

DOCUMENTO “L’ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO”

approvato dal Sinodo 1998

Preambolo

1. Il Sinodo delle chiese valdesi e metodiste, ricordando che le chiese che in esso si esprimono salutarono a suo tempo con gioia la nascita del movimento ecumenico, ravvisandovi una iniziativa dello Spirito Santo, e vi presero parte fin dall’inizio, prima ancora della creazione (nel 1948) del Consiglio Ecumenico delle Chiese e, in maniera più organica e continuativa, a partire dalla sua creazione, ribadisce la sua ferma volontà ecumenica e il suo desiderio di vivere l’ecumenismo in tutta la sua ampiezza. Perciò ripropone le ragioni di fede che suscitano e orientano il suo impegno in questo campo.

2. La Chiesa di Gesù Cristo è una, cioè unica (“un corpo unico, un unico Spirito, un’unica speranza, un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un Dio unico e Padre di tutti”, Efesini 4,4-6) e unita in se stessa (“noi che siamo molti, siamo un corpo unico” 1 Corinzi 10,17). L’unità è dono di Dio Padre, realizzata in Gesù Cristo e manifestata dallo Spirito Santo, che è unico ma si esprime in una mirabile “diversità di doni” (1 Corinzi 12,4). La Chiesa è una, come è santa, cattolica o universale, e apostolica. L’unità appartiene all’essenza della Chiesa, non è un dato secondario da cui si possa prescindere. Non si può dividere la Chiesa o moltiplicarla. Nel corso della sua storia però la cristianità si è divisa più volte e in più modi. Malgrado queste divisioni, la coscienza che la Chiesa è una non ha potuto essere cancellata. La Chiesa Evangelica Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) si comprende come un’espressione dell’unica Chiesa di Gesù Cristo.

3. La Chiesa è unita anche con Israele, nell’unico patto con il suo popolo che Dio non ha mai disdetto (Romani 11,29). Nel corso dei secoli la coscienza di questa appartenenza, costitutiva dell’identità della Chiesa, è andata perdendosi. Il rapporto della Chiesa con Israele è parte integrante dell’orizzonte ecumenico.

4. La varietà e la diversità fanno parte della natura stessa della Chiesa una in quanto sono costitutive dell’umano. Dio è trinitario e crea una umanità plurale; dimenticarlo porta all’idolatria. Quando la Parola di Dio risuona nella testimonianza umana parla a più voci. La Bibbia si apre con due racconti della creazione, il Nuovo Testamento con quattro Evangelii. Lo stesso Nuovo Testamento esprime varie concezioni di chiesa, una pluralità di teologie, una pluralità di posizioni etiche. Queste diversità (e altre che si possono aggiungere) sono reali, non apparenti, e non escludono un confronto reciproco e una vera e propria tensione. Esse illustrano i molteplici aspetti di una stessa e unica realtà: la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, attestata nella Sacra Scrittura. L’unità cristiana esiste solo attraverso la diversità. L’uniformità contraddice l’azione dello Spirito Santo, che si manifesta nella varietà dei doni. Oltre alle diversità dovute alla straordinaria ricchezza di espressioni dell’unico Evangelio cristiano, ve ne sono altre che dipendono dalle situazioni storiche e dai contesti culturali in cui le chiese sono nate e si sono sviluppate. Neppure queste differenze, nella misura in cui non contraddicono l’Evangelio ma al contrario servono meglio a esplicitarlo nei diversi spazi umani ai quali è destinato, ledono l’unità della Chiesa, anzi concorrono ad arricchirla ulteriormente.

5. La Chiesa, nella varietà delle sue espressioni, è però anche divisa. Non Cristo è diviso (1 Corinzi 1,13) e neppure la Chiesa come corpo di Cristo, che è e resta uno, pur avendo molte membra (1 Corinzi 12,12). E’ la Chiesa come realtà umana e storica a essere divisa, in contraddizione con la fede di tutti i cristiani che confessano la Chiesa una. In realtà la storia della divisione cristiana è quasi tanto antica quanto quella della sua unità. Le ragioni della divisione sono molteplici: dottrinali, disciplinari, morali; un peso rilevante l’hanno avuto, in svariate circostanze, questioni di potere. Il risultato è che nel corso dei secoli molte chiese si sono reciprocamente scomunicate, considerandosi a vicenda infedeli a Cristo e oggi ancora continuano a condurre esistenze parallele, ignorandosi o facendosi più o meno apertamente concorrenza. Benché tutte intendano annunziare Gesù Cristo, lo intendono in modi così diversi ed esclusivi da dar luogo a comunità contrapposte. E’ vero - e non va dimenticato - che secondo l’Evangelio non ogni divisione è negativa, anzi ve ne sono anche di necessarie (Luca 12,51; 1 Corinzi 11,19; 2 Corinzi 6,14-19). Vi sono infatti nel mondo e anche nelle chiese forme di unità che la Parola di Dio non può non mettere in questione e spezzare. In questo senso alcune divisioni accadute nel corso della storia della Chiesa non sono state altro che la crisi di un’unità che non era propriamente cristiana, e hanno inteso manifestare l’esigenza di un’unità più autentica. Anche in questa tensione di fedeltà alla verità evangelica la divisione non può comunque essere vissuta con soddisfatta sicurezza, bensì come doloroso riflesso di un’infedeltà.

6. Le chiese che, pur vivendo nella divisione, confessano l’unità della Chiesa di Cristo e sinceramente desiderano manifestarla, partecipano al movimento ecumenico grazie al quale sono uscite, in tempi e modi diversi, dal loro secolare isolamento e hanno iniziato un cammino di pentimento e rinnovamento che dovrà condurle, come e quando Dio vorrà, alla meta della piena comunione, che sta davanti a loro come promessa e come dono. Si comincia a dialogare e a conoscersi, lentamente si dissolvono pregiudizi e risentimenti, avversioni e diffidenze, fino a scoprire una fraternità possibile e cominciare a viverla almeno per frammenti. Cammin facendo, s’impara ad accogliersi gli uni gli altri, come Cristo ci ha accolti (Romani 15,7); ci si sforza di mettere al centro del rap-

porto il Signore stesso - perché è Lui che ci unisce -, l'ascolto della sua Parola, l'esempio della sua vita, la forza della sua risurrezione, e di rimuovere tutto ciò che, dentro di noi e intorno a noi, ci allontana da lui. Le ragioni di fondo e le esperienze delle divisioni, certo, permangono, e l'ecumenismo autentico non le ignora e non ne banalizza la portata, ma le assume invece in un dialogo fraterno, alla luce della Parola di Dio nel quale è dato di cogliere un inizio di comunione, reale anche se parziale, su vari punti. Pur sapendosi divisi, si comincia a pensare che i frammenti di comunione ritrovata potrebbero moltiplicarsi e diventare più grandi. Non solo, ma incontrando altre chiese e tradizioni cristiane si scopre che nessuna chiesa (a cominciare dalla propria) esaurisce la "pienezza di Dio" (Efesini 3,19) e dell'Evangelo: Dio e l'Evangelo restano più grandi di ogni chiesa e di tutte le chiese insieme; si scopre inoltre che ogni chiesa (a cominciare dalla propria) ha limiti, difetti e peccati, per cui vale anche nei rapporti tra le chiese l'invito di Gesù a non voler togliere la pagliuzza dall'occhio di altri mentre una trave è nell'occhio proprio (Matteo 7,4); si scopre infine che ogni chiesa (anche la propria) ha uno o più doni di Dio, una esperienza di fede e molte altre cose da condividere con le altre; è nello scambio dei doni e delle esperienze, ma anche degli interrogativi critici e delle ammonizioni fraterne, che si vive e si cresce ecumenicamente e si costruisce, con pazienza e perseveranza, la piena comunione di tutte le chiese.

Questa unità cercata e attesa non è però fine a se stessa: l'esigenza unitaria, nata dalla missione, è in funzione della missione. La promessa più grande che accompagna il movimento ecumenico è che "il mondo creda" (Giovanni 17,21). Questa promessa è la ragione principale che impone a ogni credente e a ogni chiesa di partecipare intensamente all'avventura ecumenica.

7. Il Sinodo individua per le nostre chiese in Italia livelli diversi di rapporti, ciascuno con caratteristiche proprie: da una parte l'ecumenismo con le altre chiese evangeliche, con le chiese ortodosse e con la Chiesa cattolica romana, tutte legate dalla comune fede in Cristo; dall'altra il dialogo con l'ebraismo, che costituisce la nostra comune matrice storico e teologica; poi il dialogo con l'Islam, al quale siamo tutti legati dalla condivisa ascendenza abramitica; ed infine il dialogo con le altre religioni, nel rispetto delle diverse identità e delle proposte di cui sono portatrici. Non affrontiamo in questo documento le tematiche relative ad altre realtà religiose (come per es. I Testimoni di Geova, i Mormoni, Christian Science, ed altri) sebbene sia urgente avviare lo studio anche di queste realtà.

I. I RAPPORTI CON LE ALTRE CHIESE EVANGELICHE

8. Il rapporto tra le nostre chiese, le altre chiese protestanti italiane che si richiamano, più o meno direttamente, alla Riforma del XVI secolo, e le chiese evangeliche italiane di diversa matrice, ha radici antiche e profonde: il richiamo alla centralità della Scrittura, il patrimonio spirituale del Risveglio, la vocazione a mettere le loro specificità al servizio dell'evangelizzazione del nostro paese, una storia per molti aspetti comune, di cui possiamo solo menzionare alcuni momenti. La fine del secolo diciannovesimo vede il nascere dell'Associazione Cristiana dei Giovani (YMCA-ACDG, nel 1887) e della Associazione Cristiana delle Giovani (YWCA-UCDG, 1894) che hanno avuto importanti collegamenti con le nostre chiese, specialmente nel settore giovanile. Pur tra molte difficoltà, l'evangelizzazione dell'Ottocento sperimenta sovente la collaborazione di denominazioni diverse; il Congresso evangelico del 1920 indica un diffuso desiderio unitario da parte di ampi settori dell'evangelismo italiano; nel 1946 nasce il Consiglio Federale delle Chiese evangeliche in Italia, che si distingue nella ricerca di posizioni comuni nei rapporti con lo Stato e dunque nella lotta per la libertà religiosa; il II Congresso delle Chiese Evangeliche in Italia (1965) porta, due anni dopo, alla prima assemblea della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (FCEI), alla quale aderiscono inizialmente le chiese battiste, la Chiesa metodista, la Chiesa valdese e la Chiesa luterana in Italia, oltre alla Comunità Ecumenica di Ispra-Varese; in seguito si aggiungono l'Esercito della Salvezza, le Chiese Libere, la Chiesa Apostolica Italiana e, nel 1994, alcune altre comunità libere o pentecostali.

9. Questo processo unitario, che conosce anche battute d'arresto e sconfitte, è agevolato da dinamiche analoghe nei movimenti giovanili e femminili - nel 1969 nasce la Federazione Giovanile Evangelica Italiana, FGELI, e nel 1976 la Federazione delle Donne Evangeliche Italiane, FDEI - e da una collaborazione spesso intensa tra pastori di chiese diverse in una stessa città, e in generale tra le comunità. Dalla sua costituzione ad oggi, la FCEI svolge un ruolo particolarmente importante sia come luogo di dialogo, che come strumento operativo per interventi di varia natura (culturale, sociale, formativa, giuridica) nella società italiana. La rubrica radiofonica "Culto Radio", che va in onda a livello nazionale (dal 1951) e la rubrica televisiva "Protestantesimo" (dal 1973) hanno reso presente il pensiero protestante italiano e internazionale al pubblico del nostro paese, raggiungendo centinaia di migliaia di persone. E' legittimo quindi parlare delle "chiese federate" come di un insieme relativamente omogeneo nell'ambito dell'evangelismo nazionale. Importanti settori del mondo evangelico, che non aderiscono alla Federazione (Assemblee di Dio in Italia, Chiese Avventiste del 7° giorno, Assemblee dei Fratelli, Chiesa del Nazareno, Chiesa Apostolica, Chiesa Evangelica Internazionale, Chiesa Evangelica Cristiana, Unione delle chiese libere e altre chiese libere) fanno parte dal 1984 della Commissione delle chiese evangeliche per i rapporti con lo Stato (preceduta dalla Commissione giuridico-consulativa della FCEI nata nel 1967) e agiscono quindi unitariamente in questo ambito così importante. Su di un piano diverso, la Società Biblica in Italia (interconfessionale

dal 1983) costituisce uno strumento interdenominazionale di grande rilievo per la diffusione della Scrittura nel nostro paese. Si veda il successo della Traduzione interconfessionale della Bibbia, (TILC) e spesso, anche se non sempre, vengono usate dalle varie chiese le medesime edizioni della Bibbia, tra le quali la recente “Versione Nuova Riveduta” (1994-95) della Società Biblica di Ginevra e della Società Biblica Britannica e Forestiera.

