

# La Confessio Augustana e il Catechismo di Heidelberg come strumenti del processo di confessionalizzazione

ANDREA ARCURI



OPEN ACCESS

Universidad de Granada; Università di Palermo  
<https://orcid.org/0000-0001-7798-7892>  
[andrea.arcuri@dantegrana.org](mailto:andrea.arcuri@dantegrana.org)

**Sommario:** Lo studio qui presentato prende in esame due confessioni di fede del protestantesimo europeo, la Confessione Augustana per quanto riguarda le chiese luterane e il Catechismo di Heidelberg per quelle riformate, esaminandole alla luce del paradigma storiografico della confessionalizzazione. Mediante l'analisi degli articoli contenuti nei due documenti di fede si intende mettere in evidenza come la formulazione delle *confessiones*, documenti di definizione e delimitazione confessionale dei gruppi religiosi, abbia rappresentato un efficace strumento dei processi di confessionalizzazione e disciplinamento sociale della prima età moderna.

**Parole chiave:** Confessionalizzazione, Disciplinamento Sociale, Confessioni di Fede, Protestantesimo, Prima Età Moderna.

## A Confessio Augustana e o Catecismo de Heidelberg como instrumentos do processo da confessionalização

**Resumo:** Este estudo analisa duas confissões de fé do protestantismo europeu, a Confissão Augustana, no que se refere às igrejas luteranas, e o Catecismo de Heidelberg, por aquelas reformadas, examinando-as em função do paradigma historiográfico da confessionalização. Através da análise dos artigos contidos nos dois documentos de fé pode-se evidenciar como as *confessiones*, documentos de definição e delimitação confessional dos grupos religiosos, representaram um eficaz instrumento dos processos de confessionalização e disciplinamento social da época moderna.

**Palavras-chave:** Confessionalização, Disciplinamento Social, Confissões de Fé, Protestantismo, Idade Moderna.

## Confessio Augustana and Heidelberg Catechism as instruments of confessionalization

**Abstract:** This work analyses two documents of faith, Augsburg Confession for Lutherans and Heidelberg Catechism for Reformed Churches, examined in the light of the historiographical paradigm of confessionalization. By means of the analyses of the articles contained in those two documents of faith our intention is to underline the way in which the formulation of the *confessiones*, documents of confessional definition and delimitation for the different religious groups, represented an effective tool in the processes of confessionalization and social discipline in the early modern history.

**Keywords:** Confessionalization, Social Discipline, Confessions of Faith, Protestantism, Early Modern History.

Negli ultimi decenni la storiografia tedesca della prima età moderna ha abbandonato l'immagine tradizionale della Riforma e della Controriforma quali fenomeni assolutamente antitetici evidenziando, invece, i tratti comuni al protestantesimo e al cattolicesimo nel rapporto politica-religione, nella disciplina ecclesiastica, nel campo educativo, nell'edificazione di una società omogenea ed obbediente. L'individuazione di queste analogie ha portato alla definizione di una "età confessionale" riferita ad un'epoca cronologicamente circoscritta – dagli anni Trenta del XVI secolo alle prime decadi del XVIII – caratterizzata da simili forme di interazione tra la sfera religiosa e quella individuale-sociale<sup>1</sup>.

Gli storici tedeschi Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard hanno elaborato il concetto di *Konfessionalisierung*<sup>2</sup>, intendendo con questo termine la costruzione delle società confessionali ad opera tanto delle chiese quanto dei poteri statuali. Tale processo, che influenzò profondamente la vita pubblica e privata nell'Europa del XVI e XVII secolo, produsse il rafforzamento e la definizione dei blocchi confessionali – cattolico-romano, luterano, riformato – e, in virtù della sua forza uniformante e disciplinante, accompagnò e sostenne lo sviluppo del nascente "Stato moderno"<sup>3</sup>.

In questo testo si intende porre l'attenzione su un particolare aspetto della confessionalizzazione, ovvero il ruolo assunto in tale processo dalle confessioni di fede nel campo luterano e riformato attraverso uno sguardo comparativo su due opere: la *Confessione Augustana* e il *Catechismo di Heidelberg*. Nella scelta dei due testi

- 
- 1 Wolfgang Reinhard – Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. VIII (1982) 13-37; Wolfgang Reinhard – Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico. In Paolo Prodi (a cura di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 101-123; Heinz Schilling – Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620. In Heinz Schilling (a cura di) – *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*. Leiden: E.J. Brill, 1992, pp. 204-245; Heinz Schilling – Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica. In Paolo Prodi (a cura di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 125-160; si vedano anche i seguenti saggi riepilogativi sul tema; Andrea Arcuri – Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna. *Hispania Sacra*. 71: 143 (2019) 113–29; Ronald Po-Chia Hsia – Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*. 25 (2007) 29-43; Ute Lotz-Heumann – The Concept of "Confessionalization": a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria y Civilización*. 4 (2001) 93-114.
  - 2 Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (a cura di) – *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster: Gütersloh, 1995, pp. 1-49 e pp. 419-452.
  - 3 Il concetto storiografico della confessionalizzazione, comunque, si è allargato progressivamente dall'originaria dimensione politica e teologica alla più ampia dimensione culturale. Si vedano, da questo punto di vista, i recenti studi di Thomas Kaufmann sulle *Konfessionskulturen*, Thomas Kaufmann, Anselm Schubert, Kaspar von Greyerz (a cura di) – *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09.-02.10.2004*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008; Thomas Kaufmann – *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; lo storico svizzero Heinrich Richard Schmidt invita ad riconsiderare il prisma statalista della confessionalizzazione sottolineando la necessità di analizzare altre istituzioni "confessionalizzatrici" come la famiglia, Heinrich Richard Schmidt – Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung. In Rudolf von Leeb, Susanne Claudine Pils, Thomas Winkelbauer (a cura di) – *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*. München: Oldenbourg, 2007, pp. 28-37; si veda, inoltre, Ute Lotz-Heumann – Die Konfessionalisierung ist tot, es lebe die Reformation? Überlegungen zu historiographischen Wellen und Paradigmenwechseln. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. XLII (2016) 125-136.

presi in esame si è tenuto conto da un lato della rilevanza dottrinale di tali documenti di fede nei rispettivi campi confessionali, dall'altro della specificità politico-religiosa all'origine della loro formulazione.

## 1. Le confessioni di fede nell'età confessionale

I gruppi sociali, compresi quelli religiosi, necessitano di un'ideologia e di un insieme di apparati simbolici che ne legittimino l'esistenza e ne definiscano i tratti caratterizzanti; nelle chiese la dottrina, oltre a determinare l'appartenenza, risponde alla necessità di definire se stessi e di distinguersi anche in rapporto ad altri gruppi religiosi. Questo ruolo di definizione e al contempo di demarcazione è ciò che Alister McGrath definisce «funzione sociale della dottrina»<sup>4</sup>; essa emerse specificatamente nelle chiese della Riforma proprio perché nate da una rottura traumatica con la chiesa romana. I riformatori di Wittenberg basarono il distacco da Roma su un elemento distintamente dottrinale, la giustificazione per grazia mediante la sola fede, e la Riforma si fondò dal principio proprio su questo criterio dogmatico che la distingueva nettamente dalla Chiesa cattolica.

La dottrina impressa, dunque, un carattere specifico ai gruppi confessionali conferendo loro una precisa identità ecclesiale. Un ruolo indispensabile in tal senso fu svolto dalle *confessiones*, che consistono generalmente in una dichiarazione pubblica del contenuto dottrinale della fede, in cui si circoscrive con nettezza ciò in cui si crede e ciò in cui non si crede, quello che si sostiene e molto spesso quello che si avversa: «è evidente, quindi, che la necessità e l'attrattiva di un testo confessionale devono consistere, in primo luogo, nella mossa tesa a fissare una delimitazione nei confronti di chi pensa e crede in maniera diversa»<sup>5</sup>. Strutturate solitamente in articoli che sintetizzano i punti essenziali delle dottrine delle chiese, le confessioni assumono valore normativo per i fedeli.

Il termine *confessio*, dunque, non indica più soltanto un atto individuale di adesione a un gruppo religioso, ma coinvolge l'intera struttura ecclesiastica definendo in sostanza la stessa chiesa quale organizzazione dei fedeli; nelle *confessiones fidei* la dottrina, la spiritualità, le caratteristiche e l'organizzazione delle nuove chiese venivano stabilite in maniera dettagliata e severa.

