

LUCA FERRACCI
Bologna (Italia)

Sulle origini della riappropriazione ecumenica della fede di Nicea (XIX sec.)

I/ L'URGENZA DI UN APPUNTAMENTO

L'attivarsi quasi frenetico delle chiese e delle grandi agenzie ecumeniche in previsione del 2025 sembra dimostrare come dopo decenni di intorpidimento il movimento ecumenico stia conoscendo un'improvvisa accelerazione verso l'orizzonte di quelle celebrazioni. Annunciata nel settembre 2022 durante l'undicesima assemblea generale del WCC a Karlsruhe, la sesta conferenza mondiale di Faith and Order si terrà nel monastero copto di Anba Bishoy nel Wadi El-Natrun, vicino Alessandria d'Egitto, nell'ottobre del 2025, trentadue anni dopo

Luca Ferracci

Assistente all'Università di Modena e Reggio Emilia e Assegnista di ricerca alla Fondazione per le scienze religiose, Giovanni XXIII, a Bologna. È editor per la Brill della serie *A History of the Desire for Christian Unity* e membro del comitato internazionale di direzione di *Concilium*.

Fondazione per le scienze religiose, Via San Vitale 114, 40125 Bologna, Italy.
E-mail: lferracc@unimore.it

quella di Santiago de Compostela. Con le casse semivuote e le aspettative ridotte da un generale e persistente languore ecclesiale per la causa ecumenica, almeno il tema della conferenza sembra conservare lo spirito di un tempo: *Where Now for Visible Unity?*¹. E anche se la comunione sull'altare continua a farsi attendere e la guerra in Europa orientale frantuma l'ortodossia in un mortaio di sangue e scomuniche, dopo un secolo di appelli, frenate e rilanci il trono di Pietro e il trono di Andrea sperano che i tempi siano maturi per ritrovarsi a Nicea e celebrare insieme la Pasqua.

Lontana dal meritarsi il biasimo di un ecumenismo a bassa intensità che torna alle radici della fede perché è incapace di misurarsi con il dinamismo storico delle chiese e delle dottrine, cento anni di passione ecumenica per Nicea e il suo credo – che è pur sempre una frazione irrisoria del tempo cristiano abitato dagli scismi – è in realtà il segno tangibile del recupero di una dimensione “credente” della cattolicità, cioè di una universalità non più empiricamente misurabile in base ai confini ecclesiali e difesa dalle armi dell'apologetica, ma creduta e riconosciuta nel simbolo di fede e nel ritmo dinamico della storia. Di questa lenta riappropriazione ecumenica di Nicea si analizzeranno di seguito due momenti, entrambi risalenti al XIX secolo, in cui il Simbolo ha iniziato ad apparire denudato da ogni sovrastruttura teologico-dottrinale e dunque nuovamente in gioco nei destini delle chiese in cerca dell'unità.

II/ I SIMBOLI, LA FEDE, LA STORIA: JOHANN A. MÖHLER E IGNAZ VON DÖLLINGER

Prima che “al” simbolo la teologia del XIX secolo tornò “ai” simboli. Domina su tutti in questo campo la figura di Johann Adam Möhler, araldo di quella che viene definita la *Katholische Tübinger Schule* (scuola cattolica di Tubinga), spesso identificata con la facoltà di Teologia cattolica esistente nella cittadi-

¹ Cf. Più oltre in questo numero il contributo di Johannes Oeldemann.

