



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

*I semi del Verbo nel pluralismo
religioso, teologico e filosofico*

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

Cristianesimi al plurale? La prospettiva evangelica da Lutero ad oggi

STEFANO CAVALLOTTO

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Osservazioni introduttive

Il pluralismo delle forme storiche nell'unità sull'essenziale è insito nella natura stessa del cristianesimo e delle chiese, che lo incarnano, anche per la vocazione universale dell'annuncio dell'Evangelo. Fin dalle origini è stato così. Basti pensare al formarsi del cristianesimo di matrice giudaica da un lato e paolina dall'altro e del loro scontrarsi e armonizzarsi al "concilio di Gerusalemme". Nella storia, però, questo crescente pluralismo di forme non sempre è stato accettato in maniera pacifica dalle varie autorità secolari ed ecclesiastiche, soprattutto dall'era costantiniana in poi. In molti casi i differenti cristianesimi sono entrati in conflitto tra loro e non raramente si sono combattuti in scontri sanguinosi, certo per ragioni teologiche e disciplinari a difesa di punti irrinunciabili e fondamentali della fede cristiana, ma spesso per motivazioni politiche,

sociali e culturali. Con l'esito che alcuni di questi cristianesimi sono risultati storicamente vincenti e hanno consolidato le loro forme istituzionali a danno di altri movimenti cristiani condannati all'emarginazione e alla scomparsa in nome della purezza dottrinale o dell'unità politica.

Per lungo tempo le divisioni confessionali sorte nell'Occidente cristiano nel secolo XVI sono rimaste un fatto "irriducibile" con le conseguenti guerre di religione, anatemi e intolleranze reciproche. E non sono soltanto le principali confessioni evangeliche (luterana, zwingliana, calvinista e anglicana) che vengono a scontrarsi sia tra di loro che con la Chiesa romana. A loro volta movi-

menti e gruppi religiosi radicali minacciano le posizioni della Riforma. È tutto un mondo di chiese e di comunità che cercano di ottenere cittadinanza. In effetti, lo spezzarsi della Cristianità medievale finisce per porre con singolare acutezza un problema nuovo: il pluralismo confessionale (religioso) nello Stato.

Ora, dal conflitto tra l'unità imposta in forza del principio «*cuius regio eius religio*» e il riconoscimento e la legittimazione ufficiali del pluralismo delle forme non è stato immune il protestantesimo già nel suo nascere e si potrebbe dire sino alla seconda metà del XIX secolo quando, con l'irrompere del «Risveglio» e la spinta missionaria, comincia a mettere radici un convinto spirito collaborativo ed ecumenico in vista di una «comunione riconciliata delle differenze». Un cammino lungo e difficile che diventa molto faticoso soprattutto in relazione al riconoscimento nel nostro tempo delle religioni non cristiane, tenuto conto della difficoltà teologicamente strutturale di Lutero e degli altri fino a Barth (con qualche eccezione sul dialogo tra fede e cultura come Bultmann, Gogarten, Tillich, ecc.) di accettare la teoria patristica dei «*Semina Verbi*» o quella della «*praeparatio evangelica*» della Scolastica di s. Tommaso¹.

I. Inizio e consolidamento della Riforma protestante

1. Lutero e gli altri movimenti protestanti nell'Impero

L'assunto principale di Lutero (†1546), la dottrina della giustificazione per mezzo della sola fede, intende essere un messaggio liberatore non soltanto rispetto alle opere, ma anche all'istituzione ecclesiastica. La Chiesa è la pura società "spirituale" dei veri credenti, dei giustificati, il cui capo rimane unicamente il Cristo e i cui "segni esteriori" sono la predicazione del Vangelo e l'amministrazione corretta dei sacramenti. Nel *De captivitate babilonica* (1520) il riformatore sottolinea con forza che «i cristiani sono liberi di fronte a tutte le cose». Una «libertà di coscienza» dalle leggi e dalle opere umane, vincolata però fortemente alla Scrittura, unica regola oggettiva della fede. Perciò nessuna costrizione esteriore deve essere esercitata sulla persona, neppure in caso di errore o di eresia, e quindi «*Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus*»². Anche nel trattato *Sull'autorità secolare* del 1523 egli insiste sulle «armi spirituali», con cui i pastori sono chiamati a lottare contro l'errore dottrinale, negando all'autorità civile ogni diritto d'intervento negli affari riguardanti la fede, eresia compresa³.

Ed è in forza di tale convinzione che critica aspramente i metodi violenti di Carlostadio (†1541) e dei Profeti di Zwickau, i quali pieni di zelo nel 1521-22 intendono introdurre con la forza, a volte

-
1. Nella prospettiva sia luterana che riformata sarebbe improprio riconoscere un *medium* tra natura umana e fede cristiana (come invece sosteneva Erasmo nel suo *De libero arbitrio*) perché annullerebbe il paradosso cristiano: nel *De servo arbitrio* Lutero ribadisce: «dove e donde si avrebbe quel medio e quel neutro, ossia la forza del libero arbitrio, che non sarebbe né Cristo, via verità e vita, e che tuttavia non deve essere né errore, né mendacio, né morte?» (cfr. LUTERO, *De servo arbitrio*, WA 18, 779). Secondo il riformatore le poche cose che possiamo balbettare di Cristo si adeguano alla sua parola solo in quanto «*opponantur contrariis*». Cfr. P. VANZAN, *Lutero tra contrapposizione e mediazione*, in *La Civiltà Cattolica* 134, vol. IV, quad. 3201, 1983, pp. 220-235, qui p. 230.
 2. Una tesi che Leone X condanna come erronea ed eretica nella bolla *Exurge Domine* del 1520, con cui minaccia di scomunicare Lutero nel caso non la ritratti.
 3. «L'eresia è una cosa spirituale. Non si può colpirla col ferro, né bruciarla col fuoco, né annegarla nell'acqua. Soltanto la Parola di Dio può venirne a capo, perché come dice san Paolo: "le nostre armi non sono carnali, ma sono potenti in Dio"», cfr. *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, (1523), WA 11, 268. Identica posizione nell'*Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* del 1525 (WA 18, 299), in cui nega ai principi cattolici ogni potere in campo religioso.

iconoclasta, la riforma liturgica e disciplinare a Wittenberg⁴. Per Lutero è inammissibile una forma di cristianesimo, seppure evangelica ma basata sul "fanatismo" («Schwärmerei») e su metodi costrittivi magari appoggiati dall'intervento del potere secolare. In *Contro i profeti celesti* del 1525, uno scritto d'insolita asprezza, definisce Carlostadio spirito fazioso che «aizza il popolino furibondo», spirito scriteriato e mendace, «profeta di Satana»⁵.

Man mano però che il nuovo Vangelo avanza egli avverte la necessità di un'organizzazione esteriore. Di fatto il movimento di Riforma assume la struttura di Chiesa visibile, ovviamente non nel senso dell'istituzione gerarchica "papista", dotandosi di un'ortodossia rigorosa basata sul principio «*Scriptura sacra sui ipsius interpres*». Interpretazione, che Lutero è certo di proporre fedelmente con la sicurezza dogmatica del profeta, sicché chi si oppone al Vangelo, come lui lo intende, si oppone a Dio⁶. Da una così salda convinzione e dal paventato pericolo di frange radicali di cristianesimo destabilizzanti l'ordine costituito, il riformatore passa a sostenere la necessità della protezione del potere civile a favore della sua causa.

