

Il sacro come fondamento dell'esperienza religiosa in Nathan Söderblom

Simon Francesco Di Rupo

Abstract. *This essay explores Nathan Söderblom's concept of the sacred as a potential foundational structure underlying religious experience. By examining his phenomenological approach, the discussion considers how Söderblom's idea of the sacred partially anticipates Rudolf Otto's well-known notion of the numinous. Söderblom highlights a more complex interaction in which the sacred simultaneously attracts and repels, consecrates and contaminates, suggesting a dynamic tension at the heart of religious phenomena. Furthermore, Söderblom's perspective emphasizes the role of historical manifestations and ritual practices as expressions of the sacred, pointing to a lived and embodied dimension of religion that resists purely psychological or reductionist explanations. The essay also examines Söderblom's commitment to ecumenism, considering how his ideas foreshadow later developments in interreligious dialogue and the ethical navigation of tensions between particularity and universality, as evidenced by the Nobel Prize he received in 1930.*

Keywords. Sacred, Ecumenism, Religion, Phenomenology, Nobel.

Simon Francesco Di Rupo, Ph.D., è dottore di ricerca in Filosofia Teoretica. La sua area di ricerca prevalente riguarda la Filosofia della Religione. Cultore della materia e membro di commissione d'esame in Filosofia Teoretica (PHIL-01/A) e in Consulenza Pedagogica (PAED-02/B) presso il Dipartimento Fissuf dell'Università degli Studi di Perugia. La ricerca si muove all'interno dell'ontologia del "sacro", sia nella prospettiva di una teoresi del sentimento religioso, sia secondo le traduzioni di questo concetto nell'ambito della secolarizzazione e del post-secolarismo. A questo scopo mistica, perennialismo e interreligiosità sono i perni teorici da cui dipendono i relativi approfondimenti.

EMAIL: simonfrancesco.dirupo@dottorandi.unipg.it

1. Un pioniere ecumenico

Questo contributo si propone di ritrarre la figura di Nathan Söderblom, teologo, filosofo della religione e arcivescovo luterano, ponendo particolare attenzione al suo concetto pionieristico di "sacro". Egli è stato, infatti, un importante precursore per la *Religionswissenschaft* e la *Religionsphilosophie*, così come per la moderna concezione del pluralismo (Lange 2010).

Sarà necessario scandagliare il suo volume principale del 1913 *Il Sacro* evidenziando le peculiarità che se ne evincono dall'ottica della filosofia della religione. Si esaminerà anche il discorso ecumenico pronunciato in occasione del Premio Nobel per la Pace (1930), con attenzione al suo significato filosofico ed etico. Sulla scorta di questi due scorci sull'autore, si tireranno le somme sul suo lascito, considerata anche la data suggestiva del 1925, esattamente un secolo fa, in cui vi fu il convegno ecumenico di Stoccolma da lui organizzato (Jackelén & J. Wirén 2015), in cui pose le basi per un dialogo interno fra chiese cristiane che di fatto anticiperà, per vocazione e per realizzazione pratica, la nascita del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC) nel 1948 (Visser 't Hooft 1982).

Nato a Trono, Svezia, nel 1866, Söderblom ha sviluppato molto presto il suo orizzonte internazionale, superando l'omogeneità religiosa della società svedese del tempo. Il ventiquattrenne fu inviato nel 1890 come delegato dello "Student Christian Movement" negli

Stati Uniti e, successivamente, ricoprì l'incarico di parroco della comunità scandinava a Parigi dal 1894 al 1901. Questi anni, che lo videro completare la sua dissertazione sulla religione antico-persiana alla Sorbona, furono cruciali non solo per la sua formazione accademica, ma anche per l'apertura verso i grandi problemi sociali e il suo approccio all'ecumenismo (Lange, 2010). La vita intellettuale si profonde nello studio comparativo delle religioni, in cui elementi di teologia sistematica cercano una conciliazione con la storia e la fenomenologia delle religioni mondiali. La sua opera si distingue per un approccio teologico aperto, se si considerano le frequenti tensioni significative tra teologi e studiosi di altre discipline come la filologia, l'antropologia e la psicologia (Curtis 1964).

A conferma di ciò, nel suo discorso inaugurale come professore all'Università di Uppsala nel 1901, Söderblom affronta la tensione tra teologia e studio comparativo delle religioni, sostenendo che la teologia della Chiesa non è incompatibile con il lavoro scientifico nella storia delle religioni: la fede cristiana, anzi, si distingue più chiaramente quando vista in relazione ad altri sistemi religiosi piuttosto che in isolamento. Ogni studio scientifico della religione, se condotto con competenza e diretto verso un obiettivo degno, deve servire la causa della religione, consapevolmente o inconsapevolmente (Sharpe 1967).

Sul piano delle eredità culturali, l'influenza di Albrecht Ritschl, ha portato Söderblom a vedere la rivelazione come un processo storico piuttosto che come una comunicazione infallibile su carta. Questo approccio ha permesso a Söderblom di studiare liberamente vari campi senza compromettere la sua integrità cristiana (cfr. Ritschl 1870-74). Ad esempio, ha scelto di specializzarsi nella religione dell'antico Iran, influenzato da letture di Nietzsche, Viktor Rydberg e un articolo di James Hope Moulton. Le sue opere principali in questo campo, *Les Fravashis* (1899) e *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901), hanno dimostrato un approccio scientifico rigoroso e hanno iniettato nuova vita in un campo tradizionalmente arido (Sharpe, 1967).

Söderblom criticò l'assolutizzazione della propria nazione, definendola aspramente come *Götzendienst*, e promosse un patriottismo religiosamente approfondito, orientato all'interesse dell'umanità nel suo complesso. Come osserva a proposito Dietz Lange, questa prospettiva lo pone in netta opposizione alla Teologia degli "ordini di creazione" (*Schöpfungsordnungen*) del Luteranesimo tedesco del XIX secolo, che tendeva a subordinare il Diritto alla Nazione. Al contrario, per Söderblom, la "Maestà del Diritto internazionale" è una *Fortsetzung der Schöpfung Gottes* (continuazione della creazione di Dio) e non un ordine fisso, ma una realtà dinamica mediata dalla responsabilità umana (Lange, 2010).

