

GIAMPIERO COMOLLI
VOCAZIONE E SENSO DEL PROTESTANTESIMO OGGI
relazione tenuta il 17 novembre 2007

1. Il ritorno delle religioni

Per comprendere il senso possibile del protestantesimo storico e quindi il suo “stato di salute” nella società contemporanea (in particolare quella europea e italiana), occorre inquadrare la posizione del protestantesimo all’interno di un fenomeno molto vasto, che interessa la nostra epoca, e che è stato definito con termini quali “la rivincita di Dio”, “il ritorno del sacro”. Termini che ci rimandano a un processo, in corso ormai da qualche decennio, che vede una nuova acquisizione di peso politico, sociale, culturale delle religioni all’interno di una società che tuttavia, nelle sue direttrici di fondo, permane sostanzialmente secolarizzata, irreligiosa, “postcristiana”.

È una società che non si chiede oggi con nuova forza se esiste o non esiste Dio, che non sembra presa dall’ansia di conoscere meglio la Parola biblica. Anzi, forse mai come oggi, per quanto se ne parli tantissimo, il cristianesimo è poco conosciuto, mai come oggi la figura di Gesù Cristo appare confusa e malcompresa: più che rifiutata, direi appannata, misconosciuta. Per usare i termini a mio parere appropriati di un illustre sociologo cattolico, Franco Garelli, viviamo in un’epoca di “forza della religione e debolezza della fede”. Religione come creazione da parte dell’uomo di una via che gli permetta di rappresentarsi un Dio, una dimensione divina, secondo le proprie ansie, aspettative, e di gestire in proprio la “manutenzione” di questa stessa via. Mentre la fede è un dono, un’elezione che noi riceviamo, ma non possiamo gestire: “Dio vi ha eletti mediante la fede nella verità” (“Tessalonicesi, 13). Ma perché forza della religione? I motivi sono diversi ed è bene elencarli brevemente suddividendoli a seconda dei livelli in cui il fenomeno si manifesta.

A livello individuale. Si soffre per un senso di precarietà esistenziale, per la difficoltà di rispondere alla domanda “chi sono io?”. Di qui la ricerca di un nuovo senso spirituale, anche profondo, coinvolgente, autentico, che si vuole dare alla propria vita. Un nuovo senso che si accompagna a un bisogno di assicurazione e di conforto. Non si avverte tanto un bisogno di redenzione, di salvezza dalla propria condizione di peccato (anzi l’idea stessa di peccato viene facilmente rifiutata o semplicemente non compresa). Piuttosto si cerca una via per accettare pienamente se stessi, per andare alla scoperta di se stessi, del proprio Sé più vero e più autentico, fuggendo da un Io percepito come falso e fonte di disagio. Di qui la ricerca di una sorta di benessere spirituale (più che di fede), la ricerca di una via religiosa che mi dica la verità su chi sono io. Una via religiosa che mi convinca, che mi piaccia, mi conforti, mi affascini, mi rassicuri. E mi dia in definitiva una identità nuova. Una via religiosa dove il criterio di verità si basa quindi sulle proprie sensazioni, sulle proprie emozioni più profonde: credo, scelgo quella religione che più mi piace, mi fa stare bene, mi smuove delle emozioni positive... Si parte alla ricerca di una nuova religione che soddisfi questi criteri, e a volte la si trova componendo a proprio piacimento spezzoni di più religioni diverse (come se ci si trovasse in un supermercato delle religioni, è stato detto). Coloro che vivono questa esperienza spirituale parlano spesso della scoperta della propria nuova religione come di un viaggio all’interno di se stessi, alla scoperta del proprio Sé nascosto. In definitiva, si è fatta strada in Occidente una nuova mistica del Sé, che si sviluppa anche al di fuori di una vera e propria via di fede, se si intende per fede la

famosa definizione di Ebrei 11,1: “Or la fede è certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono”.

