

## CHIESA D'INGHILTERRA E ANGLICANESIMO

di Torrance Kirby

1. *Introduzione: I tre significati di Ecclesia Anglicana* - 2. «*Unam, sanctam, catholicam et apostolicam*» - 3. *L'ermeneutica agostiniana, chiave dell'eccelesologia anglicana* - 4. *Fede, ordine, e funzione religiosa* - 5. *Cattolica e riformata*

Bibliografia

p. 000

1. *Introduzione: I tre significati di Ecclesia Anglicana*

L'identità della *Ecclesia Anglicana* ha sommaria-mente attraversato tre fasidi significati. La prima fase, risalente ai primi anni della cristianità in Gran Bretagna, utilizza il termine in un senso geografico neutro; al tempo della Riforma una seconda fase emerge col senso di autonomia di provincia; una terza fase associata con l'espansione della comunione anglicana globale della metà del diciannovesimo secolo identifica il termine «anglicano» con un'eccelesologia ben definita.

*Ecclesia anglicana* – la «Chiesa d'Inghilterra» – designa all'inizio una precisa area geografica, nominalmente due province della Chiesa d'Occidente con le loro due rispettive aree di Canterbury e di York situate nell'«Anglia». Nella sua corrispondenza all'inizio del settimo secolo con il vescovo missionario Agostino di Canterbury, primo metropolitano di questo territorio, papa Gregorio Magno fa riferimento alla Chiesa degli Inglesi («*Ecclesia Anglorum*»). Durante questa prima fase di espansione della cristianità latina, con il termine *ecclesia gallicana*, non ci sono associazioni ecclesiologiche specifiche o distintive che seguono tale designazione. Anselmo di Laon, arcivescovo di Canterbury alla fine dell' XI secolo, parla con lo stesso significato di *ecclesia angliae*, mentre il termine preciso «*Ecclesia Anglicana*», quale divisione geografica della Chiesa d'Occidente, è di uso comune dalla metà del XII secolo in poi. La *Magna Carta* (1215) comincia con l'affermazione «*quod Anglicana Ecclesia libera sit*» [*Magna Carta Liberta-*

*tum*, art. 1]. Come suo padre Enrico II prima di lui, il quale era entrato in conflitto con Tommaso Becket sul problema dell'ingerenza reale sulla Chiesa, re Giovanni considerò l'appunto dell'arcivescovo di Canterbury come una sua prerogativa. A seguito dell'interdizione di Innocenzo III che proibiva le pubbliche funzioni nel 1208 e della scomunica di Giovanni nel 1209, il re alla fine cedette ed accettò la nomina del papa a Canterbury di Stephen Langton, il quale era stato «liberamente eletto» dai monaci inglesi in esilio. L'indipendenza della Chiesa dal controllo reale è fermamente affermato nell'articolo di inizio della *Magna Carta*.

La Chiesa anglicana del XIII secolo guardava al papato come all'ultima fonte della giurisdizione ecclesiastica e quale garante della sua libertà corporativa e dell'indipendenza dalle interferenze reali. Alla metà del XIV secolo, tuttavia, il parlamento inglese impose limitazioni alla giurisdizione papale con l'approvazione degli statuti *Provisors* [1350] e *Praemunire* [1393]. Il primo fa riferimento alla «sacra Chiesa d'Inghilterra» («la seinte eglise d'Engleterre») fondata «dai sovrani e i nobili per informare loro e il popolo della legge di Dio e inoltre perché dessero ospitalità, facessero donazione e altre attività caritatevoli».

In questo resoconto statutario, una distinzione ecclesiologica e una particolarità nazionale della Chiesa inglese comincia a ottenere alcuni risultati. Ora nel contesto del grande scisma e con il movimento conciliare che avanzava, l'affermarsi dell'autonomia regionale delle Chiese contro una monarchia papale centralizzata non era una posizione che in assoluto collocava l'Inghilterra al di fuori dalla linea centrale della Chiesa occidentale.

Fu l'*Atto di Supremazia* del 1534 che apportò un cambiamento ecclesiologico veramente decisivo nel significato. Tale legislazione segna l'inizio legale e costituzionale della riforma inglese con la dichiarazione che Enrico VIII, quale sovrano, era «l'unico capo supremo sulla terra della Chiesa d'Inghilterra, chiamata *Anglicana Ecclesia*» [Henry VIII, *Statutes of the Realm*, cap. 1, III.492]. Questo

fu uno spartiacque decisivo nella storia della Chiesa inglese e segna una nuova fase radicale nell'apporte al termine un significato di autonomia provinciale: la Chiesa cattolica in Inghilterra non riconobbe più la giurisdizione ecclesiastica del papato. Nell'anno precedente, 1533, Enrico era stato scomunicato da papa Clemente VII per il divorzio da Caterina di Aragona ed il matrimonio con Anna Bolena. L'esercizio papale della giurisdizione spirituale in tali circostanze presuppose il concetto della cosiddetta «pienezza di potere» (*plenitudo potestatis*), laddove l'autorità spirituale e temporale vennero bandite insieme per disposizione, vale a dire in una relazione ieratica. La scomunica di Clemente a Enrico taglia il filo della gerarchia che legava il re – e, attraverso di lui, il suo reame – alla cornice sacramentale interconnessa che era la cristianità.

Al contrario, grazie alla sua ostinata insubordinazione alla giurisdizione papale, Enrico confermò questa cruciale rottura della connessione tra l'ordine temporale e quello spirituale. La scomunica di Enrico potrebbe essere vista come una figura archetipica della dissoluzione del senso medievale del cosmo come un ordine coerente, unificato e continuo dei regni e dei poteri spirituali/eterni ed esterni/temporali – un processo che Max Weber definì come il «disincantamento del mondo» [Gerth-Wright Mills 1946, 139, 155; K. Thomas 1997]. Può inoltre essere visto come un segnale, che si potrebbe descrivere come rivoluzione ecclesiologica: il significato del termine *Anglicana Ecclesia* non sarebbe più stato lo stesso. Attraverso le loro rispettive azioni, Clemente ed Enrico insieme svilarono le asserzioni ecclesiologiche, l'orizzonte ontologico della cristianità, per così dire, che aveva definito il modo in cui i cristiani cattolici in Inghilterra avevano, fino ad allora, vissuto a prescindere dal loro credo religioso. Attraverso un semplice atto sacramentale e attraverso una determinata affermazione politica che ignorava quell'atto, Clemente ed Enrico innescarono una sequenza di eventi – la Riforma inglese – che avrebbe dato luogo ad un annullamen-

to del «sacramentale» stesso quale struttura ermeneutica dominante dell'identità religiosa della nazione inglese e perciò della particolare definizione della natura della Chiesa stessa che era stata accettata per quasi un millennio.

