

L'ECUMENISMO NELL'ERA DEL "VILLAGGIO GLOBALE"
(Convegno Facoltà Teologica, Napoli, 25 Febbraio 2013)

di

Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

La data di nascita dell'ecumenismo moderno è comunemente indicata nel 1910, anno in cui la Conferenza delle Società Missionarie Protestanti, tenutasi a Edimburgo, mise in luce lo scandalo intollerabile offerto dai cristiani nell'annunciare divisi il Vangelo della riconciliazione e della pace. I cento anni passati da quell'inizio consentono di tentare un bilancio del cammino fatto dai cristiani nel servizio alla causa dell'unità che Cristo vuole, e rilanciarne l'impegno in tutti i suoi possibili aspetti. Partire dalla Conferenza di Edimburgo significa anzitutto richiamare come sia stata una sfida proveniente "dal di fuori" - dai destinatari della missione - quella che ha provocato la presa di coscienza dell'urgenza indifferibile dell'impegno ecumenico. La teologia del nostro secolo, peraltro, ha sempre più imparato a riconoscere gli impulsi che provengono all'agire cristiano dall'azione dello Spirito operante nella storia, leggendovi i "segni dei tempi"¹. Ecco perché occorre farsi attenti alle sfide dei contesti in cui il cristianesimo del nostro tempo viene a rendere ragione della speranza offerta dal Signore Gesù. La presentazione della situazione attuale dell'ecumenismo, qui tentata in maniera solo evocativa e per chiavi interpretative necessariamente generali, muove dunque dalle diverse sfide contestuali e dalle forme d'inculturazione della fede ad esse corrispondenti, prendendo in esame successivamente la cristianità nel Nord del mondo, quella latino-americana e quella dell'Oriente, europeo ed asiatico. Questa "geo-teologia" dell'ecumenismo non potrà non tener conto della sfida e della promessa rappresentate dalla cosiddetta "nuova evangelizzazione", che interessa tutti i cristiani e le comunità di fede sparse per il mondo. Una sezione conclusiva tenderà a individuare i possibili itinerari dell'ecumenismo agli inizi del terzo millennio².

1. Il Nord del mondo

La situazione del Nord del mondo, soprattutto europeo-occidentale, è caratterizzata dal compiersi della parabola della modernità, che dal trionfo della

¹ Si pensi alla recezione di questa dottrina nel Concilio Vaticano II: Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, nn. 4 e 11.

² Per uno più ampio sviluppo e per la documentazione articolata di quanto qui si affermerà rimando alla voce *Cristianesimo*, da me scritta per l'aggiornamento dell'*Enciclopedia del Novecento* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani.

ragione onnicomprensiva, proprio dell'Illuminismo, giunge all'esperienza della frammentazione e del non-senso, seguita alla caduta degli orizzonti forti dell'ideologia, caratteristica del tempo cosiddetto "postmoderno". Il "secolo lungo", l'Ottocento liberale e borghese, iniziato con la rivoluzione francese e conclusosi con la tragedia della prima guerra mondiale, cede il posto al cosiddetto "secolo breve"³, segnato dall'affermarsi dei totalitarismi ideologici e sfociato nella loro crisi, di cui è metafora il crollo del muro di Berlino (1989). Lo sviluppo della modernità occidentale, mosso dal progetto emancipatorio, che mirava a rendere l'uomo soggetto e non oggetto della propria storia, produce certamente conquiste decisive e veicola attese ineludibili. Tuttavia, l'età nata con l'Illuminismo è anche il tempo della violenza ideologica, messa in atto dai vari totalitarismi storici. In quanto presume di spiegare e dare senso a tutto, l'ideologia tende ad abbracciare l'intera realtà, fino a stabilire l'equazione compiuta fra ideale e reale: non c'è spazio in essa per la differenza o il dissenso. Perciò le espressioni storiche delle ideologie risultano tutte inesorabilmente violente: la realtà deve essere piegata alla potenza del concetto. Il sogno di totalità diventa tragicamente totalitario e violento.

La crisi della ragione adulta e illuminata, manifestatasi in Europa col fallimento dei sistemi ideologici, cede il posto alla cosiddetta "post-modernità", che - proprio in reazione alle certezze forti delle ideologie - si offre anzitutto come tempo di debolezza, d'insicurezza e di abbandono di ogni orizzonte totalizzante. Se per l'ideologia tutto aveva senso, per il pensiero debole della condizione post-moderna nulla sembra avere più senso: è tempo di naufragio e di caduta; l'indifferenza sostituisce la passione ideologica. La "cultura forte", prodotta dall'ideologia e dalle sue ambizioni egemoniche, si frantuma nei tanti rivoli delle "culture deboli", in quella "folla delle solitudini", in cui la penuria di speranze piega ciascuno al corto orizzonte del suo "particolare" e l'altro diventa inesorabilmente uno "straniero morale". Alle ragioni del vivere e del vivere insieme, si sostituisce la rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente: i conflitti etnici e l'emergere di particolarismi spesso ottusi e velleitari degli ultimi decenni ne sono diffusa riprova.