na sveva dal 1817². La fama di questo teologo, che intraprese l'insegnamento da ordinario a Tubinga nel 1828, quando già da undici anni cattolici e protestanti studiavano teologia sotto il medesimo tetto, è legata infatti alla Simbolica, un corposo studio comparativo dell'insegnamento cattolico e protestante sulla base delle confessioni di fede e dei documenti riconosciuti come normativi dalle chiese. Il senso di quest'opera, nata nel 1832 come un manuale destinato agli studenti della facoltà cattolica, lo si coglie soltanto attraverso l'itinerario di Möhler e l'evoluzione del suo pensiero. Nel 1827 il giovane professore, che fino ad allora si era dedicato principalmente allo studio dei padri della chiesa, tenne un corso sulla teologia del credo, trascrivendolo in vista di una pubblicazione. Nello stesso anno e poi in quello successivo visitò le più celebri università tedesche (Würzburg, Bamberg, Jena, Lipsia, Gottinga e Berlino) dove incontrò importanti figure del romanticismo ed entrò in contatto anche con la teologia dell'*Erweckungsbewegung* che stava determinando in quegli anni la rinascita religiosa del mondo protestante tedesco. Fu grazie a questa esperienza che il giovane teologo si distanziò definitivamente dal razionalismo illuminista di cui si era imbevuto negli anni della sua formazione per abbracciare l'idea di un'esperienza viva e comunitaria della fede. Di qui la necessità di mettere a punto in numerose stesure e cinque edizioni un'opera che, pur non rinunciando espressamente ai suoi intenti apologetici e controversistici, fosse – come dice l'autore stesso nella prime pagine del suo trattato – «un'esposizione scientifica delle antitesi dogmatiche dei vari partiti religiosi cristiani, affermatasi gli uni accanto agli altri con le rivoluzioni ecclesiali del secolo XVI, esposizione fatta in base alle loro pubbliche professioni di fede (libri simbolici)»³.

Fu questa esigenza di discendere nell'essenza profonda del messaggio cristiano e di confrontare la dogmatica cattolica e quella protestante senza livore apologetico a convincere tanta

² M. FÉDOU, *Scholarship and Unity in the 19th and 20th Century: Johann Adam Möhler and Adolf von Harnack Compared*, in L. FERRACCI (ed.), *A History of the Desire for Christian Unity. Ecumenism in the Churches (19th–21st Century)*, vol. I, Brill, Leiden 2021, 300-319.

³ Cito qui dalla traduzione italiana del 1984, 49.

parte della teologia novecentesca, specialmente cattolica, del fatto che Möhler avesse trovato una via d'accesso tutta teologica al problema dell'unità cristiana. Non si trattava di ascrivere al pensatore di Tubinga anacronistiche sensibilità ecumeniche, ma di cogliere tutte le implicazioni di un pensiero teologico che riteneva commensurabili i sistemi dottrinali sulla base dei loro simboli di fede e che dunque si apriva alla possibilità che il protestantesimo, pur nei suoi limiti e nella sua unilateralità, fosse per la chiesa cattolica una sorta di "correttivo storico" in grado di infonderle per osmosi quella parte di verità trascurata, distorta o sepolta sotto secoli di incrostazioni disciplinari.

Ed è stato proprio quel pensare storicamente il deposito della fede, quel ritorno rispettoso alle fonti, per cui le esperienze, le verità rivelate e le fissazioni dottrinali crescono e si adattano alle condizioni storiche in continua evoluzione, a fecondare in profondità tanto terreno della teologia successiva, cattolica quanto protestante. Se della sua concezione dialettica dello sviluppo dei dogmi, mutuata dal vitalismo di impronta romantica, si ritrovano tracce in un filone della teologia protestante che arriva a Adolf von Harnack, l'idea della chiesa come di una pluralità materiale guidata dalla gerarchia e unita da un principio vitale interiore, cioè lo Spirito Santo, dove le diverse proposizioni parziali della fede non si contraddicono, ma anzi si completano, ha ispirato nell'anglicanesimo del tardo Ottocento una concezione dell'unità ecclesiale inclusiva e onnicomprensiva che aveva negli articoli fondamentali della fede e nel governo episcopale in successione apostolica i suoi pilastri. Sul versante cattolico, invece, fu l'idea che il cristianesimo avesse uno statuto storico, radicato nel mistero stesso dell'incarnazione, a dare i frutti maggiori: l'assunto che esistesse un rapporto tra fede e storia in cui la chiesa, sotto l'azione dello Spirito, rinnova la coscienza di se stessa e custodisce la memoria di quel che ha ricevuto, si è rivelato infatti cruciale perché in determinati ambienti della teologia cattolica si superasse l'antistoricismo della neoscolastica e la fissità dottrinale con cui il concilio Vaticano I aveva indicato ai cattolici l'obbligo di rispettare il significato dei dogmi come determinato una volta per tutte dalla chiesa.

