra il 1833 e il 1841, pubblicò, insieme ad altri compagni del Movimento di Oxford, i *Tracts for Time*, 90 saggi riguardanti la situazione della Chiesa anglicana ma anche diverse questioni sulla religione cristiana in generale. Nell’ultimo di questi saggi, il *Tract 90*, Newman propose una interpretazione dei *Trentanove articoli di religione* che si accordassero con la dottrina cattolica del Concilio di Trento. Ciò gli costò una condanna da parte dell’Università di Oxford e di 42 vescovi anglicani. Nei *Tracts* riversò tutto il suo spirito ecumenico diretto a riformare la Chiesa d’Inghilterra, la quale, asservita allo Stato e invasa dal razionalismo, versava in uno stato di deprecabile decadenza culturale e morale.

Nella sua attività si trovò di fronte al problema dell’unità cristiana spezzata, e allora stabilì che il fine ultimo del movimento doveva essere la riunione delle Chiese. Già in un sermone parrocchiale tenuto nel 1829 aveva trattato questo tema con un appello all’unità e con un acuto rimpianto del tempo antico, quando «un solo immenso corpo di cristiani, chiamato Chiesa, era in tutto il mondo... E tutto nello stesso tempo era in perfetta unità e pace, ramo con ramo, in tutta la terra... Ma ora quella bellezza è miseramente perduta, quell’immenso corpo cattolico, *la Santa Chiesa in tutto il mondo*, è stato spezzato in molti frammenti dal potere del diavolo».

Nel 1838 pubblicò il “*Saggio sulla giustificazione*”, nel quale formulò il senso cristiano della rivolta protestante, mise in risalto ciò che di vero e di buono vi era nel protestantesimo e che spiegava la sua sopravvivenza, e che avrebbe dovuto farne non una religione settaria ma un movimento di rigenerazione cattolica; esso

* J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Jaca Book, Milano 1995, p. 63.

» Tracts for Time

» Saggio sulla giustificazione

» Newman aspirò costantemente all'unificazione di tutte le Chiese

rappresentava, agli occhi di Newman, l'affermazione dell'iniziativa assoluta di Dio nella giustificazione compiuta per mezzo di Cristo. D'altro canto John Henry Newman cercò di dimostrare come fosse possibile un accordo fra cattolici e protestanti su questa grande verità: la dottrina cattolica infatti, vista in larghezza e profondità, riconciliava all'interno della tesi affermata nel Concilio tridentino le legittime preoccupazioni protestanti. Non a caso il "Saggio sulla giustificazione", secondo Louis Bouyer, apparve come il modello anticipato di ogni teologia ecumenica, di ogni teologia che avesse come fine il riavvicinamento dei cristiani, non con un compromesso inaccettabile, ma in una pienezza meglio compresa.

È vero che Newman aspirò costantemente all'unificazione di tutte le Chiese, ma ciò che maggiormente lo preoccupò fu il proprio atteggiamento nei confronti della Chiesa cattolica romana. Egli partì con l'intenzione di lottare contro di essa, tant'è che l'anti-romanesimo fu uno dei principi animatori del movimento di Oxford. Ma con il passare degli anni altri sentimenti insorsero in lui creando un clima di contrasto nel suo spirito sottilmente critico e indagatore. Tentò a più riprese di allontanarsi da Roma, ma poi, costretto dalla verità e dall'amore evangelico, tornò sui suoi passi e cercò occasioni e motivi per approfondire e costruire quest'incontro.

Nel *Tract 71* del 1839, John Henry Newman espresse per la prima volta la sua sincera volontà per l'intesa: «Dobbiamo essere indulgenti per tutto ciò che Roma insegna oggi, come per tutto quello che ha insegnato nel passato, pur mantenendo la nostra protesta». Nel 1841 pubblicò il *Tract 90*, l'ultimo, nel quale rivelò più che mai il suo spirito ecumenico: volle dimostrare che, a dispetto della mentalità dominante dell'Anglicanesimo, i 39 articoli della Confessione Anglicana non erano in contraddizione con l'insegnamento cattolico definito nel Concilio di Trento, ma si opponevano soltanto alle credenze e alle usanze popolari. Sarà bene rammentare l'equilibrio e il senso storico del Newman, specialmente nei confronti del Concilio di Trento che lui, anglicano, sfidando tutto il mondo inglese, ammirò, giustificò e difese senza remore. Il motivo che lo spinse a scrivere quel famoso *Tract 90* fu il desiderio di chiarire i principali punti di contrasto tra la confessione romana e quella anglicana, cercando di ridurli al minimo.

Intanto, mentre Newman meditava sul mistero della Chiesa di Roma, sulla sua storia, sulla sua grandezza e sulle sue carenze,

manifestò l'anelito che si rimovessero definitivamente gli ostacoli e, appianate le controversie teologiche, spuntasse finalmente il giorno tanto desiderato della riconciliazione. A tale proposito scrisse: «Se la Chiesa di Roma si riformerà (e chi può avere la presunzione di affermare che una parte così vasta della cristianità non possa farlo?) allora la nostra Chiesa avrà il dovere di partecipare immediatamente alla comunione con le Chiese continentali, qualunque obiezione sollevino in patria i nostri uomini politici, e qualunque passo il potere civile ritenga di fare di conseguenza. E anche se probabilmente non vivremo tanto da veder quel giorno, siamo se non altro impegnati a pregare per il suo avvento; siamo impegnati a pregare per i nostri fratelli perché tutti insieme possiamo essere introdotti nella pura luce del Vangelo, ed essere una cosa sola, come un tempo. Fu per noi una notizia molto commovente quando apprendemmo, recentemente, che i cristiani del continente pregavano insieme per il bene spirituale dell'Inghilterra. Possano essi venire illuminati, mentre tendono all'unità, e fortificarsi nella fede mentre manifestano il loro amore».