Se si vuole cercare a ritroso un evento storico che ha ispirato l'orientamento speculativo di Söderblom, va menzionata la sua partecipazione al primo Congresso della Scienza della Religione a Stoccolma nel 1897, un evento che ha evidenziato le tensioni tra vecchi e nuovi approcci allo studio della religione in Svezia. Durante questo periodo, ha anche sviluppato una distinzione teorica importante, poi culminata nel volume *Uppelbarelsen-religion* del 1903, tra due tipi di misticismo: il misticismo della personalità e il misticismo della natura (o misticismo dell'infinito). Questa distinzione è emblematica del suo approccio alla religione, che valorizza la specificità e l'unicità delle esperienze religiose. Il misticismo della personalità è caratterizzato da un'esperienza religiosa profondamente personale e individuale, in cui l'individuo sente una connessione diretta e intima con il divino. Questo tipo di esperienza enfatizza la relazione personale con Dio, la fiducia e l'abbandono di sé di fronte ai grandi compiti della vita e alle opere di Dio. Söderblom vede questo tipo di misticismo come un'espressione della rivelazione profetica, che non è un semplice stadio nell'evoluzione della religione, ma un fenomeno a sé stante, creato dal genio religioso che riceve la rivelazione in modo inaspettato e non preparato.

Mentre il misticismo dell'infinito valorizza stati mentali estatici e l'unione sostanziale con il divino, il misticismo della personalità apprezza maggiormente la fiducia e l'abbandono di sé di fronte alle opere di Dio e alla bellezza dell'ideale (Söderblom 1903).

Come giustamente osserva Sharpe (che può essere considerato il suo più attento critico) questa distinzione tra i due tipi di misticismo riflette esemplarmente la visione di Söderblom sulla religione come un'esperienza umana fondamentale, che può assumere forme diverse a seconda del contesto e della personalità dell'individuo e della sua comunità:

A rischio di risultare alquanto vago, direi che il contributo distintivo di Söderblom allo studio della religione — o, se si preferisce, alla religione comparata — va individuato nell'atteggiamento con cui egli si accostava al suo materiale. Se mi si chiedesse di definire più precisamente tale atteggiamento, direi che consisteva nel prendere sul serio tutte le religioni, non soltanto come oggetti di studio scientifico, ma come religioni in quanto tali. Occorre ricordare che i suoi predecessori svedesi e molti dei suoi contemporanei in Svezia erano più inclini a trattarle dal punto di vista della teologia dogmatica cristiana, considerandole come anti-religioni o religioni false; e che molti dei suoi contemporanei nel campo degli studi religiosi tendevano, esplicitamente o implicitamente, a considerarle come curiosità esotiche. (Sharpe 1967, 269-270).

L'enfasi posta sulla specificità e l'unicità delle esperienze religiose ha contribuito a una comprensione che volle affermarsi come più profonda e sfumata del fenomeno religioso. Nel compito circoscritto che tuttavia si dà il presente studio, ossia di osservare la qualità del sacro a fondamento dell'esperienza religiosa, è necessario isolare la nostra attenzione su una specifica opera, il *Sacro* del 1913, come trasmesso alla cultura filosofica italiana grazie al lavoro ricostruttivo di Francesco Dalla Costa (Cfr. Söderblom 2019), così da porre le basi teoretiche per comprendere, successivamente, anche l'impianto etico che valse al nostro autore un prestigioso Nobel per la Pace.

2. Le peculiarità de “Il Sacro” del 1913

«Sacro è la parola fondamentale per la religione:
essa è ancora più importante della nozione di Dio»
(Söderblom 2019, 347)

Il presente paragrafo intende offrire una guida al pensiero di Nathan Söderblom sul concetto di sacro, così come emerge dal suo saggio del 1913, “Il Sacro”. Si vuole in particolare sottolineare come questa categoria non si limiti a una mera definizione o descrizione fenomenologica, ma rappresenti una proposta teorica di rilievo per la filosofia della religione contemporanea.

La riflessione di Söderblom appare spesso trascurata o oscurata dalla fortuna critica riservata a Rudolf Otto, ma, come vedremo, il contributo del teologo svedese offre un'interpretazione del sacro che intreccia in modo originale esperienza vissuta, rivelazione e forme simboliche. L'obiettivo è quindi chiarire la portata della sua proposta, evidenziandone le differenze metodologiche e teoretiche rispetto a Otto, e mostrare come tale categoria possa ancora oggi offrire uno strumento utile per comprendere la natura originaria dell'esperienza religiosa. come osserva Simone Paliaga:

Nonostante il suo lavoro pionieristico, di Söderblom si è persa traccia. Il suo nome non ricorre nelle pagine di Mircea Eliade, né nei lavori di Roger Caillois e, al teologo svedese, non allude neppure René Girard. Il solo a non dimenticarsi del suo contributo è Julien Ries che, nel *Trattato di antropologia del sacro*, gli dedica un breve ritratto, antepoendolo in ordine di tempo a Rudolf Otto. Sarà lui invece a gloriarsi, con il suo *Das Heilige* del 1917, della scoperta della dimensione del sacro e non Söderblom, per quanto lo preceda di quattro anni. A Otto spetta il conio della parola numinoso. Essa serve a descrivere la dimensione del sacro, inteso come *mysterium fascinans et tremendum* e dotato di carattere aprioristico e trascendentale. Ora simili tratti,

anche se non le fortunate espressioni, si ritrovano anche nel sacro teorizzato da Söderblom. Purtroppo, però, non gli è mai stato riconosciuto questo merito nella storia comparata delle religioni che, comunque, ha contribuito a promuovere e fondare alla pari del più celebrato Otto. (Paliaga 2019, 1).