Come reagisce la coscienza cristiana di fronte al compiersi della parabola della modernità? Essa ha avuto un indubbio ruolo nei processi di crisi delle ideologie, eppure si trova di fronte a sfide in gran parte imprevedute. Se negli anni del fascino esercitato dai mondi ideologici voci sia evangeliche che cattoliche avevano richiamato alla permanente vigilanza della "riserva escatologica" testimoniata dalla fede nei confronti di ogni assolutismo mondano, se la resistenza ai totalitarismi era stata un tratto abbastanza diffuso delle comunità ecclesiali, anche a costo di altissimi prezzi specie nei paesi del cosiddetto "socialismo reale", la fine della contrapposizione in due blocchi delle società europee non produce

³ Cf. E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, Milano 1995.

l'integrazione sperata. Coagulare il consenso contro l'avversario ideologico era più facile che produrlo a favore di un orizzonte comune di senso: ecco perché la grande sfida che pare profilarsi in questi anni per la coscienza cristiana, soprattutto dell'Europa occidentale, è quella di offrire orizzonti unificanti, non ideologici e non violenti, capaci di motivare l'impegno comune per la costruzione di una società equa e solidale per tutti.

Si delinea per la cristianità europea l'urgenza di superare le frammentazioni confessionali al fine di offrire una testimonianza comune e proporre una visione d'insieme della vita e della storia, tale da fondare una prassi vincente sulla deriva dell'indifferenza. Dal punto di vista contenutistico quest'urgenza spinge le Chiese e le diverse comunità cristiane a tornare ai contenuti centrali della fede, in particolare alla questione di Dio, alla rilevanza del messaggio cristiano per l'interpretazione dell'escatologia e per la lettura teologica della storia. Si avverte il bisogno di proporre un orizzonte di senso, nutrito di ispirazione biblica. Anche il rapporto col vissuto spirituale ed ecclesiale e con la grande tradizione cristiana è considerato condizione non solo utile, ma necessaria, per preservare la riflessione della fede da tentazioni di sapore ideologico (si pensi solo in campo evangelico alla riscoperta dell'idea di "tradizione apostolica" da Edmund Schlink in poi). La fede pensata - nelle diverse tradizioni confessionali e nei contributi offerti dalle varie convergenze ecumeniche - tende a offrirsi come riserva di speranza e di senso di fronte alla crisi del fondamento e alla rinuncia nichilista di molta parte della cultura post-moderna. La *questione di Dio* si propone come urgenza prioritaria all'impegno confessante dei singoli e delle Chiese nei confronti della società post-ideologica, che caratterizza il Nord del mondo e in buona parte l'intero "villaggio globale".

Al tempo stesso, l'urgenza di lavorare al superamento della frammentazione spinge a recuperare il valore dell'unità del diverso, proprio della concezione neotestamentaria della "koinonìa" dei discepoli. Anche per questa ragione, mentre nelle singole tradizioni confessionali si conosce una nuova fioritura di opere sistematiche, al centro della ricerca ecumenica s'impone significativamente il tema della comunione. Il contesto di questa riflessione è tuttavia profondamente mutato rispetto alle origini del movimento ecumenico: se agli inizi del Novecento l'unità dei discepoli di Cristo appariva come un bene altamente condiviso da conseguire, oggi lo stesso valore dell'idea di unità risulta messo in questione. Da una parte, la globalizzazione si è profilata come una sorta di unificazione massificante delle differenze, generando la difesa dei localismi come segno della promozione delle identità. Dall'altra, lo sfilacciarsi dell'orizzonte ideologico totalizzante ha prodotto il superamento della logica dei blocchi contrapposti non in direzione di una nuova, più alta convivialità delle differenze, ma in quella di un arcipelago delle solitudini, caratterizzato dalla sovrabbondanza di verità fra di loro incomunicabili, propria della cosiddetta "modernità liquida" (Zygmunt Bauman).

Far innamorare nuovamente del *sogno dell'unità*, darne ragione come medicina dell'anima collettiva di fronte al naufragio dei totalitarismi è sfida che si offre a tutti i credenti e all'impegno di chiunque voglia spendersi per la causa dell'unità voluta da Cristo per i suoi e per l'intera famiglia umana.