10. Il panorama evangelico italiano è caratterizzato oggi da un fenomeno nuovo: un numero cospicuo di evangelici è giunto in Italia in seguito all’immigrazione dal cosiddetto terzo mondo ed è sorto un gran numero di comunità evangeliche, sia costituite su base denominazionale, sia aggregate su base interdenominazionale per affinità linguistica o etnica.

Alcune di queste comunità celebrano i loro culti nei locali delle nostre chiese o hanno stabilito con esse rapporti fraterni. Altre si sono costituite in modo del tutto autonomo e sono per noi nuovi interlocutori con cui avviare relazioni fraterne, come ad esempio è avvenuto nel quadro del programma “Essere chiesa insieme”, promosso dalla Federazione delle chiese evangeliche in Italia.

11. Le chiese valdesi e metodiste, unite nel Patto di Integrazione dal 1979, e le altre chiese facenti capo al Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste, fanno parte della Comunione di Leuenberg tra le chiese luterane, riformate, unite e ora anche metodiste d’Europa. Questo significa che esse intrattengono con la Chiesa evangelica luterana in Italia rapporti di piena comunione ecclesiale, cioè: comunione nella predicazione e nella celebrazione della Cena del Signore (oltre che, evidentemente, nel battesimo) e reciproco riconoscimento dei ministeri.

A partire dall’Assemblea-Sinodo del 1990, le nostre chiese vivono in piena comunione ecclesiale anche con quelle che si riconoscono nell’Unione Cristiana Evangelica Battista d’Italia (UCEBI). Nell’ambito di questa collaborazione è nato il settimanale “Riforma”, che ha sostituito le precedenti testate denominazionali. La piena comunione ecclesiale tra riformati e metodisti da una parte, e battisti dall’altra, costituisce, a tutt’oggi, un elemento originale nel panorama ecumenico mondiale.

Le nostre chiese intrattengono rapporti intensi e fraterni anche con altre chiese evangeliche. Ricordiamo la collaborazione con le Assemblee dei Fratelli nel Centro di formazione diaconale e nel Comitato promotore iniziative evangeliche. Con le Chiese Avventiste siamo in dialogo da diversi anni grazie agli intensi rapporti che la Federazione delle chiese evangeliche ha stabilito con loro.

12. Valdesi e metodisti sono uniti alle chiese evangeliche pentecostali (riunite nelle ADI, in famiglie di chiese, o indipendenti), alle Assemblee dei Fratelli e ad altre chiese dai quattro elementi menzionati in apertura: centralità biblica, tradizione del Risveglio, vocazione all’impegno per l’evangelizzazione, una storia per molti aspetti comune. Per questo ci diciamo tutti “evangelici”, anche se per noi il termine è sinonimo di “protestante”, mentre altre chiese evangeliche in genere non utilizzano quest’ultima espressione.

13. Accanto agli elementi comuni, la storia e il dibattito recente hanno messo in luce profonde diversità. Alcune riguardano, nel quadro della vocazione rivolta a tutti i credenti senza alcuna distinzione, la comprensione del ministero e, in particolare, del pasturato femminile; altre, invece, si riferiscono a tre ambiti più specifici e generali:

a) L’approccio al testo biblico - “Dio, dopo aver anticamente parlato molte volte e in svariati modi ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo di suo Figlio...” (Ebr. 1,1-2). Le Scritture testimoniano e trasmettono la Parola rivolta da Dio per mezzo dei profeti e per mezzo di Gesù Cristo. Tutte le chiese evangeliche considerano perciò le Scritture come unica fonte di rivelazione e quindi suprema autorità per la fede, la dottrina e la vita (*sola scriptura*). In sintonia con la Riforma, esse ritengono che “la lettera” - cioè il testo biblico compreso nel suo senso semplice - racchiuda tutto ciò che è necessario e sufficiente alla fede e alla salvezza. Mediante il suo Spirito, Dio ha guidato profeti e apostoli dalla Parola alla Scrittura; mediante lo stesso Spirito conduce anche noi dalle Scritture all’ascolto della sua Parola.

Il comune riconoscimento delle Scritture come Parola di Dio è tuttavia espresso in modi diversi nelle chiese evangeliche, dando luogo a letture bibliche diverse, talora conflittuali. Nelle nostre chiese si riconosce che il testo biblico, in quanto espressione umana della Parola divina, è espressione di un processo storico, in cui lo Spirito di Dio agisce, pur nella relatività della cultura di coloro ai quali si manifesta. Meglio si coglie la concretezza umana e storica delle Scritture, più si apprezza l’incidenza della Parola di Dio. Per questo - pur nella consapevolezza dei rischi a cui possono essere esposti - riteniamo che i diversi metodi critici di studio della Bibbia possano essere utili strumenti per una più profonda comprensione delle Scritture come Parola di Dio. Altre chiese, invece, considerano questo approccio con sospetto o lo rifiutano decisamente, in quanto ridurrebbe - e secondo alcuni addirittura negherebbe - l’autorità della Scrittura.

b) Il problema dell’etica. Tutti concordano - riteniamo - sul fatto che l’etica è la risposta riconoscente della fede alla grazia, è il tentativo serio ma umano e fallibile di vivere l’imperativo che, nel messaggio biblico, deriva sempre dall’indicativo e in esso si fonda: “Siate santi come (o perché) Io sono santo”, “Amatevi come io ho amato voi”. Non tutti, però, prendono in considerazione nella stessa misura il fatto che le indicazioni etiche della Bibbia devono spesso essere tradotte in una cultura, la nostra, molto diversa da quella che le ha viste nascere;

come pure il fatto che le scelte etiche si elaborano nello spazio della libertà di Cristo, a partire dalla responsabilità nei confronti degli esseri umani e del creato, responsabilità che appare nella Bibbia indissolubilmente legata al comandamento dell'amore, e alla quale i credenti e le chiese sono chiamati da Gesù: essa non produce codici sempre validi e infallibili, ma costituisce un appello alla libertà cristiana, chiamata a ubbidire al comandamento divino.

All'interno stesso delle nostre chiese l'assunzione di questa responsabilità e le risposte a questo appello sono talvolta assai diversificate e persino in tensione: è una dialettica che riteniamo feconda interpellanza reciproca e possibilità di fraterna vigilanza e di fraterno richiamo, nella coscienza di come sia spesso arduo, di fronte alla complessità dei problemi umani che via via incontriamo, comprendere chiaramente quale sia la volontà di Dio.

Questo approccio problematico suscita spesso, in altre chiese evangeliche, l'impressione che si finisca per dissolvere nella storia mutevole il comandamento di Dio, rinnegando nei fatti la fedeltà alle Scritture rivendicata a parole. Tale approccio può certo essere strumentalizzato per eludere il comandamento di Dio; siamo però convinti che sia il modo per evitare di fare del comandamento una lettera che uccida: e come tale lo proponiamo al confronto sincero e senza pregiudizi, di fronte alle questioni che via via si pongono alla nostra riflessione e alla nostra scelta, ben sapendo che l'etica cristiana, attraverso i tempi, ha una storia discutibile e incompiuta e che attende anch'essa il compimento del Regno di Dio.

e) Il dialogo con la Chiesa cattolica romana. Alcune chiese evangeliche guardano con turbamento o con aperto dissenso al dialogo che valdesi e metodisti, come anche battisti e luterani italiani, conducono a vari livelli con la Chiesa cattolica romana, interpretandolo come una rinuncia all'evangelizzazione o come affievolimento dell'identità evangelica. Questi rilievi critici sono presenti anche nelle nostre chiese e possono essere apprezzati come richiamo alla vigilanza nei confronti del pericolo di dialogare sottacendo o eludendo o sacrificando la questione della verità evangelica - così come è attestata nella Sacra Scrittura - che c'interpella tutti e sempre, anche e proprio quando siamo impegnati nel dialogo, che vuole servire la verità, non aggirarla. Il vero dialogo avviene tra partner che non nascondono le differenze e divergenze, anche profonde, né, soprattutto, si nascondono davanti alla Parola di Dio; che si parlano con franchezza, sulla base della fede nel Dio della rivelazione biblica e in Gesù Cristo, confessato insieme come Signore e Salvatore del mondo e nella fiducia che proprio attraverso il comune confronto con la sua Parola, Dio li possa rinnovare. Dialogo e identità evangelica non sono per noi in contrasto; l'aprirsi al confronto non implica necessariamente una rinuncia ai fondamenti della nostra identità. Perciò non poniamo in alternativa il dialogo ecumenico, con la Chiesa cattolica romana o con altre chiese, da una parte, e la nostra identità evangelica e il compito della testimonianza, dall'altra. Per sua natura il dialogo ecumenico è aperto a tutti coloro che l'accettano e non può ammettere veti (ad es. "io non dialogo con te, perché non approvo che tu dialoghi con lui", oppure "dialogo con te se mi assicuri che non dialoghi con lui"), né pregiudiziali che non siano la disponibilità ad aprire il dialogo, la libertà e la franchezza nel condurlo, la sincera ricerca di una comunione, la fiducia in Colui sotto la cui guida esso si svolge.

14. Per quanto queste differenze siano rilevanti, non riteniamo tuttavia che siano di portata tale da impedire il confronto in un autentico rapporto di fraternità: le diversità riguardano sì, infatti, diversi atteggiamenti spirituali, ma non, a nostro avviso, il centro della confessione di fede. La comune storia passata, come le numerose forme di collaborazione in atto, ci incoraggiano a guardare con fiducia alle possibilità di approfondire i reciproci rapporti di dialogo e di collaborazione, convinti come siamo, comunque, che la comune fede evangelica ci chiami a fare insieme tutto ciò che non siamo costretti a fare separati. Su questa base, nella convinzione che Dio ha distribuito i suoi doni alle diverse chiese, e non a una soltanto, e che quindi tutte le chiese - e ciascuna di esse - sono debitrice verso le altre dei doni ricevuti, riteniamo indispensabile e urgente che esse s'incontrino, sia per confrontarsi, sia per condividere, ringraziando Dio, ciò che ciascuna ha ricevuto, non anzitutto per se stessa, ma per le altre, come scrive l'apostolo Paolo: "A ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per il bene comune" (1 Corinzi 12,7).

II. I RAPPORTI CON LE CHIESE ORTODOSSE

15. E' purtroppo mancato, finora, un dialogo con l'Ortodossia, che nel nostro paese è presente con diverse comunità, ma in generale non di lingua italiana. Per questa ragione i rapporti delle nostre chiese con quelle ortodosse sono stati, fino ad oggi, soltanto sporadici e occasionali. Ci auguriamo però che essi si intensifichino nei prossimi anni e che un dialogo permanente venga avviato.

Un primo passo ufficiale è costituito dalla presenza per la prima volta nella storia della nostra chiesa di un rappresentante ortodosso, l'archimandrita Timotheos Eleftheriou dell'Archidiocesi Ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale, al nostro Sinodo 1997. Successivamente un analogo invito è stato rivolto e accolto in occasione dell'Assemblea della FCEI 1997.

Possiamo ricordare nella storia due momenti significativi. Quale cappellano dell'ambasciata olandese a Costantinopoli, il pastore valdese Antonio Leger ebbe vari scambi epistolari e contatti con il Patriarca di Costantinopoli Cirillo Lukaris, tra il 1628 e il 1638. Nel nostro secolo, l'opera di accoglienza ai profughi dall'Unione Sovietica a Villa Olanda (Torre Pellice) ha permesso per lunghi anni un incontro fraterno con ortodossi russi.

16. Un importante terreno d'incontro tra la nostra chiesa e il mondo ortodosso è costituito dal movimento ecumenico, e in particolare dal Consiglio ecumenico e dalla Conferenza delle chiese europee. Feconde occasioni d'incontro vengono offerte in Italia dalle sessioni del Segretariato per le Attività Ecumeniche.

Malgrado il fatto che non si siano ancora avviate commissioni di dialogo ufficiale fra le nostre chiese e le chiese ortodosse in Italia, vogliamo ciò nondimeno evidenziare sommariamente alcune caratteristiche dell'Ortodossia.