Il primo a mettere a frutto una siffatta impostazione e a pagarne il prezzo fu Ignaz von Döllinger. Professore di storia

della chiesa all'università di Monaco (1826-1871) e presidente dell'Accademia bavarese delle scienze (1873-1890), nel 1871 venne scomunicato perché rifiutò i nuovi dogmi sul primato e l'infallibilità pontificia. Di Möhler, suo coetaneo, fu un appassionato lettore oltre che confidente e da quella prima generazione di *Tübinger* assimilò i caratteri essenziali del fare teologia: un atteggiamento indipendente rispetto al curialismo dominante nei seminari cattolici («siamo professori universitari e non semplici sagrestani che eseguono gli ordini», amava ripetere il capostipite della scuola di Tubinga Johann Sebastian Drey), la volontà di volersi confrontare con alcune istanze profonde della modernità, quali l'esigenza di una conoscenza critica del cristianesimo come storia, e la convinzione che fosse possibile una dimostrazione razionale della fede dogmatica⁴.

La questione della riunificazione delle chiese, tutta condensata in un nocciolo di pensiero unionista, sviluppatosi già nel corso degli anni Sessanta, divenne dopo il concilio Vaticano I e la scomunica una questione prioritaria per Döllinger⁵. Ne aveva parlato diffusamente già in un libro del 1861 (*Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat*) e poi nel suo famoso discorso sul passato e il presente della teologia cattolica, tenuto nel 1863 a Monaco all'assemblea dei dotti cattolici, suscitando in entrambe le occasioni l'interesse di teologi di spicco del movimento di Oxford, in particolare di Edward Bouverie Pusey e Henry Parry Liddon, con i quali era in contatto dal 1845. Ridotto all'osso, il pensiero di Döllinger era che le chiese dovessero sforzarsi, in un dialogo franco e depurato da equivoci di natura storica, di ricondurre le specificità di ciascuna tradizione dottrinale a un denominatore comune di valore universale nel tempo e nello spazio. Cosa intendeva, Döllinger lo specificò in un ciclo di lezioni del 1872 *Sulla riunione delle chiese cristiane* (*Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*). L'uni-

⁴ Cf. A.P. KUSTERMANN, La prima generazione della 'Katholische Tübinger Schule' tra rivoluzione e restaurazione, in *Cristianesimo nella storia* 12/3 (1991) 489-526.

⁵ F.X. BISCHOF, Ignaz von Döllinger and the Bonn Reunion Conferences of 1874-1875, in FERRACCI (ed.), *A History of the Desire for Christian Unity*, vol. I, cit., 171-196.

ca condizione per un riconoscimento reciproco delle chiese era la loro continuità, nella dottrina e nella struttura, con la chiesa apostolica delle origini, che chiedeva come garanzia la fedeltà alla «Sacra Scrittura con i tre simboli ecumenici, interpretata secondo la dottrina della chiesa indivisa dei primi tre secoli»⁶. Il modello ecclesiologicalo di una futura chiesa riunita era dunque, per utilizzare la terminologia odierna, quello di una diversità riconciliata che trovasse il proprio centro unificante nell'*unam sanctam catholicam et apostolicam* del credo.

