

DALLA CRISI DELLA MISSIONE ALL'EQUIVOCO DELL'IDENTITÀ

Una formazione ecumenica per la vita cristiana

Pitesti, 7-9.05.08

E' risaputo che i periodi di difficoltà e di crisi sono spesso i più fecondi nel risvegliare la creatività e nel manifestare potenzialità precedentemente insospettite o sottovalutate: sono situazioni che spingono ad attingere alle riserve più profonde delle proprie capacità e possibilità.

Nessuno nega che l'ecumenismo stia vivendo un momento, che ormai è diventato situazione stabilizzata, di profonda crisi e immobilità. Qualcosa di analogo si può dire sul dialogo interreligioso, reso sempre più difficile dalla identificazione o connessione fra religioni e correnti integraliste e terrorismo: una confusione che certo non facilita il dialogo.

Naturalmente, parlo del dialogo e dell'ecumenismo ufficiale, che registra i rapporti reciproci fra le chiese istituzionali. Ben diversa si presenta la situazione se si considera la sensibilità di tanti cristiani, che manifestano una crescente maturazione ecumenica e un sempre più convinto impegno nel vivere e promuovere la comunione spirituale con fedeli di altre confessioni. Non può essere univoca, quindi, la risposta alla domanda: l'ecumenismo è veramente in crisi?

Penso che la categoria della di crisi possa costituire un punto di riferimento concreto per istituire un rapporto fra le origini del movimento ecumenico e la situazione di stallo in cui esso oggi è immerso, e ciò non per giustificare un atteggiamento di rassegnazione o pessimismo, ma per ricercare elementi vitali che permettano di uscire da questa situazione di stagnazione.

Una seria analisi dell'evoluzione del movimento ecumenico può offrire utili indicazioni per individuare linee e tappe per una adeguata formazione ecumenica.

1. Gli inizi: dalla crisi della missione all'esigenza del dialogo

Tutti conosciamo la situazione di crisi che ha dato origine alla ricerca di un dialogo fra le chiese.

Agli inizi del secolo XX° le chiese si sono accorte che le loro divisioni erano uno scandalo che ostacolava la testimonianza del vangelo e un impedimento per la loro missione evangelizzatrice. Il problema è esploso alla Conferenza missionaria internazionale di Edinburgo nel 1910, dove un delegato di una piccola chiesa missionaria lanciava un appello perché cessasse lo scandalo della divisione tra le chiese. In seguito a tale appello la Conferenza missionaria internazionale ha superato i confini del mondo anglosassone e ha dato vita successivamente a tre movimenti diversi: il Consiglio internazionale missionario (CIM), Vita e azione (VA) e Fede e costituzione (FC). Il CIM si formò nel 1921. Gli altri due movimenti si svilupparono autonomamente finché nel 1948 confluirono nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC).

Tutto ciò è largamente conosciuto, e non è il caso di fermarsi a ulteriori specificazioni, ma è utile richiamarlo alla memoria per non distogliere l'attenzione soprattutto da due concetti fondamentali: prima di tutto che la divisione ostacola la missione, cioè, impedisce alla chiesa di essere ed esprimere pienamente se stessa, e qui è già in gioco il problema dell'identità della chiesa; in secondo luogo, che la crisi non giustifica nessuna condanna, pessimismo o rassegnazione, ma può essere colta come occasione di esame, approfondimento, recupero e rilancio.

→ *Per la formazione:*

Una formazione ecumenica non può dimenticare il rapporto fra unità delle chiese e missione

2. Lo sviluppo

Naturalmente, come tutti gli inizi, l'avvio del CEC è stato caratterizzato dall'entusiasmo e dalla dedizione dei suoi leader carismatici. Col passare del tempo si sono progressivamente associate al CEC le chiese in quanto tali, con tutta la loro autorità, le loro strutture e naturalmente con tutti i loro problemi. Dopo qualche decennio si tirano alcuni bilanci.

Si possono individuare alcune tappe:

2.1 - Un serio punto di riferimento per esaminare la situazione oggettiva del CEC mi sembra il **rapporto del Centro ecumenico di Strasburgo**, pubblicato nel 1994¹, quindi dopo la caduta del muro di Berlino, che ha permesso alle chiese dell'Europa dell'est di far sentire liberamente la loro voce. Certamente è un rapporto da aggiornare, ma ancora utile per capire e interpretare i dinamismi interni al CEC.