17. Essa costituisce la terza (circa 150 milioni di fedeli) delle grandi articolazioni del cristianesimo storico, impiantata soprattutto nell'Europa orientale, ma che vive e fiorisce anche altrove. L'Ortodossia può essere considerata la forma più antica di cristianesimo, sia perché diversi suoi aspetti affondano le loro radici storiche nell'epoca sub-apostolica e nella chiesa antica, sia perché la teologia dei 'padri della chiesa', soprattutto greci, ha svolto e svolge un ruolo determinante nella formazione della coscienza di fede, della spiritualità e della pietà ortodossa. Grazie al movimento ecumenico sappiamo quali tesori siano custoditi in questa tradizione cristiana.

18. L'Ortodossia si caratterizza per una ricerca di fedeltà alla tradizione del primo millennio, che la oppone non solo alle pretese egemoniche della chiesa di Roma, ma anche a tutte le innovazioni cattoliche romane sul piano del dogma, e la rende diffidente nei confronti di un'idea radicale di riforma come quella attuata dal Protestantismo. Sul piano teologico, tra Oriente e Occidente cristiani permangono, in particolare, diverse impostazioni e accentuazioni del rapporto tra pneumatologia e cristologia. Per quanto riguarda il testo del Credo niceno-costantinopolitano, riteniamo legittima la proposta che l'ecumene cristiana lo adotti nella sua versione originaria, che non contiene l'affermazione secondo cui lo Spirito procede anche "dal Figlio" (*Filioque*). Ciò non significa ignorare le ragioni teologiche che hanno determinato l'aggiunta del *Filioque*.

19. Il centro della spiritualità ortodossa è la liturgia, considerata la fonte a cui attingere tutte le benedizioni e le energie spirituali, il riepilogo drammatizzato dell'intera storia della salvezza, nella quale il credente è direttamente coinvolto, per così dire, sul confine tra il tempo e l'eternità, tra la terra e il cielo. Il tema del rapporto tra la liturgia e la vita quotidiana (in particolare in riferimento all'impegno del cristiano nel mondo) è certamente centrale nel confronto tra riformati e ortodossi.

20. L'icona, intesa non come materializzazione del divino, ma come divinizzazione dell'umano (*theosis*), come preghiera dipinta, come trasfigurazione della materia attraverso la luce e i colori, è una dimensione fondamentale della pietà ortodossa. La teologia della trasfigurazione dell'umano e l'enfaticizzazione della bellezza come valore teologico che l'icona presuppone ed esprime sono dimensioni in larga misura ignote nell'occidente cristiano.

21. Nel novero dei dialoghi interconfessionali, l'incontro tra chiese e teologie riformate e ortodosse ha una sua specifica fisionomia, fatta di significative affinità e di altrettanti significative diversità. Tra le prime ricordiamo, ad esempio: la valorizzazione del laicato; l'importanza della conciliarità nella vita e nella concezione della chiesa. Tra le seconde, menzioniamo, ad esempio, le diverse nozioni di apostolicità, con tutte le implicazioni per la concezione del ministero e del sacramento.

Questa specificità rende urgente l'inizio di un dialogo tra le nostre chiese e quelle ortodosse in Italia, al di là di quanto già è avvenuto e avviene a livello ecumenico internazionale.

III. I RAPPORTI CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA

22. La frattura tra cattolicesimo e protestantesimo è senza dubbio la più profonda tra quelle sin qui verificatesi nei venti secoli di storia cristiana. Conseguentemente la riconciliazione tra cattolicesimo e protestantesimo è il compito ecumenico più arduo che ci sia. Da chi si impegna nel dialogo si esige non solo una conoscenza approfondita dei veri termini delle questioni controverse, ma anche una particolare maturità evangelica e intelligenza spirituale descritte dall'apostolo Paolo come la "mente di Cristo" (I Corinzi 2,16), capace di "professare la verità nell'amore" (Efesini 4,15). La difficoltà dell'impresa è accresciuta dal fatto che oltre a serie divergenze di carattere teologico e a differenze profonde di mentalità e cultura, potremmo dire di civiltà, pesano su di essa l'eredità negativa di oltre quattro secoli di polemica accanita e spregiudicata e la memoria ancora viva di una storia dolorosa e delittuosa intessuta di prepotenze e violenze imposte e subite, con le quali si è tradito Cristo nel momento stesso in cui si pretendeva di propugnare la sua verità e di difendere l'onore del suo nome. Ma per quanto difficile, l'impresa è possibile.

23. Per secoli cattolicesimo e protestantesimo si sono fronteggiati e anche scontrati, in particolare nel nostro paese, come se non avessero nulla in comune. In realtà il loro contrasto avveniva proprio intorno alle questioni centrali della fede cristiana condivisa da tutti, ma intesa e vissuta in modi diversi e, in più punti, antitetici. Si potrebbe dire che, paradossalmente, essi erano divisi da ciò che li univa. Ma la fiera degli animi, la durezza dello scontro e la rigidità delle posizioni contrapposte erano tali da far perdere completamente di vista ciò che i contendenti avevano in comune a vantaggio di ciò che li opponeva. "Avere in comune" è un'espressione generica

che può descrivere situazioni e rapporti molto diversi: può significare condividere qualcosa con un altro in piena armonia e comunione; ma può anche significare aver parte con altri a una medesima realtà, intendendola però e vivendola in maniera talmente diversa da dar luogo a una comunione più di forma che di sostanza. Con la Chiesa cattolica romana condividiamo pienamente alcune realtà cristiane fondamentali (ad esempio la concezione trinitaria di Dio o la fede in Cristo vero Dio e vero uomo); altre realtà le abbiamo in comune ma le intendiamo in modo diverso, talvolta molto diverso (ad esempio la Cena del Signore oppure il carattere e la funzione del ministero); altre realtà, infine, non le abbiamo in comune perché mentre il cattolicesimo le considera parti integranti della fede e della vita cristiana, noi, al contrario, le consideriamo devianti rispetto a questa fede, così come essa è illustrata e confessata dalla chiesa primitiva, la cui testimonianza è stata raccolta - per servire da canone alle generazioni future - nel Nuovo Testamento.

24. Qual è dunque oggi il nostro rapporto con il cattolicesimo romano? Già alla vigilia del Concilio Vaticano II, nel 1962, il Sinodo valdese si era rallegrato, in un messaggio alle chiese, per il nuovo clima di dialogo e di incontro che si andava affermando, e nello stesso tempo aveva espresso la necessità che tutto venisse sottoposto al criterio biblico: sì dunque al dialogo, all'incontro e al confronto, ma "è sulla base del principio della fedeltà alla Parola che vogliamo muoverci. Ciò significa essere sempre disponibili alle sollecitazioni dello Spirito e pronti a lasciarsi riformare dalla Parola del Signore. Ma significa anche confrontare seriamente ogni orientamento ed ogni decisione con quella stessa Parola, per essere da essa sola giudicati".

Vent'anni dopo, nel 1982, il Sinodo elaborò un documento più ampio e articolato, dedicato all'ecumenismo, ma che per più della metà trattava del cattolicesimo romano e del nostro rapporto con esso. Si diceva che "cattolicesimo e protestantesimo, pur richiamandosi allo stesso Signore, sono due modi diversi di intendere e vivere il cristianesimo" e si constatava che, malgrado i grandi e rallegranti progressi compiuti nei rapporti reciproci, il dialogo "non ha potuto rimuovere il motivo centrale del dissenso: un modo diverso di concepire la presenza di Dio nel mondo, e quindi un modo diverso di essere chiesa".

I progressi sensibili del movimento ecumenico nel nostro paese e una serie di fatti accaduti nel frattempo consigliano una ripresa del discorso, che ha bisogno di periodici aggiornamenti. Lo articoleremo in due sezioni, cercando anzitutto di mettere in luce ciò che abbiamo in comune con la Chiesa cattolica romana, dicendo poi ciò che da essa ci divide.

25. Non è così facile isolare i fattori di unità e di divisione presenti nelle dottrine e nelle realtà di fede che le diverse confessioni cristiane hanno o non hanno in comune le une con le altre. Vi sono motivi di differenza, o di divergenza o anche di divisione in ciò che ci unisce. Vi sono elementi di almeno parziale condivisione in ciò che ci separa.

Cattolicesimo e protestantesimo sono uniti in quanto entrambi espressioni del cristianesimo, che essi però intendono e vivono in modo alquanto diverso: non c'è nessun motivo di velare - quasi vergognandosene - la realtà di questa diversità, così come il Nuovo Testamento non fa velo, poniamo, alla diversità tra Paolo e Giacomo né se ne adonta.

CIO' CHE UNISCE PROTESTANTI E CATTOLICI ROMANI

26. Il nome di Gesù, che è quello della nostra comune salvezza, anzi della salvezza del mondo (Giovanni 4,42): infatti "In nessun altro è la salvezza; poiché non vi è sotto il sole nessun altro nome che sia stato dato agli uomini, per il quale noi possiamo essere salvati" (Atti 4,12). Insieme ai cristiani di tutte le tradizioni, confessioni e denominazioni ripetiamo con l'apostolo Tommaso davanti al Risorto e al Vivente "Signore mio e Dio mio!", ben sapendo che "nessuno può dire: Gesù è il Signore! se non per lo Spirito Santo" (I Corinzi 12,3). Il nome di Gesù unisce tutti coloro che, credendo in Lui, lo invocano (I Corinzi 1,2). Cattolici e protestanti invocano il nome di Gesù. I cattolici invocano anche altri nomi (quello di Maria e dei Santi). Quello che ci unisce a loro è soltanto l'invocazione del nome di Gesù. L'invocazione di altri nomi ci divide e ci pare relativizzare la stessa invocazione del nome di Gesù (*solus Christus*).

27. La fede nel Dio che si è rivelato in Israele e in Gesù di Nazaret e che la Chiesa riconosce e confessa nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E' il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che preghiamo come il Padre nostro che è nei cieli, "dal quale ogni famiglia nei cieli e sulla terra prende nome" (Efesini 3,15) e che "fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti" (Matteo 5,45). Egli "abita in una luce inaccessibile" (I Timoteo 6,16), ma Gesù "lo ha fatto conoscere" (Giovanni 1,18). Di lui ha detto bene Agostino: "Per te Tu ci hai fatti, e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in te" (*Confessioni* I,1.1). E' il nostro Dio "che ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca ma abbia vita eterna" (Giovanni 3,16) e che "negli ultimi giorni" ha sparso il suo Spirito "sopra ogni persona" (Atti 2,17.33). Del resto, "in qualunque nazione, chi lo teme e opera giustamente gli è gradito" (Atti 10,35). La fede in questo Dio unisce tutti i cristiani, e tutti coloro che in ogni luogo e in ogni nazione lo temono e lo servono facendo la sua volontà (Matteo 21,31), lo ringraziano e lo lodano.

28. La Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento. In essa riconosciamo insieme la testimonianza che Dio rende a se stesso attraverso profeti, apostoli e molti testimoni, e soprattutto attraverso la vita, le opere potenti, la predicazione del Regno, la passione, la morte, la resurrezione e l'ascensione di Gesù, di cui la Scrittura è specchio fedele e vivo. Benché scritta da uomini, è ispirata da Dio. La sua autorità è suprema. E' la Scrittura l'unico testo che in tutte le chiese cristiane del mondo viene letto e proclamato nel culto come Parola di Dio, la domenica e durante la settimana. Ad essa nulla va tolto o aggiunto (Apocalisse 22,18-19). Piuttosto tutti i cristiani sono invitati a "dimorare" in essa, perché "se perseverate nella mia parola, siete veramente miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (Giovanni 8,31-32). La Scrittura è il bene più prezioso che i cristiani di tutte le confessioni posseggano, e il più largamente condiviso. Il canone biblico relativo all'Antico Testamento è per i cattolici parzialmente diverso da quello adottato dai protestanti in quanto comprende anche alcuni altri scritti oltre a quelli che compongono la Bibbia ebraica; questo però non impedisce alle due confessioni oggi di condividere il messaggio biblico. Assai più gravida di conseguenze è invece l'altra differenza: il cattolicesimo riconosce, sì, l'autorità della Scrittura ma le affianca quella della Tradizione e del Magistero, o meglio le integra una nelle altre fino quasi a confonderle e perdere di vista l'autorità superiore della Sacra Scrittura. Ciò che ci unisce ai cattolici è la Sacra Scrittura soltanto, e tutto ciò che essa ha suscitato, continua a suscitare e ancora susciterà nel corso della storia secolare della chiesa e dell'umanità.

