

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Chiese e unità dei cristiani

Enzo BIANCHI
Gerardo CIOFFARI
Alexandru-Marius CRIȘAN
Pawel Andrzej GAJEWSKI
Jean Paul LIEGGI

Emmanuel ALBANO
Mirvet KELLY
Francesco NERI
Basilio PETRÀ
Michele SARDELLA
Francesco SCARAMUZZI
Pier Giorgio TANEBURGO

Giovanni DISTANTE

2 ANNO V
LUGLIO / DICEMBRE 2019

EDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

**APULIA
THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
<http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

ENZO BIANCHI

«Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8) » 269

PAWEL ANDRZEJ GAJEWSKI

Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre lo stesso (Eb 13,8).

Unità e disunità del cristianesimo post-confessionale.

Una prospettiva protestante » 283

GERARDO CIOFFARI

Kiev, Mosca e Costantinopoli.

Vicende ecclesiali nei secoli XI-XVII » 311

JEAN PAUL LIEGGI

Insegnare teologia ecumenica.

Appunti per uno stile della teologia » 343

ALEXANDRU-MARIUS CRIȘAN

La lotta per le parole: Chiesa e Chiese nel documento

sull'ecumenismo del concilio di Creta (2016) » 383

STUDI

MIRVET KELLY

Lo Spirito Santo e la Chiesa

nella teologia simbolica di Efrem il Siro » 409

BASILIO PETRÀ

Christos Yannaras e il racconto genesiaco della caduta.

La necessità di una nuova ermeneutica

ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita » 427

MICHELE SARDELLA

Evoluzione canonica del Sinodo dei vescovi

fino alla Episcopal communio per una Chiesa della sinodalità » 449

EMMANUEL ALBANO

Martirio cristiano: testimonianza secondo l'insegnamento

del vangelo. La vicenda di Carpo e Papilo » 463

FRANCESCO SCARAMUZZI		
<i>I presupposti teologici della Chiesa a partire dalla Dei Verbum.....</i>	»	485
FRANCESCO NERI		
<i>Per una teologia nel contesto del Mediterraneo.</i>		
<i>Il paradigma di mons. Antonio Bello.....</i>	»	511
PIER GIORGIO TANEBURGO		
<i>«Scrutando il mistero della Chiesa»</i>		
<i>nell'eparchia di Piana degli Albanesi.....</i>	»	539
NOTA		
GIOVANNI DISTANTE		
<i>L'Istituto di Teologia Ecumenica «San Nicola»:</i>		
<i>50 anni di ricerca, studio e impegno per l'unità.....</i>	»	553
RECENSIONI.....	»	581
Indice dell'annata.....	»	593

PAWEL ANDRZEJ GAJEWSKI*

Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre lo stesso (Eb 13,8). Unità e disunità del cristianesimo post-confessionale. Una prospettiva protestante

1. Note preliminari

La presenza continua di Gesù Cristo nella storia del mondo e dell'umanità è uno dei punti cardinali dell'intero Nuovo Testamento. Il capitolo 1 degli Atti degli apostoli afferma questa presenza, usando le categorie di partenza e di ritorno (1,11). Il Vangelo secondo Matteo (28,20b) dichiara tale verità in maniera più esplicita: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente». Anche qui, però, la presenza di Gesù sembra limitata all'età presente, lasciando senza definizioni chiare il futuro.

Il nostro versetto Eb 13,8 afferma in modo ancora diverso la presenza continua di Gesù Cristo. La prima cosa che colpisce, leggendo il brano in greco, è la mancanza del verbo, come se l'autore non volesse rinchiudere il suo discorso nei limiti ontologici che potrebbe imporre la coniugazione del verbo «essere». Il soggetto è invece definito molto precisamente «Gesù Cristo». Forse ci si dimentica troppo facilmente che questa espressione è una confessione di fede. Questo Gesù è il Cristo, l'Unto del Signore, il Messia atteso. Anche il versetto stesso è una confessione di fede contrapposta a «dottrine diverse ed estranee» (v. 9).

Molto particolare è il vocabolario usato per circoscrivere la cronologia: «ieri e oggi e in tutti gli eoni». Di quale ieri si tratta? Potrebbe essere la sua predicazione di ieri, i sentieri della Galilea e della Giudea, i miracoli che egli ha compiuto e la crocifissione. Ma forse c'è anche un altro «ieri», quello di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosè e dei profeti? E di quale oggi si parla? È l'«oggi» immediatamente dopo la risurrezione, l'ascensione e la pentecoste, segnato dalla predicazione apostolica oppure il nostro «oggi»? L'autore non parla però del domani, egli spezza la breve catena della cronologia comune. Il testo, affer-

* Docente di Teologia delle religioni presso la Facoltà Teologica Valdese - Roma
(pgajewski@chiesavalde.org)

mando che Gesù Cristo deve essere considerato «lo stesso ieri e oggi», passa subito a un linguaggio meno comune: «in (tutti) gli eoni», vale a dire «eternamente, sempre».¹

La prima grande difficoltà, legata al passaggio dalla lingua ebraica a quella greca, riguarda appunto la traduzione del termine *'olam*. La situazione intorno al concetto di eternità nell'AT è fortemente marcata da una sorta di profonda incomprensibilità del termine tradotto *'olam*, solitamente tradotto come «eternità».² Il vocabolo, nelle sue varie forme sintattiche è usato 440 volte nella Bibbia ebraica, di cui più di un terzo dei casi si trova nei Salmi (143 volte).³ Il problema principale nasce dal fatto che il termine *'olam* non corrisponde al concetto di eternità, intesa come la mancanza del tempo o, meno precisamente, un «altro» tempo senza inizio né fine.⁴ Al contrario di questa comprensione comune, il termine ebraico indica un «tempo lontanissimo» sottolineando molto fortemente l'irraggiungibilità inclusa anche quella concettuale di quel tempo. I traduttori della versione greca dell'AT hanno reso questo termine con la parola *aiōn* (eone).⁵ Nel NT questo vocabolo è piuttosto frequente, esso appare più di 100 volte in quasi tutti gli scritti neotestamentari.⁶ Alla luce di quanto abbiamo detto riguardo al vocabolario ebraico, la scelta sembra più che giustificata; nel greco classico questo vocabolo indica principalmente «un lunghissimo periodo di tempo». I campi semantici di base dei due vocaboli risultano quindi pressoché identici. La difficoltà nasce però da altri significati che sono stati caricati su questi vocaboli nelle rispettive lingue. Nell'ebraico biblico che, come noto, è rimasto dopo l'esilio babilonese una lingua morta, lo sviluppo dei significati si è fermato sull'idea di eternità intesa come esistenza propria di Dio e quindi trascendente l'esistenza temporale, propria dell'essere umano. La lingua greca, rimasta sempre viva e dinamica, ha spostato invece il baricentro del campo semantico del vocabolo *aiōn* verso il significato «questo mondo». Il percorso è piuttosto difficile da ricostruire. Con molta probabilità si trattava di esprimere la dimensione in cui esiste il mondo (i tempi lontanissimi) e successiva-

¹ Le note preliminari sono basate su due dizionari: per l'AT: E. JENNI – C. WESTERMANN (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, München-Zürich 1971-1976 (THAT); per il NT: H. BALZ – G. SCHNEIDER (a cura di), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1978-1983 (EWNT). Tutti e due i dizionari esistono anche in traduzione italiana.

² Cf. E. JENNI, «*'olam*», in THAT II, 228-243.

³ Cf. JENNI, «*'olam*», 229.

⁴ Bisogna notare che la parola è determinata dall'articolo solo nei testi piuttosto tardivi (per la prima volta Ger 28,8). Cf. JENNI, «*'olam*», 231.

⁵ Cf. T. HOLTZ, «*aiōn*», in EWNT I, 105-111.

⁶ Cf. HOLTZ, «*aiōn*», 106.

mente la dimensione temporale ha ceduto quasi tutto lo spazio a quella ontologica. Da questo nasce poi la teoria dei due eoni, la quale, nel NT non è altro che un tentativo di «tradurre» dal punto di vista teologico la tensione esistente tra *'et* e *'olam*.⁷ Un esempio molto significativo si trova nella Lettera agli Ebrei: «Il tuo trono, o Dio, dura di secolo in secolo, e lo scettro del tuo regno è uno scettro di giustizia» (Eb 1,8). Il versetto è una citazione di Sal 45,6 e usando il vocabolo *aiōn* si riferisce chiaramente all'eternità. Questo stesso pensiero si percepisce anche nelle frasi connesse al culto cristiano primitivo: Rm 1,25 («Benedetto in eterno»), 11,36 («A lui sia la gloria in eterno»), Gd 25 («Siano gloria, maestà, forza e potere prima di tutti gli eoni e per tutti gli eoni»). Quest'ultimo passo, deuterocanonico e tardivo, attesta molto chiaramente l'uso della parola *aiōn* in quelle comunità cristiane che sono rimaste legate fortemente alla tradizione giudaica.⁸

Quali possono essere le conclusioni di queste note bibliche preliminari?

La prima è di carattere cristologico. Gesù Cristo non può essere ridotto ai trent'anni della sua vita terrena, le sue parole, le gesta non sono soltanto la memoria di un eroe scomparso. Il Figlio di Dio, eternamente preesistente, ha rivelato in un determinato momento della storia umana la pienezza della divinità e la verità ultima su Dio stesso. Ma egli, il Figlio, è sempre lo stesso, le categorie temporali devono essere relativizzate; passato, presente, futuro, dal momento dell'incarnazione del figlio di Dio non hanno più l'importanza assoluta che siamo soliti attribuire a loro. Il riferimento assoluto è quel momento centrale della storia in cui Dio ha rivelato pienamente se stesso in Gesù Cristo. Egli è lo stesso ma non immutabilmente immobile, come la statua di una divinità o un concetto fissato una volta per sempre. La sua è una presenza duttile e viva.

