

LA SPIRITUALITA'

campo per un ecumenismo reale e possibile

1. Crisi ecumenica e spiritualità

E' risaputo che i periodi di difficoltà e di crisi sono spesso i più fecondi nel risvegliare la creatività e nel manifestare potenzialità precedentemente insospettate 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 una situazione stabilizzata, di profonda crisi e immobilità. Naturalmente, parlo 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: a che punto è l'ecumenismo?

Possiamo notare uno sviluppo nel dialogo ecumenico, così come si è sviluppato nel secolo appena trascorso e che ha coinvolto la chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II. 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. Tutti i principali documenti ecumenici della chiesa cattolica insistono sulla necessità del dialogo teologico e ne indicano anche la metodologia, i principi di base e alcuni punti specifici che il dialogo dovrà ancora chiarire (cf. il documento conciliare *Unitatis Redintegratio* 11; il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 172-182; la lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint* 28-30). Non si possono dimenticare i principi fondamentali enunciati per questo tipo di dialoghi: la 'gerarchia delle verità' (*Unitatis Redintegratio* 11; *Direttorio ecumenico* 176; *Ut unum sint* 37), la distinzione tra il deposito della fede e la formulazione della dottrina (*Unitatis Redintegratio* 6.11; *Ut unum sint* 38) e il non imporre altri obblighi all'infuori di quelli necessari (*Ut unum sint* 78). 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, 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 è durata a lungo. Evidentemente, a queste piste di dialogo, pur valide e necessarie, mancava un humus, quello del "vissuto ecclesiale".

E' doveroso sottolineare ambedue i termini dell'espressione. 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 esperienza di vita 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 verità. 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. La strada maestra che farà uscire l'ecumenismo dall'attuale fase di crisi e di ristagno sarà proprio quella dell'ecumenismo spirituale, inteso come esperienza spirituale condivisa. Su questa strada da percorrere insistono ormai tutte le chiese e il Papa Giovanni Paolo II invita al coraggio nel tracciare nuovi percorsi e concretizzare nuove iniziative: «È dunque urgente che si prenda coscienza di questa gravissima responsabilità: oggi possiamo cooperare per l'annuncio del Regno o divenire fautori di nuove divisioni. Il Signore apra i nostri cuori, converta le nostre menti e ci ispiri a passi concreti, coraggiosi, capaci se necessario di forzare luoghi comuni, facili rassegnazioni o posizioni di stallo. Se chi vuol essere primo è chiamato a farsi servo di tutti, allora dal coraggio di questa carità si vedrà crescere il primato dell'amore» (*Oriente Lumen* 19). Ecumenismo deve significare dialogo e comunione fra diverse esperienze spirituali, che sentono il bisogno di comunicare per arricchirsi reciprocamente. Ed è proprio dal vissuto ecclesiale che ora le chiese stanno cercando di attingere le risorse per una ripresa del loro cammino verso l'unità.

a. La spiritualità ecumenica nella riflessione della chiesa cattolica

A questo proposito, è significativa la scelta del tema per la recente Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. Molto perentorie le parole del Card. Walter Kasper che alla conclusione della relazione di apertura, parlando dell'ecumenismo in un prossimo futuro, ha affermato: "L'ecumenismo non progredisce principalmente con documenti e azioni, ma grazie alle amicizie che superano le barriere confessionali. In ragione dell'unico battesimo, della comune appartenenza all'unico corpo di Cristo, della vita che emana dallo Spirito Santo, queste amicizie vanno al di là di una semplice simpatia umana e creano innanzitutto quel clima di fiducia e di reciproca accettazione che permette al dialogo teologico di fare sostanziali progressi... L'ecumenismo spirituale è l'anima e il fulcro del movimento ecumenico (cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 7s; *Ut unum sint*, n. 21). Quando parliamo di spiritualità ecumenica, ciò che intendiamo con questa parola – oggi purtroppo inflazionata – non è una spiritualità vaga, fiacca, meramente sentimentale, irrazionale e soggettiva, che non tiene in nessun conto la dottrina oggettiva della Chiesa, o che non se ne cura. Si tratta al contrario dell'insegnamento della Scrittura, della tradizione viva della Chiesa e dei risultati dei dialoghi ecumenici, soggettivamente e totalmente assimilati, di cui la persona è impregnata, e che sono pieni di vita e di contatto con la vita. Il solo attivismo ecumenico è destinato ad esaurirsi; i colloqui soltanto accademici tra esperti, per quanto importanti essi siano, sfuggono ai fedeli *normali* e passano al margine del loro cuore e della loro vita. Noi possiamo allargare il movimento ecumenico soltanto approfondendolo"¹.

E' proprio nel contesto della crisi attuale dell'ecumenismo che il vescovo Kurt Koch, nella sua relazione fondamentale, colloca la spiritualità ecumenica, unica via per recuperare il forte impulso spirituale che ha caratterizzato le origini del movimento ecumenico. "Per affrontare seriamente le questioni cruciali poste oggi dall'ecumenismo, sia nell'ambito dei dialoghi teologici e soprattutto ecclesiologici, sia nella vita cristiana ed ecclesiale, è assolutamente indispensabile riscoprire il concetto fondamentale del movimento ecumenico, cioè, rivitalizzare l'impulso spirituale che lo aveva ispirato e messo in movimento all'origine"². Ciò è tanto più urgente nella situazione attuale, in cui l'ecumenismo mostra chiaramente di avere bisogno di una svolta, che induca le chiese prima di tutto a prendere coscienza della propria identità confessionale e poi a chiarire senza equivoci o compromessi il vero obiettivo dell'ecumenismo. Le chiese, quindi, devono chiarire seriamente la loro comprensione sia di chiesa che di unità. Per fare tale cammino non è sufficiente un accordo dottrinale.

¹ Cf. W. Kasper, *Relazione introduttiva*, in *Il Regno- documenti* 48 (2003) 21, 657s.

² Cf. K. Koch, *La spiritualità ecumenica*, in *Il regno-documenti* 48 (2003) 21, 658.

Sulla necessità di una spiritualità ecumenica insiste il vescovo Koch nel cuore della sua relazione: “Fino a ora il lavoro ecumenico si è svolto sulla base di un’intesa teologica. Oggi, invece, si parla piuttosto di una crisi e addirittura della fine ‘dell’ecumenismo del consenso’ teologico. Tale giudizio non può né deve negare il fatto che i dialoghi teologici interconfessionali a livello bilaterale e multilaterale degli ultimi anni hanno realizzato risultati positivi concreti e hanno saputo creare un ampio consenso su numerose questioni teologiche controverse. Per questo motivo la trattazione delle differenze teologiche tra le Chiese resta un compito indispensabile che non deve essere sottovalutato. Tuttavia, la situazione ecumenica attuale mostra che l’intesa teologica da sola non è sufficiente a realizzare un progresso dell’ecumenismo che sia reale e allo stesso tempo sostanziale.