2. Il Sud del mondo

Se nel Nord del mondo il cristianesimo è chiamato a offrire un orizzonte di senso affidabile, capace di far superare il vuoto morale seguito al crollo dei sistemi ideologici della modernità e a proporre un modello di unità che vinca la frammentazione, il contesto sociale e politico del Sud del mondo provoca i credenti a una presa di coscienza delle situazioni di sfruttamento e di oppressione in cui versa la maggior parte dell'umanità e a un impegno per la liberazione e la giustizia, ispirato alla fede nel Dio di Gesù Cristo. La "teologia della liberazione" spinge le comunità cristiane alla scelta preferenziale per gli ultimi: ciò che occorre promuovere è una presa di coscienza degli oppressi, che da oggetto di alienazione li renda soggetti e protagonisti della propria storia. Nel contesto di questo processo si leva la domanda decisiva: «In che modo parlare di un Dio che si rivela come amore in una realtà marcata dalla povertà e dall'oppressione? come annunciare il Dio della vita a persone che soffrono una morte prematura e ingiusta? come riconoscere il dono gratuito del suo amore e della sua giustizia a partire dalla sofferenza dell'innocente? con quale linguaggio dire a quanti non sono considerati persone che essi sono figli e figlie di Dio?»⁴. Questi interrogativi sono rivolti a tutte le confessioni, e se sono evasi o addirittura demonizzati dai vari fondamentalismi settari, stimolano le Chiese storiche a un'azione di testimonianza comune sui problemi della giustizia e della pace.

In questa prospettiva, mistica e impegno storico, lungi dall'opporci, si incontrano⁵: è significativo che negli ultimi decenni la teologia della liberazione sia andata approfondendo le sue radici nella grande tradizione spirituale spagnola, riconoscendo la sua derivazione dalla mistica del "siglo de oro", il Cinquecento, che incontra Dio non evadendo dalla storia, ma in essa e per essa, come è nell'opera di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Ignazio di Loyola⁶. Divulgata attraverso la predicazione al popolo dei missionari giunti coi Conquistatori e progressivamente emancipatisi da essi, questa mistica ha prodotto una forte valorizzazione della sofferenza del povero e dell'indio e una viva consapevolezza del fatto che il Dio di Gesù Cristo sta dalla parte del debole e dello sfruttato e giudica e chiama a conversione lo sfruttatore e il potente. Per tutte le Chiese la fedeltà alla terra e la fedeltà al cielo non sono separabili, quando è in

⁴ G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Brescia 1986, 19.

⁵ Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima 1984.

⁶ Cf. S. Galilea, *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina*, Bogotá 1983.

gioco la sofferenza degli ultimi e dei vinti della storia. Questa convinzione delinea fronti inediti dell'ecumenismo, nell'urgenza di coniugare ortodossia e ortoprassi, nella testimonianza comune al servizio della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato, senza trascurare e anzi evidenziando il primato della dimensione contemplativa della vita. Un ecumenismo dell'impegno sociale e storico, e al tempo stesso dalla forte radicazione spirituale e mistica, sembra essere la forma di ricerca dell'unità che impegnerà i cristiani in questi inizi del Terzo Millennio nei diversi contesti culturali del Sud del mondo.

3. Le sfide da Oriente

L'Oriente può essere considerato la patria spirituale dei cristiani, perché è da esso che è venuto dapprima al mondo greco-latino e poi all'universo intero il messaggio della fede nel Figlio di Dio, incarnato, crocefisso e risorto. Se l'Oriente europeo è il luogo proprio della cristianità orientale, in particolare ortodossa, l'Oriente asiatico è la culla e l'ambito di diffusione delle grandi religioni con cui il cristianesimo s'incontra ormai in maniera planetaria. La sfida che viene da queste esperienze religiose all'identità e alla missione cristiana è quanto mai varia e complessa. Essa va articolata secondo tre grandi ambiti: quello dell'Oriente ortodosso, con le specifiche istanze che da esso vengono all'intera ecumene cristiana; quello dell'Ebraismo, in cui è presente la testimonianza vivente del popolo dell'alleanza mai revocata col Dio dei Padri; e quello delle altre religioni, in maniera diversa rapportate alla teologia e alla prassi dei credenti in Cristo.

a) Il contesto storico-culturale della *cristianità ortodossa* in Europa appare negli ultimi decenni molto simile a quello della post-modernità occidentale, in quanto presenta analoghe crisi di identità e processi di disgregazione simili, accresciuti dall'esperienza del totalitarismo sovietico e della sua fine e attraversati da fenomeni di risveglio religioso al tempo stesso ambigui e promettenti. La rivoluzione dell'Ottobre 1917 ha posto la Chiesa russa in una condizione inedita di mancanza di potere ed anche di persecuzione, durata fino al 1989, quando la mutata realtà politico-sociale dei paesi dell'Est europeo ha determinato per essa e per le altre Chiese autocefale dei paesi ex-comunisti la sfida non indifferente di contribuire alla rinascita morale e spirituale dei propri popoli. In entrambi i casi la domanda sull'identità e la missione dell'Ortodossia si è presentata in maniera nuova alla teologia e alla prassi di queste Chiese. Inoltre, la diaspora seguita alla rivoluzione di Ottobre ha portato molti credenti ortodossi a un incontro mai prima realizzato in maniera così vasta e feconda con la cultura dell'Occidente, favorendo da una parte la nascita di nuovi centri di elaborazione teologica, come l'Istituto San Sergio di Parigi e l'Istituto San Vladimir di New York, dall'altra lo sviluppo del dialogo ecumenico moderno, cui l'Ortodossia ha attivamente contribuito. Il

bisogno di rafforzare il senso dell'identità ortodossa al di là della fine dei sistemi di potere che sembravano custodirla e definirla all'esterno ha stimolato la riscoperta del grande patrimonio della bimillenaria tradizione orientale.