A livello collettivo. I grandi cambiamenti epocali che stiamo attraversando, determinati dalla globalizzazione, dalla destabilizzazione economica, dalla destrutturazione delle culture tradizionali, dalle grandi correnti migratorie, determinano (oltre a tanti conflitti e ingiustizie) una profonda incertezza sul destino futuro dell’umanità (è sempre più difficile immaginare il nostro avvenire se non a tinte fosche). Un’incertezza che si riverbera sulle nostre identità collettive: non sappiamo più bene chi siamo come gruppo, collettività, nazione. L’altra grande domanda che si affianca a quella individuale sul “chi sono io?” è quindi la domanda collettiva sul “chi siamo noi?”, riferita, si badi bene, non tanto all’umanità nel suo complesso (come sarebbe giusto), ma a singoli gruppi, etnie, popoli che si interrogano con ansia e incertezza sul proprio destino di gruppo (spesso in contrapposizione al gruppo degli “altri”). Chi siamo noi come occidentali, o europei, o italiani, o musulmani, rispetto a quelli che non lo sono?

A livello politico. Questa sul chi siamo noi è una domanda a cui la società civile e le istituzioni politiche fanno oggi fatica a rispondere, come se fossero incapaci di dare risposte convincenti. Ed è per questo che la domanda viene facilmente deviata, girata dalle istituzioni politiche alle chiese, alle istituzioni delle grandi religioni. Ai rappresentanti delle grandi religioni si chiede volentieri una risposta che la politica fa fatica a fornire, riguardo alla nostra identità collettiva. Ci si “inginocchia” per così dire davanti a loro, si cede loro il passo, come se il confronto laico e democratico non fosse più ritenuto sufficiente per stabilire le regole della convivenza

A livello religioso. Investite da questo bisogno di ricerca identitaria, le grandi religioni accettano di rispondere alla richiesta: finiscono così per divenire effettivamente portatrici di identità: si fanno veicoli identitari. In altre parole, si chiede alle chiese di rispondere non tanto alla questione di Dio (esiste Dio?), quanto alla questione della nostra identità. E a questa domanda molto spesso le chiese, le istituzioni religiose sono tentate di rispondere senza reticenze, cedono alla tentazione come se fossero effettivamente costituite per farlo. Non respingono la domanda sull’identità, non la mettono in crisi in nome della fede, ma ne accettano l’allettamento e si propongono di conseguenza come portatrici di identità. Di qui un’insistenza molto forte, da parte delle grandi religioni, sulle radici religiose che starebbero a fondamento di una società (vedi la battaglia per il riconoscimento delle radici cristiane d’Europa), sui valori non politicamente negoziabili dell’etica e della convivenza civile che rimandano a una supposta legge naturale il cui controllo spetterebbe solo alle chiese e non alla politica. Di qui l’insistenza sul valore culturale delle tradizioni religiose (vedi il crocifisso nei luoghi pubblici, che diventa simbolo di un’identità non più solo religiosa, ma addirittura culturale di un popolo).

2. Le nuove forme di religiosità. Questo ritorno del religioso comporta una serie di nuovi modi di manifestare la religiosità, nuovi tipi di comportamenti religiosi che per sommi capi possono forse essere così riassunti.

Una valorizzazione del sincretismo. Si fa strada l’idea che “religione è bello” e cioè che tutte le religioni sono portatrici di valori positivi e sostanzialmente simili se non identici. Di qui la tendenza a mettere insieme, confondere, miscelare pratiche religiose e credenze dell’una o dell’altra tradizione.

Una valorizzazione opposta del fondamentalismo. Per combattere la confusione spirituale contemporanea, generata proprio dal sincretismo, dalla convivenza sempre più

ravvicinata fra religioni e culture diverse, si fomenta una battaglia per far prevalere l'unica religione "vera", la mia, contro tutte le altre: si cerca cioè tornare a supposti fondamenti non discutibili della propria religione per cercare poi di imporli agli altri anche con la forza. Si delinea così il quadro di una pericolosa concorrenza, una nefasta battaglia senza compromessi fra verità assolute che si escludono a vicenda e che non ammettono dialogo.