Tali documenti rappresentarono, inoltre, la base delle dispute religiose che caratterizzarono l'Europa del XVI e XVII secolo. La loro autorevolezza dipendeva dal corretto rapporto con le Sacre Scritture; in particolar modo nei casi

4 Alister E. McGrath – *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*. Torino: Claudiana, 2009<sup>3</sup>, p. 236.

5 Holger Milkau – *Libertà negata-libertà rivendicata. La Confessione di Augusta nella visione luterana di oggi*. In Filippo Melantone – *Opere Scelte, II: La Confessione augustana (1530)*. A cura di Paolo Ricca. Torino: Claudiana, 2011, p. 225.

di controversia era l'aderenza al messaggio biblico l'unica fonte di legittimità dei documenti di fede<sup>6</sup>.

La formulazione delle confessioni di fede assunse un'importanza peculiare nel campo protestante in virtù di tre esigenze concomitanti. La prima, derivava da necessità di uniformità dottrinale e di unità interna delle chiese: «si tratta di stabilire un criterio impegnativo, un contenuto vincolante della fede formulato in questa maniera e non diversamente, onde evitare ogni arbitrio e ogni soggettivismo»<sup>7</sup>. La seconda discendeva dalla volontà di differenziazione rispetto alle altre confessioni: «confessions of faith left no room for interpretation; they prescribed what gave a particular confessional church its religious identity and separated it from competing confessional churches, whose teaching were stigmatised as heretical»<sup>8</sup>. La terza esigenza era di natura prettamente politica, derivante dalla risoluta volontà dei principi protestanti di affrancarsi dall'azione accentratrice dell'Impero e di emancipare le chiese dei loro territori da Roma, mantenendo, al contempo, una struttura ecclesiastica tradizionale.

Le confessioni di fede svolsero, pertanto, una funzione rilevante nei processi politici e sociali nell'Europa del XVI e XVII secolo, in particolare nel determinare la politica estera dei principi territoriali protestanti. L'affermazione di una chiesa forte e coesa dal punto di vista dottrinale era una condizione necessaria per conquistare maggiori spazi di autonomia dall'Impero, dal momento che spesso mancavano elementi identitari che motivassero l'indipendenza politica: le confessioni divennero, dunque, «elemento di delimitazione politica»<sup>9</sup>. Le alleanze politico-militari fra i principi territoriali erano basate proprio sull'adozione di una confessione comune: il rifiuto di Zwingli di sottoscrivere la *Confessione Augustana*, ad esempio, produsse l'esclusione di Zurigo e delle altre città renane sue alleate dalla Lega di Smalcalda (1531); l'unità teologica era il presupposto dell'unità politica<sup>10</sup>.

## 2. La Confessione Augustana

Determinato a ricomporre la frattura religiosa creatasi in seno alla società tedesca, che minacciava la stabilità e l'unità dell'Impero, Carlo V convocò, per la primavera del 1530, una Dieta imperiale nella città di Augusta che – oltre al tema della guerra contro i Turchi – avrebbe dovuto essere dedicata a dirimere la controversia

6 *Ibidem*, pp. 224-227; Wolfgang Reinhard – Confessionalizzazione forzata?..., p. 20.

7 Holger Milkau – Libertà negata-libertà rivendicata..., p. 224.

8 Heinz Schilling, György István Tóth – From Empires to family circles: religious and cultural borderlines in the age of confessionalization. In Heinz Schilling, György István Tóth (a cura di) – *Cultural exchange in early modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 28.

9 Wolfgang Reinhard – Confessionalizzazione forzata?..., p. 28.

10 *Ibidem*, pp. 26-29.

apertasi con l'avvio della Riforma. I principi evangelici e i rappresentanti delle città imperiali che avevano aderito al movimento protestante furono invitati a presentare una professione di fede, affinché ne venisse valutata la conformità ai dogmi della chiesa cattolica. Lutero, sottoposto al bando del 1521, non poté partecipare ai lavori<sup>11</sup> e la stesura del documento di fede evangelico fu affidata a Filippo Melantone<sup>12</sup> e agli altri teologi di Wittenberg, che ben interpretavano l'esigenza dei principi protestanti di presentare una confessione di fede che li distinguesse decisamente dalle correnti radicali della Riforma, come quella anabattista. I principi si preoccuparono di respingere qualunque tentativo di associare i fermenti degli anni precedenti, si pensi alla "guerra dei contadini" del 1525, con le loro posizioni politiche e religiose; contestualmente avvertivano l'esigenza di dimostrare la continuità delle chiese protestanti con le istituzioni e le tradizioni della chiesa antica<sup>13</sup>:

"La Confessione Augustana [d'ora in poi CA] è nata pertanto in funzione di un'esigenza politico-ecclesiastica dei principi fautori di Lutero e delle innovazioni attuatesi per la sua propaganda: ha ubbidito alle esigenze conservative e conciliative imposte loro dalle circostanze politiche"<sup>14</sup>.

Melantone durante il lavoro di stesura della CA si sforzò di contemperare due esigenze diverse: da un lato la necessità di redigere un documento di fede riconoscibile, dal quale emergessero i punti essenziali della dottrina evangelica; dall'altro mettere in risalto gli elementi di convergenza con la chiesa romana, evitando argomentazioni polemiche. Il tono conciliante della CA riflette l'impegno di Melantone nel cercare un accordo che evitasse lo scisma. Analoga volontà non vi fu da parte cattolica: già prima dell'avvio dei lavori della Dieta un gruppo di teologi cattolici guidati da Johann Eck pubblicò i *404 articoli*, un insieme di enunciazioni volte a confutare le argomentazioni dottrinali tratte dalle opere dei principali esponenti della Riforma e giudicate eretiche. Questi furono poi distribuiti tra i

11 Lutero seguì i lavori della Dieta dalla fortezza di Coburgo, dove era ospite del principe elettore di Sassonia e da dove tenne una fitta corrispondenza con Melantone e gli altri teologi evangelici; Paolo Ricca – Introduzione. In Filippo Melantone – *Opere Scelte, II: La Confessione augustana (1530)*, pp. 27-37; sulla corrispondenza tra Lutero e Melantone durante la Dieta, si veda Heinz Scheible – *Filippo Melantone*. Torino: Claudiana, 2001, pp. 160-166.

12 Sulla figura e l'opera di Filippo Melantone oltre al già citato volume di Scheible si vedano: Frank von Günter (a cura di) – *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017; Stefan Rhein, Martin Treu (a cura di) – *Philipp Melanchthon: zur populären Rezeption des Reformators*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016; Andreas J. Beck (a cura di) – *Melanchthon und die Reformierte Tradition*. Göttingen, Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016; Ragnar Andersen – *Concordia ecclesiae: an inquiry into tension and coherence in Philipp Melanchthon's theology and efforts for ecclesiastical unity, especially in 1527-1530*. Wien, Zürich: LIT, 2016; Matthias Asche, Heiner Lück, Manfred Rudersdorf, Markus Wriedt – *Die Leucorea zur Zeit des späten Melanchthon: Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.

13 Emidio Campi – *Nascita e sviluppi del protestantesimo (Secoli XVI-XVIII)*. In Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi (a cura di) – *Storia del cristianesimo. L'età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 2001, pp. 21-28.

14 Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*. Milano: Marzorati, 1969, p. 12.

partecipanti proprio con «l'obiettivo di trasformare la Dieta di Augusta da luogo di incontro e di confronto in vista di un possibile accordo [...] in un tribunale incaricato di processare l' "eresia protestante"»<sup>15</sup>.

La CA fu presentata e letta solennemente il 25 giugno dal cancelliere sassone Beyer, seguì un periodo di trattative durante le quali Melantone fece numerose concessioni pur di arrivare ad un'intesa, che comunque non si raggiunse. Piuttosto, durante le trattative, i teologi cattolici, su incarico di Carlo V, lavorarono alla stesura di una confutazione della CA, la cosiddetta *Confutatio pontificia* o *Responsio* cattolica<sup>16</sup>. Questa, frutto di diverse riscritture<sup>17</sup>, fu letta il 3 agosto, non semplicemente come risposta della parte cattolica ma in nome dell'Imperatore, che ne richiese l'accettazione incondizionata da parte dei principi evangelici. Carlo V riteneva la *Responsio* un documento accettabile dai protestanti in quanto approvava diversi articoli della CA; in realtà, sui punti essenziali della dottrina evangelica e sulle innovazioni ecclesiastiche apportate nei territori luterani il rifiuto fu totale: «la *Responsio* è in realtà una *reiectio*, un "rifiuto" abbastanza frontale della Riforma»<sup>18</sup>.

