

SOCIOLOGIA

Sfida pentecostale e quarto ecumenismo

CULTURA

28_04_2012



È in corso ad Assisi il Quarto Meeting Internazionale dei Vescovi Interessati alle Nuove Comunità del Rinnovamento Carismatico Cattolico, con relazioni e omelie fra l'altro di padre Raniero Cantalamessa, del cardinale Kurt Koch, del cardinale Marc Ouellet, dell'arcivescovo di Belém (Brasile) mons. Alberto Taveira Corrêa, e di rappresentanti delle Chiese e comunità ortodosse, anglicana e protestanti.

Tra i relatori figura il nostro collaboratore Massimo Introvigne, che ha svolto ieri un intervento sul tema "La sfida pentecostale e il Quarto ecumenismo", che qui pubblichiamo integralmente per gentile concessione dell'autore.

Il contesto postmoderno

Il beato Giovanni Paolo II (1920-2005), nell'enciclica *Fides et ratio* del 1998 – un testo tante volte richiamato dal suo successore Benedetto XVI –, al n. 91 rilevava come: “La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della ‘post-modernità’. Questo termine, utilizzato non di rado in contesti fra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto a estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli”. In particolare, nel quadro di tali “cambiamenti”, si sarebbero manifestate “reazioni che hanno portato a una radicale rimessa in questione” della “pretesa razionalista” tipica della modernità.

L'enciclica *Fides et ratio* – dopo avere sottolineato la necessità che l'uomo utilizzi entrambe le sue “ali”, la fede e la ragione, per rispondere alle domande cruciali sulla sua origine e sul suo destino – descrive una lunga stagione, iniziata con la crisi del Medioevo, in cui la ragione ha dapprima cercato d'inglobare la fede, quindi ha preteso di farne a meno, infine l'ha combattuta in modo esplicito; dalla ragione senza la fede alla ragione contro la fede. Benedetto XVI adotta lo stesso schema nell'enciclica *Spe salvi* del 2007. Ma nell'epoca postmoderna si ripresenta – peraltro non per la prima volta – anche la possibilità di un rovesciamento di questo scenario.

Cattolici e non cattolici potranno trovarsi d'accordo con il beato Giovanni Paolo II nel constatare che, in effetti, con il passaggio all'epoca cosiddetta post-moderna si sono determinati “cambiamenti significativi e durevoli” anche nel settore della religiosità. Sarebbe sufficiente una rapida scorsa ai titoli dei libri più diffusi, degli articoli più significativi, di numerose relazioni presentate in congressi di sociologia o di storia delle religioni per accorgersi che qualche cosa è veramente cambiato. Negli anni 1970 – e nella prima parte degli anni 1980 – il tema dominante era quello della crisi della religione. La tesi della secolarizzazione, nella sua versione quantitativa, postulava che, mentre progrediva la mentalità scientifica, nelle società industriali avanzate c'era sempre meno religione; non mancava chi prospettava come futuro evolutivo della religione addirittura l'estinzione. Uno strumento interpretativo importante rimaneva in quegli anni l'opera del teologo battista americano Harvey G. Cox *The Secular City* (Macmillan, New York 1965; trad. it.: *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968), in cui – come lo stesso Cox ha scritto più recentemente – il teologo di Harvard cercava di elaborare una teologia per l'epoca “postreligiosa” il cui avvento molti ritenevano imminente. Le cose, oggi, sono certamente cambiate. Testi importanti fanno riferimento al “ritorno del religioso”, alla “rivincita di Dio” o alla “fine” della secolarizzazione.

Lo stesso Cox – a trent'anni da *La città secolare* – scriveva nel 1995 in *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*

(Addison-Wesley, Reading [Massachusetts] 1995), dove – partendo dalla straordinaria crescita delle correnti pentecostali e carismatiche – concludeva che “oggi è la secolarità (secularity che non la spiritualità, che può essere vicina all'estinzione”, e che è diventato “ovvio che al posto della ‘morte di Dio’ che alcuni teologi avevano dichiarato non molti anni fa, o del declino della religione che i sociologi avevano previsto, è avvenuto qualcosa di veramente diverso”.

A proposito de *La città secolare*, il teologo americano aggiungeva: “Forse ero troppo giovane e impressionabile quando gli accademici facevano queste previsioni tristi. In ogni caso le avevo assorbite davvero troppo facilmente, e avevo cercato di pensare quali avrebbero potuto essere le loro conseguenze teologiche. Ma ora è diventato chiaro che le predizioni stesse erano sbagliate. Chi le faceva [...] ammetteva che la fede sarebbe potuta sopravvivere come un'eredità culturale, forse in ridotti etnici o abitudini di famiglia, ma insisteva che i giorni della religione come forza capace di dare forma alla cultura e alla storia erano finiti. Tutto questo non è accaduto. Al contrario, prima che i futurologi accademici facessero in tempo a ritirare la loro prima pensione, una rinascita religiosa – di un certo tipo – ha cominciato a manifestarsi in tutto il mondo” (ibid., p. XVI).