Una valorizzazione delle opere, del fare religioso. Si fa strada in tutte queste pur contrastanti tendenze l'idea che il cammino religioso debba essere costruito da noi, sulla base delle nostre aspettative e convinzioni, e di conseguenza sulla base del nostro agire, inteso come agire, operare umano, capace di rispondere proprio a quelle aspettative. Se io sento il bisogno di una religione "a modo mio", sono io che devo darmi da fare, impegnarmi, per realizzare quella religione fatta "a modo mio". Sono io, siamo noi che dobbiamo costruire la nostra dimensione religiosa interiore o la nostra identità religiosa collettiva, facendo affidamento su noi stessi. Sono le chiese che devono enunciare, attraverso il loro magistero, un'etica positiva (fatta di precisi comandamenti e divieti, fatta di una serie di precetti) che deve essere poi praticata, seguita. In altre parole le chiese diventano le istituzioni deputate a dirci quali sono le buone opere atte alla salvezza, a dirci cioè come ci si deve comportare per essere religiosi o anche semplicemente buoni cittadini. Si fa strada l'idea che siamo noi che dobbiamo costruire, basandoci sulle nostre forze, sulle nostre decisioni, la strada che ci porta verso Dio. Siamo noi che dobbiamo mettere in atto i piani di Dio, che dobbiamo agire anche politicamente in un certo modo perché "Dio lo vuole", perché noi ci riteniamo i portavoce di Dio.

Una valorizzazione del Sacro. La grande riscoperta delle opere religiose sembra portare con sé una riscoperta del Sacro, come dimensione altra rispetto al mondo profano. Sacro inteso come un tempo speciale (quello del rito), e come un luogo speciale (il tempio) dove Dio – se opportunamente evocato grazie a una serie di sacrifici, di rituali operati da un personale apposito: i sacerdoti – si manifesta, si fa presente, si fa sentire. Questa costruzione del Sacro permette una edificazione mistica, un'esperienza estatica, una sorta di divinizzazione di coloro che al Sacro accedono: avanza così una teologia della gloria, dove l'esaltazione dei sentimenti, le emozioni religiose, il fervore mistico diventano la "prova" che il Sacro è apparso, si è manifestato (in quel dato rito, in quella determinata collettività o individuo). Tale valorizzazione del sacro porta a sua volta con sé una nuova valorizzazione dei portatori del Sacro: i suoi ministri, i sacerdoti, personaggi dotati di carismi speciali e di autorità in materia divina: sacerdoti, ma anche maestri, guru, da accogliere, venerare, senza mettere in discussione la loro autorità: personaggi speciali, rappresentanti del Divino, verso i quali ci si mette metaforicamente, o anche realmente, in ginocchio, per ricevere da loro la Verità sul Divino, senza osare criticarli.

Una crescente antireligiosità. Accanto a questa rivalutazione del religioso avanza contemporaneamente un acceso laicismo antireligioso, che tende a screditare tutte le religioni e tutte le fedi, considerandole il portato di una mentalità irrazionale e antiscientifica, passatista, infantile, superstiziosa, da contrastare con le armi della razionalità filosofica, scientifica, tecnologica. Emerge quindi la nuova tendenza a un discredito complessivo della dimensione religiosa e di fede in quanto tale. Un discredito che spesso avviene in termini rozzi e approssimativi perché appunto non distingue fra religione e fede, fra diverse tradizioni religiose. La religione, la fede vengono viste in quanto tali come il residuo di una mentalità irrazionale e arretrata che ha paura della

modernità, delle conquiste tecnologiche, delle nuove frontiere raggiunte dalla ricerca scientifica. A questa accusa, paradossalmente le religioni tendono a rispondere confermando l'accusa stessa: molto spesso infatti le chiese si propongono come un argine contro la modernità vista come pericolosa in sé, si offrono quindi per contrastare le derive, i rischi portati dalla modernità, i fantasmi che si suppongono agire nella modernità: il relativismo, la disgregazione della famiglia monogamica intesa quale unica istituzione sana e "naturale", la pretesa di nuovi ruoli indebiti nella chiesa da parte delle donne (sacerdozio femminile), il riconoscimento dell'omosessualità, ecc. Le religioni agitano cioè il fantasma della modernità come un pericolo che va contrastato rimanendo fermi all'insegnamento canonico del magistero, o rimanendo ancorati ai valori del passato, alle radici, alle tradizioni, alle verità letterali di un testo sacro che non può assolutamente essere interpretato, criticamente interrogato.