Il rapporto sottolinea l'*ambivalenza* di alcuni risultati raggiunti fino allora dal CEC; fra gli altri:

a. il superamento di molti preconcetti nei rapporti fra le chiese; si è instaurata una nuova atmosfera di dialogo e di comprensione reciproca; - *contemporaneamente, però, c'è la tendenza ad accontentarsi* dei risultati raggiunti, col rischio di adagiarsi sul progetto di un tipo di unità fra chiese che rimangono divise;

b. con il tempo si è notevolmente allargata la partecipazione delle chiese membri, superando il cerchio delle chiese storiche europee, e questo è certamente un fattore positivo; - *ciò, però, ha portato inevitabilmente al sorgere di più forti tensioni* per la presenza di culture diverse, ecclesiologie diverse e interessi diversi; soprattutto con l'ingresso delle chiese del terzo mondo si è verificato un profondo spostamento di interessi nell'agenda del CEC;

c. Una serie di dialoghi teologici soprattutto multilaterali ha portato a un crescente consenso teologico; - *questo consenso, però, non è stato accompagnato da una corrispondente recezione*, perché le chiese non erano preparate a recepire e far propri i risultati dei dialoghi; non erano preparate da un'esperienza di dialogo al loro interno;

d. il movimento ecumenico un po' alla volta è stato fatto proprio dalle chiese istituzionali, e ciò ha contribuito a dare un grande peso allo stesso movimento; - *ciò, però, è stato pagato con un abbassamento dei livelli* di entusiasmo, creatività, spinta al rinnovamento;

e. il CEC è nato dalla fusione dei due movimenti di VA e FC e ciò doveva contribuire a dare contemporaneamente sia concretezza esistenziale che profondità teologica al Consiglio; - *di fatto, però, il CEC ha sperimentato e continua a sperimentare una profonda tensione fra due anime*: quella di VA e FC, con un'alternanza di prevalenza fra le due;

f. il dialogo ha contribuito a scoprire e comprendere la diversità come ricchezza; - questo aspetto positivo *è stato accompagnato* da una proliferazione e radicalizzazione delle *diversità*, considerate come valori in se stesse in quanto diversità; così, dalla valorizzazione della contestualità si è arrivati all'enfatizzazione della confessionalità.

→ *Per la formazione:*

- *recuperare l'istanza e finalità primaria dell'ecumenismo*

- *come veicolare i risultati dei dialoghi = recezione*

- *identificare i nuclei centrali e comuni alle chiese per identificare e valutare le diversità che sono valori*

¹ Cf. Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung, in *Una Sancta*, 1994, n. 4, 275-301.

2.2. - Altro punto interessante di riferimento per comprendere lo sviluppo del CEC è il documento **“Verso una concezione e visione comune del CEC”** (CVC), che ha richiesto più di otto anni di consultazioni e discussioni per essere presentato all’approvazione dell’Assemblea di Harare (1998)².

Il documento, che ha costituito il punto di partenza per l’animata discussione dell’VIII Assemblea del Consiglio, prende atto del crescente successo nella via dell’unità e del crescente coinvolgimento delle chiese in questo processo, ma sottolinea contemporaneamente una serie di difficoltà, come uno stato di incertezza, un minore impegno, una crescente distanza fra il CEC e le chiese membro, una serie di conflitti interni alle chiese a causa dell’ecumenismo, il fenomeno della globalizzazione accompagnata da una accentuata *ricerca di identità*, una scarsa attenzione ai *fattori non teologici* che suggerisce di promuovere un ecumenismo interdisciplinare, la strumentalizzazione di alcune categorie o fenomeni, come il proselitismo e l’uniatismo, la sottovalutazione del fenomeno della *secolarizzazione*...

→ *Per la formazione:*

- occorre individuare i fattori non teologici delle divisioni
- è urgente analizzare seriamente il fenomeno della secolarizzazione e il suo influsso sulla vita e sulle divisioni delle chiese

2.3 - Il documento CVC nell’Assemblea di **Harare** ha offerto l’occasione per individuare molte difficoltà e divergenze che dovevano essere chiarite in seno al CEC. Si pensi che all’interno del Consiglio convivono due ecclesiologie molto diverse, ciascuna delle quali attribuisce alla qualità di membro una portata diversa. Si sa che l’obiettivo degli ortodossi in seno al movimento ecumenico è sempre stato quello di testimoniare l’unità della chiesa come essi la vivono in quanto chiese locali. Fin dall’inizio essi si sono sottoposti a una “sfida ecclesiologica”, adottando, all’interno del CEC, un’attitudine critica e costruttiva³.