L'eco che le sue lezioni ebbero in tutta Europa, amplificata anche dalla condizione di martire a cui la scomunica romana lo aveva inevitabilmente elevato, convinse Döllinger ad intraprendere il progetto che avrebbe legato per sempre il suo nome alla causa ecumenica: la convocazione a Bonn di due conferenze sull'unione. La prima si tenne tra il 12 e il 14 settembre del 1874 e riunì teologi da Oriente e Occidente, con una componente maggioritaria di anglicani *high church* e una discreta ma a tratti riluttante presenza veterocattolica e ortodossa. I cattolici romani erano ovviamente assenti, conferendo all'incontro una natura sostanzialmente intraprotestante. La seconda, avvenuta nell'agosto del 1875, lasciò pressoché inalterata la composizione confessionale della precedente. Dominate dalla forte personalità di Döllinger, entrambe le conferenze finirono inaspettatamente per impantanarsi su una questione che fece passare in secondo piano tutte le altre: il *filioque*. La proposta avanzata da Döllinger nel primo incontro, infatti, prevedeva che tutte le parti si venissero incontro dichiarando "illegittima" l'introduzione del *filioque* nella professione di fede perfezionata nel concilio di Costantinopoli del 381 e che, nell'interesse della pace e dell'unità, la conferenza stabilisse il ripristino della formula originaria del credo, così come era stata definita dai concili della chiesa indivisa. Un fuoco incrociato si abbatté implacabile sull'idea di Döllinger. Gli anglicani si dissero disposti a

⁶ I. VON DÖLLINGER, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge gehalten zu München im Jahr 1872, C.H. Beck, Nördlingen 1888, 139. I tre simboli cui si riferiva Döllinger erano il simbolo niceno-costantinopolitano, il credo apostolico e quello che è stato tramandato con il nome di credo di Atanasio.

fare ammenda circa le modalità con cui il *filioque* venne definitivamente introdotto nel 1014 da papa Benedetto VIII, ma si rifiutarono di espungere dal credo una formula già da secoli diffusa in Occidente e pienamente conforme alla fede creduta dalla chiesa indivisa dei primi secoli. Gli ortodossi, dal canto loro, respinsero con fermezza qualsiasi compromesso al ribasso. Questo portò alla redazione di una dichiarazione provvisoria in cui l'introduzione del *filioque* nel credo veniva definita "illegittima" e in cui si esprimeva l'auspicio di un ripristino della forma originaria del testo senza sacrificare alcuna dottrina espressa nella tradizione occidentale e latina della chiesa. Il chiarimento del passaggio relativo alla processione dello Spirito Santo, invece, venne lasciato alla conferenza successiva, dove otto estenuanti sedute e un giorno aggiuntivo rispetto ai tre inizialmente previsti non bastarono a conciliare ortodossi e protestanti su una distinzione che solo al padrone di casa risultava chiarissima e pacifica: quella fra dogma e insegnamento teologico.

Non sarebbe sbagliato affermare che parte dell'insuccesso dell'iniziativa di Döllinger sia da attribuire proprio alle divisioni risorte attorno alla questione del *filioque*, sulla quale si continuò a discutere, non senza eccessi polemici, anche dopo la conclusione della seconda e ultima conferenza di Bonn. Se da una parte l'ortodossia era infatti ancora lontana dall'essere conquistata da quella vocazione ecumenica che solo dopo la Prima guerra mondiale l'avrebbe riscattata dalla lunga cattività ottomana restituendola al mondo e alla modernità, dall'altra l'anglocattolicesimo si irrigidiva davanti alla richiesta di abrogare un'antica formula di fede ben sapendo che, per guadagnare la simpatia degli ortodossi, avrebbe rinunciato definitivamente a quella dei cattolici-romani che pure si ostinava a coltivare con impaziente attesa, anche dopo il trauma della defezione di Newman nel 1845 e nonostante le zavorre imposte dal dogma dell'immacolata concezione (1854) e da quello dell'infallibilità papale (1871)⁷.

⁷ M. CHAPMAN, *The Fantasy of Reunion. Anglicans, Catholics and Ecumenism, 1833-1882*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Ciò che resta è il fatto che, restituendo il dato di fede all'orizzonte della storia umana piuttosto che all'organismo autoritativo del magistero ecclesiale, Döllinger sia arrivato sul *filioque*, ma anche sulla questione delle ordinazioni anglicane e del culto dei santi, a un passo da una verità che solo i cristiani di due generazioni dopo potranno accogliere pienamente, quando per la teologia del Novecento non sarà più un tabù l'idea che la dimensione teologico-dottrinale della fede giochi il suo destino in stretta simbiosi con l'effettivo configurarsi delle chiese nella storia.