*L'Ecclesia Anglicana* era ora moncefala – una provincia autonoma – con il principe quale capo. Alla fine del XVI secolo, il pieno significato di ermeneutico, ecclesiologico e sacramentale di questa nuova indipendenza politica della Chiesa inglese, sarebbe stato spiegato da Thomas Cranmer, Martin Bucer, Peter Martyr Vermigli, John Whitgift e Richard Hooker. La Riforma definisce quindi, il «secondo» significato principale di *Anglicana Ecclesia*, il senso della Chiesa nazionale, come provincia autonoma e moncefala della Chiesa occidentale. Allo stesso tempo, questa ecclesiologia di autonomia nazionale era condivisa dalle altre Chiese protestanti del Nord Europa – dai luterani nei vari principati dell'impero e in Danimarca e dai calvinisti a Genève, Heidelberg, nonché dall'Olanda – e non si avvertiva fosse in nessun modo una caratteristica peculiare della Chiesa inglese più che di altre.

Un terzo uso del termine «anglicano» fa riferimento a una distinzione teologica e forse più precisamente a una distinzione ecclesiologica. Il primo uso del termine in questo sostanziale senso teologico non compare fino nel pieno del diciassettesimo secolo. Il termine *anglicanisme* è impiegato in senso peggiorativo in un pamphlet cattolico del 1616, ma questo è più un riflesso del nostro secondo significato del termine, che fa, cioè, riferimento ad un'autonomia provinciale [Milton 1995, 379]. Occorre attendere, tuttavia, il diciannovesimo secolo perché, il termine «Anglicanesimo» venga identificato esplicitamente con una distintiva posizione teologica, un'identità confessionale né completamente cattolica e nemmeno protesante, nonostante la questione relativa al carattere veramente «distintivo» degli insegnamenti della Chiesa d'Inghilterra continui ad essere ancora al centro di una disputa molto accesa. Da una parte Henry McAdoo, Stephen Neil

e Michael Ramsey hanno sostenuto che la Chiesa d'Inghilterra è «cattolica» e conseguentemente non possiede una dottrina propriamente «distintiva» o confessionale [Stephen Neill 1958; Ramsey 1945, 2-6; McAadoo 1965, 1]. Dall'altra parte Rowan Williams, Stephen Sykes, e Paul Avis, sostengono il contrario, che cioè ci sono posizioni specificamente anglicane su dottrina, ordine e culto [Sykes 1995, cap. 6; R. Williams 2004; Paul Avis 2007, 39-55]. Tale questione di distintività dottrinale ed istituzionale segna il terzo uso principale del termine *Ecclēsia Anglicana*, specificamente come un'etichetta, un'identità distintamente confessionale. Principalmente è al secondo e terzo significato ai quali proponiamo di riferirci nella dissertazione qui di seguito.

## 2. «*Unam, sanctam, catholicam et apostolicam*»

Gli *Articles of Religion* [1571] sono il principale formulario di dottrina, ordine e celebrazione rituale della Chiesa d'Inghilterra e comunemente chiamati i *Trentanove Articoli* [Kirby 2008]; poi si fa riferimento al *Book of Common Prayer* [1662], che apparve per la prima volta nel 1549 e successivamente subì tre importanti revisioni nel 1552, 1559 e nel 1662 – quest'ultima continua ad avere un'autorità legislativa in quanto versione definitiva della fede e dell'ordine della Chiesa – e infine all'*Ordinalt*, cioè la *Forma e il modo di creare, ordinare e consacrare Vescovi, Preti, e Diaconi*, la cui prima versione fu redatta da Thomas Cranmer e pubblicata nel 1549 [Richardus Grafton, London 1549]. L'*Ordinalt* venne revisionato nel 1552 e di nuovo nel 1662; solitamente veniva pubblicato con il *Book of Common Prayer*. Nei loro rispettivi modi tutti e tre enfatizzano l'asserzione centrale del coinvolgimento della Chiesa inglese alla ecclesiologia, confessata nei tre più antichi credi del cristianesimo – degli Apostoli, di Nicene e dei credi atanasiani. Secondo l'antica ecclesiologia, la Chiesa è «una, santa, cattolica ed apostolica». In particolare il

modo in cui l'ecclesiologia dei credi sia da interpretare è un aspetto cruciale dell'identità anglicana. Mentre ammette lo stesso e unico aspetto dottrinale con la Chiesa romano cattolica e con quella ortodossa, sin dalla Riforma, la Chiesa d'Inghilterra si è allontanata nella sua interpretazione di base da quello in cui davvero consiste il significato di unità, santità, cattolicità ed apostolicità della Chiesa tangibile. I canoni affermano che la Chiesa d'Inghilterra *appartenga* alla vera e apostolica Chiesa di Cristo, ma essi non insistono nell'eguagliare *Ecclēsia Anglicana* con la Chiesa universale di Cristo «militante sulla terra», espressione che compare per la prima volta nelle *Prayer of Intercession* del 1662. Dal primo Medioevo, la Chiesa romano cattolica, d'altra parte, tendeva ad identificare la comunione con il vescovo di Roma, l'unico e il solo membro della Chiesa universale confessata nel credo. Dal concilio Vaticano II quest'affermazione assoluta è stata mitigata a un certo livello, nonostante le recenti affermazioni dottrinali *Dominus Jesus* (2000) autorizzate da papa Giovanni Paolo II neghino ad altre comunioni lo *status* pieno di membri della «Chiesa cattolica». Gli anglicani, da Richard Hooker (1554-1600) in poi, hanno insistito perché la Chiesa d'Inghilterra «facesse parte» della Chiesa universale di Cristo così come altre, tra cui le Chiese luterane riformate, i metodisti, i congregazionalisti e gli antichi cattolici dell'Unione di Utrecht. Secondo Robert Runcie, l'ultimo arcivescovo di Canterbury, parlando alla Conferenza di Lambeth del 1988, «l'anglicanesimo ha un carattere radicalmente temporaneo» [Anglican Consultative Council 1988, 13]. Qual è la radice ecclesiologica di tale temporaneità? Che cos'è che rende la Chiesa parziale, temporanea e incompleta ma, allo stesso tempo, le consente di affermare di essere «una, santa, cattolica ed apostolica»? Nell'ecclesiologia anglicana (a confronto con entrambe le Chiese romana e ortodossa) c'è una differenza radicale nel resoconto della relazione tra la Chiesa empirica e la Chiesa universale, una differenza che contiene interamente l'emergenza di una nuova ermeneutica (nei fatti,