Questo sforzo ha arricchito anche le altre tradizioni cristiane: così, ad esempio, l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Orientalis lumen*, pubblicata nel 1995, rende atto del contributo di cui l'intera ecumene cristiana è debitrice alle Chiese d'Oriente e che è riconoscibile nel senso profondo e nella cura per la Tradizione, nella centralità della liturgia, nella forte sensibilità pneumatologica, nella testimonianza spirituale del monachesimo e nell'attitudine apofatica della riflessione e della prassi credente. Queste costanti caratterizzano anche gli aspetti più significativi della vita delle Chiese ortodosse nel XX secolo e alimentano la ricerca di nuove risposte. In particolare, i processi avvenuti hanno stimolato un'originale riflessione ecclesiologica, sia nel senso di valorizzare l'ecclesiologia eucaristica della Chiesa locale (come hanno fatto Nicolaj Afanassieff, e in parte anche John Meyendorff), sia in quello di riproporre l'ecclesiologia universale di comunione, radicata nell'eucaristia ed espressa nella centralità della figura del Vescovo (come nel caso di Jean Zizioulas, che ha non poco influenzato la riflessione ecumenica sulla "koinonía", compresa quella di un cattolico dello spessore di Jean Tillard). Grazie a questi apporti si è potuto giungere a un'importante frutto del dialogo cattolico - ortodosso ai più alti livelli, il "Documento di Ravenna" (2007), dove per la prima volta dal tempo della divisione i rappresentanti delle diverse autocefalie ortodosse hanno concordato con i cattolici sull'esigenza di avere un "primo" e "capo" a livello universale, che sia voce di tutta la Chiesa, e lo hanno riconosciuto nel Vescovo di Roma, la Chiesa prima nell'ordine della Pentarchia delle antiche sedi patriarcali. Questo risultato importante ha tuttavia incontrato un rigetto in molta parte della base dell'Ortodossia, tale da produrre un severo colpo di freno al cammino ecumenico in atto.

L'Ortodossia si trova in realtà di fronte alla prova di un profondo ripensamento della propria identità e della propria missione, non solo in rapporto alle trasformazioni storiche accennate, ma anche sotto la spinta dello stesso dialogo ecumenico (si pensi ai contributi di Nikos Nissiotis e dello stesso Zizioulas): la stessa struttura basata sull'autonomia delle Chiese regionali (autocefalia) ha mostrato i suoi punti di debolezza, in quanto sembra aver esposto più facilmente le comunità dei credenti ai condizionamenti del potere politico e delle sue trasformazioni. La preparazione pluridecennale del Sinodo panortodosso, non ancora realizzatosi, ha mostrato quanto urgenti e vive siano le questioni aperte in questo senso e quanto difficile per le Chiese ortodosse dare risposte comuni ad esse. La tensione fra regionalizzazione e globalizzazione sembra in tal senso toccare l'Ortodossia e spingerla a una nuova riflessione su comunione e conciliarità, in un modo che per essa appare in parte inedito e che traccia l'agenda degli sviluppi futuri della riflessione e della prassi al suo interno, ma anche del

dialogo ecumenico con le altre tradizioni cristiane e con i mondi religiosi non cristiani. Ciò fa pensare che il dialogo ufficiale fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse nel loro insieme, di cui il documento di Ravenna sulla natura sacramentale della Chiesa e il rapporto fra comunione ecclesiale, conciliarità e autorità è stato l'ultimo frutto, non potrà non riprendere, per aiutare la stessa Ortodossia a definire il proprio ruolo nella fedeltà alle proprie radici di fronte alle sfide della globalizzazione e dell'inevitabile incontro delle civiltà, che si va profilando con sempre maggiore urgenza.

