

TECLE VETRALI

**LA SPIRITUALITÀ
“NUOVA VIA DELL’ECUMENISMO”.
MA QUALE SPIRITUALITÀ?**

1. La spiritualità nuova via dell’ecumenismo

La spiritualità è una delle realtà che stanno emergendo con crescente evidenza fra le esigenze dell’uomo contemporaneo, e in modo particolarmente accentuato all’interno del movimento ecumenico. L’esigenza di approfondire questo campo e di percorrere questa strada si manifesta sia a livello delle istituzioni ecumeniche ufficiali, sia a livello del cosiddetto ecumenismo di base.

A livello di istituzioni forse ci si sta accorgendo che il cammino finora percorso in campo ecumenico è stato parziale e insufficiente: i grandi progressi fatti nei dialoghi teologici e nella testimonianza comune dell’impegno per l’uomo non hanno portato a un avvicinamento fra le chiese; è mancata la recezione che deve inserire le chiese in questo cammino. Per coinvolgere le chiese bisogna entrare nel vissuto di fede: in altri termini, il consenso teologico deve diventare sentire ecclesiale e spiritualità di comunione. In questa direzione si sono pronunciate chiaramente le due ultime Assemblee del CEC.

A Canberra abbiamo tutto il documento della IV sezione che illustra il tema della spiritualità: “Spirito Santo, trasformaci e santificaci”. Chiari riferimenti al problema sono recepiti anche nel rapporto finale, particolarmente nei nn. 75-78: “È 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. È vissuta e ricercata nella comunità e per gli altri...". L'urgenza per altri problemi ha lasciato queste parole fra gli ideali belli, ma relegati al mondo dei sogni¹.

Harare, 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 quanto Consiglio ecumenico delle chiese. Noi ammettiamo che questa priorità non si pone senza sofferenza né senza con-

¹ Per un'esposizione più diffusa cf. T. Vetrari, *Canberra. L'ecumenismo si esamina*, in *Studi Ecumenici* 9 (1991) 147-150.

flitti. 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".

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. In concreto: in che cosa consiste questa via?

Se chiare sono le affermazioni sulla necessità di questa via, c'è invece incertezza e ambiguità quando si tratta di definire in che cosa consista questa spiritualità. Già 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, ci si accorge che la stessa parola è usata con riferimenti e significati diversi. Alle volte le spiritualità diverse vengono identificate con differenti accentuazioni di carat-

tere 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. Data la diffusa e crescente insistenza sul filone della spiritualità, questo sarà un punto da chiarire. Una cosa sembra essere certa, tanto da giustificare il peso che sta assumendo la spiritualità in funzione dell'unità: la spiritualità non si può ridurre 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. In caso contrario, le speranze ecumeniche riposte nella spiritualità saranno destinate a un'ulteriore delusione.

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*². 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 le pratiche. La spiritualità è espressa da tutta

² Cf. Traduzione italiana in *Il Regno-Documenti* 45 (2000) 3,117-126.

questa ricchezza e varietà di incarnazioni della fede. Il cammino di comunione nella spiritualità, quindi, sarà il cammino di comunione nella fede.

3. Spiritualità, santità e unità

È evidente che la spiritualità trova la sua espressione più piena nella santità, cioè nella vita nuova trasformata dalla morte e risurrezione di Cristo. Una spiritualità, quindi, è strettamente legata a una determinata concezione sulla santità.

Soprattutto ai nostri giorni, in cui si parla di un ecumenismo dei santi e dei martiri, nel senso che i santi e i martiri vivono già la realtà dell'unico regno di Dio, al di sopra di ogni divisione, sembrerebbe che almeno sul tema della santità, che tocca il cuore del messaggio del Nuovo Testamento sulla vita cristiana, ci dovrebbe essere unità, o almeno una certa convergenza fra le chiese. Invece si sa che anche i santi, e la stessa concezione di santità costituiscono un contenzioso ecumenico³.

Per comprendere la vita e la santità cristiana può aiutare un'attenta riflessione sia sul linguaggio biblico sia sulle immagini usate dalla parola di Dio, partendo dal linguaggio biblico sulla santità⁴.

La santità, nella concezione comune, non sembra tendere automaticamente all'unità e al dialogo. Spesso, la santità è il tesoro particolare che le chiese, o almeno alcune di esse, rivendicano come la caratteristica e proprietà più esclusiva. In genere, in tale atteggiamento emerge il

³ Cf. H.M. Barth, *Sehnsucht nach den Heiligen?*, Quell, 1992, pp. 18-22.36-51.68-69.72-75.83-89.