Va però rilevato che la categoria di sacro, così come si struttura in Söderblom, è debitamente situata in una tensione teorica già dalla linea moderna aperta da Schleiermacher, di cui è debitore lo stesso Otto (Otto 1903/2010); il sentimento di “dipendenza creaturale”, infatti, si trova alla radice sia della posizione del teologo svedese, sia del numinoso di Otto. Söderblom, erede di un’impostazione coerente a quella schleiermacheriana, riformula la dipendenza dall’elemento sovrannaturale dentro una teoria della rivelazione che non è né teologico-metafisica né riduzionista. In particolare, egli rifiuta l’idea che la religione possa essere spiegata nei termini di una funzione sociale o di una proiezione collettiva dell’ordine morale, come sostenuto dal funzionalismo sociologico. A differenza di Durkheim, Söderblom non riduce il sacro a dispositivo culturale o a fattore identitario: lo concepisce piuttosto come risposta a un’irruzione originaria, capace di dischiudere il senso in forme storicamente variabili (cfr. Durkheim 1917). Lungi dall’essere esclusivamente storico delle religioni o un teologo luterano di taglio liberal-protestante, Söderblom elabora una concezione fenomenologica del religioso, centrata sulla categoria del sacro come struttura originaria dell’esperienza, irriducibile a contenuto culturale, funzione psicologica o espressione morale.

Non si tratta di un’entità moralmente superiore o metafisicamente remota, bensì di una presenza che si impone come separata e inquietante, capace di attrarre e respingere, di consacrare e contaminare. L’ambivalenza che lo costituisce – secondo l’elaborazione di *mana* e *tabu* – ne indica l’irriducibilità al piano della normatività o della liturgia: il sacro non è sempre ciò che è buono o giusto, ma ciò che eccede e impone distanza, ciò che può generare sia purezza che pericolo. Nel corso della storia religiosa, questa ambivalenza ha spesso subito un processo di razionalizzazione e di domesticazione: il sacro viene progressivamente identificato con il puro e il moralmente accettabile, perdendo la sua dimensione perturbante. Si assiste così a una “ritualizzazione” del sacro che ne attenua la forza originaria di rottura e ne fa un principio regolabile, funzionale all’ordine simbolico consolidato:

Per quanto possiamo andare lontani, l’origine psicologica della concezione del sacro sembra dovuta ad una reazione allo spaventoso, allo stupefacente, al nuovo, al terrificante. Questa reazione può esprimersi in un pianto o in un’esclamazione: le esperienze individuali hanno poi influenzato la mente collettiva, la quale gradualmente ha creato forme di linguaggio capaci di dare una più durevole espressione alla reazione mentale di fronte a certi fenomeni ricorrenti che non cessano mai di spaventare e di destare vivide emozioni [...] E ciò che più conta, quelle cose sono circondate, per una reazione comprensibile, da un recinto di precauzioni e interdizioni [...] L’uomo primitivo è incapace, infatti, di concepire qualcosa al di là o al di sopra della Natura eppure il termine “soprannaturale” può essere utile a rendere, il meglio possibile, ciò che egli concepisce come il “sacro”. Così concepito, il “sacro” è la più valida fonte di salute, forza, cibo, di successo, di autorità; allo stesso tempo, però, esso comprende un pericolo costante. Per questo i riti che sono nati da quella concezione possono avere un carattere positivo o negativo. (Söderblom 2019, 52-53).

Questa ambivalenza produce un significato che va oltre il dato etnografico: è un indice teoretico decisivo. Ben più di un elemento residuale dell’arcaicità, Söderblom assume il sacro come struttura elementare del religioso: la religione nasce da una reazione all’irruzione di una potenza altra. L’atto religioso primario non è il credere, ma il riconoscere. In questo senso, il sacro è oltre che oggetto della religione, la sua condizione preliminare.

La religione può esistere, infatti, senza una definita concezione della divinità, ma non c'è alcuna religione reale che non distingua sacro e profano. L'attribuzione di una indubbia importanza alla concezione della divinità ha spesso portato ad escludere dalla sfera della religione sia i fenomeni a uno stadio primitivo, come può essere la magia, sebbene essi siano tipicamente religiosi, sia il Buddhismo ed altre più alte forme di salvezza e pietà che non prevedono un Dio in cui credere. L'unico contenuto ineliminabile è il sacro. Innanzitutto, il sacro costituisce il tratto più importante del divino in senso religioso [...] Non la mera esistenza di Dio, ma il suo *mana*, il suo potere, la sua sacralità è ciò che caratterizza la religione. (Söderblom 2019, 47).

Ne deriva una metodologia propriamente fenomenologica: orientata alla ricostruzione delle strutture attraverso cui l'esperienza religiosa si organizza storicamente. Il sacro si impone come ciò che genera interdizione, fonda il linguaggio rituale e istituisce i perimetri della normatività:

L'essenza stessa del *tabu* non è semplicemente quella di evitare uno specifico pericolo evitandone le cause (potrebbe essere uno spirito, la magia simpatica, l'interesse della società o qualsiasi altra cosa): piuttosto essa consiste in un incondizionato e irrazionale "non si può". Il carattere imperativo del dovere, che Kant chiamò "imperativo categorico" e considerò come la scintilla divina nell'uomo, è caratteristico del *tabu* primitivo, a prescindere dalle differenze e dal contenuto della proibizione e del comandamento [...] Certamente il *tabu* ha origine, fino ad un certo punto, nell'osservazione della natura; le regole a volte possono essere rintracciate in reali usi e interessi pratici. Ad uno stadio successivo e razionalistico della religione, gli Ebrei, i Parsi e gli Induisti hanno saputo, con l'aiuto di studiosi occidentali, scovare nei loro *tabu* grandi acquisizioni e scoperte in fatto di igiene, oppure legate alla riproduzione e all'agricoltura. (Söderblom 2019, 60-61).

Rispetto a Otto, allora, Söderblom rifugge una teologia negativa o una mistica dell'ineffabile chiusa in sé stessa: la sua fenomenologia del sacro, pur consapevole dell'alterità dell'esperienza religiosa, insiste sulla sua traducibilità in gesti, linguaggi, liturgie. Per Otto, piuttosto, la religione è anche un'esperienza del limite della ragione, dove il numinoso si impone come orizzonte affettivo e preconcettuale, spesso indecidibile. Ne dà una visione panoramica importante Stefano Bancalari:

Otto introduce il neologismo «numinoso». Pur individuando in quest'ultimo il vero tratto pertinente dell'esperienza religiosa in quanto tale, occultato dal sovrabbondare di interpretazioni astrattamente concettuali che definiscono la religione in base a criteri per lo più estrinseci (credenza nei demoni, nell'anima, in Dio, in un certo complesso di dottrine teoriche o etiche, e simili), Otto non offre, e *pour cause*, una definizione del numinoso, che deve esser piuttosto colto dall'interno del vissuto e nell'intera molteplicità di articolazioni con le quali si presenta: analizzando materiale empirico (prevalentemente testuale) di diversa provenienza – muovendosi sostanzialmente nell'ambito ebraico-cristiano, con occasionali esempi tratti da altre tradizioni culturali e religiose – Otto descrive quindi il numinoso come vissuto del *tremendum*, della *majestas*, dell'energico, del misterioso, del fascinosum, del meraviglioso. (Bancalari 2010, 31).

