

## CAPITOLO I PRINCIPALI CONFESIONI CRISTIANE

Iniziamo questo studio con la considerazione storica delle divisioni che hanno costellato la vita della Chiesa<sup>1</sup>. Lo sfondo storico contestualizza adeguatamente i conflitti all'origine delle separazioni fra le tradizioni religiose e si manifesta sempre più come premessa di serietà per ogni dialogo. Per comprendere il presente e puntare correttamente verso il futuro, occorre, infatti, una visione oggettiva del passato. Se ciò che si pretende è ricomporre l'unità, è d'obbligo analizzare *come* si sono prodotte le separazioni: solo allora si potrà tentare di trovare – a partire dall'esperienza storica e dalla rivelazione sull'unità della Chiesa – un cammino valido e realistico verso la comunione piena della Chiesa.

Di seguito passiamo in rassegna il *fatto* delle divisioni cristiane, presentando brevemente gli aspetti storici di maggior rilievo, le cause che portarono alle fratture, e la partecipazione di ciascuna delle Chiese al movimento ecumenico. Paradossalmente, le grandi divisioni si sono presentate lungo la storia con una cadenza approssimativa di cinque secoli: nel V secolo con le eresie cristologiche, nell'XI secolo con lo scisma d'Oriente, nel XVI secolo con la Riforma. Altre separazioni sono nate nei periodi intermedi, ma quasi sempre da una Chiesa già separata da Roma.

### 1.1. Antiche Chiese orientali

Anche se la scissione di queste Chiese ebbe luogo ai tempi delle controversie cristologiche del V secolo, esse non nacquero *ex novo* in quel momento. Già in precedenza esisteva in esse un sostrato culturale, sociale, etnico e teologico molto diverso da quello della tradizione bizantina, che si tradusse in rivalità fra i grandi patriarcati<sup>2</sup>; cosicché, quando si giunse alle polemiche in seno ai concili di Efeso e

Calcedonia, tale contrasto emerse con tutta la sua forza e, una volta varcato il confine dello scisma, conferì alle diverse Chiese scismatiche una loro particolare fisionomia<sup>3</sup>. All'origine di queste scissioni non troviamo dunque una motivazione esclusivamente dottrinale; la stessa geografia in cui tali Chiese si diffusero – coincidente con le regioni periferiche dell'Impero o al di là dei suoi confini – mostra quanto forte fu l'incidenza della componente antibizantina.

Dal punto di vista prettamente dottrinale, lo scisma che si richiama a Nestorio emerse come reazione alla posizione di Apollinare di Laodicea (IV secolo), secondo il quale il Verbo si era incarnato in un semplice corpo privo dell'aspetto spirituale, per cui l'umanità di Gesù risultava molto imperfetta. Nestorio, Patriarca di Costantinopoli, affermava per contro la congiunzione in Cristo di un uomo completo e del Verbo, facendo della persona umana di Gesù una realtà distinta dalla persona preesistente del Verbo. Di conseguenza, la madre di Cristo, la *christotokos*, non si sarebbe potuta chiamare *theotokos*. Contro tale posizione si levò energicamente Cirillo, Patriarca di Alessandria, il quale riuscì a fare in modo che Papa Celestino riunisse un sinodo a Roma per condannare la dottrina nestoriana. Cirillo presiedette poi, insieme a un legato del Papa, nell'anno 431, il Concilio di Efeso, convocato sotto l'auspicio dell'Imperatore Teodosio, in cui venne deposto e scomunicato Nestorio, che si ritirò in un monastero di Antiochia<sup>4</sup>. Il nestorianismo ricevette un ulteriore e definitivo colpo nel II Concilio di Costantinopoli dell'anno 553, con la condanna dei *Tre Capitoli*<sup>5</sup>, come vennero chiamati un insieme di scritti risalenti o attribuiti a Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa; e con l'accettazione dei dodici anatematismi formulati da Cirillo contro Nestorio, e ribaditi dallo stesso Concilio<sup>6</sup>.

Fra i seguaci di Nestorio, quelli che non accettarono la dottrina del Concilio di Efeso sull'unicità della persona del Verbo incarnato, confluirono nella cosiddetta Chiesa Assira d'Oriente (in Persia), che si era separata qualche anno prima dalla Chiesa Siriaca d'Antiochia. Lo scisma della Chiesa Assira d'Oriente non ebbe ragioni dottrinali, ma di autonomia rispetto alla Chiesa Siriaca d'Antiochia, soprattutto per evitare la persecuzione del potere civile. Poi, durante il V secolo, ma più ancora nel VI secolo, la Chiesa d'Oriente subì l'influsso dei gruppi nestoriani, finché assunse un atteggiamento di aperta difesa

<sup>1</sup> Cf. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Giesel, Hannover 1950<sup>6</sup> (= *La Chiesa e le Chiese*, Morcelliana, Brescia 1942); J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1991, cap. II; N. LOSSKY (ed.), *Dizionario del movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994; F.L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press 1997; JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Le Chiese cristiane nel Duemila*, Queriniana, Brescia 1998.

<sup>3</sup> Cf. P. GEFAELL, «Las Iglesias Orientales Antiguas Ortodoxas y Católicas», in A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, p. 596.

<sup>4</sup> Cf. J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, p. 95.

<sup>5</sup> Cf. COD nn 110-122.

di Nestorio. In questo processo ebbe un peso importante il confronto fra le diverse approssimazioni teologico-culturali, ovvero fra le teologie di taglio orientale e la teologia ufficiale bizantina, di matrice greca. La Chiesa d'Oriente si estese molto verso l'Est e raggiunse perfino la Cina; ma poi, sotto l'Islam, finì per essere numericamente molto ridotta<sup>7</sup>. Nel XVI secolo, una parte consistente di essa tornò alla comunione con Roma (l'attuale Chiesa Caldea). Coloro che rimasero separati da Roma costituirono la Chiesa Assira, da cui proviene la Chiesa Malabarese Ortodossa (India). Attualmente essi sono meno numerosi (poco più di 250.000) dei caldei, e si trovano soprattutto negli Stati Uniti; non sostengono più gli errori di Nestorio negli stessi termini di quindici secoli fa, rifiutando addirittura il nome di "nestoriani"; la loro posizione, infatti, si è più avvicinata alla dottrina cattolica, come si può constatare dalla *Dichiarazione cristologica comune fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente* (11.11.94)<sup>8</sup>.

Le Chiese non calcedonesi, chiamate Chiese Ortodosse Orientali, si collocano all'estremo opposto delle idee precedenti. La loro dottrina si rifà alle posizioni assunte da Eutiche, monaco archimandrita di Costantinopoli, appoggiato da Dioscoro, Patriarca di Alessandria, nel sostenere l'unica *physis* (natura) del Logos incarnato, per cui l'umanità di Cristo sarebbe stata assorbita dalla divinità<sup>9</sup>. Il Concilio di Calcedonia (a. 451), convocato dall'Imperatore Marciano, aderì però alle formulazioni contenute nel *Tomus ad Flavianum*, uno scritto inviato dal Papa Leone Magno al Patriarca di Costantinopoli, contrario a Eutiche. Furono così affermate le due nature, umana e divina, in Cristo: egli è «perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità», «vero Dio e vero uomo», «consustanziale al Padre secondo la divinità, consustanziale a noi secondo l'umanità», esistente «in due nature, senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione»<sup>10</sup>. Bisogna tener presente, tuttavia, che la posizione dottrinale non calcedoniana summenzionata, non è da loro condivisa, in quanto essi affermano nella Persona di Cristo una natura (unica) divino-umana, sulla scia del pensiero di san Cirillo di Alessandria. Rifiutano perciò di essere chiamati *monofisiti*, presentandosi invece come

<sup>7</sup> Cf. P. MORELLI, s.v. «Chiese non calcedoniane», in DE, pp. 197-198.

<sup>8</sup> Cf. EO 3, nn. 758-762. Per un maggior approfondimento, cf. A. NICHOLS, *Rome and the Eastern Churches. A study in schism*, T. & T. Clark, Edinburgh - London - New York 1992, pp. 27-54.

<sup>9</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 425.

*miafisiti*<sup>11</sup>. Nello scisma ebbe inoltre un grande peso il fattore politico (l'autonomia di Alessandria rispetto a Bisanzio): l'assegnazione di Costantinopoli come «la seconda (sede) dopo Roma»<sup>12</sup> fu, infatti, troppo umiliante per gli alessandrini, la cui sede vantava quella precedenza fino a quel momento<sup>13</sup>.

Nonostante la condanna del concilio, i non-calcedonesi ebbero poi diversi appoggi, fra cui quello dell'imperatrice Teodora, sposa di Giustiniano, nel VI secolo, e quello degli scritti di matrice *miafisita* di Dionigi l'Areopagita, erroneamente ritenuto discepolo di san Paolo<sup>14</sup>. I «monofisiti» si concentravano nelle regioni di Antiochia, Armenia e Alessandria. In Antiochia lo scisma diede origine alla Chiesa Siro-occidentale (chiamata a volte, ma impropriamente, Chiesa Giacobita), diffusa in Siria, Iraq, Libano, Giordania, e Turchia: conta oggi un milione e mezzo di fedeli. Da questa Chiesa proviene quella Siro-malankarese (India), uscita dalla comunione cattolica solo nel XVI secolo<sup>15</sup>. Dalla Chiesa Armena non nacquero altre Chiese; essa è presente in Armenia, Turchia, Canada e Australia, con 7 milioni e mezzo di fedeli. Da Alessandria provengono le Chiese copta (8 milioni di fedeli, in Egitto, Gerusalemme, Sudan e Africa del Sud), etiopica (17 milioni, in Etiopia) e quella di Eritrea<sup>16</sup>. La vita di molte di queste Chiese è stata segnata dalla persecuzione, dalla discriminazione e dall'isolamento, soprattutto dopo l'espansione dell'Islam in quelle regioni.

Anche in questi casi le posizioni dottrinali si sono avvicinate alla dottrina cattolica, e con alcune di esse si è giunti ad accordi dottrinali sulle questioni più basilari: la *Formulazione breve sulla cristologia*, del 12.02.1988, con la Chiesa Ortodossa Copta<sup>17</sup>; l'*Accordo dottrinale cristologico* del 03.06.1990 con gli ortodossi siro-malankaresi<sup>18</sup>; la *Dichiarazione comune As They Bring for unity in Christ, Word of*

<sup>11</sup> Cf. K. KRİKORIAN, «Calcedonia: storia, conflitti cristologici e riconciliazione», in A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 114-137.

<sup>12</sup> Can. 28 del Concilio di Calcedonia, in COD 100.

<sup>13</sup> Il can. 28, tuttavia, non fu mai accettato dai Papi, perché fondava la precedenza sul fatto che Costantinopoli («la nuova Roma») era «città imperiale». Veniva così a mancare il criterio delle «sedi apostoliche», che conferiva la precedenza a quelle di origine petrina (Roma, Alessandria e Antiochia).

<sup>14</sup> J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, p. 104.