Celebrando, ulteriormente, i quindici anni dalla pubblicazione di *Fire from Heaven*, lo stesso Cox scriveva nel 2011 – in risposta a un saggio su quel suo volume del professore di teologia Nimi Wariboko (“*Fire from Heaven: Pentecostals in the Secular City*”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, vol. 33, n. 3, 2011, pp. 391-408), dove si sosteneva che la secolarizzazione è semmai avvenuta all'interno delle religioni, compreso quel pentecostalismo che era il punto di riferimento del libro di Cox – che la sua visione oggi è piuttosto quella di una “cosmopoli” dove coesistono forme diverse di secolarizzazione, di modernità, di ritorno del religioso che vivono insieme e si alternano in quella che il teologo definisce non una sinfonia ma una seduta di jazz, che “non si basa su uno spartito”, “non ha un conduttore che la guida con la sua bacchetta” e dove ciascuno improvvisa sulla base di come hanno appena improvvisato altri (H. Cox, “Response to Professor Nimi Wariboko”, ibid., pp. 409-416).

Il nuovo contesto post-moderno e per certi versi post-secolare cambia anche l'ecumenismo. Nel 1996, in un dialogo con un cattolico carismatico, Matteo Calisi, e con un protestante pentecostale, Giovanni Traettino, avevo proposto la categoria di “quarto ecumenismo”. Vorrei tornare su questa nozione, che tanti hanno citato e ripreso considero ancora valida, senza mancare di segnalare come – a distanza di sedici anni – il contesto imponga pure un aggiornamento.

Quattro protestantesimi

La nozione di “quarto ecumenismo” si basa, anzitutto, sulla teoria storiografica che vede all’opera nella storia quattro ondate del protestantesimo. Non si tratta di una teoria che ho inventato io – e peraltro io non sono uno storico – ma di un modo di riassumere schemi comuni soprattutto negli Stati Uniti, contestati semmai proprio all’interno del protestantesimo pentecostale, che talora si considera parte del terzo protestantesimo e non protagonista di un quarto. Ma altri movimenti, tipici del terzo protestantesimo, non considerano i pentecostali parte della loro stessa famiglia spirituale. Per capire di che cosa stiamo parlando, è necessario riassumere, sia pure a grandi linee, questa teoria storiografica.

Il protestantesimo, come ogni altro fenomeno religioso chiamato a vivere nella modernità, rappresenta per un verso una protesta contro le tendenze di volta in volta dominanti nella stessa modernità, mentre per un altro verso ne rimane influenzato. È in questo senso, appunto, che la teoria parla di quattro protestantesimi.

Il primo protestantesimo (“storico”) è costituito dalle comunità nate direttamente dalla Riforma – anche se in seguito frammentate da numerosi scismi –: i luterani e i calvinisti, a cui si possono per molti versi assimilare in Italia i valdesi – che aderirono alla Riforma con il sinodo di Chanforan del 1532, anche se la loro origine è naturalmente molto più antica –, e le comunità della Comunione anglicana, anche se non mancano storici che considerano il mondo anglicano irriducibile al protestantesimo e preferirebbero farne un terzo genere, intermedio fra il mondo cattolico e quello protestante. Questo primo protestantesimo protesta contro uno dei momenti fondatori della modernità, l’Umanesimo, e contro la sua penetrazione nella Chiesa di Roma. Nello stesso tempo – spesso contro le intenzioni originarie dei riformatori –, attraverso le divisioni che la prima Riforma crea, acquista ulteriore impulso proprio il processo centrifugo e di rottura dell’unità culturale e spirituale dell’Europa che era stato avviato dall’Umanesimo.