La differenza è sottile, ma cruciale: Otto rischia di fondare la religione su un'emozione senza storia; Söderblom, invece, la pensa come risposta storicamente situata a una rivelazione che resta trascendente. In questa differenza risiede un carattere teoretico che di certo non squalifica Otto, il quale rimane centrale per un'indagine sul rapporto sacro/individuo sul piano del sentimento; cionondimeno, questa sfumatura che differenzia i due filosofi rende particolarmente attuale la proposta söderblomiana sotto il profilo di una considerazione del rapporto fra religione e civiltà.

Questa prospettiva rivelativa può essere ulteriormente articolata considerando la nozione söderblomiana di *genius religioso*, che Nelson interpreta come cifra creativa e storica della rivelazione. La rivelazione, lungi dall'essere solo un mero veicolo dogmatico, si

configura come emergenza creativa che implica novità, frattura e generazione di senso. Si dà dunque come rinnovamento dell'essere, come "produzione del nuovo" che attraversa l'umano e lo riconfigura in atto. Questa concezione implica che il sacro si manifesti non solo attraverso l'inatteso momento iniziale, ma anche nella forma storica del genio religioso che "continua la creazione" e interpreta il reale nella sua potenzialità non ancora dischiusa (Nelson 2007).

Il saggio del 1913 segue un percorso concettuale preciso. Söderblom analizza le reazioni affettive primarie – timore, rispetto, fascinazione, le forme rituali che regolano l'accesso al sacro (riti positivi e negativi, purificazioni, consacrazioni) e infine i luoghi e i corpi nei quali esso si concentra o da cui deve essere respinto. Del resto, il sacro non implica necessariamente una figura divina.

Il sacro è più originario del teismo: è la qualità che rende uno spazio o un gesto irriducibilmente altro, anche là dove ancora non si è dato un nome a quella potenza. Su questo aspetto, in modo molto acuto e pertinente, Dalla Costa riprende uno specifico passaggio del grande fenomenologo della religione Van Der Leeuw, il quale in uno specifico passaggio riesce a fotografare in modo corretto il contributo söderblomiano, alla luce della sua parentela con Otto:

Söderblom ha dato un'esposizione ormai classica delle due nozioni contrarie di sacro e profano, nelle quali si afferma l'opposizione fondamentale e primitiva insita in tutte le religioni. Ha mostrato come l'antica concezione che fa cominciare la filosofia del *Thaumàzein* si applichi ancor più giustamente alla religione. Posto di fronte ad una potenzialità, l'individuo ha coscienza di trovarsi davanti ad una qualità che non è possibile far derivare da nulla, ma che sui generis e sui iuris può essere designata soltanto in termini religiosi come santo ("*Heilige*", ndr) [...] Söderblom ha certo ragione quando, cogliendo in questo rapporto l'essenza di religione, la definisce un mistero. Ciò fu sentito ancora prima di invocare qualsiasi divinità: infatti nella religione Dio è arrivato in ritardo. (Van der Leeuw 1933 [2002], 28-29).

Questa continuità è centrale per la comprensione della sua teoria. Söderblom distingue fra religioni di cultura e religioni profetiche: le prime nascono dalla sedimentazione impersonale di reazioni collettive al sacro; le seconde da un atto profetico che personalizza la rivelazione. In entrambi i casi, però, il sacro resta ciò che fonda e precede. Tutte le religioni, proprio perché reazioni all'irruzione di una presenza altra, condividono un nucleo strutturale comune. Nessuna forma religiosa è inventata: ognuna è risposta, configurazione, riconoscimento.

Otto, nella seconda edizione del *Das Heilige* (1936), accuserà Söderblom di non aver colto il carattere qualitativamente unico del timore numinoso. Ma questa critica rivela una differenza metodologica profonda. Come sottolinea Dalla Costa «Otto rimprovera a Söderblom di non aver correttamente evidenziato la portata aprioristica, categoriale e, quindi, trascendentale e sui generis del sacro» (Dalla Costa 2019, 20) Otto costruisce un'analisi del sentimento religioso, tendente alla sistematizzazione; Söderblom insiste sulle pratiche, sulle risposte, sui gesti con cui il sacro viene delimitato, accolto o respinto.

A sostegno di questa impostazione, Söderblom mostra, nel corso della sua produzione, un sorprendente interesse per il sapere scientifico come luogo in cui la rivelazione può trovare forme nuove di espressione. In un'epoca segnata dalla crisi delle narrative religiose di fronte all'emergere dell'evoluzionismo e della cosmologia moderna, egli riconosce che la scienza, lungi dal dissolvere il mistero, ne può rilanciare la profondità, mostrando un mondo "in divenire", segnato da una logica generativa e non meccanicistica. Come osservano Jackelén e Wirén, per Söderblom la scienza è una delle modalità attraverso cui la creazione continua a svelarsi, e il teologo non può che confrontarsi con essa nel rispetto della sua dignità epistemica. Il reale, allora, non è semplicemente un dato da

registrare, ma un evento che interpella e dischiude nuove forme del divino (Jackelén & Wirén 2015).

Una tale impostazione filosofica rovescia ogni prospettiva riduttiva e modernizza l'idea che possiamo avere del teologo svedese. Pensare il sacro come forma rivelativa significa riconoscere che l'umano non è produttore originario di senso, ma ospite di un senso che lo precede, che sia questo umano un filosofo o uno scienziato. È in questa prospettiva che il pensiero di Söderblom può ancora esercitare una funzione critica rispetto alle semplificazioni spiritualistiche o antropologiche della religione, come se per loro natura escludessero ogni rapporto con le concezioni del progresso.