Di fronte a tale atto, Melantone si incaricò di redigere una difesa della CA, l'*Apologia della Confessione di Augusta*, che l'Imperatore non volle neanche ricevere; la componente evangelica allora abbandonò la Dieta in segno di dissenso, ed in sua assenza venne approvato il *Recesso*, un documento conclusivo dell'assemblea, che ordinava la sottomissione dei protestanti entro un anno. La successiva ordinanza imperiale del novembre 1530, che imponeva l'applicazione dell'editto di Worms del 1521 e il ripristino dell'autorità dei vescovi, concluse di fatto la Dieta di Augusta<sup>19</sup>.

La redazione della CA era stata preceduta da altre professioni di fede e riflessioni teologiche, che costituiscono le fonti dottrinali cui l'*Augustana* si ispirò; si trattava principalmente delle opere dei teologi di Wittenberg, in particolar modo Lutero e Melantone. I documenti più importanti che prepararono la stesura della CA furono la *Confessione di fede* personale di Lutero (1528), inserita come parte conclusiva nello scritto antizwingliano *La cena di Cristo*<sup>20</sup>, e l'*Istruzione per i visitatori* (1528) di Melantone, prima articolazione della disciplina ecclesiastica delle chiese evangeliche. Inoltre, le controversie teologiche con gli svizzeri e la preoccupazione della diffusione delle idee di Zwingli avevano accelerato il processo di unificazione

15 Paolo Ricca – Introduzione, pp. 18-22, citaz. p. 19.

16 Alcuni autori, tra i quali il teologo Paolo Ricca, ritengono che l'aggettivo *pontificia* sia improprio in quanto non si tratta di un documento papale, bensì imperiale. Anche il termine *Confutatio* risulta problematico in quanto non compare in nessuna parte del testo. Ricca suggerisce l'utilizzo del termine *Responsio* cattolica, *Ibidem*, p. 37.

17 La redazione della *Responsio* fu piuttosto complessa, con ben cinque diverse versioni, *Ibidem*, pp. 37-41.

18 *Ibidem*, p. 41.

19 Emidio Campi – Nascita e sviluppi del protestantesimo (Secoli XVI-XVIII), pp. 23-24.

20 Si veda *Confessione di fede di Martin Lutero (1528)*. In Filippo Melantone – *Opere Scelte, II: La Confessione augustana (1530)*, pp. 240-271.

delle chiese territoriali luterane che, in previsione dei colloqui di Marburgo del 1529, aveva determinato la definizione di una professione di fede comune, i *17 articoli di Schwabach* (1529)<sup>21</sup>. Questi ultimi, insieme ai *15 articoli di Marburgo* (1529) redatti da Lutero, costituirono la base della prima parte della CA. La seconda parte dell'*Augustana* trovò il suo fondamento negli *Articoli di Torgau* (1530), elaborati su invito dell'Elettore di Sassonia al fine di esplicitare le riforme ecclesiastiche adottate nel proprio territorio<sup>22</sup>:

“L'*Augustana* in un certo senso costituisce il punto d'arrivo di una riflessione teologica corale durata alcuni anni [...] attraverso i quali i teologi di Wittenberg precisarono la fisionomia dottrinale della loro fede nei confronti sia della Chiesa di Roma, sia della Riforma radicale”<sup>23</sup>.

Per intendere meglio lo stile con cui la CA fu redatta occorre sottolineare che essa venne indirizzata ad organismi politici – la Dieta e l'Imperatore – che, seppur in modo non lineare, perseguivano l'obiettivo dell'unità religiosa. La finalità principale che gli estensori si proponevano di raggiungere era il riconoscimento ufficiale del protestantesimo all'interno dell'Impero, per questo in essa «Melantone dispiega le sue arti più raffinate di mitigatore [...] così la CA si avvicina nella sua forma esteriore ad un documento di Stato di stile diplomatico»<sup>24</sup>. Già nel preambolo, redatto dal giurista e cancelliere sassone Gregor Heinse, emerge la valenza giuridico-politica che i principi evangelici vollero imprimere alla CA, nonché il richiamo costante alle Sacre Scritture come fonte dottrinale del documento di fede<sup>25</sup>:

“PREFAZIONE. [...] Per ubbidire dunque alla volontà della vostra maestà imperiale, noi offriamo in questo dibattito religioso la confessione di fede dei nostri predicatori e nostra, e la dottrina tratta dalle sacre Scritture e dalla pura parola di Dio, nella forma in cui essi ce l'hanno insegnata fino a questo momento”<sup>26</sup>.

La CA è composta complessivamente da 28 articoli ed è suddivisa in due parti: la prima sezione (artt. I-XXI, *articuli fidei praecipui*) è incentrata sulla professione di fede e contiene i principi dottrinali della fede evangelica, la seconda (artt. XXII-XXVIII) è dedicata agli *abusus mutati*, le innovazioni introdotte nelle chiese evangeliche per correggere le pratiche religiose non conformi all'interpretazione

21 *I 17 Articoli di Schwabach (1528)*. In Filippo Melantone – *Opere Scelte, II: La Confessione augustana (1530)*, pp. 276-293.

22 Sulle fonti dottrinali della CA si veda Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, pp. 13-18; Paolo Ricca – Introduzione, pp. 14-17.

23 *Ibidem*, p. 17.

24 Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, p. 12.

25 *Ibidem*, pp. 42-49.

26 *Confessione di Augusta (1530)*. In Romeo Fabbri (a cura di) – *Confessioni di fede delle chiese cristiane*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996, p. 13.



protestante della Scrittura. Gli articoli della seconda parte, che si caratterizza per un tono più polemico rispetto alla prima, saranno respinti in blocco dalla *Responsio* cattolica<sup>27</sup>.

Una delle maggiori preoccupazioni dei riformatori fu quella di controbattere le accuse di eresia mosse da parte cattolica; l'impostazione della CA, anche per questo, si orientò alla valorizzazione degli elementi di continuità con la chiesa antica. Si noti come i primi tre articoli della CA, su Dio, sul peccato originale e sul Figlio di Dio, riaffermano i simboli di fede del cristianesimo dell'antichità, riproducendo i contenuti del *Credo degli Apostoli*, del *Credo niceno-costantinopolitano* e della *Formula calcedonese*<sup>28</sup>:

“I. DIO. Le chiese presso di noi insegnano, in completo accordo, che il decreto del concilio di Nicea sull'unità dell'essenza divina e sulle tre persone è vero e deve essere creduto senza alcuna esitazione”<sup>29</sup>.

“II. IL PECCATO ORIGINALE. Allo stesso modo insegnano che, dopo la caduta di Adamo, tutti gli uomini che si sono riprodotti per generazione naturale nascono con il peccato [...] Condannano i pelagiani e gli altri, i quali negano che il difetto di origine sia peccato”<sup>30</sup>.

“III. IL FIGLIO DI DIO. [...] il Figlio di Dio, ha assunto la natura umana nel ventre della beata vergine Maria, cosicché vi sono due nature, la divina e l'umana, inseparabilmente congiunte nell'unità della persona, un solo Cristo, vero Dio e vero uomo. [...] Il medesimo Cristo sta per ritornare e manifestarsi a tutti per giudicare i vivi e i morti, ecc., secondo il Simbolo degli apostoli”<sup>31</sup>.

Questi articoli, che aprono la CA, tendono a dimostrare l'assoluta ortodossia della Riforma; attraverso il richiamo alle Scritture ed ai canoni della chiesa dei primi

27 Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, pp. 19-26.

28 Originariamente ritenuto di origine apostolica, il *Credo degli Apostoli* nella sua versione attuale risale all'VIII secolo, sebbene alcuni degli enunciati possano essere fatti risalire al II-III secolo. Il *Credo niceno-costantinopolitano* – adottato dal Concilio di Nicea del 325 e ampliato da quello di Costantinopoli del 381 – e la *Formula Calcedonese* – approvata durante il Concilio di Calcedonia del 451 – furono il punto di arrivo della riflessione teologica dei grandi concili ecumenici della chiesa antica, caratterizzata da lunghe ed aspre controversie dottrinali. Sulle professioni di fede dell'antichità si veda Romeo Fabbri (a cura di) – *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, pp. 3-8; sulla dottrina cristiana delle origini Frances M. Young – *From Nicaea to Chalcedon*. Londra: SCM, 1983; John Norman Davidson Kelly – *Early Christian Doctrines*. Londra: Adam & Charles Black, 1968.