come si vedrà, la restaurazione di un'antica ermeneutica patristica), insieme all'insorgere di una «morale ontologica» radicalmente alterata, ciò che si potrebbe chiamare l'ontologia della modernità. I riformatori inglesi del sedicesimo secolo ottennero una rivoluzione ecclesiologica basata su questa nuova ermeneutica. Per apprezzare pienamente la maniera in cui la Chiesa empirica o fenomenica arrivò ad essere compresa sia come disgiunta che come unita con la Chiesa escatologicamente perfetta del credo, è necessario esplorare l'ermeneutica che rese possibile questa rivoluzione nel pensiero ecclesiologico.

### 3. *L'ermeneutica agostiniana, chiave dell'ecclesiologia anglicana*

La prima sistematica esposizione teologica della nuova ecclesiologia della Chiesa d'Inghilterra riformata, venne svolta da John Jewel nel suo famoso *Challenge Sermon* (il Sermone della Sfida) del 1559, predicata tenuta a Paul's Cross subito dopo l'ascesa di Elisabetta I e più tardi pubblicato col titolo *Apologia ecclesiae anglicanae* (1562); la traduzione inglese di Anne Bacon, moglie del guardasigilli Sir Nicholas Bacon, apparve non molto tempo dopo con il titolo *An Apologie or answere in defence of the Church of England, with a briefe and plaine declaration of the true religion professed and used in the same* [con una dedica di Matthew Cantuariensis alla traduttrice, Londra 1564]. Jewel prese in considerazione la dottrina e l'ordine della Chiesa di Roma e lanciò la sfida «che ogni uomo che conosca le nostre avversità sia capace di estrapolare una frase adeguata, dalle frasi di ogni dottore o padre, o da ogni consiglio generale, o dalla Sacra Scrittura, o qualsiasi esempio dalla Chiesa primitiva nello spazio di seicento anni dopo Cristo a loro sostegno».

Jewel identifica l'autorità dei padri della prima Chiesa e in particolare di Agostino come caposaldi dell'ortodossia dottrinale ed ecclesiologica. Nella conseguente polemica reciproca con Thomas Harding, un *leader* della comunità cattolica in esilio a Douai, nell'ela-

borazione della sua sfida sia nell'*Apologia* che nella posteriore colossale *Difesa dell'Apologia* [1567], Jewel elabora un'esposizione teologica accurata e sistematica dei principi che sostenevano la Chiesa d'Inghilterra riformata – l'autonoma *Ecclesia Anglicana*. Jewel analizza la fede della Chiesa inglese in conformità ai principi dell'ermeneutica distintamente agostiniana. È essenzialmente sulla base di questo ritorno consapevole all'ermeneutica patristica che l'identità della nuova Chiesa inglese «riformata» si fonda.

Per Jewel, la differenza di base tra le Chiese d'Inghilterra e di Roma consisteva nel metodo ermeneutico. Sulla base del testo di Agostino *De doctrina Christiana*, Jewel riassume brevemente il principio chiave che sarà definitivo dell'ermeneutica anglicana, l'ecclesiologia e l'insegnamento sacramentale per i secoli a venire: «noi distinguiamo una differenza tra il segno e la cosa stessa che è contenuto», in cui Jewel cita il *De doctrina Christiana* («Un segno è una cosa che, al di là della forma stessa che è offerta ai sensi, di per sé stessa fa sì che si venga a conoscenza di altre cose»); applicando tale ermeneutica all'interpretazione della presenza sacramentale, Jewel invoca l'esposizione di Agostino del *sursum corda* come l'archetipo della distinzione tra segno e cosa.

La chiarezza agostiniana nella distinzione tra segno e significato, costituisce il sigillo dell'ermeneutica riformata di Jewel ed è nel suo insieme di rilevanza fondamentale per il pensiero dei riformisti anglicani rispetto all'eucarestia, come anche in numerose altre questioni riguardanti la fede, l'ordine e il culto della Chiesa [Agostino, *De bono Perseverantiae*, 2.13]. Nell'eucarestia la preparazione della mente per la funzione della comunione è importante nel suo insieme, poiché la «forma» della cosa non è da confondersi con ciò che essa rappresenta, il referente oppure la «cosa stessa». «Come posso sorreggere colui» disse Agostino «che è assente? Come potrò raggiungere la sua mano lassù in Paradiso, e stare accanto a colui che là siede?» Egli rispose: «volgi in tale direzione la tua fede, e rimani presso di lui». «Faith

had in the sacraments» – dice Agostino – «doth justify, and not the sacraments» [Jewel, *Apology*, 64]. Il *dictum* di Agostino, «In sacramentis videndum est, non quid sint, sed quid significant» viene citato da Jewel in numerose occasioni [Jewel's Works, I.453, 759; II.1122 qu. Augustine, *Contra Maximinum*, III.22]. Jewel riassume in questo modo il fondamento di Agostino del suo discorso riformato della comunione sacramentale: «Che noi siamo in Cristo, e Cristo è in noi, non richiede un corpo o uno spazio, come nelle cose naturali. Noi siamo in Cristo che siede in Cielo, e Cristo che siede in Cielo è in noi, per una ragion d'essere non naturale, ma spirituale. St. Agostino disse: "postquam ex mortuis resurrexit, et ascendit ad Patrem, est in nobis per Spiritum (*de Trin.* 6)"» [Jewel's Works, I.477].