⁴ Per una sintesi sul linguaggio e sulla concezione biblica della santità cf. T. Vetrari, *Il santo e l'esperienza di Dio*, Paoline, Milano 2000, pp. 194-199.

concetto di una santità concentrata nella virtù ed eroicità della persona o della stessa chiesa. Se, invece, attingiamo dalla parola rivelata il messaggio sul vero rapporto dell'uomo con Dio, e quindi sulla santità, si scopre con tutta evidenza che si tratta di un'esperienza dialogica.

Già gli inizi della storia dell'umanità prendono avvio da un dialogo fra Dio e l'uomo e dalla presa di coscienza di uno stretto rapporto fra l'uomo e la donna. Anche la storia della caduta originale, in Gen 3, è tutta un intreccio di dialogo fra Dio, l'uomo, la donna e il serpente. La storia susseguente di Caino e Abele, in Gen 4, è segnata dalla rottura del dialogo con Dio che sfocia nella rottura del dialogo tra i due fratelli.

Tutto il resto della storia è interpretato e narrato 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 (Es 24). Tutto questo diventerà esperienza attraverso un dialogo costante: "se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli" (Es 19,5). La storia dell'esodo è imbastita su questo dialogo: Dio parla al popolo tramite il suo intermediario Mosé, e dalla risposta dipende la storia del popolo. Il dialogo diventa prima di tutto un ascolto: "Ascolta Israele..." (Dt 4,1), e non contratto. Una tradizione profetica legge l'alleanza in termini di rapporto nuziale: "Ecco, l'attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore" (Os 2,21).

Nel Nuovo Testamento, la rivelazione della vita di Dio come dialogo tra le persone divine, è la base e l'esempio di una vita cristiana che, attraverso la mediazione di Cristo, consiste in un concreto dialogo con Dio e con i

fratelli. Inteso in questo senso, il dialogo è tutt'altro che una semplice tecnica o strategia, e non è neppure un semplice metodo o strumento: è lo stesso rapporto che ha preso forma concreta.

Nell'incarnazione e nella missione del figlio di Dio il dialogo raggiunge il suo apice.

L'incarnazione inaugura la fase conclusiva del dialogo di amore di Dio con gli uomini: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo figlio unigenito affinché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16): è un'iniziativa amorosa di Dio che chiede di essere accolta. Ed è proprio un dialogo fra Dio, tramite il suo angelo, e Maria, invitata a un coinvolgimento, che apre la via alla nuova fase della storia (Lc 1,26-38).

Come dialogo di amore sono lette e rivelate sia la vita intima di Dio, sia i suoi rapporti con l'uomo, sia l'opera di Gesù fra di noi che la vita della chiesa.

Per S. Giovanni la radice e l'origine del dialogo è nella stessa vita di Dio: il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre (Gv 10,17-18); insieme inviano lo Spirito Santo che prende da ciò che è di Gesù (Gv 16,12-15). È nel dialogo dell'amore reciproco che si realizza e ci viene rivelata la diversità delle persone divine nell'unità della loro natura (Gv 1,1-2; 15,26; 17,11-12.23-26). Attraverso un dialogo di fede e di amore, che è costituito da rivelazione e risposta, si entra in comunione intima con Cristo e, tramite lui, nel ciclo di dialogo delle tre persone: si è assorbiti nel dialogo di amore di Dio: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14,21).

San Paolo ci presenta la medesima visione in una prospettiva e con un linguaggio diversi. Dalla pluralità e dall'unità delle persone divine deriva la pluralità e la diversità all'interno della chiesa (Ef 4,4-6); attraverso il dialogo la pluralità e diversità dei carismi si compone in unità ed

esprime la ricchezza della vita divina (cf. Ef 4,7-16; 1 Cor 12). Tale dialogo è caratterizzato dall'amore, dalla pazienza e dall'accoglienza dell'altro (Col 3,12-14; cf. Ef 4,32); l'accoglienza che Cristo ha riservato a noi la dobbiamo riversare sugli altri (Ro 15,7; Ef 5,2).

Caratteristica dell'amore preveniente e accogliente di Dio è la *gratuità*: egli vuole la salvezza di tutti (1 Tes 1,4), anche nello stato di inimicizia o di peccato (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.