E quindi, sullo sfondo della «Zweireichelehre»⁷, all'autorità secolare egli attribuisce già a partire da *Alla nobiltà cristiana*, ma più decisamente negli anni Venti-Trenta, compiti per la diffusione e l'organizzazione della Riforma, tra i quali, oltre a quello di favorire la predicazione del Vangelo e obbligare i sudditi all'ascolto della Parola di Dio, anche il dovere di impedire la predicazione delle dottrine false o eretiche e di reprimere con la forza tutto ciò che potrebbe recare offesa all'onore e alla legge di Dio⁸. In caso di grave necessità o di emergenza⁹ il principe evangelico in forza del battesimo può esercitare le funzioni di «*summus episcopus*», quale «*Notbischof*» (= vescovo di emergenza), vegliando sulla dottrina e autorizzando le necessarie riforme ecclesiastiche¹⁰. Una possibili-

4. Mentre Lutero da maggio 1521 rimane nascosto alla Wartburg dopo il bando di Worms, a Wittenberg scoppiano disordini a causa del modo violento con cui Carlostadio e Zwilling applicano la riforma: numerosi monaci e monache si sposano e lasciano i conventi; a Natale Carlostadio celebra la "messa tedesca" in abiti civili, distribuisce la comunione a tutti sotto le due specie; dopo qualche giorno si sposa anche lui; nel gennaio 1522 inizia l'iconoclastia. L'arrivo dei «profeti di Zwickau» aggrava la situazione: essi, in nome dello Spirito annunciano una «parola interiore», sostitutiva ormai della «parola scritta», svuotando così d'ogni importanza i sacramenti e mettendo in questione il battesimo dei bambini. Per arginare tali disordini Lutero, ritornato a Wittenberg nel marzo del 1522, predica più volte, accusando i fanatici di aver trasformato la libertà evangelica in una nuova "legge". Sui tumulti di Wittenberg cfr. W. VON LOEWENICH., *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1983, pp. 202-210, M. BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*, Stuttgart 1986, pp. 34ss.

5. Cfr. LUTERO, *Wider die himmlischen Propheten, Von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, pp. (37) 62-125 e (126) 134-214. Su Carlostadio e il conflitto con Lutero, oltre a M. BRECHT, *Martin Luther*, II, pp. 66-72 e 158-172, cfr. R. J. SIDER, *Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought 1517-1525*, Leiden 1974; W. MERKLEIN (Hg.), *Andreas Bodenstein von Karlstadt 1480-1541*. Festschrift der Stadt Karlstadt zum Jubiläumsjahr 1980, Karlstadt 1980; M. BRECHT, *Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlsstreits 1524/1525 und seine Bedeutung für Luthers Theologie*, in ZSRG. K 70 [= ZSRG 101] (1984), pp. 196-216. Di particolare rilievo per un'interpretazione più obiettiva della figura di Carlostadio e del suo scontro con Lutero è A. GALLAS, *Introduzione*, in Lutero, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* (1525), a cura di A. Gallas, Claudiana, Torino 1999, pp. 7-112.

6. Cfr. J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo dalle Riforme*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2004, p. 182.

7. Nello scritto *Von weltlicher Oberkeit* del 1523 la posizione di Lutero sul rapporto chiesa-autorità civile è a favore di una netta distinzione tra i due ambiti. Pur discendendo entrambi, il regno spirituale e quello temporale, dall'amore di Dio, tuttavia sono due diversi modi con cui Dio regge il mondo. Con tale teoria («dottrina dei due regni») egli intende opporsi sia alla teocrazia della chiesa papale, che trasforma il vangelo in legge, sia all'anarchismo degli «Esaltati», che in nome del governo spirituale negano quello temporale (libertà evangelica = libertà da qualsiasi ordinamento giuridico).

8. Certo, sulla base della «dottrina dei due regni», il governo temporale, che usa la spada per mantenere l'ordine e la pace sociale, pur discendendo da Dio, non possiede nulla di salvifico, non collocandosi nell'ordine della redenzione, ma appartiene all'ordine della conservazione.

9. Ed è la situazione che Lutero intravede dopo il rifiuto dei vescovi tedeschi di avviare la riforma della chiesa.

10. Proprio in forza di tale potere "episcopale" il principe elettore Giovanni il Costante a partire dal 1527 avvia nelle

tà che per il riformatore ha comunque il carattere della provvisorietà, ma che per ragioni storiche diventa ben presto normalità istituzionale con la cosiddetta «Chiesa territoriale» o «Chiesa di Stato».

E già nell'insurrezione dei contadini nel 1524-25, Lutero vede una forma inaccettabile di cristianesimo. Talmente intollerabile ai suoi occhi da giungere a esortare i principi, perché soffochino nel sangue e senza pietà quanti contestano l'autorità costituita¹¹. A suo giudizio, il «falso profeta» Müntzer (†1525) fraintende la «libertà» del cristiano e strumentalizza l'Evangelo, andando contro la volontà di Dio che impone obbedienza e sottomissione alle legittime autorità secolari (Rm 13)¹².

Nella medesima linea d'intolleranza e di ostracismo si pone la condanna di Lutero¹³, e ancor più di Osiander e Melantone¹⁴, nei confronti degli Anabattisti. Una condanna che il riformatore di Wittenberg ribadisce con forza quando essi nel 1534 prendono il potere nella città di Münster, giudicando tale operazione non soltanto eversiva per l'assetto politico-sociale, ma fanatica, eretica, diabolica e per nulla cristiana («Unchrist»). Ed esorta, perciò, l'autorità secolare a intervenire con l'esercito e a punire i responsabili con la pena capitale¹⁵.

Anche nei confronti della visione cristiana di Zwingli (†1531) Lutero avanza forti riserve fino a

varie chiese evangeliche della Sassonia le visite canoniche, condotte però da una commissione di teologi e giuristi. Anche Melantone riconosce alle autorità secolari in quanto «*praecipua membra ecclesiae*» il «*summus episcopatus*» sulla comunità, vale a dire il compito di vigilare anche sul culto. Cfr. E. ISELOH, *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 98.

11. Cfr. LUTERO, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (1525), WA 18, pp. (344) 357-361. Su Müntzer, la guerra dei contadini e l'opposizione di Lutero cfr. TH. MÜNTZER, *Scritti politici*, a cura di E. Campi, Torino, 2003; L. GRANE, *Thomas Müntzer und Martin Luther*, in B. MOELLER (Hg.), *Bauernkriegs-Studien*, Gütersloh 1975, pp. 69-97; P. BLICKLE, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, Bologna 1983; T. LA ROCCA, *Es ist Zeit. Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer*, Bologna 1988; S. BRÄUER - H. JUNGHANS (Hg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Göttingen 1989; T. LA ROCCA, (a cura di), *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, Claudiana, Torino 1990; B. LOHSE, *Thomas Müntzer in neuer Sicht*, Hamburg 1991; P. RICCA, *Lutero e Müntzer: la politica*, in AA.VV., *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Claudiana, Torino 1983, pp. 201-226; T. SCOTT - B. SCRIBNER (Edd.), *The German Peasants' War. A History in Documents*, Atlantic Highlands, New Jersey 1991.
12. Occorre precisare che, al di là dei travisamenti operati da Lutero del pensiero di Müntzer, questi è effettivamente convinto di vivere «nei tempi ultimi» e di sentirsi investito della stessa missione del Battista: preparare la venuta del Signore, predicando la penitenza. Il nucleo centrale del suo pensiero teologico è costituito dai concetti di «ordinamento divino» e di «volontà di Dio» da tradurre in ogni sfera del vivere, compresa quella sociale. La fede deve essere testimoniata e provata nella confessione davanti al mondo, cioè nella costruzione del Regno di Dio sulla terra tramite la diffusione della Parola, e – se ciò non basta – ricorrendo anche all'uso della spada. E per questi ideali Müntzer muore, dopo la grave sconfitta militare di Franckenhausen (1525), giustiziato nei pressi di Mühlhausen il 27 maggio 1525.
13. Contro gli anabattisti Lutero scrive nel 1528 il *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*, WA 26, pp. (137) 144-174 e nel 1532 *Ein Brief ... von den Schleichern und Winkelpredigern*, WA 30 III, pp. (510) 518-527. A questo proposito cfr. M. BRECHT, *Martin Luther*, 3. *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*, Stuttgart 1987, pp. 43-48.
14. Cfr. F. MELANTONE, *Adversus anabaptistas iudicium*, 1528, in *Melanchthons Werke, Studien Ausgabe*, ed. Stupperich, Bd. 1, pp. 272-295. Nel 1530 Melantone invoca la condanna a morte degli «spiriti fanatici» da parte dell'autorità civile.
15. Bisogna dire che l'anabattismo autoritario e feroce instaurato a Münster nel 1534 dagli olandesi Jan Matthys e Jan da Leida con l'imposizione di un «comunismo» fanatico e finito nel sangue nel 1535 è una tragica deviazione dallo spirito originario. Sarà opera di Menno Simons (1496-1561) la riorganizzazione del movimento in Olanda e il suo ritorno ai valori della pace e della non-violenza degli inizi. Sull'anabattismo e Menno Simonis cfr. U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, vol. 1: *Dalle origini a Münster (1525-1535)*, Claudiana, Torino 1972 e vol. 2: *Da Münster (1535) ai nostri giorni*, Claudiana, Torino 1981; C. BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)*, Neukirchen-Vluyn 1973; M. LIENHARD (Ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les Débuts et les Caractéristiques de l'Anabaptisme*. Proceedings of the Colloquium Organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg / Actes du Colloque Organisé par la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg (20-22 February / Février 1975), The Hague, Nijhoff 1977 e inoltre LECLER, *Storia della tolleranza*, I, pp. 225-257.