L'ermeneutica della distinzione tra segno e cosa acquista un profondo significato cristologico per Jewel quando egli difende così la natura divina di Cristo quasi per tenere lontano la verità della natura umana del suo corpo. Egli cita la formulazione proto-calcedoniana di Agostino [*De Verb. Dom. In Evang. sec. Johan.*, LVIII]: «Ammettiamo che vi siano due sostanze o nature in Cristo; una divina, l'altra umana; una del creatore, l'altra della creatura; tali sostanze ciononostante non sono confuse, ma unite e in una stessa persona inseparabile, le quali conservano ancor più le loro caratteristiche» [Jewel's Works, I.482]. Confondere il segno e la cosa è come eliminare la formula più cruciale dell'ortodossia patristica. L'ermeneutica agostiniana «del segno e della cosa» di Jewel e la più classica esposizione «riformata» della presenza sacramentale costruita su tale ermeneutica si riflette nella critica alle messe private, all'adorazione delle immagini e alle preghiere in una strana lingua, così come nell'approvazione della comunione sotto entrambi gli aspetti, nella definizione della giurisdizione dei vescovi e infine nella difesa della supremazia ecclesiastica dei principi.

Non è esagerato affermare che Jewel ponga l'ermeneutica – e perciò di conseguenza l'ecclesiologia della Chiesa d'Inghilterra – in

una nuova direzione rivoluzionaria. Il grande risultato ottenuto dalla sua *Apologia Ecclesiae Anglicanae* è stato quello di unire tutte le caratteristiche distintive della fede, dell'ordine e del culto della Chiesa d'Inghilterra riformata come se fossero emerse poco alla volta durante i tre decenni precedenti sotto il regno di Enrico VIII, Edoardo VI e più recentemente sotto Elisabetta, e di mostrare la loro coerenza, nei termini della restaurazione completamente consapevole dell'ermeneutica agostiniana del *signum et res*. La coerenza ecclesiologica dell'*Ecclesia Anglicana* riformata e autonoma, sotto il regno di Elisabetta, era, in effetti, ampiamente il prodotto di un risultato ermeneutico – un risultato conservatore molto importante, come dire che il nuovo approccio di Jewel sia un «ritorno» all'autorità dei padri della prima Chiesa. La logica divergente della Chiesa cattolica e della nuova ecclesiologia riformata di Jewel è chiaramente evidente nelle loro differenti relazioni con la teologia sacramentale. Mentre la dottrina tradizionale della messa e della transustanziazione tendeva a perdere la distinzione tra significante e significato nella loro affermazione di una presenza reale *oggettivata*, la liturgia del *Book of Common Prayer* riafferma (in sintonia con un'ermeneutica agostiniana) una più tagliente distinzione tra le due. Secondo la critica della transustanziazione che Jewel fa nell'*Apologia*, questa tradizionale ermeneutica della presenza sacramentale non riesce a porre una distinzione esaustiva tra *signum* e *res*. Tale distinzione tra una interpretazione letterale e figurativa della sacramentale «presenza» ha un significato ontologico essenziale per l'emergere di una più specifica ecclesiologia anglicana riformata; ciò è ancor più vero per l'interpretazione della relazione tra la realtà empirica e quella fenomenologica della Chiesa tangibile e della Chiesa universale.

La nuova ermeneutica, in breve, fa sorgere una ridefinizione della cattolicità (così come dell'unità, santità e apostolicità) della Chiesa universale. L'ermeneutica della «presenza» associata alla dottrina della transustanziazione, d'altra parte, riacquista come suo co-

rollario ecclesiologico una più stretta identificazione della Chiesa fenomenologica con la Chiesa universale. Così come nell'ostia consacrata, l'aspetto del visibile, dell'empirico e dell'incarnazione della Chiesa è la manifestazione evidente nel mondo dell'universale, realtà divina della comunità soprannaturale.

La liturgia dell'accurata revisione riformata del *Book of Common Prayer* del 1552 sposta in maniera decisiva il fulcro della «presenza» lontano dagli elementi dei sacramenti nelle parole della diffusione. Mentre la formula dell'antico rito romano (contenuto nel vernacolare della prima versione del Libro di preghiere di Cranmer del 1549) asserisce una presenza reale più esterna – «Accipite et comedite, Hoc est corpus meum» – la revisione delle parole del 1552 trasferisce il *locus* della presenza nell'interiorità, esperienza soggettiva dell'officiante – «Prendi e mangiane in ricordo di Cristo morto per te, e nutri in lui il tuo cuore con la fede, rendendogli grazia» [Rosendale 2007]. Di conseguenza, «presenza» nella liturgia anglicana è interpretata come una sintesi «figurale» o «concettuale» di parola ed elementi che agiscono nel foro soggettivo della mente degli officianti, e perciò inseparabile dal rito dell'ostia.

È interessante, nella sua connessione, notare come nel *Book of Common Prayer* del 1552, così come nella revisione conseguente del 1559 e del 1662, la somministrazione della comunione avvenga nella liturgia, esattamente nel momento in cui l'elevazione dell'ostia avviene nella antica messa – vale a dire il momento della transustanziazione –, ciò serve a sottolineare più chiaramente la differenza tra le due divergenti affermazioni liturgiche di presenza.

Lo spazio che intercorre tra segno e significato viene colmato non nell'azione teurgica esterna del sacerdote, ma piuttosto nel profondo atto soggettivo della memoria degli officianti (prete, ovviamente, incluso). Come Timothy Rosendale sottolinea, «l'interiorizzazione di questo sacramento simbolico è perciò un atto necessariamente interpretativo; poiché avviene in un contesto collettivo, esso infine richiede un modo altamente indi-

viduale di intendere gli elementi quali simboli, la cui efficacia dipende dalla fedele lettura personale» [Rosendale, *Liturgy and Literature*, 2007, 96]. La revisione elisabettiana del *Book of Common Prayer* del 1559 alterò le parole decisamente memorialiste (zwingliane) della celebrazione della liturgia del 1552 combinando le parole «Questo è il mio corpo» con «Fate questo in memoria di me». Mentre è certamente vero che l'affermazione di «significato simbolico» dell'eucarestia, e quindi della distinzione tra significato e significante, è il problema principale dei riformatori protestanti – e pertanto si potrebbe essere tentati di considerare il memorialismo rigoroso del 1552 artefice del punto di riferimento della posizione profondamente riformata. Nella sua lettura altamente originale, Rosendale sostiene che la liturgia elisabettiana del 1559 enfatizza con ancor più forza l'importanza del ruolo del soggetto individuale nell'interpretazione del significato del sacramento.