<sup>15</sup> Cf. CCD, p. 109.

<sup>16</sup> Cf. P. GEFAELL, «Las Iglesias Orientales Antiguas Ortodoxas y Católicas», p. 600.

*God made flesh (De modo unionis Verbi incarnati)*, con la Chiesa armena (13.12.96); e la Dichiarazione comune *Au terme*, con la Chiesa di Cilicia (25.1.97)<sup>19</sup>.

## 1.2. Chiese ortodosse

L'ortodossia ama chiamarsi "la Santa e Grande Chiesa di Cristo", quella che professa la "vera fede" o, più alla lettera, la "corretta opinione" (in greco: *orthòs dòxa*)<sup>20</sup>. In senso stretto, si deve in realtà parlare di *Chiese* ortodosse (al plurale), poiché non esiste tra di esse un'autorità vincolante comune, pur coincidendo sostanzialmente nella dottrina. Il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli possiede un primato che è solo d'onore (*primus inter pares*); ciascuna Chiesa ortodossa è autonoma, sebbene in comunione con le altre e con il Patriarcato di Costantinopoli. A esse appartengono approssimativamente 214 milioni di fedeli, prevalentemente concentrati nel vicino Oriente, nei Balcani e nell'ex Unione Sovietica. Esistono nove patriarcati (i quattro più antichi, di Costantinopoli, Gerusalemme, Antiochia e Alessandria; più quelli di Russia, Romania, Bulgaria, Serbia e Georgia), cinque Chiese autocefale (Grecia, Cipro, Polonia, Albania e Cechia-Slovacchia) e tre Chiese autonome (Cina, Giappone, Finlandia), a volte chiamate "nazionali". A queste si dovrebbero aggiungere le Chiese della diaspora (sorte dalla migrazione dei fedeli), molto forti negli Stati Uniti e in Canada, anche se in linea di principio dipendono dalla Chiesa d'origine<sup>21</sup>.

Come elementi caratteristici dell'ortodossia possono annoverarsi l'accettazione esclusiva dei primi sette concili ecumenici, l'inclinazione verso la teologia apofatica e il grande sviluppo della pneumatologia. La dottrina sul purgatorio è abbastanza diversa da quella cattolica. In ambito sacramentale spiccano tratti caratteristici quali la pratica del battesimo per immersione, il conferimento simultaneo dei tre sacramenti d'iniziazione al neonato (amministrati ordinariamente dai presbiteri), l'uso di pane fermentato per l'Eucaristia, la collocazione della transustanziazione nell'*epiklesis* e l'inesistenza del culto eucaristico (processioni, adorazione, benedizioni, ecc.) al di fuori della celebrazione della Messa<sup>22</sup>.

Gli ortodossi conservano l'episcopato; l'ordinazione sacramentale dei loro ministri (vescovi, presbiteri e diaconi) è ritenuta valida dalla

Chiesa Cattolica. Accettano l'ordinazione di persone sposate, anche se non per l'episcopato: per questo motivo, gran parte dei loro vescovi provengono dal monachesimo. La celebrazione liturgica delle principali feste cristiane solitamente non coincide con quelle della Chiesa Cattolica, data la differenza fra il loro calendario giuliano (risalente a Giulio Cesare) e quello gregoriano, in vigore in occidente dal secolo XVI.

La spiritualità ortodossa è profondamente segnata dalla tradizione liturgica, patristica e iconografica. Una sua caratteristica importante è la cosiddetta "preghiera di Gesù", chiamata anche preghiera del cuore o preghiera continua, nata in ambito monastico. Il monachesimo gode, infatti, di grande prestigio e ha nel Monte *Athos* (Grecia), in possesso dei monaci già dal secolo IX, il suo centro vitale. Qui è nato il movimento esicasta ed è stata composta la *Filocalia*. Gregorio Palamas, il grande teologo ortodosso del XIV secolo, era monaco dell'*Athos*. Nella spiritualità ortodossa esiste inoltre una profonda venerazione per la Vergine Maria; anche se non accettano l'Immacolata Concezione e l'Assunzione come *dogmi*, essi in gran parte ne condividono i contenuti<sup>23</sup>.

Non si può sottovalutare la stretta relazione esistente tra Chiesa e stato, relazione che non si riduce a motivi di circostanza. Nell'ortodossia, infatti, resta viva l'antica tradizione orientale circa la *symphonia* fra le due istituzioni, la quale conferiva all'imperatore anche un ruolo ecclesiale, con punti di contatto con il sacerdozio. Storicamente ciò portò spesso a una situazione di *cesaropapismo*, tanto che ancor oggi esiste una certa sudditanza – non generale – rispetto al governo civile. Questo comportamento sembrerebbe scaturire dal loro aucomprendersi come Chiese etniche, e in tale contesto s'inserirebbe anche la nozione ortodossa di "territorio canonico". La convergenza della centralità della liturgia e dell'"ecclesialità" dell'autorità civile portano inoltre a un disinteressamento – non configurato come mancanza di carità – per il ruolo della Chiesa in ambito sociale<sup>24</sup>.

Lo scisma fra la Chiesa Cattolica e quelle ortodosse ebbe luogo nell'anno 1054, per motivi più culturali e politici che religiosi. Costantinopoli, la "Nuova Roma", possedeva una grandiosità incomparabilmente maggiore della "Prima Roma", che già da vari secoli aveva perso il suo splendore imperiale. Il peso della questione aumenta se pensiamo che il patriarcato di Costantinopoli non si basava su un ipotetico carattere di *Sede Apostolica* (non lo è mai stato, nonostante

<sup>23</sup> Cf. CCD, pp. 130-136. Nell'ortodossia, il modo di capire l'essenza del peccato originale, più legato alla mortalità, si riversa sul mistero dell'Immacolata Concezione, creando alcune difficoltà dal punto di vista della teologia cattolica.

<sup>19</sup> Per un maggior approfondimento, cf. A. NICHOLS, *Rome and the Eastern Churches*, pp. 55-104.

<sup>20</sup> Cf. N. BUX, s.v. «Chiesa ortodossa», in DE, p. 165.

<sup>21</sup> Cf. s.v. «Orthodox Church» in ODCC, p. 1198.

avesse le reliquie dell'apostolo sant'Andrea, trasferite da Efeso), ma sull'importanza politica della città. Nel secolo VIII, il pontificato aveva inoltre abbandonato la protezione dell'imperatore orientale e si era rivolto verso i franchi. A ciò si deve aggiungere la separazione tra Oriente e Occidente dovuta all'espansione dell'Islam e al suo dominio sul mare Mediterraneo. La differenza culturale, e non solo linguistica, si acutizza via via che diminuisce la comunicazione reciproca. L'ellenismo raccoglie i suoi rimproveri nei celebri *Kata Latinon* (contro i latini); i latini rispondono con i *Contra Graecos*. In questo contesto non può dunque sorprendere il manifestarsi di inclinazioni separatiste.

Esisteva inoltre il problema delle giurisdizioni di Roma e Bisanzio sulle diverse regioni di missione, ulteriormente complicata dalle variazioni di confini dell'impero orientale: un quadro complessivo che contribuiva a deteriorare le relazioni con il primato romano. Gelosi dei loro privilegi, gli orientali guardavano con sospetto e indignazione gli interventi di Roma in Oriente (deposizione dei vescovi, giudizi di appello, ecc.). La preferenza di Roma per il Patriarcato di Alessandria, contrapposto a quello di Costantinopoli come "seconda sede", fu motivo di frequenti attriti.

Da un punto di vista prettamente dottrinale, la differenza più importante con la Chiesa Cattolica è ravvisabile nella teologia trinitaria, la quale, da parte orientale, non accetta che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). In proposito, conviene ricordare due questioni storiche spesso tacite, che depongono ciascuna a favore dell'una o dell'altra parte. Gli ortodossi hanno ragione quando dicono che il *Filioque* non appartiene al credo niceno-costantinopolitano: in esso, seguendo alla lettera Gv 15,26, si usò la formulazione greca "che trae la sua origine dal Padre", la quale in realtà non è equivalente a quella latina *a Patre procedit*. La dottrina professata nei primi due concili ecumenici fu solennemente ribadita dal Concilio di Calcedonia<sup>25</sup>. Il *Filioque* non è neppure presente nella liturgia romana anteriore al secolo IX; anzi, la sua inserzione nella confessione di fede fu esplicitamente rifiutata dai Papi Adriano I e Leone III<sup>26</sup>. La processione dello Spirito Santo *a Patre Filioque* appare nel V secolo, sulla scorta di sant'Ambrogio, negli scritti di sant'Agostino<sup>27</sup>, ma anche

<sup>25</sup> Cf. COD, pp. 84 e 87.

<sup>26</sup> Cf. J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, p. 115.

<sup>27</sup> «Non possiamo dire che lo Spirito Santo non proceda anche dal Fi-  
lio». *De Trinitate*, 100-101, in A. TRAPP (ed.), *Opere di sant'Agostino*, Città

nell'Africa orientale con Cirillo di Alessandria<sup>28</sup>. Nei documenti del magistero la troviamo per la prima volta al III Concilio di Toledo (a. 589), come conseguenza tardiva della lotta contro l'arianesimo, per affermare che il Figlio, pienamente Dio, non è inferiore al Padre<sup>29</sup>. Lo si rinviene anche nel simbolo pseudo-atanasiano – probabilmente del VII secolo –, con il quale condivise la sua grande autorevolezza<sup>30</sup>. Da lì passa alla liturgia dei franchi, probabilmente per influo di Alcuino di York<sup>31</sup>, e viene ardentemente difeso nella teologia dei *libri carolini*. Durante l'impero carolingio sono i franchi a vincere la resistenza del Papa a introdurre il *Filioque* nella liturgia romana<sup>32</sup>. In seguito, nell'anno 1014, Benedetto VIII lo inserisce definitivamente nel credo, sotto pressione dell'Imperatore Enrico II, in occasione della sua incoronazione<sup>33</sup>.

D'altra parte, la questione dottrinale del *Filioque* non fu causa di discordia fino al IX secolo. Prima di allora, c'erano in Oriente e in Occidente differenti *teologumeni* per spiegare la relazione fra Figlio e Spirito Santo, fra cui la procedenza dello Spirito *a Patre per Filium*, intesa nel senso di procedere principalmente dal Padre attraverso il Figlio: ossia, come da un unico principio. Formule simili furono usate anche in Oriente, presso Gregorio Niseno<sup>34</sup>, Massimo il Confessore<sup>35</sup> e Giovanni Damasceno<sup>36</sup>, senza entrare in collisione con il *a Patre* nicenocostantinopolitano, da nessuno interpretato, fino ad allora, nel senso esclusivo di "solo dal Padre". La sfumatura diversa fra l'orientale *a Patre per Filium* e l'occidentale *a Patre Filioque* «non ha in ultima analisi una base e una motivazione dogmatica

<sup>28</sup> «Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio; è evidente che esso è di sostanza divina, procedendo sostanzialmente in essa e da essa»: *Thesaurus*, in PG 75, 585A.