Il 9 ottobre 1845, dopo lunghe, accurate riflessioni, a costo di rinunzie e sacrifici indicibili, Newman abbandonò l'anglicanesimo e passò alla Chiesa cattolica, perché si era convinto che fosse la vera Chiesa di Cristo. In questo difficile e meditato passaggio – perché di passaggio o ritorno è lecito parlare più che di conversione – lo sostenne il passionista Padre Domenico Barbieri, che un ruolo non indifferente aveva avuto nel suo cammino di sincera ricerca ecclesiale. Se ne andò da Oxford e si stabilì a Birmingham. Dopo un periodo di riflessione, fu accolto tra i padre oratoriani di San Filippo Neri e fu ordinato sacerdote cattolico nel 1847 a Roma; fondò quindi a Edgbaston, presso Birmingham (attualmente parte integrante della città), e poi a Londra, i primi oratori filippini in Inghilterra.

Nel 1851 venne scelto dai vescovi cattolici inglesi come rettore della neonata Università Cattolica di Dublino, attività che esercitò effettivamente dal 1854 (anno dell'apertura dei corsi) al 1858. Ritornò in Inghilterra per dedicarsi sia agli studi che all'attività pastorale.

Nel 1879, all'età di ottant'anni Leone XIII lo creò Cardinale diacono titolare di San Giorgio al Velabro. La nomina di Newman fu caldeggiata dal Papa, infatti si trattava del suo primo concistoro, an-

» Il 9 ottobre 1845 abbandonò l'anglicanesimo e passò alla Chiesa cattolica

che a dispetto dell'opposizione dell'arcivescovo di Westminster il cardinale Henry Edward Manning. Continuò a vivere in Inghilterra, pubblicando articoli fino al 1885. Celebrò l'ultima messa nel Natale del 1889 e morì l'11 agosto 1890 nell'Oratorio di Edgbaston.

PRESENZA DI RAIMON PANIKKAR

ROBERTO TAIOLI

La recente scomparsa di Raimon Panikar sottrae all'umanità tutta una risorsa di pensiero, testimonianza, speranza che ci impoverisce ma non ci lascia indifesi ed inerti di fronte alla tremende sfide del nostro tempo. Panikkar ha testimoniato in tutta la sua vita di viandante e pellegrino del pensiero, come sia possibile pensare un *altro* mondo, credere e costruire faticosamente una via di sbocco alla crisi della nostra epoca, progettare una diversa e più radicale e integrale idea di umanità:

La realtà non è Dio, Uomo, Mondo o Infinito, Coscienza e Materia come tre esseri intrinsecamente relazionati. La realtà non è composta né divisibile. La realtà è; ma quello che è noi lo scopriamo come un movimento dinamico o come una razionalità. La *metanoia* di cui abbiamo parlato come "superamento del mentale" (più che cambiamento di mentalità) ci permette di percepire il movimento relazionale, la *perichoresis* come la chiamava la tradizione cristiana, cioè la danza cosmoteandrica del reale¹.

In Panikkar la tensione al dialogo profondo (che non va mai confuso con il relativismo) si fonda sulla percezione di una correlazione tra Dio, uomo e mondo da cui si origina il reticolo delle infinite relazioni che avvolgono l'universo. Non solo l'uomo è in relazione con l'altro uomo, nelle sue forme individuali e collettive, ma le culture, le religioni, la natura stessa nella sua profonda matrice, vivono la vita della relazione. Siamo interconnessi. Questa interconnessione non è tuttavia del tutto evidente perché la *ratio* occidentale fondata sul *logos* ha elaborato un modello logocentrico coerente con le necessità di dominio e di controllo delle società industriali avanzate, ove razionale è solo ciò che è strumentale, classificabile, numerabile. Le stesse religioni, che affondano invece le loro radici nel tessuto di un *mythos* profondo, vengono percepite o come centro di potere e di controllo delle coscienze, oppure come armi teologiche da far valere nei confronti dell'avversario. Per Panikkar, figura di confine e di collegamento tra la tradizione occidentale e quella orientale, la realtà cosmoteandrica non è una costruzione razionale né teologica, ma l'*intuizione* e la *visione* di una dimensione in cui già siamo da sempre, anche se occultati e ricoperti ne sono rimasti

Roberto Taioli

cultore di Estetica, dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano

1) R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 101.

» correlazione tra Dio, uomo e mondo

i fondamenti. Essa si rivela a noi nella sua interezza attraverso la *metanoia*, come conversione e superamento dell'inerzia del mentale gravato da una lunga sedimentazione. Il *mythos* per Panikkar, tutt'altro che scomparso e che non va confuso con le formazioni mitologiche che hanno dato luogo alla mitologia, né tantomeno trasformato in magia, è il tessuto connettivo, l'*humus* precategoriale delle culture e delle religioni che pur diversificandosi, portano in sé le stesse domande.