Si può dunque concludere che il processo ecumenico non può limitarsi all’attività teologica e scientifica, e che è necessario affrontare con maggiore risolutezza i fattori non teologici ricordati da papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Ut unum sint*, dove egli sottolinea che la situazione ecumenica attuale è aggravata da ‘l’inerzia, l’indifferenza e una insufficiente conoscenza reciproca’. Per questa ragione, l’impegno ecumenico ‘deve fondarsi sulla conversione dei cuori e sulla preghiera, le quali condurranno anche alla necessaria purificazione della memoria storica (corsi nostri)’ (*Ut unum sint*, n. 2; EV 14/2670). Se è vero che i fattori extra teologici non possono affatto risolversi con mezzi teologici, ma unicamente con mezzi spirituali, allora è importante comprendere l’ecumenismo come un processo spirituale nel quale tutti i fedeli debbono essere implicati, e che richiede un nuovo orientamento spirituale dell’ecumenismo.

Oggi faremo dei passi avanti nell’ecumenismo soltanto ritornando alle sue radici spirituali e ricercando una rinnovata spiritualità ecumenica. Infatti, noi non abbiamo bisogno, prima di tutto, di un altro attivismo ecumenico, ma di una nuova spiritualità ecumenica”³.

Se questa è la nuova rotta imposta dall’attuale situazione ecumenica, possiamo dire benvenuta la crisi ecumenica che indirizza le chiese verso il recupero di un ecumenismo integrale, che abbracci tutte le branche del vissuto ecclesiale.

b. Il recupero della spiritualità nel CEC

Ma questa tendenza era già emersa in seno al CEC. Essa è stata oggetto di esplicita trattazione nelle due ultime assemblee generali. A Canberra, nel 1991, tutto il documento della IV sezione illustra il tema della spiritualità: “Spirito Santo, trasformaci e santificaci”⁴. 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”⁵. 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

³ Cf. K. Koch, *La spiritualità ecumenica*, p. 660.

⁴ Cf. *EOe* 5, 1669-1695.

⁵ Cf. *EOe* 5, 1881.

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 Dio⁶. 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.

2. La spiritualità divide?

Quanto detto finora richiede dei chiarimenti. Una discussione in proposito è stata riaperta da un recente articolo del Card. Kasper⁷ il quale afferma testualmente: "Potremmo addirittura dire che le varie forme di spiritualità sono in parte responsabili delle divisioni all'interno della cristianità. La divisione della cristianità, infatti, non è dovuta primariamente a dispute a livello di discussioni o a controversie su formule dottrinarie divergenti, ma ad un'esperienza di vita che ha portato ad un reciproco allontanamento. Varie forme di fede cristiana sono diventate estranee le une alle altre, fino a non potersi più capire. Questo ha condotto ad inevitabili fratture" (p. 214). Dopo alcune convincenti esemplificazioni, relative sia allo scisma tra Oriente ed Occidente nell'XI secolo, sia all'origine della Riforma protestante, egli conclude in termini espliciti: "Spiritualità diverse racchiudono dunque il pericolo di una spaccatura. Non si può assolutamente dire, come ritengono alcuni ingenuamente, che la dottrina divide e la spiritualità unisce. C'è una specie di intolleranza e di caparbietà pseudospirituale" (p. 215). Il pensiero dell'autore risulta ancor più evidente là dove scrive: "Spiritualità ecumenica non è, comunque, una parola magica che può risolvere facilmente le questioni ecumeniche e l'attuale crisi ecumenica. Spiritualità diverse, infatti, non solo nascondono in seno il pericolo di una frattura. In quanto espressioni culturali e terrene della fede incarnata, esse portano in sé anche il rischio del sincretismo, quando la fede cristiana si mischia ad elementi religiosi e culturali non adatti, che falsano la fede stessa. Le varie spiritualità possono anche unirsi a scopi e questioni politiche, conferendo alla fede cristiana non solo un tono nazionale, ma anche un'impronta ideologica pseudo-spirituale o nazional-sciovinista. In alcune forme di fondamentalismo religioso tale pericolo è estremamente evidente. A fianco di queste esistono altre forme di spiritualità, di cosiddetta spiritualità ecumenica che possono essere descritte come banalizzazione borghese della fede cristiana" (p. 216).

3. Necessità di un chiarimento

Non è il caso di soffermarsi su queste singole affermazioni di Kasper e impegnarsi ad un'adesione o a un dissenso, tanto più che, come ho detto, molte di esse diventano comprensibili nel contesto dell'insieme dell'articolo e delle singole sue parti. Tanto è vero che lo stesso autore afferma che "la spiritualità ecumenica vuole opporsi a tutto questo" (p. 215), cioè ad alcuni equivoci o deviazioni. Comunque, il problema posto richiede un duplice chiarimento, che è prima di tutto di carattere terminologico: che cosa si intende per spiritualità? Che cos'è una spiritualità

⁶ Cf. *EOe* 5, 2119.

⁷ Cf. W. Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo*, in *RTLu* 7 (2002) 211-224.

ecumenica? Se sul primo interrogativo la riflessione è incominciata già da qualche tempo, sul secondo siamo ancora ai primi passi.

a. che cosa si intende per spiritualità?

Non è certamente il caso di percorrere tutto il cammino che, dalle origini bibliche, ha portato all'attuale accezione del termine e della realtà intesa con la parola spiritualità. Si sa che l'uso del termine in senso tecnico ha origine in Francia, nel secolo XVIII per indicare in generale la vita informata dallo spirito cristiano. In un mondo pluralistico, la spiritualità cristiana sta a significare la conformazione della vita umana allo spirito del vangelo. Si arriva a parlare di diversi tipi di spiritualità, secondo l'orientamento religioso e la rispettiva visione del mondo⁸. I dizionari definiscono la spiritualità come un comportamento, una fede e un insieme di pratiche che definiscono la vita degli uomini. Si parla di spiritualità perché tale comportamento è determinato dallo spirito, inteso in senso ampio. Il dizionario ecumenico, in termini più essenziali, e secondo me più appropriati, così si esprime: "la spiritualità è il modo in cui le persone cercano di essere cristiane... discernendo la voce dello Spirito"⁹. Questa definizione, che coglie l'essenzialità della spiritualità cristiana, è interessante per comprendere in che cosa consista sostanzialmente una spiritualità ecumenica, al di là delle varie forme in cui questa si può esprimere.