<sup>29</sup> Cf. DS 470 e J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Eunsá, Pamplona 1976, pp. 35-60.

<sup>30</sup> Cf. CFCC, p. 11.

<sup>31</sup> Cf. B. CAPELLE, «Alcuin et l'histoire du symbole de la Messe», in AA.VV., *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, Volz, Louvain 1962, pp. 211-221.

<sup>32</sup> Cf. le discussioni epistolari riportate in PL 102, 971-973.

<sup>33</sup> Così in W. KASPER, *Vie dell'unità*, p. 160. La più antica *professio fidei* promulgata da un Papa con l'inserimento del «*Filioque*» risulta, secondo DS, quella di Leone IX, contenuta nella Lettera *Congratulamur vehementer* del 13.04.1053 indirizzata al Patriarca di Antiochia (DS 682: «*Credo etiam Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, a Patre et Filio procedentem*»).

<sup>34</sup> Cf. *I Discorso contro Eunomio*, in PG 45, 360A.

(in senso stretto), bensì il risultato del fatto che la teologia trinitaria orientale dovette prendere posizione contro il modalismo, mentre la teologia occidentale dovette prendere posizione contro forme tardive dell'arianesimo e del priscillianismo»<sup>37</sup>. Ma il Patriarca Fozio, nelle sue lotte contro il Papa, trovò in questo il pretesto per accusare Roma di eresia e proclamare la Chiesa orientale come vera custode dell'ortodossia. Secondo lui, la proposta della teologia latina equivaleva a confondere le prime due Persone divine, rinnovando l'eresia sabelliana e mettendo a rischio la monarchia del Padre. D'allora in poi, malgrado si fosse ricucito il breve periodo scismatico del IX secolo, il *Filioque* sarà la bandiera di guerra contro Roma. Con ciò s'innescia in Occidente un movimento di reazione sotto la forma di trattati polemici, come il *Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium* di Ratramano di Corbie e il *Liber adversus Graecos* di Enea di Parigi.

L'esito finale dello scisma si ebbero reciproche scomuniche, proclamate nel luglio del 1054. Il Card. Umberto da Silva Candida, uomo poco diplomatico, era stato inviato a Costantinopoli per chiarire l'ennesimo problema giurisdizionale tra la sede romana e quella costantinopolitana, scattato in realtà a proposito della controversia millenaria sull'uso del pane azzimo nell'Eucaristia<sup>38</sup>. Non arrivando a un accordo, depositò sull'altare di Santa Sofia il decreto di scomunica del Patriarca Michele Cerulario. Pochi giorni dopo il Patriarca Michele riunì un sinodo che a sua volta scomunicò il vescovo di Roma, Leone IX, in realtà morto tre mesi prima.

Lo scisma dell'XI secolo scaturì, perciò da una polemica prevalentemente ecclesiastica; per molto tempo nella popolazione non ci fu coscienza della separazione. È solo a partire dalla presa di Costantinopoli per mano dei crociati (a. 1204) con il successivo saccheggio della città e l'erezione del patriarcato latino, che lo scisma assunse tutta la sua virulenza antilatina, anche come sentimento condiviso dal popolo; e la teologia orientale – tanto trinitaria quanto relativa ad altre questioni – acquistò un carattere decisamente antiromano.

Sorprende perciò come solo 70 anni dopo sia stato raggiunto un accordo di unione nel II Concilio di Lione, nel 1274. Confluirono in questo evento gli interessi dell'Imperatore orientale Michele Paleologo, che da poco aveva riacquisito il potere a Costantinopoli, seppur in modo instabile, e aveva perciò bisogno di essere in buoni rapporti con l'Occidente. Ci fu inoltre una certa diminuzione dell'importanza conferita alla questione del *Filioque*, anche se la dottrina trinitaria fu ampiamente sviluppata nella professione di fede fatta dall'Imperatore greco e ricevuta al Concilio; a Lione il centro d'attenzione fu occupa-

to piuttosto dal primato del Vescovo di Roma, che il Patriarca bizantino Giovanni Bekkos era disposto ad accettare, e dalla dottrina sul purgatorio, che a partire da allora cominciò a essere sempre presente nelle discussioni teologiche fra greci e latini. Sulla materia usata per l'Eucaristia (pane azzimo in ambito latino), gli ortodossi ne riconobbero la validità. Tuttavia, l'atmosfera irenista prevalente a Lione era assolutamente assente a Bisanzio, e dopo il ritorno dell'Imperatore e dei delegati ortodossi in quella città, un sinodo, celebrato solo tre anni dopo, ripudiò totalmente i termini dell'unione<sup>39</sup>.

Nel XV secolo ebbe ancora luogo un'altra effimera unione, sancita con la Bolla *Laetentur coeli* del Concilio di Firenze, nell'anno 1439. In essa confluirono la passione unionistica di Papa Eugenio IV, estesa anche ad altri orientali, e le necessità politico-militari dell'Imperatore Giovanni VIII Paleologo, il quale, minacciato dalle truppe turche ottomane, aspirava a ricevere aiuto dagli eserciti dell'Occidente cristiano. Anche se il fattore extra-ecclesiale non si può trascurare, occorre prendere atto che nelle discussioni del concilio e nell'elaborazione dei documenti prese parte una quantità non indifferente di teologi e vescovi orientali, spalleggiati dalla presenza sia dell'Imperatore, sia del Patriarca di Costantinopoli Giuseppe II. Rispetto alla questione trinitaria, si giunse a stabilire che «la spiegazione data con l'espressione *Filioque* è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al simbolo per rendere più chiara la verità e per una necessità urgente di quel momento»<sup>40</sup>. La bolla lasciava però spazio aperto per le due spiegazioni della processione dello Spirito Santo; concretamente si dice: «Noi dichiariamo che quello che hanno detto i santi dottori e padri, cioè che lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio, mira a far comprendere che il Figlio, proprio come il Padre è causa, secondo i greci, principio, secondo i latini, della sussistenza dello Spirito Santo»<sup>41</sup>.

Stando agli storici, l'insuccesso dell'unione si può attribuire a tre motivi. In primo luogo, il fallimento della crociata inviata in soccorso a Costantinopoli, il cui esercito fu annientato nella battaglia di Varna nel 1444. In secondo luogo, il fatto che la stragrande maggioranza della popolazione dell'impero orientale era decisamente contraria all'unione. Infine, con la caduta di Costantinopoli nel 1453 non solo cessarono le speranze di ricevere aiuto dall'Occidente, ma per molti essa fu inviata da Dio come castigo per il «tradimento» perpetrato a Firenze. Nell'anno 1484 un sinodo a Bisanzio rifiutò formalmente

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, pp. 247-261.

l'unione di Firenze e addirittura decretò l'obbligo di abiurare la dottrina del *Filioque* ai latini convertiti all'ortodossia<sup>42</sup>.

Alle vicende storiche passate in rassegna si aggiunse il divario di metodo, sempre più acuto, fra il pensiero teologico occidentale e orientale. Mentre nel primo eccelsa scolastica, nel secondo fu determinante, nei secoli XIV-XV, l'esicismo (dal greco *hesychia* = riposo) palamitico, riaffiorato poi nel secolo XX e caratterizzante oggi, in grande misura, la teologia ortodossa. Questo sistema di pensiero insegna che nella contemplazione e nell'unione mistica si vede non Dio stesso, ma le energie divine, che sarebbero delle istanze mediatrici tra l'umanità creata e le Persone della Trinità divina. Si tenta così di mettere al riparo la trascendenza divina, con evidenti conseguenze per la dottrina trinitaria e soteriologica<sup>43</sup>.

Negli ultimi anni, comunque, le posizioni rispetto alla questione trinitaria si sono ravvicinate, almeno da parte cattolica: esiste infatti il riconoscimento di un'impostazione trinitaria che può essere condivisibile, sebbene rimanga diversa nella forma. Nel 1995 il PCPUC ha pubblicato il documento *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina*<sup>44</sup>, nel quale si specifica che «la Chiesa Cattolica riconosce il valore conciliare ed ecumenico, normativo e irrevocabile, quale espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutti i cristiani, del simbolo professato in greco dal II concilio ecumenico a Costantinopoli nel 381». Contemporaneamente si dice che «la Chiesa Cattolica interpreta il *Filioque* in riferimento al valore conciliare ed ecumenico, normativo e irrevocabile della confessione di fede sull'origine eterna dello Spirito Santo così come l'ha definita nel 381 il concilio ecumenico di Costantinopoli nel suo simbolo». Secondo W. Kasper, gli ortodossi non avrebbero bisogno di adottare il *Filioque*, però dovrebbero ammettere che esso non è eretico e che può essere interpretato alla luce del credo comune<sup>45</sup>.

Più distanti restano invece le posizioni rispetto al modo di intendere l'unità della Chiesa<sup>46</sup>. Gli ortodossi concepiscono ciascuna Chiesa locale come completa in se stessa; ciò che le unisce tra loro

<sup>42</sup> Cf. A. NICHOLS, *Rome and the Eastern Churches*, pp. 263-280.

<sup>43</sup> Cf. CCD, p. 120.

<sup>44</sup> Cf. EV 14, nn. 2966-2992. Sull'argomento si può consultare A. STIRNEMANN - G. WILFLINGER (ed.), *Von heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Tyrolia, Innsbruck - Wien 1998; nonché E. ÁLVAREZ, *Procede del Padre y del Hijo. Estudio de la "Clarificación Romana" de 1995 y de sus fuentes patrísticas*, Lang, Bern 2011.

<sup>45</sup> Cf. W. KASPER, *Vie per l'unità*, pp. 162-163.

sarebbe solamente il mutuo riconoscimento di essere in comunione le une con le altre. Questo modo di concepire l'unità della Chiesa ha ricevuto una nuova spinta col concetto di *sobornost* (conciliarità), sviluppato da A.S. Khomiakov nel XIX secolo, non mirante direttamente ai concili, ma al modo di pensare la Chiesa come unità nella diversità. In questa concezione ecclesiologica la dottrina sul primato del Vescovo di Roma non trova posto sufficiente, e perciò la rifiutano. Attualmente è questo lo scoglio principale nel cammino verso l'unità.