29. La fede cristiana nei suoi contenuti essenziali, così come sono stati raccolti nei grandi simboli o confessioni di fede della chiesa antica, in particolare nel Simbolo detto Apostolico, in quello ecumenico Niceno-costantinopolitano del 381 e in quello di Atanasio. Condividiamo anche insieme e confessiamo la formula di Calcedonia su Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo. In particolare condividiamo la fede nell'opera di salvezza di tutta l'umanità compiuta in Cristo, nella sua vita, la sua morte, la sua resurrezione, e la speranza del compimento di tutte le promesse dei nuovi cieli e della nuova terra. Questo patrimonio di fede e di intelligenza della fede, che insieme riceviamo dalla prolungata e accurata meditazione della chiesa antica sul mistero di Dio e dell'uomo alla luce della rivelazione di Cristo, è un legame spirituale profondo che unisce in un saldo vincolo di fede e di pietà l'intera chiesa cristiana nel mondo.

30. Il battesimo d'acqua, nel nome di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Anche se le teologie cattolica e protestante del battesimo possono su alcuni punti divergere; anche se la prassi del pedobattismo, tuttora diffusissima nel cattolicesimo e nell'ortodossia (un po' meno nel protestantesimo storico), viene contestata come illegittima da tutto il protestantesimo di tradizione battista; e anche se il battesimo nello Spirito, tradizionalmente collegato al battesimo d'acqua, viene oggi rivendicato e magnificato come esperienza fondamentale dal protestantesimo pentecostale e dal cattolicesimo carismatico - malgrado tutto questo, il fatto del battesimo e il suo significato biblico essenziale (appartenenza a Cristo, nel contesto del Patto di Dio con il suo popolo e della confessione della fede) sono comuni a tutti i cristiani e costituiscono tra loro un importante vincolo di unità.

31. La celebrazione della domenica come "giorno del Signore" (Apocalisse 1,10), dedicato in particolare al *culto comunitario*, i cui elementi costitutivi sono gli stessi per tutti i cristiani: la lode e l'adorazione di Dio, la memoria della croce e risurrezione, l'annuncio del perdono e della salvezza attraverso la predicazione della Parola biblica e la celebrazione del battesimo e della Cena, la preghiera di intercessione, la raccolta delle offerte. E' vero che la forma della Cena è in parte diversa (nel cattolicesimo si distribuisce solo l'ostia, anziché, come ha ordinato Gesù, il pane e il vino). Diversa è anche la sua teologia, sia perché il cattolicesimo parla della messa come «sacrificio» (termine che il protestantesimo rifiuta perché il Nuovo Testamento lo riferisce esclusivamente alla croce di Cristo), sia perché il cattolicesimo mantiene il concetto di «transustanziazione» (che il protestantesimo non accetta) e ravvisa nel sacramento il veicolo principale della grazia, mentre il protestantesimo lo ravvisa nella Parola di Dio. Ciò nondimeno, la struttura del culto è simile per cattolici e protestanti.

32. La tradizione conciliare o sinodale affermatasi nei sette concili celebrati dalla cristianità in buona parte ancora unita e perciò detti "ecumenici". Anche se il protestantesimo intende il Sinodo come assemblea rappresentativa della chiesa nella pluralità dei suoi ministeri e nella totalità dei suoi membri (quindi con partecipazione anche "laica" in una misura oggi superiore al 50% del totale); e anche se nel cattolicesimo romano l'autorità conciliare o sinodale è stata dogmaticamente subordinata a quella del pontefice romano, mentre il protestantesimo (come anche l'ortodossia, nei modi che le sono propri) considera l'istanza conciliare o sinodale come l'autorità umana suprema nella chiesa, sotto la Parola di Dio - malgrado queste differenze profonde la dimensione conciliare è presente in tutte le grandi confessioni cristiane e il suo pieno recupero nei termini di un "concilio veramente universale" costituisce senza dubbio il terreno privilegiato d'incontro sul piano istituzionale per dare forma e struttura alla futura unità cristiana.

33. "Non è ancora stato manifestato ciò che saremo" (I Giovanni 3,2). Ci unisce, cattolici e protestanti, la nostra incompiutezza come cristiani. "Ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro... ora conosco in parte..." (I Corinzi 13,12). Ci unisce la parzialità di quello che vediamo, conosciamo, profetizziamo. Ci uniscono i molti peccati, le disubbidienze, la resistenza ostinata opposta alla Parola di Dio. Più ancora ci unisce la promessa

divina delle “cose che ci stanno davanti” verso le quali siamo “protesi” (Filippesi 3,13). Ci unisce, aldilà della stessa unità cristiana, la “città futura che cerchiamo” (Ebrei 13,14).

CIO' CHE DIVIDE PROTESTANTI E CATTOLICI ROMANI

34. La storia dei rapporti tra cattolicesimo e protestantesimo fino ad oggi ha dimostrato che il protestantesimo non è semplicemente un cattolicesimo riformato ma una forma di cristianesimo storico al tempo stesso originale e originaria, che affonda le sue radici in precisi elementi della rivelazione biblica. Cattolicesimo e protestantesimo sono però entrambi grandezze storiche, quindi non statiche ma in movimento e soprattutto esposte ai mutamenti che la libera e sovrana Parola di Dio vorrà imprimere loro nel prossimo futuro.

Al momento attuale, dopo svariati e approfonditi dialoghi teologici che hanno contribuito a sgombrare il campo (e gli animi!) da pregiudizi e fraintendimenti ma anche da risentimenti atavici e avversioni quasi viscerali, sembra che i motivi di divisione tra cattolici e protestanti si possano raccogliere intorno a due poli, uno ecclesiologicalo ed uno etico, dietro ai quali, ovviamente, ci sono divergenze di indole teologica. Tra queste appare oggi ancora fondamentale quella che fu all'origine della Riforma stessa: il primato della Scrittura, cioè la sua autorità superiore a qualunque altra istanza all'opera nella chiesa (tradizione e magistero in particolare). La fede evangelica, che dall'affermazione del primato della Scrittura è nata, lo mette in luce come una bussola per ogni chiesa e per il movimento ecumenico nel suo insieme. Nel cattolicesimo romano odierno è in atto una rinascita di interesse e amore per la Bibbia che è carica di promesse e potrà cambiare molte cose. Ciò nondimeno non si può dire che l'autorità della Scrittura sia sovrana nel cattolicesimo e ne governi la predicazione e l'insegnamento.

35. La giustificazione per sola grazia mediante la fede è un annuncio fondamentale del Nuovo Testamento, e quindi il criterio irrinunciabile per le nostre chiese: la classica divergenza in proposito è attualmente oggetto di dialoghi interconfessionali e sembra emergere a livello teologico un consenso sul fatto che l'uomo riceve la salvezza come puro dono di Dio, senza alcun apporto umano. Tale consenso ci sembra però inficiato dalla persistente teologia dei meriti e dall'intercessione dei santi, dall'offerta di indulgenze e dalla richiesta di altre prestazioni meritorie.

36. Ma torniamo alla divisione tra cattolici e protestanti e ai “luoghi” in cui si manifesta. Illustriamoli brevemente.

È soprattutto sulla Chiesa che il contrasto teologico resta vivo. Il cattolicesimo concepisce la chiesa come un organismo strutturato gerarchicamente, che attua nel suo seno, come ha ribadito il Concilio Vaticano II, una “comunione gerarchica”. Noi invece affermiamo che “la Chiesa è la comunità di fratelli [e sorelle] in cui Gesù Cristo è presente e agisce come Signore nella Parola e nel sacramento per mezzo dello Spirito Santo” (*Dichiarazione teologica di Barmen*, tesi 3, Barmen 1934).

Il cattolicesimo interpreta e spiega il cristianesimo, e quindi anche la Chiesa e il culto, in termini prevalentemente sacramentali. Noi invece intendiamo il cristianesimo come fatto essenzialmente kerygmatico (cioè come una “buona notizia” da annunciare, credere e vivere) e di conseguenza affermiamo la centralità della Parola di Dio e vediamo la Chiesa essenzialmente come sua testimone mediante l'annuncio e il servizio. Ci rendiamo conto, ovviamente, del carattere schematico di queste affermazioni. Sappiamo che le posizioni degli uni e degli altri sono più complesse, articolate e sfumate. Riteniamo però che la linea di divisione tra cattolicesimo e protestantesimo si situi tra le antitesi ora indicate.

37. Va detto e ripetuto, a questo punto, che oggi le sensibilità confessionali sono molto diverse all'interno non solo di ogni chiesa ma anche di ogni comunità locale, così come diversi sono i livelli di maturazione della coscienza ecumenica, secondo i diversi contesti storico-culturale e le diverse geografie religiose in cui le comunità cristiane vivono ed operano. Bisogna inoltre tener conto del notevole divario che sovente sussiste tra i pronunciamenti ufficiali del magistero cattolico romano e convinzioni e comportamenti largamente presenti nella base cattolica. Perciò non si danno risposte univoche alla domanda: che cosa divide oggi cattolicesimo e protestantesimo e impedisce la loro comunione? Ciò nondimeno la divisione sussiste, malgrado i notevoli progressi compiuti dal movimento ecumenico e i cambiamenti che esso ha introdotto nelle due confessioni a livello teologico, psicologico e pratico. Come s'è detto, la divisione affonda le sue radici in una diversa comprensione ed esperienza della chiesa, dietro e dentro la quale si cela o può celarsi una diversa qualità del rapporto con Dio, con il mondo e con se stessi. In concreto, cioè nel “vissuto della fede”, la divisione si consuma (per così dire) - oltre che intorno ad un certo numero di questioni etiche accennate sopra - intorno ad alcuni classici “luoghi” teologico-spirituali, di cui i maggiori sono quattro: il ministero, il papato, la mariologia, la devozione eucaristica.

38. Sul **ministero** le nostre chiese, come tutte quelle nate dalla Riforma del XVI secolo o che ad essa si richiamano, condividono fino in fondo la dottrina del sacerdozio universale dei credenti secondo la quale - per riprendere le classiche formulazioni di Lutero - “tutti i cristiani appartengono realmente allo stato sacerdotale, e non c'è tra loro alcuna differenza che non sia quella del compito proprio di ciascuno, come dice Paolo in I Corinzi 12, che tutti insieme siamo un unico corpo, ma ogni membro ha un suo ufficio particolare con cui essere utile agli altri; e ciò avviene perché tutti abbiamo uno stesso battesimo, uno stesso evangelo, una stessa fede, e siamo

tutti cristiani allo stesso modo, perché sono il battesimo, l'evangelo e la fede che - soli - rendono il popolo cristiano e ne fanno un popolo sacerdotale... Noi tutti infatti siamo consacrati sacerdoti mediante il battesimo... Ne deriva che tra laici e preti, principi e vescovi, e - com'essi dicono - clero e laicato, non c'è in fondo e in verità differenza alcuna, se non quella propria all'ufficio e all'opera di ciascuno, e non già al suo stato, perché tutti appartengono allo stato sacerdotale e sono realmente sacerdoti, vescovi e papi..."¹.

Anche il Concilio Vaticano II ha sottolineato con forza il valore del "sacerdozio comune dei fedeli" in virtù del battesimo (*Lumen gentium*, n. 10) accanto al "sacerdozio ministeriale o gerarchico", affermando che essi sono "ordinati l'uno all'altro, perché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo". Il Concilio non ha però modificato la sostanza della dottrina cattolica secondo cui tra i due sacerdozi c'è una differenza di "essenza e non solo di grado" - e quindi di "stato" (*ibidem*), che è proprio il punto che Lutero e con lui tutte le chiese della Riforma contestano oggi non meno di allora.

E' vero che il clericalismo può annidarsi in forme diverse in tutte le chiese, anche nelle nostre, che non ne sono affatto esenti. E' anche vero che il sacerdozio universale dei credenti è oggi ancora per molte chiese, le nostre comprese, più un programma da attuare che una realtà compiuta. Ciò nondimeno riteniamo che l'unità dei cristiani nel battesimo significhi anzitutto proprio questo: unità nel comune sacerdozio cristiano, pur nella distinzione delle funzioni di ciascuno. Questa distinzione non può però mai, in nessun caso e per nessun motivo, dar luogo tra battezzati a una differenza di "essenza" o di "stato", che conferirebbe al sacerdozio ordinato un potere sacro (sacra potestas). Inoltre, l'unità di tutti nel "sacerdozio regale" (I Pietro 2, 5.9; Apocalisse 1,6) donato nel battesimo è la ragione di fondo per cui, secondo le nostre chiese, il ministero ordinato può e deve - là dove Dio chiama - essere conferito a ogni battezzato, uomo o donna che sia, ed è per questo che le nostre chiese riconoscono come dono di Dio il pastorato femminile e lo attuano.