Se Otto ha avuto il merito di isolare con rigore la qualità affettiva dell'esperienza numinosa, è però Söderblom a collocare il sacro nel punto di intersezione fra storia, rivelazione e forma. Il sacro è ciò che interrompe e rifonda, oltre al lato *tremendum et fascinans* di Otto. Per questo la sua fenomenologia conserva una portata filosofica radicale. Il sacro, più che l'oggetto di una esperienza, è ciò che rende possibile l'esperienza stessa come apertura al senso, sia individuale che comunitario. In un tempo segnato dalla crisi delle categorie religiose tradizionali, questa impostazione permette di concepire la trascendenza senza fondamentalismi, e l'interruzione del senso senza ricadere nel nichilismo. Si tratta di comprendere il sacro come ciò che istituisce lo spazio dell'umano come tale.

Questa impostazione, per quanto radicata nella fenomenologia dell'esperienza religiosa, non resta confinata all'ambito teorico: trova infatti un'estensione concreta nella riflessione di Söderblom sull'agire ecclesiale come risposta sacrale alla crisi storica. La tensione tra trascendenza e storia, da assorbire appunto come condizione dell'umano, si traduce in una responsabilità concreta della Chiesa come soggetto storico. È in questo senso che il discorso pronunciato da Söderblom in occasione del conferimento del Premio Nobel per la Pace nel 1930 va inteso sì come documento biografico, ma anche come un atto teoretico implicito, in cui l'etica della pace e la costruzione dell'ordine giuridico internazionale si fondano su una precisa concezione del sacro come evento trasformativo.

3. La storicizzazione del sacro e il premio Nobel

Alla luce della fenomenologia del sacro come struttura fondativa dell'indagine sul religioso, il discorso tenuto da Nathan Söderblom in occasione del conferimento del Premio Nobel per la Pace nel 1930 acquista un rilievo teoretico decisivo. Il testo rappresenta una potente traduzione simbolico-politica della sua teoria religiosa: una trascrizione nel tempo storico della struttura rivelativa che fonda l'umano. Il punto non è solo che la pace venga intesa come valore cristiano o morale, ma che essa venga assunta come conseguenza pratica dell'irruzione del sacro nella storia. Söderblom, in questo senso, articola un'utopia e una teologia dell'evento, in cui la religione, oltre che custodire il sacro, diviene il luogo della sua traduzione istituzionale. La Chiesa, nell'orizzonte che egli disegna, ha il compito di ricordare un'origine, e anche quello di rendere possibile una riconfigurazione storica del senso a partire da quella origine stessa: in quanto portavoce di valori, funge anche da dispositivo simbolico attraverso cui il sacro si storicizza e si fa storia del mondo. È possibile affermare che nel discorso al Nobel confluiscono concetti fortemente debitori del *The Church and Peace* pubblicato l'anno precedente (cfr. Söderblom 1929).

Fin dalle prime righe del discorso, Söderblom istituisce una tensione fondamentale tra la catastrofe storica della guerra e la chiamata alla responsabilità: la generazione moderna, afferma, ha creduto nel progresso e si è invece trovata immersa nell'"inferno dell'odio" — un collasso etico che non può essere risolto con appelli generici alla pace, ma solo attraverso una trasformazione profonda dell'uomo e delle sue istituzioni.

È mia convinzione che il “lasciarci in pace” con la nostra presunzione e le nostre passioni malvagie non conduca alla vera pace. La pace può essere raggiunta solo attraverso la lotta contro l’antico Adamo che è in noi e negli altri. La nostra generazione ha vissuto non solo una catastrofe mondiale, ma anche una violenta rivoluzione interiore. Persone con un’incrollabile fede nel progresso, convinte che il mondo fosse sulla strada del Paradiso, si sono improvvisamente ritrovate precipitate nell’inferno più oscuro dell’odio e della doppiezza.¹

La pace non è per lui una sospensione temporanea del conflitto, ma l’effetto di una riformulazione della soggettività a partire da ciò che la trascende. Quando afferma che la pace può solo essere raggiunta lottando contro l’Adamo interiore, Söderblom descrive una lotta che chiama in causa l’intera struttura dell’agire sia individuale che collettivo. La Chiesa, in questo contesto, è il luogo in cui tale lotta si istituzionalizza, divenendo sia memoria della caduta che laboratorio della conversione. Tuttavia, come mostra Jörg Mathias (Mathias 2014), l’ecumenismo di Söderblom non fu mai privo di ambivalenze storiche e politiche. La sua visione universalistica, apparentemente estranea a ogni logica geopolitica, si rivelò in realtà intrecciata a una precisa strategia di influenza culturale europea. Il suo appello alla pace e all’unità cristiana oltre che rappresentare un “gesto” teologico, acquista una forma di *soft power* confessionale, funzionale alla ricostruzione simbolica del continente. Per questo Mathias sottolinea la distanza tra l’“unità in Cristo” predicata da Söderblom e i limiti impliciti del suo rifiuto di aderire pienamente al progetto pan-europeo secolare: l’universalismo teologico si arresta di fronte alla concretezza dell’ordine politico. La teologia del *kairos* diventa così un dispositivo che media le tensioni tra rivelazione e istituzione.

L’interruzione dell’ordinario si dà nella storia come governo del possibile: il sacro si istituisce e si legittima perché ri-orienta il politico partendo da un perno spirituale. In ciò si riflette pienamente la fenomenologia del sacro: la distanza, l’ambivalenza, l’interruzione dell’ordinario che Söderblom attribuisce al sacro nel saggio del 1913 si ritrovano trasposte nel registro della prassi ecclesiale, come forma storica proattiva.

Questo passaggio dal sacro come potenza eccedente al sacro come fondamento dell’agire ecclesiale, più che rappresentare una deriva moralistica, configura una logica interna alla struttura stessa della rivelazione. Se il sacro è ciò che fonda il senso senza essere prodotto da esso, allora esso non può restare confinato a un’esperienza soggettiva o a un simbolismo arcaico: deve necessariamente aprire uno spazio di risposta. Ed è proprio in questo spazio che si colloca l’azione della Chiesa, come soggetto attivo tra storia ed escatologia. Söderblom interpreta la missione cristiana come assunzione concreta della frattura originaria: la comunità ecclesiale è chiamata a trasformare il tempo, facendone luogo di manifestazione.