negargli la possibilità di un reciproco riconoscimento. A Marburg nel 1529, in un dibattito drammatico, egli contesta come inaccettabile l'interpretazione "spirituale" che il riformatore di Zurigo dà della presenza di Cristo negli elementi della s. Cena¹⁶, difendendo viceversa il realismo sacramentale: nel pane e nel vino Cristo è presente «*realiter*» (=realmente)¹⁷. Perciò il colloquio finisce col determinare una spaccatura grave tra luterani e protestanti della Svizzera tedesca, espressa ufficialmente alla Dieta di Augusta del 1530 con la presentazione di due diversi scritti confessionali: la luterana *Confessio Augustana*¹⁸ e la *Fidei ratio* di Zwingli¹⁹; spaccatura ancor più definitivamente confermata con la *Formula Concordiae* del 1580²⁰. Espressione quest'ultima di un luteranesimo "intransigente", ritornato in posizione dominante nell'elettorato di Sassonia - dopo le veementi controversie al suo interno (antinomista, sinergistica, majoristica, adiaforistica, osiandrica, sulla Cena) - proprio in forza dell'affermazione del potere della «Chiesa territoriale», e lo resterà per più di un secolo quale ortodossia luterana²¹.

E proprio per rispondere al nuovo assetto religioso e politico della Germania imperiale, tra i luterani tedeschi (ma anche tra i teologi cattolici) si fa strada a partire dagli anni Cinquanta un orientamento, che è alla base del *Trattato di Augusta* del 1555, vale a dire il principio del «*cuius regio eius religio*»²². Con esso si sancisce la non perseguibilità sul piano giuridico della confessione luterana, riconoscendo così di fatto l'esistenza in Germania di due cristianesimi diversi e legittimi²³, ancor-

-
16. Per Zwingli, cresciuto nell'umanesimo erasmiano e platonizzante, Cristo si rende presente «*spiritualiter*» nella celebrazione memoriale («*gratiarum actio*») e nella partecipazione concreta al pane e al vino della s. Cena. Perciò l'«*est*» dei vangeli va interpretato come «*significat*»: «questo pane significa il mio corpo».
 17. Rigetta però come spiegazione di un tale mistero il concetto scolastico di "transustanziazione", che gli appare palesemente filosofico («*ex ratione*») e non biblico.
 18. L'articolo X della CA *Sulla cena del Signore* («*De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescentibus in coena Domini*») si conclude con la condanna di quanti (Zwingliani) negano la presenza reale («*et improbant secus docentes*»). Cfr. *Confessio oder Bekannntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Städte überantwort Kaiserlicher Majestät zu Augsburg. Anno 1530/ Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in comitiis Augustae. Anno MDXXX*, BSLK, pp. 31-137, qui pp. 64-65 (tr. it. a cura di M. Bendiscioli, Milano 1969, 62-63).
 19. Nell'articolo VIII Zwingli ribadisce la sua posizione sulla presenza "spirituale" di Cristo nell'eucarestia e condanna come «errore che si oppone alla parola di Dio» la tesi della presenza "reale" sostenuta dai papisti e da «alcuni (i luterani) che guardano indietro alle pentole egiziane». Cfr. U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre ed E. Campi, Introduzione di P. Ricca, Torino 1985, p. 315.
 20. Cfr. *Formula Concordiae: Epitome, VII. De coena Domini* («*Credimus, docemus et confitemur, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuuntur atque sumantur*»), in BSLK, pp. 796-803, qui p. 797 e *Solida Declaratio, VII. De coena Domini*, in BSLK, pp. 970-1016. La *Formula Concordiae* è un'autorevole dichiarazione di fede luterana che, nelle sue due parti (*Epitome* e *Solida Declaratio*), costituisce la sezione finale del *Corpus Doctrinae* luterano, conosciuto come il *Liber Concordiae*. L'*Epitome* è una breve e concisa presentazione di dodici articoli della *Formula*; la *Solida Declaratio* è un'esposizione dettagliata. La Dottrina approvata è presentata in "tesi"; la dottrina rifiutata in "antitesi".
 21. Ortodossia luterana strenuamente difesa da teologi quali Calov e Daunhauer contro ogni visione unionista o irenista. Cfr. S. CAVALLOTTO, *La guerra dei Trent'anni e il consolidamento delle confessioni fino alla pace di Westfalia*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della chiesa*, vol. XVIII/2: *La chiesa nell'età dell'Assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, a cura di L. Mezzadri, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 203-206.
 22. In sostanza, in uno Stato o in un principato non vi può essere che una sola forma di cristianesimo, o la cattolica o la luterana, quella del principe, il quale ne è l'organizzatore e come capo con attribuzioni ecclesiastiche proprie ha il potere di imporla ai propri sudditi, sotto pena di espulsione. L'assioma «*cuius regio eius religio*» è coniato nel 1599 dal canonista luterano Joachim Stephani.
 23. Nello specifico il rescritto sancisce anzitutto che «nessuno stato può essere perseguitato a causa della *Confessione d'Augusta* e della sua dottrina», escludendo così le altre comunità di fede protestante - espressamente gli zwingliani, ma implicitamente anche anabattisti e calvinisti - dal novero delle confessioni riconosciute («*Ausburgische Konfessionsverwandte*») e privandole quindi della protezione della pace territoriale assicurata dal *Reichstagsabschied*. Inoltre, spetta ai principi definire la religione o meglio la confessione dei propri sudditi («*jus reformandi*»), mentre a

ché concorrenti ed ostili tra di loro.

2. *L'Europa riformata e la polemica sui dissidenti.*

Anche il protestantesimo della Svizzera tedesca presenta dinamiche simili, legate al sistema dello «Staatskirchentum». Zwingli affida al «magistrato cristiano» il compito di ripulire la città di Zurigo dagli eversivi anabattisti, di uniformare con decreti la fede dei cittadini e “disciplinarne” la vita quotidiana con norme rigorose («Sittenmandat»). E ancora di perseguire ed estirpare con la forza ogni forma di dissenso, riservando la libertà di predicazione soltanto al suo “vangelo”.