b) I rapporti delle Chiese con l'*Ebraismo* non possono non essere segnati dai grandi eventi che hanno caratterizzato la storia recente del popolo d'Israele. Nella Terra della promessa fatta ai Padri, l'Ebraismo ha ritrovato ai nostri giorni dopo quasi duemila anni la possibilità di esprimersi nella varietà delle sue forme. Anche per questa decisiva novità, oltre che sotto lo stimolo tragico degli eventi della "Shoah", l'immane catastrofe che ha posto con radicalità inedita l'interrogativo sul rapporto fra il Dio biblico e il dolore dei Suoi figli e ha acceso una nuova sensibilità riguardo alle responsabilità dei cristiani nei confronti dell'antisemitismo, le relazioni fra la Chiesa e Israele sono state oggetto in questi ultimi decenni di un'ampia riflessione teologica, che si è intersecata con eventi di non poca rilevanza storica (dalla visita di Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma il 13. 4. 1986, a quella di Benedetto XVI il 17 Gennaio 2010). Lo sviluppo dei rapporti fraterni fra ebrei e cristiani è il contesto necessario perché l'approfondimento teologico produca tutti i suoi frutti a beneficio della stessa autocoscienza ebraica e cristiana.

Alla tesi della "sostituzione", per la quale la Chiesa avrebbe realizzato compiutamente ciò che in Israele era solo implicito e ne prenderebbe perciò il posto nel disegno divino della salvezza, si è venuta opponendo la tesi dell'"unicità dell'alleanza", secondo cui l'irrevocabilità dell'elezione escluderebbe ogni cesura fra antico e nuovo Patto. Lo "scisma" intervenuto storicamente fra Chiesa e Israele - causa non ultima di molte forme di antisemitismo nella storia dell'Occidente - non sarebbe conforme alla volontà divina. Le due comunità dovrebbero svolgere ciascuna il suo ruolo nella comunione reciproca sotto il segno dell'unica chiamata di Dio: Israele come "radice", tenace testimone del mistero dell'elezione che separa e consacra, la Chiesa come "albero", i cui rami si estendono nel tempo e nello spazio. Gesù Cristo, secondo questa prospettiva teologica, sarebbe l'anello di congiunzione fra le due comunità: sintesi della storia di sofferenza del popolo eletto nella Sua passione, sorgente della missione tesa al compimento della salvezza universale nella Sua resurrezione. "Torah fatta carne" (J. Schoneveld), in Lui il significato più profondo della Legge sarebbe divenuto trasparente alle genti. Su questa reciprocità profonda fra Chiesa e Israele aveva insistito Franz Rosenzweig con la sua opera fondamentale *La stella della*

*redenzione*⁷.

Una tale reciprocità non deve però oscurare l'elemento di differenziazione fra di essi. La differenza non va certo pensata in maniera discriminatoria, ma nella fedeltà all'identità spirituale delle due comunità: si tratta di concepire in un'unica "economia" salvifica l'antica e la nuova Alleanza, che pure restano distinte. Se ciò esclude ogni dualismo di contrapposizione fra di esse, come pure ogni logica di sostituzione, richiede non di meno una prospettiva di effettiva complementarità, per la quale il Nuovo Testamento illumini di nuova luce l'Antico, ma questo sia considerato indispensabile per comprendere il Nuovo. Il Patto fatto con Israele mantiene il suo valore nella storia di salvezza, e non solo non è minaccia o impoverimento, ma ricchezza indispensabile per la Chiesa, che vi riconosce la sua "radice santa" (cf. Rom 11,18) e ad esso si riferisce, nella sua permanente attualità, come a componente necessaria della propria più profonda identità spirituale. A sua volta, senza annullare l'Antico, il Nuovo Patto resta offerta sempre attuale dell'eccedenza di senso offerta in Gesù Cristo (su questa via della complementarità / reciprocità si muoveva già il n. 4 della dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II).

La sfida che resta aperta, allora, è di improntare sempre più le relazioni storiche fra Cristiani ed Ebrei a questa consapevolezza di unità nella distinzione e nella reciprocità, sulla via di un dialogo di amicizia e di cooperazione che - nella varietà dei contesti storico-culturali - possa dare una testimonianza comune della ricchezza che la tradizione biblica ebraico-cristiana è in grado di offrire a tutte le genti. Un onesto e sempre più approfondito riconoscimento delle colpe commesse, provocate o anche solo tollerate dai Cristiani contro Israele nella storia, sarà per essi condizione salutare di rinnovamento e di crescita, capace anzitutto di meglio conformare la Chiesa alle intenzioni e all'opera dell'ebreo Gesù, Messia venuto a radunare l'Israele escatologico, senza per questo abolire l'alleanza eterna stabilita con i Padri, il cui significato resta valido nel disegno della salvezza, tesa per tutti verso il tempo della riconciliazione finale e dello "shalom" universale realizzato dalla presenza di Dio tutto in tutti (cf. Rom 9-11).