29 *Confessione di Augusta (1530)*, pp. 15-16.

30 *Ibidem*, pp. 16-17; questo articolo riafferma la concezione agostiniana del peccato originale, “difetto d'origine” connotato all'uomo, in contrapposizione a Pelagio, il quale riteneva che l'umanità fosse peccatrice per scelta e non per natura. Gli “altri” cui allude l'articolo sono gli scolastici, gli umanisti e gli zwingliani, questi ultimi sostenitori della tesi del peccato originale come “malattia” del genere umano e non come “colpa”; Filippo Melantone – *Opere Scelte, II: La Confessione augustana (1530)*. A cura di Paolo Ricca. Torino: Claudiana, 2011, pp. 65-69. Sul pelagianesimo, Robert F. Evans – *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*. New York: The Seabury Press, 1968.

31 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 17; questo articolo accoglie il *Simbolo Apostolico*, riprodotto quasi integralmente, e le formulazioni del Concilio di Calcedonia (451) sulla natura, umana e divina, del Cristo.



secoli, prendeva forma così la rappresentazione di un autentico cristianesimo, fedele alle tradizioni bibliche, successivamente “corrotte” nel periodo medievale<sup>32</sup>.

Melantone utilizzò tutta la sua abilità stilistica nella stesura della CA al fine di ridurre il più possibile le divergenze con i cattolici; il suo impegno irenico risulta evidente nell’articolo X sulla Cena del Signore, la cui brevità sorprende rispetto all’importanza del tema: il testo, volutamente vago, ribadisce la reale presenza di Cristo nella Cena ma non ne chiarisce le modalità, eludendo così il tema della diversa interpretazione che ne davano luterani e cattolici, “consustanziazione” per i primi e “transustanziazione” per i secondi. Al contrario vengono respinte le interpretazioni spiritualiste e simboliche dell’Eucarestia, alludendo alle teorie di Carlostadio, Ecolampadio, Schwenckfeld, Bucero e Zwingli<sup>33</sup>:

“X. LA CENA DEL SIGNORE. Quanto alla cena del Signore, insegnano che il corpo e il sangue di Cristo sono veramente presenti e sono distribuiti a coloro che si nutrono nella cena del Signore; disapprovano coloro che insegnano diversamente”<sup>34</sup>.

L’articolo VII sulla chiesa, esprime poi la strategia di fondo dei riformatori ad Augusta: ottenere il riconoscimento ufficiale della fede protestante nei territori dell’Impero, non in sostituzione della dottrina tradizionale, ma in coesistenza con essa. Non era indispensabile, quindi, che la chiesa fosse dotata di un’unica articolata e sistematica teologia, né di un’unica disciplina e liturgia. Ai fini dell’unità religiosa era necessario concordare sui punti essenziali:

“VII. LA CHIESA. [...] E per la vera unità della chiesa è sufficiente l’accordo sull’insegnamento del Vangelo e sull’amministrazione dei sacramenti. Non è invece necessario che siano ovunque uniformi le tradizioni istituite dagli uomini, cioè i riti o le cerimonie”<sup>35</sup>.

Questo articolo, che prova a delineare formule di convivenza all’interno del cristianesimo, in realtà innova la concezione della Chiesa, non più subordinata alla

32 Alister E. McGrath – *Il pensiero della Riforma*. Torino: Claudiana, 1999, pp. 12-15.

33 Secondo la concezione simbolica dell’Eucarestia nella formulazione *hoc est corpus meum* (Matteo 26,26) la parola “est” non va intesa testualmente come “è”, ma come “significa”. A differenza di Lutero, per Zwingli e gli altri “simbolisti” la presenza di Cristo nella Cena è di natura spirituale, non reale. Zwingli riteneva che “il pane e il vino”, attraverso la celebrazione liturgica comunitaria della Cena, divenissero un efficace strumento di ricordo delle vicende di Cristo e delle origini della fede cristiana, pur rimanendo nella loro natura invariati. Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*. S.l.: Marzorati, 1969, Sulla controversia relativa al sacramento della Cena si vedano, Alister E. McGrath – *Il pensiero della Riforma*, pp. 189-218; Emidio Campi – *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, vol.I, Cinquecento e Seicento*. Torino: Claudiana, 1991 pp. 51-55; Paolo Ricca – Lutero e Zwingli: la Cena. In Giuseppe Alberigo (a cura di) – *Lutero nel suo e nel nostro tempo*. Torino: Claudiana, 1983, pp. 227-245.

34 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 20.

35 *Ibidem*, p. 19.

gerarchia ecclesiastica e al papa, ma all'adesione alle Sacre Scritture e alla definizione dei sacramenti.

Alcuni dei concetti specifici della Riforma, quali il sacerdozio universale in antitesi al sacerdozio gerarchico o la negazione del purgatorio e del valore delle indulgenze, non compaiono nella CA. Tali «silenzi»<sup>36</sup> furono dettati da due ragioni: da un lato le dottrine omesse non erano ritenute fondamentali dagli estensori, dall'altro ragioni di opportunità politico-religiosa – conviene ripeterlo – non suggerivano di inserire ulteriori elementi di contrapposizione confessionale con la controparte romana<sup>37</sup>.

Nonostante Melantone si fosse sforzato di mitigare gli elementi di maggiore attrito con la controparte cattolica, la CA risulta comunque un documento di fede tipicamente protestante, concepito con la funzione confessionale di precisare la fisionomia dottrinale delle nuove chiese evangeliche; in essa sono racchiuse le linee essenziali della Riforma: la giustificazione per sola fede, il perno di tutta la riflessione teologica protestante, è affermata con chiarezza nell'articolo IV, che non a caso è posto immediatamente dopo l'articolo sul Figlio di Dio (art. III), come a volerne sottolineare la centralità. Questo articolo fondamentale si pone in netta contrapposizione con la teologia precedente<sup>38</sup>:

IV. LA GIUSTIFICAZIONE. Allo stesso modo insegnano che gli uomini non possono essere giustificati al cospetto di Dio in virtù delle proprie forze, dei propri meriti, delle proprie opere, ma sono giustificati gratuitamente, per opera di Cristo, mediante la fede<sup>39</sup>.

La dottrina della giustificazione per fede viene ripresa ancora negli articoli VI e XX, nei quali si confuta l'accusa mossa dai cattolici di avere svilito il valore delle "buone opere" ai fini della salvezza e di avere incoraggiato un certo permissivismo etico-morale. Le "buone opere", nella dottrina dei riformatori, sono intese come la conseguenza, e non più la precondizione, della salvezza. La grazia, infatti, è un dono gratuito di Dio, che non si può ottenere mediante opere meritorie; la Riforma ha spezzato il legame tra opera e ricompensa<sup>40</sup>:

36 Giovanni Gonnet – La "Confessio Augustana": documento ecumenico?. *Protestantesimo*. XXXVI (1981), p. 22.

37 *Ibidem*, pp. 21-27.

38 Sulla giustificazione per fede si vedano, Fulvio Ferrario, William Jourdan – *Per grazia soltanto: L'annuncio della giustificazione*. Torino: Claudiana, 2005; Giancarlo Pani – *Martin Lutero: lezioni sulla Lettera ai Romani: i riferimenti ad Agostino; la giustificazione*. Roma: Pubbl. Agostiniane, 1983; Vittorio Subilia – *La giustificazione per fede*. Brescia: Paideia, 1976.

39 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 17.

40 Michele Cassese – L'uomo nuovo e le buone opere secondo Lutero. *Studi ecumenici*. 1, n. 3-4 (1983) 247-276.

“VI. LA NUOVA OBBEDIENZA. [...] bisogna compiere le buone opere comandate da Dio perché così egli vuole, e non già perché noi confidiamo in esse al fine di meritare la giustificazione al cospetto di Dio”<sup>41</sup>. [...]

“XX. FEDE E BUONE OPERE. I nostri sono accusati falsamente di vietare le buone opere. [...] Solo per fede si ottiene la remissione dei peccati e la grazia. E poiché per fede si riceve lo Spirito Santo, ecco che i cuori si rinnovano e si rivestono di nuovi desideri, onde poter compiere le buone opere”<sup>42</sup>.

L'articolo XXVI approfondisce le argomentazioni dell'articolo XX e contiene una forte condanna di tutti quei riti, cerimonie, digiuni, credenze ritenuti validi per ottenere la salvezza. In particolare viene rivolta una forte critica alle disposizioni della chiesa romana sulle astinenze; la CA considera tali usanze contrarie alla dottrina paolina della grazia e le accomuna ai precetti rituali ebraici, di cui già Gesù e gli apostoli avevano contestato il carattere obbligatorio<sup>43</sup>.