E’ indubbio che il motivo che ha maggiormente movimentato la preparazione e la celebrazione dell’Assemblea di Harare è stata la chiara e ripetuta presa di posizione delle chiese ortodosse nei confronti del CEC⁴. Il disagio e dissenso degli ortodossi era già emerso nelle Assemblee di Seoul (1990) e Canberra (1991) e toccava un po’ tutti i settori e le strutture del CEC. Il problema da loro suscitato è più profondo di quanto possa sembrare a prima vista. Più che di un problema ortodosso si deve parlare di un problema ecumenico. E’ subito risultato evidente che il progetto di una svolta radicale nella concezione e nella vita del CEC non era realizzabile nel corso di un’Assemblea. Da qui è nata la decisione di comporre una Commissione speciale che ha operato nel periodo fra l’ottava e la nona Assemblea, che si è tenuta a Porto Alegre nel 2006.

2.4 - **A Porto Alegre.** Molte osservazioni e proposte degli ortodossi sono state prese sul serio e hanno ottenuto un’approvazione globale dall’Assemblea⁵, però, è rimasta senza risposta la domanda lanciata dal rapporto del 2002 della Commissione speciale. Al n. 15 del rapporto le chiese avevano preso atto della coesistenza, in seno al CEC, di due autocomprensioni ecclesiologiche difficilmente conciliabili: da una parte “quelle chiese (come le ortodosse) che identificano se stesse con la chiesa una, santa, cattolica e apostolica”, e dall’altra parte “quelle che vedono se stesse come parte della chiesa una, santa, cattolica e apostolica”. Ciò, naturalmente, ha un riflesso anche sul riconoscimento reciproco del battesimo: “Queste due posizioni ecclesiologiche determinano se le

² Per il testo in versione italiana cf. *Concezione e visione comune del CEC*, in *Il Regno-documenti* 43 (1998) 309-316.

³ Sull’atteggiamento degli ortodossi all’interno del CEC cf. *Réponse du métropolite Damaskinos de Suisse à l’interview du Dr Konrad Raiser, secrétaire général du COE, publiée dans Le Temps le 21 septembre 1998*, in *Epispepsis*, n. 561, 29 (1998) settembre, pp. 6-12.

⁴ Per un ragguglio generale sull’Assemblea di Harare cf. T. Vetrari, *Harare: la barca del CEC verso il mare aperto*, in *StEc* 17 (1999) 263-294.

⁵ Per un ragguglio generale sull’Assemblea di Porto Alegre cf. T. Vetrari, *Porto Alegre. L’Ecumenismo festeggia la vita*, in *StEc* 24 (2005) 163-185.

chiese riconoscano o meno reciprocamente il battesimo, così come la loro disponibilità o indisponibilità a riconoscersi reciprocamente come chiese”. Per poter procedere insieme e dare un senso all’esistenza stessa del CEC e del movimento ecumenico le chiese erano invitate a rispondere a un interrogativo: “agli ortodossi: ‘C’è spazio per altre chiese nell’ecclesiologia ortodossa? Come descrivere questo spazio e i suoi limiti?’. Alle chiese della tradizione riformata: ‘Come la vostra chiesa intende, detiene ed esprime la propria appartenenza alla chiesa una, santa cattolica e apostolica?’ ”. A Porto Alegre la domanda è rimasta senza risposta.

→ *Per la formazione:
occorre superare le ambiguità e chiarire il senso delle due domande poste dalla
Commissione e avere il coraggio di rispondere apertamente*

3. Ora: realtà emergenti

3.1 – Sibiu e una domanda inevasa: perché le chiese si fanno paura?

Forse queste riflessioni ci fanno capire tanta diplomazia applicata nei rapporti fra le chiese. Vorremmo vedere chiese fiduciose le une verso le altre, chiese che investono la loro speranza nella vitalità e nelle ricchezze delle altre, e invece assistiamo allo spettacolo di chiese che si fanno paura. Naturalmente, la paura non è dei poveri, ma dei ricchi che vedono negli altri un pericolo per le proprie ricchezze.

Come sarebbe stato interessante se le chiese, dai banchi di Sibiu si fossero chieste: “perché ho paura di queste chiese che stanno di fronte a me?”, e avessero rivolto alle altre la domanda: “perché vi faccio paura?”.

Si tratta di due domande coraggiose, ma che, se poste, avrebbero giustificato da sole l’incontro di Sibiu.