c) La situazione socio-culturale dell'Estremo Oriente e dell'India è legata da una parte alla persistenza delle culture tradizionali, dall'altra ai cosiddetti processi di modernizzazione, che spesso sono fortemente ispirati, se non addirittura condizionati, dal modello occidentale, europeo e soprattutto nord-americano. La persistenza dei mondi religiosi in queste culture è un dato di fatto, anche lì dove - come nella Cina comunista - c'è stata per decenni un'opera sistematica di propaganda ateistica, che sembra oggi cedere il posto a una tolleranza non di rado strumentale e ambigua. Inoltre, a motivo specialmente dei fenomeni di immigrazione in Occidente, acceleratisi negli ultimi decenni, ma anche per il

⁷ Marietti, Genova 1985 (originale tedesco 1921).

ravvicinarsi delle distanze dovuto ai processi di globalizzazione, *le grandi religioni dell'Asia* (Induismo, Buddismo, Taoismo, Confucianesimo, Scintoismo) non sono più oggi per i cristiani una presenza astratta e lontana, ma interpellano la loro identità e missione in maniera quanto mai immediata. Lo stesso può dirsi dell'*Islam*, che con la radicalità del suo monoteismo e l'integralità delle sue forme interroga non poco la fede e la testimonianza cristiane.

Anche in forza di queste urgenze si è andato sviluppando negli ultimi anni in tutte le tradizioni cristiane il dibattito intorno alla "teologia delle religioni": l'interrogativo che ad esso soggiace riguarda la singolarità del Cristo in ordine alla salvezza e proprio così provoca tutte le Chiese e comunità cristiane a un orientamento comune, e quindi a una crescita del consenso ecumenico. Sono le altre religioni vie equivalenti al cristianesimo per accedere al mistero della divinità e farne esperienza salvifica? Se sì, a che scopo impegnarsi per la missione al servizio dell'annuncio del Vangelo a tutte le genti? Se no, quale senso e autenticità ha il dialogo interreligioso e quale scambio di ricchezze spirituali è veramente possibile fra mondi religiosi diversi? La ricerca sviluppatasi intorno a questi interrogativi, stimolata anche da gesti emblematici come l'incontro di Assisi delle religioni per la pace nel 1986 e quelli ad esso seguiti, si muove fra due estremi: da una parte, l'*esclusivismo*, per il quale nessuna religione salva fuori del cristianesimo (è Karl Barth a costituire il punto di riferimento più alto nel Novecento di questa posizione); dall'altra, il *pluralismo* di carattere relativistico, secondo cui il cristianesimo non è la sola religione assoluta, perché il divino ha più nomi e non si lascia incontrare solo in Gesù Cristo (è ad esempio la tesi di John Hick, presbiteriano, ma anche del cattolico Paul F. Knitter). A queste tesi è offerto uno sfondo ermeneutico dalla considerazione che il pensiero asiatico, specialmente indiano, non si costruisce sul principio di non contraddizione e quindi sulla contrapposizione, ma sull'allargarsi ospitale dell'identità, che può esprimersi perciò in una pluralità di forme concrete, secondo il principio cosiddetto dell'"armonia". Il conseguente superamento del linguaggio teologico dell'unicità sarebbe favorito dalla stessa kenosi del divino in Cristo, che consentirebbe di ammettere altre vie di rivelazione storica analoghe a quella biblica, come per esempio quelle delle tradizioni religiose dell'India.

Se la tesi esclusivistica può considerarsi oggi generalmente abbandonata, a esclusione delle posizioni di qualche gruppo o autore fondamentalista, la concezione pluralistica viene da molti rifiutata, perché svuota di significato la rivelazione storica e l'esigenza della missione. Si profila così in maniera trasversale nelle Chiese la ricerca di un'interpretazione del rapporto fra cristianesimo e religioni all'insegna dell'*inclusivismo*: mantenendo ferma la necessità del Cristo e della sua mediazione, si prende sul serio la possibilità universale della salvezza. Di qui muovono diverse tendenze interpretative: per alcuni il cristianesimo compie i valori delle altre religioni, che più che mediazioni

salvifiche sarebbero segnali d'attesa (Jean Daniélou, Henry de Lubac, Hans Urs von Balthasar); per altri va riconosciuta una certa sacramentalità alle altre religioni (Yves Congar, Edward Schillebeeckx); per altri, infine, è determinante la distinzione fra storia generale e storia speciale della salvezza, in base alla quale le religioni hanno il valore di una mediazione di trascendenza, che tuttavia è attuata in pienezza solo nel cristianesimo (Karl Rahner). La riflessione cristiana sulle religioni appare comunque per tutte le Chiese un campo di ricerca tuttora aperto e non poco problematico, anche per le conseguenze che essa comporta circa la coscienza della propria identità, radicata nella singolarità del Signore Gesù, e circa il rapporto fra proclamazione del messaggio e dialogo con i mondi culturali e spirituali diversi dal cristianesimo. In modo diretto, poi, questo dibattito sulla teologia delle religioni incide e sempre più inciderà sulle motivazioni e sullo slancio della missione cristiana nel mondo.