Di grande incidenza per l'ecumenismo si è rivelata la teologia russa della diaspora, proveniente dalla persecuzione comunista del XX secolo, e la correlativa emigrazione in Occidente. In questo contesto, alcuni teologi ortodossi confluirono nella facoltà di teologia di *Saint-Serge*, a Parigi, creando un interessante foro di dialogo Oriente-Occidente. Alcuni di essi, come S. Bulgakov, avevano conosciuto V. Soloviev, teologo russo del XIX secolo che si era distinto per i suoi studi sulla *sofiologia* e che aveva bene intuito la differenza fra latinità e romanità, avvicinandosi per questa via a posizioni molto cattoliche. In Soloviev, tali idee incontrarono il pensiero di P. Florensky sulla "metafisica della carità", generando una "filosofia religiosa" con interessanti aperture ecclesiologiche. Il suo pensiero fu criticato dalla "neopatristica" della stessa scuola, sotto la penna di N. Lossky e G. Florovsky e successivamente da J. Meyendorf e dal *neopalamismo*. In questa atmosfera, comunque, si svilupparono condizioni adatte per un dialogo intellettuale cattolico-ortodosso di buon livello, dialogo reso più intenso nell'altro polo della teologia russa in Occidente, il *Saint Vladimir's Theological Seminary*, con sede a New York. Nell'ambito della teologia ortodossa di matrice greca, troviamo nelle speculazioni di J.D. Zizioulas, sul collegamento fra ecclesiologia e ontologia trinitaria, un riferimento interessante per il dialogo ecumenico<sup>47</sup>. L'incorporazione delle Chiese ortodosse al dialogo ecumenico non fu all'inizio molto entusiasta<sup>48</sup> e solo gradualmente esse s'inserirono nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), data l'origine prevalentemente protestante del movimento ecumenico. Con la Chiesa Cattolica ebbe un grande significato l'abrogazione reciproca delle scomuniche (07.12.1965), che ha cercato di cancellare i risentimenti dei fatti incresciosi del 1054, e di inaugurare "il dialogo della carità" fra le due Chiese. In questa linea troviamo altri gesti, come lo scambio di visite a motivo delle feste dei santi Pietro e Paolo e di sant'Andrea. Nacquero così le condizioni per poter avviare il dialogo teologico uf-

<sup>47</sup> Cf. I. ASIMAKIS, «Alcune considerazioni sull'ecclesiologia ecumenica», *Studi ecumenici* 29 (2011), pp. 224-226.

<sup>48</sup> Cf. G. THUS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Bialp

ficiale, prima a livello locale, poi, dal 1980, a livello internazionale attraverso un'apposita commissione mista<sup>49</sup>. Uno sguardo d'insieme sui documenti del dialogo<sup>50</sup> rileva che ci si era finora occupati di temi piuttosto settoriali, i quali fungono, però, da premesse indispensabili per affrontare i nodi che separano le due tradizioni in modo più globale. Col documento firmato dalla Commissione mista a Ravenna nel 2007, intitolato *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*<sup>51</sup>, sembra che si sia finalmente concluso il periodo delle premesse e si possa ora affrontare il tema concreto del primato romano a livello di dialogo internazionale<sup>52</sup>. Quest'ultimo documento esamina, infatti, il rapporto fra conciliarità e primato a livello locale, regionale e universale, e conclude esprimendo la volontà di «studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del Vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese» (n. 45).

Negli ultimi anni del XX secolo le relazioni delle Chiese ortodosse con il CEC hanno sofferto a causa dell'orientamento liberale-protestante predominante in quest'organismo. Con la Chiesa Cattolica le relazioni si sono raffreddate a causa del rifiorire delle Chiese cattoliche di rito orientale in territorio ex-sovietico, una problematica sorta con la caduta dell'Unione Sovietica. Le stesse circostanze portano gli ortodossi ad accusare la Chiesa Cattolica di proselitismo indebito. L'insieme di queste condizioni mette sempre più in evidenza l'importanza, finora non sufficientemente apprezzata, della differenza nel modo di capire la cattolicità della Chiesa, intesa questa non come denominazione, ma nel suo genuino senso teologico. La cattolicità, infatti, non comporta solo l'idea della destinazione universale del Vangelo, ma è intrinsecamente legata alla libertà religiosa: dove quest'ultima non esiste, difficilmente può essere attuata la cattolici-

tà. Il legame fra Chiesa autocefala e nazione, fondato nella nozione ortodossa di "territorio canonico" (vedi *infra*), di fatto annienta la libertà religiosa<sup>53</sup>, e con essa la cattolicità, sebbene essa sia professata anche dalla ortodossia.

### 1.3. Luterani

La riforma luterana trova in John Wycliff (1324-1384) e in Jan Hus (1369-1415) i suoi antecedenti più immediati. Wycliff, sacerdote francescano, studiò e insegnò teologia nel *Balliol College* di Oxford, fondò il movimento riformatore dei *Lollards* e fu scrittore prolifico; fra l'altro, sua è una *Summa theologiae* in quattordici volumi. Le sue proposte di riforma, abbinate a posizioni teologiche contrarie alla libertà di Dio, alla causalità sacramentale, alla transustanziazione eucaristica e al ruolo della Chiesa nella salvezza, trovarono la dura opposizione dei vescovi inglesi e la condanna del Concilio di Costanza<sup>54</sup>.

Le idee di Wycliff arrivarono in Boemia attraverso la famiglia reale, imparentata con quella inglese, e trovarono in Hus, sacerdote nato in seno a una famiglia contadina della Boemia meridionale e predicatore instancabile, il suo grande sostenitore. Su uno sfondo apocalittico, le critiche alla Chiesa del suo tempo e al Papa presero forme sempre più violente, sfidando apertamente le autorità di Praga e di Roma. Nel 1413 scrisse la sua opera più conosciuta, *De Ecclesia*, di grande diffusione allora e dopo, fra i valdesi e i luterani. Anche Hus fu condannato nel Concilio di Costanza, dove fu giustiziato<sup>55</sup>.

Nell'Europa rinascimentale degli inizi dell'Età Moderna, il XVI secolo è lo scenario delle grandi divisioni della Chiesa in Occidente. Protagonista indiscusso della Riforma fu il religioso agostiniano Martino Lutero (1483-1546). Nato a Eisleben, nella bassa Sassonia, studiò filosofia e teologia a Erfurt prima di diventare insegnante di successo in esegesi presso l'università di Wittenberg. I suoi studi sui salmi, sul *corpus paulinum* e particolarmente sulla Lettera ai Romani furono il terreno dove germinarono le sue posizioni sulla natura dell'uomo radicalmente corrotto dal peccato, il quale può trovare giustificazione esclusivamente nell'atto di fede, senza mediazione delle opere. Egli legge la "giustizia di Dio" menzionata in Rm 1,16-17 non come l'intervento divino che premia i giusti e punisce i peccatori, ma come l'atto con cui il Signore misericordioso copre i peccati di quanti si abbandonano a lui attraverso la fede. Questa interpretazione

<sup>49</sup> Cf. G. CERETI, *Ecumenismo. Corso di metodologia ecumenica*, Istituto di Teologia a Distanza, Roma 1991, pp. 108-111.

<sup>50</sup> I principali documenti di dialogo finora pubblicati sono: *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce della Santissima Trinità* (EO 1, nn. 2183-2197); *Fede, sacramenti ed unità della Chiesa* (1987, in EO 3, nn. 1762-1811); *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (1988, in EO 3, nn. 1812-1866); *L'unitatismo, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale di unità* (1993, in EO 3, nn. 1867-1900); *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa, comunione ecclesiale, conciliarità ed autorità* (reperibile in [www.zenit.org](http://www.zenit.org), 15.11.2007).

<sup>51</sup> La traduzione in italiano dell'originale inglese è pubblicata in *Regno/Documenti* 20 (2007), pp. 708-714.

<sup>52</sup> A livello locale esiste, invece, la Dichiarazione congiunta *Primato e*

<sup>53</sup> Cf. W. KASPER, «Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma», *La Civiltà Cattolica* I (2002), pp. 531-541.

<sup>54</sup> Cf. O.F. PIAZZA, s.v. «Wycliff John», in LDT, p. 1325.

trovò conferma nell'esperienza della torre (la *turmerlebnis*), un episodio che segnò per sempre la sua vita. Con parole sue, «quel passo di san Paolo fu veramente per me la porta del paradiso»<sup>56</sup>.

Data simbolica dell'inizio della riforma è il 31 ottobre 1517, quando, a seguito del suo invio al vescovo Alberto di Brandeburgo, le sue celebri 95 tesi furono affisse alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, mentre nei dintorni dilagava la predicazione del domenicano Tetzel sulle indulgenze, incoraggiata dal Papa Giulio II in vista di raccogliere fondi per la costruzione della basilica di san Pietro. Dopo essere stato processato a Roma e dopo dibattiti accessi con teologi del calibro di Caetano (Tommaso de Vio) e J. Eck, Lutero fu dichiarato eretico da Leone X (bolla *Exsurge Domine*, 1520) e successivamente scomunicato (bolla *Decet Romanum Pontificem*, 1521). In quell'anno pubblicò tre delle sue opere più diffuse: *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, *La cattività di Babilonia* e *La libertà cristiana*. Filippo Schwarzerd, più conosciuto con il nome grecizzato di Melantone, grande umanista e collega di Lutero a Wittenberg, sposò entusiasticamente la causa della riforma e consolidò i suoi fondamenti intellettuali, spesso moderando i suoi estremismi<sup>57</sup>. Sua è l'*Apologia della Confessione di Augusta* (1531)<sup>58</sup>, scritta in risposta alla *Confutatio pontificia* dell'anno precedente, il cui articolo IV, sulla giustificazione, è una delle esposizioni luterane più diffuse sul tema. Scrisse anche *De potestate papae* (1537).

La teologia scolastica dell'epoca, ormai tardiva e decaduta, soggiogata da un nominalismo la cui matrice risale a G. Ockham, non riuscì a trovare risorse sufficientemente forti per bloccare le proposte della riforma. Una serie di congiunture storiche – fra le quali soprattutto il favore dei principi, l'uso della carta stampata e, non ultima, la decadenza morale della gerarchia ecclesiastica dell'epoca – favorì notevolmente la diffusione del luteranesimo specialmente in Germania e nei Paesi nordici, dove arrivò a essere la religione di Stato. In seguito, si estese a macchia d'olio negli Stati Uniti attraverso le migrazioni dei tedeschi. Attualmente il numero globale dei luterani<sup>59</sup> si aggira intorno ai 90 milioni, raggruppati nella Federazione Luterana Mondiale<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Fontes, p. 305.

<sup>57</sup> Cf. M. DE ROSA, *Teologia protestante. Momenti e figure*, Elea Press, Salerno 1990, pp. 34-36.

<sup>58</sup> Testo in CFCC, pp. 124-569.

<sup>59</sup> I cristiani provenienti dalla Riforma furono chiamati "protestanti" perché nella Dieta di Spira del 1529 protestarono contro il Papa e l'Imperatore, esigendo la riforma della Chiesa secondo i principi di Lutero.