L'accoglienza si esprime anche nei confronti dei fratelli deboli nella fede, dei quali Paolo non condivide la concezione religiosa (cf. 1 Cor 8; Ro 14,15-23); l'accoglienza dell'altro lo convince a non assolutizzare la sua verità e ad esprimere così una libertà superiore a quella che consisterebbe nel puro esercizio di un proprio diritto.

Alla base di questa visione c'è la croce di Cristo che ha riconciliato tutte le cose, abbattendo ogni muro di separazione (Ef 2,11-22; Col 1,20).

Nella chiesa degli Atti degli apostoli il dialogo franco ed aperto sarà la via per salvaguardare l'unità fra molte differenze di carattere etnico, culturale e religioso: il coinvolgimento dei sette diaconi, dai nomi ellenisti, risolve il contrasto sui beneficiari dell'assistenza caritativa (At 6,1-6); il dialogo di Paolo con Pietro e gli altri apostoli risolve problemi di reali divergenze e porta i necessari chiarimenti (cf. Gal 2,1-10.11-14); non per niente il concilio di Gerusalemme, sede di dialogo per eccellenza, è posto al centro anche strutturale del libro degli Atti (At 15).

4. Una spiritualità ecumenica?

Una visione essenziale della santità, basata sulla parola di Dio, dovrebbe essere la base per un'esperienza cristiana sostanzialmente uguale, anche se recepita ed espressa

in una grande varietà di forme. In questo senso si potrebbe parlare di una spiritualità ecumenica. Ma il contenuto e il senso di una spiritualità ecumenica è tutto da ricercare e da definire. Il compito non è agevole perché, se la spiritualità è la personalizzazione e l'espressione concreta della fede, una spiritualità ecumenica presupporrebbe una fede ecumenica. Certamente, un atteggiamento e una caratteristica ecumenica della spiritualità potrebbe essere ricercata e delineata nelle sue linee fondamentali. Il rapporto finale di Canberra ne ha tentato una descrizione, ma molto generica⁵. C'è chi tenta di definire o delineare una spiritualità ecumenica attraverso la somma di alcune espressioni di culto o di pietà non contraddittorie. Alle volte si ha l'impressione di non superare il livello della curiosità o del compiacimento estetico. Una vera ricerca su che cosa debba essere una spiritualità ecumenica non mi risulta sia ancora stata compiuta. Dato il peso attribuito alla spiritualità, è una fatica che merita di essere fatta.

Ciò non significa che manchino punti di riferimento per delinearne i tratti fondamentali: dovrà essere basata sull'ascolto della parola di Dio e sul dialogo. Ogni chiesa

⁵ A Canberra abbiamo tutto il documento della IV sezione che illustra il tema della spiritualità: "Spirito Santo, trasformaci e santificaci". Chiari riferimenti sono recepiti anche nel rapporto finale, particolarmente nei nn. 75-78: "È 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. È vissuta e ricercata nella comunità e per gli altri ..."

rapporta al vangelo e al mistero di Cristo la propria tradizione di fede e la propria prassi. In questo senso le varie tradizioni e prassi si possono considerare in qualche modo complementari. Naturalmente, ognuna ha bisogno di una purificazione alla luce del messaggio globale della parola di Dio, aiutata dall'ascolto e dal dialogo con le altre chiese. Da questa basilare attitudine di ascolto e di dialogo potrà prendere corpo e crescere una spiritualità ecumenica che, alla fine di un processo del quale non sono prevedibili i termini, esprimerà una chiesa ecumenica⁶.

La comunione dei santi è la realtà che assorbe e avvolge tutta la nostra esperienza di vita cristiana, collocandola in un diretto rapporto con Dio e in un naturale e necessario interscambio di vita con tutti i figli di Dio. La comunione dei santi si propone come salvaguardia e via di recupero dell'unità. Tutte le divisioni, che sono sempre frutto di uomini non santi, sono una sconfessione di questa comunione e una diretta dimostrazione di mancanza della santità. I santi 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 sante, con le caratteristiche della santità di Cristo. Operare per l'unità significa operare per la santità della chiesa.