Una delle affermazioni più forti del discorso riguarda la dimensione giuridica della pace:

Il sistema giuridico è opera di Dio, ed è dovere della Chiesa sottolinearne la sacralità e adoperarsi per la sua estensione oltre i confini nazionali. La Chiesa deve sostenere il carattere vincolante di qualsiasi trattato che obblighi le nazioni a risolvere le controversie mediante l’arbitrato o attraverso vie legali. Pertanto, qualora il governo del paese della Chiesa stessa disattenda tale obbligo di sottoporre una controversia a queste procedure, la Chiesa deve condannare qualsiasi guerra che ne derivi e deve prendere le distanze, sia a parole sia nei fatti, da ogni coinvolgimento in essa.²

¹ [Nathan Söderblom – Nobel Lecture - NobelPrize.org](#). La *lecture* si tenne nell’Auditorium dell’università di Oslo il 10 dicembre 1930. Traduzione mia.

² [\(Nathan Söderblom – Nobel Lecture - NobelPrize.org\)](#). Traduzione mia).

Qui si tratta di attribuire valore sacro al diritto e, in aggiunta, di collocarlo dentro una genealogia teologica in cui la giustizia è un effetto della rivelazione al di là del costruito sociale contingente. La *lex naturalis*, in questa prospettiva, è una matrice per pensare il diritto internazionale come spazio in cui l'eccedenza del sacro diventa principio regolativo della convivenza. In tal modo, Söderblom compie un gesto speculativo radicale: sacralizza il tempo, riconoscendo nel diritto internazionale la possibilità che la trascendenza diventi forma. Anche qui, il riferimento, più che a una trascendenza metafisica o dogmatica, volge alla potenza che irrompe e obbliga alla trasformazione. La religione, in questo quadro, si pone nei confronti dell'esistente con forza financo decostruttiva, ossia per renderlo ospitale alla giustizia.

Il valore teorico di questa impostazione risiede nel modo in cui essa tiene insieme due livelli che solitamente si escludono: da un lato, l'alterità incondizionata del sacro; dall'altro, la concretezza delle mediazioni storiche. Söderblom riconosce che il sacro, per non svanire nell'ineffabile, deve trovare forma nel gesto. Il discorso del 1930 è, in tal senso, l'attuazione performativa di questa convinzione. L'appello al superamento delle ostilità tra le confessioni cristiane, la proposta di un diritto sovranazionale, la riconfigurazione delle forze armate come strumenti di pace. E la Chiesa, in questa liturgia, si offre come officiante: un'incarnazione del principio ideale nel momento del bisogno storico.

Alla fine del discorso, Söderblom propone una fenomenologia della possibilità: la possibilità che la frattura originaria tra l'umano e il senso venga abitata, riconosciuta e trasformata. La pace è l'atto con cui si risponde a un'alterità che si manifesta come dovere. Si ritiene opportuno citare per intero un passaggio in cui è filosoficamente rilevante il parallelo istituito fra Socrate e Gesù:

Non crediamo, con Socrate, che l'uomo faccia ciò che è giusto perché sa che è giusto; dobbiamo però concordare con il filosofo sul fatto che l'uomo ha bisogno di sapere che cosa è giusto prima di agire. La comprensione umana è parziale, e il Salvatore disse nel suo discorso di commiato, nel Vangelo secondo Giovanni, che avrebbe mandato lo Spirito della verità per guidare il cristianesimo sul giusto cammino.

La grandezza di Cristo è dovuta in non piccola misura al fatto che egli non si limitò a promulgare determinate regole e dottrine dipendenti dalle condizioni particolari del suo tempo e dal clima culturale dominante, che sarebbero presto divenute obsolete; egli donò se stesso, la propria persona, e una dottrina della benevolenza che è valida per sempre e che non può essere elusa mediante scorciatoie o semplificazioni miopi. Questa dottrina deve essere applicata con serietà e con acume intellettuale in ogni epoca, e in particolare nell'odierna, senza precedenti, rivoluzione socio-etica.³

Il passo evidenzia come Socrate e Gesù riconoscano entrambi l'importanza della verità per guidare l'azione umana, ma con modalità differenti. Socrate insiste sulla necessità di conoscere ciò che è giusto, mentre Gesù offre una verità incarnata e viva, che si manifesta continuamente attraverso lo Spirito. In questo modo, la verità diventa un'esperienza dinamica e in costante sviluppo, capace di orientare l'uomo nelle sfide di ogni tempo. La riflessione invita a vedere l'etica cristiana come un percorso in cui sapere e rivelazione si integrano profondamente.

Così, il sacro presiede oltre alla soglia dell'esperienza, ed entra nella storia come ciò che disloca, riorienta e trasfigura sia con fede, che con intelligenza. E la chiesa, in questo movimento, ha l'occasione di fornire lo spazio simbolico in cui l'origine del senso spirituale può tradursi in giustizia materiale.

A quasi un secolo dalla sua pronuncia, il discorso tenuto da Söderblom per il Premio Nobel conserva un interesse che può essere nutrito da una pluralità di soggetti storici: dal

³ ([Nathan Söderblom – Nobel Lecture - NobelPrize.org](#). Traduzione mia).

politico all'uomo di scienza, e non solo dall'uomo di fede. Ciò che può anche oggi interpellare la coscienza contemporanea è la possibilità, implicita in quel gesto di allora, di articolare una visione del religioso come dimensione pubblicamente rilevante senza per questo ricadere né nel paradigma teocratico né in una neutralizzazione etico-civile della trascendenza. Il sacro rappresenta la possibilità, dunque, di delineare una traccia per pensare un rapporto tra religione e spazio pubblico che rifugga riduzioni oppositive o omologanti, e che si renda capace di promuovere un primato della responsabilità.