39. Sul papato, il Sinodo valdese si è pronunciato nel 1995 con un documento al quale rinviamo quanti desiderano conoscere la posizione delle nostre chiese su questa istituzione così centrale per il cattolicesimo romano e così problematica per tutte le altre chiese e confessioni cristiane. Riproduciamo qui parte del discorso conclusivo: "... per quanto concerne il vescovo di Roma, può essere utile ripetere che il modo in cui è stato definito dottrinalmente ed esercitato praticamente il suo ministero in seno al cattolicesimo lo rende inidoneo a svolgere una funzione ecumenica. Esiste nell'ecumene la domanda se un papato concepito e vissuto diversamente potrebbe, domani, costituire un punto di riferimento per la comunione delle chiese cristiane. In questa direzione sembra muoversi la *Ut unum sint* quando propone di mutare le forme di esercizio del primato. Le nostre chiese ritengono che un reale mutamento della istituzione papale debba invece riguardare la sostanza del primato. Sono inoltre consapevoli del fatto che il problema del papato non può essere isolato da quello della struttura gerarchico-sacramentale della Chiesa cattolica romana. Con questo non intendiamo sottovalutare le potenzialità insite nella proposta del pontefice; auspichiamo anzi che le nuove "forme di esercizio del primato" che potranno essere elaborate all'interno della Chiesa cattolica romana possano essere dettate da una comprensione non autoritaria dei rapporti intraecclesiali. Ogni ipotesi atta a sbloccare la situazione attuale, e a crearne di diverse da quelle sin qui conosciute, va infatti salutata con favore, confidando non in calcoli e strategie suggerite dalla sapienza umana, ma nell'azione dello Spirito di Dio".

40. Sulla mariologia le nostre chiese condividono la sostanza del documento intitolato "Maria, nostra sorella" redatto a conclusione del convegno organizzato nel 1988 dalla Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia in collaborazione con la Facoltà Valdese di Teologia. Ne ricordiamo le affermazioni principali:

a) Il cattolicesimo romano attraverso i suoi pontefici, ha ripetutamente affermato che la pietà e il culto di Maria fanno parte integrante del cristianesimo (così come essi lo intendono) e devono quindi, secondo loro, in prospettiva ecumenica, diventare patrimonio di tutti i cristiani. In questa linea si è giunti al paradosso di parlare, da parte cattolica, di Maria come *mater unitatis* (madre dell'unità) e di porre l'intero movimento ecumenico "sotto il segno di Maria".

b) La Bibbia parla di Maria. Crediamo che il discorso ecumenico su Maria debba essere modellato su quello biblico. La Bibbia parla di Maria come madre di Gesù e come figura di credente: come tale è degna di onore. In alcuni passi sembra che essa acquisti un valore simbolico di figura della chiesa o di parte di essa (Giovanni 19,26-27). Maria resta comunque sempre e radicalmente creatura: appartiene all'umanità bisognosa di salvezza e non alla divinità che la elargisce. Non c'è traccia nella Scrittura, né diretta né indiretta, di un culto di Maria. Maria viene salutata dall'angelo e dagli uomini, ma non invocata. Le chiese evangeliche onorano Maria ma non la invocano, non la pregano.

c) Molti titoli e funzioni attribuiti a Maria sono "doppioni femminili" di titoli e funzioni che la Sacra Scrittura riferisce a Dio o a Cristo (ad es. Maria "Madre" - "Dio" - "Padre"; Maria, "nuova Eva" - Cristo "nuovo A-

¹ Dall'*Appello alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, WA 6,407 s. Versione italiana in *Scritti politici di Martin Lutero*, UTET, Torino 1978³, 130,132.

damo”; Maria “avvocata” - Cristo “avvocato”), oppure, più spesso, allo Spirito Santo. Lo sviluppo della mariologia è senza dubbio dovuto anche a una insufficiente consapevolezza dell’umanità di Gesù Cristo e della sua misericordia, e del ruolo dello Spirito Santo. D’altra parte, nell’esaltazione dogmatica di Maria sembra riflettersi l’autocoscienza di una chiesa - quella cattolica romana - la cui funzione attivamente mediatrice nella trasmissione della salvezza acquista sempre maggiore consistenza. Mentre riconosciamo e onoriamo in Maria la madre di Gesù e la annoveriamo nella comunità dei credenti come testimone di Cristo e nostra sorella in fede, riteniamo che il culto di Maria e tutto ciò che lo alimenta e accompagna facciano ombra alla centralità, alla perfezione e all’esclusività dell’opera di Cristo, “unico nome sotto il cielo che sia stato dato agli uomini, per il quale noi abbiamo a essere salvati” (Atti 4,12). Ci sembra che, malgrado le intenzioni contrarie espresse nella formula *per Mariam ad Christum* (= per mezzo di Maria, a Cristo), il culto di Maria non sia una tappa di un cammino che conduce a Cristo, ma abbia ormai da tempo un posto autonomo e privilegiato nell’orizzonte della devozione e della spiritualità cattolica. Il collegamento con Cristo viene affermato e sottolineato, ciò nondimeno il culto di Maria vive di vita propria e non è semplicemente un ponte per condurre le anime a Cristo. Riteniamo che ciò che di cristiano c’è da pensare e dire intorno a Maria sia quello che di essa dice la Sacra Scrittura, per cui non possiamo riconoscere il culto mariano né come necessario né come legittimo².

41. Sull’etica la Chiesa cattolica romana e in particolare il suo magistero ufficiale ricorrono volentieri e con abbondanza di riferimenti alla “morale naturale” (che a sua volta si richiama ad una “legge naturale”) e poiché il dialogo interconfessionale ha quasi esclusivamente affrontato questioni controverse di carattere teologico, trascurando quasi del tutto quelle di carattere etico, è accaduto che in tempi recenti il contrasto confessionale si sia manifestato con particolare evidenza proprio su questioni etiche di varia natura (divorzio, aborto, contraccezione, rapporti con lo Stato, posizione della Chiesa nella società), sulle quali le posizioni del magistero cattolico e quelle protestanti sono molto distanti. Anche alcune delle tematiche emergenti legate alla bioetica evidenziano sensibilità ed impostazioni diverse e talora divergenti. E anche se queste divergenze (che oggi si riproducono anche all’interno delle singole chiese e confessioni) non devono necessariamente impedire altri livelli di comunione, almeno parziale, pure quest’ultima è spesso e seriamente messa a repentaglio e rischia di svanire in presenza di scelte etiche contrastanti.

42. Vi sono alcuni altri fattori che sono **motivi permanenti di frizione** tra la Chiesa cattolica romana e le nostre chiese e in qualche modo alimentano la divisione o comunque vengono avvertiti dalle nostre chiese come ostacoli seri a un cammino di riconciliazione. Ecco i principali:

a) La pretesa della Chiesa cattolica romana di essere, secondo un’espressione classica, *mater et caput omnium ecclesiarum* (madre e capo di tutte le chiese). La Sacra Scrittura non riconosce a nessuna chiesa (neppure a quella di Gerusalemme, che fu la prima, tanto meno a qualunque altra) il ruolo di chiesa-madre. “La Gerusalemme di lassù... è nostra madre” afferma l’apostolo Paolo (Galati 4,26). L’unico rapporto tra chiese diverse che ci sembra ecumenicamente proponibile e costruttivo è quello di chiese sorelle. Proprio perché le chiese cristiane sono tra loro “sorelle”, non ve n’è una (*caput*) che possieda un primato sulle altre o possa proporsi come unità di misura per le altre.

b) Il rifiuto della Chiesa cattolica romana di riconoscere le nostre chiese come chiese di Gesù Cristo, i nostri ministri come ministri di Gesù Cristo, la nostra Cena come Cena del Signore; rifiuto che appare, ad esempio, dall’uso nei documenti ufficiali del cattolicesimo dell’espressione “comunità ecclesiali” per indicare le nostre chiese e nel rifiuto dell’ospitalità eucaristica, con le stesse motivazioni.

c) Molte coppie interconfessionali che hanno dato vita a matrimoni (impropriamente) detti “misti” hanno sovente difficoltà a vivere la loro comunione anche sul piano di quel che condividono della comune fede cristiana, pur nel permanere delle differenze e divergenze confessionali. E’ vero che in questo campo molti progressi sono avvenuti e un Testo comune al riguardo è stato approvato dopo un dialogo ufficiale di alcuni anni dalla Conferenza Episcopale Italiana e dal Sinodo delle chiese valdesi e metodiste. Ciò nondimeno la legislazione canonica vigente, pur non ignorando l’esigenza ecumenica, è ancora lontana dal renderle pienamente giustizia.

43. Siamo dunque, cattolici e protestanti, uniti e divisi allo stesso tempo. Secondo le diverse esperienze e sensibilità (che variano grandemente tra le chiese, all’interno di ogni chiesa e persino in ogni singola comunità) c’è chi dirà che siamo più uniti che divisi, e chi, invece sosterrà il contrario.

E’ un fatto che non c’è (e non c’è mai stata) divisione assoluta: possiamo confessare insieme il Credo nice-no-costantinopolitano - pur intendendone diversamente alcune parti, soprattutto l’articolo sulla chiesa; leggiamo la stessa Bibbia e, da qualche decennio, possiamo anche leggerla e studiarla insieme; possiamo dire insieme il Padre Nostro. Ma è anche vero che non c’è piena comunione. Anzi, fino a oggi, l’esperienza e la condizione di divisione prevalgono ancor nettamente, soprattutto nei rapporti tra le istituzioni, su quelle dell’unità.

² Una recente riflessione ecumenica su Maria è contenuta nel volume, curato dal “Gruppo di Dombes”, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi), 1998.

44. Quale può essere il prossimo futuro? E' possibile (e se sì, a quali condizioni) una riconciliazione tra cattolici e protestanti che, ovviamente, nel quadro più vasto del movimento ecumenico, non potrebbe prescindere da una concomitante riconciliazione con l'Ortodossia? Vi sono delle tappe intermedie da percorrere che, senza essere risolutive, possono costituire un passo avanti verso la meta dell'unità, supponendo che questa sia veramente, e non solo ufficialmente, desiderata dalle singole chiese e confessioni? Oppure dobbiamo pensare all'unità cristiana come a un obiettivo che le chiese non saranno mai in grado di realizzare nel corso della storia, e che soltanto il Signore stesso attuerà l'ultimo giorno, tornando, e non prima?

Non è nostro compito prevedere il futuro. Lo è invece ubbidire oggi al "comandamento concreto" che già ha orientato la missione di Gesù, venuto a dare la sua vita per "riunire in uno i figli di Dio dispersi" (Giovanni 11,52) e così raccogliere le sue pecore in modo che, ascoltando la sua voce, vi sia "un solo gregge e un solo pastore" (Giovanni 10,16). La speranza e l'azione ecumenica si collocano dunque nella scia del movimento della missione di Gesù, la esprimono e le rispondono.

45. Infine, che cosa pensiamo della Chiesa cattolica romana? La Riforma del XVI secolo applicò alla chiesa di Roma un criterio di valutazione analogo a quello che la chiesa di Roma, attraverso il Concilio Vaticano II, ha applicato alle chiese nate dalla Riforma, quello cioè della presenza in esse di *vestigia ecclesiae*, "tracce", "orme" della chiesa, costituite da elementi più o meno consistenti di cristianesimo. Noi potremmo oggi riallacciarsi a quella tradizione e formulare a proposito della chiesa di Roma giudizi identici o simili. Certamente noi rifiutiamo la pretesa della chiesa di Roma di possedere "la pienezza della grazia e della verità" in quanto avrebbe ricevuto dal Signore stesso "tutti i tesori della Nuova Alleanza", per cui, secondo il Concilio, il valore delle altre chiese come strumenti di salvezza deriverebbe da quella "pienezza" affidata alla Chiesa cattolica (*Unitatis redintegratio* n. 3). Così pure non condividiamo la convinzione del Concilio secondo cui "l'unità dell'unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa" sussiste "senza possibilità di essere perduta nella Chiesa cattolica romana" (*Unitatis redintegratio* n. 4). D'altra parte, grazie al movimento ecumenico siamo entrati in rapporto con molte realtà cattoliche e abbiamo scoperto la possibilità di una comunione parziale ma reale sulla base comune della Parola di Dio condivisa, della fede, dell'amore e della speranza che sono per tutti "i doni maggiori" (I Corinzi 12,31), e nella ricerca comune di una maggiore fedeltà all'unico Signore.