Si sa che la stessa parola "spiritualità" fino a qualche tempo fa costituiva un problema nella terminologia ecumenica. Ora essa è entrata in tutte le tradizioni confessionali e in campo ecumenico. Ma quando si oltrepassano le affermazioni di carattere generale e si vuole entrare nel concreto, la parola è usata con riferimenti e significati diversi. Alle volte le spiritualità diverse vengono identificate con differenti accentuazioni di carattere dottrinale, o con differenti visioni globali della vita e della fede, oppure con diversi atteggiamenti di carattere personale e psicologico; per lo più si identificano le diverse spiritualità con le differenti forme di culto o di pietà popolare. Come ho già notato, non sempre è chiaro a quale di questi contenuti ci si riferisca quando si parla di spiritualità, soprattutto in campo ecumenico (non parlo ancora della spiritualità ecumenica). Una cosa mi sembra certa: la spiritualità non può essere ridotta a semplici formulazioni o atteggiamenti psicologici, né a forme esteriori di culto o pietà personale, ma deve toccare il profondo del vissuto di fede e dell'esperienza di Dio.

La forza della spiritualità sta proprio nell'esprimere il vissuto della fede, e solo per questo essa diventa via credibile di unità. Attingendo alla spiritualità si attinge alla fede vissuta e una comunione di spiritualità è comunione di fede. Credo che questa evidenza stia alla base delle forti affermazioni del documento di Fede e Costituzione: *Un tesoro in vasi di creta. Strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*¹⁰. Al n. 23 è detto che la prassi delle comunità cristiane e della gente nei diversi contesti sociali e culturali è già una lettura e un'interpretazione della parola di Dio; secondo il n. 35, se si vuole attingere alla fede vissuta sarà necessario considerare non solo le tradizioni scritte e orali, ma anche i simboli non verbali, come l'arte, la musica, i gesti e i colori liturgici, le icone, la creazione e l'uso di spazi e tempi sacri; al n. 63 si afferma che la recezione reciproca delle tradizioni si verifica negli ambiti apparentemente più disparati: i testi, i simboli, i riti e le pratiche. La spiritualità è espressa da tutta questa ricchezza e varietà di incarnazioni della fede. Il cammino di comunione nella spiritualità, quindi, sarà il cammino di comunione nella fede.

Allora diventano comprensibili le preoccupazioni del Card. Kasper, il quale afferma che "le varie forme di spiritualità sono in parte responsabili delle divisioni", e, come prova, si riferisce a varie prassi di culto o di pietà vigenti nella chiesa. In accordo con lui e facendo una distinzione, si può dire che una spiritualità cristiana, intesa come vita guidata dallo Spirito ed espressa

⁸ Cf. P. Hünermann, *Esiste una spiritualità del Concilio Vaticano II?*, in *Synaxis* 20 (2002) 470-472.

⁹ Cf. Gwen Cashmore e Joan Puls, *Spiritualità nel movimento ecumenico*, in *Dizionario del movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 1035s.

¹⁰ Fede e Costituzione, *Un tesoro in vasi di creta. Strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*, in *Il Regno – documenti* 45 (2000) 3, 117-126.

concretamente in una vita evangelica che tocca tutti gli spazi dell'esistenza, nei rapporti con Dio, con i fratelli e con il mondo, è via all'unità; invece, una spiritualità caratterizzata fondamentalmente da determinate espressioni di culto o di preghiera può essere motivo di divisione. Ecco l'esigenza di dare alle parole un senso univoco. Nella situazione attuale, parlando di spiritualità dobbiamo sempre specificare che cosa intendiamo con il termine.

b. Che cos'è una spiritualità ecumenica?

Nell'attuale situazione di crisi ecumenica emerge un dato molto positivo: l'esigenza di costruire il cammino ecumenico basandosi su autentici valori spirituali, e precisamente su una spiritualità ecumenica. Nella chiesa cattolica è superfluo ricordare i vari interventi del Papa a tale proposito. Il Card. Kasper, sempre nel medesimo articolo, afferma: "Il particolare accento sull'ecumenismo spirituale è importante alla luce della situazione spirituale attuale che, da una parte, è segnata dal relativismo e dallo scetticismo postmoderni, e dall'altra presenta un desiderio nostalgico di esperienza spirituale, spesso vago e imprecisato. In questa situazione, possiamo progredire ecumenicamente solo se ritorniamo alle radici spirituali dell'ecumenismo e cerchiamo una rinnovata spiritualità ecumenica. Non deve essere annunciato un attivismo ecumenico, ma una spiritualità ecumenica" (p. 213). Ciò può sembrare in contrasto con le perplessità da lui espresse su una spiritualità ecumenica come campo di divisione.

Naturalmente, la discussione sulla spiritualità alla quale ho accennato si inserisce nel problema più vasto di che cosa si intende per spiritualità. Con l'esistente ambiguità dei termini, parlando di spiritualità ecumenica non meraviglia di imbattersi nelle definizioni e descrizioni più disparate. C'è chi tenta di definire una spiritualità ecumenica attraverso la somma di alcune espressioni di culto o di pietà non contraddittorie¹¹. Questo percorso può essere di aiuto, però il discorso va portato più in profondità. Come giustamente osservano Dörfel e Prieto Peral, una spiritualità ecumenica non può nascere da una serie di rattoppi, ma deve essere frutto di una integrazione creativa¹². Secondo questi autori una spiritualità ecumenica è il tentativo di percepire le diverse accentuazioni dietro la comune esperienza di fede e di riconoscerne l'istanza¹³. Che questo sia un atteggiamento profondamente ecumenico è fuori discussione, ma probabilmente si deve andare ancora più in profondità e toccare non tanto le forme di vita spirituale legate alle singole confessioni quanto il messaggio del vangelo in se stesso. Più o prima del rapporto fra le spiritualità confessionali, la spiritualità ecumenica è caratterizzata da uno specifico rapporto con il vangelo.

Ciò è sottolineato in termini chiari da Walter Kasper nell'articolo sopra citato¹⁴: una spiritualità, come frutto dello "Spiritus creator" deve avere una prospettiva universale e non può essere esclusivamente ecclesiocentrica; il criterio cristologico è decisivo di una spiritualità ecumenica che, nello Spirito, con la preghiera si rivolge a Dio chiamandolo "Padre"; accanto al criterio cristologico va annoverato quello ecclesiologico, cioè la collocazione all'interno dell'unica chiesa che è santa, cattolica ed apostolica.