Una situazione analoga viene a crearsi nella Svizzera francese. A Ginevra, man mano che Farel (†1565) consolida la posizione evangelica, la sua azione si fa più pressante e violenta. “Liberata” la città da ogni “residuo papista”, il «Consiglio generale» ginevrino proclama nel 1536 la definitiva adesione di tutta la città alla Riforma. Ed è l'anno in cui Calvino (†1564) pubblica l'*Institutio christianae religionis*. Un'opera che soprattutto nelle edizioni successive (fino all'ultima del 1559) costituisce il primo esempio di esposizione del pensiero teologico della Riforma in un sistema rigoroso, coerente e vincolante e che diventa subito codice rigido dell'ortodossia riformata. Per Calvino, diversamente da Lutero e Zwingli, Chiesa e Stato sono due poteri complementari ma distinti, e dunque l'autorità civile non può arrogarsi il diritto di scomunicare. Sono i pastori a essere dotati di un potere dottrinale assoluto. A loro spetta il compito di vigilare in «régime de police ecclésiastique» sull'ortodossia della fede, mentre al «Concistoro misto» (laici ed ecclesiastici) quello di custodire una disciplina ecclesiastica regolatrice di ogni aspetto della vita dei cittadini. In sostanza, gli sforzi di Calvino tendono a fare dello Stato ginevrino il docile collaboratore del potere spirituale e, in ultima analisi, l'esecutore ubbidiente della sua volontà²⁴, come dimostra la condanna a morte di Serveto nel 1553, simbolo del trionfo dell'intolleranza della Chiesa ginevrina verso dissidenti ed eretici²⁵. Certo, Calvino vi gioca un ruolo di primo piano, e tuttavia si muove in perfetta sintonia con il modo di operare allora prevalente in Svizzera e nella Germania luterana, dove anabattisti e antitritonari sono oggetto di odio generalizzato e puniti persino con la pena capitale. Pur esaltando la libertà del cristiano e la sovranità delle coscienze, egli è convinto che alcune eresie costituiscano delle bestemmie intollerabili contro l'onore di Dio da punire con la morte. Ed è il caso di Serveto. Nella *Declaratio orthodoxae fidei* del 1554 Calvino sviluppa tutte le ragioni che giustificano la violenza sui dissidenti, la persecuzione e l'eliminazione degli eretici.

Se la posizione dominante è contraria a riconoscere altre forme di cristianesimo diverse da quella ufficiale, tuttavia singole personalità evangeliche o vicine alla Riforma cominciano ad avanzare una visione diversa. Così sull'esecuzione di Serveto, Sébastien Castellion (†1565) nel *De Haereticis*,

costoro è riconosciuto in caso di dissenso il diritto all'emigrazione previa vendita dei beni («beneficium emigrandi»). Sulla dieta del 1555 cfr. J. LORTZ, *La Riforma in Germania*. Vol. II: *Costituzione dei fronti, tentativi di unione. Divisione definitiva*, trad. di L. Tosti, Jaca Book, Milano 1981, pp. 343-355, E. ISELOH, *Compendio di storia*, cit., pp. 173-177, B. MOELLER, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1999, pp. 168-172, P. BLICKLE, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 1982, pp. 151-154, L. SCHORN-SCHÜTTE, *La Riforma protestante*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 86-88. Il testo della pace in K. BRANDI (Hg.), *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. Sept. 1555. Kritische Ausgabe des Textes*, [1896], Göttingen 1927². Sul significato del rescritto di pace G. AXEL, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004; H. SCHILLING- H. SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Aschendorff, Münster 2007.

24. Alcuni storici arrivano a definire una “dittatura clericale” autoritaria quella esercitata da Calvino sulle istituzioni religiose e civili di Ginevra. Cfr. LECLER, *Storia della tolleranza*, I, pp. 365-366.
25. Su Serveto cfr. R. H. BAINTON, *Vita e morte di Michele Serveto*, Introduzione di A. Prosperi, ed. Fazi, Roma 2012 (I ed. 1953). Secondo Bainton la condanna a morte di Serveto «ha posto la questione della libertà religiosa per le Chiese evangeliche in un modo che non aveva precedenti». Una difesa di Calvino in ALISTER E. McGRATHM, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Claudiana, Torino 1991, p. 153ss.

*an sint persequend*²⁶ del 1554 esprime un totale disaccordo col modo di procedere delle autorità di Ginevra e nel *Contra libellum Calvin*²⁷ confuta punto per punto la *Declaratio* del riformatore ginevrino. A suo giudizio, la causa delle peggiori persecuzioni e guerre è la ricerca ossessiva dell'uniformità nell'ortodossia dottrinale, che porta a considerare eretici tutti quelli che dissentono anche quando si tratti di verità non universali e prive di evidenza²⁸. Del resto, precisa l'umanista savoirdo, la stessa Scrittura è chiarissima solo nel dare norme per regolare la vita e condurre alla salvezza, mentre si esprime per enigmi e simboli quando parla di Dio e delle verità di fede. E inoltre, non tutto nella Bibbia è "Parola di Dio", per cui ogni cristiano ha il compito con la ragione e col dubbio di discernere nel testo sacro lo spirito dalla lettera, il certo dall'incerto, le verità eterne dagli assunti criticabili o provvisori²⁹. Da qui la possibilità e la liceità di convinzioni differenti e persino divergenti sulle dottrine. In ultima analisi, conclude Castellion, gli unici principi obbliganti in coscienza sono i doveri morali e non le verità dogmatiche. E se la pena di morte è legittima per le insurrezioni sociali e i delitti di diritto comune, non lo è affatto nel caso di errori relativi alla fede, anche perché contro le devianze dottrinali le uniche armi lecite sono quelle spirituali. Posizioni, queste, che suscitano vivissima inquietudine nell'establishment riformato e luterano e sono contestate in modo categorico e aggressivo³⁰.

Conseguenza della visione ostile a ogni legittimazione della pluralità di interpretazioni della fede cristiana sono le sanguinose guerre civili negli Stati mono-confessionali, in cui il principio di Augusta rimane inapplicabile. Si pensi alla Francia cattolica nei confronti della minoranza ugonotta fino alla promulgazione dell'*Editto di Nantes* nel 1598, nonostante gli autorevoli ma inascoltati inviti di personalità cattoliche e protestanti della politica e della cultura a rispettare con tolleranza la coscienza e la libertà della persona e a tenere distinti gli interessi del regno da quelli della religione³¹.

Ed è ancora la logica della demonizzazione di ogni forma di dissenso dottrinale a far sì che nelle Province-Unite olandesi, passate al calvinismo, si scateni uno scontro fratricida sull'interpretazione della dottrina della predestinazione tra i riformati ortodossi, guidati da Gomarus (†1641), e i calvinisti del «partito liberale», sotto la leadership di Arminius (†1609) e di Grozio (†1645). Scontro che sfocia nell'anatema del sinodo di Dordrecht (1618-19) contro gli "arminiani" e nella loro espulsione e che trova una soluzione col rientro dei «rimostranti» sotto il governatorato di Federico-Enrico d'Orange (1625-1647). Anzi, col crescere della loro influenza la Repubblica delle Province-Unite

26. Cfr. *De Haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae*, Magdeburgi [ma Basilea], G. RAUSCH [Giovanni Oporino], 1554. Si tratta di un'originale raccolta di citazioni di Padri della Chiesa, ma anche di Lutero, Erasmo, Brenz, Hedion, Bucer, Agricola, Sebastian Franck, Calvino stesso ed altri ancora, tutti contrari alla condanna a morte degli eretici.

27. Tale testo è costretto a circolare in manoscritto e ad essere pubblicato soltanto nel 1612 in Olanda col titolo *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse*. Cfr. LECLER, *Storia della tolleranza*, I, p. 397.