Abbiamo preso atto con gioia del fatto che, a partire dal Vaticano II, la chiesa di Roma ha accettato la sfida ecumenica e che è disposta a viverla con noi. Noi siamo disposti a viverla con lei.

IV. LA NOSTRA PROPOSTA ECUMENICA

46. Ecco, in breve, i principi che guidano il nostro impegno ecumenico: l'ubbidienza alla Parola di Dio, la ricerca della "comunione conciliare", il rapporto tra unità della chiesa e unità dell'umanità.

47. Il primo principio, fondamentale e irrinunciabile, è l'ubbidienza alla Parola di Dio testimoniata nella Sacra Scrittura. "Poiché la Scrittura è la regola di ogni verità, contenendo tutto ciò che è necessario per servire Dio e per la nostra salvezza, non è lecito agli uomini, e neppure agli angeli di aggiungere, diminuire o cambiarvi alcunché. Ne segue che né l'antichità, né costumi, né la moltitudine, né la sapienza umana, né i giudizi, né le deliberazioni, né gli editti, né i decreti, né i concili, né le visioni né i miracoli devono essere in opposizione a questa Scrittura; ma al contrario ogni cosa dev'esser esaminata, regolata e riformata in accordo ad essa" (Confessione di fede de La Rochelle del 1559, già richiamata, in analogo contesto, dal Sinodo valdese del 1962).

Ma proprio perché questa è la nostra posizione, facciamo volentieri nostre anche le affermazioni con cui le autorità civili di Berna conclusero la loro presentazione degli Atti del Sinodo svoltosi dal 4 al 14 gennaio 1532. Dopo aver detto che essi dovranno in futuro essere letti, spiegati e applicati senza deroga alcuna, il testo prosegue così: "Se però dai nostri pastori o da altre parti ci verrà proposto qualcosa che ci conduca più vicino a Cristo e che, conformemente alla Parola di Dio, contribuisca all'amicizia generale e all'amore cristiano meglio di quanto non faccia l'opinione corrente, volentieri l'accoglieremo e non intralceremo il corso dello Spirito Santo, il quale non è orientato verso la carne, ma fa invece crescere incessantemente verso l'immagine di Gesù Cristo, nostro Signore. Voglia egli custodire tutti nella sua grazia" (Sinodo di Berna, 1532).

Il criterio biblico è dunque costitutivo della nostra visione ecumenica in due sensi: anzitutto nel senso che la comunione di tutte le chiese che insieme cerchiamo dovrà essere in armonia e non in contrasto con la visione biblica dell'unità; in secondo luogo nel senso che la Bibbia è essa stessa un modello di ecumenismo e sicuramente ci rivelerà ancora molte cose anche per quanto concerne l'unità della chiesa.

48. La nostra visione dell'unità della chiesa è già stata delineata nei suoi tratti essenziali nel documento del 1982 (dal punto 1 al 3.2, più il punto 7), che oggi richiamiamo e confermiamo. Si tratta in sostanza della visione dell'unità elaborata attraverso una riflessione prolungata e corale in seno al movimento ecumenico, che oggi possiamo raccogliere intorno a due nozioni centrali: "comunione conciliare" e "diversità riconciliata".

Condividiamo e facciamo nostra la concezione dell'unità come "comunione conciliare" (*Conciliar Fellowship*). Essa è stata felicemente espressa, sia pure nel contesto di un discorso diverso dal nostro, dalla consultazione di Fede e Costituzione, Salamanca 1973: "La Chiesa una dev'essere vista come una comunione conciliare

di chiese locali, che sono esse stesse realmente unite. In questa comunione conciliare ogni chiesa locale possiede, in comunione con le altre, la pienezza della cattolicità, testimonia della stessa fede apostolica e, perciò, riconosce le altre come appartenenti alla stessa chiesa di Cristo e come guidate dallo stesso Spirito. Come l'assemblea di Nuova Delhi ha messo in luce, esse sono collegate (*bound together*) perché hanno ricevuto lo stesso battesimo e partecipano alla stessa eucaristia; esse riconoscono reciprocamente i loro membri e i loro ministri. Sono unite nel loro comune impegno di confessare l'Evangelo di Cristo predicandolo e servendo nel mondo. A questo scopo, ogni chiesa tende a mantenere e coltivare rapporti effettivi e consistenti (*sustained*) con le sue chiese sorelle, mediante incontri conciliari ogni qual volta sia richiesto dalla loro comune vocazione". Il valore di questa descrizione dell'unità è triplice: anzitutto essa vede l'unità come comunione conciliare di chiese locali (così essa fu concepita e vissuta nei primi secoli di cristianesimo) e non come una comunione gerarchica costruita intorno ad una istituzione o una persona che ne sarebbe al tempo stesso il fondamento teologico-giuridico e il perno istituzionale. In secondo luogo essa riconosce alle singole chiese in comunione con le altre la pienezza della cattolicità, senza attribuire quest'ultima a una chiesa soltanto. In terzo luogo utilizza la categoria di "chiese sorelle" nei confronti di tutte le chiese, e non solo di alcune.

La visione dell'unità come "comunione conciliare" può essere ulteriormente perfezionata integrandola con l'idea di "diversità riconciliata". E' noto che il cristianesimo è apparso, nel secolo apostolico, sul palcoscenico della storia non in un'unica forma di chiesa uguale dappertutto ma in una pluralità di forme di chiesa, che costituisce uno dei tratti salienti e originali del fenomeno. La diversità non è dunque un dato tardivo, che in un secondo momento è venuto a incrinare o scomporre un ipotetico quadro uniforme delle origini, ma, al contrario, è un dato presente fin dai primi giorni, che ha caratterizzato come costitutivamente pluriforme l'unità cristiana. Unità della chiesa e diversità delle sue forme istituzionali sono dunque contemporanee come caratteristiche della chiesa cristiana (*notae ecclesiae*). Come lo Spirito Santo è unico ma dà luogo a una "varietà di doni" (I Corinzi 12,4), così la Chiesa di Gesù Cristo è una e pluriforme, non uniforme. La diversità non è una semplice e (forse) scomoda appendice dell'unità o un suo corollario, ma è ciò che la costituisce e caratterizza. Tanto che è stato detto, con ragione, che l'unità cristiana non è solo un'unità *nella* diversità ma *tramite* la diversità³.

Certo, non si può semplicemente equiparare la diversità dei carismi di cui parla il Nuovo Testamento con le diversità oggi esistenti tra le confessioni e tradizioni cristiane. Ma il principio regolatore dell'unità cristiana deve restare lo stesso: l'unità cristiana è un'unità di diversi. Perciò oggi essere uniti in senso cristiano significa superare le divisioni salvaguardando le diversità compatibili con l'Evangelo. Una "diversità riconciliata" non è una diversità annullata. Perciò nella futura comunione ecumenica occorrerà che le diverse chiese e confessioni siano presenti nella loro robusta individualità storica e spirituale, liberata da settarismi, parzialità e travisamenti.

Questa è, a grandi linee, la nostra visione dell'unità. Nel quadro del movimento ecumenico tendere verso tale obiettivo implica che ci si immetta in un "processo conciliare" di rinnovamento e cambiamento che coinvolge ogni singola chiesa e comunità locale: l'unità cristiana non risulterà dalla somma delle chiese esistenti, ma dalla loro conversione a Cristo.

49. Le profonde divisioni che, con le loro conseguenze fatali, oggi attraversano e lacerano il corpo dell'umanità sono più gravi ancora delle divisioni tra le chiese, per quanto scandalose queste ultime possano essere. Perciò nell'ambito del movimento ecumenico la ricerca dell'unità tra le chiese è da tempo accompagnata dalla ricerca dell'unità della comunità umana. Ciò che divide l'umanità, divide anche, talvolta in maniera invisibile, talaltra in maniera flagrante, le chiese. Questioni etniche e identità nazionali, disponibilità economiche e appartenenze razziali, convinzioni politiche, formazioni culturali e le differenze sessuali possono dividere e di fatto dividono le chiese non meno che questioni morali o dottrinali. Perciò, nella nostra visione, l'unità delle chiese è strettamente collegata al superamento delle divisioni presenti nella società, prima fra tutte quella tra ricchi e poveri. Per questa ragione l'impegno ecumenico dei cristiani non può essere circoscritto all'ambito teologico e liturgico ma comprenderà anche iniziative politico-sociali nell'ambito dei diritti umani, della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato.

50. Detto questo, riteniamo che nel quadro e nello spirito del movimento ecumenico ogni chiesa è chiamata ad esercitare il "discernimento degli spiriti" (I Corinzi 12,10) e a "provare gli spiriti, per sapere se sono da Dio" (I Giovanni 4,1) anzitutto nei confronti di se stessa. Anche Gesù ci ha messo in guardia sui rischi connessi con il "giudicare" gli altri e sulla necessità di togliere prima la trave dal nostro occhio per poter scorgere la pagliuzza nell'occhio dell'altro (Matteo 7,1-5). Nei loro rapporti reciproci le chiese potrebbero utilmente seguire la regola dell'apostolo Paolo là dove egli dice: "Se uno pensa di esser qualcosa pur non essendo nulla, egli inganna se stesso. Ciascuno esamini invece l'opera propria; così avrà modo di vantarsi in rapporto a se stesso, e non perché si paragona agli altri" (Galati 6,3-4).

Ogni chiesa è dunque chiamata a misurarsi non sulle altre ma sul Signore. E' Lui l'unità di misura di tutte e di ciascuna. E' a Lui che ogni chiesa dovrà render conto del modo, più o meno degno, con cui sta rispondendo alla vocazione ricevuta.

³ Oscar Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana Brescia 1987.

Nessuna chiesa è giunta alla perfezione o ha già “ottenuto il premio” (Filippesi 3,12). Tutte sono in cammino verso una “patria migliore” (Ebrei 11,14-16). In questo cammino esse possono esercitare a vicenda un ministero di correzione fraterna le une nei confronti delle altre, affinché “ci sbarazziamo di tutto ciò che è di peso e del peccato che così facilmente ci avvolge, e corriamo con perseveranza la gara che ci è proposta, fissando lo sguardo su Gesù, colui che crea la fede e la rende perfetta” (Ebrei 12,1-2).

V. I RAPPORTI CON L'EBRAISMO

51. Il peso del passato. Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale si è avviato e sviluppato in tutta l'ecumene cristiana un processo di revisione dei rapporti tra chiese ed ebraismo.

La riflessione sulla Shoah⁴ ha in un primo tempo portato a riconoscere e confessare la corresponsabilità che, con la loro partecipazione diretta o la loro acquiescenza, i cristiani hanno avuto nella persecuzione e nello sterminio degli ebrei ad opera dei nazisti - sebbene vi siano stati cristiani che hanno cercato il dialogo e hanno agito a favore degli ebrei perseguitati. In seguito, si è presa coscienza del peso che il pregiudizio anti-ebraico ha avuto, attraverso i secoli e fino alla Shoah, nella teologia, nella predicazione, nella catechesi e nella prassi delle chiese cristiane.

Le colpe delle chiese durante la Shoah sono apparse legate a questo secolare “insegnamento del disprezzo”, nel quale si può individuare una delle principali cause del moderno antisemitismo. La riflessione sulla Shoah ha così avviato un processo di denuncia e di superamento dei tratti anti-ebraici non solo della prassi, ma anche della teologia e dell'insegnamento cristiani.

52. Si è anche riscoperta quella che per secoli è stata una dimensione “perduta”, anzi negata: il legame profondo che unisce cristianesimo ed ebraismo, non solo sul piano storico. Una maggiore considerazione del rapporto tra le due parti del canone cristiano, dell'ebraicità di Gesù e del disegno paolinico di Rom. 9-11 hanno condotto a ripensare in modo nuovo il rapporto tra chiese ed ebraismo, anche riallacciandosi alla valorizzazione dell'Antico Testamento che ha caratterizzato il protestantesimo riformato.