La seconda conclusione è di carattere etico.⁹ La nostra affermazione si trova nel contesto di una solenne esortazione di carattere etico (Eb 13). Nell'Antico Patto il fondamento della legge è l'affermazione: «Io sono il Signore» (cf. Es 20,20), nel Nuovo Patto, così profondamente

⁷ Cf. W. HARMISCH, *Vergängnis und Verheißung der Geschichte*, Göttingen 1969, 90-106.

⁸ Cf. L. RANDELLINI, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Paideia, Brescia 1968. La teoria degli eoni è stata una delle cause delle divisioni all'interno della corrente giudeo-cristiana: cf. *ivi*, 64-68.

⁹ Il ragionamento basato sul nesso ontologia-etica è piuttosto estraneo al pensiero ebraico biblico. Le Scritture ebraiche legano il discorso etico a quello antropologico e solo da quello antropologico scaturisce una riflessione che potrebbe essere definita come metafisica. Uno straordinario esempio di tale approccio è il libretto di M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990 e edizioni successive.

analizzato nella Lettera agli Ebrei, il fondamento dell'etica è il nostro versetto: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e in eterno». Ecco il Dio che dalla vetta del monte Sion scende nella bassezza dell'esistenza umana ed è sempre lo stesso Signore in cui «viviamo, ci muoviamo, e siamo» (cf. At 17,28).

Infine, la terza assume una chiara dimensione ecclesiologica. Esiste una sola Chiesa di Gesù Cristo, invisibile nella sua sostanza che si rende visibile attraverso le sue diverse realizzazioni storiche. Gesù Cristo è il suo capo e il suo fondamento. Su queste affermazioni concordano tutti coloro che confessano la fede cristiana, indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale particolare. Eppure, la piena unità visibile delle discepoli e dei discepoli di Gesù sembra ancora lontana. L'ecumenismo, inteso come collaborazione fra le Chiese in vista di una testimonianza comune, caratterizza da almeno mezzo secolo il cristianesimo contemporaneo. A vari livelli decisionali sono incoraggiate tutte le attività ecumeniche. Nell'impostazione tipicamente protestante si privilegiano però gli incontri a livello di comunità locali, tenendo tuttavia sempre presenti nei dibattiti teologici le divergenze di fondo. Molti cristiani, di matrice non solo evangelica, ritengono tuttavia che la fedeltà al vangelo sia più importante dell'unità visibile e che l'ecumenismo non possa ridursi a un generico accostamento di credenti senza porsi i problemi della fede oggi. La massima espressione istituzionale del movimento è oggi il Consiglio ecumenico delle Chiese che con tutti i suoi limiti e le sue difficoltà rappresenta ancora un consenso ecumenico di notevoli dimensioni. In Europa (intesa dal punto di vista geografico e non politico) le Chiese luterane, riformate e metodiste sono legate da una stretta comunione e dal pieno riconoscimento reciproco detta Comunione di Chiese protestanti in Europa. Questa comunione di Chiese è basata sulla Concordia dottrinale di Leuenberg, siglata nel 1973. Il potenziamento dei vincoli di comunione e una ricca produzione teologica fanno pensare che il «modello di Leuenberg» possa essere particolarmente importante per il futuro dell'ecumenismo cristiano. Fuori di ogni ragionevole dubbio questo modello sarà determinante per il futuro dell'Europa protestante che è parecchio più ampia rispetto agli attuali confini dell'Unione europea; basti pensare alla Russia in cui la presenza dei luterani ha una lunga e fertile tradizione. Uno dei più rilevanti documenti del movimento ecumenico in Europa è indubbiamente la Carta Ecumenica, presentata ufficialmente nel 2001. Questo documento sta acquistando sempre di più importanza globale. Un altro esempio è la Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione. A distanza di vent'anni dalla sua firma, il 31 ottobre 1999, questo documento ha visto l'adesione delle comunioni mondiali dei riformati, dei metodisti e degli anglicani e costituisce il massimo livello

di consenso raggiunto negli ultimi cinquecento anni tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese della Riforma.¹⁰

2. Confessionale e post-confessionale

La situazione appena descritta necessita un criterio fondamentale e preliminare a qualunque tipo di analisi storica, o sociologica. Tale criterio è la confessione di fede. Per definire questo criterio bisogna soffermarsi, prima di tutto, sulla nozione della fede. Già la teologia medievale ha fissato una distinzione imprescindibile per qualunque riflessione sull'argomento. Due espressioni latine esprimono questa distinzione di capitale importanza: *fides qua creditur* e *fides quae creditur*. La prima (la fede con la quale si crede) si riferisce all'azione di credere a qualcuno, di affidarsi a lei o a lui, di acconsentire che questa persona diventi il centro della nostra esistenza. Non è casuale che questo linguaggio assomigli così tanto a quello usato quando si parla di una relazione amorosa. La seconda definizione (la fede che è creduta) si riferisce al contenuto specifico della fede cristiana. Nella dimensione tracciata dalla prima definizione non ci sono Chiese né famiglie confessionali. Si tratta di una dimensione individuale in cui l'essere umano si incontra con il divino. La fede intesa nei suoi contenuti espliciti – in altre parole una fede che diventa dottrina – si trova invece alla base di tutte le distinzioni e divisioni confessionali.

Sin dalla sua comparsa la comunità dei cristiani ha cercato di definire i contenuti della propria fede. A parte il Nuovo Testamento, che in un certo senso costituisce la principale confessione della fede dei seguaci di Cristo Gesù, sono state create formulazioni assai più brevi e quindi più facili da memorizzare e da spiegare. Tali formule si chiamano «simboli» oppure «confessioni di fede». La più antica di tali formulazioni è il cosiddetto «Credo apostolico».¹¹ Alcune singole espressioni di questa sintesi della fede cristiana risalgono addirittura al

¹⁰ Per approfondire la riflessione sullo stato attuale del movimento ecumenico da un punto di vista protestante cf. F. FERRARIO – W. JOURDAN, *Introduzione all'ecumenismo*, seconda edizione aggiornata, Claudiana, Torino 2016. Una prospettiva interconfessionale e dialogica è invece rappresentata dalla raccolta degli atti del convegno ecumenico dell'Associazione teologica italiana, J. P. LIEGGI (a cura di), *Teologie e chiese. A 500 anni dalla Riforma Protestante*, Glossa, Milano 2018.

¹¹ Uno dei più diffusi commenti al Credo apostolico è indubbiamente J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005. La prima edizione dell'opera risale al 1968. Una prospettiva evangelica su questo argomento è riassunta in P. BOLOGNESI, *Liberi di credere. Il Credo apostolico*, Edizioni Uomini Nuovi, Varese 1997.

Il secolo, essa era in uso a Roma già nel IV secolo nella catechesi e nella celebrazione battesimale. L'altra formulazione, basata sull'impianto della precedente ma più articolata, risale ai concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) e si chiama appunto Simbolo (o «Credo») niceno-costantinopolitano.¹² La terza espressione sintetica della fede cristiana è stata promulgata nel 451 dal concilio ecumenico riunito a Calcedonia. Questa formula rappresenta il punto di arrivo delle maggiori controversie che hanno agitato le comunità cristiane nei primi secoli della loro storia. A differenza delle prime due, la formula calcedonese non è mai entrata nell'uso liturgico delle Chiese, rimanendo nota per lo più alle persone di una certa cultura teologica. D'altro canto, bisogna riconoscere che nel variegato Oriente cristiano esistono Chiese dette non calcedonesi. Queste Chiese accettano le affermazioni del Credo niceno-costantinopolitano ma non quelle della formula dottrinale di Calcedonia. Queste tre confessioni di fede costituiscono in ogni caso i principali riferimenti della fede cristiana e come tali sono accettate non solo dalla Chiesa cattolica romana ma anche dalle Chiese ortodosse e protestanti.¹³

Coloro che nel corso del Cinquecento furono le guide della Riforma protestante accettarono, senza particolari esitazioni, il patrimonio di fede della Chiesa antica. Le divergenze con la Chiesa cattolica romana sorsero invece su alcune questioni non contenute in maniera esplicita nelle tre antiche confessioni di fede: il ruolo della grazia divina, il rapporto tra fede e opere, tra gli scritti contenuti nella Bibbia e il magistero della Chiesa. Tutta la dottrina della Riforma, a prescindere dalle singole confessioni di fede, potrebbe essere riassunta nelle seguenti espressioni latine: *sola gratia*, *sola fide*, *solus Christus*, *sola Scriptura*. Queste espressioni hanno un chiaro sapore piuttosto esclusivo, in altre parole affermano l'esclusività della grazia di Dio nel processo della salvezza, l'esclusività della fede come unico fattore di giustificazione dell'empio davanti a Dio, l'unicità dell'opera di salvezza compiuta da Dio in Cristo nonché la centralità e la sufficienza normativa della Bibbia in materia di fede. Tutte le confessioni di fede promulgate dalle Chiese cristiane, sorte nel Cinquecento, sono quindi delle esplicazioni di questi quattro punti di riferimento della Riforma protestante. A questi quattro cardini dottrinali si potrebbe aggiungere anche una visione dinamica della Chiesa, sintetizzata nell'espressione latina

¹² Cf. F. FERRARIO, *Libertà di credere. La fede della chiesa*, Claudiana, Torino 2014. La prima edizione dell'opera risale al 2000.