» una ermeneutica di comprendere e raccogliere i frammenti delle tante sapienze disseminate nel cosmo

Va quindi elaborata una ermeneutica che sia capace di *comprendere* e raccogliere i frammenti (*colligite fragmenta ne pereant*) delle tante sapienze disseminate nel cosmo, ricomponendole in un *mythos* unitario che si offra come superamento delle differenze e delle divisioni. L'impianto dell'ermeneutica di Panikkar è essenzialmente *olistico*, in quanto tendente alla considerazione della realtà nella sua interezza, assumendo l'intero come punto di vista sul particolare. Si presenta qui uno dei più interessanti passaggi teoretici della dottrina di Panikkar che riguarda la natura e il funzionamento della dialettica. Panikkar parla di *dialogo dialogico* anziché di *dialogo dialettico*, o meglio arricchisce lo schema tradizionale della dialettica di impronta hegeliana e marxiana, di una nuova figura capace di comprendere l'interlocutore nella sua interezza, senza il passaggio dall'antitesi per poi confluire nella sintesi. La dialettica rappresenta per Panikkar l'*ottimismo della ragione* mentre il dialogo è l'*ottimismo del cuore*, da intendersi non come il sentimentale, ma come terreno ove si rivela il *mythos* di cui ognuno è portatore.

» Il dialogo è rivelazione dell'altro in me

Il dialogo non è una tecnica di comunicazione né artificio retorico per convincere, ma rivelazione dell'altro in me, attraverso cui avviene il mio stesso riconoscermi. L'altro non è mai *strumentale*, ma la condizione che consente un ritrovamento e un riconoscimento che non è soggettivo né oggettivo. Il dialogo si pone nel trascendersi di questi due fronti in una relazione di reciprocità ove soggetto e oggetto cessano di essere separati. Il dualismo categoriale si scioglie in un legame non-duale. Scompaiono le stesse identità di soggetto e oggetto in quanto il loro incontrarsi non è più nominabile facendo ricorso al linguaggio delle vecchie categorie che delimitano una contrapposizione. *Advaita*, la *non-dualità*, in Panikkar richiama l'*ambiguità* di cui parla Merleau-Ponty come tensione di soggettivo e oggettivo che coesistono disciolti nella relazione. L'altro giunge a me da uno sfondo di latenza che io stesso porto in me

e sono per lui. La *testimonianza* è il “fiorire passivo di una grazia”, perché mi perviene per irruzione dell’altro e non per adattamento dell’altro a me. Il *testimone* è la reciprocità del *testimoniare* in cui siamo simultaneamente ciò che dà testimonianza e ciò che la riceve. Il testimoniare è lo sporgersi e l’aprirsi d’una verità cui non pervengo per via logica e che non posso documentare se non nell’atto della sua epifania.

Tutto l’essere è permeato e attraversato da una *secolarità sacra* come un manto ricoprente tutte le cose. È questa un’espressione molto frequente e importante nel pensiero di Panikkar e che compare come superamento di *sacro* e *profano*. La *secolarità sacra* richiede tuttavia il difficile e continuo esercizio del *conferimento del senso*, poiché *sacro* e *profano* sono una polarità via via emergente dal reale e non qualcosa di dato e preconstituito. La *secolarità sacra* è l’intenzionalità profonda dell’essere che nel suo articolarsi e svelarsi palesa il mistero su cui si fonda. In questo senso Panikkar dice che “la prima caratteristica del sacro è quella di essere la cosa più reale” (*ibidem*, p. 150), ma non di un realismo grezzo e anonimo; in realtà la vita è *una* e indivisa e i due cosiddetti regni sono intimamente intrecciati:

Il profano e il sacro formano una polarità. Il secolare però può essere al tempo stesso sacro e profano. La secolarità è sacra quando, presentando un carattere di ultimità, impossibile da manipolare, serve da mediatrice tra il “divino” e l’umano e non si richiude in se stessa. È profana quando elimina questa polarità e si crede completamente autosufficiente. È quella che abbiamo chiamato secolarismo. L’identificazione del secolare con il profano deriva dall’identificazione ingiustificabile del sacro con l’ultraterreno. Qui sta la chiave di tanti fraintendimenti (*ibidem*, p. 152).

Nella concezione *a-dualista* di Panikkar ravvisiamo la presenza di una *trascendenza immanente* che è l’estrinsecarsi di *orizzontale* e *verticale*. Ma dovremmo a tal punto con Panikkar chiederci se queste definizioni di ordine spaziale abbiano ancora un senso intese come categorie o non debbano essere ripensate e ricollocate all’interno di una visione olistica ove le particolarizzazioni sono distinte ma *non* divise. Se cioè l’operare della *trascendenza immanente* crei una nuovo orizzonte entro il quale le coppie antinomiche vedono lo spezzarsi e il venir meno anche della terminologia con la quale vengono designate.

Il nesso trascendenza/immanenza, visto come un nesso di pros-

» Tutto l’essere è permeato e attraversato da una secolarità sacra come un manto ricoprente tutte le cose

» la presenza di una trascendenza immanente

simità e non di concatenazione causale né d'altra parte neanche dialettico, mette in gioco ancora la relazionalità a-duale della natura. Questo nesso, lungi dall'essere una legge, si presenta piuttosto come un punto di vista *della* natura e *nella* natura che non si risolve nelle cose stesse. C'è per Panikkar un'*eccedenza* delle cose che è proprio il vero essere delle cose, votate a trascendersi pur rimanendo in qualche modo se stesse. Il nesso trascendenza/immanenza opera nella *téchne* che è elaborazione vissuta in armonia e in cooperazione con la materia, a differenza della tecnologia che per Panikkar prevede l'intervento del *logos* che estende il dominio del quantificabile e della *tecnocrazia* che si impone come dominio, possesso, potere. Nella tecnologia e ancor più nella tecnocrazia il motto di Bacone "sapere è potere" dispiega la sua intera forza di pervasività. Nel dominio della tecnocrazia perde terreno fino a scomparire l'*ontonomia*, intesa come relazione autentica con l'essere, a vantaggio di un Moloch burocratico e anonimo che s'impone e si sovrappone.