Per secoli il cristianesimo ha definito ed etichettato l'ebraismo con un atteggiamento di contrapposizione polemica. L'ebraismo era così una realtà spesso misconosciuta, generalmente sconosciuta. Oggi le chiese avvertono l'esigenza di imparare a conoscere e riconoscere Israele anche a partire dalla coscienza che gli ebrei hanno di sé, in tutte le sue articolazioni, nei termini in cui gli stessi ebrei la definiscono (ad es. Dio, popolo, terra) e in tutta la sua articolata complessità, che traspare già dai molteplici riferimenti che il termine Israele può avere (il popolo eletto in senso teologico; lo stato ebraico in senso politico; il popolo che, religiosamente, si esprime nelle varie correnti e comunità che lo caratterizzano oggi in Israele e nella diaspora ecc.). Alle definizioni stereotipate e caricaturali (a cominciare dall'interpretazione schematica ed ideologica delle pagine critiche o polemiche del Nuovo Testamento) si è venuto sostituendo un interesse per la conoscenza dell'ebraismo e per il dialogo con gli ebrei e la loro tradizione.

Si è preso coscienza del fatto che, alla luce della testimonianza biblica, il rapporto tra chiesa e Israele si colloca su un piano diverso da quello del rapporto con le altre religioni.

53. Verso una nuova comprensione cristiana di Israele. Il cammino intrapreso con la riflessione successiva alla Shoah è solo agli inizi. Esso appare come una vera e propria svolta, destinata ad incidere profondamente nella prassi e nella teologia. Se sono sufficientemente chiare le posizioni da cui è necessario prendere risolutamente le distanze, appena abbozzate sono le formulazioni con cui esprimere in modo nuovo il rapporto tra chiesa e Israele.

Nella loro riflessione, le singole chiese non procedono isolatamente, ma ciascuna può avvalersi del contributo delle altre. Pensiamo in particolare ai numerosi documenti di chiese sorelle⁵ e alla riflessione svolta nell'ambito del Consiglio Ecumenico delle Chiese⁶.

54. Nel cammino fin qui percorso dall'ecumene, in particolare protestante, sono da segnalare soprattutto le seguenti affermazioni, nelle quali si esprime l'odierna visione protestante dei rapporti tra chiesa e Israele, come essa appare nei documenti citati.

⁴ Usiamo, per designare lo sterminio di sei milioni di ebrei ad opera dei nazisti, il termine ebraico *Shoah* (catastrofe) da preferirsi a quello, assai diffuso, di "olocausto" che esprime l'idea di una consumazione totale (e questa era esattamente il proposito nazista), ma rischia di introdurre una dimensione "sacrificale" del tutto fuorviante.

⁵ Ad esempio quelli della Chiesa Riformata Olandese del 1970 su "Israele: popolo, terra e stato" o della Chiesa Evangelica della Renania del 1980 o della 199^a assemblea generale delle Chiese Presbiteriane degli USA del 1987.

⁶ Ad esempio il rapporto "La chiesa e il popolo ebraico" presentato da Fede e Costituzione nel 1967 o le "Considerazioni ecumeniche sul dialogo ebraico-cristiano" del Comitato esecutivo, 1982.

a) Il Dio di Gesù è il Dio di Israele, da Abramo a oggi. Ebrei e cristiani parlano dello stesso, unico Dio. Opporre il “Dio di Israele” (o dell’AT o “giudice”) al “Dio di Gesù” (o del NT o “misericordioso”) non ha fondamento biblico.

b) Gli ebrei attraverso la tradizione rabbinica (in particolare il Talmud), i cristiani attraverso il Nuovo Testamento, radicano la propria fede e la propria azione nelle Scritture d’Israele, l’Antico Testamento del canone cristiano. Il confronto di letture per secoli distinte, quando non contrapposte, è spiritualmente fecondo in quanto può approfondire la comprensione delle Scritture comuni.

c) E’ da respingere l’idea che l’elezione della chiesa abbia annullato l’elezione d’Israele. La chiesa, eletta in Gesù Cristo, è stata inserita nell’alleanza di Dio con il suo popolo. Per questo non si può dire che la chiesa abbia soppiantato Israele come popolo di Dio.

d) Alla visione secondo cui Israele sarebbe stato respinto da Dio, viene opposto il riconoscimento che Israele continua a vivere del patto (promessa e vocazione) stabilito da Dio con i padri e mai revocato. La durevole esistenza del popolo d’Israele appare in questa prospettiva come un segno della fedeltà di Dio alle sue promesse.

e) La chiesa, confessando Gesù Cristo quale Messia d’Israele e Salvatore del mondo, riconosce in lui colui che congiunge i popoli del mondo con il popolo di Dio. La fede in Gesù come Salvatore delle genti, biblicamente intesa, non ci separa da Israele né ci oppone ad esso, per cui nessuna ostilità contro il popolo ebraico può essere motivata con il nome di Gesù.

f) La chiesa e il popolo d’Israele sono chiamati, ognuno secondo la propria vocazione, a credere nell’unico Dio, a servirlo e a rendergli testimonianza nel mondo. Nell’accogliere la rispettiva vocazione, superato da parte cristiana il tradizionale atteggiamento polemico quando non denigratorio, chiesa e Israele possono scoprire il dialogo, la preghiera solidale, il confronto fraterno. Nell’ecumene evangelica, è oggetto di discussione come possa configurarsi la testimonianza nei confronti d’Israele, tra dialogo solidale e annuncio. In ogni caso, tutti convenono sul fatto che il rapporto tra chiesa ed Israele è una realtà del tutto particolare, diversa da quella del rapporto con le religioni o le culture.

g) La chiesa riconosce di avere in comune con Israele l’attesa del Regno di Dio e la speranza, che fonda e qualifica l’impegno per la giustizia e la pace da parte di cristiani ed ebrei.

55. Domande aperte. Il processo di ripensamento e il dialogo devono essere sviluppati in due direzioni.

Da un lato, le chiese hanno il compito di diffondere al loro interno e radicare a tutti i livelli (teologia, catechesi, predicazione) le acquisizioni che sono il frutto di un dialogo ormai pluridecennale. La critica all’antiebraismo del passato e la ricerca di un nuovo rapporto con Israele non possono rimanere circoscritte a una piccola élite, ma devono entrare a far parte della comune coscienza cristiana.

D’altro lato, molte questioni teologiche devono ancora essere approfondite. Non basta fermarsi alla denuncia di posizioni oggi non più accettabili, occorre giungere a convincenti formulazioni positive.

A titolo di esempio, si possono menzionare i punti seguenti, affrontati con posizioni diverse anche all’interno del mondo evangelico:

a) Come si configura il rapporto tra il “patto non disdetto” con Israele e il patto in Cristo?

b) Quali sono il valore, il significato e il ruolo della “Legge” per ebrei e cristiani?

c) Qual è oggi la lettura “cristiana” delle Scritture che chiesa e Israele hanno in comune? Come si articolano tra loro l’attenzione alla specificità dell’Antico Testamento e la confessione che l’opera di Cristo è “secondo le Scritture”?

d) Qual è il significato delle promesse bibliche ad Israele, in particolare di quella della terra, e quale il loro rapporto con il ritorno di ebrei nella loro terra e la costituzione dello stato d’Israele?

e) Qual è il rapporto tra la confessione di fede trinitaria nell’unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e il monoteismo ebraico?

f) Qual è il rapporto tra la concezione ebraica e quella cristiana della condizione umana e della salvezza? Fede e opere, libertà umana ed iniziativa di Dio, grazia e merito, peccato e libero arbitrio, sono alcuni dei termini intorno a cui si è tradizionalmente svolto il confronto tra le rispettive posizioni.

g) Come affrontare la cristologia in un atteggiamento di dialogo con Israele e senza attenuare la confessione della nostra fede in Gesù come Salvatore di tutti?

56. Nella specifica situazione italiana, occorre rivisitare le storie parallele delle minoranze ebraica ed evangelica, caratterizzate da sensibilità assai prossime, da episodi di dialogo, solidarietà ed impegno comune in favore della libertà, *in primis* religiosa. In questo passato si trovano radici significative per il dialogo di oggi.

VI. I RAPPORTI CON L'ISLAM

57. L'incontro e il dialogo con l'Islàm non possono non occupare un posto particolare nel quadro dei rapporti con le altre religioni. Quello del rapporto con l'Islam è un ambito in cui le nostre chiese stanno cominciando ora a muovere i primi passi.

58. Sul piano teologico vi sono elementi comuni da esplorare e valorizzare: soprattutto l'ascendenza abramitica, condivisa da ebrei, cristiani e musulmani, ma anche la fede in un Dio unico e personale, la cui rivelazione è attestata in un libro.

L'urgenza del dialogo con l'Islàm, infine, è dettata sia dal numero crescente di musulmani stabilitisi nei paesi europei soprattutto per effetto di flussi migratori, sia dalla necessità di trattare a fondo la questione della libertà religiosa non solo per i musulmani in Europa, ma anche per i cristiani nei paesi islamici.

59. Sul piano storico i rapporti cristiano-islamici sono stati sovente conflittuali, con ricorso anche alla violenza delle armi ("guerra santa" islamica, "crociate" cristiane): questo passato violento ha bisogno di essere rivisitato, se possibile in un contesto di riconciliazione.

VII. I RAPPORTI CON LE ALTRE RELIGIONI

60. *"Non si dovrebbe onorare soltanto la propria religione e condannare le religioni degli altri, ma si dovrebbe onorare la religione degli altri per questa o per quella ragione. Agendo così si aiuta la propria religione a crescere e si rende anche un servizio a quella degli altri. Agendo altrimenti, si scava la tomba della propria religione e si fa anche del male alle religioni degli altri. Chiumque onora la propria religione e condanna le religioni altrui lo fa - beninteso - per devozione, pensando: 'Darò gloria alla mia religione'. Al contrario, agendo così, reca un grande danno alla propria religione. Dunque la concordia è cosa buona: tutti ascoltino e ascoltino di buon grado le dottrine delle altre religioni"*.

Questo insegnamento del Buddha⁷, che l'imperatore indiano Ashoka (III secolo a.C.) fece incidere nella pietra, è un invito all'ascolto reciproco. Lo accogliamo in questo documento proprio per interrompere il nostro monologo, per non parlare solo noi, per dare la parola ad altri e cominciare ad ascoltare. Questo ascolto reciproco lo possiamo e dobbiamo collocare nel quadro di un altro ascolto - quello di Dio stesso - di cui parla la Bibbia: "Allora quelli che temono l'Eterno si sono parlati l'uno all'altro, e l'Eterno è stato attento ed ha ascoltato" (Malachia 3,16). Il discorso riguarda i figli d'Israele, ma lo si può facilmente estendere a tutti i figli di quel Padre "dal quale ogni famiglia in cielo e sulla terra prende nome" (Efesini 3,15).

61. Il problema del rapporto tra cristianesimo e altre religioni è antichissimo: sorge con la nascita stessa della fede biblica nel Dio d'Israele e l'accompagna lungo tutto il suo cammino storico fino ai nostri giorni. Oggi si impone a noi con un'urgenza particolare, soprattutto per due ragioni. La prima è che l'Europa sta diventando sempre più pluralista anche sul piano religioso, e il mondo, malgrado le divisioni, gli antagonismi e i conflitti (spesso anche armati) che lo lacerano, è sempre più percepito e vissuto come "villaggio globale": tutti ci sentiamo coinvolti e corresponsabili, e comunque partecipi, della sua vita, in tutti i suoi aspetti, compreso quello religioso. La seconda è che sta crescendo in varie religioni del mondo la consapevolezza di dovere e potere sin d'ora contribuire insieme - ognuna con la sua specificità - alla ricerca della giustizia, alla costruzione della pace e alla salvaguardia del creato, tanto più mentre insorgono, in vari contesti religiosi, forme inquietanti di fondamentalismi e integritismi.

62. Il Consiglio Ecumenico delle Chiese, parla di "fedi viventi" piuttosto che di "religioni" perché come tali esse vengono vissute da coloro che le professano. L'espressione "fedi viventi" mette bene in luce il dato fondamentale: si tratta di esperienze, soggettive e collettive, vissute da credenti. D'altra parte, ogni "fede vivente" si situa all'interno di un sistema religioso particolare con le sue dottrine, i suoi riti, templi, codici etici, per cui incontrare le fedi di altri credenti significa anche entrare nell'universo religioso in cui esse si esprimono. In questo senso parliamo di "altre religioni".