28. Relativamente alle verità religiose generali e assolutamente evidenti, invece, l'ostinazione nell'errore può essere punita con l'esilio, ma non con la morte.

29. Cfr. CASTELLION, *De arte dubitandi et confidenti, ignorandi et sciendi* del 1563. Su Castellion e la sua controversia con Calvino cfr. LECLER, *Storia della tolleranza*, I, pp. 381-408.

30. Nel *De haereticis a civili Magistratu puniendis* del 1554 Beza, ad esempio, definisce «diabolica e non cristiana» la carità a cui invita Castellion e difende la legittimità dell'intervento punitivo verso gli eretici da parte dell'autorità civile, convinto che qualunque severità contro i dissidenti non è mai eccessiva.

31. Fin dal 1561 in Francia quanti sono chiamati i «Politici» propongono la tolleranza del culto calvinista in nome dell'interesse nazionale. Essi invitano, pur nell'accettazione della divisione confessionale, di dissociare parzialmente la causa della chiesa da quella dello Stato, la fedeltà alla religione del principe e la fedeltà al principe quale capo della nazione. Ai calvinisti danno tolleranza civile e chiedono per garanzia il loro assoluto lealismo sul piano civile e politico. Sulla Riforma in Francia e la questione della pluralità delle confessioni nello Stato cfr. LECLER, *Storia della tolleranza*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2004. pp. 9-207 e 520.

abbandona significativamente l'ossessione dell'uniformità dottrinale e giunge a riconoscere una certa libertà religiosa, garantita da una Chiesa riformata, forte nella sua identità ma pronta a confrontarsi liberamente con tutte le forme di dissidenza³².

Il problema della coesistenza pacifica di un cristianesimo multiforme si pone nella stessa Inghilterra, dove l'anglicanesimo dominante deve fare i conti con la minoranza puritana d'ispirazione rigorosamente calvinista³³. Il conflitto, divenuto ben presto guerra civile, dura oltre un secolo con fasi alterne, dal regno di Elisabetta (1558-1603), alla rivoluzione di Cromwell (1648-1658), al ritorno degli Stuart nel 1660 con la conseguente repressione e proscrizione dei «congregazionalisti», per concludersi nel segno di una più ragionevole politica della convivenza con l'*Atto di tolleranza*, approvato dal parlamento nel 1689. Un *Atto* che accorda libertà di culto e riconoscimento giuridico ai dissidenti e alle confessioni minoritarie, pur restando la Chiesa anglicana l'unica religione dello Stato, e che perciò segna anche in Inghilterra, come prima è accaduto nelle Province olandesi, la definitiva rottura rispetto alla politica e ai principi di un passato intollerante e discriminatorio.

II. L'epoca dei Lumi e del «Risveglio»

1. Oltre le ortodossie confessionali verso la «religione naturale»?

Effetto negativo dello scontro "irriducibile" tra visioni multiformi del cristianesimo sono nel '600 le guerre di religione tra cattolici e protestanti concluse con la Pace di Westfalia³⁴. Certo, rispetto a quello di Augusta, il *Trattato* del 1648 legittima in Europa tre tipi di cristianesimo: cattolico, luterano, calvinista, ma l'allargamento non risolve il problema del rapporto tra confessioni cristiane differenti. Piuttosto, si tratta di una coesistenza non conflittuale, o meglio non belligerante, solo sul piano politico come spartizione dei territori europei in zone di influenze confessionali. Ciononostante, la tragica esperienza della guerra dei Trent'anni (1618-1648), costringendo a stare fianco a fianco le forme più disparate del cristianesimo protestante³⁵, mette in moto un processo di sensibilizzazione a superare le reciproche ostilità. Nella lotta per la causa comune del Vangelo e della gloria di Dio i contrasti dottrinali intra-protestanti del passato di fatto sembrano affievolirsi per lasciare il posto alla ricerca di un'unità visibile tra confessioni differenti. Un ideale che, nonostante le persistenti chiusure dei dogmatismi istituzionali, è incoraggiato da alcune personalità, favorevoli all'abbandono della concezione esclusivista e discriminatoria della propria identità dottrinale e ad una maggior disponibilità al riconoscimento reciproco³⁶. Proprio nella linea dell'opposizione al persistente irrigidimento della "scolastica" confessionale nasce e si consolida nella seconda metà del XVII sec. e nel XVIII sec. il Pietismo per opera di Jacob Spener (†1705) (*Pia desideria*, 1675), di August Francke (†1727) e di Nikolaus von Zinzendorf (†1760). Per i seguaci di tale movimento l'unico modo per salvare dalla catastrofe le chiese, nel loro caso quella luterana, dopo le or-

32. Non a caso sul suolo olandese trovano rifugio esuli così diversi come Comenio e Cartesio, Locke e Bayle. Cfr. E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del Protestantismo (secoli XVI-XVIII)*, in *Storia del cristianesimo*, III: *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 84.

33. L'anglicanesimo si presenta in questo periodo come una sorta di compromesso tra il calvinismo e il cattolicesimo. Cfr. J. LECLER, *Storia della tolleranza*, vol. II, p. 412.

34. Sulle guerre di religione tra Cinque e Seicento e la pace di Westfalia cfr. CAVALLOTTO, *La guerra dei Trent'anni ...*, cit., pp. 171-220.

35. Il luteranesimo tedesco, svedese e danese, il calvinismo renano, olandese, francese e danubiano, l'evangelismo svizzero, l'unitarismo orientale, l'hussitismo ceco e l'anglicanesimo.

36. Basta ricordare per i luterani: Camerarius, Calixt, Gerhard, per i riformati: i «Politici» francesi, Turretini, i calvinisti liberali delle Province-Unite e per i protestanti inglesi: gli artefici dell'*Atto di Tolleranza*.

rende devastazioni della guerra, è il ritorno al misticismo, alla pietà interiore con un'attenzione maggiore alla vita morale e alla tolleranza verso chi professa dottrine diverse. Una proposta, in realtà, molto avversata dai responsabili ecclesiastici dell'ortodossia luterana.

C'è, però, ancora un fattore che tra Sei e Settecento sollecita le chiese evangeliche, con scarso successo in verità, a superare i rigidi recinti dogmatici e confessionali, ed è la teologia "illuministica". Con la fuoriuscita della religione dalla fede e l'affermarsi del «Deismo razionale» la questione del pluralismo dei cristianesimi viene ad inquadrarsi in un contesto totalmente nuovo, non privo di ambiguità teologiche. Il concetto stesso di cristianesimo elaborato dalle varie confessioni cristiane è messo in discussione col risultato di un ulteriore irrigidimento delle istituzioni confessionali a difesa dell'«arcigna riaffermazione della retta dottrina»³⁷.

Nell'Inghilterra, oscillante tra egemonia anglicana e impulsi rivoluzionari dei puritani, pensatori come Edward Herbert di Cherbury (†1648), John Toland (†1722) e Matthew Tindal (†1733) propongono una religione comune a tutti gli uomini, fondata su pochi assunti universali e razionali³⁸ e perciò capace di servire da criterio assoluto e normativo³⁹. Alle comunità cristiane, ma anche a tutte le religioni legate ad una rivelazione storica, essi chiedono di purificare l'immagine di Dio da tiranno ingiusto e capriccioso a creatore buono e giusto e d'abbandonare tutti gli elementi assurdi ed irrazionali, quali i dogmi misteriosi ed inintelligibili, che l'autoritarismo clericale vi ha introdotto.