Non è questione di idealizzare il passato. Si tratta piuttosto di scoprire il significato della vita e la natura della gioia umana e cercare di determinare se a questo riguardo la tecnologia ci ha fatto avanzare o indietreggiare. In altri contesti ho parlato delle regressioni dell'*homo sapiens* – che include l'*homo faber* (la sapienza del fare) – all'*homo habilis*. Ci sono buone ragioni per parlare dell'uomo moderno come di un ibrido tra animale e macchina. C'è sempre stata interdipendenza tra uomo e cosmo. E in un cosmo bene ordinato c'è sempre stata anche la possibilità di un equilibrio armonioso, che può essere chiamato "ontonomo" (il *nòmos* dell'*òn* – l'ordine intrinseco dell'essere), a mezza strada tra una dipendenza eteronoma di dominazione e una indipendenza autonoma di disperazione e di isolamento².

2) R. PANNIKAR, *La nuova innocenza*, Servitium Editrice, Sotto il Monte, Bergamo 2003, p. 67).

» L'offerta estrema è quella di aprirsi ad una nuova innocenza

L'offerta estrema del pensiero di Panikkar è quella di aprirsi ad una *nuova innocenza* che non ha e non può avere le forme della *prima* andata perduta, anteriore al peccato originale. La vecchia innocenza si situa prima della riflessione, la *nuova innocenza* come *metanoia* si trova oltre il mentale, senza però negarlo e prescinde dall'operare della volontà e dalla comprensione. È come un *terzo occhio*.

Ma questo non è un occhio isolato. È il terzo occhio insieme con gli altri due, nello stesso modo in cui i due occhi, nel senso della vista, non funzionano né separatamente (dualismo) né come fossero un solo occhio (monismo), ma in modo non-dualista, in armonia naturale. Analogamente

il terzo occhio si unisce ai sensi e all'intelligenza per vedere le cose non solo in due, ma in tre dimensioni⁵ (*ibidem*, pp. 99-100).

La *nuova innocenza* è nel presente come operare di quella *trascendenza immanente* che ripristina in me l'appartenenza all'essere pieno, alla sua indivisibilità ed esclusività, è il presente che si è liberato dal peso del passato e dalla paura del futuro: è la vita eterna che comincia nella presenza: "Io sono la porta: se uno entra attraverso di me sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo. Il ladro non viene se non per rubare, uccidere e distruggere; io sono venuto perchè abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (*Gv 10, 8-10*).

In appendice al presente Quaderno pubblichiamo – per gentile concessione della Fondazione Ambrosianeum e del Segretariato Attività Ecumeniche – un testo del teologo valdese Paolo Ricca sulla figura di Cullmann e sul suo apporto alla domanda sull'unità/diversità tra le Chiese.

Si tratta della prima relazione all'interno di un ciclo di incontri sul tema: "La chiesa una: è possibile?", svoltosi a Milano nell'aprile 2010, che si proponeva di approfondire la questione ecumenica in chiave ecclesiologicala a partire dall'apporto di tre grandi teologi, che hanno avuto un ruolo di rilievo nello sviluppo del Movimento ecumenico: O. Cullmann, J.-M. Tillard e O. Clément. I prossimi Quaderni ospiteranno gli interventi di Vladimir Zelinskij su Olivier Clément e di Alessandro Cortesi su Jean-Marie Tillard.

Paolo Ricca

*pastore e teologo
valdese*

OSCAR CULLMANN: LA DIVERSITÀ COME DONO

PAOLO RICCA

Oscar Cullman, nato a Strasburgo nel 1902 ha attraversato tutto il XX secolo, essendo morto a Basilea all'età di 97 anni, nel 1999. ha insegnato all'università di Strasburgo (1930-1938) e Basilea (1938-1972), nonché a Parigi alla Facoltà libera di teologia protestante e all'École pratique des hautes études. Alsaziano dunque, perfettamente bilingue (ogni suo scritto era pubblicato simultaneamente in francese e tedesco), ha insegnato in diverse università del mondo, anche per molti anni nella nostra piccola Facoltà teologica valdese di Roma, contribuendo non poco a farla conoscere negli ambienti accademici cattolici di Roma e a immetterla nel circuito ecumenico nazionale. La sua produzione teologica è molto vasta, distribuita sull'arco di sessant'anni, dal 1930 al 1990 circa. La si può raccogliere intorno a tre nuclei principali:

1. gli studi di esegesi del Nuovo Testamento e di storia del cristianesimo antico;
2. opere di carattere più sistematico sul tema della storia della salvezza e della salvezza come storia: la salvezza è una storia, pianificata (se così si può dire) e diretta da Dio – storia di cui Cristo è il centro e che si concluderà al suo ritorno, storia nella quale è in qualche modo scritta anche la nostra e che quindi ci interpella personalmente;
3. scritti ecumenici, il più conosciuto dei quali è intitolato: *L'unità attraverso la diversità* del 1986*, del quale ci occuperemo in questa sede.