63. Un tempo tutto ciò che era religioso ma non cristiano veniva sommariamente qualificato come paganesimo. Oggi riteniamo possibile, anzi doveroso, un discorso anche in positivo, che s'interroghi sul significato e il valore delle vie percorse dall'umanità in tema di religione.

D'altra parte non possiamo rinunciare, né nei confronti del cristianesimo storico né nei confronti delle altre religioni, alla critica teologica della religione e della religiosità (vedi Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer), cui si affianca quella elaborata nella modernità (dall'Illuminismo a Sartre). Riconosciamo comunque che anche la critica della religione non si sottrae alla parzialità dei soggetti che la praticano e alla diversità dei punti di vista da cui

⁷ Citato da J.-C. Basset nella presentazione del fascicolo *En dialogue sur la voie de Buddha*, in "Bulletin du Centre Protestant d'Etudes" di Ginevra, giugno 1994, p. 1.

essi partono. Resta però fondamentale l'esigenza di discernere nelle diverse religioni (compreso il cristianesimo) ciò che può produrre o alimentare superstizione, fanatismo, intolleranza, alienazione, idolatria.

64. La strada del dialogo con le altre religioni è molto ampia. Nel percorrerla veniamo a trovarci in ambiti di incontro e di confronto molto diversi, che esigono differenti modalità di approccio e di approfondimento.

a) Nell'ambito delle cosiddette fedi abramitiche - Ebraismo, Cristianesimo, Islam - la confessione di fede in un Dio unico, la centralità di una rivelazione come atto libero di Dio attestata in un Libro, possono costituire elementi di un confronto ravvicinato.

b) Il cammino dell'incontro con le altre religioni entra anche nell'ambito delle grandi correnti di spiritualità e di fede dell'Oriente - le variegate famiglie del Buddismo, Induismo, Confucianesimo e Taoismo - e delle tradizioni africane e indio-americane, con la saldezza delle loro tradizioni storiche, culturali e spirituali attestata da millenni.

Non possiamo non notare l'interesse profondo e crescente nel nostro paese per le forme di fede e spiritualità orientale e nel dialogo cerchiamo di cogliere l'esigenza cui queste fedi rispondono.

c) Diverso è il caso dell'incontro con i nuovi e nuovissimi movimenti religiosi di cui registriamo la presenza. Si tratta spesso di fenomeni segnati da instabilità e transitorietà, che si collocano entro un ventaglio molto ampio di ricerca e di spiritualità, a volte mutuata dalle religioni orientali, a volte segnata dall'utilizzo di elementi teistici in contesto filosofico e psicologico.

La diversità degli ambienti e la varietà delle espressioni di fede ci ricordano la complessità dell'animo umano e la dimensione di mistero da cui siamo circondati.

65. Come impostare la riflessione sulle altre religioni o "fedi viventi" dal punto di vista della fede cristiana che confessa Gesù Cristo come "il Salvatore del mondo" (Giovanni 4,42) e come rivelazione ultima e piena di Dio e dell'uomo ("vero Dio e vero uomo")? Senza pretendere di elaborare un'organica teologia cristiana delle religioni, riteniamo possibile individuare alcune linee guida.

a) Pur riconoscendo gli elementi di verità e di santità presenti e operanti nelle altre religioni, affermiamo che Gesù Cristo è il Rivelatore di Dio, la Via, la Verità e la Vita per tutta l'umanità, il solo Nome "dato agli esseri umani per il quale possiamo essere salvati" (Atti 4,12). Questa prospettiva accetta la sfida dell'incontro e del dialogo, ma non intende eludere lo "scandalo" e la "pazzia" costituiti appunto dalla rivelazione di Dio in Cristo crocifisso e risorto (1 Corinzi 1,23).

b) Esistono, tuttavia, aspetti della pienezza di Cristo sconosciuti ai cristiani, non meno che agli altri: "Conosciamo in parte" (I Corinzi 13,9), perché Gesù è più grande della nostra intelligenza, anche di quella della fede, e viviamo nell'attesa che lo Spirito ci guidi "in tutta la verità" (Giovanni 16,13). Può accadere ed accade che proprio il dialogo interreligioso sia uno strumento mediante il quale lo Spirito accompagna la chiesa a scoprire dimensioni inedite della gloria di Dio in Gesù. Dovunque agisce, lo Spirito "glorifica" Gesù (Giovanni 16,14), ma lo fa spesso in modi inediti e sorprendenti. Alla chiesa è dato il "discernimento degli spiriti" per imparare a scorgere e riconoscere il "frutto dello Spirito" (Galati 5,22) dovunque si manifesti.

66. La volontà della chiesa di comprendere le altre religioni, di dialogare con esse, e di lasciarsi aiutare dal loro messaggio ad approfondire la propria comprensione di Gesù, va collocata nell'orizzonte dell'attesa del Cristo che deve venire e del regno dei cieli che in lui si è avvicinato, verso il quale tutti siamo in cammino.

Anche in questo contesto dobbiamo ricordare che non siamo ancora "giunti alla perfezione" (Filippesi 3,12) e in questo senso tutto è provvisorio e "non è ancora reso manifesto quel che saremo" (1 Giovanni 3,2); c'è una nostra incompiutezza che sarà tolta solo quando Dio sarà tutto in tutti; anche come cristiani dobbiamo "crescere in ogni cosa" per giungere "allo stato di uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo" (Efesini 4,15 e 13). Solo Gesù Cristo è già definitivo, solo lui è l'ultimo oltre che il primo, l'omega oltre che l'alfa, la fine oltre che il principio (Apocalisse 22,13). La "pienezza" è già in lui (Colossesi 1,19), non ancora in noi. In noi ci sono soltanto le "primizie dello Spirito" (Romani 8,23).

67. Nel dibattito ecumenico più recente s'incontrano anche modi diversi d'impostare il dialogo interreligioso. Ne tratteggiamo due, a titolo esemplificativo.

a) Alcuni considerano le altre religioni e gli universi religiosi in cui esse si esprimono come parte della creazione di Dio, il quale ha chiamato alla vita un'umanità unica ma straordinariamente variegata, così da dar luogo anche a sensibilità e culture religiose molto diverse. In questo quadro le "fedi viventi" possono apparire come una parte del ricco patrimonio spirituale dell'umanità. Ci si potrà avvicinare ad esse mettendo in luce da un lato la comune filialità di tutti rispetto a Dio, e dall'altro la trascendenza e alterità di Dio rispetto a tutti i discorsi e le immagini con cui l'umanità parla di lui.

In questo quadro il Cristo potrebbe non essere più l'unica via ma *una* via a Dio. Di conseguenza, il terreno d'incontro e di dialogo sarebbe costituito da Dio più che da Cristo e la fede cristiana dovrebbe diventare teocentrica più che cristocentrica.

b) Un'altra lettura è quella della cosiddetta dottrina del "Cristo più grande" (*greater Christ*). La Parola divina, il *Logos*, seconda persona della Trinità, si è certamente incarnata in Gesù di Nazaret, ma non esclusivamente in lui; essa si sarebbe manifestata anche in altri grandi "iniziati" o uomini di Dio (come Buddha, Muhammad e altri). Cristo sarebbe perciò "più grande" di quello apparso in Gesù di Nazaret, e lo si potrebbe scoprire incontrando le altre religioni. Qui il terreno d'incontro e di dialogo sarebbe costituito dal *Logos* divino manifestatosi in Gesù e "seminato" nei diversi ambiti religiosi dell'umanità e da questi colto, percepito o intuito.

Ci sembra tuttavia che queste impostazioni non possano essere condivise in quanto comportano una relativizzazione del significato che la Sacra Scrittura attribuisce a Gesù di Nazaret, confessato nella fede come Cristo di Dio.

68. Il compito al quale come cristiani siamo chiamati è di essere testimoni di Gesù Cristo "fino alle estremità della terra" (Atti 1,8) confessando la nostra fede in lui (Romani 10,8-10) e cercando di "camminare com'egli camminò" (1 Giovanni 2,6). All'interno di questo compito si colloca anche il dialogo interreligioso. Esso è anzitutto un luogo di ascolto dell'altro che non conosciamo e che ha delle cose da dirci, una fede, una morale, una visione del mondo e dell'uomo da comunicare; poi è un luogo di scambio nel corso del quale vi sono molti modi e occasioni di testimoniare Cristo. Il dialogo implica reciprocità, dare e ricevere, sforzo congiunto per entrare in una relazione profonda di comunicazione, pur attraverso linguaggi diversi. Il dialogo non è dunque un esercizio inconcludente che lascia il tempo che trova, né un'implicita, segreta rinuncia all'evangelizzazione (come se il dialogo sostituisse la testimonianza anziché essere un modo di praticarla), e neppure il primo passo verso impostazioni religiose sincretistiche. Al contrario viviamo il dialogo, al quale siamo chiamati da Dio stesso⁸ come appuntamento con Dio e con il prossimo, un modo cioè per cercare insieme, segretamente accompagnati dal Risorto come lungo la via di Emmaus, come Dio viene incontro agli altri e a noi, agli altri attraverso di noi e a noi attraverso gli altri. Questo modo di impostare il rapporto tra le fedi è relativamente nuovo in campo teologico. I rischi che comporta sono legati alle sue potenzialità ancora inesplorate.

69. "Io non mi vergogno dell'Evangelo, perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; prima del Giudeo e poi del Greco" (Romani 1,16). Non mancano per i cristiani impegnati nel dialogo e confronto con le altre religioni occasioni e motivi di vergogna per azioni, parole e fatti di ieri e di oggi commessi dalle chiese, di cui siamo direttamente o indirettamente corresponsabili e che costituiscono una contro-testimonianza all'Evangelo di cui vorremmo essere portatori. Ma questo doveroso e salutare sentimento e atteggiamento autocritico non deve indurci a confondere la vergogna di noi stessi con la vergogna dell'Evangelo, paralizzando la volontà di testimonianza e rendendoci incapaci di dire le parole della fede. Al contrario nutriamo fiducia che, al momento opportuno, lo Spirito ce le darà, secondo la promessa (Matteo 10,19-20). Aldilà di tutte le nostre indegnità, l'Evangelo è e resta buona notizia per ogni creatura, benedizione da trasmettere, dono da condividere.

CONCLUSIONE

70. Che dire in conclusione? Il Documento sinodale sull'ecumenismo del 1982 terminava così: "Lo Spirito soffia dove vuole e l'Evangelo non è incatenato: esso è realmente all'opera in tutte le confessioni (ed anche fuori). Questo dato di fatto, elementare ma fondamentale, rende il dialogo ecumenico non solo possibile ma necessario, ed è la vera ragione della speranza ecumenica". Tali parole possono valere come conclusione anche di questo nostro più ampio documento sull'ecumenismo. Oggi di nuovo le facciamo dunque nostre, illuminandole con la luce che proviene dalla visione di un profeta d'Israele, che ha scolpito nella coscienza della comunità di fede l'attesa viva e l'invocazione ardente dello Spirito Santo che apre i nostri sepolcri - quelli delle nostre sconfitte, delle nostre infedeltà, del nostro scetticismo e della nostra incredulità - ci tira fuori dalle nostre tombe e ci restituisce alla vita e alla speranza (Ezechiele 37,1-14). Ma questa risurrezione del popolo è immediatamente seguita dalla sua unificazione. Il profeta è invitato da Dio a prendere due pezzi di legno, a scrivere su uno "per Giuda" e sull'altro "per Giuseppe" e ad accostarli l'uno all'altro "per farne un solo pezzo di legno, in modo che siano uniti nella tua mano" (Ezechiele 37,15-17). E quando gli israeliti chiederanno al profeta di spiegar loro il senso di quel gesto, egli risponderà dicendo: "Così parla il Signore, l'Eterno: Ecco, io prenderò il pezzo di legno di Giuseppe, ch'è in mano d'Efraim, e le tribù d'Israele che sono a lui associate, e l'unirò a questo che è il pezzo di legno di Giuda, e ne farò un solo legno, in modo che saranno una cosa sola nella mia mano" (Ezechiele 37,18-19). La visione descritta dal profeta Ezechiele, adempiuta in Gesù Cristo e promessa alla fede fino al giorno della sua manifestazione - essere una cosa sola nella mano di Dio - è quella che anima il movimento ecumenico e accende la nostra speranza, dandoci la certezza che essa non è vana.

⁸ Cfr. *The San Antonio Report. Your Will Be Done: Mission in Christ's Way - 1989*, WCC Publications, Ginevra 1990, pp. 31-33.