III/ LA TEOLOGIA ANGLICANA E IL QUADRILATERO DI CHICAGO-LAMBETH (1886-1888)

Quando sul finire dell'Ottocento un rarefatto desiderio di unità iniziò ad addensarsi nel tessuto istituzionale delle chiese, i documenti divennero la base di partenza o il traguardo di qualsiasi iniziativa di dialogo. Nel Quadrilatero di Lambeth, l'importante dichiarazione che la Comunione anglicana adottò nel 1888 per incoraggiare i dialoghi ecumenici con le altre tradizioni cristiane, il simbolo di Nicea, «come sufficiente esposizione della fede cristiana», comparve al secondo posto di un elenco di quattro punti, preceduto dalle Sacre Scritture, «come contenitore di tutte le cose necessarie per la salvezza», e accompagnato dal credo apostolico «come simbolo battesimale». Seguivano al terzo punto i due sacramenti istituiti da Cristo, cioè il battesimo e la cena del Signore, e infine l'episcopato «secondo le esigenze variabili delle nazioni e dei popoli chiamati da Dio nell'unità della chiesa»⁸.

Nato per essere un condensato della teologia anglicana tradizionale su cui imbastire, a livello nazionale, forme di unio-

⁸ R. COLEMAN (ed.), *Resolutions of the Twelve Lambeth Conferences (1867-1988)*, Anglican Book Centre, Toronto 1992, 13. Cf. P. AVIS, *The Origins of Anglican Ecumenical Theology, the Chicago-Lambeth Quadrilateral, and the Question of Anglican Orders*, in FERRACCI (ed.), *A History of the Desire for Christian Unity*, vol. I, cit., 264-299.

ne con le chiese evangeliche e non conformiste del regno, nella conferenza di Lambeth del 1920 il Quadrilatero venne riproposto in versione ridotta come *pendant* del celebre *Appeal to All Christian People*, un invito universale alla penitenza e alla contrizione per il massacro della guerra che i cristiani non erano riusciti a fermare. Le radici di questo primo manifesto della teologia ecumenica anglicana vanno però ricercate nel passato e sull'altra sponda dell'Atlantico.

Il Quadrilatero di Lambeth nacque in realtà a Chicago due anni prima, nel 1886, quando la House of Bishops della chiesa episcopaliana protestante degli Stati Uniti adottò una dichiarazione molto simile, frutto principalmente dell'elaborazione teologica di William Reed Huntington. Trent'anni prima, questo schivo e influente teologo del Massachusetts, tormentato dall'urgenza di suturare le ferite lasciate dalla guerra civile conclusasi nel 1865, aveva pubblicato la sua opera più importante, *The Church Idea. An Essay toward Unity*, che conteneva un distillato perfetto di quella che sarebbe divenuta la bandiera ecumenica della Comunione anglicana. Secondo Huntington il perimetro di una chiesa unita, seppure ancora su base nazionale, doveva essere delimitato da quattro pilastri: 1) la Sacra Scrittura; 2) il simbolo di fede niceno-costantinopolitano; 3) i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia; 4) l'episcopato come pietra angolare del governo ecclesiale.

Si trattava di idee che Huntington aveva assimilato direttamente dal movimento trattariano, quando da giovane, durante un viaggio in Inghilterra, ebbe modo di frequentare John Keble, che con Newman e John Hurrell Froude aveva fatto parte della prima generazione dei *Tractarians* nata e cresciuta all'insegna del tradizionalismo clericale che si respirava all'Oriel College dell'Università di Oxford⁹. Se al tempo della maturità di Huntington il movimento trattariano aveva ormai perso la coesione degli inizi e la realtà storica dell'Inghilterra era profondamente diversa da quella che nella seconda e terza decade del secolo aveva fatto da innesco alle battaglie pubbliche di questi

⁹ P. NOCKLES, *Newman and the Oxford Movement: A Prehistory of Ecumenism (1833-1870)*, in FERRACCI (ed.), *A History of the Desire for Christian Unity*, vol. I, cit., 132-163.