Ridimensionando la chiarezza del 1552, il compromesso elisabettiano di unire le parole realiste con quelle memorialiste del rito, serve, in effetti, ad estendere ancora oltre lo spazio della responsabilità ermeneutica dell'officiante. Da quando questa revisione liturgica diventa il punto cardine dell'intera storia a venire dell'*Anglicana Ecclesia*, il suo significato può difficilmente essere sopravvalutato. Per Rosendale, «il *Book of Common Prayer* in forma e contenuto tiene in tensione due tesi radicalmente opposte, che si impegnano a costruire una proficua sintesi testuale. Indirettamente crea la nazione cristiana caratterizzata principalmente dall'ordine persino quando esso eleva la discrezione individuale oltre quell'ordine. La sua teologia legittima e, nello stesso tempo, destabilizza il suo discorso politico di autorità gerarchica autonoma. Il *Book of Common Prayer* ufficialmente pone l'individuo come componente primario della religione, senza abrogare la normativa riguardante l'ordine gerarchico socio-politico-ecclesiastico che tradizionalmente è stato il solo e unico fautore delle questioni religiose» [Rosendale, *Liturgy and Litera-*

ture, 111]. Pertanto, in poche parole, Rosendale traccia una connessione tra funzione religiosa ed ecclesiologia.

#### 4. Fede, ordine e funzione religiosa

La fede della Chiesa d'Inghilterra e della comunione anglicana, come è definita nei primi cinque titoli degli *Articles of Religion* [1571], è basata sull'affermazione della ortodossia tradizionale trinitaria e cristologica. L'appartenenza alla sola e vera Chiesa universale di Cristo è una questione, perciò, di coinvolgimento dottrinale agli aspetti essenziali della ortodossia patristica. Tale definizione della cattolicità come un «ritorno» all'ortodossia patristica è condivisa da Calvino, il quale nel suo *Institutio christianae religionis* [1559] cerca di «restaurare il volto dell'antica Chiesa cattolica». Non c'è molto disaccordo, se non affatto, tra i riformatori autorevoli e il concilio di Trento sulle dottrine cristologiche essenziali calcedoniana e della trinità. Tuttavia, il sesto titolo dei *Trentanove Articoli, Of the sufficiency of the Holy Scriptures for salvation*, segna un chiaro avvio alla riforma della Chiesa d'Inghilterra. La fede ortodossa si dice essere «l'unica rivelata» nella Scrittura, che effettivamente attesta la sola scrittura (*sola Scriptura*) come la *regula fidei*; oppure, come il «Quadrilatero di Lambeth» del 1888 definisce la questione, «la Sacra Scrittura è la regola il modello definitivo della fede» [Wright 1988]. Pertanto l'autorità della formula dottrinale tradizionale della Chiesa è chiaramente subordinata all'autorità definitiva della sola Scrittura, come quella che «non è affatto letta in tal senso, e neanche può essere di conseguenza provata; non è richiesto a nessun uomo, che essa sia considerata un articolo della Fede, o pensata come requisito essenziale alla salvezza» [*Articles of Religion*, art. VI]. Inoltre, gli antichi credi traggono la loro autorità dalla coerenza dimostrabile con la Scrittura. I Credi di Nicene, Atanasiano, e degli Apostoli «devono essere accuratamente assunti e creduti: poiché pos-

sono essere dimostrati dalla maggior parte di certi garanti della Sacra Scrittura» [*Articles of Religion*, art. VIII]. La convinzione che la dottrina della salvezza sia «unicamente rivelata» nella Scrittura pone una distinzione netta tra Scrittura e tradizione e subordina l'autorità della prima al rispetto della seconda, nella maniera strettamente analoga alla chiarezza della distinzione e subordinazione del *segno* alla *res*, e della distinzione e subordinazione della Chiesa empirica e fenomenologica alla Chiesa mistica e universale a cui è diretta. Nella formulazione della relazione tra scrittura e tradizione gli *Articles of Religion* cominciano a distinguere tra autorità umana e divina. Così come il *signum* non deve essere né confuso con la *res* né separato da ciò a cui è diretto, anche tradizione e Scrittura devono essere tenute distinte e tuttavia unite. Allo stesso tempo, gli *Articles* non consentono che la Scrittura da sola, indipendentemente dalla tradizione, sia il fondamento di regole rigide e modelli, che dovrebbero determinare il profilo politico e rituale della Chiesa; posizione questa che invece viene esortata dai più radicali, protestanti legati alla Bibbia, per i quali l'affermazione dell'autorità della sola scrittura porta all'annullamento della tradizione.

Alla fine del XVI secolo Richard Hooker fissa questo principio fondamentale con estrema chiarezza: «Ci sono due opinioni pertanto concernenti la bastevolezza della Sacra Scrittura, una estremamente opposta all'altra, ed entrambe avverse alla verità. Le scuole di Roma insegnano che la Scrittura è così inadeguata che, se si esclude la tradizione data, è come se non contenesse la verità rivelata e soprannaturale, la quale è assolutamente necessaria ai bambini e agli uomini in questa vita perché acquisiscano la consapevolezza che nell'altra vita potrebbero essere salvati. Altri, giustamente, condannano questa opinione, sfociata anche in un pericoloso estremismo, come se la Scrittura non contenesse tutte le cose necessarie a questo ambito, ma semplicemente tutte le cose, e tali che per fare qualsiasi cosa in relazione a ogni altra legge, non è solo inutile, ma persino op-

posto alla salvezza, fuori dalle regole religiose e peccaminoso» [*Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*, 1593, III.8].

