

Colloqui di religione nell'epoca della Riforma: motivazioni e limitazioni*

Da una prospettiva astrattamente teologica la spaccatura tra la Chiesa cattolico-romana e la Riforma è il risultato di un conflitto di pochi anni, che iniziò nel 1517 con la diffusione delle 95 tesi sulle indulgenze e si concluse nel 1520 con la condanna papale di Lutero e di tutti i suoi sostenitori e, da parte di Lutero, con l'incenerimento della bolla papale che pronunciò questa condanna¹. In seguito la percezione reciproca era, almeno teoricamente, inequivocabile. La Chiesa cattolica considerava eretici tutti i rappresentanti della Riforma, anche quelli della Svizzera che si trovavano in aspro conflitto con Lutero. Dalla prospettiva della Riforma a sua volta la Chiesa romana era considerata una comunità d'idolatri e la chiesa dell'Anticristo apocalittico². Rimase dunque almeno un punto su cui vi era un fermo consenso fra le nascenti confessioni della Chiesa occidentale: quello da cui ci si era distaccati non era un fratello cristiano, ma un aderente al male, rappresentante della realtà diabolica. Perciò il contatto diretto e personale con quelli dell'altra parte costituiva una situazione limite, significava esporsi al pericolo di subire quegli stessi influssi del male, che si rivelavano così dominanti nel pensiero e nel comportamento dell'altro.

Tutto questo però non cambia nulla del fatto che vi furono molti incontri e colloqui fra i partiti religiosi nell'epoca della Riforma – incontri spesso dominati dalle paure appena indicate, ma nondimeno reali – e l'una o l'altra volta questi colloqui conducevano perfino a notevoli risultati d'intesa teologica. In questo

* Ringrazio molto la dott.ssa Marita Scramoncin e i curatori di questo volume per l'aiuto ottenuto nell'elaborazione linguistica di questo contributo.

¹ Cfr. M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1981, pp. 137-412.

² M. LUTERO, *Großer Katechismus*, 1. Gebot, 13-23, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530*, II ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, pp. 562-565; trad. it. in M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*, a cura di F. Ferrario, Torino, Claudiana (*Opere Scelte* 1), 1998, pp. 124-129. Cfr. H. A. OBERMAN, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, Severin und Siedler, 1981, p. 138; G. SEEBASS, "Antichrist. IV. Reformations- und Neuzeit", in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 3, 1978, pp. 29-32.

paesaggio abbastanza ampio di dibattiti e confronti spicca una serie di colloqui realizzati negli anni '40 del XVI secolo nell'ambito del Sacro Impero di nazione germanica, cioè i tre colloqui di Hagenau, Worms e Ratisbona negli anni 1540-41 e poi, un po' come in ritardo, il secondo colloquio di Ratisbona nel 1546, pochi mesi prima dell'inizio della guerra smalcaldica. Solo dopo la pace religiosa d'Augusta del 1555, che riconobbe politicamente l'adesione alla Riforma da parte degli Stati interessati, eventi del genere scomparvero dalla prassi politica dell'Impero³. Da un lato non erano più necessari, perché le relazioni politiche fra gli stati erano ristabilite anche nelle condizioni di dissenso religioso. Dall'altro, le dottrine contrastanti ora acquisirono un'impostazione che non andava più messa in discussione. Mentre la Chiesa romana si distaccò definitivamente dalle correnti riformatrici mediante le decisioni del concilio di Trento, in ambito luterano il Libro della Concordia del 1580 presentò un'interpretazione normativa della Confessione Augustana, respinta da quei rappresentanti della Riforma che si riunirono sotto le confessioni basilari dei riformati⁴. I colloqui di religione, invece, sono un fenomeno pre-confessionalistico, radicati in una fase in cui le divergenze di fondo sono già esistenti, ma non ancora definite in modo conclusivo.

1. Perché fare colloqui di religione? Tre motivazioni centrali

È possibile riassumere in tre le motivazioni basilari che spingevano i rappresentanti politici e religiosi delle due parti a ricercare e accettare le opportunità d'incontro e confronto, rappresentate dai colloqui. La prima motivazione è ancora abbastanza vicina ad una visione strettamente teologica. Si tratta della speranza di poter guadagnare gli altri, o almeno parte di loro, alla verità conosciuta ed affermata, mediante un colloquio. Esempi tipici per illustrare questa motivazione sono i colloqui di religione nelle città svizzere e tedesco-meridionali degli anni '20, nei quali i sostenitori dell'impulso riformatore si av-

³ Offrono una panoramica: I. DINGEL, "Religionsgespräche. IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 28, 1997, pp. 654-681; G. MÜLLER, "Religionsgespräche", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, vol. 7, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, coll. 328-331; Th. FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4)*, Köln et al., Böhlau, 1995.