* O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Quiriniana, Brescia 1987.

L'idea fondamentale è chiara fin dal titolo: l'unità cristiana non si fa malgrado la diversità, cioè la diversità non è un ostacolo o un intralcio per l'unità; e non si fa

neppure nella diversità, come se unità e diversità coesistessero, una accanto all'altra, in una posizione di coesistenza pacifica, ma senza appartenersi, senza integrarsi l'una nell'altra, no – dice Cullmann – l'unità cristiana si fa attraverso la diversità, cioè la diversità è l'ingrediente principale dell'unità cristiana, nel senso che un'unità che non contenga dentro di sé la diversità, anzi le diversità, non è unità cristiana.

A partire da questa intuizione fondamentale che la diversità è costitutiva dell'unità cristiana, proprio come la diversità delle membra è costitutiva del corpo umano, Cullmann elabora il suo progetto di unità delle chiese. Potremmo, dunque, riprendendo il tema che mi è stato proposto, riformularlo così: «Oscar Culmann: il dono dell'unità attraverso il dono della diversità».

Lo svolgerò in tre punti: il fondamento dell'unità; la natura dell'unità; l'unità è possibile.

1. Il fondamento dell'unità

«Il Nuovo Testamento è il fondamento della ricerca dell'unità» (*op. cit.* 18) cioè dell'unità tipicamente cristiana che è l'unità attraverso la diversità. E perché il Nuovo Testamento è il fondamento della ricerca dell'unità? Perché è il fondamento della ricerca della Chiesa, è la storia della sua nascita, e quindi della sua unità perché nel Nuovo Testamento ci sono diversi tipi o modelli di chiesa (di Gerusalemme, di Corinto, di Efeso, le chiese di Giovanni, quelle dell'Apocalisse), ma non c'è divisione della chiesa, c'è un'unica chiesa cristiana. Cullmann dunque ha cercato l'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento ed è proprio nel Nuovo Testamento che ha trovato l'unità attraverso la diversità. Dove l'ha trovata nel Nuovo Testamento? L'ha trovata nella dottrina dello Spirito Santo che è l'unità del corpo di Cristo creando la diversità dei carismi: il passo fondamentale è 1Corinzi 12,4-11: «Vi è diversità di doni, ma vi è un medesimo Spirito» (v. 4), Unità e diversità sono inseparabili, così come è inseparabile l'unità dello Spirito e la molteplicità dei carismi.

Tornerò tra poco sul discorso di Cullmann, ma permettetemi di allargare un po' il suo discorso dell'unità attraverso la diversità dicendo che esso non si trova solo nel Nuovo Testamento, ma in tutta la Bibbia ed è una caratteristica propria di tutta la religione cristiana: la ritroviamo dappertutto. La ritroviamo anzitutto in Dio, che è uno e trino, cioè non è unità senza diversità. Dio è Padre, Figlio e Spirito, ma il Padre non è il Figlio e il Figlio non è lo Spirito, sono tre modi distinti e non intercambiabili di essere Dio, che, però, è l'unico Dio, nel senso del più rigoroso monoteismo ebraico. Ma la chiesa cristiana antica ha avuto il coraggio di rileggere il monoteismo ebraico dicendo che l'unità di Dio non è uniforme ma multiforme, e correndo consapevolmente il rischio di essere accusata di aver reintrodotta dalla finestra il politeismo che aveva cacciato dalla porta. Ma la chiesa antica ha

preferito correre questo rischio piuttosto che affermare una unità senza diversità. Dunque il cristiano nel momento in cui crede in un Dio trinitario, confessa di avere l'unità attraverso la diversità nel suo DNA, perché c'è, per così dire, nel DNA di Dio stesso.

Stesso discorso dobbiamo fare per la Bibbia, un unico libro, però in due Testamenti, uniti e diversi, tanto che uno si chiama Antico e l'altro Nuovo. Tra i Testamenti e all'interno di ciascuno di essi vi sono diversità enormi (che qui non abbiamo il tempo di illustrare), eppure il messaggio è unico. Anche qui unità attraverso la diversità.

Stesso discorso dobbiamo fare per il popolo di Dio, un piccolo popolo, però anch'esso suddiviso in Dodici tribù, ciascuna con il suo profilo spirituale: tribù diverse, che però formano un unico popolo.

Stesso discorso va fatto per la storia di Gesù, raccontata in quattro maniere diverse dai quattro evangelisti: anche lì l'unità attraverso la diversità.

La stessa cosa va detta per le cristologie presenti nel Nuovo Testamento: il Cristo di Matteo non è lo stesso di quello di Giovanni, e quello di Paolo non è lo stesso di quello della lettera di Giacomo o della Apocalisse, e quello della lettera agli Ebrei non ha paragoni in altri scritti del Nuovo Testamento: eppure si tratta sempre dello stesso Gesù di Nazareth, Messia di Israele.

La stessa cosa, infine, va detta dei modelli di chiesa: sono diversi fra loro, come ho già sottolineato, eppure la Chiesa è una, ma, appunto, unità attraverso la diversità. Dunque questo paradigma è presente in tutta la rivelazione ebraico-cristiana e, come abbiamo visto, ha le sue radici più profonde nella realtà stessa di Dio. Il suo fondamento non è dunque solo nella dottrina dello Spirito e dei carismi. Cullmann fa benissimo a individuarli lì, ma ho voluto mostrare come il suo fondamento sia ancora più vasto e direi congenito con la natura stessa del cristianesimo.