Una delle espressioni più indovinate mi sembra quella di considerare e definire l'ecumenismo come processo spirituale¹⁵. L'unità, per diventare realtà di chiesa, deve essere

¹¹ Su questa linea sembrano porsi, anche se in termini non superficiali, H.M. Barth, *Spiritualität*, Göttingen 1993; H.M. Barth, *Spiritualità ecumenica e postmoderno*, in *Quale spiritualità per il terzo millennio?* (Quaderni di Studi Ecumenici 1), I.S.E., Venezia 2000, pp. 47-67; Donata Dörfel e Thomas Prieto Peral, *Ökumenische Spiritualität*, in Christof Dahling-Sander und Thomas Kratzert, *Leitfaden Ökumenische Theologie*, Foedus, Wuppertal 1998, pp. 174-186.

¹² Cf. D. Dörfel e Th. Prieto Peral, *Ökumenische Spiritualität*, pp. 174-176.

¹³ Cf. D. Dörfel e Th. Prieto Peral, *Ökumenische Spiritualität*, p. 179

¹⁴ Cf. anche di W. Kasper, *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe*, in E. Pulsfort und R. Hanusch (Hrsg.), *Von der gemeinsamen Erklärung zur gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*, Regensburg 2002, pp. 217-238; *Priesterlicher Dienst an der Ökumene. Chancen und Grenzen*, in G. Augustin und J. Kreidler (Hrsg.), *Den Himmel offen halten. Priester sein heute*, Freiburg 2003, pp. 92-106.

¹⁵ Cf. G. Augustin, *Ökumene als geistlicher Prozess*, in P. Walter und K. Krämer und G. Augustin (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Herder, Freiburg 2003, pp. 522-550.

creduta, vissuta e realizzata nella prassi dei cristiani. L'ecumenismo può essere rivitalizzato solo focalizzandolo nella sua dimensione spirituale. "Contro ogni attivismo e pragmatismo ecumenico va sottolineato il primato dell'ecumenismo spirituale"¹⁶. Così l'ecumenismo diventa un processo di crescita spirituale nel quale, sotto la guida dello Spirito Santo, si arricchisce e approfondisce la fede. Su questa linea si inserisce anche il Card. Kasper quando, nel recente Kirchentag di Berlino (28.05-01.06.2003) afferma che "credere in Cristo significa volere l'unità della chiesa" e definisce l'ecumenismo come "non una svendita ma un processo di apprendimento, un guadagno e un processo di arricchimento reciproco"¹⁷.

Naturalmente, ciò richiede un sincero e profondo discernimento da parte delle chiese che devono saper discernere ciò che è proprio della fede cristiana e ciò che fa parte della struttura o è legato a fattori sociopolitici. L'ecumenismo deve coinvolgere tutti questi aspetti, ma con le dovute distinzioni e priorità; diversamente, non si può parlare di processo. Giustamente e con insistenza si ripete, ma purtroppo spesso solo a parole, che all'unità si arriva solo percorrendo la strada di una profonda e radicale conversione di vita. L'ecumenismo come processo spirituale 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 amore¹⁸.

Possiamo anche dire che l'ecumenismo è un modo di vivere la comunione dei santi¹⁹. La comunione dei santi è realtà che assorbe e avvolge tutta la nostra esperienza di vita cristiana, collocandola in un diretto rapporto con Dio e in un naturale e spontaneo interscambio di vita con tutti i figli di Dio. Tutte le divisioni, sempre frutto di uomini non santi, sono una sconfessione di questa comunione e una dimostrazione di mancanza di santità. I santi, passati o viventi, sono ineluttabilmente legati da vincoli che nessuno può sciogliere. In essi, ovunque si trovino e a qualsiasi appartenenza vengano assegnati, è già presente quell'unità che le istituzioni ufficiali non riescono a comporre. Da qui la necessità che emergano non solo persone, ma soprattutto chiese sane, con la caratteristica della santità di Cristo. Operare per l'unità significa operare per la santità della chiesa.

Dal momento che l'unità è creata dallo Spirito attraverso il vincolo della fede e dei sacramenti, questi devono essere gli elementi prevalenti nella vita delle chiese, sostenuti e non aggravati e resi opachi dal peso delle strutture. Quanto più prevalgono gli elementi spirituali tanto più una chiesa è orientata verso l'unità. Opportunamente afferma il Card. Kasper che "meno l'opera dello Spirito sarà limitata alle istituzioni della chiesa e da esse monopolizzata, e meno lo Spirito, ovvero il Carisma, sarà in contrasto con la struttura sacramentale e con i ministeri della chiesa. Lo Spirito non opera quando gli uomini sono gli uni contro gli altri, ma quando essi sono gli uni con gli altri, e grazie al contributo comune da parte di ognuno"²⁰.

Dal 1989 (muro di Berlino) le chiese sono concentrate nella definizione della propria identità. Ma dell'identità della chiesa fa parte anche la sua missione nel mondo. L'unità, allora, deve essere intesa non solamente come esigenza di vita interna di una chiesa o fra le chiese, ma anche come esigenza di fedeltà alla propria missione: "siano uno affinché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,21.23). La spiritualità ecumenica, quindi, è tutt'altro che racchiusa in un orizzonte ecclesiale: essa è aperta a un orizzonte universale e cosmico.

¹⁶ W. Kasper, *Priesterlicher Dienst*, p. 97.

¹⁷ Cf. U. Ruh, *Vision und Bestandaufnahme*, in *Herder Korrespondenz* 57 (2003) 7, 340.

¹⁸ "Questo presuppone una comprensione non solo attraverso l'intelletto, ma anche attraverso il cuore, una simpatia, un'empatia. Spiritualità ecumenica significa dunque ascoltare ed aprirsi a ciò che ci chiede lo Spirito, che parla tramite forme di pietà diverse; significa essere disposti a convertirsi e a cambiare il proprio modo di pensare, ma vuol dire anche accettazione della differenza, tolleranza, pazienza, rispetto, e, non meno importanti, benevolenza e carità, una carità che non si vanta e si rallegra della verità (cfr. 1 Cor 13,4.6)": W. Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo*, p. 216.

¹⁹ Cf. T. Vetrari, *Il santo e l'esperienza di Dio*, Paoline, Milano 2000, pp. 236-252.

²⁰ W. Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo*, p. 219.