Il secondo protestantesimo (“di risveglio”) è costituito dai movimenti di risveglio o revival che protestano contro la mancanza di fervore – non di rado attribuito al legame troppo stretto con gli Stati europei –del primo protestantesimo “storico”, insistendo piuttosto sull’incontro con Gesù Cristo precisate e sfumate – la protesta nel mondo luterano produce il pietismo; nel mondo anglicano, il metodismo; e nel mondo presbiteriano, il battismo, che peraltro ha anche radici diverse. Il tentativo di unificare i tre risvegli – e in prospettiva di unificare tutto il mondo protestante: ma il tentativo fallisce – produce le denominazioni che derivano dal movimento detto “campbellita”: i Discepoli di Cristo e le Chiese di Cristo. Se si esamina questo secondo protestantesimo ci si accorge che da una parte costituisce una reazione contro il razionalismo e contro l’Illuminismo, di fronte al quale cerca di riaffermare le specificità del cristianesimo protestante. D’altro canto il

secondo protestantesimo – più come esperienza personale che spinge alla missione. A grandi linee – che naturalmente andrebbero di quanto comunemente non si creda – è figlio del suo tempo, ed è influenzato dal razionalismo prima e dall'Illuminismo poi, come testimonia tra l'altro la sua insistenza, talora radicale, sull'esperienza individuale e sul rapporto del singolo credente con la Bibbia.

Il terzo protestantesimo è costituito dai movimenti che considerano ormai troppo "istituzionalizzate" e fredde le stesse comunità nate dai risvegli del secondo protestantesimo. L'idea dominante è quella di "perfezione", messa a tema dalle correnti dette appunto perfezioniste ma ricercata come perfezione nella vita personale dai movimenti "di santità", e come lettura della Bibbia certa e perfetta dal fondamentalismo quando non rimane all'interno delle denominazioni già esistenti ma si organizza in denominazioni autonome che protestano contro il "liberalismo" insieme teologico e morale delle comunità protestanti di origine più antica. Anche in questo caso si può dire che, da una parte, il terzo protestantesimo costituisce una vigorosa reazione contro le ideologie del XIX e XX secolo, mentre d'altra parte l'idea stessa di "perfezione" – spinta fino alle estreme conseguenze – porta in sé un elemento che si avvicina a queste ideologie. E' questo il limite stesso del fondamentalismo, quando pensa di potere proporre una conoscenza "perfetta" ed esaustiva della Bibbia così come le ideologie – che il fondamentalismo avversa e combatte – pensano di potere offrire una conoscenza "perfetta" dell'uomo e della società.

Il quarto protestantesimo – almeno per chi accetta questa teoria e questo schema – è costituito dalla corrente pentecostale-carismatica che nasce nel nostro secolo. Il suo forte richiamo all'incontro del credente con lo Spirito Santo porta con sé una nostalgia dell'unità perduta dei credenti attorno alla verità. Nello stesso tempo le caratteristiche iniziali di network o rete più che di movimento, e le frequenti difficoltà di pervenire a forme di organizzazione convincenti e strutturate, testimoniano che il quarto protestantesimo è figlio, suo malgrado, del Novecento e delle sue frammentazioni. Naturalmente, questo accenno al pentecostalismo come quarto protestantesimo andrebbe poi declinato con riferimento a diverse fasi e "ondate" della corrente pentecostale-carismatica. Ma questo ci porterebbe forse troppo lontano.

Quattro ecumenismi

Non è questa la sede per tentare una storia dell'ecumenismo cristiano che sarebbe oltremodo complessa. L'opera classica curata da Ruth Rouse e Stephen Charles Neill (*A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, 4ª ed., World Council of Churches, Ginevra 1993) – per quanto presenti la problematica soprattutto dal punto di vista del

Consiglio Ecumenico delle Chiese – offre tutta una serie di utili informazioni a questo proposito. Sulla base, in particolare, dei dati contenuti in quest'opera possiamo schematizzare la storia dell'ecumenismo in quattro periodi che corrispondono, quanto al quadro cronologico di fondo – anche se naturalmente soltanto a grandi linee – ai quattro protestantesimi cui abbiamo fatto cenno.

Un primo ecumenismo nasce all'indomani della Riforma come progetto – irrealizzato e irrealizzabile, ma cui molti s'interessano – di unione di tutte le denominazioni, le Chiese e i movimenti che in qualche modo si differenziano dalla Chiesa Cattolica. Non mancano voci che chiedono un dialogo anche con Roma: ma rimangono minoritarie e isolate. Più o meno fino all'epoca della Rivoluzione francese la linea principale dell'ecumenismo rimane quella di un tentativo all'interno del protestantesimo, che insegue la possibilità di un'unità fra le Chiese e comunità protestanti, con caute – e non sempre accettate – aperture al mondo ortodosso orientale.