Ma torniamo al discorso di Cullmann (in realtà non ce ne siamo mai allontanati), per dire due cose. La prima è mettere in luce quello che del resto è evidente di per sé, e cioè la differenza tra la posizione di Cullmann che vede il fondamento dell'unità nell'azione dello Spirito che genera la molteplicità dei carismi e quella del Vaticano II che, come leggiamo nella *Lumen gentium* 18, vede «nel beato Pietro [e naturalmente nel vescovo di Roma considerato suo successore]... il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione». In virtù di questo articolo di fede, che viene riproposto a tutti i fedeli «perché sia fermamente creduto», il Concilio riafferma la dottrina del «sacro Primato del romano Pontefice e del suo infallibile Magistero». Qui c'è effettivamente un conflitto di interpretazione sul fondamento dell'unità cristiana, che non sembra per ora superabile.

La seconda osservazione sul fondamento dell'unità secondo Cullmann è quella

che costituisce anche un suo tratto caratteristico e originale, e cioè che egli applica la diversità dei carismi non solo ai singoli cristiani, ma anche alle diverse tradizioni e confessioni cristiane. Cullmann ritiene che sia «conforme al pensiero dell'apostolo Paolo estendere questo testo anche alle chiese» (*op. cit.* 20). Egli non giustifica ulteriormente questa sua opinione, ma non è qui ora il caso di discuterla.

Cullmann pensa che le varie tradizioni cristiane (cattolica, ortodossa, protestante) contengano una o più «particolarità carismatiche» (*op. cit.* 17), che non sono tra loro in conflitto, ma al contrario sono complementari e, come tali, chiamate a riconoscersi a vicenda e a comporre insieme l'unità attraverso la diversità. Cullmann individua questi carismi, si capisce in maniera sommaria e indicativa: i carismi del protestantesimo sono la concentrazione sulla Bibbia e la libertà dei cristiani; quelli del cattolicesimo sono l'universalismo e l'istituzione; quelli dell'ortodossia sono la teologia dello Spirito e la conservazione delle forme tradizionali della liturgia. Ora Cullmann sostiene che ciò che divide le chiese non sono le loro «particolarità carismatiche», ma solo le loro deformazioni: nel protestantesimo l'autorità della Bibbia ha eclissato nella coscienza dei fedeli e anche nei pastori la necessità di un magistero, e la valorizzazione della libertà ha determinato una deriva verso l'anarchia e il settarismo. Le deformazioni cattoliche sono l'identificazione fra universalità e pienezza per cui il cattolicesimo avanza la pretesa di essere il solo a possedere la pienezza della verità e dei mezzi di grazia; la seconda deformazione è il rischio del sincretismo. A queste due deformazioni potremmo aggiungere una terza: l'importanza dell'istituzione è tale che la si considera di fondazione divina, per cui si tende a sacrificare le persone all'istituzione: la gerarchia pensa di più alla reputazione dell'istituzione che alle sue vittime (così *l'Economist* sullo scandalo pedofilo). Quanto alle deformazioni dell'ortodossia, Cullmann menziona fuggevolmente «un certo irrigidimento e un certo formalismo» (*op. cit.* 30). Non è il caso di discutere ora queste esemplificazioni. Mi preme, invece, mettere in luce le tre intuizioni di fondo che ispirano il ragionamento di Cullmann.

1. La prima è che alla base delle tre grandi tradizioni e confessioni cristiane (oggi ne aggiungerei una quarta: quella pentecostale) c'è una «particolarità carismatica» e questo determina un modo totalmente nuovo di vedere e valutare l'altra confessione, davanti alla quale mi devo chiedere: «Quale dono dello Spirito essa incarna, forse in maniera imperfetta, ma pur sempre effettiva?» - devo cioè cercare il carisma, non la sua eventuale deformazione, come siamo abituati a fare.
2. La seconda intuizione è che in ogni tradizione c'è realmente la possibilità della deformazione, e ciascuna tradizione e confessione è tenuta a purificare il proprio carisma da queste deformazioni. Questo vale, secondo Cullmann, anche per il papato che egli considera un «carisma cattolico» (*op. cit.*

79) e non in sé una deformazione, ma aggiunge che le deformazioni ci sono state, per cui solo un papato diverso potrebbe essere visto come una «possibilità» da parte delle chiese della Riforma, ma non come una «necessità dogmatica», cioè riconoscendo il papato come *ius divinum*.

3. La terza, fondamentale, intuizione è che le diverse tradizioni e confessioni, proprio nella loro diversità, ricondotta però alla diversità dei rispettivi carismi originari, è costitutiva dell'unità cristiana e deve essere non solo rispettata, ma valorizzata. Infatti «anche l'uniformità è un peccato contro lo Spirito Santo» (*op. cit.* 20). Nella storia della chiesa si sono commessi certamente molti peccati contro l'unità, ma anche molti contro la diversità. La storia della chiesa può anche essere scritta come una storia di diversità scomunicate. In fondo, tutto il progetto di Cullmann potrebbe essere riassunto in questi termini: dalla diversità scomunicata alla diversità riconciliata.