¹³ Quanto alle pubblicazioni in lingua italiana, la più completa antologia delle confessioni di fede è stata pubblicata da R. FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996.

ecclesia semper reformanda, ossia la Chiesa ha sempre bisogno di una riforma. Con i primi sviluppi della Riforma protestante l'esigenza di formulare con chiarezza i contenuti della fede si fece particolarmente viva. I riformatori, con Lutero, Zwingli e Calvino in testa, accettarono, senza particolari esitazioni, il patrimonio di fede della Chiesa antica.

La prima solenne confessione di fede delle Chiese della Riforma è stata presentata alla dieta imperiale di Augusta nel 1530. La confessione di fede, detta «di Augusta» o *Augustana*, costituisce tuttora la base dottrinale delle Chiese luterane ma anche il principale riferimento di dialogo e di consenso per tutte le Chiese nate dalla Riforma. Per la nostra riflessione sul protestantesimo è particolarmente importante il settimo articolo dell'*Augustana*:

E per la vera unità della Chiesa è sufficiente l'accordo sull'insegnamento del vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti. Non è invece necessario che siano ovunque uniformi le tradizioni istituite dagli uomini, cioè i riti e le cerimonie.¹⁴

Da questo testo emerge tutta l'originalità dell'approccio con cui i protestanti affrontano i problemi riguardanti la Chiesa. L'unità della Chiesa è vista al tempo stesso come traguardo e come base della stessa testimonianza cristiana. Tale unità tuttavia non può essere vissuta come fatto di sottomissione giuridica a un patriarca o un vescovo. Ciò che costituisce la vera sostanza della Chiesa sono la predicazione del vangelo e l'amministrazione dei sacramenti. I sacramenti sono due, battesimo e santa cena, conformemente alla prassi di tutte le Chiese sorte dalla Riforma del Cinquecento.

Un altro testo di simile importanza è la confessione di fede redatta nel 1536 da un gruppo di teologi, tra cui Martin Bucero e Wolfgang Capitone e accettata in seguito dai cantoni di Zurigo, Berna, Basilea, Sciaffusa, San Gallo, Mulhouse e Biel. Il documento è chiamato comunemente la «Prima confessione elvetica»,¹⁵ per essere distinto dalla sua ulteriore elaborazione compiuta da Heinrich Bullinger nel 1566 e nota come «Seconda confessione elvetica». Nel frattempo, fu redatta e pubblicata a Ginevra negli anni 1536-1537 un'altra confessione di fede, abbastanza in sintonia con la «Prima confessione elvetica». Il documento, noto come «Confessione di Ginevra» è molto probabilmente frutto di un lavoro compiuto insieme da Guglielmo Farel e Giovanni Calvino. Tutte queste confessioni di fede, abbastanza simili nella loro sostanza,

¹⁴ *Ivi*, 19.

¹⁵ *Ivi*, 638-651.

¹⁶ *Ivi*, 770-862.

costituiscono i principali punti di riferimento per le Chiese protestanti dette «riformate» ovvero quelle che si richiamano alla Riforma attuata nei cantoni elvetici e a Ginevra.

Diversa è la situazione delle Chiese nate dalla Riforma inglese, iniziata nel 1531 dal re Enrico VIII. La Chiesa d'Inghilterra sin dall'inizio ha dato la precedenza a una riforma liturgica e quindi il suo principale documento di riferimento è il *Book of Common Prayer*, redatto nel 1549, sottoposto in seguito a numerose revisioni, ma intatto nei suoi contenuti principali. Questo libro è al tempo stesso messale, rituale e breviario. Accanto al *Book of Common Prayer* il documento più importante della Riforma in Inghilterra è la confessione di fede raccolta negli *Articoli di religione*. La stesura di questa confessione di fede fu iniziata già nel 1538 per essere conclusa solo nel 1571 con la sua forma attuale, espressa in 39 articoli. L'impostazione dottrinale dei 39 articoli è abbastanza ecumenica e raccoglie le principali istanze sia della teologia luterana sia di quella riformata. Nel 1647, il parlamento inglese approvò un'altra confessione di fede, articolata in 33 articoli, di chiara matrice riformata. Questa confessione, detto comunemente «Confessione di Westminster», è diventata la base dottrinale delle Chiese riformate sorte nell'ambito anglosassone.¹⁷

Merita una menzione particolare un documento che ancora oggi è usato in molte Chiese come manuale di studio. Si tratta del *Catechismo* di Heidelberg pubblicato nel 1563 grazie all'impegno di Federico III, sovrano del Palatinato passato dal luteranesimo alla confessione riformata sotto l'influenza degli scritti di Giovanni Calvino. Il *Catechismo* di Heidelberg è diviso in 52 sezioni, destinate a essere insegnate ogni domenica dell'anno.¹⁸

Nel 1888 la conferenza di Lambeth ha approvato un documento composto di quattro punti, elaborati dalle Chiese episcopali degli Stati Uniti nel 1886 (*Chicago-Lambeth Quadrilateral*) che afferma gli elementi essenziali di fede e ordine nella ricerca dell'unità visibile dei cristiani:

- le sacre Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento come Parola rivelata di Dio;
- il Credo niceno come sufficiente professione della fede cristiana;
- i due sacramenti – battesimo e cena del Signore – amministrati mediante l'uso fedele delle parole dell'istituzione di Cristo e della materia da lui prescritto;

¹⁷ *Ivi*, 938-988.

¹⁸ *Ivi*, 734-769; va menzionato l'originale commento al *Catechismo* di Heidelberg proposto da P. RICCA, *La fede cristiana evangelica. Un commento al Catechismo di Heidelberg*, Claudiana, Torino 2012.

– l'episcopato storico, localmente adattato, per quanto riguarda il modo del suo esercizio, alle varie necessità delle nazioni e dei popoli chiamati da Dio nell'unità della sua Chiesa.¹⁹

La tendenza a formulare delle confessioni di fede ben articolate appartiene alla natura stessa del protestantesimo. Nel protestantesimo contemporaneo esistono tuttavia numerose Chiese che consapevolmente non formulano alcuna confessione di fede. La scelta di non formulare una propria confessione di fede non significa tuttavia l'assenza di una dottrina ben formulata. Tale dottrina è formulata in forme diverse, più narrative e, non di rado, legate alla predicazione; spesso gli scritti di alcuni teologi eminenti assumono un valore dottrinale normativo. Qualunque sia l'impianto dottrinale di una Chiesa protestante, tale impianto in ogni caso deve essere conforme alle confessioni di fede della Chiesa antica e ai principi della Riforma protestante (*sola/solus*).

Si parla sempre più frequentemente di Chiese cristiane post-confessionali. Questo termine ha un duplice significato: si riferisce da un lato alle cosiddette Chiese unite che includono più confessioni cristiane, senza elaborarne una comune; dall'altro lato indica invece Chiese che non ritengono necessaria la formulazione di una propria confessione di fede. Oggi le cosiddette Chiese unite sono abbastanza diffuse in tutti i continenti. Le prime unioni di questo tipo sono state promosse dallo Stato prussiano già nel corso dell'Ottocento. Le Chiese unite sorte nel corso del Novecento, soprattutto in Asia e nelle due Americhe, sono invece totalmente indipendenti dai rispettivi stati. Le Chiese della galassia battista sono per l'appunto delle vere e proprie avanguardie del cristianesimo post-confessionale novecentesco. Non si tratta di una mancanza di dottrine o di una scarsa attenzione alla teologia. In questa particolare visione della dottrina cristiana l'accento è posto sulla centralità delle sacre Scritture, intese come un deposito dottrinale vincolante. I simboli di fede della Chiesa antica sono riconosciuti altresì come vincolanti, senza attribuirvi tuttavia lo stesso peso delle affermazioni tratte direttamente dalla Bibbia. L'organizzazione di queste Chiese è sempre di tipo congregazionalista; vale a dire che il pieno riconoscimento dell'autonomia di ogni Chiesa locale diventa la base di qualunque forma di aggregazione. Una particolare importanza assume in questo quadro il termine «denominazione». Il termine

¹⁹ FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, 1034. Secondo il parere di chi scrive le potenzialità di questo documento ecumenico ancora non sono state sufficientemente sfruttate. È fuori discussione che il Quadrilatero fu nel 1948 una delle basi per la fondazione del Consiglio ecumenico delle Chiese. Oggi il documento costituisce una delle basi dottrinali della Comunione anglicana mondiale, tuttavia fuori di tale consenso ecumenico esso sembra poco conosciuto.

denomination è uno dei pochi termini in grado di descrivere ciò sta accadendo nel cristianesimo contemporaneo. La sua paternità è da attribuire a H. Richard Niebuhr (1894-1962), uno dei più importanti rappresentanti della neo-ortodossia protestante negli Stati Uniti. Nell'impostazione proposta da Niebuhr il termine si riferisce a quello che è il fenomeno religioso più importante nella storia degli Stati Uniti d'America: il fenomeno del pluralismo. Il teologo statunitense definisce come «denominazione» una Chiesa che ha finito per accettare *de facto* non solo l'esistenza ma anche la legittimità delle altre Chiese. Talvolta (forse a causa di alcune traduzioni imperfette) questo termine è identificato con la nozione della «setta». Per quanto sul piano sociologico i significati dei due vocaboli siano pressoché uguali, la terminologia teologica li distingue abbastanza nettamente. Il significato della parola «denominazione» rimane invariato, come sette vengono invece definiti gruppi religiosi o Chiese che non riconoscono alcuna legittimità alle altre Chiese cristiane, ritenendosi depositari di una verità rivelata assoluta e completa.²⁰ Va da sé che nessuna delle due accezioni del termine «setta» ha nulla a che vedere con gruppi criminali di matrice religiosa identificati talvolta con questo termine.