4. Conclusioni

Il contributo di Nathan Söderblom alla filosofia della religione, come emerso da questo lavoro, si configura in modo originale all'interno del più ampio scenario della teologia del XX secolo. La sua riflessione sul sacro non può essere intesa né come una derivazione delle correnti sociologiche e psicologiche moderne, né come una riaffermazione dogmatica della rivelazione cristiana in senso statico. Egli propone invece una visione dinamica, in cui il sacro si manifesta nella storia attraverso simboli, riti, conflitti, istituzioni, senza mai esaurirsi in essi. In questo, Söderblom si muove in modo trasversale rispetto alle grandi correnti teologiche del suo tempo. La sua riflessione non aderisce alla teologia liberale, anche se ne assume alcuni strumenti (Cfr. Harnack, 1900). Né può essere considerato parte della teologia dialettica, il cui impianto antistorico e radicalmente cristocentrico è distante dalla sensibilità storica e simbolica di Söderblom (Cfr. K. Barth, 1922).

L'assenza di Nathan Söderblom dalle ricostruzioni consuete del panorama teologico del Novecento, per quanto sorprendente, conferma in maniera eloquente la posizione liminale del pensatore svedese nel quadro della teologia del XX secolo: né pienamente sistematico, né internamente canonizzato, egli incarna una via teologica anomala, che interseca (senza coincidere con) le principali traiettorie novecentesche.

Se volessimo tuttavia tracciare una collocazione plausibile, varrebbe la pena farlo seguendo le coordinate Rosino Gibellini, in particolare nel modo in cui egli articola il passaggio dalla teologia storicista al pluralismo teologico contemporaneo (Gibellini 2007). Söderblom si mostrerebbe, sulla base di questa mappatura, come una figura anticipatrice di molte delle trasformazioni che attraverseranno la teologia europea e mondiale della contemporaneità. La sua apertura al confronto interreligioso, il suo impianto storico-comparativo e il suo interesse per le dimensioni rituali e simboliche della rivelazione anticipano alcune delle questioni che saranno poi centrali nella teologia pluralista di J. Dupuis (Dupuis, 1997) e in autori come R. Panikkar e P. Knitter (Panikkar 1994; Knitter 2011).

Söderblom assume la pluralità religiosa non come problema, ma come dato teologico: le religioni sono, per lui, luoghi in cui si dà — seppure in forma frammentaria e storicamente situata — la rivelazione di Dio. Tale prospettiva non si limita a una tolleranza culturale, ma rappresenta una presa di posizione dottrinale: la rivelazione è un evento che attraversa la storia, non un contenuto chiuso. Da questo punto di vista, egli si inserisce idealmente in quel filone teologico che, da Ernst Troeltsch in poi, ha cercato di articolare il rapporto tra normatività del cristianesimo e storicità della religione (cfr. Troeltsch 2006).

Certo, la sua prospettiva non è esente da limiti. Il suo ecumenismo, pur coraggioso, tende talvolta a trasformare la rivelazione in programma etico-politico, e a leggere il sacro più come risorsa di coesione che come rottura profetica. È il rischio cui invita a riflettere Hermann Lübbe: quello di assorbire il simbolico nell'ordine storico, senza lasciarne emergere appieno la dimensione critica e destabilizzante (Lübbe 1965).

Tuttavia, questo rischio è in parte controbilanciato dalla costante tensione di Söderblom a pensare il sacro come eccedenza da interpretare. Egli elabora una teologia esperienziale della rivelazione, fondata su una visione dinamica e simbolica del divino, in un

primato ermeneutico che precorre anch'esso metodi di speculazione filosofica novecenteschi. Insiste sul fatto che ogni autentica esperienza religiosa – anche al di fuori del cristianesimo – rappresenta un luogo di auto-disvelamento di Dio, secondo una logica che rifiuta ogni delimitazione rigida del sacro: «dove si trova una vera religione, là c'è una rivelazione» (Ehnmark 1955, 6).

La rivelazione, per Söderblom, è un evento di fede, non un contenuto dottrinale statico, e si manifesta nella storia attraverso simboli, intuizioni, esperienze morali e religiose, senza mai esaurirsi nei confini di una tradizione particolare. Ciò non implica un invito al relativismo, ma apre piuttosto alle fondamenta del tema del dialogo interreligioso, oggi più che mai essenziale (cfr. Celada Ballanti 2022). A patto che non si ravvisi in questa prospettiva apparentemente “aperta”, un modernismo che cela al suo interno il messaggio implicito di un sacro che ha un'infanzia, un'adolescenza, e una piena maturità solo nei monoteismi. È la critica che Andrea Aguti indirizza a Söderblom, Otto e Van der Leeuw: «L'intenzione di questi autori di gettare un ponte fra teologia e storia delle religioni mediante la nozione di sacro è comprensibile e giustificata, ma l'impressione che in questo modo si utilizzasse la nozione di sacro in senso strumentale, per veicolare surrettiziamente un certo concetto di Dio, e che in questo modo ci si esponesse a dei pericoli si è palesato piuttosto velocemente» (Aguti 2020, 20). Il dibattito contemporaneo sulla filosofia della religione impone una riflessione sul rischio evidenziato da Aguti: che l'enfasi sul sacro come radice universale possa neutralizzare la questione della verità e la possibilità dell'errore. La fenomenologia del sacro, se ridotta a pura emozione o funzione culturale, rischia di sfociare in una “spiritualità” vaga, concentrata sul soggettivo e sull'elemento terapeutico (Aguti 2022), culminando nell'indifferenza e nel nichilismo. Tuttavia, la visione di Söderblom offre una resistenza a questa deriva post-secolare. Riconoscere il sacro come potenza “a un tempo inaccessibile e ineluttabile” e come reazione a un'irruzione originaria lo pone come fondamento realistico e pre-confessionale. Questo approccio garantisce uno spazio per la trascendenza che non è né teocratico né neutralizzato, fornendo una risorsa critica contro le semplificazioni riduzioniste e spiritualistiche della religione.

Proprio in merito all'autenticità dell'indagine sul sacro, come evidenzia Marco Moschini, la domanda filosofica su Dio conserva la sua urgenza anche in un'epoca segnata dal mito dall'immediatezza mondana, poiché non coinvolge solo i credenti ma interpella anche chi rifiuta la fede: persino il negatore è già, in qualche modo, parte di un confronto imprescindibile con il divino. La vera minaccia nei confronti del sacro non risiede pertanto nel dissenso tra atei e credenti, ma nell'indifferenza, nella mancanza di sondaggio del trascendente, che svuota la vita della sua profondità. A tale scopo è ravvisabile una riformulazione delle priorità anche in campo fideistico: superare l'idea di un Dio esclusivamente razionale significa riscoprire la teologia come dialogo con un mistero vivo, capace di nutrire la vitalità umana e di orientare l'esistenza. Interrogarsi su Dio, dunque, non è un esercizio obsoleto, ma un atto vitale per preservare il senso, la bellezza e la profondità dell'esistenza (Moschini 2024). A tale scopo il dibattito sul sacro deve rimanere un campo tensivo in cui la trascendenza non sia solo un'ipotesi di lavoro, ma un perno teoretico che rimandi al valore e al significato dell'esperire la totalità.