Nell'articolo XXIV sulla messa, le innovazioni apportate dalla Riforma – l'introduzione della lingua tedesca nella liturgia e nell'innologia, la comunione sotto le due specie, la centralità della predicazione, l'abolizione delle celebrazioni private e, soprattutto, la negazione della concezione della messa come ripetizione del sacrificio di Cristo sulla croce – vengono giustificate come un ritorno alla prassi della chiesa delle origini. È questa in sostanza la lettura ufficiale che la Riforma dà del suo avvio, una purificazione della Chiesa attraverso il recupero delle radici cristiane primigenie<sup>44</sup>.

La nuova concezione del ruolo del cristiano nel mondo, il rispetto e l'obbedienza dovuti alle istituzioni civili – il cristiano deve essere un suddito disciplinato ed obbediente –, nonché la critica al monachesimo quale modello di perfezione, tutti elementi questi che caratterizzeranno la visione politica e sociale della Riforma, emergono negli articoli XVI e XXVII. Essi contengono *in nuce* una nuova etica religiosa riguardo alle attività economiche e sociali, che vengono fortemente valorizzate<sup>45</sup>:

“XVI. LA VITA NELLA SOCIETÀ CIVILE. Per ciò che riguarda la vita civile insegnano che le istituzioni civili legittime sono buone opere di Dio [...]. Il Vangelo [...] non abolisce l'organizzazione politica ed economica dello stato, anzi esige in primo luogo che siano mantenute come istituzioni divine e che in quelle istituzioni si pratici l'amore del prossimo. Pertanto i cristiani devono necessariamente obbedire ai

41 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 18.

42 *Ibidem*, p. 24 e p. 27.

43 *Ibidem*, pp. 40-41.

44 *Ibidem*, p. 34 e p. 36.

45 Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, pp. 68-70; Alister E. McGrath – *Il pensiero della Riforma*, pp. 289-297.

loro magistrati e alle leggi, fatta eccezione quando comandino di commettere peccato, perché in questo caso si deve «obbedire a Dio anziché agli uomini»<sup>46</sup> [...]

“XXVII. I VOTI MONASTICI. [...] Si raccontano così i casi di certi uomini che, dopo avere abbandonato moglie e figli, o la gestione degli affari pubblici, si sono rinchiusi nei conventi. E la chiamavano fuga dal mondo e ricerca di un modo santo di vivere; non capivano che si deve servire Dio in quegli incarichi che egli stesso ci ha dato e non in quelli inventati dagli uomini”<sup>47</sup>.

La dottrina luterana dei “due regni” trova un ampio sviluppo nell’articolo XXVIII, dove si sottolinea che il compito della chiesa è di natura spirituale – la predicazione del Vangelo e l’amministrazione dei sacramenti – pertanto essa non deve usurpare le funzioni e le prerogative che sono proprie dell’autorità temporale<sup>48</sup>:

“XXVIII. IL POTERE ECCLESIASTICO. [...] Potere ecclesiastico e potere temporale non devono dunque essere confusi. Il potere ecclesiastico [...] non deve quindi usurpare funzioni che non gli spettano, non deve arrogarsi il diritto di trasferire in altre mani i regni del mondo, di abrogare le leggi dei magistrati, di sciogliere dal vincolo della legittima obbedienza, di ostacolare giudizi o sentenze di alcun ordinamento civile o riguardo a qualsiasi contratto, di dettar legge ai magistrati sulla forma di organizzazione dello stato”<sup>49</sup>.

L’articolo XXVIII, che rimproverava ai vescovi la commistione tra potere ecclesiastico ed esercizio del potere temporale, incontrava il pieno sostegno dei principi tedeschi in quanto apriva la strada alla loro completa giurisdizione sui territori amministrati: l’emancipazione del potere politico dalle “tutele” ecclesiastiche, importante innovazione giuridico-politica innescata dalla Riforma, fu uno degli aspetti più significativi del processo della confessionalizzazione luterana<sup>50</sup>.

La CA, tendenzialmente irenica nei confronti della chiesa romana, non presenta un’analogia apertura verso gli svizzeri, gli anabattisti e in generale «l’ala sinistra»<sup>51</sup> della Riforma, da cui prende numerose volte le distanze. L’obiettivo di Melantone, sul piano politico, era quello di evidenziare, agli occhi della Dieta

46 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 22.

47 *Ibidem*, p. 48.

48 Si superava, così, la concezione teocratica del papato, che con la bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (1303) aveva raggiunto il suo apice e con la quale si subordinava il potere secolare all’autorità religiosa. Sul tema si vedano, Roland H. Bainton – *Lutero*. Torino: Einaudi, 2003, passim; Reinhold Mokrosch – *Politica e società nella teologia di Lutero. Concilium*. 8 (1976) 51-68; Valdo Vinay – *I due regni nella teologia di Lutero*. Roma: C.E.C., 1950. Sulle concezioni teocratiche del papato medievale, si veda Agostino Paravicini Bagliani – *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*. Roma: Carocci, 1996.

49 *Confessione di Augusta (1530)*, pp. 48-50.

50 Secondo Mario Bendiscioli nei territori luterani, con l’attribuzione dello *ius reformandi* ai principi, si produsse la situazione opposta a quella denunciata dai Riformatori nella CA, l’ingerenza costante del potere temporale su quello spirituale. Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, pp. 132-139.

51 Efficace espressione coniata da Roland Bainton – *The Left Wing of the Reformation. Journal of Religion*. 21: 2 (1941) 124-134.

imperiale, l'incompatibilità tra il luteranesimo e i settori radicali della Riforma, le cui posizioni vengono condannate severamente: oltre un terzo degli articoli, dieci su ventotto, sono diretti contro i "radicali". Lo storico e teologo Paolo Ricca nota come nella CA il verbo *damnant* sia rivolto esclusivamente a pratiche e dottrine delle vecchie eresie o riferito ad anabattisti e zwingliani, mai alla controparte cattolica. Gli zwingliani, comunque, non vengono nominati apertamente per non contrastare il langravio Filippo d'Assia, uno dei firmatari della CA, fautore di una politica di unità del movimento evangelico<sup>52</sup>; gli anabattisti, invece, privi di copertura politica e perseguitati dalle autorità secolari per la carica rivoluzionaria del loro messaggio, furono il bersaglio principale delle formulazioni di condanna della CA. Si evidenzia in questo caso un altro aspetto della confessionalizzazione: la convergenza di interessi tra le chiese territoriali e il potere temporale nel respingere e reprimere le idee di un movimento ritenuto sovversivo, tanto dal punto di vista politico quanto da quello religioso<sup>53</sup>.

Nell'articolo IX è espressa la condanna di uno dei cardini del pensiero anabattista, il rifiuto del battesimo dei bambini. Nella concezione dei "ribattezzatori" la fede è un atto personale e cosciente, impossibile nei neonati: «condannano gli anabattisti, i quali rifiutano il battesimo dei fanciulli e affermano che i fanciulli sono salvati senza battesimo»<sup>54</sup>.

Gli altri articoli di condanna delle posizioni radicali riguardano i temi dell'antitrinitarismo (art. I), della struttura della chiesa (artt. V, VIII, XIV, XXVIII), dei doveri civili del cristiano (art. XVI), del peccato (art. XII), del millenarismo e della salvezza universale (art. XVII).

Nella CA circa un terzo degli articoli – dieci – è di aperta condanna dei "radicali", un altro terzo – tredici – vengono respinti dalla chiesa romana (artt. IV, VI, XI, XII, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII), mentre l'ultimo terzo – undici – contiene gli articoli che vengono accolti dalla *Responsio* cattolica, sebbene con numerose rettifiche e limitazioni (artt. I, II, III, IX, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX)<sup>55</sup>.

Con la lettura della CA nella Dieta di Augusta, le chiese evangeliche si presentarono per la prima volta nello scenario politico-religioso europeo con una

52 Gli stessi colloqui religiosi di Marburgo del 1529, tra luterani e zwingliani, furono organizzati dal langravio d'Assia, il quale, consapevole dell'importanza dell'unità confessionale ai fini di quella politica, esortò a più riprese – senza successo – le diverse anime del protestantesimo a risolvere le divergenze teologiche in merito alla questione del sacramento della Cena. Lee Palmer Wandel – *The Body of Christ at Marburg, 1529*. In Reindert L. Falkenburg, Walter S. Melion, Todd M. Richardson (a cura di) – *Image and Imagination of the Religious Self in Late Medieval and Early Modern Europe*. Turnhout: Brepols, 2007, pp. 195-213; Heinz Scheible – *Filippo Melantone*, pp. 105-109.