La questione dell'autorità relativa della scrittura e della tradizione è centrale nella logica «ipostatica» del modello ermeneutico, per distinguere chiaramente (ma senza separare) il naturale, l'umano e, in forma meramente pratica, il soprannaturale, il mistico e il rivelato.

A differenza delle dottrine fondamentali della trinità e dell'incarnazione, le questioni riguardanti l'ordine della Chiesa arrivano quasi ad esprimere una più chiara identità confessionale anglicana. L'*Ordinal* del 1549 (revisionato nel 1552 e di nuovo nel 1662) stabilisce «la forma e il modo di ordinare e consacrare vescovi, preti e diaconi» e conferma l'antica struttura di un ministero tripartito. Altre Chiese della tradizione riformata e luterana vedono appropriati tale distinzione e ordine. Gli anglicani hanno tradizionalmente considerato il ministero tripartito come un segno di cattolicità e apostolicità. La prefazione dell'*Ordinal* comincia con l'affermazione secondo la quale «è evidente in ogni uomo che diligentemente legge la Sacra Scrittura, gli Autori antichi, che dal tempo degli Apostoli ci sono stati nella Chiesa di Cristo questi ordini di Ministeri: Vescovi, Preti e Diaconi» [*The forme and maner of making and consecrating of archebishops, bishops, priests and deacons*, 1549]. Mantenendo quest'ordine di ministero condiviso con le Chiese cattolica romana, ortodossa e con alcune di quelle luterane e riformate (per esempio, la Chiesa luterana di Svezia e la Chiesa Luterana d'Ungheria) la Chiesa d'Inghilterra al tempo della Riforma mantenne una continuità istituzionale di superficie con l'antica Chiesa. Allo stesso tempo, tuttavia, nel suo insegnamento ecclesiologico rifiutò di insistere sul fatto che tale forma di regime ministeriale appartenesse all'*esse* della Chiesa. L'articolo XIX definisce le linee essenziali della Chiesa visibile – la cosiddetta *notae ecclesiae* – come segue: «La Chiesa visibile di Cristo è una congregazione di uomini di fede, in cui la Parola pura di Dio è pro-

fessata e i Sacramenti sono appropriatamente celebrati secondo gli ordini dati da Cristo in tutte quelle cose necessarie che sono richieste dalle stesse».

Il ministero tripartito venne in seguito esortato da alcuni ad essere il terzo segno essenziale della cattolicità, apostolicità e, pertanto, dell'unità con la Chiesa cattolica, ma la teoria anglicana non è stata mai tanto propensa ad andare oltre al giudizio critico sulla validità dei ministeri del clero non ordinato in modo episcopale. Il ministero tripartito appartiene alla tradizione ecclesiologica e come tale è considerato come «non rigettante la Parola di Dio». Ora le tradizioni «possono essere cambiate secondo la diversità dei paesi, i tempi e gli usi degli uomini, cosicché nulla venga ordinato contro la Parola di Dio» [art. XXXIV]. Gli ordini del ministero tripartito sono apportatori del benessere (*bene esse*) della Chiesa, ma sono intrinsecamente *adiaphora* e, pertanto, non risolutivi dell'essenza della Chiesa. Ancora una volta in questo resoconto tradizionale dell'ordine possiamo rilevare un paradigma ermeneutico. Ciò che è decisivo al regime della Chiesa d'Inghilterra, appartiene alla Chiesa nel suo aspetto fenomenico, e pertanto non è da considerarsi come un segno intrinseco sia della cattolicità che della apostolicità. Nel diciannovesimo secolo, i romantici *Tractarians* del movimento di Oxford preferirono descrivere nel regime anglicano più aspetti in comune con il cattolicesimo romano e gli ortodossi, e tendevano a «delegittimare» le Chiese protestanti non episcopali.

Un'altra chiave che definisce la caratteristica dell'ordine della Chiesa d'Inghilterra, e anche della comunione anglicana, è il principio dell'autonomia provinciale che deriva, in larga parte, dalla supremazia reale. Mentre la gerarchia tripartita dei ministeri venne conservata con la Riforma, questi vennero tuttavia staccati dalla subordinazione al papato dai tempi dell'approvazione del titolo di Enrico VIII di «Supremo Capo della Chiesa» nell'*Atto di Supremazia* del 1534. Secondo lo statuto, il capo supremo, per quanto possa interessare una giurisdizione politica esterna



sulla Chiesa, non è altro che il civile sovrano. Questa dottrina continua a mantenere per l'anglicanesimo un significato ecclesiologico immenso. L'articolo XXXVII dichiara che il re «il capo al potere in questo Regno d'Inghilterra e di altri domini, nei quali il capo del Governo di tutti gli stati del Regno, che siano essi ecclesiastici o laici, agisce in tutte le circostanze, non è e non deve essere soggetto alla giurisdizione di qualsiasi straniero [...]». Noi non diamo ai nostri Principi il ministero sia della parola di Dio che dei Sacramenti [...] ma solo quella prerogativa che abbiamo visto essere stata data sempre da Dio stesso a tutti i Principi divini nelle sacre scritture; e cioè che essi dovrebbero governare tutti gli stati e i gradi coinvolti nel loro incarico».

Questa è senza dubbio, una delle caratteristiche distintive della Chiesa d'Inghilterra, nonostante sia condivisa in varie forme da un certo numero di altre Chiese della riforma. Quando gli anglicani storicamente insistevano sul fatto che non stavano rinnovando la fede o l'ordine, non intendevano dire che la Chiesa inglese mancasse nell'insieme di caratteristiche distintive. Non intendevano nemmeno dire che l'anglicanesimo non fosse distinguibile dalla Chiesa di Roma non riformata o dagli anabattisti radicali e da altri protestanti radicali. Per quanto possa essere importante avere il sovrano quale capo della Chiesa, esiste un chiaro *vis-à-vis* in altri corpi ecclesiastici. Le oltre quaranta Chiese della comunione anglicana odierna condividono un reciproco riconoscimento di autonomia provinciale, l'eredità dell'ecclesiologia della Chiesa nazionale monocefala. In questo senso si può dire che la Chiesa d'Inghilterra abbia prodotto una progenie nella sua stessa immagine. In che cosa consiste, dunque, il significato ecclesiologico della supremazia reale? Ritornando al contesto ermeneutico, si deve precisamente al modello ipostatico di Agostino se viene fatta una netta distinzione tra la Chiesa quale mistico, soprannaturale, corpo divino, da una parte, e la Chiesa come un corpo fenomenologico, storico e umano-politico dall'altra. Contro questo modello ecclesiologico ipostatico della ri-