La domanda rivolta a se stesse le aiuterebbe a filtrare le proprie aspirazioni e i propri progetti, per vedere se realmente rispondono alle esigenze del vangelo e, soprattutto, se è il regno di Dio che sta loro a cuore o non piuttosto il rafforzamento della propria chiesa, la sicurezza e l’efficacia delle proprie strutture e l’affermazione della propria immagine, dimenticando la presenza e l’azione di Cristo e dello Spirito in tutte le chiese.

La domanda rivolta alle altre indurrebbe tutte le chiese a un serio esame di coscienza per vedere quanto di germe evangelico, quanto spirito delle beatitudini, quanta risposta alle genuine esigenze dello Spirito, quanto mistero di croce e risurrezione ... e quanto, invece, di umano, di forza e potere, di aspirazione alla grandezza ... traspare nella propria vita interna e nel rapportarsi agli altri.

In ogni caso, la paura reciproca rivela l’immagine di chiese nelle quali l’aspetto strutturale, visibile, quantitativo sembra prevalere sulla dimensione spirituale propriamente detta, per cui l’appartenenza ecclesiale attira una maggiore attenzione dell’appartenenza a Cristo.

3.2 – La ricerca di identità

Questo ci fa capire che non sono solo le sollecitazioni esterne che favoriscono la sensibilità ecumenica e la ricerca dell’unità, ma è soprattutto un’evidente esigenza di coerenza cristiana, che spinge a una riconcentrazione sui fondamenti e sugli elementi costitutivi e fondanti della vita cristiana: la Parola di Dio, il battesimo e, anche se in maniera diversificata a seconda delle varie tradizioni, l’eucaristia. Praticamente, all’interno di una cultura secolarizzata e frammentata, nasce l’esigenza di riscoprire la vera identità cristiana.

Ma è proprio il discorso dell’identità che si sta rivestendo di forti ambiguità. Di fatto, è proprio in nome della fedeltà alle varie identità che il dialogo ecumenico sta vivendo una situazione

di crisi. L'identità è stata decorata con troppi aggettivi perché possa diventare un fattore di unità o anche solo di dialogo. L'abbondanza di aggettivi tende a portare l'accento sempre più in periferia. Parliamo di un'identità umana, poi cristiana, quindi ortodossa o protestante o cattolica, e poi benedettina o francescana o domenicana, laicale, della famiglia, del lavoro... La successione degli aggettivi ha un senso se gli ultimi non vogliono sostituirsi ai primi, cioè, se i primi rimangono fondamentali e centrali.

Il rischio è di confondere l'identità con l'identificazione. E' evidente che noi abbiamo bisogno di identificarci sottolineando anche ciò che è nostro esclusivo e personale e ci distingue dagli altri. Ma questo non potrà mai costituire il centro della nostra identità, cioè, di ciò che costituisce e caratterizza la nostra persona o la nostra comunità. Il mio essere italiano sarà sempre sarà sempre complementare e marginale rispetto al mio essere uomo e prima di essere francescano o cattolico io sono cristiano. Se io costruisco la mia identità su ciò che è esclusivamente francescano o cattolico, costruisco un'identità debole perché marginale e necessariamente dividente. Se, invece, costruisco la mia identità sui fondamenti e sugli elementi centrali della vita cristiana costruisco un'identità forte e unificante, perché essi sono comuni a tutte le tradizioni cristiane.

Sta qui l'ambiguità della crescente preoccupazione e del discorso sull'identità, così come viene portato avanti: confondendo identità con identificazione, preoccupati per il recupero di una forte identità, ci si concentra nel recupero delle identità confessionali che, al contrario, non possono essere che identità deboli e marginali che portano inevitabilmente all'accentuazione della distinzione e della divisione. Compito di tutte le chiese dovrebbe essere quello di passare dalla ricerca e dall'affermazione di un'identità confessionale a quella di un'identità cristiana. Solo questa è un'identità forte che, riportando al centro gli elementi costitutivi che sono comuni a tutte le chiese, porta spontaneamente all'unità. Viene così a cadere ogni fondamento per quel diffuso senso di diffidenza e di sospetto nei confronti del dialogo, considerato come compromesso e segno di debolezza e di deficienza identitaria.