53 Giovanni Gonnet – La "Confessio Augustana": documento ecumenico?, pp. 21-27; Paolo Ricca – Introduzione, pp. 18-22; Mario Bendiscioli (a cura di) – *La confessione augustana del 1530*, pp. 23-26.

54 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 20.

55 Giovanni Gonnet – La "Confessio Augustana": documento ecumenico?, pp. 23-24.

elaborazione organica dei loro principi dottrinali: «la CA è la prima confessione di fede del protestantesimo appena nato e resta un modello nel suo genere»<sup>56</sup>; avrà una forte influenza anche su quelle successive delle chiese riformate, *Helvetica prior* (1536), *Hungarica* (1557), *Gallicana* (1559), *Scotica* (1560), *Belgica* (1561) ed *Helvetica posterior* (1566)<sup>57</sup>.

L'*Augustana*, nonostante l'irenesimo e lo spirito conciliativo che la contraddistingue, è un documento di fede confessionalmente identificabile, sia rispetto al cattolicesimo che alle altre correnti della Riforma, e non teme di evocare lo "scisma" pur di difendere la "corretta" interpretazione dell'Evangelo, soprattutto su dottrine fondamentali quali la giustificazione per sola fede:

«[Ai vescovi] si chiede questo soltanto: che permettano la predicazione del Vangelo nella sua purezza e che mitighino l'osservanza di certi precetti, pochi in verità, che non si possono osservare senza peccato. Se invece non lo faranno, constateranno di persona in qual modo dovranno rendere ragione a Dio, poiché con la loro caparbia e durezza offriranno occasione allo scisma»<sup>58</sup>.

Le Sacre Scritture rappresentano il caposaldo cui le argomentazioni dell'*Augustana* sono ancorate; la fedeltà alle Scritture, come si evince nel più importante documento confessionale del luteranesimo, è il perno su cui poggia l'intero impianto teologico della Riforma. Non sarà stata dunque casuale la scelta di Melantone di utilizzare l'espressione "fondata sulle Scritture" a conclusione della CA:

«E se in questa confessione sarà trovata qualcosa che lascia a desiderare, siamo pronti a fornire una più ampia informazione, Dio volendo, fondata sulle Scritture»<sup>59</sup>.

### 3. Il Catechismo di Heidelberg

Nel corso del XVI secolo, con l'impulso determinante della Riforma, si sviluppò una ricchissima produzione catechistica, la cui diffusione capillare appare un tratto significativo del protestantesimo, che contribuirà, non poco, all'espansione del suo messaggio religioso. I riformatori sostennero la necessità di occuparsi dell'educazione religiosa del popolo e di favorire una conoscenza approfondita dei fondamenti teologici del cristianesimo; i catechismi, assolvendo questo scopo "didattico", possono essere considerati come uno degli strumenti più efficaci messi

56 Paolo Ricca – Introduzione, p. 11.

57 *Ibidem*.

58 *Confessione di Augusta (1530)*, p. 56.

59 *Ibidem*, p. 57.

in campo dalle differenti chiese nel processo di confessionalizzazione delle società europee.

Sebbene i catechismi svolgano prevalentemente una funzione didattica, per la loro natura di compendio della dottrina professata da una chiesa possono essere accomunati alle confessioni di fede, come avvenne con i catechismi di Lutero e con il *Catechismo di Heidelberg*, che sarebbero stati accolti tra i simboli di fede delle chiese luterane gli uni e delle chiese riformate l'altro<sup>60</sup>.

La lista dei catechismi pubblicati nell'ambito della Riforma, nella prima fase dell'età confessionale, mette in mostra l'ampiezza della produzione, che interessò tutte le correnti del protestantesimo e vide coinvolti nella loro elaborazione i principali riformatori: Ecolampadio a Basilea con *Domande e risposte per i bambini* (1525-27); Lutero con i due catechismi (1529); Capitone (1527) e poi Bucero (1534 e 1537) a Strasburgo; Calvino a Ginevra (1537 e 1541). Numerosi altri furono pubblicati in quel periodo a Zurigo, S. Gallo, Ulm, Costanza, Landau. Scorrendo questo elenco si comprende, dunque, la ragione per cui storici e teologi abbiano definito il XVI secolo come il «secolo dei catechismi»<sup>61</sup>. Il loro successo era dovuto alla semplicità con la quale i concetti venivano presentati: la forma letteraria in domande e risposte ne facilitava l'approccio e la comprensione.

Anche il *Catechismo di Heidelberg* (CH) segue la traccia di quelli che l'hanno preceduto e ne ricalca lo spirito didattico. La sua genesi è da inscriversi nelle vicende politiche e religiose del Palatinato, che aveva aderito soltanto nel 1556 alla Riforma con l'ascesa alla guida dello stato territoriale del principe Ottheinrich, di fede luterana, il quale aveva avviato un rinnovamento della chiesa territoriale e dell'Università di Heidelberg. Dopo il breve regno di Ottheinrich (1556-1559), la guida del Palatinato venne assunta da Federico III detto "il Pio", che porterà a termine il processo di riforma. Tra il 1559 e il 1560, in seguito a due dispute pubbliche tra riformati e luterani sulla natura della presenza di Cristo nella Cena, Federico III maturò l'adesione alla fede riformata, specificatamente alla concezione zwingliana del cristianesimo. Il passaggio del principe elettore ad una visione più radicale comportò cambiamenti nella vita della chiesa, dall'eliminazione degli arredi liturgici – immagini sacre, altari, fonti battesimali – a quella del culto dei santi

60 Alister E. McGrath – *Il pensiero della Riforma*, pp. 265-267.

61 Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica. Un commento al Catechismo di Heidelberg*. Torino: Claudiana, 2012, pp. 11-12, citaz. p. 11; Stefan Ehrenpreis – Catechism and Catechesis. Early Modern Textbooks in Times of Confessionalization. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 15 (2012) 49-64; Stefan Ehrenpreis – Focal Point: Confessionalization and Education. The cultural effects of confessional education models in the 16th and 17th centuries: On the research concept of the focal point. *Archiv für Reformationsgeschichte*. 95 (2004) 240-251; sui catechismi riformati si veda anche Olivier Fatio (a cura di) – *Confessions et Catéchismes de la foi réformée*. Ginevra: Labor et Fides, 1986.



e della Madonna, e anche nell'Università, dove professori di fede riformata vennero chiamati ad insegnare nella Facoltà teologica<sup>62</sup>.

Il CH nacque su commissione di Federico III, che nel 1562 affidò ad un gruppo di teologi il compito di scrivere un catechismo che rappresentasse una nuova regola di fede e di culto da inserire nell'ordinamento ecclesiastico del Palatinato. Oltre alla funzione di manuale di istruzione cristiana, il CH era pensato come uno strumento di indirizzo teologico per i pastori nelle chiese e per i docenti nelle università. Il testo fu il risultato di un lavoro redazionale comunitario, prassi in uso nelle chiese riformate, cui parteciparono numerosi teologi e lo stesso Federico III<sup>63</sup>.

L'individuazione dell'intero gruppo incaricato della redazione è tutt'ora oggetto di ricerca, tra gli autori principali è comunque accertato il ruolo di Zaccaria Beer detto "Ursinus", allievo di Melantone a Wittenberg e di Calvino a Ginevra, e di Gaspare von Olevig detto "Olevianus", già professore di Dogmatica all'Università di Heidelberg, teologo e pastore<sup>64</sup>. Nella versione finale del CH si possono sicuramente cogliere numerose tracce delle vicende biografiche di Ursinus: la lunga frequentazione con Melantone, i contatti con Calvino e Bullinger, l'amicizia con il riformatore italiano Pietro Martire Vermigli. Egli dunque «integrava nella sua teologia e spiritualità elementi moderatamente luterani con altri calviniani e zwingliani»<sup>65</sup>. Il CH, perciò, sebbene ancorato alla Riforma svizzera, rappresenta un "ponte" tra la corrente riformata e la parte più dialogante del luteranesimo,

62 Émile G. Léonard – *Storia del protestantesimo*: vol. II: *Il consolidamento (1564-1700)*. Milano: Il Saggiatore, 1971, pp. 26- 28; Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 7-8; sull'introduzione della Riforma nel Palatinato e sulle ragioni politico-religiose all'origine del CH si veda: Charles D. Gunnae Jr. – *The Reformation of the Palatinato and the Origins of the Heidelberg Catechism*. In Lyle D. Bierma (a cura di) – *An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History, and Theology. With a Translation of the Smaller and Larger Catechisms of Zacharias Ursinus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, pp. 15-47; sul catechismo di Heidelberg, oltre al volume a cura di Bierma, si veda dello stesso autore *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2013; vedasi inoltre Erik de Boer – *Liturgical reform in the "breaking of the bread" in the Lord's supper in the Palatinato and its resonance in the Heidelberg Catechism*. *Acta Theologica*. 20 (2014) 194-210; Olivier Fatio (a cura di) – *Confessions et Catechismes de la foi réformée*, pp. 129-178; Walter Henss – *Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftespiel seiner Frühzeit*. Zurich: Theologischer Verlag, 1983.