Sull'altro versante si collocano numerose agenzie interdenominazionali. Anche in questo caso i modelli originali andrebbero cercati nell'Ottocento. All'epoca sorsero, infatti, le prime società per la diffusione della Bibbia e della letteratura religiosa non legate direttamente a una Chiesa o una confessione. Il secondo Novecento ha visto invece una vera esplosione di numerose agenzie di evangelizzazione di matrice post-confessionale. Il più autorevole esponente di tale orientamento è senz'altro il predicatore statunitense Billy Graham (1918-2018) di estrazione battista.²¹ Nello stesso solco si collocano anche diversi network televisivi e radiofonici nonché portali internet d'impostazione cristiana post-confessionale, ovvero interdenominazionale. Esistono anche i fenomeni dei cosiddetti *TV and web Churches*, in cui l'appartenenza è più virtuale che reale e il pubblico che assiste ai culti, trasmessi talvolta

²⁰ H.R. Niebuhr propose i primi abbozzi di questa teoria nel suo celebre saggio *The Kingdom of God in America*, pubblicato nel 1938. Per un approfondimento si veda il recente studio di J. DANIEL, *Transforming Faith: Individual and Community in H. Richard Niebuhr*, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2015.

²¹ La matrice della sua teologia è genuinamente evangelica, tuttavia il suo pensiero non può essere identificato con una determinata famiglia confessionale, anche se Graham faceva parte della *Convention* delle Chiese battiste del sud. Della galassia battista intesa come la prima denominazione cristiana post-confessionale si parlerà nell'ultima parte di questo saggio.

anche su network satellitari, è soltanto una minima parte dei seguaci di tali Chiese.

Per esaminare questa particolare categoria di fenomeni, che penetrano anche nelle confessioni cristiane ben consolidate, servono criteri diversi da quelli che abbiamo utilizzato finora. L'analisi dottrinale e un'indagine di tipo storico restano sempre strumenti particolarmente utili allo scopo, il loro uso tuttavia deve essere affiancato da alcuni nuovi strumenti nel campo della sociologia. In questa prospettiva il carattere confessionale di una Chiesa, analizzata sotto l'aspetto istituzionale, dipende dal suo legame con il potere secolare.²²

3. Storia, teologia e sociologia

Il 25 settembre del 1555 ad Augusta venne firmata la pace tra l'imperatore Carlo V (rappresentato dal fratello minore Ferdinando I, re di Boemia e di Ungheria) e i principi protestanti. Il trattato stabilì una regola che per diversi secoli determinò una visione strettamente territoriale del protestantesimo: la scelta della confessione di fede spetta al sovrano e non ai sudditi. In seguito a questa decisione fu coniata la celebre frase latina *cuius regio eius religio*. Il motto latino esprime un concetto che oggi sarebbe considerato integralista: chi detiene il potere secolare impone ai suoi sudditi la propria confessione religiosa. Chi non accetta la confessione del sovrano deve rifugiarsi sotto la protezione di un'altra sovranità oppure rischia sanzioni assai pesanti: divieto di ricoprire cariche pubbliche, confisca dei beni e qualche volta anche la pena di morte. Dal punto di vista politico, la regola valeva per i sovrani sottomessi all'autorità suprema dell'imperatore, infatti, essa non fu mai applicata in Polonia e Lituania, mentre in Francia Enrico IV – condividendo, di fatto, una simile impostazione – sancì nel 1598, con l'editto di Nantes, la tolleranza nei confronti dei protestanti (ugonotti) in Francia. Un precedente di questo genere ebbe luogo già nel 1561 in Piemonte. L'accordo di Cavour tra il duca Emanuele Filiberto e i rappresentanti delle Chiese valdesi sanciva la possibilità di professare – con enormi restrizioni – una fede diversa da quella del sovrano. Lo stesso accordo riduceva tuttavia i valdesi a una categoria inferiore rispetto a tutti gli altri sudditi piemontesi, costringendoli a una forma di isolamento nelle loro vallate alpine.

La svolta fondamentale avviene con la Pace di Vestfalia nel 1648. Con il trattato di Vestfalia si inaugurò un nuovo ordine internazionale,

²² Questa tesi è stata sviluppata in un interessante pamphlet di H. FRANZ, *Diaspora. Der Ort des Christseins in der Welt. Eine Streitschrift gegen das Bündnis von Macht und Religion*, Radius Verlag, Stuttgart 2003.

un sistema in cui gli Stati si riconoscono tra loro proprio e solo in quanto Stati, al di là della fede dei vari sovrani. Assume dunque importanza il concetto di sovranità dello Stato e nasce una comunità internazionale più vicina a come la si intende oggi. La Rivoluzione francese del 1789 rinforzò tale concetto, affermando la totale laicità dello Stato. L'Ottocento è infatti l'epoca in cui le istanze di Vestfalia e di Parigi si affermano saldamente generando alcuni processi che oggi possiamo osservare nel loro pieno sviluppo. L'aspetto positivo di questi processi è indubbiamente la libertà religiosa. L'altro aspetto è tuttavia la progressiva perdita di influenza delle Chiese cristiane nello spazio pubblico, vale a dire la progressiva e inarrestabile secolarizzazione delle moderne società liberali. Per descrivere questi processi uno dei concetti più invocati è la crisi del cristianesimo. Gianni Vattimo la descrive in questi termini:

La nostra potrebbe essere una condizione in cui i cristiani, i credenti sono chiamati al deserto. Non è inverosimile che la religiosità tardo-moderna possa definirsi in modi diversi da quelli a cui siamo abituati: o perché le comunità obbligate sono così radicalmente diverse che noi non le riconosciamo nemmeno (penso ad esempio al carattere rituale di certi concerti rock in cui, con l'aiuto di qualche spinello, della musica eccitante, della vicinanza dei corpi spesso poco vestiti si costruisce una sorta di Chiesa all'aperto), oppure perché c'è una vocazione tardo-moderna di tipo puramente individualistico alla salvezza.²³

Luca Diotallevi, sociologo della religione dell'Università di Roma Tre, nel suo recente volume dedicato alla crisi del cristianesimo come religione confessionale, prova a suggerire percorsi ermeneutici – molto complessi – per orientarci nel difficile compito di una valutazione del fenomeno cristiano.²⁴ Per Diotallevi – interessato in particolar modo a dare avvio con questo volume a un ampio dibattito su un'ipotesi di ricerca che definisce *Post-Confessional Christian Studies* – siamo oggi «in presenza di un religioso più visibile e meno rilevante, più autonomo e con minori pretese di rilevanza extra-religiosa. Un religioso che sempre più spesso è nella e della quotidianità». Un universo religioso che muove la globalizzazione e si muove nella globalizzazione e che trasforma le sfere economiche e politiche.²⁵

²³ G. VATTIMO – P. SEQUERI – G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal vangelo*, Editrice Lavoro-Editrice Esperienze, Roma-Fossano 2000, 37.

²⁴ L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, EDB, Bologna 2017.

²⁵ Cf. *ivi*, 28-32.

In questo contesto di religione a bassa intensità il cristianesimo vede calare la pratica religiosa, l'esclusività dell'identificazione religiosa, la diffusione e l'intensità delle credenze religiose cristiane ortodosse, mentre aumentano le difficoltà nel reperire nuovi membri del clero. Per Diotallevi è il cristianesimo confessionale a essere in piena crisi. Si tratta di quella forma di cristianesimo in cui le credenze hanno un primato e fungono da base solidissima per una appartenenza pubblica e vincolante il cui compito primario è il disciplinamento sociale. Una variante che cercava la sicurezza e la salvezza nell'ordine contribuendo con il suo potente apparato organizzativo alla differenziazione sociale e alla definizione controllata di ambiti di potere dentro i quali poter esercitare il proprio dominio. Una forma del cristianesimo giunta a un livello profondissimo di crisi che spinge a rinunciare a una dose cospicua di rilevanza extra-religiosa per poter recuperare maggiore autonomia.²⁶

Per Diotallevi: «quella che torna a espandersi è una religione in prima battuta non confessionale e non cristiana, o almeno di un cristianesimo non più ecclesiasticizzato o non nuovamente ecclesiale»,²⁷ una religione sempre meno in grado di perturbare o irritare gli altri sistemi sociali come la politica, l'economia, la famiglia, la scienza e dunque sempre meno in grado di contribuire a definire l'ordine sociale. Di questa «perdita di controllo» secondo Diotallevi l'autorità ecclesiastica non è preoccupata perché soddisfatta o ipnotizzata da una maggiore visibilità mediatica. Il clero deve fare necessariamente buon viso a cattiva sorte di fronte al proliferare d'imprenditori religiosi che non attendono più nessuna certificazione ecclesiastica né tollerano alcuna regolazione rituale, dottrinale, disciplinare. Imprenditori che possono attingere a un deposito immenso e asportare a piacimento quello che serve per costruire la propria narrazione senza rischiare condanne o revoche ma che con il loro agire aprono anche la prospettiva su elementi rimossi della/dalla/nella tradizione.²⁸ Se ci si sposta sul versante italiano della religiosità per Diotallevi si può notare come: «i valori relativi a quattro delle sue dimensioni (credenza, partecipazione, identificazione, conoscenza) hanno proseguito la loro discesa, mentre segnali inversi sono continuati a pervenire nel campo della quinta e meno confessionalmente delimitabile dimensione, quella dell'esperienza».²⁹

Per Diotallevi siamo dunque in presenza di un cristianesimo a bassa intensità e di un religioso più visibile e meno rilevante, più autonomo e con minori pretese di rilevanza extra-religiosa. Un religioso che

²⁶ Cf. *ivi*, 185-195.