Nella medesima direzione si muove il «Deismo» nell'Europa continentale. Ephraim Lessing (†1781), tra i «teologi» luterani tedeschi, spinge a guardare tutte le religioni rivelate nel loro insieme, prescindendo dai criteri dottrinali dogmatici di ciascuna di esse e unicamente sulla base del loro impegno morale⁴⁰. Il riformato francese Pierre Bayle (†1706) prospetta contro le derive dello scetticismo e del dogmatismo una «Repubblica delle lettere», in cui gli spiriti liberi, superando pregiudizi e posizioni ostili a priori, ascoltano la voce della ragione e, da «fratelli saggi», dibattono insieme i problemi, tenendo conto dello spirito scientifico e critico dell'epoca. Il che significa, a suo giudizio, dover abbattere tutte le frontiere discriminatorie, specialmente quelle religiose o confessionali, e prendere in considerazione soltanto i punti in comune, superando ogni forma d'intolle-

37. Cfr. CAMPI, *Nascita e sviluppi del Protestantismo ...*, cit., p. 110.

38. Herbert di Cherbury ne individua cinque: 1. Esiste un Essere supremo. 2. A Lui va reso il culto. 3. Questo culto consiste essenzialmente nell'esercizio delle virtù e della *pietas*. 4. I propri peccati vanno espiati col pentimento sincero. 5. Dopo la vita terrena ci sarà premio o castigo. Si tratta di articoli indispensabili per la salvezza che costituiscono, in quanto posti a fondamento di ogni religione, i criteri per un giudizio razionale su tutte le religioni storiche esistenti (cfr. E. HERBERT DI CHERBURY, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, 1624, London 1645, Faksimile-Neudruck, G. Gawlick, Ed., Stuttgart 1966, pp. 208-222 e *De religione laici*, London 1645, *ivi*, pp. 136ss., 149, 160).

39. Secondo Toland i criteri di tale verifica sono riducibili a due: 1. È impossibile, e quindi concretamente equivalente a nulla, tutto ciò che contraddice in maniera evidente la ragione. 2. È convincente soltanto ciò che può essere compreso dalla ragione umana. Ciò significa che per l'uomo-essere-razionale tutto quello che va oltre l'orizzonte della ragione è semplicemente inesistente (Cfr. J. TOLAND, *Christianity Not Mysterious. A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery*, 1696, edizione curata da R. Wellek, New York 1978, pp. 39 n. 13 e 78 n. 10), senza per questo negare la possibilità ed il pieno significato della rivelazione divina. Ad essa, piuttosto, - precisa Toland - spetta la funzione di informare la conoscenza umana di cose finora ignote (*means of information*), che comunque vanno sottoposte a verifica da parte della ragione per poter pervenire alla certezza su di essa (*ground of persuasion*).

40. Attraverso la ricerca storica - sottolinea in *Nathan il saggio* (1779) - non è possibile sciogliere la questione di quale delle tre grandi religioni positive (cristianesimo, ebraismo, islamismo) sia la vera. Rimane allora un'unica prova, quella dello spirito e della bontà dell'agire morale. Le molteplici figure religiose con la loro fede etico-religiosa, fondata ultimamente sulla coscienza della dignità umana, sono soltanto espressioni del cammino dello spirito umano verso la libertà religiosa definitiva e verso la comunità interiore, al di là delle fedi particolari.

ranza e di discriminazione⁴¹. In ultima analisi, afferma Bayle, non è tanto l'ortodossia che salva, ma l'ortoprassi⁴².

Tutte posizioni, queste, del variegato movimento del «Deismo», che, ad eccezione dell'Inghilterra e della Scozia, generano nel protestantesimo europeo non poche perplessità fino al loro rifiuto esplicito e fermo da parte delle istituzioni ecclesiastiche. E tuttavia, proprio l'accentuazione degli aspetti etici della fede cristiana introdotta dai «deisti» diventa, in pratica, un eccellente terreno d'incontro tra confessioni diverse. Con un limite, però: un tale cristianesimo "illuminista" finisce per mortificare ogni espressione di fervore religioso⁴³. Da qui l'ondata di rinnovamento costituita dal «Risveglio»: un movimento multiforme che nei secoli XVIII-XIX esprime con caratteristiche diverse a seconda della nazione una forte spinta verso l'integrazione e l'unità, oltre le barriere dei confessionalismi dottrinali.

2. Il «Risveglio» e i tentativi di unificazione

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789⁴⁴ trova i protestanti francesi, ma ancor prima nel 1776 i protagonisti della rivoluzione "puritana" del Nord America⁴⁵, aperti al discorso dei diritti fondamentali della persona, ivi compresa la libertà di religione, di coscienza e di pensiero. Inizia, così, anche dietro la spinta di una sempre crescente accettazione del principio "rivoluzionario" della laicità dello Stato un atteggiamento critico a livello di base nei confronti delle varie forme di «chiese nazionali». Vengono a costituirsi le «chiese libere», comunità religiose cioè svincolate soprattutto dall'intromissione dell'autorità statale e autonome rispetto all'istituzione civile. Ed è proprio il «Risveglio» a favorire *ad extra* questa tappa significativa nell'affrancamento dal regime di cristianità, ma anche *ad intra* a mettere i presupposti di una visione più riconciliata delle diversità confessionali, proprio in forza della pluriformità reciprocamente accolta dei vari movimenti «risvegliati».

Antesignana di tale convivenza di cristianesimi diversi è l'America del Nord, dove già nella prima metà del Settecento in seguito alle ondate migratorie le molteplici e diverse chiese protestanti (Anglicani di Stato, Presbiteriani scozzesi, Quaccheri, Battisti, Congregazionalisti inglesi, Luterni, Riformati olandesi, Fratelli moravi, ecc.) vivono quotidianamente un'esperienza di collaborazione e d'incontro. Senza pregiudizi si aprono all'idea di costituire un unico popolo, entrando per questo in conflitto con le rispettive chiese ufficiali della Madrepatria⁴⁶. A poco a poco le rigidità dottrinali e le contrapposizioni confessionali lasciano il posto ad un clima di relativa tolleranza reciproca, rafforzata peraltro dall'intento programmatico del «Great Awakening» di abbandonare il freddo e sterile appiattimento dottrinale delle ortodossie per recuperare, viceversa, il fervore reli-

41. Solo se si accetta con disponibilità - sottolinea Bayle - la diversità delle religioni ogni elemento di disgregazione sociale viene a cessare. Un'idea di tolleranza, in verità, che non si fonda sul relativismo scettico, come l'accusano gli intransigenti, ma sulla libertà della coscienza dell'uomo, guidata dal timor di Dio e dall'amore pratico verso la verità.

42. Su Bayle e la sua visione cfr. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III: *Secoli XVIII, XIX e XX*, Borla, Roma 1995, pp. 64-67. Le opere di P. Bayle sono pubblicate col titolo di *Ouvres diverses*, 4 voll. Hildesheim-New York 1970, rist. dell'edizione del 1727 con introduzione di E. Labrousse.

43. Cfr. CAMPI, *Nascita e sviluppi del Protestantismo ...*, cit., pp. 114-115.

44. Sulla rivoluzione francese e la teologia cfr. VILANOVA, *Storia della teologia*, III, cit., pp. 226-240. Per il testo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789 vedi ed. dig.: <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>

45. La maggior parte delle chiese del Nord America appoggiano la rivoluzione americana. L'attenzione a Dio creatore e alla libertà come diritto naturale di ogni creatura umana è già presente nel *Declaration of Rights*, votato in Virginia nel 1776 (vedi testo in ed. dig. http://www.archives.gov/exhibits/charters/virginia_declaration_of_rights.html).

46. Cfr. CAMPI, *Nascita e sviluppi del Protestantismo ...*, cit., p. 133.

gioso e sollecitare l'impegno etico dei fedeli mediante la conversione del cuore ed una vita rinnovata⁴⁷.