Giancarlo Bruni, volendo tracciare le linee di una spiritualità per l'unità, parla di una 'spiritualità della ricomposizione': "Qui si situa l'esperienza cristiana come 'spiritualità dell'alterità': altro da te è colui che viene da te; come 'spiritualità dell'interiorità': è nel tuo abisso che ti dà l'appuntamento; come 'spiritualità del vuoto': la liberazione del cuore dagli idoli e dalle vie idolatriche; come 'spiritualità del tutt'altro': il tutt'altro da te rende il tuo cuore tutt'altro da quello che era, ripieno di Dio e della sua vita; come 'spiritualità della corporeità': una diversità detta nel corpo, il luogo in cui il pensare cristologico si fa storia e si espande; come 'spiritualità della chenessi': una epifania in mitezza, umiltà e forma povera. Nel pianto e nel sorriso insieme. Spiritualità, infine 'del già e del non ancora': una esperienza iniziata che la morte non interrompe ma dischiude alla sua pienezza"²¹.

Anche se non chiaramente definita, la spiritualità ecumenica va caratterizzata dal riferimento a punti fondamentali del vangelo e dell'esperienza cristiana. Essa non è una composizione alchimistica di elementi tratti dalle varie esperienze e spiritualità confessionali. E' prima di tutto un modo vivere il vangelo e la vita cristiana e può esprimersi sia attraverso un "pellegrinaggio"²² tra le varie forme collaudate all'interno delle diverse tradizioni cristiane, sia con il linguaggio di un'unica tradizione, naturalmente purificato da tutto ciò che contraddice uno spirito ecumenico. Hans-Martin Barth²³ tenta di tracciare un cammino verso la definizione di una spiritualità ecumenica, segnandone le tappe: riscoprire la propria identità, aprirsi a spiritualità sconosciute sviluppando una curiosità spirituale, rapportare tra loro la propria spiritualità con quella altrui scorrendo nell'ecumenismo un benefico aiuto terapeutico, per maturare una spiritualità ecumenica, caratterizzata dal riconoscimento del proprio posto come provvidenziale, dalla ricerca di chiarezza, dallo sviluppo di una coscienza pluralistica della verità, da una propria definizione ecumenica e dalla condivisione della povertà interiore.

Ma, teologicamente, il discorso può essere portato più in profondità, qualificando l'ecumenicità proprio partendo dal nucleo di una fede incarnata nel vissuto concreto. In ogni caso, l'unica via all'unità è il dialogo della vita, inteso come processo spirituale condotto congiuntamente nell'amore e nella verità. Il vero ecumenismo è una comunione spirituale della vita e della fede.

4. Le radici e le espressioni di una spiritualità ecumenica

A questo punto non risulta facile identificare una spiritualità ecumenica, poiché essa tocca le radici di ogni e di tutta l'esperienza cristiana. Luigi Sartori indica, fra gli altri, due atteggiamenti spirituali necessari per percorrere questo cammino: "1. Spiritualità in senso forte del termine, ossia fare spazio allo Spirito Santo e alla sua azione, e non solo valorizzare le facoltà dette spirituali dell'uomo. Per essere concreti: nello Spirito dare valore alle tre forme che lo traducono in storia nostra: lo spirito di 'comunione' (koinonia), di 'testimonianza viva' (martyria) e di 'servizio' (diakonia); sottolineo il terzo, la diakonia, il senso costante e pieno del servizio, anche per rapporto alla verità (non siamo mai padroni della verità e tanto meno per farne un diritto di dominio sugli altri). 2. Dare il primato effettivo e universale alla carità, che è il nome primo e il carisma storico ed eterno per eccellenza dello Spirito Santo; carità anche come anima del rapporto con la verità"²⁴.

K. Koch ricorda che "la motivazione di una spiritualità ecumenica deve essere 'cristologica' e non soltanto 'filantropica'" e rimanda, come testo fondamentale di riferimento, al capitolo 17 del vangelo di Giovanni²⁵. Prima di tutto, è ribadito il concetto che è la preghiera la sorgente dell'ecumenismo, essendo l'unità un dono gratuito dello Spirito Santo. Di fatto, è lo Spirito Santo

²¹ G. Bruni, *Una spiritualità per l'unità*, in *Quale spiritualità per il terzo millennio?* (Quaderni di Studi Ecumenici 1), I.S.E., Venezia 2000, p. 112.

²² E' l'immagine usata da H.M. Barth, *Spiritualità ecumenica*, pp. 52-58.

²³ Cf. H.M. Barth, *Spiritualità ecumenica*, pp. 49-58.

²⁴ L. Sartori, *Il pluralismo: spiritualità ecumenica per i nostri giorni*, in *Quale spiritualità per il terzo millennio?* (Quaderni di Studi Ecumenici 1), I.S.E., Venezia 2000, p. 43.

²⁵ Cf. K. Koch, *La spiritualità ecumenica*, pp. 661-664.

che prega in noi e la preghiera allo Spirito indica la disponibilità a lasciarsi condurre da Lui, lasciandogli campo libero; Egli ci introdurrà nell'intimità della vita trinitaria, dove i cristiani si incontreranno nell'unità della loro esperienza spirituale. Si tocca così il modello dell'unità, che è quello della vita trinitaria dove l'unità nasce dalla diversità delle persone. Così anche la chiesa concepisce la sua unità non come uniformità né come pluralismo disarticolato, ma come unità nella diversità e come diversità nell'unità. Citando Kasper, si afferma che l'obiettivo del movimento ecumenico è e resta l' "unità visibile, ma non una chiesa unitaria". Ne consegue che quella ecumenica può essere definita una spiritualità della comunione, cioè della fraternità basata sull'unico battesimo e che si deve esprimere in un reciproco arricchimento attraverso lo scambio dei doni. Ciò richiede una disponibilità all'apprendimento. Infatti, "l'obiettivo della spiritualità ecumenica non è né l'appiattimento né la fusione, ma l'immagine della particolarità di ciascuno che riconosca nel contempo l'esistenza di una legittima pluralità delle forme della fede cristiana comune". Così il conoscere l'altro conduce al proprio arricchimento e alla propria trasformazione. Come fulcro di una spiritualità viene posto il reciproco riconoscimento del battesimo, il quale mostra che, nonostante le attuali divisioni, esiste già una comunione essenziale fra le chiese, una comunione che troverà la sua pienezza nella condivisione eucaristica. A conclusione, si riafferma che la spiritualità ecumenica è una spiritualità della conversione, che comporta un confronto permanente con il vangelo.