Nonostante il peso di questi fattori, la questione di base del luteranesimo – *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* – è la nozione teologica della giustificazione per la sola fede e non per le opere. Lutero credette di scoprire nelle penitenze monacali, nella predicazione delle indulgenze e nella venerazione dei santi, un mondo che favorisse il merito dell'uomo a scapito della giustificazione gratuita ottenuta da Cristo. Come già accennato, in tale questione ebbe larga incidenza lo screditamento della teologia scolastica dell'epoca, in gran parte confinata nelle strettezze del nominalismo. Sulla base di Rm 1,17, Lutero intese la giustizia di Dio non più come giudizio, ma come giustizia donata al peccatore e ricevuta mediante la fede. Essa non trasformerebbe l'uomo in "giusto", ma lo renderebbe soltanto consapevole di essere considerato da Dio come tale. Il principio della *sola Scriptura* apparve solo in un secondo momento, di fronte alla necessità di giungere alla massima autorità dottrinale, una volta persa qualsiasi possibilità di dirimere la controversia in seno alla Chiesa cui apparteneva. Fu perciò molto ben accolta la traduzione tedesca del Nuovo Testamento, magistralmente preparata da Lutero durante il suo rifugio nella fortezza di Wartburg, sotto la protezione di Federico di Sassonia. Il documento più completo della dottrina luterana si trova nella *Confessio augustana* (1530)<sup>61</sup>, anche se non ha un valore normativo<sup>62</sup>.

La giustificazione per la sola fede si traduce nell'accentuare la totale iniziativa di Dio a favore della nostra giustificazione, con i principi *solus Christus, sola fides, sola gratia*. Il luteranesimo non accetta la giustificazione come rigenerazione interiore dell'uomo e, pertanto, il cristiano è *simul justus et peccator*. L'autorità della Bibbia è unica e non si accetta la tradizione come criterio ermeneutico, ma solo come prima espressione di ciò che in seguito fu scritto nei libri sacri: la *sola Scrittura* resta sempre come *norma normans non normata*. La Chiesa non è, nel sistema luterano, una comunità salvifica (non è strumento di salvezza), bensì esclusivamente la "comunità dei salvati". Ne consegue che la dottrina sui sacramenti non ammette nessun tipo di causalità strumentale. Il battesimo ha un'importanza centrale nella teologia luterana, come evento assolutamente gratuito di giustificazione; il battesimo dei bambini è quindi prassi regolare. In ambito eucaristico si riconosce la presenza reale del Signore nella

pubblicata dai valdesi). Luterani e riformati preferiscono il termine «evangelici».

<sup>60</sup> G. BOUCHARD, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 2006<sup>3</sup>, p. 27.

<sup>61</sup> Testo completo in CFCC, pp. 14-123.

<sup>62</sup> Per un maggior approfondimento, cf. G. TOURNI (ed.), *Lutero e la*

“santa Cena”, in, con e sotto le specie del pane e del vino. Poiché l’Eucaristia – distribuita sempre sotto le due specie – è compresa solo come pasto, essa è spogliata da ogni valore sacrificale ed è ridotta al solo momento celebrativo. Il battesimo e l’Eucaristia sono considerati gli unici sacramenti contenuti nella rivelazione; sebbene esistono riti luterani paralleli ad alcuni degli altri sacramenti della Chiesa Cattolica, la loro natura sacramentale non è accettata.

La vita pastorale è incentrata sulla predicazione, in coerenza con un concetto di Parola di Dio che non ha bisogno della mediazione sacramentale per operare la salvezza. Il ministero ordinato, privo di valore sacramentale<sup>63</sup>, si ritiene necessario per il *bene esse* della Chiesa, ma non apparterebbe all’*esse Ecclesiae*. Esso è inteso come realtà scaturita dal sacerdozio comune di tutti i fedeli, ma è comunque conferito con l’ordinazione fatta con l’imposizione delle mani. È concepito come un servizio pubblico alla comunità e può essere revocato. Presso i luterani scandinavi e presso alcune comunità nel Nord della Germania esiste l’episcopato inteso come funzione sopralocale di sorveglianza.

Nel XVII secolo, il luteranesimo si sviluppò verso la cosiddetta *ortodossia luterana*, nell’ambito di uno sforzo di formulazione teologico-sistemica del pensiero di Lutero, accompagnato da una grande istituzionalizzazione della vita religiosa e da un controllo stretto da parte del principe territoriale. Paradossalmente, l’ortodossia luterana non fu sempre fedele a Lutero, proprio a causa del suo genere sistematico, estraneo al genio del fondatore<sup>64</sup>. L’aridità di questa impostazione suscitò come reazione la *spiritualità pietista*, che si protrasse fino al XVIII secolo, orientata a coltivare il sentimento religioso in modo meno intellettualistico. Nell’avvio del pietismo ebbe grande importanza la pubblicazione dei *Pia desideria* del teologo luterano Ph.J. Spener, nel 1675<sup>65</sup>. La chiave di volta di questa proposta fu il concetto di rinascita, che spostò il baricentro della spiritualità luterana dalla *fides* alla *pietas*. Nel privilegiare l’esperienza personale di Dio a partire solo dalla Bibbia, senza catechismi, né manuali e fuori dall’ambito di una collettività organizzata, il pietismo si mostrò

<sup>63</sup> Su questo tema la posizione di Lutero è netta: «La Chiesa di Cristo ignora questo sacramento inventato dalla Chiesa del Papa: infatti non solo non contiene alcuna promessa di grazia, ma tutto il Nuovo Testamento non ne fa cenno neppure con una parola. È ridicolo considerare sacramento quello che non si può dimostrare istituito da Dio» (*La cattività babilonese della Chiesa*, sez. «L’ordine», in LUTERO, *Scritti politici*, UTET, Torino 1949, p. 328).

<sup>64</sup> Cf. J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, p. 277.

<sup>65</sup> Il titolo completo è: *Pia desideria oder Herzliches Verlangen nach*

estremamente critico nei confronti dell’istituzione ecclesiale<sup>66</sup>. Con A.H. Francke (1663-1727) esso si aprì alle opere sociali (scuole, orfanotrofi) e all’ansia missionaria. In N.L. von Zinzerdorf (1700-1760) la “logica del cuore” del pietismo trovò un esponente di spicco, soprattutto con la pubblicazione a Londra dei *Venti e un discorso sulla Confessione di Augusta* (1748), dove il testo della Confessione fu trascritto secondo la chiave del “io sento”, in sostituzione del “io credo”<sup>67</sup>. Si giunse poi, dalla fine del XVIII secolo, a una convivenza di circoli pietisti con ambienti dottrinali permeati dall’illuminismo. Fra i primi spicca la figura di F.D.E. Schleiermacher e le sue opere *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano* (1799), e *La fede cristiana* (1822), nelle quali il sentimento assume un ruolo centrale. In modo più critico verso l’istituzione religiosa, va certamente annoverato S. Kierkegaard, secondo cui “cristiano non si è, ma si diventa”, sviluppando per questa via il fondamento per il posteriore fenomeno dei “cristiani senza Chiesa”<sup>68</sup>. Fra i razionalisti si possono menzionare le posizioni religiose di G.W.F. Hegel (1770-1831), che nell’ultimo corso accademico tenuto alla fine della sua vita, si professò evangelico luterano<sup>69</sup>.

Dalla seconda metà del XIX secolo si assiste all’ascesa del protestantesimo liberale, soprattutto con A. von Harnack (1851-1930), che nelle sue lezioni su *l’essenza del cristianesimo*, tenute nell’università di Berlino nel 1900 e successivamente pubblicate, distingue fra il vangelo nel quale Cristo è l’oggetto, e il vangelo veramente annunciato da Cristo, di stampo semitico, non deformato dalla mediazione ellenica. Poco posteriore è E. Troeltsch (1865-1923), che con la sua opera *L’assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (1912), di matrice relativista, porta a concepire il cristianesimo come una cultura. Nel XX secolo la teologia liberale prende ancora forma con R. Bultmann (1884-1976) e la sua distinzione fra il Gesù della storia e il Cristo della fede, che si allarga poi all’intero messaggio cristiano nel tentativo di *demitizzazione* del Nuovo Testamento. In sintonia, invece, con il razionalismo hegeliano si trova W. Pannenberg (Stettino, 1928), che nel tentativo di conciliare fede e ragione, concepisce la storia come rivelazione continua di Dio (così nella sua opera *Rivelazione come storia*, 1963).

Ma il XX secolo è stato caratterizzato anche dal ritorno all’autenticità luterana, particolarmente con D. Bonhoeffer (1906-

<sup>66</sup> Cf. CCD, pp. 276-279.

<sup>67</sup> Cf. J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, p. 299.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>69</sup> Sull’incidenza del pensiero hegeliano nel luteranesimo, cf. F.M. CACCIATORE, *Protestantesimo e filosofia*, p. 112.

1945), pastore e teologo tedesco, morto giustiziato in un campo di concentramento dai nazisti. Protagonista attivo della "Chiesa confessante", ebbe, fin dall'inizio del suo lavoro teologico, un grande interesse per l'ecclesiologia. Nella sua opera *Sequela*, del 1937, egli si scaglia contro un luteranesimo troppo incentrato sulla giustificazione per la sola fede e con ciò dispensato dalla prassi conforme al vangelo. In un'opera successiva, *l'Etica* (1940), egli imposta la formula concettuale "l'esistenza per gli altri" come nucleo centrale della vita cristiana. Occorre inoltre menzionare il desiderio, espresso da più di un teologo luterano del secolo scorso, di "riscoprire il primo Lutero" e di "risalire allo spirito originale della riforma", che per molti versi non coincide con l'attuale "protestantesimo"<sup>70</sup>.

La partecipazione delle Chiese luterane al dialogo ecumenico è stata sempre intensa. Nei confronti della Chiesa Cattolica, esso è portato avanti in seno alla *Commissione Internazionale Luterana - Cattolica Romana per l'Unità*. Avviati i lavori nel 1967, essa emanò un primo documento su *Il Vangelo e la Chiesa*<sup>71</sup>. In una seconda fase del dialogo (1973-1984) si trattarono temi diversi come la *Cena del Signore*<sup>72</sup> e il ministero<sup>73</sup>, e temi più direttamente vincolati all'ecumenismo, come *Vie verso la comunione*<sup>74</sup> e *L'unità davanti a noi*<sup>75</sup>. Nel 1986 iniziò la terza fase del dialogo, incentrato sull'ecclesiologia<sup>76</sup> e la giustificazione, e durato fino al 1993. Come frutto di questa terza fase, in data e luogo cariche di significato, il 31 ottobre 1999 si firmò ad Augsburg una dichiarazione congiunta di accettazione di alcuni punti dottrinali sulla giustificazione<sup>77</sup>, che costituisce «una pietra miliare» per il dia-

<sup>70</sup> Cf. H. MEYER, «La Chiesa Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito Santo, nel dialogo tra la Chiesa cattolica romana e le confessioni protestanti. Una prospettiva luterana», in P. RODRÍGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Armando, Roma 1995, pp. 225-228.

<sup>71</sup> Cf. COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA - CATTOLICA ROMANA, Rapporto *Il Vangelo e la Chiesa*, Malta 1972, in EO 1, nn. 1127-1206.

<sup>72</sup> Cf. EO 1, nn. 1207-1307.

<sup>73</sup> Cf. COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, Documento *Il ministero pastorale nella Chiesa*, Lantana 1981, in EO 1, nn. 1434-1520.

<sup>74</sup> EO 1, nn. 1308-1404.

<sup>75</sup> EO 1, nn. 1548-1709.