²⁷ *Ivi*, 197.

²⁸ Cf. *ivi*, 200-209.

²⁹ *Ivi*, 236.

sempre più spesso è nella e della quotidianità. Un universo religioso che muove la globalizzazione e si muove nella globalizzazione e che trasforma le sfere economiche e politiche.

Come misurare, dunque, lo stato di salute del cristianesimo contemporaneo? Come valutare il livello di unità di coloro che seguono Cristo Gesù oggi? E se poi andiamo ancora più in profondità, com'è possibile valutare la condizione di salute di una intima appartenenza come la fede in Dio? Le domande appena poste sono tutt'altro che retoriche anche se mancano ancora metodi e strumenti in grado di fornire risposte soddisfacenti. Di certo possiamo affermare che i vecchi paradigmi di matrice confessionale non sono più sufficienti a questo scopo. Il cristianesimo odierno, pur mantenendo ancora salda la struttura delle grandi famiglie confessionali (cattolici, ortodossi, anglicani, luterani, riformati, battisti, metodisti) è caratterizzato dalla coesistenza di alcune correnti trasversali che coesistono, in modi più o meno pacifici, all'interno di ciascuna famiglia confessionale.

4. Correnti trasversali nel cristianesimo contemporaneo

La teoria delle correnti trasversali è un approccio abbastanza recente nello studio del cristianesimo contemporaneo. Il suo perfezionamento è legato, per lo più, alle elaborazioni dei sociologi contemporanei Peter Berger³⁰ e Jean-Paul Willaime,³¹ mentre nel campo teologico alcune preziose indicazioni in questa direzione provengono da Alister McGrath.³² La teoria si basa su alcuni semplici presupposti. Il primo di questi è la libera circolazione delle idee anche nel campo religioso. Tale circolazione avviene oggi in tempo pressoché reale. Il secondo presupposto riguarda i confini confessionali. Tali confini ancora restano ben definiti, ma, a differenza di qualche decennio fa, sono diventati abbastanza permeabili, in altre parole, la circolazione delle persone e quindi delle idee religiose è sempre meno limitata. Il sempre crescente fenomeno dei matrimoni interconfessionali contribuisce notevolmente a questo processo.

I presupposti dell'approccio tendono a orientarlo verso la realtà odierna; nella storia del protestantesimo tuttavia, il fenomeno delle correnti trasversali è sempre esistito. Un esempio particolarmente rile-

³⁰ P. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

³¹ J.P. WILLAIME, *Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna 1996.

³² A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 2010.

vante di tale fenomeno è legato all'amministrazione del battesimo. La questione del battesimo degli adulti, o meglio la domanda se sia lecito e biblicamente fondato amministrare il battesimo ai bambini, ha diviso la Riforma nel Cinquecento in due schieramenti nettamente contrapposti: pedobattisti e anabattisti. Tutti i riformatori hanno dovuto affrontare con serietà questo problema, ma nel protestantesimo contemporaneo la questione è tutt'altro che risolta.

L'altro esempio tipicamente protestante viene da una lunga serie di fenomeni definiti come risvegli di massa. Dal punto di vista prettamente storico, il primo fenomeno di questo genere avvenne nel Settecento e coinvolse non solo l'Europa ma anche le colonie britanniche in America. I movimenti del risveglio nel Settecento avevano costituito un formidabile strumento di riavvicinamento delle Chiese alle masse, soprattutto grazie all'opera del metodismo. Una corrente parallela, chiamata del «Grande risveglio» (*Great Awakening*) vide nella figura di Jonathan Edwards (1703-1758) il suo massimo punto di riferimento.³³

Che cosa significa concretamente un risveglio? Dal punto di vista sociologico è un movimento sorto dal basso, spesso di massa, teso al rinnovamento di un'organizzazione religiosa. Di solito ogni fenomeno di questo genere è inizialmente privo di qualunque struttura di appoggio organizzata, essendo al tempo stesso strettamente legato a uno o più capi carismatici. Dal punto di vista teologico la prospettiva cambia radicalmente; rimangono validi gli elementi della definizione precedente, la loro interpretazione tuttavia punta su un movimento dall'alto verso il basso, in altre parole è Dio che suscita un'energia nuova in un organismo le cui forze spirituali sono indebolite. Un risveglio non articola mai una propria confessione di fede, tende al massimo a ridare vigore alle formulazioni dottrinali già esistenti. Un movimento scaturito da un particolare risveglio può tuttavia dar vita a una nuova denominazione cristiana. Benché la nozione di risveglio sia fondamentale per analizzare la storia del protestantesimo, in una riflessione sul futuro dei protestanti è necessario circoscrivere altre correnti trasversali presenti sia nelle grandi famiglie confessionali sia nelle denominazioni di recente fondazione. Tali correnti non esistono mai allo stato puro; è sempre una loro combinazione a determinare il profilo di una Chiesa o di un gruppo di Chiese.³⁴

³³ Una biografia sintetica ma completa di Jonathan Edwards è stata pubblicata da I.H. MURRAY, *Jonathan Edwards. A New Biography*, The Banner of Truth Trust, Carlisle (PA) 1987.

³⁴ Cf. P. GAJEWSKI, «Chiese protestanti in Europa», in G. CORNI (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Età contemporanea*, XIV, Salerno Editrice, Roma 2017, 450-452.

4.1. Evangelicalesimo

Il sostantivo «evangelicalesimo» usato qui per descrivere una rilevante corrente trasversale del cristianesimo contemporaneo è – di fatto – un neologismo. La parola italiana si riferisce al termine inglese *evangelical*, perfettamente traducibile come «evangelico». Nell'ambito anglofono si usano quotidianamente espressioni come *evangelical catholic* oppure *evangelical orthodox*. Per quale ragione esiste dunque nel vocabolario italiano la strana distinzione tra evangelico ed evangelicale?³⁵ La ragione principale va senz'altro cercata all'interno di quelle Chiese nate dalla Riforma, le quali, pur avendo mantenuto nei propri nomi l'aggettivo «evangelico», ne danno un'interpretazione diversa dai postulati del movimento evangelicale. Alister McGrath³⁶ identifica quattro presupposti distintivi del movimento evangelicale: 1) l'autorità e la sufficienza della Scrittura; 2) l'unicità della redenzione mediante la morte di Cristo in croce; 3) la necessità di una conversione personale; 4) la necessità, l'opportunità e l'urgenza dell'evangelizzazione. In particolare, nella comprensione degli ultimi due punti si notano alcune divergenze tra «evangelici» in generale ed «evangelicali». Le radici del movimento vanno cercate tra l'Ottocento e il Novecento nella reazione del protestantesimo conservatore alla teologia liberale. Tale reazione è spesso chiamata «fondamentalismo protestante». L'evangelicalesimo di oggi, tuttavia, pur essendo diretto discendente del fondamentalismo, si muove in una prospettiva abbastanza diversa. Resta immutato il dissenso nei confronti della teologia liberale, anche nelle sue elaborazioni contemporanee. La teologia evangelicale tende tuttavia a essere più propositiva e meno polemica rispetto a quella fondamentalista. In questa prospettiva si colloca il Patto di Losanna sull'evangelizzazione, promulgato dai rappresentanti del movimento evangelicale durante la loro assemblea del 1974, tenutasi nella città elvetica. Il documento che venne discusso e approvato nel corso del congresso tratta principalmente le questioni legate all'evangelizzazione, intesa nel senso più ampio possibile.³⁷

La spiccata sensibilità verso le questioni sociali, fondata su solide basi bibliche, è uno dei tratti caratteristici del movimento evangelicale

³⁵ Tale differenza esiste anche in altre lingue europee. Il tedesco distingue tra *evangelisch* ed *evangelikal*, il polacco addirittura allarga la distinzione tra *ewangelicki*, *ewangeliczny* ed *ewangelikalny*.

³⁶ McGRATH, *Teologia Cristiana*, 135.

³⁷ Il Patto di Losanna nonché numerosi altri documenti di questa corrente sono stati pubblicati in Italia da P. BOLOGNESI, *Dichiarazioni evangeliche. Il movimento evangelicale 1966-1996*, EDB, Bologna 1997.

contemporaneo. Il movimento si riconosce nelle dottrine fondamentali del cristianesimo storico in continuità con una tradizione assai consolidata e in tal senso rappresenta l'ala teologicamente conservatrice del mondo protestante. La più importante espressione istituzionale dell'ala conservatrice nel mondo protestante è l'Alleanza evangelica mondiale, fondata a Londra nel 1846, che include numerose alleanze nazionali, tra cui anche l'Alleanza evangelica italiana.

4.2. Fondamentalismo e neofondamentalismo

Benché il rapporto della corrente evangelicale con il movimento fondamentalista sia soltanto di natura storica, non di rado essa è identificata *tout court* con il fondamentalismo protestante. Tale identificazione diretta è alquanto scorretta. Il termine «fondamentalismo» suona oggi assai male. È rivestito di risonanze tali da suscitare imbarazzo o un vero e proprio rifiuto per cui è assai difficile parlarne con serenità e distacco. Nell'immaginario comune il fondamentalismo fa immediatamente pensare al terrorismo islamico, al fanatismo religioso ebraico o indu. Come tale rimanda immediatamente a forme di totalitarismo e di integralismo, ad atteggiamenti intolleranti e oscurantisti.