⁴ Introducono all'epoca confessionalistica in Germania S. EHRENPREIS, U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 62-79.

valevano di grandi dibattiti pubblici per persuadere gli abitanti di una città della dottrina biblica, come da loro interpretata⁵. Ancora venti anni più tardi, questa speranza di convincere gli interlocutori con i propri argomenti teologici era sempre viva, particolarmente fra i rappresentanti protestanti. Da parte cattolica, invece, predominava un atteggiamento un po' diverso, cioè il tentativo di dimostrare l'incoerenza e perciò l'inaffidabilità della dottrina "nuova" proposta dai riformatori. Ne risultavano due strategie diverse: mentre i teologi riformatori rilevavano le loro visioni come fermamente radicate nella testimonianza biblica, da parte romano-cattolica dominava invece l'obiettivo di presentarsi in veste d'esaminatore e di denunciare come falsa la dottrina riformatrice, con gli strumenti della logica e dei principi della teologia⁶. Dobbiamo rilevare che queste motivazioni, per quanto fossero forti, non rendevano più facile l'obiettivo di un avvicinamento delle reciproche posizioni. Erano radicate all'interesse di affermare la propria posizione o di polemizzare contro l'opinione altrui, ma non per forza rendevano disponibili alla comprensione reciproca. A questo riguardo i colloqui religiosi rimanevano sempre eredi del costume medioevale della disputa accademica.

La seconda motivazione nel indire colloqui era molto più pragmatica. Consisteva nelle condizioni politiche del tempo. Il Sacro Impero era un organismo complesso, il cui funzionamento dipendeva da una permanente ricerca di consenso fra i diversi stati dell'Impero, cioè fra principi e città, fra principi secolari e principi ecclesiastici (vescovi, abati), e non ultimo fra gli stati e l'imperatore, che in quell'epoca era Carlo V d'Asburgo che mirava a un rafforzamento del carattere monarchico dell'Impero. Poiché non esisteva nessuna procedura generalmente accettata per imporre la validità di una decisione maggioritaria o perfino un editto imperiale agli stati dissenzienti, e dato che l'autorità centrale dell'Impero, in generale, non disponeva dei mezzi necessari per costringere gli stati alla conformità, la sola possibilità di preservare la coerenza politica consisteva in uno sforzo continuo di trattative e mediazioni, alla ricerca di un consenso politico.

⁵ Accanto al saggio basilare in questo contesto, B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation (Schriftenreihe des Vereins für Reformationsgeschichte 180)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, sia il già menzionato FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 223-305.

⁶ L'attitudine di verifica logica e dottrinale risulta in modo particolarmente chiaro dal comportamento di Giovanni Eck a Worms 1540, cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 413-421. Un altro esempio è la tattica del cappellano imperiale Pedro de Malvenda nel secondo colloquio di Ratisbona del 1546: su questo incontro è in preparazione la pubblicazione della tesi di libera docenza dell'autore di questo saggio, nella collana *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*.

Luogo principale di questo dibattito era la dieta, l'incontro quasi annuale fra l'imperatore e gli stati⁷, e già quella del 1521, tenutasi a Worms, vide delle prime discussioni sulla religione. La famosa citazione di Lutero fu frutto di un intervento di alcuni stati dell'Impero presso l'imperatore, che personalmente avrebbe preferito una semplice dichiarazione di bando in seguito alla condanna ecclesiastica già proclamata, il che avrebbe pure corrisposto alle tradizionali norme giuridiche. Ed ancora dopo la comparsa di Lutero e la ferma presa di posizione contro di lui da parte di Carlo V, gli stessi stati fecero un tentativo di sanare il conflitto con delle trattative, creando una commissione – sotto il titolo di « ammonimento amichevole »⁸, cioè senza mettere in forse materialmente il giudizio papale, ma pretendendo ciononostante uno spazio d'azione, anche dopo l'arrivo della parola definitiva della Sede Romana. Queste trattative non ebbero successo, s'intende, nondimeno furono definite « il primo colloquio di religione dell'epoca della Riforma »⁹. Tutto questo scatenò un grave sconcerto tra i rappresentanti della curia romana e gran parte degli stati ecclesiastici, perché si intravede una relativizzazione della condanna papale¹⁰. Perciò, anche in seguito la curia romana generalmente manifestava forti cautele nei confronti di tutti questi progetti di colloqui e di riconciliazione in materia religiosa all'interno dell'Impero¹¹.

La motivazione di quegli stati, che alla dieta del 1521 richiesero ed ottennero trattative sulla *causa Lutheri*, non era per forza strettamente religiosa. Intravedevano però nell'agire di Lutero un impulso probabilmente utile per limitare l'influsso del Papa, della curia romana e anche quello dell'imperatore¹². Negli anni seguenti un altro motivo politico diventò predominante: quello di mantenere la capacità comune d'agire dell'Impero verso nemici esterni. Non a caso i

⁷ Riassume il funzionamento della dieta imperiale nell'epoca della Riforma H. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600. Das Jahrhundert der Glaubensspaltung*, München, Beck, 1991, pp. 109-127.

⁸ Cfr. il discorso inaugurativo del cancelliere del ducato di Baden, G. VEHUS, *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, hrsg. von A. Wrede, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, vol. 2, n. 86, pp. 613 sgg.

⁹ K. HOFMANN, *Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen von 1521-1524*, Diss. theol., Heidelberg, 1932, p. 27.

¹⁰ Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 188 sgg.

¹¹ Ivi, p. 410.

¹² Sullo sfondo dell'impegno degli stati imperiali in questa materia si trova il vecchio dibattito sui *gravamina nationis Germaniae*: cfr. B. GEBHARDT, *Die gravamina der Deutschen Nation gegen den römischen Hof. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation*, II ed., Breslau, Koebner, 1895; E. WOLGAST, *Gravamina nationis germanicae*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 14, 1985, pp. 131-134.

grandi colloqui di religione degli anni '40 coincidono con quel periodo in cui la minaccia dell'Impero ottomano era un motivo molto forte nella politica dell'Europa centrale. Non è sempre facile distinguere fra la minaccia reale e l'uso politico delle corrispondenti paure, ma questo non cambia nulla del fatto che l'ipotesi di un'aggressione musulmana era la musica di sottofondo di questi colloqui, che sul piano politico miravano alla ricostituzione dell'unità dell'occidente cristiano in vista dell'espansione ottomana¹³.