<sup>76</sup> Cf. COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, Documento *Chiesa e giustificazione. La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione*, Würzburg 1993, in EO 3, nn. 1223-1538.

<sup>77</sup> FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE - CHIESA CATTOLICA, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, Augsburg, 31.10.1999, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 15-16.

logo cattolico-luterano<sup>78</sup> e un importante progresso a livello teologico<sup>79</sup>. Infine, dal 1995 ha avuto inizio la quarta fase, sull'apostolicità della Chiesa; nel 2007 è stato pubblicato un documento di studio sull'argomento, che appare sempre più al centro del dibattito ecumenico sul ministero<sup>80</sup>.

Sebbene non ristabilisca la piena comunione ecclesiale, a causa del suo carattere vincolante solo per le tradizioni firmatarie, la dichiarazione congiunta di Augsburg suggella ufficialmente la reciproca ricezione della dottrina ivi esposta, e merita pertanto una speciale considerazione. Essa «s'ispira a un modello di consenso ecumenico che applica il principio secondo cui l'unità nella fede, fondamentale per la comunione ecclesiale, non esige necessariamente che la fede comune sia detta con i medesimi concetti, ma sopporta espressioni dottrinali differenti»<sup>81</sup>. Nella dichiarazione si constata «un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione» (n. 5), e infatti nella terza parte del testo (nn. 14-18) si descrive «la comune comprensione della giustificazione». Nella quarta parte si passano invece in rassegna i differenti modi in cui ciascuna delle tradizioni capisce l'impotenza dell'uomo di fronte alla giustificazione (nn. 19-21), il perdono dei peccati e la santificazione (nn. 22-24), il ruolo della fede e della grazia (nn. 25-27), l'essere peccatore del giustificato (nn. 28-30), la legge e il vangelo (nn. 31-33), la questione della certezza della salvezza (nn. 34-36) e le buone opere del giustificato (nn. 37-39).

Nella risposta ufficiale della Chiesa Cattolica, mentre da una parte si ritiene «giusta la constatazione che c'è un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione», dall'altra si aggiunge come «non si possa ancora parlare di un consenso tale che elimini ogni differenza fra cattolici e luterani nella comprensione della giustificazione»<sup>82</sup>; restano infatti divergenze su temi di peso non indifferente, come, fra l'altro, l'affermazione luterana dell'uomo *simul iustus et peccator*, non condivisa dai cattolici, la posizione della dottrina della giustificazione nell'insieme delle verità di fede, e la qualità

<sup>78</sup> W. KASPER, «Una pietra miliare nel cammino dell'ecumene», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, pp. 305-309.

<sup>79</sup> Cf. J.R. VILLAR, «La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación», *Scripta Theologica* 32 (2000), pp. 101-129.

<sup>80</sup> LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC COMMISSION FOR UNITY, Study Document *The Apostolicity of the Church*, 2007, *Service d'Information* 128 (2008), pp. 59-133.

<sup>81</sup> A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, pp. 15-16.

<sup>82</sup> CDF - PCPUC, *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione con-*

della *cooperatio* umana alla giustificazione<sup>83</sup>. Queste precisazioni non dovrebbero togliere valore all'accordo raggiunto; come è stato giustamente detto, ad Ausgburg «non si sono sciolti tutti i nodi della controversia fra cattolici e luterani – neppure riguardo alla giustificazione –, ma si è trovata la via per realizzare nuove convergenze»<sup>84</sup>.

#### 1.4. Riformati

Contemporaneamente alla riforma luterana si svilupparono nell'attuale Svizzera altri due movimenti riformatori: uno a Zurigo, iniziato da Ulrico Zwingli (1484-1531), e l'altro a Ginevra promosso da Giovanni Calvino (1509-1564). Zwingli, nato a Wildhas in seno a una famiglia molto praticante (ebbe tre fratelli sacerdoti e due sorelle religiose), fu parroco a Glarona, e divenne poi instancabile predicatore a Zurigo. Era amico di Erasmo da Rotterdam, di cui subì un grande influsso. Contò sul forte appoggio dalla borghesia di Zurigo per lottare contro la corruzione dilagante in buona parte del clero cittadino. Il suo pensiero, caratterizzato, fra l'altro, dal rifiuto della validità delle forme esteriori del culto, dal risalto dato alla vita etica, e dal non riconoscimento dell'autorità del Papa e del Concilio, si trova plasmato in tre sue opere pubblicate nei primi anni della riforma da lui intrapresa: il *Commento e prova di 67 conclusioni* (1523), il compendio *Breve introduzione cristiana* (1523), e il saggio *De vera et falsa religione* (1525). Ebbe contatti personali con Lutero, che non portarono però a una posizione dottrinale comune, soprattutto in ambito eucaristico.

Diversi eventi storici (soprattutto la sconfitta militare e la morte di Zwingli nella battaglia di Kappel) portarono i suoi seguaci a restare inglobati nel movimento capeggiato da Calvino. Quest'ultimo, nel 1536 cominciò ad applicare le sue idee politico-religiose nella città di Ginevra, ma fu da essa espulso dopo due anni. Tornatovi in piena attività nel 1541, dedicò tutte le sue energie alla costruzione di una specie di "città-chiesa", sulla base delle celebri *Ordinanze* da lui promosse, instaurando una società teocratica fortemente intransigente in temi etici, sia in ambito privato che pubblico. Stabilì una forma di governo basata su pastori eletti da ciascuna congregazione, affiancati da dottori e anziani, e coadiuvati dai diaconi. Diede grande importanza all'educazione, sia civile che religiosa<sup>85</sup>. I riformati (o "calvinisti") si diffusero in Olanda con l'appoggio decisivo di Guglielmo d'Orange, e in Francia, Ungheria, Romania e Scozia, dove la riforma

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, pp. 68-73.

<sup>84</sup> C. PORRO, «Dichiarazione congiunta sulla giustificazione: orientamenti

s'impose nel 1560 a opera di John Knox, i cui seguaci presero il nome di "presbiteriani". Dalla Scozia migrarono dall'Europa verso l'America del Nord, dove si trova oggi la concentrazione più consistente di presbiteriani. Complessivamente, la tradizione riformata conta più di 87 milioni di aderenti, riuniti nella Comunione Mondiale delle Chiese Riformate<sup>86</sup>.

Il pensiero di Calvino, frutto di una predicazione ininterrotta nella cattedrale di Ginevra, è esposto nella sua opera *Institutio Religionis Christianae* (1536, ampliata successivamente fino all'edizione definitiva del 1560), una vera summa teologica del protestantesimo riformato. In essa si prende grande distanza dalla tradizione medievale e particolarmente dalla scolastica, nel tentativo di ripristinare la primitiva purezza del cristianesimo. Tale opera e il *Catechismo di Heidelberg* (1563) costituiscono gli scritti più significativi dei riformati, anche se non sono ritenuti scritti confessionali vincolanti. La dottrina calvinista mantiene sostanzialmente la posizione luterana, ma in modo più radicale: la Chiesa sarebbe la "comunità dei predestinati"; si sottolinea la trascendenza divina e la regalità di Dio; e s'imposta una vita morale tendenzialmente rigorista, come conseguenza della "totale corruzione dell'uomo". Nella *Santa Cena* si afferma una presenza solo spirituale di Cristo. Del resto, il calvinismo è abbastanza simile al luteranesimo, potendosi menzionare come una sua caratteristica particolare la non accettazione dell'episcopato (perciò in alcuni paesi sono chiamati presbiteriani). Si distingue anche per la comune dignità assegnata all'Antico e al Nuovo Testamento, cosa che ha contribuito a escludere posizioni antigieudaiche, presenti invece negli scritti di Lutero.

Nel culto spiccano la grande sobrietà e semplicità, così da evitare qualsiasi mediazione nell'accesso diretto del credente alla parola di Dio. Da qui la mancanza dei fiori, dell'incenso, dei paramenti liturgici, ecc., con la sola eccezione della musica, che gode di grande rilevanza. Nella predicazione si usa la toga nera, simbolo austero di autorità. La spiritualità calvinista è incentrata sulla lettura familiare della Bibbia e favorisce non poco la spinta all'azione e al progresso. L'iniziale desiderio di "purificare" la Chiesa dalle rimanenti "scorie papalistiche" diede ai calvinisti in Inghilterra il nome di *puritani*, anche se il *puritanesimo* calvinista è più conosciuto come atteggiamento etico di grande influenza nell'avviamento del regime democratico americano e nell'educazione di molte generazioni del mondo occidentale, soprattutto attraverso rinomate università come Yale, Princeton e Harvard.

Nel XX secolo il calvinismo originale è stato ripreso e ripasmato da personalità di grande spicco come Karl Barth (1884-1968) e Oscar

Cullmann (1902-1999). Il primo insegnò a Gottinga e Bonn prima di tornare nella propria città natale, Basilea, a causa della sua opposizione al nazismo. Nella seconda edizione del suo *Commento alla Lettera ai Romani* (1922), Barth si stacca dalla tradizione protestante liberale, alla quale aveva fino ad allora aderito, e pone le fondamenta del suo più grande contributo alla teologia contemporanea: la *teologia dialettica*, in cui la Parola di Dio è rimessa al centro del pensiero teologico e funge da cerniera fra la trascendenza infinita di Dio e la finitezza egocentrica dell'uomo. Questa linea di pensiero si approfondisce ulteriormente nel 1927 con *I prolegomeni di una dogmatica cristiana*. Tuttavia, l'opera teologicamente più rilevante è, senza dubbio, la *Dogmatica ecclesiale*, iniziata con la pubblicazione del primo volume (su tredici) nel 1932, e rimasta incompiuta al momento della sua morte. In essa si rifiutano in modo secco i *praeambula fidei*, poiché l'unico accesso al Dio totalmente trascendente è quello della rivelazione soprannaturale: l'*analogia entis* è respinta in termini assoluti. La Chiesa è contemplata dal punto di vista dogmatico con un'impronta fortemente trinitaria e cristologica, che porta a spostare l'accento dalla "comunità dei predestinati" a quella degli scelti da Dio in Cristo<sup>87</sup>.

Cullmann, professore di storia della Chiesa antica nella sua città natale (Strasburgo) e a Parigi, grande studioso del Nuovo Testamento e appassionato di ecumenismo (partecipò come osservatore al Concilio Vaticano II), è conosciuto soprattutto per il suo libro *Cristo e il tempo* (1946), nel quale la storia è considerata come una dimensione della salvezza e, anzi, come il luogo dove essa si realizza: il Regno di Dio è una realtà veramente storica, oltre che escatologica. Si prende così distanza polemica dalla "demitizzazione" del cristianesimo avviata da R. Bultmann. In ambito più direttamente ecumenico spicca la sua opera *Pietro. Discepolo, Apostolo, Martire* (1952), nella quale, contrariamente all'opinione allora prevalente nell'esegesi protestante, si afferma che le parole di Mt 16,13-19, rivolte da Gesù a Pietro, gli conferiscono un vero primato, il quale, però, non avrebbe successione, casomai potrebbe fungere da modello nell'esercizio dell'autorità ecclesiale. Un altro saggio ecumenicamente impegnativo è *L'unità attraverso la diversità* (1986), con idee che hanno trovato buona presa nel dialogo ecumenico, sebbene l'opera nel suo insieme sia stata giudicata come minimalista, sia in ambito cattolico che protestante<sup>88</sup>.