→ *Per la formazione:*

- *occorre chiarire l'idea di chiesa partendo dal Nuovo Testamento e dai Padri e non dalle attuali strutture*
- *riscoprire l'identità cristiana e quella confessionale*

3.3 – La via della spiritualità

Dalla ricerca della concretezza esperienziale e di una forte identità cristiana nasce l'esigenza di un nuovo tipo di dialogo e di una nuova configurazione del mondo ecumenico: è ormai diffusa l'esigenza e la ricerca di un dialogo inteso come condivisione di vita cristiana, che faccia "vedere" e "constatare" che noi cristiani viviamo delle stesse realtà fondamentali.

Proprio qui si apre il discorso di quello che viene definito "ecumenismo spirituale", espressione sulla quale si ritorna con crescente insistenza a tutti i livelli e in tutti gli ambienti ecumenici, ma che ha ancora bisogno di seri e profondi chiarimenti. In ogni caso rimane chiaro che il dialogo puramente accademico, pur continuando a svolgere la sua funzione fondamentale ed essenziale, non è più sufficiente.

E' chiaro che qui si parla di spiritualità vissuta e non di parole sulla spiritualità, come spesso avviene. L'unità va creata all'interno della vita cristiana in quanto tale, e cioè nell'esperienza spirituale. Una delle espressioni più indovinate per definire l'ecumenismo mi sembra quella di considerarlo come processo spirituale; come tale esso richiede una grande apertura di cuore e una forte carica spirituale, occhi limpidi che sappiano scorgere le tracce e i segni del regno di Dio dappertutto, anche fuori di casa propria. E se l'unità cristiana affonda le sue radici nell'unità trinitaria, è chiaro qual è il vincolo che può creare unità: è l'unico amore di Dio profuso nei nostri

cuori e che ci fa ritrovare uniti in lui e fra di noi. Ecco perché l'ecumenismo non è diplomazia, patteggiamento, compromesso, ma solo processo di amore.

L'attenzione al tema della spiritualità è emersa e conquista progressivamente terreno in seno al CEC. Essa è stata oggetto di esplicita trattazione nelle ultime assemblee generali. A Canberra, nel 1991, tutto il documento della IV sezione illustra il tema della spiritualità: "Spirito Santo, trasformaci e santificaci"⁶. L'argomento è recepito anche nel rapporto finale, particolarmente nei nn. 79-80: "E' stato detto che spiritualità è organizzare la propria vita in modo da lasciare spazio allo Spirito Santo per agire. Ciò porta a stabilire delle priorità, dei calendari e dei ritmi di vita che influenzano il modo in cui le comunità e i singoli esprimono la loro spiritualità ... La spiritualità cristiana affonda le radici nel battesimo, per il quale siamo innestati nella morte e risurrezione di Cristo, diventiamo membra del suo corpo e riceviamo i doni dello Spirito Santo per condurre una vita consacrata al servizio di Dio e dei figli di Dio. Essa celebra i doni di Dio, ma prendendo su di sé la croce patisce con Cristo per la salvezza di tutti i figli di Dio. Una spiritualità ecumenica deve essere incarnata, qui ed ora, vivificante, fondata sulle Scritture e nutrita dalla preghiera; comunitaria e celebrante, centrata attorno all'eucaristia. E' vissuta e ricercata nella comunità e per gli altri"⁷. Sono parole in sé chiare ed eloquenti, che, però, nell'assemblea sono rimaste soffocate dall'urgenza di altri problemi.

L'assemblea di Harare, nel 1998, pur nell'affanno di tante urgenze, ha usato parole ancora più perentorie nel tracciare il futuro dell'ecumenismo. Nel *Rapporto del comitato d'orientamento del programma – Seconda tappa. Temi generali*, si parla dell' "ecumenismo del cuore", affermando che "il movimento ecumenico non consiste in primo luogo in programmi, strutture e cooperazione. Fondamento di ogni impegno ecumenico è, piuttosto, la risposta che noi diamo a Dio. Ciò richiede niente di meno che la conversione dei nostri cuori. Poiché l'ecumenismo è rivolto verso Dio e verso questo mondo che egli tanto ama, il culto e la vita spirituale dovranno essere tanto più ancorati nel cuore di tutto ciò che facciamo in questo Consiglio ecumenico delle chiese. Noi ammettiamo che questa priorità non si pone senza sofferenza né senza conflitti. Tuttavia, l'unica strada accettabile verso il cuore dell'unità che noi cerchiamo ci conduce insieme nel culto, nella preghiera e in una vita spirituale condivisa. Il Consiglio aveva già affermato ciò nel passato, dopo Vancouver e Canberra. Ma ora ci siamo resi conto che non si tratta solo di un 'programma' fra molti altri. Il culto e la spiritualità sono invece oggi indiscutibilmente un 'metodo' essenziale per il nostro pellegrinaggio ecumenico: sono essi che modellano e sostengono il nostro cammino. Avendone fatta ancora una volta l'esperienza ad Harare, noi sappiamo che nella vita del Consiglio questa dimensione non potrà mai essere lasciata da una parte. Al contrario, dobbiamo utilizzare pienamente tutte le risorse che vi possiamo attingere per nutrire delle loro ricchezze la nostra conversione e la nostra risposta alla chiamata di Dio"⁸. Non potrebbe essere proclamato in termini più chiari il ricorso alla spiritualità per inserire nell'ecumenismo quel dinamismo che lo porti a fare passi concreti nella via di un'unità reale.