5. *Le spiritualità: esperienze diverse di un'unica santità*

Come è già stato ricordato, soprattutto ai nostri giorni si parla di un ecumenismo dei santi e dei martiri: è una grande verità, perché chi vive la santità di Dio vive la chie-

⁶ Cf. T. Vetrali, *Il santo e l'esperienza di Dio*, pp. 236-252.

sa di Cristo; nei santi è già realizzata l'unità della chiesa di Cristo. Anche qui, però, si è esposti a un rischio, nel quale, purtroppo, più di una volta si è caduti: esiste il pericolo che i santi e martiri di Cristo diventino i santi e i martiri delle chiese, e quindi i loro monumenti e le loro bandiere; spesso le chiese sono portate a sbandierare come trofei i propri santi; ma questo è l'ultimo servizio al quale i santi sono disposti a sottomettersi. La comunione dei santi, che sorpassa ed elimina tutte le barriere di appartenenza e le divisioni confessionali, giustifica questa visione.

Si sa che la santità si esprime in forme diverse. Preoccupazione centrale e comune di tutte le tradizioni è il riferimento al mistero di Cristo. Ciò, però, avviene in maniera diversificata, con prospettive e accentuazioni particolari all'interno di ogni chiesa. Il mistero dell'incarnazione è punto di riferimento principale soprattutto per cattolici ed ortodossi, il mistero della croce per i protestanti, la risurrezione e la pentecoste per gli ortodossi. Naturalmente questa è una semplificazione che non va assolutizzata e nessuna di queste caratterizzazioni è esclusiva di una chiesa o di un aspetto del mistero di Cristo. Sarà utile, quindi, cercare di comprendere quali sono i nuclei centrali di riferimento nel delineare le caratteristiche del santo e della spiritualità all'interno delle tre grandi tradizioni cristiane⁷.

⁷ Per farsi un'idea delle caratteristiche di una tradizione ecclesiale come viene percepita nei suoi elementi più appariscenti è interessante esaminare le motivazioni che hanno indotto cristiani, soprattutto ministri ordinati, a passare da una chiesa ad un'altra. Per il passaggio dalla chiesa evangelica a quella cattolica prevalgono le seguenti motivazioni: nella chiesa evangelica non si sa a chi rivolgersi in concreto se si cerca Dio, poiché non è offerta nessuna visibilità, come tabernacolo o altri simboli; si offrono e sentono molte prediche sulla giustificazione e sulla gratuità, ma non sono offerte mediazioni e non si sa come accedervi; nella chiesa cattolica si ricerca qualcosa di obiettivo, come il sacramento, i segni, il magistero, quindi un'esperienza concreta che si

Alla spiritualità cattolica vengono attribuite alcune caratteristiche⁸. Prima di tutto le viene riconosciuto un carattere fortemente sacramentale, in quanto il sacramento è posto alla base dell'esperienza cristiana, che vive così l'incontro con Dio in una accentuata concretezza storica. Ciò non significa, naturalmente, che venga misconosciuta la funzione salvifica della parola e del suo annuncio. La trasmissione dell'opera salvifica di Cristo è legata ai sacramenti, fra i quali l'eucaristia occupa un posto centrale. La concretezza sacramentale è anche alla base di una concezione della perfezione intesa come un cammino oggettivo e verificabile, un processo di cambiamento. Inoltre, la centralità sacramentale fa sì che l'esperienza cristiana indi-

riferisca a un'autorità che dia sicurezza. Per il passaggio dalla chiesa cattolica a quella evangelica influiscono molte situazioni particolari di conflitto; nella chiesa cattolica si sperimenta più diritto che umanità, senza una sufficiente garanzia per i diritti umani e della persona; si lamenta l'esercizio di troppo potere sia nella vita che nella dottrina, attraverso decisioni che dirigono dall'alto; il Gesù che viene proposto è visto come troppo duro, esigente, mentre nel vangelo non si vede un Gesù delle scomuniche e delle discriminazioni; ciò contribuisce alla mancanza di gioia; da aggiungere il linguaggio incomprensibile per la gente; nella chiesa evangelica si apprezza l'assenza di potere nella comunità e si cerca la libertà, la razionalità e la radicalità nella fede, con una più profonda e determinante conoscenza biblica: cf. R. Frieling, *Konfessionswechsel heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Un monaco cattolico passa alla chiesa ortodossa perché trova troppo rigida una struttura ecclesiale impostata su un primato al di fuori della collegialità; per lui il monachesimo latino è troppo comodo, intellettuale e rigido nelle sue prescrizioni; egli aspira a trovare nel monachesimo russo la povertà, la preghiera e soprattutto la grande libertà di correre al sole e sull'erba per tutta la giornata, se lo vuole; più che alla perfezione liturgica egli aspira all'abnegazione kenotica e alla preghiera del cuore; al di là del moralismo e dell'immoralismo egli cerca il vangelo: cf. E. Behr-Sigel, "Un moine de l'Eglise d'Orient". *Sur sa conversion a l'orthodoxie*, in *Contacts* 49 (1997) 294-317.