partigiani dell'*establishment* anglicano, lo spirito e i valori fondanti di questa tradizione erano ancora vivi nei suoi epigoni¹⁰. Nel corredo genetico dei *tractarians* c'era innanzitutto l'idea di chiesa come società soprannaturale divinamente costituita e, in particolare, della chiesa d'Inghilterra come espressione nazionale e riformata (nel senso di distinta da Roma) dell'autentica chiesa cattolica universale, emanazione di Cristo e depositaria della fede apostolica. La teoria della cattolicità anglicana, così decisiva per lo sviluppo di quella che sarebbe stata definita *branch theory*, derivava direttamente dai *Caroline divines* del XVII secolo che, contro qualsiasi forma di apertura ai nuovi scenari politici e religiosi prodotti dalle turbolenze rivoluzionarie di quel periodo, propugnavano una visione mistico-sacramentale della chiesa anglicana come di un ramo della chiesa universale in cui l'apostolicità si preservava intatta nella successione ininterrotta dei suoi vescovi e nella fedeltà alla dottrina della chiesa primitiva contenuta nel simbolo niceno e sancita dai primi concili ecumenici¹¹. Una concezione che resterà depositata, pur con significative distinzioni, sul fondo di un pensiero "ortodosso" che dall'età d'oro degli Stuart giunse fino a quella vittoriana, dove una generazione di *high churchman* giudicava la sciagura di una moderna cultura parlamentare basata sui valori del pluralismo e della tolleranza come l'effetto di ritorno dei grandi traumi del XVII e XVIII secolo, dall'erastianesimo al giacobinismo d'oltremania, passando per il puritanesimo, il giusnaturalismo e la Gloriosa Rivoluzione.

Oltreoceano, a minacciare le chiese non c'era certo una cultura politica riformista ansiosa di accogliere le spinte secolarizzatrici che provenivano dal basso e l'incrinarsi dell'asse costituzionale tra chiesa, monarchia e Parlamento era una preoccupazione sconosciuta agli episcopaliani d'America, ma le istanze del movimento trattarono fecondarono ugualmente in

¹⁰ P. NOCKLES, *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship 1760-1857*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

¹¹ Cf. P. NOCKLES, Anglicanism "Represented" or "Misrepresented", Evangelicalism, and History: The Controversial Use of the Caroline Divines in the Victorian Church of England, in SH. GILLEY (ed.), *Victorian Churches and Churchmen*, Catholic Record Society Publications, Woodgridge - Rochester 2004, 308-369.

profondità l'anglicanesimo degli Stati Uniti come dimostra bene il caso di Huntington¹². Il recupero dei fondamenti della fede cristiana e la rivendicazione della continuità cattolica della tradizione anglicana erano infatti funzionali a riscattare la chiesa episcopaliana dalla sua condizione elitaria e dal suo passato coloniale, che la rendevano debole e minoritaria davanti alla fiammata del secondo grande risveglio evangelico, e a candidarla a federare il frammentato denominazionalismo nordamericano in una chiesa nazionale dal carattere inclusivo che risanasse le fratture politiche e religiose del paese.

Dato per acquisito il pilastro sulla Sacra Scrittura come fonte unica e normante della fede cristiana – soprattutto se a parlarsi, in questo avvio di ecumenismo, erano soltanto chiese protestanti – dei restanti tre pilastri che tenevano in piedi il Quadrilatero di Lambeth quello sul credo di Nicea e Costantinopoli era sicuramente il meno problematico e forse, agli occhi di un osservatore distratto, il più scontato. Invece, la sua presenza in quel documento-manifesto già indicava con largo anticipo quale sarebbe stato il criterio che nel cuore del secolo successivo avrebbe guidato il movimento ecumenico attraverso una stagione carica di promesse: quello di riportare le chiese a convergere su quanto rimaneva di condiviso della fede apostolica in modo da estinguere i conflitti, specialmente quelli di natura storica, togliendo loro ossigeno e terreno da bruciare.

¹² G.E. DEMILLE, *The Catholic Movement in the American Episcopal Church*, Church Historical Society, Philadelphia 1950².