Tra XVIII e XIX secolo la spiritualità «risvegliata» arriva anche in Europa, in particolare nel Regno Unito. Qui, come conseguenza dell'espansione britannica nelle colonie, convivono all'interno dell'anglicanesimo anime diverse, non senza tensioni certo, ma in un incontro fecondo, consolidatosi nella costituzione di una «Anglican Communion» fra chiese autonome. Ad essa si deve l'elaborazione nel 1888 del cosiddetto *Quadrilatero di Lambeth*, un documento pionieristico che intende porre le basi dottrinali per tenere in unità le differenti identità del multiforme cristianesimo anglicano⁴⁸.

III. La svolta ecumenica e l'unità tra i vari Cristianesimi della galassia evangelica

1. Verso il «Consiglio Ecumenico delle Chiese»

È con la stagione ecumenica del XX secolo che l'accettazione reciproca di cristianesimi diversi nell'unità della medesima fede trova accoglienza ufficiale e teologicamente argomentata in seno alle istituzioni ecclesiastiche evangeliche, tranne frange minoritarie. Un movimento ecumenico che trasforma gradualmente la natura plurale propria del protestantesimo da fattore di conflitti confessionali in opportunità di arricchimento sullo sfondo di una trovata convergenza tra esigenza identitaria e attenzione all'universalità della Chiesa⁴⁹ e che porta le chiese verso un approdo teologicamente rilevante, la consapevolezza che nessuna di esse può esistere se non nella forma di «Chiesa ecumenica».

Benché l'Ottocento rimanga sostanzialmente un secolo di divisioni, cominciano a realizzarsi forme visibili e collettive di unità. Nascono gruppi interconfessionali che trovano una qualche modalità di aggregazione senza perdere i caratteri peculiari della propria denominazione: vere e proprie palestre di ecumenismo vissuto, ancorché prive dell'avallo e dell'autorizzazione delle chiese d'appartenenza. Si pensi alla «Federazione Mondiale degli Studenti Cristiani», realizzata in Svezia nel 1895 e fondata su un principio decisivo per gli sviluppi successivi del movimento ecumenico: l'aspirazione non è di annullare le molteplici singolarità confessionali, ma viceversa di potenziarle, offrendo loro un orizzonte più vasto di espressione e l'occasione di comunicare ad altri i propri doni, in sostanza, di affrancarle dalla loro autosufficienza e dal loro isolamento⁵⁰.

Col tempo Alleanze o Federazioni confessionali mondiali sorgono ugualmente per iniziativa

47. Un cristianesimo, cioè, sganciato dalle rigide formule dogmatiche, impegnato nel miglioramento morale delle persone e assertore dell'universalità della salvezza. Cfr. F. FERRARIO, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri*, in *Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 420.

48. I quattro principi unificanti le diversità delle varie chiese membri della Comunione Anglicana sono: 1. primato della Scrittura; 2. credo niceno-costantinopolitano e credo apostolico; 3. battesimo e Cena del Signore come sacramenti; 4. episcopato storico come elemento costitutivo della ministerialità nella chiesa. Essi sono stati elaborati nel 1886 in alcune riunioni a Chicago della Chiesa Episcopale degli Stati Uniti d'America e modificati e confermati nel 1888 alla conferenza di Lambeth dei vescovi della Comunione Anglicana. Inizialmente promulgati come suggerimenti per un dialogo ecumenico con la Chiesa cattolica, i punti del Quadrilatero sono diventati indispensabili per l'essenziale identità anglicana. Cfr. FERRARIO, *Il protestantesimo della fine del XVI secolo ...*, cit., p. 423; P. RICCA, *Le chiese protestanti*, in *Storia del cristianesimo*, vol. IV: *L'età contemporanea*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 49-50.

49. Cfr. FERRARIO, *Il protestantesimo della fine del XVI secolo ...*, cit., p. 450

50. Cfr. P. RICCA, *Il movimento ecumenico* in *Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 568.

delle singole chiese ufficiali⁵¹. Nel quadro di tali alleanze e delle conferenze internazionali da esse organizzate il «movimento ecumenico» comincia a rendersi conto del peso dei cosiddetti fattori non teologici delle divisioni del passato⁵². Alla «Conferenza missionaria mondiale» di Edimburgo del 1910 si prende atto che non è più possibile annunciare Cristo in modo credibile, se le chiese continuano a combattersi e a rimanere divise, e che l'unità fra cristianesimi diversi è una conseguenza indispensabile e indilazionabile della missione stessa⁵³. Ne scaturisce il duplice movimento ecumenico di «Vita e Azione» (1925) e di «Fede e Costituzione» (1927), confluiti nel «Consiglio Ecumenico delle Chiese». Un'istituzione, quest'ultima, che si costituisce ad Amsterdam nel 1948 come patto fraterno fra chiese⁵⁴ col compito di ricercare insieme, attraverso il consenso costruito dal basso nel dialogo e nella ricerca di un linguaggio comune, l'unità perduta e di realizzare la comunione una e multiforme fra quanti hanno il medesimo Credo cristiano. Non una nuova Chiesa o una superchiesa, quindi, ma una «comunione di chiese» che, senza vanificare le differenze specifiche, professa - come recita la formula base adottata nel 1961 - la stessa fede «secondo le Scritture» ed ha il suo centro in Gesù Cristo e nel Dio trinitario⁵⁵.

2. *La Concordia di Leuenberg (1973)*

Una tappa rilevante del cammino ecumenico intra-protestante è la *Concordia di Leuenberg* del 1973, con la quale le chiese riformate (calviniste), luterane e unite d'Europa finalmente, dopo oltre 400 anni, istituiscono tra loro la piena comunione ecclesiale («Kirchengemeinschaft») ⁵⁶. Sui tradizionali dissensi circa la s. Cena, la cristologia e la predestinazione è raggiunto un accordo che permette di ristabilire la comunione di fede, senza dover abolire necessariamente tutte le differenze dottrinali⁵⁷. A tal fine diventa risolutivo il principio ecclesiologico dell'art. VII della luterana *Con-*

51. Ad esempio: «Alleanza delle chiese Riformate e Presbiteriane» (1875), «Consiglio Mondiale Metodista» (1881), «Unione Vecchio-Cattolica di Utrecht» (1889), «Alleanza Mondiale Battista» (1905), «Federazione Luterana Mondiale» (1929), il sodalizio confessionale anglicano con le varie conferenze di Lambeth. Cfr. RICCA, *Il movimento ecumenico ...*, cit., p. 569.

52. *Ibidem*.

53. Cfr. RICCA, *Il movimento ecumenico ...*, cit., p. 571.

54. Nel messaggio rivolto alle chiese si ribadisce che il CEC nasce come patto tra chiese: non è una (nuova) chiesa, tanto meno una superchiesa; è un'associazione fraterna di chiese, che così manifestano ciò che, al di là di tutte le differenze, esse fanno di avere in comune, cioè il Signore «che non è diviso». Cfr. RICCA, *Il movimento ecumenico ...*, cit., p. 574.

55. I principi che ne regolano la vita sono sostanzialmente due: 1. la pari dignità e l'uguale valore di tutte le chiese, grandi o piccole, ricche o povere, vecchie o «giovani» che siano; il CEC è un «patto fraterno tra uguali, al cui interno l'identità di ciascuna chiesa deve essere non solo rispettata ma tutelata»; 2. la comunione non ha una struttura gerarchica, ma è «sostanziata di consensi costruiti dal basso, attraverso il dialogo e la faticosa ricerca di linguaggi comuni con cui trasmettere messaggi condivisi». Cfr. RICCA, *Il movimento ecumenico ...*, cit., p. 574.