4. Itinerari di unità per il terzo millennio

Se i fenomeni di “regionalizzazione”, fin qui rivisitati, incidono sull’“oikoumene” cristiana di fine Novecento, essa è non meno influenzata dal processo in atto a livello mondiale, designato come “globalizzazione”. Questo presenta un marcato carattere economico-politico, legato agli interessi delle grandi agenzie di potere operanti a livello multinazionale, ma comporta anche decisivi profili sociali e culturali, per la tendenza a omologare i comportamenti, pilotando desideri e aspirazioni collettive e individuali verso consumi o forme di consenso corrispondenti agli investimenti. La trasformazione del pianeta in “villaggio globale”, accelerata enormemente dall’esperienza della realtà virtuale consentita dall’universo multimediale e specialmente telematico, incide anche sulla sfera religiosa e spirituale. Fenomeni come il “New Age” o “Era dell’Acquario”, dall’impatto vastissimo soprattutto nella cultura nord- e sud-americana, ma non trascurabile anche in altri contesti, sembrano rispondere al bisogno di rassicurazione prodotto dall’accelerazione dei cambiamenti attraverso una sorta di “gnosi” per il popolo, in cui le sub-culture prodotte dalla dipendenza telematica trovano garanzie psicologiche e consolazioni a buon mercato, perfettamente convenienti alle finalità delle grandi agenzie di consenso economico e politico del pianeta. Ecco perché diventa quanto mai urgente individuare come il cristianesimo - nella varietà e nella convergenza delle sue tradizioni confessionali - possa e debba contribuire a costruire in rapporto ad esse un’umanità più giusta e felice, più unita e conforme al progetto divino di salvezza. Tre ambiti di impegno si lasciano riconoscere come ineludibili per tutte le Chiese e per il loro impegno ecumenico: la risposta da dare al nuovo bisogno di spiritualità, l’urgenza emergente di ripensare l’idea stessa dell’unità verso cui tendere e l’impegno al servizio della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato. Con una

terminologia al tempo stesso antica e significativa per l'oggi si può dire che l'ecumenismo del terzo millennio si giocherà intorno alla *martyria*, alla *koinonia* ed alla *diaconia* vissute dai cristiani.

La via della *martyria* o della *testimonianza* corrisponde a una ritrovata esigenza di spiritualità emersa dalla parabola dell'epoca moderna. La modernità aveva separato, se non addirittura contrapposto, il momento razionale e il momento esperienziale della vita, producendo quel divorzio fra riflessione e spiritualità, che aveva reso anche la teologia piuttosto arida e intellettualistica e la spiritualità piuttosto sentimentale e intimistica. L'epoca post-moderna spinge a saldare nuovamente questi due ambiti: l'alternativa non ideologica della fede sta nella possibilità di sperimentare un rapporto personale con la Verità, nutrito di ascolto e di dialogo con il Dio vivo. La Verità non è qualcosa che si possiede, ma Qualcuno dal quale lasciarsi possedere (secondo l'idea biblica di *'emet*, ovvero di "verità" intesa come "fedeltà", e dunque verità duale, relazionale e non monolitica, necessitante e violenta). Lungi dall'apparire come fuga dal mondo, secondo la critica di moda negli anni dell'ideologia rampante, la dimensione contemplativa della vita sembra oggi offrirsi come riserva d'integralità umana e di autentica socialità. Anche in base a queste considerazioni, si può supporre che il futuro del cristianesimo o sarà più marcatamente spirituale e mistico, e quindi ricco di esperienze del mistero divino, o potrà ben poco contribuire alla crisi e al cambiamento in atto nel mondo. Il cosiddetto "ecumenismo spirituale" conserva qui la sua priorità nel cammino di realizzazione dell'unità fra i cristiani divisi. Ad esso si congiunge l'urgenza che i cristiani divisi si facciano insieme protagonisti della "nuova evangelizzazione", che il "ritorno di Dio" al centro della ricerca di molti nostri contemporanei sembra esigere in maniera urgente ed in forme e linguaggi significativi e adeguati. In particolare, alla ricerca di un nuovo consenso intorno alle evidenze etiche, che da tante parti sembra profilarsi nella crisi di modelli finora ritenuti assodati, i cristiani non potranno rispondere in maniera solo confessionale, ma dovranno farlo insieme a partire dalla testimonianza della loro fede nel Dio di Gesù Cristo, anche per evitare il rischio non indifferente di "riduzione al minimo comun denominatore", che sembra emergere in alcuni approcci interreligiosi alla questione etica⁸.