→ *Per la formazione:
la spiritualità vissuta è parte integrante della formazione ecumenica*

4. Esigenza di una nuova formazione ecumenica

4.1 – Uscire dalle affermazioni generiche

Cf. Porto Alegre: il problema della formazione ecumenica si inserisce fra le priorità che si è posto il Consiglio Ecumenico delle Chiese nella nona Assemblea generale che si è svolta a Porto Alegre, in Brasile, dal 14 al 23 febbraio di quest'anno 2006. In precedenza, il Gruppo misto di

⁶ Cf. *EOe* 5, 1669-1695.

⁷ Cf. *EOe* 5, 1881.

⁸ Cf. *EOe* 5, 2119.

lavoro nel suo VIII rapporto inviato all'Assemblea di Porto Alegre, aveva rivolto alla chiesa romana cattolica e al CEC quattro raccomandazioni come programma per il settennio 2006-2013: 1. "la necessità di promuovere un ritorno alle radici spirituali dell'ecumenismo ... Dobbiamo insistere sul bisogno di spiritualità come fondamento del lavoro che dobbiamo compiere nel mondo"; 2. "è necessario uno sforzo maggiore nel campo della formazione ecumenica"; 3. "una testimonianza comune nel campo delle questioni di morale personale e sociale"; 4. "Vi sono altre nuove sfide che necessitano ancora di una risposta. Il dialogo interreligioso è diventato una necessità urgente e i cristiani devono impegnarsi in tale dialogo insieme. Il pluralismo religioso e, in certi ambienti, la crescente assenza di Dio nella vita culturale sfidano i cristiani a dar 'ragione della speranza che è in (loro)' (1P 3,15) e a vivere insieme la loro vocazione alla missione". L'Assemblea ha accolto le proposte del Gruppo misto e le ha consegnate alle chiese membri del CEC come priorità per il prossimo futuro.

Particolarmente rispondenti alla situazione attuale dell'ecumenismo mi sembrano le raccomandazioni riguardanti la formazione e la spiritualità ecumenica.

La ridefinizione dell'identità richiede anche una ridefinizione della formazione ecumenica, che non può essere settoriale, ma integrale; non deve mirare solo a fornire conoscenze di carattere ecumenico, ma formare l'uomo ecumenico.

Non è sufficiente né prioritario formare a una grande conoscenza della teologia e dei problemi ecumenici: il punto di partenza e l'obiettivo fondamentale deve essere quello di formare l'uomo ecumenico, che non è fatto solo di conoscenze, ma soprattutto di esperienze di vita.

Naturalmente il dialogo teologico resta fondamentale e imprescindibile.

Certamente, possiamo notare uno sviluppo nel dialogo ecumenico, così come si è sviluppato nel secolo appena trascorso. I nodi fondamentali che sembravano giustificare le divisioni erano di carattere teologico, oltre che storico. Si è incominciato, quindi, un proficuo lavoro mirato a chiarire questi nodi. Il livello del dialogo che finora ha ottenuto la maggiore attenzione delle chiese è il *dialogo teologico*. La necessità di questo tipo di dialogo è fuori discussione, poiché molte divisioni hanno avuto la loro origine e sono ancora causate da differenze dottrinali fra le chiese. Naturalmente, questo tipo di dialogo richiede una seria preparazione e va condotto, contemporaneamente, con rigosità e con amore. A questo livello di chiarimento teologico le chiese hanno percorso un lungo e fruttuoso cammino, tanto da poter affermare che i veri nodi teologici che ancora giustificano le divisioni si sono molto ridotti.

Ma occorre che i risultati raggiunti dal dialogo teologico diventino convinzione e prassi delle chiese. Da qui nasce la necessità di una seria formazione ecumenica.