forma protestante può essere posto il modello alternativo della *lex divinitatis* che pone il potere temporale e spirituale in una relazione gerarchica. La premessa gerarchica dell'ecclesiologia medievale fu formulata nella famosa bolla *Unam Sanctam* promulgata da papa Bonifacio VIII al concilio Romano nell'ottobre del 1302, durante la disputa con Filippo il Bello, re di Francia: «Ecco qui due spade» (che significa nella Chiesa, dato che erano gli Apostoli a parlare: il Signore non rispose che erano troppe, ma che erano sufficienti). E chi nega che la spada temporale appartenga a Pietro, ha malamente interpretato le parole del Signore, quando dice: «Rimetti la tua spada nel fodero». Quindi ambedue sono in potere della Chiesa, la spada spirituale e quella materiale; una invero deve essere impugnata per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa; la seconda dal clero, la prima dalla mano di re o cavalieri, ma secondo il comando e la condiscendenza del clero, perché è necessario che una spada dipenda dall'altra e che l'autorità temporale sia soggetta a quella spirituale. Perché quando l'Apostolo dice: «Non c'è potere che non venga da Dio e quelli che sono, sono disposti da Dio» [Rom 13, 1-2], essi non sarebbero disposti se una spada non fosse sottoposta all'altra, e, come inferiore, non fosse dall'altra ricondotta a nobilissime imprese. Poiché secondo san Dionigi è legge divina (*lex divinitatis*) che l'inferiore sia ricondotto per l'intermedio al superiore. Dunque le cose non sono ricondotte al loro ordine alla pari immediatamente, secondo la legge dell'universo, ma le infime attraverso le intermedie e le inferiori attraverso le superiori [...]. Perciò se il potere terreno erra, sarà giudicato da quello spirituale» [*Reg. Vatican.*, L, fol. 387]. La Bolla venne formalmente emanata il 18 novembre dello stesso 1302 [*Extravagantes Decretales Communes*, I.8.1, *De Maioritate et Obedientia, Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg, Leipzig 1879; tr. ingl. Tierney 1988, 188-189].

Secondo la logica della *lex divinitatis* – rintracciabile nella teologia mistica di Pseudo-Dionigi l'Aeropagita – vi è una proporzione tra potere temporale e spirituale che consen-

te tra essi una mediazione gerarchica. La logica agostiniana dei riformatori protestanti, d'altra parte, ipostatizza il potere spirituale e temporale in una maniera tale da rendere la mediazione gerarchica tra di loro impossibile. Così come *signum* e *res* devono essere tenuti chiaramente distinti nella presenza teologica e sacramentale, anche nella sfera della teologia politica l'ermeneutica agostiniana vuole che questo potere derivi immediatamente dalla fonte divina senza la mediazione di una gerarchia nell'invisibile regno della *De civitas Dei*. Nel regno esterno e fenomenico della *civitas terrena*, d'altra parte, la Chiesa è una società empirica e quindi umana e politica, tanto che la giurisdizione su entrambe e il *Commonwealth* può essere unito nella persona del principe o del magistrato civile. Subito dopo l'ermeneutica di Agostino, l'ecclesiologia della supremazia reale riconosce un *accostamento* cristocentrico nella relazione tra anima e Dio nella sfera spirituale interna, mentre nella sfera politica esterna, la logica della subordinazione gerarchica concede stabilità alla Chiesa visibile attraverso il ministero tripartito così come alle istituzioni del *Commonwealth* cristiano, entrambi sottomessi al divino principe. L'ecclesiologia della Chiesa d'Inghilterra riguardante l'istituzione della supremazia reale è un'importante ordine di agostinianismo politico.

L'autonomia provinciale delle Chiese nella moderna comunione anglicana è un'estensione dell'ecclesiologia agostiniana, nonostante nessuna delle province oltre la Chiesa d'Inghilterra sia formalmente riconosciuta. Il punto centrale è che ognuna di esse incarna il principio dell'autonomia monocefala. Non vi è un primate universale o monarchico e la relazione tra le Chiese appartenenti alla comunione è essenzialmente conciliare. Alcuni storici hanno osservato come la comunione anglicana si ponga a modello per l'ecclesiologia del XIV e XV secolo. Questo modello di conciliazione è riflesso nelle costituzioni interne delle province ecclesiastiche dove dell'autorità di governo sono investiti unitamente vescovi e rappresentanti del basso clero e dei laici. Tutte e tre «domini»

della Chiesa hanno voce costituzionale mentre i vescovi rimangono guardiani della dottrina e del culto. Un altro corollario dell'autonomia provinciale è quello per cui l'arcivescovo di Canterbury non ha un'autorità qualsiasi per governare la comunità anglicana – in realtà se si parla in maniera più appropriata «comunità» non è una Chiesa, ma piuttosto una fratellanza conciliare di Chiese. Le relazioni che le uniscono una all'altra non sono quelle relative alla giurisdizione. I comuni, inoltre, non chiedono infallibilità: «come la Chiesa di Gerusalemme, Alessandria ed Antiochia, hanno commesso errori; così anche la Chiesa di Roma è caduta in errore, non solo nel modo di svolgere le cerimonie, ma anche in materia di fede» [art. XIX]. La Chiesa fenomenologica (il *signum*) non deve essere unita alla vera Chiesa universale (la *res*), ciononostante la prima si consente la «partecipazione» di quest'ultima.