63 Federico III scrisse la prefazione alla prima edizione del CH. Émile G. Léonard – *Storia del protestantesimo*: vol. II: *Il consolidamento (1564-1700)*, pp. 28-29.

64 Su Ursinus si veda: Derk Visser – *Zacharias Ursinus: The reluctant reformer: his life and times*. New York: United Church Press, 1983; su Olevianus: Andreas Mühlhng – *Caspar Olevian. Christ, Kirchenpolitiker und Theologe*. Zug: Achius, 2008.

65 Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, p. 14; secondo Léonard, il CH risente prevalentemente delle influenze di Zurigo piuttosto che di Ginevra. Il successore di Zwingli e riformatore della città di Zurigo, Heinrich Bullinger, accolse con queste parole la pubblicazione del catechismo: «Mentre leggevo, ho ringraziato fervidamente Dio, che ha iniziato e condotto a buon fine l'impresa. L'ordine è chiaro, il contenuto verità pura. Tutto è comprensibile, fecondo e pio. Nella sua concisione, questo libro contiene in abbondanza le dottrine cristiane essenziali. Lo considero il miglior catechismo pubblicato sinora. Sia lodato Dio, e ch'egli lo coronì di benedizione», citazione in Émile G. Léonard – *Storia del protestantesimo*: vol. II: *Il consolidamento (1564-1700)*, p. 30.

espressa dai seguaci di Filippo Melantone, assolvendo, in tal modo, anche al compito “politico” di favorire l’unità religiosa nel Palatinato<sup>66</sup>.

Fu pubblicato nel gennaio 1563 con il titolo di *Catechismo, ossia l’insegnamento cristiano come viene impartito nelle chiese e nelle scuole del principato del Palatinato* e nel novembre dello stesso anno fu incluso in un testo comprendente l’ordinamento e le liturgie della Chiesa dell’Elettorato. Il catechismo elaborato a Heidelberg venne accolto non solo come manuale d’insegnamento, ma come confessione di fede in molte chiese riformate diffondendosi, in breve tempo, anche in Olanda e Ungheria. Il Sinodo di Dordrecht del 1618-19<sup>67</sup> propose di inserirlo tra i simboli di fede; «è quindi giusto dire che il *Catechismo di Heidelberg* è diventato uno dei testi di riferimento della dottrina riformata [...] un classico della fede cristiana in prospettiva protestante»<sup>68</sup>.

Il testo fu concepito per essere letto durante il culto domenicale: le 129 domande e risposte che lo compongono furono suddivise in 52 sezioni da leggere nella celebrazione pomeridiana – riservata ai giovani che, su invito dei pastori, lo apprendevano a memoria – in modo che in ogni settimana si toccasse un argomento preciso. Ne venne redatta anche una versione ridotta, articolata in 22 domande, per favorire la comprensione di quanti riscontravano difficoltà nel percorso di indottrinamento. Nel culto mattutino, invece, il CH veniva proposto in sette lezioni lungo nove domeniche, con la decima dedicata alla lettura di passi biblici sui doveri del cristiano; in tal modo, il Catechismo veniva letto cinque volte l’anno: un «utilizzo intensivo»<sup>69</sup> che formò teologicamente intere comunità di credenti<sup>70</sup>.

Il CH si presenta articolato in tre parti: «La miseria dell’uomo» (domande 3-11), «La liberazione dell’uomo» (domande 12-85), «La riconoscenza» (domande 86-129), ed ogni risposta è giustificata da riferimenti biblici. Le prime due domande-risposte rappresentano un’introduzione al catechismo vero e proprio:

*“Domanda 1: Qual è la tua unica consolazione in vita e in morte? È che, in corpo e anima, sia in vita che in morte (Rm 14,7-8), io appartengo non a me stesso (1Cor 6,19), ma a Gesù Cristo, mio fedele salvatore”*<sup>71</sup>.

66 Gesine von Kloeden-Freudenberg – 1517-2017: *la Riforma, un cammino. Il Catechismo di Heidelberg, da Ursinus a Nemo e James Bond. Protestantismo*. LXVIII (2013) 187-188; Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 7-16; Émile G. Léonard – *Storia del protestantesimo*, vol. II, *Il consolidamento (1564-1700)*, pp. 26-32.

67 Il Sinodo di Dordrecht, convocato per dirimere le controversie dottrinali apertesi nel campo riformato, ebbe un’importanza decisiva per gli sviluppi di questa corrente del protestantesimo in quanto fu proprio intorno ai principi stabiliti nel Sinodo che si definirono in modo pressoché definitivo le caratteristiche e l’organizzazione ecclesiastica delle chiese riformate. Si veda Emanuele Fiume – *Il sinodo di Dordrecht (1618-1619). Predestinazione e calvinismo*. Torino: Claudiana, 2015.

68 Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 14-15.

69 *Ibidem*, p. 11.

70 *Ibidem*, pp. 10-11; Gesine von Kloeden-Freudenberg – 1517-2017: *la Riforma, un cammino...*, p. 188.

71 *Catechismo di Heidelberg (1563)*. In Romeo Fabbri (a cura di) – *Confessioni di fede delle chiese cristiane*. Bologna: EDB, 1996, p. 734.

“Domanda 2: *Quante cose devi sapere per vivere e morire beato in questa consolazione?* Tre cose (Lc 24,46-48; 1Cor 6,11; Tt 3,3-7). In primo luogo, quanto sono grandi il mio peccato e la mia miseria (Gv 9,41; 15,22). In secondo luogo, in che modo sono liberato da tutti i miei peccati e dalla mia miseria (Gv 17,3). In terzo luogo, quale riconoscenza devo a Dio per questa liberazione (Ef 5,8-11; 1Pt 2,9-10; Rm 6,12-13)”<sup>72</sup>.

Già nella prima domanda si può cogliere un tratto tipico del CH: l'utilizzo di formulazioni personali come “tua”, “io” e “mio”. Il catechismo si rivolge, dunque, in prima persona al lettore, che individualmente risponde; la risposta del credente è già un atto di confessione, pertanto questo testo «è dal punto di vista stilistico, contemporaneamente, insegnamento e confessione»<sup>73</sup>. Altro elemento di rilievo è la scelta di partire dall'uomo – *Qual è la tua unica consolazione?* – piuttosto che da Dio, come usualmente avveniva nei catechismi: «il CH cambia la prospettiva, dalla funzione dogmatica all'esperienza della vita umana»<sup>74</sup>. Nella risposta alla seconda domanda viene definita la struttura tripartita nei tre temi della miseria, della liberazione e della riconoscenza dell'uomo.

Uno spazio preminente nel CH è riservato al *Credo degli apostoli*: le domande-risposte 22-58, inserite nella seconda parte, riguardano questa confessione di fede del cristianesimo delle origini, che le chiese della Riforma adottarono come simbolo proprio. Il *Credo* viene affrontato nelle tre sezioni del Padre (26-28), del Figlio (29-52) e dello Spirito Santo (53-58), precedute da due domande-risposte (24-25) di introduzione al simbolo di fede. Nell'analisi che il CH fa del *Credo* si può cogliere uno degli aspetti caratteristici della confessionalizzazione: la delimitazione della propria fede passa attraverso il rifiuto delle dottrine avverse, in questo caso quella cattolico-romana, come nella domanda-risposta 30, dove si afferma con nettezza il rifiuto del culto dei santi in quanto negherebbe l'unicità di Cristo come Redentore:

“Domanda 30: *Credono quindi in Gesù, l'unico Salvatore, anche coloro che cercano la loro felicità e la loro salvezza nei santi, in loro stessi o altrove?* No, ma rinnegano di fatto l'unico Beatificatore e Salvatore (1Cor 1,13; Gal 5,4). Infatti, o Gesù non è un perfetto Salvatore oppure coloro che accettano questo Salvatore con vera fede devono avere in lui tutto ciò che è necessario alla loro salvezza (Is 9,6; Col 1,19-20; 2,10; Gv 1,16)”<sup>75</sup>.