⁸ Cf. H.M. Barth, *Spiritualität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, pp. 32-44; H. Krätzl, "Die Reichtümer der Spiritualität teilen". *Akzente römisch-katholischer Spiritualität*, in *Ökumenisches Forum*, n. 19, Graz 1996, pp. 19-35

viduale sia strettamente legata con la vita ecclesiale, per cui è inconcepibile un cristiano senza chiesa.

Manifestazione o conseguenza della concretezza storica che caratterizza la spiritualità cattolica è la costante tensione fra carisma e istituzione, con accentuazione e abituale prevalenza della forza della normativa canonica⁹.

La tradizione ortodossa, invece, pur riferendosi con insistenza all'incarnazione, sembra privilegiare un altro momento o aspetto del mistero di Cristo, cioè la risurrezione e la pentecoste. E di fatto, se santo è colui che entra e vive in stretto rapporto con Dio, non c'è rapporto più intimo di quello operato dalla trasfigurazione o trasformazione in Cristo risorto, espressa dagli orientali in termini di "divinizzazione". La tradizione orientale, con un linguaggio non abituale nella nostra tradizione occidentale, parla chiaramente di *divinizzazione o deificazione*¹⁰.

A una visione così sublimata corrisponde un linguaggio che si sente impotente e inadeguato di fronte alla realtà che Dio rivela, ma solo in maniera velata, perché l'uomo non sarebbe in grado di sopportarne la grandezza. È il fenomeno definito 'apofatismo'.

Tutta la spiritualità ortodossa nelle sue varie espressioni attinge a questa visione della santità: la severa ascesi è un cammino verso la trasformazione in Cristo; la preghie-

⁹ Cf. H. Krätzl, "Die Reichtümer der Spiritualität teilen". *Akzente römisch-katholischer Spiritualität*, in *Ökumenisches Forum*, n. 19, 1996, p. 23.

¹⁰ Per una presentazione sintetica cf. L.F. Mateo-Seco, *Salvación y divinización (la lección de los Padres)*, *Scripta Theologica* 31 (1999) 453-469; J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984, pp. 186-201; P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, pp. 131-135; P. Nellas, *Le vivant divinisé*, Ed. du Cerf, Parigi 1989, pp. 97-114; G. Pollano, *Divinizzazione. Evoluzione storica di un termine fondamentale nell'esperienza cristiana*, in *Teresianum* 48 (1997) 387-393; M. Staikos, *Quellen Orthodoxer Spiritualität*, in *Ökumenisches Forum*, n. 19, Graz 1996, pp. 39s.

ra e la liturgia, che ha la sua più alta espressione nell'eucaristia o 'divina liturgia', sono un'anticipazione e una pregustazione dell'immedesimazione nella vita di Dio; le icone rendono presente il mondo celeste¹¹.

Se la visione cattolica sulla santità è modellata sul mistero dell'incarnazione e quella ortodossa sulla risurrezione, quella protestante affonda chiaramente le sue radici sulla teologia della croce e sulla giustificazione per grazia¹². Il santo è colui che vive i classici quattro 'solus': vive *solo della parola di Dio*, in una fedele sequela; confida nella *sola grazia*, diffidando delle proprie energie e prestazioni; si affida al *solo Cristo*, come unico mediatore per la propria giustificazione; quindi vive di *sola fede*, che è fiducia in Dio e fonte di coraggio. Basata su questi fondamenti tutta la spiritualità protestante sarà una spiritualità della parola di Dio, radicata nell'annuncio della giustificazione per grazia, caratterizzata dall'ascolto della parola, dal primato della coscienza e del singolo, dalla libertà e dal servizio al mondo¹³.

¹¹ Per una presentazione sintetica delle caratteristiche della spiritualità ortodossa cf. H.M. Barth, *Spiritualität*, pp. 21-32; F. Muscato, *Teologia e spiritualità ortodossa. Una breve introduzione in prospettiva ecumenica*, in *Nicolaus* 25 (1998) 227-253.

¹² Non è mia intenzione assolutizzare in alcun modo queste distinzioni, che servono ad evidenziare la complementarietà delle posizioni.