Non si può non toccare, a questo punto, un problema che è tornato ad animare la discussione in seno al CEC: la possibilità non tanto di una condivisione eucaristica, ma addirittura di una preghiera condivisa. Il tema è stato ripreso e ampiamente discusso in seno alla commissione speciale per la partecipazione degli ortodossi al CEC, istituita ad Harare. Dopo un lungo e travagliato percorso di consultazioni, costellato da numerosi e sottili compromessi, la commissione ha presentato un dettagliato rapporto alla sessione del Comitato centrale del 2002 a Ginevra, che è stato oggetto di vivaci discussioni e prese di posizione²⁶. Al di là della legittimità o meno delle varie distinzioni fra preghiera confessionale e preghiera ecumenica e dell'indiscutibile esigenza di chiarezza nell'organizzazione della preghiera in occasione delle assemblee ecumeniche, è evidente che il concetto e la funzione della spiritualità nel cammino verso l'unità è completamente scomparso, totalmente assorbito dal problema delle forme di culto e di preghiera. Il problema della spiritualità ecumenica sembra ridotto a problema di forme di preghiera e di culto perché la stessa spiritualità è ridotta a una serie di pratiche o forme culturali.

Il testo sulla preghiera comune, approvato in linea di massima nella sua globalità, è quello che più esprime uno stato di difficoltà nella vita del CEC. Ciò è apparso evidente nell'animata discussione in aula; ma lo stesso testo denuncia la mancanza di un vero principio convincente e conduttore. Si ha l'impressione che a una reale situazione di abusi o di cattiva gestione nella conduzione della preghiera comune si voglia rispondere con principi teologici di carattere generale e forse non sempre pertinenti alla situazione che si intende sanare. Al termine della lettura del capitolo sulla preghiera comune (nn. 36-45 del rapporto) e dell'appendice A. che lo amplifica, non si sa che cosa pensare: reali sono gli inconvenienti ai quali si intende provvedere, reali sono alcune sottolineature teologiche che vengono riportate, ma non si vede come queste ultime possano risolvere i problemi denunciati di una prassi indebita.

C'è soprattutto un concetto che sembra aver bisogno di un maggiore approfondimento e di una più dettagliata articolazione, ed è il legame fra la preghiera e la comunità ecclesiale. Nessuno nega l'esistenza di un tale legame. Ma pensare che un'assemblea ecumenica, quando prega insieme corra il rischio di simulare un'unità ecclesiale che non esiste (n. 43) sembra eccessivo. Il vero rischio sembra lo corrano coloro che legano la preghiera più ai rapporti con la propria chiesa che ai rapporti

²⁶ Cf. *Rapporto finale della Commissione speciale per la partecipazione degli Ortodossi al CEC. Sezione B, nn. 36-45: Preghiera comune*; inoltre: *Appendice A: Riferimenti per la preghiera comune nei raduni del CEC*; cf. *Il Regno-documenti* 47 (2002) 17, 540s.544.547; per un commento, cf. T. Vetrari, *Un nuovo volto del CEC. Il Comitato Centrale 2002*, in *StEc* 20 (2002) 373-375; T. Vetrari, *Il coraggio di dialogare: Una svolta o un assestamento nel CEC?*, in *StEc* 21 (2003) 11-30.

con Cristo. Rapportandosi a Cristo, insieme, in un'assemblea ecumenica, si confessa pubblicamente la contraddizione che stanno vivendo le chiese divise. Certamente, non è agevole mettere insieme la posizione di chi si sente legato dai propri canoni che impediscono di pregare insieme agli eretici con quella di persone che nella preghiera comune hanno trovato il luogo di un reale incontro con altri credenti. In ogni caso, il problema difficilmente troverà una soluzione finché, invece di promuovere un'autentica spiritualità ecumenica, ci si fermerà alla valutazione e all'accostamento delle varie forme di culto.

Solo da una nuova mentalità potrà nascere una *spiritualità ecumenica*, sia personale che ecclesiale, che si esprimerà:

- in un nuovo atteggiamento e stile di vita basato sul dialogo, sulla stima reciproca e su una nuova metodologia di rapporti, che consiste nel misurarsi e confrontarsi non direttamente con gli altri, ma ciascuno con Cristo;
- in un diverso atteggiamento nei confronti della parola di Dio e in una nuova metodologia di riflessione, distinguendo chiaramente fra la vera fonte, alla quale tutti siamo sottomessi (la parola di Dio) e le sue testimonianze e interpretazioni;
- in una conversione intellettuale, che ci permetta di cambiare certi schemi mentali ereditati dal passato e giungere così a introdurre nella propria vita le acquisizioni del dialogo teologico;
- in una conversione morale, che comporta il riconoscimento dei propri peccati e delle proprie responsabilità in fatto di divisioni e un atteggiamento di benevolenza, simpatia e comprensione;
- in una conversione religiosa al Signore, che ci stabilisce pienamente nell'amore di Dio e degli altri.

La spiritualità ecumenica parte da un'esperienza di povertà, di fronte a Dio e di fronte alle altre tradizioni; da ciò, l'esigenza di ascolto e la disponibilità a ricevere, la gioia per lo scambio incrociato fra povertà e ricchezze, per la scoperta di Dio in altre religioni e confessioni; ne scaturisce una convinta vita di dialogo e di continuo confronto con la parola di Dio.

E' innegabile che si tratta di un cammino impegnativo, ma solo su questa base, con queste premesse e con questo spirito e volontà i dialoghi teologici possono proseguire e chiarire i problemi ancora irrisolti.

5. La giustificazione: una spiritualità comune delle chiese

Un esempio paradigmatico del rapporto fra il cammino del dialogo teologico e quello della comunione fra spiritualità è offerto da quell'evento che ha segnato un momento certamente decisivo, anche se non definitivo, nei rapporti fra la chiesa cattolica e le chiese luterane: mi riferisco alla dichiarazione congiunta sulla giustificazione siglata dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e la Federazione luterana mondiale il 31 ottobre 1999 ad Augsburg. Fin dalla presentazione del documento è stato giustamente sottolineato che non si tratta di un accordo totale ma di una dichiarazione congiunta, redatta con il metodo del consenso differenziato. Una successiva dichiarazione ufficiale comune ribadisce la validità del testo, mentre un allegato spiega il senso di alcuni punti che rimangono da chiarire secondo la risposta della chiesa cattolica.

Al di là di tutte le vicende che hanno accompagnato l'elaborazione e la sottoscrizione del testo, rimangono valide alcune osservazioni espresse in occasione della solenne celebrazione di Augsburg, alla firma del testo concordato. Si è segnalato il rischio che, nonostante le espressioni lusinghiere adottate per descrivere l'avvenimento, definito come una svolta, un evento storico, e nonostante le lacrime di emozione versate, l'evento si riducesse alla tappa di un cammino compiuto da soli teologi. Naturalmente, le commissioni erano composte da teologi e le più vivaci reazioni hanno coinvolto 150 teologi evangelici nella prima fase e 250 nella seconda fase della redazione del documento. Di fatto, a poco più di quattro anni di distanza, non sembra che quel consenso teologico, pur differenziato, abbia lasciato tracce nella vita concreta delle chiese e nei loro rapporti reciproci. Già in occasione del giubileo dell'anno 2000 da molte parti si è lamentata la

contraddizione di alcuni atteggiamenti e di alcune scelte celebrative con i contenuti fondamentali della Dichiarazione.