2. La natura dell'unità

Secondo Cullmann la natura dell'unità è «una comunione di chiese diverse, perfettamente autonome» che si danno reciprocamente «la mano di associazione», come Giacomo, Pietro e Giovanni la diedero a Paolo e a Barnaba, a Gerusalemme quando si riconobbero vicendevolmente apostoli di Gesù Cristo e suddivisero i rispettivi campi di lavoro (*Galati 2,9*). Bisogna dire che c'è stata una certa oscillazione nel linguaggio quando si trattava di descrivere esattamente la natura del vincolo unitario tra le chiese: all'inizio Cullmann ha parlato di «federazione», termine presto abbandonato, poi di «comunità», ma anche di «alleanza», infine ha prevalso «comunione», in greco *κοινωνία*, (*koinonia*) che ha il vantaggio di essere biblico. Quindi l'unità è una *koinonia*, una comunione di chiese diverse. Questo significa che le chiese restano sostanzialmente quello che sono – la chiesa cattolica resta chiesa cattolica, quella protestante resta protestante, quella ortodossa resta ortodossa – custodendo ciascuna i doni che lo Spirito ha loro elargito, e al tempo stesso riconoscendo i doni dello Spirito che le altre chiese hanno ricevuto e formando così, attraverso questo riconoscimento della diversità come creazione dello Spirito, la comunione di tutti quelli che invocano il nome di Gesù.

Questo modello di unità si contrappone a un altro modello di unità, che Cullmann chiama della «fusione» in un'unica chiesa di tutte le chiese e che secondo lui è un falso obiettivo del movimento ecumenico. Questa unità attraverso la fusione è utopica, impossibile, ma più ancora è negativa, perché in essa si perderebbero o si annacquerebbero le diversità, che invece devono essere preservate nella misura in cui corrispondono ai doni dello Spirito. In pratica Cullmann contrappone all'«unità attraverso la fusione» il suo modello di «unità attraverso la diversità»: una diversità non più scomunicata, ma riconciliata, perché riconosciuta come generata dallo Spirito.

Questo, a grandi linee, è il progetto. Per completare il quadro dobbiamo aggiungere due elementi importanti, che formuliamo attraverso due domande.

Come giungere alla comunione di fede, che è il vincolo spirituale essenziale a una comunione di chiese diverse ed autonome?

Non dobbiamo, infatti, dimenticare che le chiese, oggi, non sono solo diverse, sono divise, e proprio anche su questioni di fede. Qui la risposta di Cullmann è: l'indispensabile comunione di fede tra le chiese diverse si può raggiungere stabilendo insieme una «gerarchia delle verità» cristiane. Questa nozione, come è noto, è stata formulata dal Concilio Vaticano II nel *Decreto sull'ecumenismo*, e Cullmann la considera «determinante per il dialogo ecumenico» (*op. cit.* 31). Essa implica che esiste una «gerarchia» nelle verità di fede, perché – come dice il Concilio – «diverso è il nesso di ciascuna con il fondamento della fede cristiana». Ci sono, insomma, verità centrali sulle quali tutti devono essere d'accordo, e verità periferiche (o «derivate» le chiama Cullmann) sulle quali non c'è bisogno di essere d'accordo per essere uniti nella fede. Ci sono delle verità caratteristiche di una tradizione cristiana che non devono necessariamente essere condivise da tutti per realizzare la comunione di fede. In questo contesto Cullmann introduce il tema paolinico dei «forti» e «deboli» nella fede, come via mediante la quale si può conservare l'unità della chiesa pur in presenza di divergenze profonde, come era quella che esisteva tra i cristiani che mangiavano tranquillamente le carni sacrificate agli idoli e i cristiani che rifiutavano di farlo. Comunque si può giungere alla comunione di fede lavorando sulla gerarchia delle verità.

Il secondo interrogativo: quale potrebbe essere la struttura di questa unità attraverso la diversità?

L'unità è un fatto spirituale e come tale invisibile, ma diventa visibile attraverso una struttura. Ma quale? Cullmann affronta la questione chiedendosi se il papato potrebbe essere questa struttura unificante e risponde dicendo che il papato così com'è non può essere questa struttura, perché il cattolicesimo lo considera «di diritto divino», cioè voluto da Dio e proprio per questo l'ha dotato di poteri eccezionali – potremmo dire divini – come l'infallibilità e il primato universale, e questi poteri eccezionali sono diventati articolo di fede e quindi non si vede come sia possibile rinunciare ad essi. Cullmann pone quindi un concilio come struttura unificante; un concilio che non sostituirebbe quelli di ciascuna chiesa particolare, che sarebbe di «diritto umano» con presidenza collegiale e le cui decisioni sarebbero prese dopo aver invocato lo Spirito Santo.

Che cosa pensare del progetto Cullmann? Sostanzialmente ne penso bene. Buona l'idea dell'unità come comunione di chiese. È del resto l'idea elaborata a Salamanca negli anni Settanta ed è l'idea che tante volte aveva proposto l'ecumenista Tillard. È la visione più realistica e che corrisponde di più alla realtà della chiesa del primo secolo, che era, appunto, una comunione di chiese diverse.

Buona la «risurrezione» del principio conciliare della gerarchia delle verità, che purtroppo è rimasto totalmente sepolto e inutilizzato. Anche qui non vedo come si possa giungere a una comunione di fede senza fissare insieme, nell'insieme del credo cristiano, quali verità sono centrali ed essenziali, quali invece non lo sono o lo sono meno, in modo da poter stabilire quali verità sono costitutive della comunione e quali, invece, non lo sono.