4.2 - Itinerari e contenuti per una formazione teologica ecumenica

Per rimanere nell'ambito della formazione teologica ecumenica, appare sempre più evidente che in tutte le chiese è necessaria una riformulazione di itinerari e contenuti, che può coinvolgere determinate discipline e tematiche, ma per giungere a una nuova visione d'insieme. Una prima operazione da intraprendere è la liberazione da radicati pregiudizi per giungere a una condivisa onestà storica, poter leggere insieme la Parola di Dio e la Tradizione espressa dalle molteplici tradizioni e poter annunciare e testimoniare insieme il vangelo al mondo nel quale viviamo.

Prima di tutto, però, in campo teologico restano da approfondire alcuni parametri fondamentali. Che cosa si intende per teologia ecumenica e come tracciare un itinerario formativo per raggiungerla? Non dovrebbe essere superato il modello puramente comparativistico, che dispone in un quadro sinottico le posizioni teologiche delle varie chiese per registrarne

coincidenze e differenze? C'è ancora molto cammino da fare per delineare prima di tutto il concetto e poi i contenuti e la metodologia di una teologia ecumenica.

A questo proposito si pongono parecchi interrogativi. E' valido il criterio di concentrare l'attenzione sull'esame delle questioni controverse? Con questo metodo i problemi di carattere ecclesiologico resteranno sempre al centro e sarà sempre più utopistico lo sforzo di uscire da quell'ecclesiocentrismo che, nonostante tante dichiarazioni verbali, è ancora il fattore che rende velleitario il cammino verso l'unità.

- *Per la formazione:*
- *partire dalla domanda: impostare la formazione ecumenica partendo dalle questioni controverse o proporre una nuova visione?*
- *quale nuova visione di teologia e formazione ecumenica?*

Questa riflessione aprirebbe la porta a un altro nodo della formazione ecumenica: uno dei punti da chiarire è quale tipo di unità Dio ha promesso e vuole dalla chiesa; la risposta non è così ovvia e nessuna chiesa da sola è in grado di dare una risposta soddisfacente, perché si deve prima chiarire che cosa si intende per chiesa.

E' da chiedersi se non sia il caso di partire dalla ridefinizione del concetto di identità, elaborando insieme una teologia che ponga al centro della riflessione quelli che sono gli elementi centrali della rivelazione e della vita cristiana, ricollocando al centro Cristo come mediatore della vita trinitaria e recuperando lo spessore spirituale nella visione e definizione della chiesa Forse, invece di parlare di una teologia ecumenica sarebbe il caso di parlare semplicemente di una teologia cristiana, ripartendo dalla Bibbia e dai Padri per ricollocare Dio all'origine, al centro e al compimento della nostra vita e della storia. In questa ricerca tutte le nostre attuali teologie potrebbero servire come strumenti diversificati per far risaltare il piano salvifico di Dio. Con questa impostazione, anche la teologia ecumenica, o cristiana, supererebbe lo stato attuale di frammentarietà e settorialità per concentrarsi in una visione unitaria della vita di Dio e della sua opera salvifica.

Non è possibile entrare ora nel labirinto dei vari problemi, ma si possono enunciare i titoli come di un ordine del giorno che dovrà impegnare tutte le chiese e i cui frutti forse a nessuno di noi sarà dato di vedere.

Uno dei primi passi da muovere è quello di imparare a leggere insieme la parola di Dio, collocandola al di sopra di tutte le nostre formulazioni sistematiche. Attualmente noi "ci serviamo" della S. Scrittura per lo più per confermare le nostre interpretazioni e formulazioni, ma non ci lasciamo condurre da essa. In questa maniera non ci sarà mai un cambiamento e una conversione delle coscienze e delle chiese. C'è molto cammino da fare prima di giungere a leggere insieme, con gli stessi metodi, e a lasciar parlare la parola di Dio in maniera liberante. Ma questo primo passo è fondamentale. Un punto da chiarire insieme, poi, alla luce della parola di Dio, è il rapporto fra chiesa e Israele.

- *Per la formazione:*
non è possibile un serio e fecondo dialogo teologico senza un previo dialogo sull'ermeneutica

Anche lo studio della storia necessita di un radicale cambiamento. Le nostre visioni storiche sono apologie settoriali e spesso settarie degli avvenimenti, perché condizionate dai nostri rispettivi punti di osservazione, sia a geografico che confessionale o culturale. Ognuno di noi ha il suo centro di osservazione, perciò abbiamo le storie eurocentriche, cattolicentriche,

ortodossocentriche ... Abbiamo bisogno di recuperare una seria e onesta ricostruzione delle nostre storie, per poterle valutare e riconciliare, perché nessuna ricostruzione attuale è credibile.