Ci si è resi e ci si rende conto che un concetto e un accordo perché sia realmente un “evento” deve segnare innanzitutto l’esperienza viva delle chiese ed entrare nella loro vita concreta. Giustamente affermava il Card. K. Lehmann, uno dei firmatari della dichiarazione: “La firma rappresenta un grande incoraggiamento per la ricerca teologica ecumenica. Da decenni ci si lamenta che i risultati dei dialoghi teologici non sono presi sufficientemente sul serio dalle autorità ecclesiastiche, che l’ecumenismo soffre a causa di questa tattica dilatoria, che i teologi sono ormai stanchi e rassegnati. Ora si accettano in modo vincolante, espresse in forma compendiate e riordinate, le ricerche preparatorie e le conclusioni parziali raggiunte con grandi sforzi in molti paesi. Ciò dimostra che, con il passare degli anni, l’accurata ricerca teologica finisce per imporsi. Naturalmente, questo processo deve anche insegnarci che in genere gli ecumenisti sopravvalutano l’importanza di questi testi consensuali a livello della teoria e della prassi, della teologia e della guida della chiesa. Pur essendo scientificamente validi e spiritualmente impressionanti, essi non sono ancora riempiti di vita e di spiritualità. Occorre molto tempo per cancellare idee e comportamenti vecchi di secoli e affermare un nuovo linguaggio, a volte sconosciuto a tutti i partner del dialogo”²⁷. La dottrina rimane inefficace finché non diventa spiritualità.

Per entrare nella vita e diventare spiritualità, la dottrina della giustificazione gratuita per fede non si può ridurre a uno degli argomenti nell’ambito dell’esegesi o della teologia sistematica, ma deve costituire il nucleo di una visione globale e unitaria dell’azione di Dio nei confronti dell’uomo, deve essere il parametro per una concezione globale della vita cristiana. Al centro di una visione unitaria del messaggio del Nuovo Testamento, la teologia della giustificazione gratuita per fede mette in evidenza tutta la dinamica dell’iniziativa di Dio che viene accolta dall’uomo in una risposta amorosa. Su questo fondamento, ogni esperienza cristiana, personale ed ecclesiale, si baserà sull’iniziativa gratuita di Dio, e non sulla potenza ed efficacia umana.

Tale visione ed esperienza si esprimerà anche nella missione del cristiano e della chiesa, diventando testimonianza concreta ed annuncio costante. In questa testimonianza, le chiese ritroveranno e riveleranno la loro vera identità, che non è confessionale, ma cristiana e quindi comune a tutte le chiese, e si potranno presentare a un mondo che non cerca più Dio, ma solo se stesso, annunciando che l’uomo è giustificato da Dio in Cristo.

Attraverso la dottrina della giustificazione l’uomo può giungere alla vera conoscenza di sé, certamente in controtendenza nei confronti di tanti movimenti che mirano a concentrare la persona su se stessa per recuperare il proprio io. La fede nella giustificazione toglie l’uomo dal centro del proprio interesse, lo sradica da se stesso e lo pianta, come uomo nuovo, al di fuori di sé, perché possa sperimentare la misericordia e il perdono di Dio e diventare una nuova creatura che vive di un amore accolto e donato, di misericordia, di donazione; così egli ritrova il gusto della vita, la libertà che si esprime in un dono reciproco²⁸.

Solo a questo stadio, cioè, quando la dottrina è diventata spiritualità, il cristiano può trovare la via per trasmettere oggi il vangelo della misericordia di Dio a un mondo estraneo a questa problematica.

Questa spiritualità, che attinge al nucleo del vangelo comune a tutte le chiese, può diventare il nucleo di una spiritualità ecumenica e testimonianza comune delle chiese. Giustamente osserva Kasper: “Cosa significa, nella prospettiva della fede cristiana, credere in un Dio misericordioso? E cosa per la nostra vita credere in un Dio misericordioso? Sulla base della dottrina della giustificazione dovremmo rispondere che non possiamo e non dobbiamo ‘costruire’ la nostra vita, né siamo in grado di raggiungere la pienezza e la felicità con i nostri sforzi. Il nostro valore personale non dipende dalle nostre opere, siano esse buone o cattive. Prima ancora di agire, noi siamo accettati e abbiamo ricevuto il sì di Dio. La sua misericordia ci permette di vivere. Sulla

²⁷ Cf. K. Lehmann, *Fondamentalmente uniti*, in *Il Regno-documenti* 44 (1999) 21, 709.

²⁸ Cf. H.M. Barth, *Rechtfertigung als Lebenselixier*, in Id., *Begegnung wagen – Gemeinschaft Suchen* (Bensheimer Hefte 94), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 363-374.

nostra vita agisce un Dio misericordioso, il quale in ogni cosa – e malgrado tutto – ci prende in mano. Ne consegue che noi dobbiamo e possiamo essere clementi e misericordiosi con i nostri simili, i quali debbono infondere la speranza in un mondo che diventa sempre più senza scopo. Questa è la buona novella e il Signore ci concederà di professarla in modo convincente²⁹.

E questa è spiritualità ecumenica.

6. La gratuità, una caratteristica cristiana

Una caratteristica dell'esperienza cristiana, non sufficientemente sottolineata ma che potrebbe salvaguardare l'ecumenismo sia da tante remore che da altrettante delusioni, è la gratuità. La mancanza del senso di gratuità ci fa smarrire il significato del dono e ci colloca fuori di ogni prospettiva cristiana, riducendo la vita cristiana a un contratto, se non a un ricatto. Il senso della gratuità è un aspetto fondamentale della spiritualità ecumenica perché tocca le radici e la natura stessa dell'esperienza cristiana. Tutta la storia dei rapporti di Dio con l'uomo è interpretata e narrata dalla Bibbia alla luce dello schema dell'alleanza, il dialogo ininterrotto che lega a Dio l'umanità e il popolo eletto. Fulcro e chiave interpretativa di tutta la storia diventa l'intervento gratuito di Dio che libera il suo popolo dalla schiavitù e stringe con lui un patto che istituisce fra i due un rapporto quasi di consanguineità. E' un rapporto che si basa sull'iniziativa gratuita di Dio che è intervenuto a salvare (prologo storico); istituisce una relazione di reciproca appartenenza esclusiva (dichiarazione fondamentale); è salvaguardato da un continuo ascolto/osservanza di condizioni che mirano a garantirne la permanenza (stipulazioni particolari) e che sono codificate dall'espressione concreta della parola di Dio (tavole o documento dell'alleanza); riferisce la sua autorità alla testimonianza di Dio (invocazione degli dei come testimoni); dalla fedeltà ad esso dipendono le sorti del popolo (invocazione delle benedizioni o maledizioni) ed è siglato da un atto simbolico ed efficace di culto (sacrificio dell'alleanza). Sono tutti momenti che definiscono lo schema del patto, categoria interpretativa dei rapporti di Dio con il suo popolo (cf. Es 19-20; 24). Tutta la storia dell'esodo è imbastita su questo dialogo avviato gratuitamente da Dio.