##### 5. *Cattolica e riformata*

Dal tempo della Riforma nel sedicesimo secolo *Ecclesia Anglicana* ha inteso essere «cattolica e riformata», nonostante l'interpretazione attuale della sua identità abbia visto varie formulazioni e non sempre coerenti tra loro. Nel sedicesimo secolo, la cattolicità più che altro era associata con la Chiesa che aveva abbracciato la dottrina chiave dell'ortodossia patristica cristologica e trinitaria. Su questo punto, come già osservato, Hooker, Calvino e il concilio di Trento possono tutti concordare. Come abbiamo inoltre visto, la definizione di cattolicità ecclesiologica era una questione abbastanza diversa. La cattolicità secondo l'ontologia morale della *lex divinitatis* non era affatto la stessa cosa della cattolicità secondo l'ermeneutica riformata del *signum* e della *res* ne era, per tale ragione, la santità, apostolicità ed unità della Chiesa. In effetti la Chiesa riformata d'Inghilterra, insieme ad altre Chiese protestanti magisteriali, ridefinisce i segni del credo lungo una linea agostiniana. La continuità della devozione ai tre antichi credi, l'accettazione del *con-*

*sensus patrum* tra i limiti posti dalla superiorità della Scrittura, l'antico ministero tripartito, le basi della cattedrale, la magnificenza esteriore delle celebrazioni – tutti sono considerati segni della cattolicità, ma una cattolicità radicalmente ridefinita nei termini dei principali presupposti ermeneutici. L'ermeneutica stessa, come abbiamo cercato di definirla, è stata nonostante ciò ampiamente riformata nel suo ambito. Perciò, la difesa dell'ordine gerarchico del ministero è inquadrata nell'ambito del postulato protestante di un sacerdozio universale. Il ministero della parola e dei sacramenti, in una congregazione, aveva bisogno di una «chiamata autorizzata» dall'«autorità pubblica» [art. XXIII]. Inoltre, non era la funzione del sacerdozio a offrire sacrificio – Cristo stesso che patì la morte sulla croce «là fece (una volta offerto il sacrificio di se stesso) sacrificio, offerta e santificazione perfetti, completi e congrui per i peccati del mondo intero» [*Prayer of Consecration nell'Ordine della Sacra Comunione nel Book of Common Prayer*, 1662]. Fino alla metà del XIX secolo c'era un ampio consenso sul fatto che la Chiesa d'Inghilterra fosse una Chiesa riformata con la conoscenza della Scrittura come *regula fidei* [art. VI], la dottrina della giustificazione per sola fede [art. XI], e l'affermazione del ruolo della laicità nel governo della Chiesa, vale a dire di entrambi sovrano e capo del Parlamento, dalla cui autorità gli *Articles of Religion*, l'*Ordinal*, e il *Book of Common Prayer* vennero promulgati. La partecipazione laica nel governo della Chiesa venne affermata anche localmente a livello della diocesi nell'ufficio canonicamente definito dei Custodi della Chiesa [*Reformatio legum ecclesiasticarum* 1571, XX].

## Bibliografia

- Anglican Consultative Council, *La Verità vi renderà liberi*, London 1988; P.D.L. Avis, *The Identity of Anglicanism: essentials of Anglican ecclesiology*, London-New York 2007; Id., *Anglicanism and the Christian Church: theological resources in historical perspective*, London-New York 2002; C.O. Buchanan, *Historical Dictionary of Anglicanism*, Lanham 2006; M.D. Chapman, *Anglicanism: a very short introduction*, Oxford-New York 2006; Id., *Bishops, saints and politics: Anglican studies*, London-New York 2007; I.T. Douglas - Pui-lan Kwok (ed.), *Beyond Colonial Anglicanism; the Anglican Communion in the twenty-first century*, New York 2001; R. Hannaford (ed.), *The Future of Anglicanism*, Leominster 1996; D.W. Hardy, *Finding the Church: the dynamic truth of Anglicanism*, London 2001; M.K. Hassett, *Anglican Communion in Crisis: how Episcopal dissidents and their African allies are reshaping Anglicanism*, Princeton 2007; T. Kirby, *The Articles of Religion of the Church of England (1563/71) with introduction and annotations*, in K.H. Faulenbach, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen, II: Die Epoche der klassischen nationalen Bekenntnisbildung 1559-1569*, Neukirchen-Vluyn 2008; F.J. Imaekhai, *Understanding Anglicanism*, Ibadan 2003; P. Lake - M. Questier (ed.) *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560-1660*, Woodbridge 2000; H.R. McAdoo, *The Spirit of Anglicanism: a survey of Anglican theological method in the seventeenth century*, London 1965; Id., *The unity of Anglicanism: Catholic and Reformed*, Wilton (Conn.) 1983; A. Milton, *Catholic and Reformed: the Roman and Protestant churches in English Protestant thought, 1600-1640*, Cambridge 1995; A.E. McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, Harrisburg 1993; S. Neill, *Anglicanism* Harmondsworth, 1958; S. Platten, *Anglicanism and the Western Christian Tradition: continuity, change and the search for communion*, Norwich 2003; E. Radner - P. Turner, *The Fate of Communion: the agony of Anglicanism and the future of a global church*, Grand Rapids (Mich.) 2006; T. Rosendale, *Liturgy and Literature in the Making of Protestant England*, Cambridge 2007; Id., *The Vision Glorious: themes and personalities of the Catholic revival in Anglicanism*, Oxford-New York 1983; W.L. Sachs, *The Transformation of Anglicanism: from state church to global communion*, Cambridge-New York 1993; S.W. Sykes, *Unashamed Anglicanism*, London 1995; S. Sykes - J. Booty - J. Knight, *The Study of Anglicanism*, Minneapolis 1998; Id., *The integrity of Anglicanism*, London 1978; A.M. Ramsey, *What is Anglican Theology?*, in «Theologia», 48 (1945); K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, New York, 1997; B. Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Toronto 1988; K. Ward, *A history of global Anglicanism*, Cambridge 2006; M. Weber, *Science as a Vocation*, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. by H.H. Gerth - C. Wright Mills, New York 1946; S.R. White, *Authority and Anglicanism*, London 1996; R. Williams, *Anglican Identities*, London 2004; A. Wingate (ed.), *Anglicanism: a global communion*, New York 1998; R.J. Wright (ed.), *Quadrilateral at One Hundred: essays on the centenary of the Chicago-Lambeth quadrilateral, 1886/88-1986/88*, London 1988; J.R. Yamamoto-Wilson, *Catholic Literature and the rise of Anglicanism*, Tokyo 2002; P.F.M. Zahl, *The Protestant Face of Anglicanism*, Grand Rapids (Mich.) 1998.