I calvinisti partecipano al movimento ecumenico con meno entusiasmo della restante area sorta dalla Riforma del XVI secolo, a cau-

<sup>87</sup> Cf. A. MODA, *Strutture della fede: un dialogo con Karl Barth*, EMP, Padova 1990, passim.

sa principalmente della loro specifica ecclesiologia, che contempla poco spazio per l'elemento visibile della Chiesa. La loro affinità con il luteranesimo si cristallizzò nella forma di comunione denominata "diversità riconciliata", alla base della Concordia di Leuenberg del 1973<sup>89</sup>. Fra la Comunione Mondiale delle Chiese Riformate e la Chiesa Cattolica si è comunque avviato un dialogo ufficiale, arrivato ormai alla quarta fase: la prima fase (1970-1977) si è conclusa con la pubblicazione di *Presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo*<sup>90</sup>; la seconda (1984-1989), con il rapporto *Una comprensione comune della Chiesa*<sup>91</sup>; la terza (1998-2005), con il documento *La Chiesa come comunità di testimonianza comune del Regno di Dio*; la fase attualmente in corso ha come tema generale *Giustificazione e sacramentalità: la comunità cristiana, agente di giustizia*, che dovrebbe protrarsi fino al 2017<sup>92</sup>.

### 1.5. Comunione anglicana

Anche se le origini della Chiesa d'Inghilterra trovano la loro motivazione immediata nella problematica ereditaria e nel conseguente desiderio del re Enrico VIII di ottenere la nullità del suo matrimonio, occorre tenere presenti le premesse dei secoli precedenti, le quali serpeggiavano già, sebbene sottilmente, in ampi strati della società inglese. Nel Trecento, infatti, si sviluppò il movimento riformista di John Wyclif (1320-1384), e la sua teologia di stampo evangelico rimase viva, covata all'interno del movimento popolare dei Lollardi. Nel XVI secolo troviamo già anche l'influsso di Lutero, combinato con l'umanesimo di Erasmo da Rotterdam, insieme alla traduzione inglese della Bibbia, realizzata con successo da William Tyndale (1494-1536), base della futura *King James Version* del 1611.

Con l'autoproclamazione del re Enrico VIII come capo della *Church of England* mediante l'*Act of Supremacy* (1534) si compie lo scisma, e il posteriore *Act of Uniformity*, ai tempi del lungo regno di Elisabetta I (1568-1603), lo conferma definitivamente. Nel suo consolidamento durante l'*Elizabethan Settlement*, ebbe un grande peso la figura dell'arcivescovo Thomas Cranmer (in carica dal 1533 al 1555), quella del chierico Richard Hooker (1544-1600), e quella del

<sup>89</sup> Testo reperibile in EO 2, nn. 319-367.

<sup>90</sup> Cf. COMMISSIONE MISTA DI STUDIO CATTOLICA ROMANA - RIFORMATA, Rapporto ufficiale del dialogo (1970-1977) *Presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo*, Roma 1977, in EO 1, nn. 2314-2425.

<sup>91</sup> Cf. COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - RIFORMATA, Rapporto ufficiale del dialogo (1984-1990) *Una comprensione comune della Chiesa*, Roma 1990, pp. 1-10.

vescovo J. Jewel (1522-1571). Col primo si consolidarono le posizioni ecclesiali di governo; con il secondo – specialmente con la sua opera *Ecclesiastical Polity*, di otto volumi – si conferì all'anglicanesimo una certa ossatura teologica<sup>93</sup>; con il terzo, attraverso il suo saggio *Apologia della Chiesa d'Inghilterra* (1562), si acquisì credibilità *ad extra*. In seguito, nel XVII secolo, fiorì la teologia "carolina", più votata verso una posizione di compromesso, promossa dai *caroline divines*, chiamati così perché furono protetti prima dal re Charles I e poi da Charles II. Di questo periodo è inoltre la *Versione autorizzata della Bibbia* (conosciuta come *King James Version*), pubblicata nel 1611, che ebbe un grande impatto nella cultura e nella lingua inglese. Contemporaneamente, si sviluppò però anche l'opposizione del *puritanesimo*, movimento a carattere trasversale e affine al calvinismo, particolarmente ostile al cattolicesimo e alle strutture gerarchiche di matrice episcopale, divenuto particolarmente forte sotto Oliver Cromwell (1599-1658), Lord Protettore dal 1653.

Nato come scisma, sostanzialmente motivato da cause extraecclesiali, l'anglicanesimo emerge dunque inizialmente privo di una dottrina propria, mantenendosi nella grande tradizione cattolica. L'aspirazione a un'identità specifica lo porta a cogliere spunti teologici, prima del luteranesimo e poi del calvinismo. Si configura così l'ampio spettro che caratterizza l'anglicanesimo: la *High Church*, più vicina al cattolicesimo (*anglican-catholics*); la *Low Church*, più incline al luteranesimo (*anglican-evangelicals*); e la *Broad Church*, di taglio più liberale. Tutte si riconoscono nei contenuti del *Book of Common Prayer* (1549 e 1552), mentre i celebri 39 *Articles* (pubblicati prima nel 1553, così come i 42 articoli sulla religione, rielaborati poi nel 1563 e definitivamente nel 1571) non godono oggi di accettazione generale.

La comunione anglicana si diffuse specialmente nelle colonie britanniche, anche se dal XIX secolo si estese ad altre regioni a causa dell'emigrazione e degli sforzi missionari. Negli Stati Uniti, dopo l'indipendenza, essa si distaccò dalla *Church of England* e prese il nome di Chiesa episcopaliana (1789). A livello globale si configura come una comunione di Chiese autonome, che riconoscono nella sede primaziale della Chiesa d'Inghilterra (il vescovo di Canterbury) un primato d'onore sull'intera comunione anglicana, senza concederle autorità effettiva. Tutte le Chiese partecipano alle Conferenze di Lambeth, le quali si celebrano dal 1867 ogni 10 o 12 anni, anche se la Conferenza non ha potere legislativo e le sue decisioni non sono vin-

colanti. Attualmente hanno circa 82 milioni di fedeli distribuiti in 44 province<sup>94</sup>.

La Conferenza di Lambeth del 1888 ebbe una particolare rilevanza dottrinale per il suo celebre documento noto come il "quadrilatero di Lambeth", nel quale si enunciarono i quattro pilastri su cui poggia la comunione anglicana: la Scrittura, considerata come «comprendente tutto ciò che è necessario per la salvezza», e quindi come norma e regola della fede; il Credo apostolico, ritenuto il simbolo battesimale per eccellenza e compendio autentico della fede; il battesimo e l'Eucaristia, ritenuti come i due unici sacramenti voluti dallo stesso Cristo; infine, l'*episcopato storico* affermato come elemento essenziale della Chiesa<sup>95</sup>. La questione dello *historic episcopate* è diventata cruciale nel dialogo ecumenico, specialmente dalla fine del XIX secolo, in seguito al rifiuto, da parte cattolica, di riconoscere la validità delle ordinazioni anglicane<sup>96</sup>.

Forse la caratteristica più forte dell'anglicanesimo – un termine piuttosto recente, più legato all'aspetto dottrinale che all'ecclesiale – è la capacità di riunire nel suo seno tendenze dottrinali, pastorali e liturgiche di segno diverso: questa proprietà è nota come la *comprehensiveness*, tipica del pensiero anglicano. Il triplice ministero esiste in tutte le Chiese, e, dall'ultima decade del XX secolo, anche le donne sono ammesse al ministero ordinato (fino al presbiterato nella *Church of England*, fino all'episcopato in altre). I due sacramenti ammessi da tutti sono il battesimo e l'Eucaristia. Gli altri sono praticati in varia misura nelle diverse Chiese, ma senza dar loro il senso sacramentale professato nella Chiesa Cattolica. L'Eucaristia si distribuisce sempre sotto le due specie, e solo in alcuni casi si riserva per la sua adorazione. Nel XIX secolo è stata restaurata la vita religiosa,

<sup>94</sup> Cf. G. BOUCHARD, *Chiese e movimenti evangelici*, pp.57-58.

<sup>95</sup> Cf. W.R. CURTIS, *The Lambeth Conferences. The Solution for Pan-Anglican Organization*, Columbia University Press, New York 1942, p. 297.

<sup>96</sup> Cf. LEONE XIII, Bolla *Apostolicae curae* sulle ordinazioni anglicane, 13.09.1896, in EE 3, nn. 2034-2048; G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici a cento anni della bolla Apostolicae curae di Leone XIII*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995; C. HILL – E. YARNOLD (ed.), *Anglican Orders: the documents in the debate*, Canterbury Press, Norwich 1997; W. FRANKLIN (ed.), *Anglican Orders. Essays on the Centenary of Apostolicae Curae 1896-1996*, Mowbray, London 1996. Su queste ordinazioni incide attualmente un fattore nuovo, e cioè il fatto che dalla prima metà del XX secolo (quando gli anglicani e i veterocattolici riconobbero reciprocamente la validità delle loro ordinazioni), in molte delle ordinazioni episcopali anglicane hanno partecipato, come ministri consacranti, diversi vescovi veterocattolici, dei quali la Chiesa Cattolica non dubita della validità dell'ordinazione. Si tratta di una questione

abolita ai tempi di Edoardo VI, e concretamente nell'anno 1829, con la legge di emancipazione dei cattolici, si restituirono loro alcuni dei loro diritti civili, e si permise il culto cattolico in ambito privato. Dal punto di vista etico, sono da mettere in rilievo gli sforzi d'ispirazione anglicana in vista dell'abolizione della schiavitù (ottenuta grazie a W. Wilberforce nel 1833) e della regolazione dell'orario lavorativo (frutto della tenacia di A. Shaftesbury, nel 1847). In quegli anni emerse la figura del poeta S.T. Coleridge (1772-1834), difensore – raro a quell'epoca – della non contraddizione fra scienza e fede, e promulgatore del cristianesimo come fenomeno esclusivamente morale, con le sue conseguenze per l'unificazione delle Chiese, la quale sarebbe costruita su fondamenti etici<sup>97</sup>.

Anche se le Chiese anglicane non-britanniche mantengono il principio di separazione Chiesa-Stato, la Chiesa d'Inghilterra è ancora ritenuta Chiesa ufficiale dello Stato. Il Capo della *Church of England* è il re (o la regina) e nella nomina dei vescovi – molti dei quali sono *Lords* e occupano un seggio nella Camera Alta – interviene il governo civile (anche se ormai è divenuta una formalità).