3. Un nuovo racconto religioso. Da tutte queste diverse tendenze e controtendenze, sembra emergere una costante di fondo, una tendenza unificante che forse può essere così riassunta. Nel quadro generale di una caduta dei grandi racconti laici sul destino futuro dell'umanità (caduta determinata dal fatto che il grande racconto di un'umanità avviata verso uno sviluppo storico progressivo e positivo non pare più oggi credibile), sembra farsi strada, sia pure confusamente il racconto di un nuovo viaggio dell'uomo alla ricerca di Dio, o meglio alla ricerca del Sacro, del Divino. E' come se fosse in atto una nuova battaglia, più o meno aperta, per decidere chi possiede la verità sul Sacro, chi detiene il monopolio sulla verità del Divino. Il nuovo racconto si presenta come un'epopea in cui i cercatori di Dio scendono in campo, si fronteggiano, per vedere chi raggiungerà Dio, chi arriverà a detenere la verità su di Lui.

4. L'offuscamento del cristianesimo. All'interno di questo grande scenario che vede in atto un ritorno del religioso e un nuovo racconto sul viaggio dell'uomo alla ricerca di Dio, il cristianesimo, o meglio l'Evangelo ne esce confuso e offuscato. Quello che emerge e si fa strada sembra essere, almeno in Europa, soprattutto un cristianesimo identitario e sulla difensiva, un cristianesimo che guarda verso il passato, parlando di antiche, inestirpabili radici cristiane dell'Europa o di radici cattoliche dell'Italia; un cristianesimo non tanto dell'Evangelo ma delle Chiese, che detengono il monopolio dei valori non negoziabili sull'etica che deve regolare nostra società; un cristianesimo delle tradizioni che devono essere salvaguardate e riscoperte (vedi il rinnovato culto dei santi, la riscoperta della messa in latino); un cristianesimo dei confini, delle barriere, che dice quali sono le vere chiese e quali invece le "comunità ecclesiali"; che stabilisce a quali condizioni ci possa o non ci possa essere reciproca comunione e riconoscimento fra chiese, ci possa o non ci possa essere ospitalità eucaristica; un cristianesimo che ha paura della modernità e si propone come baluardo contro di essa, contro i suoi supposti pericoli.

5. Un Gesù appannato e confuso. In questo quadro di ritorno del religioso, anche la figura di Gesù e il racconto stesso del suo Evangelo si confonde. Gesù non viene rifiutato, anzi a volte si va alla sua riscoperta, lo si ama, lo si stima, lo si apprezza. Appare però facilmente ridotto alla figura di un grande maestro spirituale fra tanti altri, a lui in qualche modo equivalenti: diventa come un altro Buddha, un altro Maometto, un altro Gandhi. Quasi fosse un co-redentore possibile, insieme ad altri, e non più "il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei

cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre” (Filippesi, 2,9-11)

6. Il racconto rovesciato dell’Evangelo. Ciò che nel quadro di questo ritorno del religioso non si riesce più a percepire bene è che l’Evangelo, e tutta la parola Biblica alla luce dell’Evangelo, mette in scena un racconto rovesciato, rispetto a quello messo in atto dall’attuale ritorno del religioso. L’Evangelo infatti non ci racconta il grande viaggio dell’uomo alla ricerca di Dio, ma tutto all’opposto l’ininterrotto viaggio di Dio alla ricerca dell’uomo, dalla Genesi (3, 9) quando Dio scende nell’Eden per chiedere all’uomo “dove sei?”, fino alla “Parola che è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi” (Giovanni, 1, 14). Tale racconto (inverso, rovesciato rispetto a quello a cui siamo abituati) del “viaggio” di Dio verso di noi (e non di noi verso Dio) scardina tutte le categorie del religioso, le contesta alle radici. Infatti:

- Demolisce la dimensione del Sacro, perché Dio ci si fa incontro nel profano, fuori dai templi, fuori dai riti, nella dimensione quotidiana di ogni giorno.
- Contesta il valore delle opere del fare religioso, perché la grazia di Dio le precede e le rende irrilevanti.
- Contesta il sogno di una autodivinizzazione dell’uomo, perché la grazia immeritata di Dio disvela la nostra costitutiva dimensione del peccato, della lontananza da Dio all’interno della quale ci culliamo (l’illusione di poter contare solo sulle nostre forze: l’illusione del racconto che dice: colui che si dà da fare per raggiungere Dio si salverà grazie alla propria determinazione).
- Critica l’istituzione di una casta speciale di uomini, i sacerdoti che si vogliono mediatori fra gli umani e il Divino, perché Dio, venendo incontro a tutti noi quali peccatori, ci rende santi senza distinzioni e senza bisogno di mediatori.
- Vanifica il sogno di poter essere noi i detentori della Verità assoluta, perché la Verità viene da Dio, è posseduta solo da Dio e noi siamo nella posizione di coloro che la ricevono, non di coloro che la detengono.
- Confuta l’idea che la fede sia un’emozione intima, privata, personale ineffabile, irrazionale, non discutibile, perché lungi dall’essere solo fervore, emozione intima e ineffabile, la fede è incontro con una Parola che viene da fuori di noi e ci interpella, ci scuote, ci interroga. La fede è quindi una dimensione interna/esterna, centrata non su un’emozione intima, ma sull’ascolto di una Parola che non ci appartiene.
- Vanifica l’idea che del presente, della modernità si debba avere paura, perché Dio ci si fa incontro sempre nel presente, oggi, anche in questa modernità, e ad essa sa parlare.
- Annulla l’idea che religione sia sottomissione a una autorità umana, sia essa una chiesa o un maestro che si propone come possessore della verità: “Non vi fate

chiamare Rabbi, perché uno solo è il vostro Maestro, e voi siete tutti fratelli” (Matteo, 23, 8)

7. La vocazione del protestantesimo. In questo quadro di ritorno del religioso e di offuscamento del cristianesimo, diventa subito chiaro che la vocazione e il senso del protestantesimo oggi diventa proprio quello di annunciare il puro Evangelo cioè il racconto (rovesciato rispetto a quello corrente) di un Dio che si fa incontro all'uomo, e per incontrarlo è disposto ad umiliare se stesso, abbassandosi fino alla morte più abominevole, quella in croce. Un racconto quindi opposto a quello oggi predominante dell'uomo che va in cerca del proprio Dio, di un Dio che si desidera incontrare proprio perché fatto su misura dei nostri desideri e aspettative. E diventa anche improvvisamente chiaro che il senso del protestantesimo nella società attuale è quello non solo di annunciare l'Evangelio in sé, un Evangelo cioè disincarnato, avulso dal contesto attuale, ma l'Evangelio nella modernità, in questa epoca, in questo contesto contemporaneo, senza avere della modernità alcuna paura. Il che però significa che l'annuncio protestante dell'Evangelio è non solo buona notizia della grazia di Dio, ma al tempo stesso e contemporaneamente “cattiva notizia”, vale a dire critica, contestazione del religioso, del modo cioè in cui oggi l'uomo mette in atto opere religiose per dare vita a una dimensione del Sacro utilizzata per rispondere ad altre esigenze: definire le nostre identità il più delle volte in contrapposizione alle identità degli altri. Oggi più che mai i “sola” della Riforma (*solus Christus, sola scriptura, sola gratia, sola fide*) mantengono intatta tutta la loro validità. Lo si può dire anche in altri termini: vocazione e senso del protestantesimo è oggi quella di connettere la questione di Dio con la questione della libertà: facendosi incontro a noi Dio ci libera dai vincoli del sacro, del religioso, dalla sottomissione a coloro che si autopropongono come Maestri. L'umanità ritrova se stessa se si pone la questione di Dio, o meglio se si pone nella posizione di accettare da Dio la domanda che Dio pone all'umanità. E l'umanità può ricevere adeguatamente la domanda di Dio se capisce che questa domanda è anche un'offerta di libertà dai vincoli umani. In questo senso si può dunque dire che forse la vocazione e il senso del protestantesimo, non solo oggi ma da quando è sorto, è stata quella di connettere in modo inscindibile la questione di Dio e la questione della libertà.