In ogni caso il termine «fondamentalista» riveste una notevole importanza nell'ambito cristiano. Il fondamentalismo teologico si basa invece sulla convinzione che il cristianesimo abbia certe *fondamenta* dalle quali non si possa prescindere. Si possono individuare cinque capisaldi teologici del movimento fondamentalista cristiano: 1) l'ispirazione degli scritti biblici nella loro forma e l'assenza degli errori nei loro contenuti (inerranza); 2) la divinità di Gesù Cristo; 3) la sua nascita verginale; 4) la sua espiazione vicaria; 5) la sua resurrezione e il suo ritorno.³⁸ I cinque argomenti, appena accennati, furono divulgati attraverso una serie di dodici opuscoli, *The Fundamentals*, appunto, che furono diffusi in notevole quantità e gratuitamente, grazie alla generosità di due facoltosi fratelli, Lyman e Milton Stewart, tra il 1909 e il 1915.

Dal punto di vista storico l'esperienza del fondamentalismo si può considerare sostanzialmente conclusa con gli anni 1925-1930, anche se il suo lascito è ancora coltivato da numerosi studiosi del pensiero cristiano. In seguito, è comparso qualcosa di diverso, il neofondamen-

³⁸ P. BOLOGNESI – L. DE CHIRICO, *Movimento Evangelicale*, Queriniana, Brescia 2002, 55-61.

talismo appunto.³⁹ Tra le caratteristiche più ricorrenti della visione neofondamentalista si possono ricordare le seguenti. Prima di tutto un atteggiamento militante contro ogni rischio di compromesso dottrinale e morale. In questa prospettiva la fede cristiana non ha nulla a che spartire col (neo-) liberalismo protestante e col cattolicesimo romano. Questo atteggiamento militante in nome d'una pretesa purezza dottrinale fa leva sulla convinzione di un'interpretazione letteralista della Scrittura. Nello studio del testo biblico il neofondamentalismo ricorre alla filologia, ma pensa di poter prescindere da specifiche scuole teologiche. Un seguace della corrente neofondamentalista proclama dunque la propria aderenza al testo biblico citando versetti con l'illusione di essere puramente «biblico» prescindendo da qualunque particolare chiave teologica di comprensione del testo. Per quanto attiene l'etica individuale, il neofondamentalismo sostiene un'etica rigorista più contrassegnata da proibizioni che da indicazioni propositive. In rapporto all'etica più in generale, è forte la convinzione che le Chiese in quanto tali non debbano esercitare alcuna pressione sui governi e sugli organismi politici. Il credente individuale è tuttavia tenuto a usare sul piano politico tutti i mezzi a disposizione per combattere coloro che sono considerati nemici della fede cristiana. Da questo secondo postulato deriva un notevole appoggio dato da numerosi esponenti neofondamentalisti alle lotte contro l'islam ritenuto nemico da combattere con ogni mezzo. Il neofondamentalismo è segnato da una visione escatologica che induce a sostenere con determinazione lo Stato d'Israele. Nella sua esistenza si vede, infatti, la promessa di un'imminente venuta di Cristo per l'instaurazione definitiva del suo regno. Nonostante il formale disimpegno politico, il neofondamentalismo legge le scelte dello Stato israeliano con grande indulgenza al punto da escludere ogni forma di riflessione critica sull'operato dei governanti di turno.

La presenza e la visibilità del neofondamentalismo nello spazio pubblico appaiono spesso sproporzionate rispetto alla sua reale consistenza numerica. Con il suo carattere militante, il movimento trova facilmente sbocco sia nei paesi industrializzati sia in quelli in via di sviluppo. Tutto questo dà l'impressione di un mondo protestante sostanzialmente orientato in questa direzione. L'impressione è talvolta sostenuta dai fatti. Negli USA il neofondamentalismo si afferma sempre di più. Tale orientamento sembra prevalere anche in alcune Chiese luterane, anglicane, riformate, metodiste e battiste nel sud del mondo. Due sono le questioni su cui tale orientamento si concentra

³⁹ Cf. P. RICCA, «Le chiese protestanti», in G. FILORAMO – D. MENOZZI (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001, 79-81.

attualmente: l'ammissione delle donne al ministero pastorale e la posizione delle persone omosessuali nella vita e nel governo delle Chiese. Di fatto queste due questioni costituiscono oggi fattori di forte tensione all'interno di molte Chiese cristiane delle principali organizzazioni ecumeniche mondiali.⁴⁰

4.3. Pentecostali e carismatici

Un'altra corrente trasversale di particolare rilievo è il movimento pentecostale. Questa corrente si manifesta in tutte le Chiese cristiane. Infatti, si parla spesso dei cristiani carismatici, indicando coloro che pur rimanendo all'interno delle confessioni storiche abbracciano in tutto e per tutto un determinato tipo di spiritualità. Il pentecostalesimo nasce contemporaneamente da due esperienze di tipo carismatico avvenute nei primissimi anni del Novecento (1904-1906) nel Galles e negli Stati Uniti. Il risveglio gallesse fu un fenomeno di massa guidato da Evan John Roberts (1875-1951), minatore e aspirante pastore metodista, dotato di una buona preparazione teologica. Migliaia di persone di diverse confessioni cristiane furono coinvolte in lunghe riunioni di preghiera, caratterizzate dalla totale spontaneità degli interventi. Nel corso di questi si manifestava il fenomeno della xenoglossia, vale a dire il riemergere di una lingua appresa nell'infanzia e poi abbandonata. Talvolta si trattava della capacità di usare la lingua gallesse classica e letteraria presso persone di umile condizione che parlavano il gallesse moderno, ovvero non erano neppure gallesi e parlavano soltanto inglese. Dal risveglio gallesse derivano le Chiese denominate «apostoliche». La loro particolarità consiste in una specifica visione del «governo spirituale» di apostoli, profeti, pastori e dottori. Tale forma di governo veniva praticata nelle comunità locali ma ben presto divenne anche una gerarchia nazionale. L'originalità dell'impostazione consiste nella ricostruzione di due ministeri carismatici, apostoli e profeti, considerati storicamente estinti dalla maggior parte del protestantesimo. Il ministero apostolico è interpretato alla stregua degli Atti degli apostoli. L'elezione di Mattia (At 1,15-26) è considerata la principale conferma biblica del fatto che Dio continua a guidare la Chiesa per mezzo degli apostoli da lui scelti. Oggi l'aggettivo «apostolico» è utilizzato da diverse denominazioni cristiane non sempre legate al risveglio gallesse. Nel 1916 una divisione tra gli «apostolici» gallesi e inglesi portò alla formazione della Chiesa apostolica (*Apostolic Church*) di cui più tardi ebbe origine la Chiesa evangelica

⁴⁰ Cf. F. FERRARIO – P. GAJEWSKI, *Il Protestantismo contemporaneo. Storia e attualità*, Carocci, Roma 2007, 130-131.

apostolica. Questa denominazione di origine gallese, abbastanza diffusa tuttavia anche in Inghilterra e in Danimarca, ha promosso missioni in Italia sin dal 1928 e, nel 1975, ha favorito la costituzione di una Chiesa apostolica anche in Italia.

Sebbene il «padre» del movimento pentecostale negli Stati Uniti possa considerarsi il pastore Charles Fox Pharam, nella cui scuola biblica di Topeka, Kansas, nel 1901 fu riscoperto il dono delle lingue (glossolalia) come attestazione di una vita cristiana santificata (battesimo dello Spirito), la data di inizio del movimento è generalmente considerata il 9 aprile 1906 quando, a Los Angeles, nell'ambito di una comunità afro-americana guidata dal predicatore William J. Seymour, si ripeté l'esperienza dell'effusione dello Spirito Santo con la manifestazione della glossolalia (l'uso spontaneo di lingue sconosciute), come era avvenuto il giorno della Pentecoste (cf. At 2). La comunità, che si riuniva precedentemente in case private, crebbe fino a dover affittare una vecchia chiesa metodista in Azusa Street. L'impatto del risveglio di Azusa Street fu enorme: a Los Angeles si riversarono migliaia di cristiani, desiderosi di tornare all'esperienza della Chiesa delle origini. Il movimento assunse da subito una dimensione di massa e si diffuse in tutto il mondo con la nascita delle prime Chiese pentecostali.⁴¹

Gli studiosi del movimento indicano, dopo questo dirompente inizio, almeno altre due fasi dell'espansione pentecostale.⁴² La prima, costituita dai movimenti carismatici che si formarono a partire dagli anni Sessanta nell'ambito delle confessioni tradizionali (dall'anglicanesimo al luteranesimo e al cattolicesimo) senza creare nuove Chiese; la seconda, a partire dagli anni Settanta, con la costituzione di nuove denominazioni pentecostali, indipendenti dalle Chiese sorte durante la prima ondata del risveglio.

Fuori di questi principali raggruppamenti restano ancora numerose denominazioni indipendenti, nonché centinaia di comunità pentecostali composte dagli immigrati. Il pentecostalesimo oggi è dunque la più numerosa corrente dell'evangelismo mondiale. Secondo Paolo Ricca è difficile sottrarsi all'impressione che il futuro del protestantesimo (e probabilmente del cristianesimo in genere) non potrà non essere, in qualche modo pentecostale:

Il pentecostalesimo non è un epifenomeno della fede cristiana, al contrario è nato dal recupero collettivo di un aspetto centrale della sua confessione: il terzo articolo del Credo, la fede nello Spirito San-

⁴¹ Cf. *ivi*, 125-126.