In conclusione, il compito che si è dato il presente studio è quello, sperabilmente, di aver evidenziato il debito riconoscimento che spetta a questo autore per il ruolo da antesignano dei “religious studies” di inizio Novecento: a noi contemporanei si offre l'occasione di una sua rilettura per comprendere la portata di un pensiero che estrae il sacro dal dogma e lo rende, appunto, domanda filosofica; ciò può interessare non solo per capire la “laicizzazione” della sfera sacrale, come vorrebbe una mentalità secolarista; ma piuttosto, per converso, per comprendere le traduzioni del religioso in chiave post-secolare - ossia non deliberando la fine del sacro - ma osservando di esso la radice sì spirituale,

ma costitutivamente preconfezionale, senza tuttavia rinunciare alla sfida dell'indagine ontologica.

È proprio in questa tensione tra istituzione ed evento, tra storia e discontinuità, tra rivelazione e pluralità, che risiede il contributo che potremmo definire "duraturo", di Söderblom. Con lui si apre lo spazio a una via teologicamente innovativa per incarnare la modernità religiosa, all'alba del ventesimo secolo: non più chiusa tra verità dogmatiche e scetticismo storico, ma aperta a una rivelazione che si dà nella complessità delle religioni, in cui gesti, simboli, limiti e possibilità dell'umano mostrano al loro fondo parentele, anche di "secondo grado", da indagare. In questo, la sua eredità può ancora oggi nutrire una filosofia della religione capace di confrontarsi con il sacro come ciò che si manifesta e interpella, e non solo come ciò che si crede o non si crede.

Bibliografia

- Aguti, A. et al. (2022) (a cura di). *Quel che resta del sacro: Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*. Milano-Udine: Mimesis.
- Aguti, A. (2021). Il dialogo interreligioso e la questione della verità. *Rosmini Studies*, 8, 219–232.
- Bancalari, S. (2010). *Introduzione. Rudolf Otto, filosofo della religione*. In R. Otto, *La rinascita del sensus numinis in Schleiermacher*. A cura di S. Bancalari. Roma: Serra Editore.
- Barth, K. (1922). *Der Römerbrief*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Celada Ballanti, R. (2022). *Filosofia del dialogo interreligioso*. Brescia: Morcelliana.
- Curtis, C. J. (1967). *Söderblom: Ecumenical pioneer*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.
- Dupuis, J. (1997). *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana.
- Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- Ehnmark, E. (1955). General revelation according to Nathan Söderblom. *The Journal of Religion*, 35(4), 218–228.
- Filoramo, G. (2024). *Le vie del sacro. Modernità e religione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Gibellini, R. (2007). *La teologia del XX Secolo*. Brescia: Queriniana.
- Harnack, Von. A. (1900). *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Jackelén, A., & Wirén, J. (2015). Nathan Soderblom and Our Own Time. *Dialog: A Journal of Theology*, 54(4), 375–382. (<https://doi.org/10.1111/dial.12210>).
- Knitter, P. F. (2011). *Senza Buddha non potrei essere cristiano*. Roma: Fazi Editore.
- Lange, D. (2010). Die Vermittlung des Heiligen bei Nathan Söderblom. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 107, 167–190.
- Lübbe, H. (1965). *Die Krise der Gesellschaftstheorie und die Zukunft der christlichen Gesellschaftslehre*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mathias, J. (2014). Unity in Christ or Pan-Europeanism? Nathan Söderblom and the ecumenical peace movement in the interwar period. *Religion, State and Society*, 42(1), 5–22.
- Moschini, M. (2024). *Con e senza Dio. Cristianesimo e ateismo nel tempo dell'indifferenza*. Brescia: Morcelliana.
- Nelson, D. R. (2007). Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation. *Dialog: A Journal of Theology*, 46(4), 363–370. (<https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2007.00354.x>).
- Otto, R. (1917). *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.

- Otto, R. (1903/2010). *La rinascita del sensus numinis in Schleiermacher*. In *Opere*. A cura di S. Bancalari. Roma: Serra Editore.
- Otto, R. (2023). *Il sacro: Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*. Ed. it. a cura di A.N. Terrin; trad. it. di C. Broseghini. Brescia: Morcelliana.
- Paliaga, S. (2019). Söderblom, il profeta dell'homo religiosus. *Avvenire*, 23, 1-2.
- Panikkar, R. (1994). *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*. A cura di M. Carrara Pavan. Milano: Jaca Book.
- Ries, J. (1989–2009) (a cura di). *Trattato di antropologia del sacro* (Voll. 1–10). Milano: Jaca Book.
- Ritschl, A. (1870–1874). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 voll.). Bonn: Adolph Marcus.
- Sharpe, E. J. (1969). Nathan Söderblom and the Study of Religion. *Religious Studies*, 4(2), 259-274. Cambridge University Press.
- Söderblom, N. (1913). Holiness (general and primitive). In J. Hastings (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (vol. 6, 736-741). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Söderblom, N. (2019). *Il sacro*. A cura di F. Dalla Costa. Brescia: Morcelliana.
- Söderblom, N. (1929). *The Church and Peace*. Oxford: Clarendon Press.
- Söderblom, N. (1903). *Uppenbarelsereligion*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Troeltsch, E. (2006). *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*. Brescia: Queriniana.
- Van der Leeuw, G., (1933) *Phaenomenologie der Religion*. Tübingen, Mohr.
- Van der Leeuw, G. (2017). *Fenomenologia della religione*. Trad. it. di V. Vacca. Torino: Bollati Boringhieri.
- Visser 't Hooft, W. A. (1982). *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*. Geneva: World Council of Churches.