Buona, infine, l'idea che il vincolo strutturale dell'unità cristiana può solo essere un concilio, sia perché quasi tutte le chiese praticano in un modo o nell'altro la sinodalità, sia perché il concilio è stato nei primi secoli la forma ordinaria con la quale la Chiesa ha manifestato la sua unità, la sua volontà, il suo magistero. Detto questo, ci sono anche dei limiti del progetto, che devono essere segnalati. Ce n'è più di uno, ma ne indico solo uno che è questo: Cullmann costituisce il suo progetto sui vari carismi che le chiese rappresentano e custodiscono; avverte, però, che ci sono delle possibili deformazioni o degenerazioni dei carismi che sono la vera causa della divisione e che bisogna correggere se si vuole ritrovare l'unità. Il problema è questo: come si fa a distinguere tra il carisma e la sua deformazione? E chi ha il diritto e il dovere di fare questa distinzione? Facciamo un esempio: il cosiddetto «ministero petrino». Cullmann è disposto a riconoscere nel papato «un carisma cattolico» (*op. cit.* 78), però precisa subito: non di diritto divino dedotto da Matteo 16,18, che parla, sì, di Pietro e di una sua funzione particolare, ma non parla in alcun modo dei suoi successori. Ma appunto: il papato «in quanto tale» è un carisma e non una deformazione del carisma (*op. cit.* 79), ma dove finisce il papato come carisma e dove comincia il papato come deformazione del carisma? Il dogma del Vaticano I appartiene al carisma del papato o alla sua deformazione?

3. La Chiesa una è possibile?

La mia risposta è positiva per due motivi e mezzo. Il primo motivo è di fede. Credo – come ogni altro cristiano – la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Credo cioè e confesso che l'unità esiste in Cristo, nel quale «non c'è né giudeo, né greco, né maschio, né femmina, né schiavo né libero» (*Galati 3,28*), né cattolico, né protestante, né ortodosso, né pentecostale: l'unità non è da creare, ma da manifestare, e questa manifestazione è possibile, e la convinzione che sia possibile è il motore del movimento ecumenico.

Il secondo motivo è di storia: l'unità cristiana è esistita nel primo secolo o, se vogliamo, nei primi secoli, pur tra tante tensioni e non pochi conflitti. L'esortazione all'unità la troviamo già nelle lettere apostoliche! E questo vuol dire che era in pericolo.

«Due motivi e mezzo» ho detto: il terzo motivo è solo un mezzo motivo, perché dipende dalla capacità delle chiese a cambiare, cioè a costruire insieme alle altre

la comunione ecumenica, e io non so se questa capacità le chiese la manifesteranno.

Il progetto Cullmann traccia, mi sembra, una via maestra, che effettivamente può essere percorsa, seguendo queste tappe: cercare il carisma o i carismi dell'altra chiesa o confessione; riconoscere questi carismi e quindi le chiese o le confessioni come creazioni dello Spirito; cercare e individuare anzitutto in casa propria le deformazioni dei carismi ricevuti e correggerli; costruire insieme la comunione ecumenica, amando tanto l'unità quanto la diversità, quindi passando dalla diversità scomunicata alla diversità riconciliata.

NUMERI PUBBLICATI

Anno 1° (2004)

- 1 - *Gesù e l'orecchio di Malco*
- 2 - *Europa, un cammino di integrazione e di pace*
- 3 - *Laicità e libertà religiosa: una sfida per l'Europa*
- dossier 1 - *Il conflitto israeliano-palestinese*

Anno 2° (2005)

- 1 - *Gerusalemme*
- 2 - *I cristiani, l'Europa, la politica*
- 3 - *Sibiu 2007 - Verso la III^a Assemblea Ecumenica*

Anno 3° (2006)

- 1 - *Uguaglianza e giustizia: diritti e doveri nell'era della globalizzazione*
- 2 - *Esiste un relativismo cristiano?*
- 3 - *Quali prospettive per il cattolicesimo democratico?*

Anno 4° (2007)

- 1- *L'Assemblea Ecumenica di Sibiu*
- 2 - *Il "Grande Medio Oriente"*
- 3 - *L'Assemblea di Sibiu. Risultati e prospettive*

Anno 5° (2008)

- 1- *Il bene comune*
- 2 - *Il Concilio Vaticano II. Il conflitto delle interpretazioni*
- 3 - *Multiculturalità: caso, necessità od opportunità*

Anno 6° (2009)

- 1 - *L'Europa tra presente e futuro*
- 2 - *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Sfide ecumeniche e attualità del Concilio*
- 3 - *La Caritas in Veritate: per una società a misura d'uomo*
- 4 - *Solidarietà e sobrietà per uscire dalla crisi*

Anno 7° (2010)

- 1 - *L'Europa a vent'anni dalla caduta del Muro di Berlino*
- 2 - *Convivere nella città*
- 3 - *Un'agenda per il domani: verso la Settimana sociale dei cattolici italiani*
- 4 - *Il movimento ecumenico, tra difficoltà storiche e nuove esigenze di dialogo*

I numeri arretrati possono essere richiesti presso la Segreteria delle Acli provinciali di Milano - Monza e Brianza e sono inoltre disponibili (in formato PDF) sul sito internet www.ceep.it.

La redazione dei *Quaderni per il dialogo e la pace* si augura che i lettori li trovino di loro gradimento. I *Quaderni* sono inviati in omaggio, ma costituiscono pur sempre un non trascurabile impegno economico per il CEEP, disponendo l'Associazione di risorse limitate. Chi volesse pertanto concretizzare il proprio sostegno alla rivista, può farlo versando il proprio contributo sul C/C postale n° 60004850 intestato al Centro Ecumenico Europeo per la Pace.