Nell'Ottocento nasce un secondo ecumenismo, che è in gran parte disilluso rispetto alla possibilità – rivelatasi, piuttosto, un'impossibilità – di un'unione o di una fusione fra le Chiese e comunità protestanti. Il grande problema degli ecumenisti dell'Ottocento è la missione. Il mondo è letteralmente pieno di pagani che non hanno mai ascoltato la parola di Dio: o l'hanno ascoltata in modo superficiale, o l'hanno dimenticata. Si tratta quindi di collaborare – mettendo da parte, se necessario, le differenze fra denominazioni – in un grande sforzo missionario internazionale. È sul versante delle società missionarie e della collaborazione missionaria che l'ecumenismo ottocentesco dà i suoi principali frutti.

Il terzo ecumenismo vuole andare al di là dei risultati conseguiti dalle società missionarie, e includere anche denominazioni molto lontane dall'idea evangelica della missione. Lo scopo è quello di costruire strutture o federazioni che – senza considerare come obiettivi immediati la fusione di tutte le Chiese cristiane in una sola o l'unità piena fra i protestanti che sognava il primo ecumenismo – permettano, in occasioni importanti, a numerose Chiese e denominazioni di parlare con una voce unitaria. Questo movimento – che ha radici antiche, e che inizia alla fine dell'Ottocento – viene in primo piano dopo la Seconda Guerra Mondiale, quando emerge in modo particolarmente netto la necessità che i cristiani, di fronte alla tragedia delle ideologie, testimonino insieme i valori del Vangelo.

In questo clima si tiene la prima assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, nel 1948, che suscita notevoli speranze. La Chiesa cattolica – contrariamente ai desideri e alle aspettative di molti ecumenisti protestanti e di alcuni cattolici – non aderisce al

Consiglio Ecumenico, ma sviluppa gradualmente rapporti di simpatia e di collaborazione. Alla prova dei fatti il Consiglio Ecumenico di Ginevra – pur rivelandosi un interlocutore molto importante nel dialogo ecumenico e interreligioso internazionale, particolarmente per la Chiesa cattolica – non è riuscito a superare le divisioni trasversali all'interno del protestantesimo fra correnti liberali, evangelical (cioè conservatrici, espressione che preferisco non tradurre con la parola “evangeliche”, che in italiano può indicare anche tutte le correnti protestanti nel loro insieme) e fondamentaliste. Se i fondamentalisti hanno – fin dall'inizio – guardato con sospetto al Consiglio Ecumenico come a una roccaforte liberale e a un potenziale nemico, anche i conservatori della corrente evangelical – e le denominazioni dove questa corrente predomina – sono passati da cauti contatti a un'opposizione aperta che ha raggiunto il suo vertice soprattutto negli anni 1970 e 1980, quando in alcune commissioni del Consiglio Ecumenico si erano fatte strada posizioni teologiche e politiche radicalmente liberali. Così, sono rimaste fuori dal Consiglio ecumenico grandi denominazioni come il Sinodo del Missouri della Chiesa Luterana americana e i Battisti del Sud, la denominazione di maggioranza relativa all'interno del protestantesimo “classico” – cioè non pentecostale – negli Stati Uniti. Soprattutto è rimasta fuori dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (quasi) tutta la galassia pentecostale-carismatica, il che significa – tra l'altro – la grande maggioranza del vivacissimo protestantesimo latino-americano.

Secondo due diversi e importanti studi pubblicati nello stesso anno 1990 (David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford 1990; David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990), il Consiglio Ecumenico delle Chiese era sceso sotto “quota cinquanta”, cioè rappresentava ormai meno del cinquanta per cento del protestantesimo mondiale – a causa, soprattutto, dell'America Latina e degli Stati Uniti, mentre le denominazioni “ecumeniche” rimanevano maggioritarie nel protestantesimo europeo. La contrapposizione fra correnti evangelical e Consiglio Ecumenico delle Chiese è oggi più sfumata – e un certo radicalismo teologico tipico dei decenni 1970 e 1980 appare forse meno marcato –, ma dall'organismo di Ginevra continua a rimanere fuori una frazione importante del mondo protestante.

Si è così avvertita da più parti, anche nel mondo cattolico, la necessità di affiancare – senza sostituirlo – al terzo ecumenismo che ha il suo ambito privilegiato nel Consiglio Ecumenico delle Chiese un quarto ecumenismo che faccia ogni sforzo per includere nel dialogo il mondo evangelical e soprattutto il mondo pentecostale. Il protestantesimo pentecostale rappresenta ormai una parte così consistente del cristianesimo mondiale che ignorarlo volontariamente come possibile partner nel dialogo ecumenico sarebbe, semplicemente, senza senso.