⁴² Questa linea è seguita da P. NASO, *Cristianesimo: Pentecostali*, EMI, Bologna 2013.

to. [...] Il pentecostalesimo la mette finalmente in luce, le dà corpo e voce. [...] Sorto in seno del protestantesimo ma ormai fenomeno ecumenico, il pentecostalesimo sembra essere la più recente manifestazione di quel processo di continua riforma [*semper reformanda* – n.d.a.] che accompagna la Chiesa nel suo cammino nella storia.⁴³

I pentecostali infatti si riconoscono negli elementi fondamentali della teologia protestante. Particolare rilevanza ha la centralità della Bibbia, come pure la giustificazione per grazia mediante la fede. In questa tradizione condivisa, il pentecostalesimo introduce l'esperienza di Pentecoste, l'effusione dello Spirito, sempre rinnovabile e sperimentabile in ogni generazione. L'esperienza fondamentale è il «battesimo dello Spirito» che porta con sé i carismi dell'età apostolica, tra cui il parlare in lingue (glossolalia), cioè la manifestazione di un linguaggio spontaneo e indecifrabile testimoniato nei capitoli 12-14 della Prima lettera di Paolo ai Corinzi, e la guarigione per fede.

Concludendo questa veloce rassegna delle correnti trasversali si può concludere che la realtà del cristianesimo di oggi dimostra in ogni caso l'impossibilità metodologica di individuare una tendenza unidirezionale. Il tratto caratteristico del cristianesimo di oggi è (e probabilmente sarà domani) la coesistenza di diverse correnti trasversali, orientate sul piano teologico ed etico in direzioni diverse. C'è tuttavia una questione di vitale importanza che va ben oltre i fenomeni appena descritti.

5. Il problema del (ri-)battesimo

«Non fidarti dunque solo degli occhi corporali: si vede meglio quello che rimane loro invisibile, perché allora non si tratta più del temporale, ma dell'eterno che sfugge agli occhi del corpo per manifestarsi al cuore e allo spirito», insegnava Ambrogio di Milano (339-397) ai neobattezzati della sua Chiesa.⁴⁴ Il testo di Ambrogio di certo non è un invito a una estemporanea spiritualizzazione della riflessione teologica. Tanto meno si possono spiritualizzare gli sforzi tesi a costruire una comunione visibile tra Chiese cristiane. Il battesimo come sacramento è un segno visibile per eccellenza. È decisamente più sfuggente la nozione dell'identità, ma paradossalmente proprio in quest'ultimo caso si dovrebbe fare una seria critica delle manifestazioni esteriori di quella

⁴³ RICCA, «Le chiese protestanti», 104.

⁴⁴ Ambrogio, *Trattato sui misteri*, 15, in A. HAMMAN (a cura di), *L'iniziazione cristiana*, Marietti, Casale Monferrato 1996, 56.

realtà interiore, collettiva e individuale, qualunque essa sia, circoscritta con la parola «identità».

Per comprendere la particolare accentuazione del battesimo dei credenti adulti, ritenuto oggi da molte Chiese evangeliche l'unica prassi battesimale accettabile, occorre ritornare agli inizi del Seicento. Uno dei più importanti documenti programmatici di tale orientamento teologico è lo scritto *Il carattere della bestia* di John Smyth (ca. 1554-1612), pastore anglicano considerato l'iniziatore del movimento battista. Tutto lo scritto è una decisa manifestazione di dissenso sia contro la Chiesa di Inghilterra, sia contro tutte le altre Chiese cristiane. È sorprendentemente severo il giudizio contro le Chiese della cosiddetta «separazione»⁴⁵ che è definita da Smyth «una prostituta esattamente come sua madre la Chiesa di Inghilterra o sua nonna la Chiesa di Roma».⁴⁶ A questa feroce condanna delle Chiese inglesi, lo scritto aggiunge una nota propositiva, sebbene anch'essa marcata dalla voga polemica: «La vera Chiesa è costituita di nuove creature battezzate nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, la falsa Chiesa di bambini battezzati».⁴⁷ Su queste basi Smyth, rifugiandosi in Olanda e dopo essersi amministrato il battesimo (*Self-Baptism*), fondò nel 1607 con un'ottantina di credenti battezzati (o piuttosto ri-battezzati) da adulti la comunità dei «Fratelli della separazione della seconda Chiesa inglese di Amsterdam». Questa comunità può essere considerata la prima Chiesa battista. Dopo la morte di Smyth, un nucleo di seguaci, tra cui il predicatore Thomas Helwys (ca. 1550-1616) fece ritorno in Inghilterra e iniziò a diffondere la dottrina di Smyth. Accogliendo le tesi degli arminiani Helwys criticava la dottrina calvinista della predestinazione, affermava che la salvezza è offerta indistintamente a tutti e ribadiva la necessità di rispondere liberamente e consapevolmente alla chiamata di Dio. Nel 1612 egli fondò a Spitalfield (Londra) la prima Chiesa battista in Inghilterra.⁴⁸

⁴⁵ Cioè le Chiese riformate indipendenti (presbiteriani, congregazionalisti), separate dalla Chiesa ufficiale d'Inghilterra.

⁴⁶ E. CAMPI (a cura di), *Protestantesimo nei secoli* (Fonti e documenti 1), Claudiana, Torino 1991, 310.

⁴⁷ CAMPI, *Protestantesimo nei secoli*, 311.

⁴⁸ Questa è l'origine dei cosiddetti *General baptists*. Nel 1638 alcuni membri di una Chiesa indipendente fondata da un certo Henry Jacob a Southwark (Londra) su basi rigorosamente calviniste, convinti che solo i credenti adulti avrebbero dovuto essere battezzati, si ritirarono sotto la guida di John Spilsbury per formare la prima Chiesa dei *Particular Baptists*. Gli aggettivi «general» e «particular» indicano le differenze teologiche che separavano i due movimenti. I «battisti generali», fin dalla loro esperienza olandese, accolsero le tesi arminiane, i «battisti particolari» sono rimasti radicati nel calvinismo ortodosso quasi in tutto simile alla dottrina formulata dal Sinodo di Dordrecht. Dei due movimenti, i «battisti particolari» ebbero in seguito una maggiore crescita e

La provocazione lanciata verso la Chiesa d'Inghilterra ma anche verso le altre Chiese riformate fu abbastanza forte. Un'eco della «scossa teologica» provocata da J. Smyth, T. Helwys e dai loro seguaci la ritroviamo nell'articolo 28 della Confessione di Westminster (= CW) del 1647:

L'efficacia del battesimo non è legata al momento particolare della sua amministrazione; tuttavia, attraverso il giusto uso di questo comandamento la grazia promessa viene non solo offerta ma realmente mostrata e conferita dallo Spirito Santo a coloro (siano essi adulti o bambini) ai quali essa è accordata, secondo il consiglio della volontà di Dio e nel tempo da lui stabilito (CW, 28, par. 6).

Alla stessa persona il sacramento del battesimo deve essere amministrato una sola volta (cf. CW, 28, par. 7).⁴⁹ La commissione teologica incaricata dal Parlamento inglese di formulare una confessione di fede, intesa come una possibile base di comunione tra le Chiese protestanti inglesi, ha respinto dunque le tesi più estreme dei battisti, lasciando però un ampio spazio per un consenso dottrinale e pastorale anche con loro. In altre parole, nella Confessione di Westminster si riconosce la coesistenza e la legittimità di tutte e due le prassi battesimali.

Le dimensioni di questo articolo non consentono di percorrere tutta la storia del Seicento inglese, né tanto meno le complicate vicende dei battisti inglesi.⁵⁰ In base alle osservazioni riguardanti la rimostranza di Smyth e la reazione ufficiale delle Chiese inglesi espressa nella Confessione di Westminster, potrebbe sembrare che il battesimo dei credenti adulti fosse il principale elemento fondante della nuova denominazione cristiana. Certamente il battesimo per immersione amministrato solo agli adulti era il principale elemento visibile che distingueva le comunità battiste da altre Chiese cristiane. Tuttavia, già la Confessione di Westminster ha in un certo senso relativizzato la portata di questo segno e di questa prassi; rifiutando decisamente qualsiasi tipo di ri-battesimo (CW, 28, par.7). Non ha respinto però la legittimità e la possibilità di praticare il battesimo dei credenti adulti per immersione.

stabilità, mentre i «battisti generali» subirono dispersioni a causa dei gruppi radicali e di certe tendenze unitariane. Cf. A.C. UNDERWOOD, *A History of the English Baptists*, Baptist Union of Great Britain and Ireland, London 1970, 46-59; D. WALKER, «La confessione di fede battista del 1689, le sue origini e la sua teologia», in *Studi di teologia* 2(1989), 108-111. Walker affronta inoltre molto ampiamente la questione dei rapporti tra battisti, anabatisti e mennoniti: cf. *ivi*, 108-111.

⁴⁹ FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, 982.

⁵⁰ Le confessioni di fede dei battisti sono state studiate da W.L. LUMPKIN, *Baptist Confessions of Faith*, Judson Press, Valley Forge 1969.

Accanto all'aspetto visibile della vicenda battista resta però meno visibile la ragione fondamentale del loro dissenso. Il nocciolo della questione si trova nella già citata frase di Smyth: «La vera Chiesa è costituita di nuove creature battezzate nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, la falsa Chiesa di bambini battezzati». Il dissenso non era quindi teso a riformare la Chiesa o le Chiese ma a creare *ex novo* un'altra Chiesa visibile. Il vero problema non era né forma né significato del battesimo ma l'ecclesiologia. Bisognava inventare un segno di rottura con la «vecchia Chiesa», un segno abbastanza forte e particolarmente incisivo.