8. La precarietà protestante. Se questa è la vocazione e il senso del protestantesimo, non è affatto detto che la strada del protestantesimo sia oggi facile e in discesa. Anzi. Si tratta di infatti di una strada più che mai precaria e in salita, proprio perché in controtendenza, proprio perché difficile da capire, estranea alla mentalità corrente. Il racconto che il protestantesimo ha da proporci non è quello che la maggior parte della gente, almeno di primo acchito, si aspetterebbe di sentire o vorrebbe sentirsi dire. La difficoltà è acuita dal fatto che oggi si parla tanto di emozioni religiose, di tradizioni religiose, di magistero ecclesiastico, mentre la Bibbia, il racconto della storia di un Dio che si mette in viaggio verso di noi, rimane nella stragrande maggioranza dei casi qualcosa di totalmente sconosciuto. Il ritorno del religioso sembra accompagnarsi a uno spaventoso analfabetismo biblico, diffuso a tutti i livelli. Ciò significa che il linguaggio del protestantesimo storico, con i suoi “sola”, con il suo fondamento della giustificazione per grazia mediante la fede, rischia di apparire qualcosa di sconosciuto e di incomprensibile, un'astruseria teologica. Nella domanda diffusa di rassicurazione religiosa, il racconto di un Dio che ci interpella e ci chiede “Chi sono io per te?”, invece

di essere inteso come una domanda amorosa da parte di Dio, rischia di essere frainteso come una domanda che inquieta, che fa paura, che non si vuole sentire.

9. Il rischio del protestantesimo. In questo contesto il pericolo è quello di una progressiva emarginazione, irrilevanza del protestantesimo. O il rischio diventa quello della sostituzione del protestantesimo storico con un neoprotestantesimo delle emozioni e delle risposte certe: un neoprotestantesimo che in effetti in molte parti del mondo si sta diffondendo. Il rischio è che il protestantesimo storico cominci a dubitare di se stesso, cominci a credere che i propri fondamenti storici e teologici non siano più sufficienti e che quindi debba attingere ad altre forme di spiritualità. Ovviamente il protestantesimo non basta mai a se stesso, ma la fonte a cui attingere non può essere altro che la Scrittura, il continuo ritorno alla Scrittura, come via per un continuo ritorno a Gesù.

10. Spiritualità protestante. Nell'ambito generale della riscoperta del Sacro, in cui si danno estremo valore a pratiche come i riti, le immagini sacre, le emozioni estatiche, la meditazione yoga o buddhista, occorre ripensare e rivalorizzare, in un confronto diretto proprio con queste pratiche religiose, quelle che sono le specificità della spiritualità protestante: il canto comunitario, il culto, la predicazione, i sacramenti, la lettura biblica, la preghiera spontanea. E in particolare forse la pratica della "veglia", cioè una forma di meditazione non ripiegata su se stessa, non chiusa all'ascolto di se stessi, ma attenta ai segni dei tempi ("vegliate perché non sapete né il giorno né l'ora" (Marco, 13, 33); il che significa: vegilate e pregate non con gli occhi socchiusi e in silenzio, autoosservando voi stessi (come nella meditazione orientale) ma con "le lampade accese" (Luca, 12, 35-40), per attendere il ritorno di Dio, avvertire la sua Voce, la sua venuta..