→ *Per la formazione:
non è possibile un dialogo sereno senza una onesta e comune revisione della storia delle chiese*

Anche le nostre costruzioni sistematiche hanno bisogno di essere rilette e riviste, non per farne una grande sintesi pianificante, ma per illuminarle e vivacizzarle l'una con l'altra, in modo da arricchirle e collocarle all'interno del grande messaggio della parola di Dio rivelata. Lo stesso discorso si può applicare a tutte le altre discipline teologiche.

→ *Per la formazione:
- ricercare una visione teologica centrata su Dio trinitario e sulla mediazione di Cristo, principio di salvezza e di unità di tutti gli uomini e individuare la natura e la missione della chiesa all'interno di questa visione?
(teoricamente ciò viene fatto, ma in realtà la chiesa rimane sempre al centro delle riflessioni e preoccupazioni)*

5. Il dialogo come momento del vissuto

C'è un dato di fatto di cui dobbiamo prendere atto: nonostante tutti i chiarimenti in campo storico e teologico, le chiese non hanno fatto nessun passo in avanti verso l'unità visibile. Perciò, in un secondo momento, pur senza convalidare in forma assoluta il detto che la fede divide ma la pratica unisce, seguendo il motto dell'assemblea di Lund, che invita le chiese a fare assieme tutto ciò che le differenze di fede non impediscono di fare assieme, le chiese istituzionali si sono impegnate a una collaborazione sul piano della testimonianza comune in campo sociale, nei problemi di giustizia, pace e integrità della creazione. Ma anche questa esperienza non ha avuto conseguenze per quanto riguarda l'unità.

Penso non sia fuori luogo notare che alle piste di dialogo finora percorse sia mancato un humus, quello del "vissuto ecclesiale".

E' doveroso sottolineare ambedue i termini dell'espressione: "vissuto" – "ecclesiale". Ogni dialogo, anche il più specialistico, deve essere piantato in un "vissuto", perché la fede cristiana non è solo adesione a una verità rettamente formulata, ma è soprattutto esperienza vissuta di quella verità. Perciò, l'unità nella fede significa non solo adesione a una formulazione della fede, ma soprattutto condivisione nell'esperienza concreta di quella fede. Inoltre, il dialogo deve essere piantato in un humus "ecclesiale", che coinvolga non solo alcuni teologi, specialisti in determinati problemi, ma tutti i fedeli. E' proprio l'isolamento dei teologi del dialogo, che non sono riusciti a trasmettere i risultati del loro cammino nemmeno all'interno della comune riflessione teologica, a rendere poco incisivo il loro prezioso cammino.

L'ecumenismo è stato sottovalutato nella sua dimensione integrale. Dovranno procedere di pari passo il dialogo teologico, la testimonianza comune nel servizio all'uomo e al mondo e la condivisione della propria esperienza spirituale.

Conclusione

La crisi ecumenica è effettiva, in particolare se ci si ferma alle chiese istituzionali. Ma anche le crisi possono diventare un momento salutare e ricco di opportunità. Giustificare l'immobilità richiamandosi alla difesa dell'identità manifesta un atteggiamento pretestuoso e una concezione

equivoca di identità. La crisi nella missione rivela una crisi interna che tocca l'autocomprensione della chiesa nella sua identità. Prima di parlare dell'unità della chiesa va riscoperta l'identità della stessa. Se sarà un'identità forte, centrata sul nucleo della vita cristiana che fa della chiesa fondamentalmente il luogo in cui dimora e agisce lo Spirito, allora il recupero dell'identità sarà la via maestra per il raggiungimento dell'unità; se invece le chiese si concentreranno nell'affermazioni di quelle identità che sono distintive e quindi marginali, l'unità continuerà ad essere un'utopia.

Se non si recupera il concetto integrale di identità e non si riscopre la natura della chiesa ci si allontanerà sempre più dall'unità, anzi, si consoliderà la divisione. Ciò è da tener presente nel cammino della formazione ecumenica. Una teologia puramente speculativa o storica, isolata dal vissuto ecclesiale, senza l'humus della spiritualità, farà del dialogo un conflitto ideologico; una spiritualità che non affondi le sue radici in un solido fondamento biblico e patristico e in una seria visione teologica diventa autogiustificazione, arroganza, e costruirà sempre nuovi muri di separazione.