¹³ Per una presentazione sintetica della spiritualità protestante cf. H. M. Barth, *Spiritualität*, pp. 44-58; Id., *Rechtfertigung als Lebenselixier*, in R. Marquard (a c.), *Reformationstag – Evangelisch und Ökumenisch* (Bensheimer Hefte 84), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 83-94; C.A. Keller e D. Müller, *La spiritualité protestante*; W. Horn, *Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit*, in *Ökumenisches Forum*, n. 19, Graz 1996, pp. 57-72; U.J. Körtner, *Christliche Spiritualität in Reformierter Tradition*, *ivi*, pp. 73-77; B. Gherardini, *La spiritualità protestante*, Studium, Roma 1982; L. Bouyer, *Spiritualità protestante e anglicana*, Dehoniane 1972; A. McGrath, *Le radici della spiritualità protestante*, Claudiana, Torino 1997; Ch. Joest, *Spiritualität evangelischer Kommunitäten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

Le varie tradizioni confessionali si collocano in posizioni differenti nel rapporto con i santi e nella stessa concezione della santità. Ogni chiesa, però, rapporta al vangelo e al mistero di Cristo la propria tradizione e la propria prassi. In questo senso esse si possono considerare in un certo modo complementari. Per una reciproca comprensione subentra il principio ecumenico basilare di non misurare una prassi o una tradizione con il proprio metro o dalla propria angolatura, ma partendo dall'altrui visione teologica e contemplazione del mistero di Cristo. Solo così ne potranno nascere una purificazione e un arricchimento reciproci. Ma per arrivare a questo è necessaria una grande umiltà, che non è abituale né facile¹⁴. Le chiese pensano di tutelare la verità difendendo il loro prestigio e perciò sono portate a sbandierare come trofei i loro santi. Ma questo è l'ultimo servizio al quale i santi sono disposti a sottomettersi.

6. Lo scambio dei doni

Nella consapevolezza che nei santi ogni tradizione vive, con la propria storia e la propria cultura, il medesimo mistero di Cristo, le chiese dovrebbero considerare la comunione dei santi come uno scambio di doni. I protestanti potrebbero offrire, come loro contributo, la testimonianza di una vita caratterizzata dalla libertà di espressione e dalla spontaneità nella preghiera, dalla lettura e interiorizzazione della Scrittura, tradotta in accuratezza nei sermoni, dalla composizione e interpretazione dei cantici nel culto, dalla comprensione della chiesa come

¹⁴ Cf. D.C. Kessler, *Ecumenical Spirituality. The quest for wholeness of vision*, in Th. Best e Th.J. Nottingham (a c.), *The Vision of Christian Unity*, Oikoumene, Indianapolis 1997, p. 99.

popolo di Dio e del ministero come esercizio del sacerdozio di tutti i fedeli. I pentecostali dovrebbero testimoniare la rivalutazione dei doni dello Spirito, il culto entusiasta e coinvolgente, la preghiera comune, il coinvolgimento attivo dei fedeli, l'adattamento culturale. Gli ortodossi possono offrire in dono forme liturgiche che trasmettono chiaramente il senso del mistero e del trascendente, la preghiera del cuore, la devozione delle icone come contemplazione della presenza di Dio nel mondo visibile, il ruolo della madre di Gesù nella vita di pietà, il ruolo del corpo nel culto. I cattolici possono offrire la testimonianza di una vita di comunione con Dio incentrata nell'eucaristia, la ricca tradizione monastica (con gli ortodossi) come testimonianza di dedizione totale a Dio, la spiritualità contemplativa, gli ordini religiosi e le comunità di vita apostolica come segno di sequela e di servizio, la direzione spirituale¹⁵. È solo un'esemplificazione parziale e forse non perfettamente centrata: l'importante è che la santità diventi non un punto di confronto ma un dono reciproco.

Hans-Martin Barth (*Spiritualità ecumenica e postmoderno*)¹⁶ 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

¹⁵ Cf. Th. Ryan, *Une spiritualité oecuménique pour le troisième millénaire: les dons des Églises*, in *Bulletin du Centre protestant d'études* 50 (1998) n. 7, pp. 3-14.

¹⁶ Cf. alle pagine 47-67 di questo quaderno.

pluralistica della verità, da una propria definizione ecumenica e dalla condivisione della povertà interiore. Teologicamente, il discorso può essere portato più in profondità, qualificando l'ecumenicità proprio partendo dal nucleo di una fede incarnata nel vissuto concreto.

La definizione di una spiritualità ecumenica rimane un campo ancora da esplorare e un servizio che i teologi potrebbero e dovrebbero offrire alle chiese.