La via della *koinonia* o della *comunione* corrisponde alla nostalgia di unità che, sia pur in forma ambigua, si affaccia nei processi di "globalizzazione" del pianeta. In particolare, in Europa - culla delle divisioni fra i cristiani - la disgregazione seguita al crollo del muro di Berlino e l'emergere violento dei regionalismi e dei nazionalismi hanno sfidato le Chiese a porsi come segno e strumento di riconciliazione fra loro e al servizio dei loro popoli, approfondendo un'idea di unità sempre più accogliente verso la diversità e i dinamismi della relazione, nel

⁸ Come sembra avvenire nella *Dichiarazione per un'etica mondiale* approvata nel 1993 a Chicago dal cosiddetto Parlamento Mondiale delle Religioni, che paradossalmente potrebbe valere "etsi Deus non daretur"!

senso teologico della “communio”, approfondita dal Concilio Vaticano II. Sul piano teologico è significativo che la riflessione ecumenica, dopo aver dedicato una privilegiata attenzione alle forme sacramentali fondative della comunità (cf. il Documento approvato da Fede e Costituzione a Lima nel 1982 su *Battesimo, Eucaristia e Ministero*), si sia andata concentrando sul tema della comunione, che esprime non solo un’esigenza di ripensamento ecclesiologicalo riguardo alla struttura e alla vita interna delle Chiese, ma anche un’attenzione alla sfida che il bisogno di unità pone alle comunità cristiane. In questo contesto, emerge una nuova, diffusa attenzione alla “cattolicità”, intesa sia secondo il suo significato di universalismo geografico, reso più che mai attuale proprio dai processi di “globalizzazione” del pianeta, sia secondo il senso di pienezza e totalità, che rimanda all’integralità della fede e della attualizzazione della memoria del Cristo. Non sorprende allora che in ambito ecumenico si dedichi una nuova attenzione al ministero di unità universale e al tema ecclesiologicalo (si pensi, ad esempio, al documento del Gruppo misto di Dombes su *Il ministero di comunione nella Chiesa universale* del 1985, e all’Enciclica *Ut unum sint* del 1995 e al già citato *Documento di Ravenna*, prodotto nel 2007 dalla Commissione mista fra la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse nel loro insieme).

Infine, la testimonianza evangelica della carità sul piano della *diaconia* o del *servizio* appare come il terzo grande campo di azione per il cristianesimo degli inizi del terzo millennio in tutte le sue espressioni confessionali: si è detto come le sfide della giustizia sociale risultino oggi interconnesse con quelle dei rapporti internazionali di dipendenza e con la questione ecologica. Questo stretto intreccio appare con grande chiarezza quando si considerino i processi in atto nell’ottica della “globalizzazione”, superando visuali regionalistiche, a volte troppo chiuse: il cristianesimo, religione universale diffusa nei contesti storici e culturali più diversi, appare qui soggetto privilegiato per tener desta una coscienza critica attenta a difendere la qualità della vita per tutti e capace di farsi voce specialmente di chi non ha voce e di fronteggiare, con la forza di un impatto morale e spirituale di grande portata, le logiche che fossero esclusive ed egoistiche delle grandi agenzie di potere economico e politico sul piano mondiale. Certamente, i credenti non devono contare su altri mezzi che su quelli della loro testimonianza e della vitalità della loro fede e operosità evangelica. Tuttavia, il patrimonio spirituale, che si esprime in maniera densa e concreta nella vastissima rete di opere di volontariato e di solidarietà che le Chiese hanno saputo esprimere di fronte ai bisogni umani più diversi, anche nel nostro tempo di mutamenti rapidi e spesso drammatici, costituisce al tempo stesso un contributo, una proposta e una sfida all’umanità intera per l’edificazione di un “villaggio globale” che sia più a misura umana.

I cambiamenti avvenuti specialmente negli ultimi decenni del secolo scorso a livello planetario richiedono a tutte le Chiese di far propria la denuncia del

sistema di dipendenze che regge i rapporti specialmente fra il Nord e il Sud del mondo. A tutti è domandato di contribuire a individuare una via economico-politica che superi tanto le rigidità del collettivismo e dei suoi fallimenti storici, quanto gli egoismi miopi di un capitalismo assolutista e accentratore. Certamente, i credenti in Cristo non potranno raccogliere queste grandi sfide da soli: il comune impegno con le altre comunità religiose e con tutti gli uomini e le donne “di buona volontà” appare condizione indispensabile dell’azione da svolgere. Ma oggi i cristiani potrebbero essere più pronti più di altri, grazie anche al cammino ecumenico finora percorso, a vivere questo servizio al tempo stesso universale e locale, perché la buona novella cui hanno creduto raggiunga i confini della terra e non manchi a ogni persona umana il servizio di una fede e di una carità rispettose e disinteressate, vissute nella sequela del Crocifisso Risorto. Vivere la passione per l’unità voluta dal Signore, impegnarsi per la causa ecumenica, significherà rispondere a questo insieme di sfide, che nella forza dello Spirito e nella luce della fede potranno rivelarsi sempre più promesse e appuntamenti della fedeltà di Dio al Suo popolo, pellegrino nel tempo.