Nondimeno i colloqui non erano eventi in cui la sfera politica semplicemente faceva leva sulla religione. Manca ancora una terza motivazione determinante, una motivazione più intellettuale e spirituale, cioè l'umanesimo d'impronta erasmiana. Erasmo da Rotterdam, nonostante le dure critiche avanzate contro le condizioni ecclesiastiche già prima dell'inizio della Riforma¹⁴, rimaneva sempre un membro fedele della Chiesa romana. Le misure tradizionali della lotta contro gli eretici però non gli sembravano adeguate in quel conflitto innescato da Lutero. Dato che secondo Erasmo almeno la critica riformatrice nei confronti della chiesa esistente aveva una particella di verità, il grande umanista propose di ripristinare la concordia attraverso trattative fra le due parti, invece di fare il tentativo, condannato del resto al fallimento, di cancellare la deviazione religiosa con la forza. Il modello di Erasmo era quello di una *synkatabasis*, un avvicinamento reciproco dei due partiti, senza però mutare gli *akineta*, i contenuti immutabili della rivelazione divina¹⁵. Questa distinzione tra aspetti da discutere ed altri aspetti immutabili da riaffermare – formulata così nel 1533 – corrispondeva strutturalmente alla Confessione Augustana, che dichiarò che la comunione ecclesiastica dipendeva dall'insegnamento dell'Evangelo e dall'amministrazione corretta dei sacramenti, presupponendo così che una parte

¹³ Cfr. il testo del «Frankfurter Anstand», cioè della sospensione del bando imperiale per i colloqui degli anni 1540-41: *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41 (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 4)*, hrsg. von W. H. Neuser, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974, p. 75, e l'introduzione dello stesso Neuser, ivi, p. 10. Su questo aspetto in generale cfr. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600*, cit., pp. 36-40, 377; I.G. TOTH, *Der Islam und Mitteleuropa*, in *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hrsg. von C.A. Hoffmann et al., Ratisbona, Schnell & Steiner, 2005, pp. 152-158.

¹⁴ Spicca in questo riguardo il suo *Moriae Encomium*, vedi C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München, Beck, 1986, pp. 58-60.

¹⁵ ERASMI ROTERODAMI, *De amabili ecclesiae concordia*, in ID., *Opera omnia*, vol. 5, Lyon, 1704, coll. 469-506. Cfr. R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 160)*, Leipzig, Heinsius, 1936, pp. 27-30; C. AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten van 1538 tot 1541*, Haarlem, Bohn, 1967, p. 9.

delle differenze era secondaria e trattabile per questo con l'altra parte¹⁶. Non a caso Filippo Melantone, lo *spiritus rector* della Confessione Augustana, era fortemente influenzato da Erasmo e rimase in contatto epistolare con lui fino alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1536¹⁷. In questo senso anche la riflessione filosofica e teologica contribuì alla formazione dei colloqui.

Rispecchia questa tendenza anche la scelta del concetto di "colloquio amichevole" (*amicum colloquium*, in tedesco: *freundliches Gespräch*) per descrivere gli incontri dei due partiti religiosi. Recependo la critica umanistica verso i costumi della scolastica¹⁸, Erasmo sviluppò un ideale di comunicazione orientato ai dialoghi platonici e ai colloqui ciceroniani, invece che a quello della disputa accademica, che gli sembrava il punto di partenza di litigi e scissioni. Assunsero un carattere di modello a questo riguardo i suoi *Colloquia familiaria* che contenevano pure un *convivium religiosum*¹⁹. Sul piano politico-religioso, la parola *colloquium* o *Gespräch* apparve, dal 1525 in poi, in diversi tentativi di conciliazione fra stati e teologi della regione assia-turingese-sassone dell'Impero, con al centro quasi sempre il Landgraf assiano Filippo²⁰. Ed è proprio lui che introduce questa dizione, anche sul piano della politica imperiale, nella sua risposta dell'8 dicembre 1538 alla domanda della corte imperiale, mediata dal principe elettore Gioacchino II di Brandeburgo, se i protestanti fossero disponibili ad esaminare delle possibilità di riconciliazione, in vista di un atteso attacco turco. Filippo propose una «un colloquio amichevole per conciliare le principali domande pendenti in materia della religione»²¹, e da qui il progetto di colloquio – avvalendosi in seguito proprio di questo termine – man mano giungerà alla fioritura degli anni 1540-41. Ufficialmente dunque i progetti degli anni '40 presupponevano la permanenza di un fondo di elementari convinzioni, condivise

¹⁶ Confessio Augustana: 7, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, cit., p. 61; trad. it. in *La Confessione Augustana del 1530 (Testi della Riforma 9)*, a cura di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1980, p. 121.

¹⁷ STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, cit., p. 21; K.H. OELRICH, *Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86)*, Münster, Aschendorff, 1961, pp. 46-49.

¹⁸ Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 24 sgg.