11. Racconto biblico, protestantesimo, ecumenismo. Al tempo stesso occorre imparare di nuovo a raccontare la storia di Dio, e di Gesù come un racconto che ci precede, ci riguarda, ci permette di ascoltare la "voce" di Dio che ci si fa vicina. Con quali nuove modalità, attraverso quali nuove forme, narrare la storia del Dio vicino, testimoniare l'evento del Dio che si fa prossimo a noi: ecco il compito che forse prima di ogni altro spetta oggi al protestantesimo, nel momento in cui il mondo che ci circonda è diventato un mondo che tale storia ignora quasi completamente. Dunque annuncio dell'Evangelo innanzitutto come narrazione dei tanti "racconti" che la Bibbia contiene. Racconti che un tempo, ancora molto recente, formavano il "codice" della nostra cultura: un codice che oggi sembra essere in via in via di oblio, di sfaldamento. E forse proprio qui, in questo compito di raccontare in forme rinnovate la Parola di Dio, si può continuare a coltivare, in modo fecondo, il terreno dell'ecumenismo. In seguito alle prese di distanza e ai distinguo provenienti dalle gerarchie e dagli organismi ufficiali del cattolicesimo romano, il movimento ecumenico sta vivendo oggi, com'è noto, un momento di difficoltà e disagio. Ma tale fase di rallentamento non può annullare il fatto che la Parola di Dio è ricevuta in ugual modo da tutte le confessioni cristiane. La vocazione a testimoniare tale Parola è vocazione di tutte le chiese, non è appannaggio di nessuna, tanto meno delle sole chiese protestanti. L'impegno comune, ecumenico, a narrare insieme l'Evangelo, a trovare insieme il modo con cui testimoniare alla società contemporanea rimane quindi un compito intatto, che non mi sembra possa essere in alcun modo incrinato, messo in crisi, dai distinguo provenienti da Roma. Ed è quello

che di fatto sta avvenendo, e continua ad avvenire, a livello quanto meno di comunità locali appartenenti a confessioni diverse. Questo lavoro, portato avanti dal basso, per raccontare insieme e in modo nuovo la venuta di Gesù fra noi, è il luogo in cui la vocazione del protestantesimo si fa tutt'uno con la vocazione delle altre chiese cristiane, nel nome dell'unica chiesa di Gesù Cristo che ci unisce, facendo sì che le nostre diversità si rivelino diversità riconciliate.

12. Senso, significato, significanza della Parola di Dio. Il racconto biblico ha questo di particolare, e in un certo senso di unico: è un memoriale, una storia che ci ricorda quel che è avvenuto un tempo, quando Dio ha parlato, ed è un'attesa verso il non ancora, verso il tempo nuovo del ritorno di Dio. Nell'ascolto della Parola biblica si avverte una doppia eco: l'eco della voce di Dio che ha appena parlato e l'eco della voce di Dio che sta per parlare di nuovo, che sta per farsi un'altra volta vicino. Il testo biblico è portatore di un senso che si è costituito nel momento lontano in cui il testo è stato scritto, di un significato per noi oggi, ma anche di una significanza, cioè di un altro senso possibile, aurorale, ancora non detto, ma che già si fa sentire, che sempre incombe: una significanza che non si sa bene che cos'abbia da dirci oggi, ma la cui presenza viene avvertita: significanza come certezza nel presente che la Parola biblica ci parlerà di nuovo, in modo inaspettato e liberatorio, anche in futuro.

13. Fede e significanza. Si potrebbe forse spingersi a dire che la fede nasce quando, nell'ascolto della Parola biblica non si avverte solo la presenza di un senso passato, e di un significato presente, ma anche di una significanza aurorale, la promessa di un significato nuovo che siamo certi ci verrà donato in futuro. Questa apertura della Parola biblica verso il passato, il presente e l'avvenire rimette in moto la cultura della nostra società oggi bloccata sul presente, in quanto doppiamente incapace di ricordare il passato (che appare troppo lontano) e di immaginare il futuro (che appare troppo minaccioso).

14. Questione di Dio e questione della libertà. In conclusione, la vocazione del protestantesimo oggi, attraverso il suo "sola Scriptura", è proprio quella di testimoniare come questa Scrittura continui a essere Parola viva, aperta, profetica. Parola che protesta contro le sottomissioni imposte dal nuovo regime del religioso, e che testimonia, attesta la libertà che Dio viene a donarci. Come dicevamo, nell'annuncio del puro Evangelo, la questione di Dio e la questione della libertà si fanno al tempo stesso inscindibili e imprescindibili per noi oggi. A questo annuncio del puro Evangelo il protestantesimo è, una volta di più, chiamato: qui sta il suo senso e la sua vocazione.