Il progetto del quarto ecumenismo non si è peraltro rivelato facile. Le denominazioni evangelical – e alcune fra quelle pentecostali – hanno tradizionalmente guardato con sospetto all’ecumenismo, vedendo dietro l’ecumenismo l’ombra del liberalismo. Alcune hanno mantenuto – più di altri protestanti – tenaci pregiudizi anticattolici. Così nel 1994 la firma da parte di un gruppo di leader evangelical e cattolici – fra cui l’allora arcivescovo di New York, il cardinale John Joseph O’Connor (1920-2000) – di un documento dal titolo *Evangelicals and Catholics Together* – un testo dai grandi meriti che forse, tuttavia, tendeva a semplificare alcune questioni – aveva determinato, insieme ad ampi consensi, dure reazioni da parte di ambienti che temevano, semplicemente, la svendita del protestantesimo evangelical alla Chiesa di Roma.

Episodi di questo genere hanno confermato che occorre procedere con cautela. Oggi tuttavia c’è una ragione in più per prendere sul serio il quarto ecumenismo. In un contesto dove spesso la visione del mondo cristiana e un laicismo aggressivo si contrappongono su temi che riguardano la moralità pubblica e la stessa rilevanza della religione nella società il “quarto ecumenismo” acquista nuovi contenuti, non solo teologici ma sociali, culturali e morali. Sempre più – seguendo anche uno stile e un richiamo frequente nel Magistero di Benedetto XVI – l’ecumenismo è chiamato a confrontarsi e a offrire una testimonianza comune su questioni come l’aborto, l’eutanasia, la libertà religiosa, il lavoro, la pace.

Incontrando il 23 settembre 2011 i rappresentanti protestanti in un luogo cruciale per l’esperienza di Martin Lutero (1483-1546), la Sala del Capitolo dell’ex Convento degli Agostiniani a Erfurt, il Papa ha insistito sul fatto che su questi temi non è “annacquando” la dottrina che si costruisce un vero ecumenismo e si testimonia uniti di fronte a una società post-cristiana. “L’assenza di Dio nella nostra società – ha detto in quell’occasione Benedetto XVI – si fa più pesante, la storia della sua rivelazione, di cui ci parla la Scrittura, sembra collocata in un passato che si allontana sempre di più. Occorre forse cedere alla pressione della secolarizzazione, diventare moderni mediante un annacquamento della fede? Naturalmente, la fede deve essere ripensata e soprattutto rivissuta oggi in modo nuovo per diventare una cosa che appartiene al presente. Ma non è l’annacquamento della fede che aiuta, bensì solo il viverla interamente nel nostro oggi”.

Proprio la corrente evangelical e il mondo pentecostale-carismatico giocano un ruolo complesso sul terreno delle reazioni all’“annacquamento”. Nello stesso discorso di Erfurt, il Papa ha fatto cenno a queste correnti, ricordando che “negli ultimi tempi la geografia del cristianesimo è profondamente cambiata e sta cambiando ulteriormente”. C’è “una forma nuova di cristianesimo, che si diffonde con un immenso dinamismo

missionario". Certo, questo dinamismo può essere "a volte preoccupante nelle sue forme", così che "le Chiese confessionali storiche restano spesso perplesse". Il giudizio della Chiesa Cattolica su queste nuove forme tiene conto di queste perplessità, ma non è soltanto negativo. Potrà trattarsi in alcune sue forme, osserva Benedetto XVI, di "un cristianesimo di scarsa densità istituzionale, con poco bagaglio razionale e ancora meno bagaglio dogmatico e anche con poca stabilità". Ma si sbaglierebbe a criticarlo in blocco, o a non cercare il dialogo. Al contrario, concludeva il Papa di fronte ai dirigenti della Chiesa Luterana tedesca a Erfurt, "questo fenomeno mondiale ci pone tutti davanti alla domanda: che cosa ha da dire a noi di positivo e di negativo questa nuova forma di cristianesimo?".

In queste parole possiamo vedere un cenno alle difficoltà e insieme alla necessità proprio di un quarto ecumenismo, dove la corrente pentecostale-carismatica protestante – in buoni rapporti, salvo eccezioni locali, con tutto il mondo del protestantesimo evangelical, e nello stesso tempo compagna di strada dei cattolici carismatici da oltre cinquant'anni – può svolgere una funzione preziosa di ponte fra i cattolici e il grande mondo evangelical nel suo insieme, aiutando a superare le incomprensioni e i problemi e a sottolineare gli aspetti positivi e il comune impegno contro un "annacquamento" secolarizzante della fede e della morale cristiana. All'interno della Chiesa Cattolica, il Rinnovamento nello Spirito occupa – per la sua storia e la sua esperienza – una posizione unica per promuovere, avviare, continuare questo dialogo, da cui dipende in gran parte il futuro del cristianesimo nel ventunesimo secolo.