¹⁹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloqui*, trad. e note a cura di G.P. Brega, Milano, 1967. Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 28 sgg.

²⁰ Questa linea è stata descritta da FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 388-409.

²¹ *Nuntiaturreichichte aus Deutschland*, hrsg. von W. Friedensburg, vol. I/4, Gotha, Perthes, p. 494: «nationalversamblung und freuntlich gesprech [...], darmit die hauptsachen in der religion schwebend mochten vertragen werden». Rispetto al senso politico-religioso del concetto di «Nationalversammlung» nell'epoca della Riforma cfr. E. LAUBACH, „Nationalversammlung“ im 16. Jahrhundert. Zu Inhalt und Funktion eines politischen Begriffes, in «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», 38, 1985, pp. 1-48.

fra gli aderenti dei due partiti, come punto di partenza per la riconciliazione. In realtà però assistiamo a forti differenze rispetto alla disponibilità a riconoscere ancora nel rappresentante dell'altra parte un fratello cristiano.

2. *Che cosa ci si aspetta dai colloqui? Posizioni principali*

Esaminando le aspirazioni e speranze del campo riformatore ci si accorge dello svilupparsi di una crescente delusione, per quanto riguarda gli effetti desiderati di questo tipo d'incontri. Semplificando un po' si può dire che Lutero, Melantone e anche i principi elettori sassoni fino alla dieta di Augusta del 1530 speravano veramente di poter suscitare una riforma generale della chiesa nell'ambito dell'Impero. Questa speranza era stata nutrita in modo particolare dall'invito alla dieta del 1530 da parte di Carlo V, il quale promise quasi un concilio nazionale sulle questioni religiose, trattative su questa materia, dunque, in una sede autonoma dalla giurisdizione ecclesiastica romana. Ed è ancora in questo ambito, in questa atmosfera, che Melantone fece le sue famose o famigerate uscite concilianti. Esse dunque si muovevano in uno spirito fino a questo punto condiviso anche da Lutero e dal principe elettore Giovanni²². Il comportamento dell'imperatore nella stessa dieta e poi la confutazione della confessione di Augusta – che originariamente era stata concepita come “apologia”, non come atto di confessione – suscitarono però in Lutero e nella corte sassone una delusione così forte che in seguito ritennero vani tutti i tentativi di riconciliazione e riforma generale sul piano dell'Impero. I Sassoni erano dunque esplicitamente critici nei confronti dei colloqui degli anni '40 e partecipavano solo con grande riservatezza e senza impegno a contribuire ad un effettivo avvicinamento dei due partiti. La posizione sassone dal 1530 in poi era quella di preservare all'interno del proprio territorio la verità conosciuta nel corso della Riforma, sperando nell'efficacia della parola divina anche senza espliciti progetti umani e ricercando la pace esteriore con quegli stati vicini che aderivano alla Chiesa cattolico-romana, come Israele una volta aveva offerto pace ad Edom, un paese di

²² H.A. OBERMAN, *Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio*, in *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118)*, hrsg. von E. Iserloh, Münster, Aschendorff, 1980, p. 228; FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 365-370.

idolatri, per attraversare pacificamente il paese²³. In fondo si trattò già di quella concezione di tolleranza, che divenne norma con la pace religiosa d'Augusta del 1555.

Con il cambiamento di rotta da parte sassone nel 1530, però, l'idea di una riforma generale della chiesa nell'Impero non perdette tutti i suoi sostenitori. Era ora in prima fila il predicatore strasburghese Martin Bucero, che godeva dell'appoggio politico non solo della sua città, ma anche del Landgraf Filippo d'Assia, cui era intimamente legato²⁴. Era questo il settore del campo riformatore che negli anni '40 si impegnava fortemente nei progetti dei colloqui. Bucero personalmente rimase fedele al programma della riforma generale fino alla vigilia della guerra smalcaldica. Era convinto che fosse possibile una soluzione comune per tutto l'Impero, che tenesse ferma la "sostanza", lo zoccolo duro, gli aspetti centrali dell'impulso riformatore. S'intende che la politica sassone, e Lutero in particolare, seguiva gli sforzi di Bucero con grande diffidenza²⁵. Va inoltre sottolineato che la rotta rappresentata da Bucero e Filippo d'Assia – nonostante il loro impegno di raggiungere un accordo con l'altra parte – non era affatto più pacifica di quella sassone. Date le grandi forze militari dell'Assia, era sempre presente l'ipotesi di imporre la riforma ecclesiastica ai territori vicini a mano armata. Ciò valeva particolarmente per i territori di stati ecclesiastici. Secondo Bucero una campagna del genere sarebbe stata un atto d'amore dovuto, da compiere nella consapevolezza di mettere in gioco il proprio sangue, dopo che Cristo aveva sparso il suo per la salvezza dell'umanità. Implicitamente la posizione sassone è perfino stimata un tradimento della fede²⁶. La ricerca di consenso e di una riforma comune era dunque unita al presupposto che la permanenza del dissenso religioso non fosse tollerabile. Così la posizione a prima

²³ Una testimonianza esemplare ne è la perizia dei teologi wittenberghesi in vita dei colloqui degli anni 1540-41: M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimaran]*, vol. B 9, n. 3436, p. 29 sgg.