L'anglicanesimo è pioniere nel dialogo ecumenico. Per la sua storia e la sua configurazione si considera una "Chiesa-ponte", specialmente tra cattolici e luterani (la *via media*). Mantiene una totale intercomunione con i veterocattolici<sup>98</sup> e con le Chiese luterane nordiche e baltiche<sup>99</sup>. Rispetto al rapporto con la Chiesa Cattolica, non si può tralasciare l'incidenza del movimento di Oxford del XIX secolo: con il ritorno ai Padri si riscoprì infatti il passato cattolico della Chiesa d'Inghilterra, risvegliando la nostalgia per l'unità della Chiesa indivisa. Spiccano in questo contesto personalità di grande peso culturale come J. Keble, pastore e professore di poesia a Oxford, resosi celebre con un sermone pronunciato nel 1833 intitolato *L'apostasia nazionale*, nel quale denuncia il crescente predominio dell'autorità civile sulla Chiesa e la necessità di tornare alle fonti. Insieme con J.H. Newman e E.B. Pusey diede vita a un progetto intellettuale che si sviluppò lungo una serie di opuscoli pubblicati nei *Tracts for the Time*, fra 1833 e 1841. I "trattariani" furono i principali promotori dell'idea di considerare l'anglicanesimo come *via media* fra cattolicesimo e protestantesimo, e l'ortodossia cristiana come il "consenso dei primi cinque secoli". Newman fu conosciuto prima per il suo libro *Gli*

<sup>97</sup> Cf. J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, p. 354.

<sup>98</sup> Cf. CONFERENZA FRA I RAPPRESENTANTI DELLE CHIESE VECCHIOCATTOLICHE E LE CHIESE DELLA COMUNIONE ANGLICANA, *Dichiarazione concordata sull'intercomunione*, Bonn 1931, in EO 1, nn. 568-573.

<sup>99</sup> Cf. *Dichiarazione di Porvoo*, Järvenpää 1992, in EO 4, nn. 362-379. Nell'accordo non è coinvolta l'intera comunione anglicana, ma solo le Chiese

*ariani del quarto secolo* (1833), che divenne un classico. Nel 1841 pubblica il celebre *Tract 90*, nel quale propone un'interpretazione dei Trentanove Articoli alla luce del Concilio di Trento, suscitando grande scalpore fra i suoi colleghi. Divenuto poi cattolico, scrisse, fra l'altro, il *Saggio sullo sviluppo della vita cristiana* (1845), *L'idea di università* (1852) e la *Grammatica dell'assenso* (1870), di grande rilevanza per capire la coerenza dell'atto di fede con la natura umana razionale. Nell'*Apologia pro vita sua* (1864) racconta il processo della sua conversione.

L'influsso di Newman sull'Inghilterra di allora non è stato ancora adeguatamente valutato, e molte delle sue idee conservano ancor oggi una grandissima attualità. Come disse Benedetto XVI nell'omelia della sua beatificazione, «le sue intuizioni sulla relazione fra fede e ragione, sullo spazio vitale della religione rivelata nella società civilizzata, e sulla necessità di un approccio all'educazione ampiamente fondato e a lungo raggio, non furono soltanto d'importanza profonda per l'Inghilterra vittoriana, ma continuano ancor oggi ad ispirare e ad illuminare molti in tutto il mondo»<sup>100</sup>.

Un'eredità del movimento di Oxford furono i contatti anglicano-cattolici portati avanti, dalla fine del XIX secolo, da Lord Halifax e da P. Portal, e ripresi più tardi, sotto la presidenza del Card. Mercier, nelle conversazioni di Malines (1921-1926). Qui si studiarono le divergenze più sostanziali esistenti tra cattolici e anglicani. Occorre menzionare anche la Conferenza di Lambeth del 1920 che, indirizzandosi all'intero popolo di Dio, riformulò il Quadrilatero di Lambeth in modo più condivisibile da parte delle comunità cristiane non-episcopali.

Dopo il Concilio Vaticano II il dialogo con la Chiesa Cattolica – interrotto dai tempi delle Conversazioni di Malines – riprese con la creazione dell'*Anglican-Roman Catholic International Commission* (ARCIC)<sup>101</sup>, che nel 1981 pubblicò un rapporto finale<sup>102</sup> sulle convergenze ottenute durante questa prima fase del dialogo attorno ai temi dell'Eucaristia<sup>103</sup>, del ministero<sup>104</sup> e dell'autorità nella Chiesa<sup>105</sup>. I risultati non trovarono però i consensi delle rispettive autorità eccle-

<sup>100</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia della Santa Messa con Beatificazione del Venerabile Cardinale John Henry Newman*, Birmingham, 19.09.2010, in *www.vatican.va*.

<sup>101</sup> Cf. *Rapporto di Malta*, in EO 1, nn. 137-160.

<sup>102</sup> Cf. EO 1, nn. 1-136.

<sup>103</sup> *Dichiarazione di Windsor* (1971), in EO 1, nn. 16-28.

<sup>104</sup> *Dichiarazione di Canterbury* (1973), in EO 1, nn. 40-57.

<sup>105</sup> *Dichiarazione di Venezia* (1976), in EO 1, pp. 61-84; *Dichiarazione di*

siastiche<sup>106</sup>; successivamente si continuò il dialogo in seno all'ARCIC II, più incentrata sull'ecclesiologia, che emanò nel 1986 la dichiarazione comune *La salvezza e la Chiesa*<sup>107</sup>; e nel 1990 la dichiarazione congiunta *La Chiesa come comunione*<sup>108</sup>. In quegli anni la situazione si è aggravata con l'ammissione delle donne al ministero ordinato, ponendo un nuovo problema a livello dottrinale<sup>109</sup>. Il dialogo comunque è continuato; nel 1998 l'ARCIC II ha emanato un altro importante documento bilaterale sull'autorità nella Chiesa<sup>110</sup>, e nel 2004 si è concluso a Seattle, USA, il *Joint Statement* sulla mariologia *Mary: Grace and Hope in Christ*. Nel 2011 è entrata in funzione l'ARCIC III, che dovrebbe concentrarsi su questioni ecclesiologiche più specifiche, quali il rapporto fra Chiesa universale e Chiese locali e, al suo interno, la tematica del corretto discernimento dell'insegnamento etico<sup>111</sup>. Dall'anno 2000 esiste inoltre l'*International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission* (IARCCUM), con compiti complementari al lavoro dell'ARCIC.

In tempi recenti è emersa la problematica sull'omosessualità, ammessa in alcune provincie (anche a livello presbiterale ed episcopale) e rifiutata da altre, con inevitabili conseguenze anche a livello ecumenico. A ciò si aggiunge l'elezione di alcune donne all'episcopato e la costituzione della *Global Anglican Future Conference* (2008), che sembra contrapporsi alla Conferenza di Lambeth e tende quindi anche a ombreggiare l'unicità dell'interlocutore del dialogo con la Chiesa Cattolica<sup>112</sup>. Per alcuni anglicani, queste tematiche furono la goccia che fece traboccare il vaso, spingendoli a chiedere l'ammissione alla piena comunione cattolica. Per rendere possibile la loro acco-

<sup>106</sup> Cf. la *Risposta all'ARCIC della Conferenza di Lambeth* (1988), in EO 3, nn. 269-277; e la *Risposta cattolica all'ARCIC I* (1991), in EO 3, nn. 278-304.

<sup>107</sup> EO 3, nn. 1-37. La CDF espresse le sue riserve nel 1989 con le *Osservazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede su «La salvezza e la Chiesa»* (in EO 3, nn. 234-259).

<sup>108</sup> EO 3, nn. 38-106.

<sup>109</sup> Cf. J. RATZINGER, «Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico», in *Chiesa, ecumenismo e politica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, pp. 67-88. Anche la *Dichiarazione di Porvoo*, sopra citata, solleva problemi nel dialogo cattolico-anglicano, perché si sottointendono posizioni sulla successione apostolica non compatibili con la dottrina cattolica. Su questa e altre difficoltà, cf. C. MORETOD, «Réflexions sur l'Accord de Porvoo entre Anglicans et Luthériens», in *Nova et Vetera* 72 (1997), pp. 71-103.

<sup>110</sup> *The Gift of Authority*, 03.11.1998. Il testo è riproducibile in *Origins* 29 (1999), pp. 17-29.

<sup>111</sup> Cf. *Service d'Information* 136 (2011), p. 19.

<sup>112</sup> Cf. G. DAL FERRO, «L'anglicanesimo, presenza cristiana di comunio-

glienza come comunità e permettere loro di conservare il patrimonio liturgico e spirituale anglicano all'interno del cattolicesimo, con la *Cost. Ap. Anglicanorum coetibus* di Benedetto XVI (2009) fu istituita la figura dell'ordinariato personale, che finora ha trovato applicazione in Inghilterra, Galles e negli Stati Uniti d'America. Torneremo sull'argomento più avanti.

## 1.6. Congregazionalisti

Il congregazionalismo porta fino in fondo le premesse ecclesiologiche calviniste, privilegiando l'assemblea locale dei credenti, chiamati attraverso la parola, la quale va sempre accolta con decisione personale e libera. Da questi principi si capisce perché venga praticato esclusivamente il battesimo degli adulti, e perché si rifiuti qualsiasi legame e dipendenza istituzionale, specialmente dal governo civile. La comunità dei fedeli, anche se piccola e ristretta, è considerata Chiesa in senso vero e proprio, libera da ogni tendenza centralista. Analogamente, tutti i fedeli sono uguali; i pastori sono considerati tali esclusivamente per ragioni pratiche. Le Chiese congregazionaliste – non sempre usano questa denominazione – sorgono nel XVII secolo in ambito anglicano come movimento anticonformista di fronte alle strutture della Chiesa d'Inghilterra. È il caso dei battisti, dei pentecostali e più in generale delle *Free Churches*, oltre che dei congregazionalisti in senso stretto<sup>113</sup>.

Questi ultimi hanno la loro origine nelle idee di Robert Browne, verso la fine del XVI secolo, il quale conia la prima definizione di Chiesa congregazionalista: «una compagnia di cristiani che fanno alleanza con Dio e sotto Cristo». Chiamata, congregazione e alleanza diventano i tre assi portanti dell'ecclesiologia congregazionalista, insieme poi con molti elementi della *Westminster Confession* del 1643, un documento proveniente dall'ambito ecclesiastico presbiteriano. Il congregazionalismo conosce comunque evoluzioni e fratture, soprattutto nel XIX secolo negli Stati Uniti, fra le tendenze di stampo liberale (chiamati «unitariani») e altre più tradizionaliste (chiamati «trinitari»).

Da un punto di vista storico, il congregazionalismo è legato a John Robinson (1576-1625) e agli anglicani emigrati con lui in Olanda, dove fondarono una comunità. Imbarcati poi sulla celebre *Mayflower*, arrivarono nel 1621 sulle coste del Massachusetts come Padri Pellegrini, superando diverse peripezie, che li portarono a ringraziare Dio e iniziare la tradizione del *Thanksgiving Day*. Nelle *Thirteen Colonies* promossero una società tipicamente teocratica, a volte conosciuta come il *New England style*, che per certi versi diventò modello ecclesiale