56. Tra luterani e riformati i colloqui iniziano nel 1963 a Bad-Schauenbürg in Assia (Germania Federale) e si svolgono a livello europeo, su iniziativa e nel quadro di «Fede e Costituzione». Il tema è costituito da aspetti controversi nell'interpretazione degli articoli di fede; abbastanza presto si afferma la consapevolezza che la discussione di singoli temi teologici ben difficilmente potrà condurre all'obiettivo che ci si prefigge, che è il ristabilimento della comunione ecclesiale. Dopo un primo periodo dal 1963 al 1967, inizia una seconda serie di incontri dal 1967-71, in cui si comincia a mettere a punto un progetto di dichiarazione comune luterano-riformata che si concretizza nel testo definitivo della *Concordia* del 1973. Il Sinodo valdese lo approva nel 1975. Per il documento cfr. *Concordia tra le Chiese luterane, riformate e altre in Europa (Concordia di Leuenberg, 1973)*, in *Raccolta delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese*, Torino 1983, pp. 36-47 oppure l'ed. dig.: <http://www.voceevangelica.ch/miscellanea/miscellanea.cfm?item=776>. Sull'argomento cfr. F. FERRARIO, *La chiesa di Gesù Cristo. Il contributo delle Chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della Chiesa. La concordia di Leuenberg*, Claudiana, Torino 1996.

57. Alla comunione costituitasi intorno alla Concordia di Leuenberg aderisce nel 1995 anche il Metodismo europeo.

*fessio Augustana*⁵⁸, secondo cui per avere piena comunione ecclesiale «è sufficiente» («*satis est*») raggiungere il consenso riguardo alla predicazione dell'Evangelo e ai sacramenti, essendo questi due i cardini costitutivi della Chiesa. E pertanto le altre specificità delle differenti chiese, anche in ambito dottrinale, non sono più motivo di divisione e meno ancora di anatemi reciproci. Anzi, si riconosce a proposito delle controversie classiche la complementarità delle posizioni e delle intenzioni di luterani e riformati. In concreto, la *Concordia* non intende sostituire le confessioni di fede delle diverse chiese, ma mostrarne la reciproca compatibilità, offrendo così nel dibattito ecumenico un modello che permette di passare dal puro e semplice accordo dottrinale all'effettiva comunione ecclesiale⁵⁹. Importanti risultati di tale cammino di riconciliazione sono pure - solo per citarne alcuni - la *Dichiarazione di Meißen (Verso l'unità visibile)* del 1988, con cui si è aperta la strada alla piena comunione ecclesiale tra la Chiesa anglicana d'Inghilterra e le Chiese tedesche (luterana, dell'Unione e riformata)⁶⁰, e in particolare la *Dichiarazione di Porvoo (Verso una maggiore unità)* del 1992, un documento di accordo tra chiese a costituzione episcopale, le chiese anglicane inglesi e irlandesi e quelle luterane dell'Europa del Nord e dei Paesi baltici⁶¹. Osserva a questo proposito Ricca: «[...] Leuenberg, Meißen e Porvoo configurano tre forme diverse di comunione ecclesiale che non si contraddicono, al contrario si completano e, insieme, compongono quell'unità della diversità (unità del corpo, diversità delle membra - 1Cor 12,12-31) o diversità riconciliata, che è il modello protestante dell'unità cristiana»⁶².

In conclusione, con questi e altri approdi di comunione interconfessionale, teologicamente fondati su un'evoluzione positiva del rapporto tra fedeltà alla propria identità confessionale e comunione universale nella «*ecclesia una*», è giunta inequivocabilmente a termine la lunga e dolorosa stagione dell'intolleranza e delle reciproche scomuniche e proscrizioni. Tra gli evangelici, inoltre, si rafforza sempre più la consapevolezza che le divisioni non riguardino tanto il centro della fede, quanto piuttosto elementi non essenziali e legittimamente legati alle molteplici modalità di incarnare l'esperienza di Chiesa cristiana nella storia: le chiese si sentono unite nelle cose fondamentali con differenti posizioni su quelle secondarie⁶³. Anche perché è sempre più avvertita l'urgenza di

58. L'art. VII della *Confessione di Augusta* del 1530 (luterana, opera di Filippo Melantone) stabilisce: «*Allo stesso modo [le nostre chiese] insegnano che la Chiesa una e santa sussisterà in perpetuo. Invero la Chiesa è l'assemblea dei santi nella quale si insegna l'evangelo nella sua purezza e si amministrano correttamente i sacramenti. E per la vera unità della chiesa è sufficiente [satis est] l'accordo sull'insegnamento dell'Evangelo e sull'amministrazione dei sacramenti. Non è invece necessario che siano ovunque uniformi le tradizioni istituite dagli uomini, cioè i riti o le cerimonie; come dice Paolo: "Una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e padre di tutti ..." [Ef 4,5 s.]*», cfr. BSLK p. 61, tr. Bendiscioli, p. 59.

59. «Comunione ecclesiale» nel senso che - come recita l'art. 29 della *Concordia* - «chiese di confessione diversa, in base al consenso raggiunto nella comprensione dell'evangelo, si accordano reciprocamente comunione nella Parola e nei sacramenti, e tendono alla massima comunanza possibile nella testimonianza e nel servizio al mondo». Ciò non significa che la *Concordia* sottovaluti la rilevanza dell'ecclesiologia. Lo prova la pubblicazione nel 1994 da parte delle chiese aderenti alla *Concordia* del documento su *La chiesa di Gesù Cristo. Il contributo delle chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della chiesa*. Cfr. FERRARIO, *La chiesa di Gesù Cristo ...*, cit.

60. Una pienezza non ancora raggiunta, in realtà, per la diversa comprensione dell'episcopato storico. Cfr. testo della dichiarazione *Verso l'unità visibile* in *Enchiridion Oecumenicum* 4, pp. 117-132.

61. Le Chiese partecipanti si riconoscono come una parte dell'*una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* espressa dal Credo di Nicea. I fondamenti della loro comunione sono: 1. la fede della chiesa antica, ancora indivisa, che è stata rinnovata dalla Riforma del '500; 2. la celebrazione del Battesimo e dell'Eucarestia secondo la Bibbia e la tradizione ecumenica; 3. l'ininterrotta continuità dell'episcopato storico (che manca nelle Chiese luterane dell'Europa centrale e occidentale, le quali perciò non partecipano). Cfr. testo della dichiarazione *Verso una maggiore unità* in *Enchiridion Oecumenicum* 4, pp. 132-135.

62. Cfr. RICCA, *Le chiese protestanti ...*, cit. p. 119.

63. Cfr. RICCA, *Il movimento ecumenico ...*, cit. p. 564.

rispondere alla secolarizzazione e alla scristianizzazione del mondo contemporaneo con una predicazione dell'Evangelo unita e concorde⁶⁴.

Alla svolta ecumenica del XX secolo va aggiunta, però, ancor prima sul piano storico, la ritrovata libertà e autonomia delle chiese protestanti *nello* Stato e *dallo* Stato, che ha tolto alle divergenze dottrinali ogni ragione di natura politica o nazionalistica, causa spesso nel passato di conflitti armati e di guerre di religione. Finché gli Stati sono rimasti fortemente confessionali nel quadro dell'«Ancien Régime» non c'è stato posto alcuno per il riconoscimento di legittimità ad un pluralismo pacificato tra visioni cristiane differenti. Soltanto quando ha cominciato ad affermarsi nelle società civili il principio della libertà religiosa e della laicità dello Stato, la convivenza feconda di cristianesimi diversi è divenuta più possibile anche nel mondo protestante.

64. Sulle prospettive del protestantesimo mondiale in ordine alla tematica del pluralismo religioso nella società secolarizzata del XXI secolo cfr. tra gli altri L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralistic Society* (trad. it. *L'Evangelo in una società pluralistica*, Torino 1989); G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Bologna 1990; AA.VV. *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle*, Préface de J. Baubérot, Genève 1995.