²⁴ La fonte principale per la relazione fra il Landgraf e Bucero è la loro corrispondenza: *Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, voll. 1-3 (*Publicationen aus Preußischen Staatsarchiven* 5. 28. 47), hrsg. von M. Lenz, Osnabrück, Zeller, 1880-1891; Vedi anche V. ORTMANN, *Reformation und Einheit der Kirche. Martin Bucers Einigungsbemühungen bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539-1541 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 185)*, Mainz, von Zabern, 2001.

²⁵ Sulla relazione fra Lutero e Bucero vedi M. GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München, 1990, pp. 111 sgg., 145, 187.

²⁶ *Briefwechsel*, cit., vol. 1, p. 151: «La pace esteriore senza accordo nella religione è secondo me una cosa inutile, impossibile e molto dannosa alla chiesa di Cristo». Vedi pure ivi, p. 139 (con riferimento allo spargimento di sangue), con AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten*, cit., p. 38.

vista più disponibile alla riconciliazione in fondo aveva un maggiore potenziale di violenza.

Anche il mondo cattolico-romano però non era del tutto unanime. A parte diverse tensioni politiche fra l'imperatore e alcuni stati dell'Impero (ad esempio la Baviera della casa Wittelsbach che era in opposizione tradizionale alla casa d'Asburgo) si possono distinguere due tendenze generali. C'erano da un canto coloro che richiedevano una linea dura, il che comprendeva l'esecuzione del bando imperiale – che teoricamente era valido dal 1521 non solo per Lutero personalmente, ma ugualmente per tutti coloro che l'aiutavano e l'appoggiavano, cioè per tutti gli stati imperiali che appartenevano alla lega protestante (la lega di Smalcalda) o si erano associati alla Confessione Augustana. Questo settore intransigente del campo cattolico era rappresentato dalla Baviera, dalla maggioranza degli stati ecclesiastici, ma anche dal conte Enrico di Braunschweig-Wolfenbüttel. Proprio le tensioni fra la Baviera e l'Austria condannarono però al fallimento la creazione di un'alleanza militare fra l'imperatore e questi stati, che sarebbe stata in grado di combattere i protestanti con mezzi di forza. Alla fine, alla retorica intransigente si associò una *realpolitik*, che mirava in primo luogo ad un contenimento della potenza dell'imperatore²⁷.

Dall'altro canto però esisteva anche un gruppo di principi non-intransigenti, fra i quali Hermann von Wied, arcivescovo-elettore di Colonia, il principe elettore Gioacchino II di Brandeburgo e i principi elettori del Palatinato, prima Ludovico IV e poi Federico II. I loro motivi erano in parte religiosi, in parte politici. Tutti e tre intravedevano nel movimento riformatore una possibilità di affermare la loro dignità principesca nei confronti di un imperatore che cercava di assumere un ruolo monarchico; tutti e tre però erano anche animati dalla convinzione che una guerra religiosa all'interno dell'Impero – una seria ipotesi politica, al più tardi, dal 1529 in poi – andasse in ogni caso evitata. Per questo gruppo, in un certo senso intermedio, la pace possedeva un valore categoriale, e perciò possiamo dirlo influenzato dal pensiero umanista²⁸. Dopo il fallimento del colloquio e della dieta di Ratisbona nel 1541 però il “partito di pace” si sciolse sotto la crescente pressione dell'imperatore perché non si effettuassero riforme nell'ambito ecclesiastico prima del promesso concilio generale.

²⁷ Sull'alleanza di Norimberga del 1538 e sulla sua inefficacia, vedi K. BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München, Bruckmann, 1937, pp. 347-351; A.P. LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionneutraler Reichspolitik (1530-1552) (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 41-43.

²⁸ Un basilare contributo di ricerca è quello di LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede*, cit.

In queste circostanze i principi menzionati si avvicinarono sempre più ai protestanti, mentre altri rappresentanti di questa corrente furono costretti a conformarsi alla volontà dell'imperatore.

La visione dell'imperatore Carlo V e della casa d'Asburgo non era identica a nessuna delle posizioni finora descritte. Nel corso degli anni '20, Carlo aveva compreso che non sarebbe stato possibile soffocare l'impulso riformatore con l'attuazione di un bando. Era inoltre cresciuta la sua diffidenza verso la politica del papato, particolarmente durante il pontificato di Clemente VII (1523-1534). Si era, dunque, associato alla richiesta di un concilio generale di riforma, promossa dagli stati dell'Impero già da anni. In un certo senso dunque Carlo V appoggiò l'idea della riforma generale, fermo restando che, alla fine, si sarebbe dovuto superare la spaccatura religiosa avvenuta all'inizio del suo dominio, nel senso della cattolicità e della fedeltà alla religione tradizionale²⁹. Date le forti tensioni e una pluralità di scontri militari fra la casa d'Asburgo e la Francia in quei decenni, una complessiva riunione ecclesiastica del genere era impensabile. Solo la pace di Crépy fra l'imperatore e il re francese Francesco I, nel settembre 1544, aprì infatti la strada alla preparazione del concilio di Trento³⁰. L'imperatore, tuttavia, alle condizioni che precedevano il concilio era ancora disponibile a tollerare, o piuttosto incoraggiare, trattative sulla religione fra gli stati dell'Impero, qualora non prendessero decisioni che, alla fine, potessero pregiudicare il futuro concilio. Da questa prospettiva un colloquio poteva contribuire al superamento della spaccatura religiosa, ma i suoi risultati avevano solo significato provvisorio. Ne segue anche che l'imperatore non riteneva i colloqui un indebolimento dell'autorità papale, dato che attraverso il concilio la sua autorità finale era rispettata. Tutto questo però non cambia nulla del fatto che il settore intransigente del partito cattolico-romano osservasse i colloqui con altrettanta diffidenza quanta i confidenti di Lutero.