Analizzando da questo punto di vista il dissenso battista, risulta abbastanza evidente che alla base del ragionamento proposto dai suoi fondatori sta sempre la visione del battesimo inteso come iniziazione cristiana. Mentre nella visione riformata classica del Cinquecento e del Seicento il battesimo segnava in un certo senso l'«essere nella Chiesa», nella visione battista il battesimo dei credenti adulti era la base stessa dell'«essere Chiesa». Non sarebbe dunque una conclusione errata se si volesse affermare che nel Seicento l'elemento portante del movimento battista non era il battesimo in quanto tale ma, piuttosto, la consapevolezza di appartenere a un tipo di Chiesa diverso, una Chiesa costituita da membri che vi entrano in base alla loro libera scelta, una Chiesa indipendente dalle strutture statali, una Chiesa che si riconosce come tale esclusivamente nella comunità locale, l'unica espressione strutturale della Chiesa invisibile che può veramente attribuirsi il nome «Chiesa».

Nell'attuale panorama dell'ecumene cristiana i battisti sono una delle denominazioni più numerose e in forte espansione.⁵¹ In linea di principio sarebbe difficile applicare al battesimo di oggi la nozione del dissenso, molto di più gli si addice la nozione di Chiesa confessante e libera. Thorwald Lorenzen, uno dei più importanti studiosi della storia del movimento battista, nota giustamente che «Il nome "Battista" è infelice perché può facilmente coprire il fatto che per i battisti la questione decisiva non è tanto il battesimo come tale, quanto una Chiesa viva e costituita da cristiani confessanti».⁵² S. Mark Heim, teologo battista tra i più ecumenici, ha elaborato un'interessante analisi del battesimo contemporaneo. Heim, affermando con Lorenzen il primato della questione

⁵¹ Cf. G. BOUCHARD, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 1992, 69. Paolo Naso mette in evidenza l'enorme peso politico dei battisti nella vita politica e sociale americana. Cf. P. NASO, «Tra radicalità evangelica e tentazione politica. I diversi volti del fondamentalismo cristiano», in *Il Libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi*, Claudiana, Torino 2000, 167-177.

⁵² T. LORENZEN, «Baptists and Ecumenicity with Special Reference to Baptism», *Review and Expositor* 77(1980)1, 22.

ecclesiologica, fa notare giustamente che le Chiese battiste che tendono a «ri-battezzare» i nuovi aderenti e a praticare durante la celebrazione della cena la *closed communion*,⁵³ stanno anche molto fermamente sulle posizioni di isolazionismo ecclesiale, legato al fatto di disconoscere altre Chiese come Chiese veramente cristiane.⁵⁴ Dall'analisi di Heim risulta però abbastanza chiaro che tale posizione non è decisamente la posizione qualificante del battesimo, anzi in alcuni casi dimostra la debolezza teologica delle Chiese che la professano.⁵⁵ Al contrario, le Chiese battiste che praticano la *open communion*⁵⁶ nonché pongono l'accento principale sulla consapevole professione della fede cristiana, riescono non solo ad attuare progetti di collaborazione territoriale con altre denominazioni cristiane ma, addirittura, diventano membri fondatori di varie «Chiese unite» che includono anche le denominazioni pedobattiste, quali, ad esempio la Chiesa unita di Cristo o i metodisti.⁵⁷ Nel caso di queste due denominazioni pedobattiste risulta particolarmente evidente che la base del comune «essere Chiesa» non è tanto la forma o il significato del battesimo quanto la stessa ecclesiologia costruita sulla nozione della «Chiesa confessante» e dotata di un forte slancio missionario. Non si può trascurare il fatto che in questi casi le basi di consenso gettate dalla Confessione di Westminster restano tuttora straordinariamente valide.

Questi spunti tratti dall'ecumene mondiale trovano molti riscontri nel progetto BMV⁵⁸ in Italia. Nel suo commento all'articolo 9 della Confessione di fede dei battisti italiani Domenico Tomasetto scriveva:

C'è una possibilità di incontro? Le chiese battiste italiane, unitamente a quelle valdesi e metodiste, si sono reciprocamente riconosciute come chiese cristiane. Nonostante qualche problema ancora irrisolto sul battesimo, questo comporta il riconoscimento dei ministri e dei rispettivi membri di Chiesa. Sta adesso alle chiese battiste

⁵³ Sono ammessi alla cena solo i membri di Chiesa battezzati da adulti.

⁵⁴ Cf. S.M. HEIM, «Baptismal Recognition and the Baptist Churches», in M. ROOT – R. SAARINEN (a cura di) *Baptism and the Unity of the Church*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998, 159-160.

⁵⁵ Cf. H. VORSTER, «We Confess One Baptism for the Forgiveness of Sin. New Impulses for the Ecumenical Discussion of Baptism», in *The Ecumenical Review* 51(1999)3, 294-303.

⁵⁶ La cena è aperta a tutti i partecipanti al culto, talvolta inclusi bambini e adolescenti.

⁵⁷ Cf. HEIM, «Baptismal Recognition and the Baptist Churches», 160-161.

⁵⁸ Con la sigla BMV si indicano iniziative e documenti legati al progetto di collaborazione e di reciproco riconoscimento tra le tre denominazioni evangeliche in Italia: battisti, metodisti e valdesi.

locali vivere questo riconoscimento in rapporto alla loro maturità spirituale e teologica, senza forzature né imposizioni.⁵⁹

Sempre a questo proposito è particolarmente incisiva la posizione di S. Mark Heim a questo proposito. Secondo la teoria di Heim, pressoché sconosciuta in Italia, l'unica cosa che i battisti non possono riconoscere è il battesimo inteso come la piena iniziazione alla Chiesa di Gesù Cristo tanto nel senso spirituale, quanto nel senso strutturale. Questa posizione accomuna di fatto le Chiese di orientamento battista a quelle Chiese evangeliche che ammettono sia il battesimo dei credenti adulti sia il battesimo degli infanti, integrando e completando quest'ultima prassi con la confermazione.⁶⁰

La principale sfida del cristianesimo non si colloca tuttavia nell'ambito del confronto teologico con i sostenitori del battesimo degli adulti. Il problema è sempre di natura ecclesiologica. Qual è la vera Chiesa? È quella comunione di fatto che unisce quasi mezzo miliardo di cristiani anti-ecumenici e fortemente ostili nei confronti di tutte le altre comunioni ecclesiali? Oppure la vera Chiesa si manifesta nel riconoscimento reciproco del battesimo che unisce la Chiesa cattolica, la maggior parte delle Chiese ortodosse, e tutte le principali comunioni delle Chiese protestanti (luterani, riformati e metodisti)? Almeno i numeri (vicini a un miliardo e mezzo) sembrano suggerire una risposta piuttosto chiara e favorevole a chi riconosce anche la validità della prassi pedobattista. I numeri tuttavia hanno una scarsa importanza nella teologia. Riflettendo sulla (dis-)unità del cristianesimo contemporaneo è quindi opportuno ricordare le parole di Vittorio Subilia (1911-1988):

All'uomo moderno in lotta con le sue varie concezioni della vita il protestantesimo non rivolge l'invito a diventare protestante, non propone e non addita se stesso come la soluzione dei suoi problemi e delle sue incertezze, ma propone e addita un punto di riferimento che orienti diversamente la sua vita, lo distolga dal conformismo a «questo secolo» (Rm 12,2), lo conduca a esercitare una funzione critica nei confronti di tutte le sue concezioni, trasformandolo in un uomo libero dagli elementi e dai poteri del mondo [...], per poter

⁵⁹ UNIONE CRISTIANA EVANGELICA BATTISTA D'ITALIA, *La confessione di fede dei battisti italiani*, Roma 1993, 69.

⁶⁰ Heim è però costretto ad ammettere l'incertezza sul fatto che la sua opinione abbia il consenso della maggioranza dei battisti. Tuttavia, sempre secondo Heim, la logica interna delle convinzioni dei battisti sembra muoversi nella direzione da lui indicata: HEIM, «Baptismal Recognition and the Baptist Churches», 161.

rendere al mondo un servizio liberatore dalle sue schiavitù e dalle sue idolatrie.⁶¹



L'unità della Chiesa di Gesù Cristo è uno dei temi centrali della teologia contemporanea. Il cristocentrismo affermato nelle scritture del Nuovo Testamento costituisce la base dell'unità sostanziale della Chiesa che si manifesta nella storia e oltre la storia (Eb 13,8). Quanto raggiunto dal movimento ecumenico negli ultimi cinquant'anni può essere considerato un risultato soddisfacente anche se non completo. Tuttavia, il cristianesimo post-confessionale, sia nel senso teologico sia nel senso sociologico di questo aggettivo, pone all'ecumenismo sfide completamente nuove, le cui radici sono da cercare all'inizio della Riforma protestante. Le cosiddette correnti trasversali segnano nuovi confini all'interno delle confessioni tradizionali. Il problema centrale in questo quadro rimane il problema del battesimo, il cui riconoscimento reciproco rimane la principale fonte di tensione tra Chiese storiche e quelle sorte dai movimenti di risveglio manifestatisi negli ultimi due secoli.



The unity of the Church of Jesus Christ is one of the central themes of contemporary theology. The christocentrism affirmed in the scriptures of the New Testament constitutes the basis of the substantial unity of the church that is manifested in history and beyond history (Heb. 13.8). What has been achieved by the ecumenical movement in the last fifty years can be considered a satisfactory result, even if not complete. However, post-confessional Christianity, both in the theological and sociological sense of this adjective, poses completely new challenges to ecumenism, whose roots are to be sought at the beginning of the Protestant Reformation. The so-called transversal currents mark new boundaries within traditional confessions. The central problem in this frame remains the problem of baptism, whose mutual recognition remains the main source of tension between historic churches and those arising from the revival movements manifested over the last two centuries.

**CRISTOCENTRISMO – ECUMENISMO – POST-CONFESSIONALE –
TRASVERSALE – BATTESIMO**

⁶¹ V. SUBILIA, *Solus Christus. Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Claudiana, Torino 1985, 9.