Per comprendere meglio questo dialogo, nel quale Dio ha sempre l'iniziativa, e per salvaguardarne la gratuità, un autore sacro (chiamato "Sacerdotale"), nel periodo dell'esilio, riporta il patto fra Dio e il popolo ad Abramo, prima della promulgazione e dell'osservanza della legge mosaica, e quindi basato solo sulla promessa di Dio e sulla fiducia di Abramo; l'osservanza delle prescrizioni sarà un segno di questa alleanza gratuita (cf. Gn 17). Il patto diventa ascolto e non contratto.

La gratuità del dono della salvezza è sottolineata ancor più nel Nuovo Testamento. Dio vuole la salvezza di tutti (Tit 2,11), anche nello stato di inimicizia o di peccato: "... Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (Ro 5,6-8:); nella sua filantropia verso tutti gli uomini (Tit 3,4) non cerca in noi un valore, ma lo crea perché egli ama per primo. Avere il medesimo amore di Cristo significa avere gli stessi suoi sentimenti, aprirsi agli altri, lasciare loro uno spazio in noi: "Avete in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro la sua uguaglianza divina, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini" (Fil 2,2-4). Il dialogo d'amore gratuito esige questo modo di rendersi simili.

La gratuità si esprime anche nei confronti dei fratelli deboli nella fede, dei quali Paolo non condivide la concezione religiosa; tuttavia, pur di non danneggiare la sensibilità religiosa del fratello Paolo rinuncia all'esercizio dei propri diritti di: "Se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello" (cf. 1 Cor 8,13); "Se per il tuo cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità. Guardati perciò dal rovinare con il tuo cibo uno per il quale Cristo è morto" (Ro 14,15). Di fronte all'altro Paolo non assolutizza la sua verità ed esprime così una libertà superiore al puro esercizio di un proprio diritto.

²⁹ W. Kasper, *Un motivo di speranza. La Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione*, in *L'Osservatore Romano*, 20 gennaio 2000, p. 6.

Fra le caratteristiche del dialogo noi sottolineiamo soprattutto la reciprocità o bilateralità, fino al punto che la risposta positiva dell'altro diventa condizione per il nostro proseguimento nel dialogo. Il dialogo diventa così un contratto nel quale l'uno condiziona l'altro e così il dialogo rimane esposto al rischio di bloccarsi per la colpa o volontà di qualcuno. Non occorre guardare lontano per rendersi conto che questa è una delle cause dell'attuale crisi ecumenica: è sempre l'atteggiamento non dialogante dell'altro che giustifica la mancanza di un dialogo che viene definito impossibile. La gratuità è praticamente scomparsa o ignorata.

Però, è un altro il concetto di reciprocità e bilateralità che va recuperato: "Vi è in tutto questo una esigenza di reciprocità. Attenersi a tale criterio è impegno di ciascuna delle parti che vogliono fare dialogo ed è condizione previa per avviarlo. Occorre passare da una posizione di antagonismo e di conflitto ad un livello nel quale l'uno e l'altro si riconoscono reciprocamente partner" (*Ut unum sint* 29). Può esistere reciprocità solo se ci si mette su una base di uguaglianza. Il decreto conciliare sull'ecumenismo parla di un dialogo "da pari a pari" (*Unitatis Redintegratio* 9). Reciprocità significa riconoscere la dignità dell'altro. In questa prospettiva la gratuità trova tutto il suo spazio e può rivelare la forza rinnovatrice che solo l'amore gratuito può mettere in moto. Allora ci si accorgerà che il dialogo non è solo uno strumento contrattuale, ma è una nota fondamentale dell'esperienza cristiana che vive del dono di Dio e si rapporta agli altri in un atteggiamento di donazione gratuita.

Solo in questa visione trova spazio il messaggio delle beatitudini che invita ad amare non coloro che ci amano, ma i nemici, e di non fare del bene solo a coloro che ci fanno del bene: "Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo", perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi" (Lc 6,35). Ciò che si è ricevuto gratuitamente va donato gratuitamente (Mt 10,8): fa parte della missione del discepolo. Non sarà la reazione negativa dell'altro a cambiare questa impronta che ha iniettato nell'esistenza cristiana l'esperienza dell'amore gratuito di Dio. Nessuna scusa, quindi, potrà trattenermi dall'assumere e mostrarmi a chiunque con un atteggiamento di dialogo, appunto perché in me il dialogo non è strumentale, bensì qualità di vita cristiana. Va assolutamente affermato, ribadito e applicato il principio che la gratuità è una caratteristica fondamentale della vita cristiana e della spiritualità ecumenica.

Conclusioni

E' vero che l'ecumenismo versa in una situazione di crisi, ma è anche vero che un terreno fertile si sta sviluppando. La crisi può sfociare in un pessimismo rinunciatario, ma può aprire anche a un rinnovato impegno. Non si può ignorare l'enorme cammino fatto dai teologi nel chiarire tanti nodi teologici che sembravano giustificare la divisione, né si possono dimenticare tanti legami che hanno stretto le chiese in una lunga testimonianza comune a servizio del mondo. Questi due filoni del cammino ecumenico hanno bisogno di un humus dal quale attingere le loro energie e nel quale depositare i risultati del loro impegno. E siamo convinti che questo humus sia proprio una spiritualità ecumenica che concentra nel vissuto quotidiano di fede di tutti i cristiani la riflessione e l'impegno operativo di chi da anni opera nel campo ecumenico. Praticamente, la chiesa *cattolica* e *apostolica* sarà veramente *una* quando sarà la chiesa *santa* come Gesù l'ha voluta.

(in *Dall'amicizia al dialogo*. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi, Società Biblica Britannica Et Forestiera, Roma 2004, pp. 253-277)