²⁹ Sulla politica religiosa di Carlo V, cfr. H. RABE, *Karl V. und die deutschen Protestanten. Wege, Ziele und Grenzen der kaiserlichen Religionspolitik*, in *Karl V. Politik und politisches System. Berichte und Studien aus der Arbeit an der Politischen Korrespondenz des Kaisers*, hrsg. von H. Rabe, Konstanz, Universitätsverlag, 1996, pp. 317-345; H. SCHILLING: *Veni, vidi, Deus vixit. Karl V. zwischen Religionskrieg und Religionsfrieden*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 89, 1998, pp. 144-166.

³⁰ RABE, *Karl V. und die deutschen Protestanten*, cit., p. 334; SCHILLING, *Veni, vidi, Deus vixit*, cit., p. 148.

3. Un abbozzo dell'andamento dei colloqui degli anni '40

L'impossibilità del concilio, la minaccia ottomana, una certa convergenza fra rappresentanti di entrambi i campi nella ricerca di una riforma ecclesiastica sul piano nazionale: queste erano le condizioni che condussero alla serie di colloqui degli anni 1540-41. Un primo incontro a Hagenau (giugno-luglio 1540) produsse almeno un accordo sulla procedura da seguire nel successivo incontro, quello di Worms, nell'inverno 1540-41. In quella sede ebbe luogo una lunga disputa teologica sul peccato originale fra Melantone e Giovanni Eck, che in fondo non apportò grandi novità. Contemporaneamente però la corte imperiale organizzò incontri clandestini fra Bucero da parte protestante e un consigliere teologico dell'arcivescovo Hermann, il canonico Giovanni Gropper, entrambi appartenenti a quella parte del loro partito che era, in un certo senso, disponibile al progetto di una riforma comune della Chiesa. Già prima, a Hagenau, l'arcivescovo Hermann aveva organizzato un incontro informale fra loro.

Ed è in questo ambito di trattative confidenziali – di cui Melantone e gli altri Sassoni non erano nemmeno informati – che avvenne un avvicinamento teologico, perfino nella materia fortemente combattuta della giustificazione. Senza dubbio le condizioni erano particolarmente favorevoli. In generale, la materia della giustificazione appariva abbastanza lontana dalle precise domande di riforma ecclesiastica. Sembrava, dunque, possibile un successo senza paure immediate rispetto alle conseguenze pratiche. Anche prima, protestanti e cattolico-romani più volte erano riusciti a mettersi d'accordo proprio in questa materia³¹. Allora però, le condizioni erano particolarmente favorevoli ad un successo. Gropper già prima, in modo limitato, aveva accolto la visione riformatrice del carattere relazionale della giustizia di Dio, evitandone un'interpretazione esclusivamente in termini aristotelici, come virtù attuata da Dio nel suo giudicare

³¹ Si trattò innanzitutto delle trattative di commissione durante la dieta d'Augusta del 1530: cfr. E. HONÉE, *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchungen und Texte zur katholischen Concordia-Politik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125)*, Münster, Aschendorff, 1988, p. 214 sg.; FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., p. 375. Seguì un accordo, in un colloquio del 1534, fra delegati sassoni-ernestini, sassoni-albertini ed assiaci: cfr. *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, vol. 2 (Regesten), hrsg. von H. Scheible, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, n. 1433; cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., p. 392-395. Alla fine, anche nel colloquio di Lipsia del 1539 Bucero e il teologo Georg Witzel elaborarono un articolo comune sulla giustificazione: [M. BUCERO, G. WITZEL] *Artikel belangende die religion. Anno 1539*, in: *Martin Bucers Deutsche Schriften*, hrsg. von C. Augustijn, Gütersloh, Mohn, 1995, vol. 9/1, p. 24.

l'uomo. Apprezzò inoltre il concetto riformatore della certezza della fede³². Bucero, da parte sua, aveva sempre provato l'esigenza di prendere le distanze dall'equivoco che la dottrina riformatrice della giustificazione conducesse all'indifferenza etica – una delle lamentele più diffuse dei teologi cattolico-romani verso la Riforma³³. Come racconta lo stesso Bucero in un breve racconto autobiografico, questi due personaggi a Worms si riconobbero effettivamente come fratelli di fede, motivati dallo stesso spirito nel loro impegno teologico³⁴. Da questa vicinanza nacque il cosiddetto “libro di Worms”, una raccolta di articoli comuni circa le domande controverse fra la Chiesa cattolico-romana e il protestantesimo. Spicca fra essi il capitolo sulla giustificazione. La soluzione del dissenso fu trovata mediante il concetto di “doppia giustificazione”: prima la rinascita (*regeneratio*) per la sola fede e senza opere (è dunque integrata la formula riformatrice del *sola fide*), poi la santificazione mediante le buone opere. Entrambi gli aspetti qui furono qui integrati sotto il termine “giustificazione”³⁵.

L'obiettivo di Carlo V era di usare il libro di Worms in occasione della successiva dieta, quella di Ratisbona del 1541, come base per un accordo provvisorio, che da un canto sarebbe stato in grado di legare i protestanti, ma dall'altro canto avrebbe riservato al concilio e al papa un giudizio finale. Il terzo di questa serie di colloqui ebbe luogo durante la dieta, ma con una partecipazione più ampia che a Worms. Erano presenti anche Melantone e Giovanni Eck, rappresentanti teologici, cioè legati a stati dell'Impero meno favorevoli a compromessi (elettorado sassone e Baviera) e da parte della curia romana il cardinale Contarini, che soggiornò a Ratisbona. Una partecipazione diretta di Contarini al colloquio, infatti, non avrebbe corrisposto alla sua dignità, ma egli esercitò ugualmente la sua influenza, attraverso incontri regolari con i partecipanti cattolici. Si rivelò presto che il compromesso elaborato da Bucero e Gropper non era accettabile in questa nuova sede. Si formulò di nuovo un articolo comune sulla giustificazione che, nella sua struttura, era abbastanza vicino a quello di Worms, sebbene Melantone fosse riuscito ad inserire il concetto del significato “foren-

³² Rispetto alla teologia di Gropper vedi R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im “Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melancthon (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109)*, Münster, Aschendorff, 1974.

³³ Cfr. A. GÄUMANN, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 20)*, Bern et al., Lang, 2001, pp. 201-203.

³⁴ MARTINO BUCERO, *Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden (1545)*, in *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh, Mohn, 2003, vol. 11/2, pp. 446 sgg.

³⁵ Edizione in *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh, Mohn, 1995, vol. 9/1, pp. 352-359 (tedesco/latino).

se", attributivo, della giustizia, che prima mancava³⁶. I problemi della Santa Cena e dell'ecclesiologia però, che avevano conseguenze immediate per la prassi, si mostrarono insuperabili. Così il grande progetto dei colloqui religiosi sboccò in un grande litigio e in una forte delusione per tutti i partecipanti. Anche la relazione personale fra Bucero e Gropper non sopravvisse al naufragio di Ratisbona³⁷.

Dopo queste esperienze la ripresa della politica dei colloqui, negli anni 1545-46, era quasi condannata al fallimento. In vista dell'apertura del concilio di Trento era imminente la scadenza di ogni accordo provvisorio e anche delle concessioni di pace che l'imperatore aveva concesso ai protestanti, senza sospendere ufficialmente l'editto di Worms. Il secondo colloquio di Ratisbona era frutto di un'intermediazione del conte palatino Federico II fra imperatore e protestanti durante la dieta di Worms del 1544-45. Lo stesso colloquio fu fatto nei primi mesi del 1546, senza partecipazione degli stati cattolici, dopodiché Carlo V fu costretto a nominare da solo i delegati cattolico-romani. L'incontro si disperse in dispute sulla dottrina della giustificazione. Nemmeno lì era più possibile un'esperienza di concordia. Generalmente, dunque, è opportuno dire che i colloqui degli anni '40, invece di aprire una strada alla riconciliazione, hanno cementato la consapevolezza della spaccatura e dell'insuperabilità del dissenso³⁸. Contribuirono, perciò, alla formazione dello spirito confessionalistico che, almeno fino alla fine della Guerra dei trent'anni, fu predominante nell'Europa centrale.

³⁶ Edizione in *Acta reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*, hrsg. von G. Pfeilschifter, Münster, Aschendorff, 1974, vol. 6, n. 2, p. 53. Rispetto all'interpretazione degli articoli di Worms e Ratisbona sulla giustificazione cfr. A. LEXUTT, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 64)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

³⁷ Vedi il racconto autobiografico di Bucero indicato in nota 34. Cfr. inoltre GRESCHAT, *Martin Bucero*, cit., pp. 192-202.

³⁸ Questo punto viene rilevato da AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten*, cit., pp. 128 sgg.

4. Riassunto in prospettiva europea

Inserendo i colloqui degli anni '40 nell'ambito della storia europea, balza agli occhi una certa analogia strutturale in diversi enti politici³⁹. Nell'ambito politico dell'Impero, il periodo dei colloqui (1540-41 e 1546) sfociò in una guerra le cui cause furono non per ultimo religiose: la guerra del 1546-47, nella quale Carlo V sconfisse i capi dell'alleanza smalcaldica. L'imperatore del resto non sognò mai di eseguire direttamente l'editto di Worms; il suo obiettivo era invece di costringere gli stati protestanti a riconoscere le definizioni del concilio di Trento. Nel frattempo, fino alla conclusione del concilio, l'imperatore fece imporre ai protestanti nella dieta d'Augusta del 1547-48 l'*Interim*, un ordinamento intermedio. Nel 1552 però la ribellione di alcuni principi – protestanti e allo stesso tempo alleati dell'imperatore nella guerra smalcaldica – distrusse definitivamente la politica di riunificazione seguita di Carlo V. Fallito il tentativo imperiale di imporsi con la forza nel campo della religione, la pace religiosa d'Augusta del 1555 fissò invece il principio della tolleranza reciproca sul piano degli stati dell'Impero, prevedendo per i sudditi almeno il diritto d'emigrazione⁴⁰. Va da sé che questa tolleranza valeva solo per cattolico-romani ed aderenti alla Confessione Augustana. Ogni altra forma di dissenso religioso, ad esempio l'anabattismo, venne anche in seguito minacciato dalla persecuzione. Arrivati a questo punto, i partiti religiosi non avevano più né ragione né voglia di organizzare dei colloqui. Un ultimo progetto nel 1557, fortemente appoggiato dal nuovo imperatore Ferdinando, fallì già nella fase preparatoria a causa di dissensi fra i Luterani – ma senza conseguenze negative per loro⁴¹. Per alcuni decenni almeno la soluzione del 1555 assicurò la pace interna dell'Impero.

Nella Svizzera, un percorso analogo si era già compiuto a velocità maggiore. Il confronto fra due partiti religiosi si era già chiaramente manifestato nella disputa teologica di Baden del 1526, organizzata dalla dieta dei cantoni («Tagsatzung»). In questa sede Giovanni Eck e Giovanni Ecolampadio disputa-

³⁹ Sulle analogie degli sviluppi in diversi territori europei cfr. ora anche la raccolta *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?*, (*Historische Zeitschrift. Beihefte 45*), hrsg. von R. von Friedeburg, L. Schorn-Schütte, München, Oldenbourg, 2007.

⁴⁰ Cfr. A. GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster, Aschendorff, 2004.

⁴¹ B. VON BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124)*, Münster, Aschendorff, 1988.

rono circa la dottrina dei sacramenti e la prassi ecclesiastica⁴². Nel 1531 il conflitto visse un'*escalation* militare che finì con la sconfitta degli evangelici nella battaglia di Kappel, in cui cadde anche Ulrico Zwingli. In seguito le grandi città svizzere, particolarmente Zurigo e Berna, che finora avevano propagandato la diffusione della Riforma quasi con tutti i mezzi disponibili, dovettero accettare e riconoscere il fatto che i cantoni centrali erano determinati a mantenere l'appartenenza alla Chiesa cattolico-romana. La Svizzera in seguito divenne un ente politico di avanguardia, in cui cantoni di confessioni diverse si riconoscevano reciprocamente⁴³. In Francia le prime tendenze riformatrici furono sottoposte a una continua persecuzione, e dopo poco colloquio (quello di Poissy nel 1561)⁴⁴ e molta guerra, la tolleranza venne stipulata con l'editto di Nantes nel 1598⁴⁵. In questo caso la tolleranza valeva rispetto alla singola persona di ogni suddito e alla sua associazione religiosa. Anche nella Savoia, del resto, dopo l'adesione dei valdesi alla Riforma svizzera, il duca non riuscì a annientare il dissenso religioso con mezzi militari e riconobbe alla fine per un territorio circoscritto la presenza valdese nel suo dominio con il trattato di Cavour del 1561⁴⁶.

Nonostante tutte le differenze, risulta da questo breve paragone una certa tipologia del conflitto religioso. Il primo passo è il tentativo di soffocare il dissenso con i mezzi tradizionali di persecuzione degli eretici (i quali sopravvivono, però, anche in ambito protestante, come dimostrano le procedure contro anabattisti, spiritualisti e antitrinitari). Poi, per mancanza di successo, si procede ad una politica di trattative e colloqui per ristabilire la concordia. Fallita anche questa strategia si procede a "risolvere" il problema a mano armata, ma nelle condizioni politiche e sociali del XVI secolo questo procedimento, ugualmente, non riesce a ricostituire l'attesa unità religiosa – nonostante tutti i successi immediati della forza. Alla fine non resta altro che un progetto di tolleranza⁴⁷

⁴² Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 331-362.

⁴³ Cfr. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600*, cit., pp. 326 sgg.

⁴⁴ D. NUGENT, *Ecumenism in the age of the Reformation: the colloquy of Poissy* (*Harvard historical studies* 89), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974; MÜLLER, *Religionsgespräche*, cit., col. 329 sg.

⁴⁵ Th. WANEGFFELEN, *L'édit de Nantes: une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, Paris, Livre de Poche, 1998.

⁴⁶ Cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. 2. *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana 1974, pp. 21-32.

⁴⁷ Rispetto all'uso di questa parola sia segnalato che la parola tedesca «Toleranz» nasce proprio nella fase dei colloqui, cfr. G. WENZ, *Sine vi, sed verbo? Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation*, in *Perspectives actuelles sur la tolérance* (*Publications de l'Académie internationale des Sciences religieuses*), éd. par J. Doré, Namur, Artel, 1997, pp. 71

pragmatica che corrisponde al relativo equilibrio di potere fra le potenze cattoliche e protestanti. Tolleranza intesa qui non in senso idealistico, ma nel senso più pragmatico possibile: l'uno tollera, sopporta l'altro nella consapevolezza che quell'altro è cattivo, anticristiano etc. Ma proprio in questa maniera l'epoca della Riforma è diventata una prima scuola di tolleranza per le società europee.

LOTHAR VOGEL

sg. Nei testi che preparano il colloquio del 1546, il verbo «tolerieren» appare come sinonimo di «dulden»; ad esempio, in una perizia dei teologi dell'Assia superiore per le trattative sulla religione, annunciate per la dieta di Worms del 1544-45: «Nune folgett, wie viel oder wie weyt man weychen mog dem gegentheyl und ihr ding tollerirn biß auffe eyn concilium», Staatsarchiv Marburg, Best. 3/PA 723, f. 14v, cfr. *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, vol. 2. (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen* 11/2), hrsg. von G. Franz, Marburg, Elwert, 1954, n. 514, p. 424.