Il CH, nonostante il suo respiro “universale”, non poté non risentire del clima del periodo storico in cui venne elaborato, uno dei più sanguinosi dell'epoca della confessionalizzazione: il Concilio di Trento e la Controriforma avevano rilanciato la politica di ricattolicizzazione forzata e solo un anno prima della pubblicazione del

72 *Ibidem*, pp. 734-735.

73 Gesine von Kloeden-Freudenberg – 1517-2017: *la Riforma, un cammino...*, p. 190.

74 *Ibidem*, p. 189.

75 *Catechismo di Heidelberg (1563)*, p. 741.

CH si era verificato il massacro degli ugonotti a Vassy. Non stupisce, dunque, che in alcune domande-risposte il linguaggio adoperato parli di persecuzioni, nemici e “dannazione eterna”:

*“Domanda 52: Che cosa ti consola nel ritorno di Cristo per giudicare i vivi e i morti? [...] che egli getti nella dannazione eterna tutti i suoi nemici e i miei (2 Ts 1,6-10; 1Ts 4,16; Mt 25,41-43)”*<sup>76</sup>.

Il tema centrale della Riforma, la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, viene affrontato nelle domande-risposte 59-64; qui il CH ritorna alla sua funzione “confessante”, di definizione di una specifica identità confessionale. La sintesi di questo caposaldo del protestantesimo è esplicitata nella domanda-risposta 60:

*Domanda 60: Come sei giustificato davanti a Dio? Solo mediante una vera fede in Gesù Cristo (Rm 3,21s.24s.28; Gal 2,16; Ef 2,8s; Fil 3,9) [...] senza alcun merito da parte mia (Tt 3,5), per pura grazia (Rm 3,24; Ef 2,8)”*<sup>77</sup>.

Le domande-risposte 62-64, che illustrano il rapporto tra la dottrina della giustificazione *sola fide* e le buone opere, ci offrono ancora – attraverso il rigetto della dottrina cattolica – l’occasione per verificare la funzione di confessione di fede assunta dal CH: la 62 afferma che la salvezza mediante le opere presupporrebbe una vita “perfetta”, impossibile da realizzare per l’uomo; nella 63 si ribadisce l’inutilità delle opere ai fini della giustificazione; la 64 respinge l’accusa, mossa dai cattolici, di aver svalutato il ruolo delle buone opere e di aver promosso un certo lassismo etico-morale, specificando come le buone azioni dell’uomo siano il frutto naturale della vita del credente<sup>78</sup>.

Anche la lunga parte dedicata ai sacramenti (65-80) si inquadra nel processo di confessionalizzazione, poiché ancora una volta viene affermata una dottrina in netto contrasto tanto con quella cattolico-romana, riguardo al numero e alle caratteristiche dei sacramenti, quanto con quella della Riforma radicale, in particolare dell’anabattismo, riguardo al pedobattesimo. Nella domanda-risposta

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 746.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 748.

<sup>78</sup> Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 190-195; «Domanda 62: Perché dunque le nostre opere buone non possono essere la nostra giustizia davanti a Dio o esserne perlomeno una parte? Perché, per potere resistere davanti al giudizio di Dio, la giustizia deve essere perfetta e pienamente conforme alla legge divina (Gal 3,10; Dt 27,26), mentre anche le opere migliori in questa vita sono tutte imperfette e intaccate dal peccato (Is 64,6). Domanda 63: Le nostre opere buone non meritano quindi nulla, nonostante Dio voglia ricompensarle in questa vita e nella vita futura? Questa ricompensa non è data per merito, ma per grazia (Lc 17,10). Domanda 64: Ma questa dottrina non rende forse negligenti ed empì? No, poiché è impossibile che coloro che sono piantati in Cristo mediante una vera fede non portino frutti di riconoscenza (Mt. 7,18)» *Catechismo di Heidelberg (1563)*, p. 749.

74<sup>79</sup>, si afferma che il sacramento del Battesimo deve essere amministrato anche ai bambini. Questa posizione viene giustificata sulla base di tre motivazioni: i bambini – al pari degli adulti – sono parte del “patto di Dio”; la redenzione dei peccati e la fede donata dallo Spirito Santo sono promessi a tutti, bambini compresi; il Battesimo, infine, è un segno di distinzione dei cristiani, come lo era la circoncisione per gli ebrei<sup>80</sup>.

Le diverse domande-risposte sulla Cena (75-80) evidenziano come il sacramento sia ricordo del sacrificio e della resurrezione di Cristo, manifestando in tal modo una posizione “memorialista” tipicamente zwingliana, in opposizione alla dottrina cattolica della transustanziazione<sup>81</sup>:

*“Domanda 75: Come la santa cena ti ricorda e ti assicura che tu partecipi all’unico sacrificio di Cristo sulla croce e a tutti i suoi benefici? Per il fatto che Cristo mi ha comandato, a me e a tutti i credenti, di mangiare di questo pane spezzato e di bere di questo calice in sua memoria<sup>82</sup>. [...]*

*Domanda 78: Il pane e il vino diventano dunque essenzialmente il corpo e il sangue di Cristo? No, [...] nella cena il pane benedetto non diventa il corpo stesso di Cristo (1Cor 10,16; 11,26-28)”<sup>83</sup>.*

Nella domanda-risposta 80 la messa romana viene duramente condannata in quanto pretesa reiterazione dell’unico sacrificio di Cristo, attraverso un linguaggio molto polemico e dai toni violenti, tipico delle controversie religiose del XVI secolo; d’altronde, nello stesso periodo, il Concilio di Trento aveva condannato come eretiche le dottrine protestanti sui sacramenti. Agli anatemi tridentini il CH rispose con la “maledizione”<sup>84</sup>:

*“Domanda 80: Che differenza c’è fra la cena del Signore e la messa papale? [...] La messa non è nient’altro che una negazione dell’unico sacrificio e passione di Gesù Cristo [...] una maledetta idolatria”<sup>85</sup>.*

79 *Ibidem*, p. 752.

80 Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 196-224; sull’anabattismo William R. Estep – *The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Grand Rapids (Michigan)-Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1996<sup>3</sup>; Ugo Gastaldi – *Storia dell’anabattismo*: vol. I: *Dalle origini a Münster (1525-1535)*, e vol. II, *Da Münster (1535) ai giorni nostri*. Torino: Claudiana, 1972-1981; si veda anche lo scritto antianabattista di Zwingli *Confutazione dei cavilli degli anabattisti (1527)* in Ulrico Zwingli – *Scritti teologici e politici*. A cura di Ermanno Genre e Emidio Campi. Torino: Claudiana, 1985, pp. 263-295.

81 Sulla concezione zwingliana dei sacramenti si veda W. Peter Stephens – *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford: Oxford University Press, 1986; sul pensiero e la figura di Zwingli, Francesco Erasmo Sciuto – *Ulrico Zwingli. La vita, il pensiero, il suo tempo*. Napoli: Giannini, 1980.

82 *Catechismo di Heidelberg (1563)*, p. 752.

83 *Ibidem*, p. 754.

84 Sulla condanna cattolica delle dottrine protestanti si veda Adriano Prosperi – *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001, pp. 51-72.

85 *Catechismo di Heidelberg (1563)*, pp. 754-755.

Tipicamente riformata è la posizione che il CH assume rispetto alla natura della presenza di Cristo sulla terra dopo l'Ascensione in cielo, tema che riguarda anche la Santa Cena, e sul quale luterani e zwingliani hanno a lungo aspramente dibattuto. Zwingli, al contrario di Lutero, sosteneva un'interpretazione letterale del passo biblico secondo cui Cristo siede, dopo l'Ascensione, alla destra del Padre (Mc 16,19); questo implicava, per il riformatore di Zurigo, la negazione della presenza corporale di Gesù sulla terra e nell'Eucarestia<sup>86</sup>:

*“Domanda 47: Cristo non è quindi con noi fino alla fine del mondo, così come ci ha promesso (Mt 28,20)? Cristo è vero uomo e vero Dio. Secondo la sua natura umana, attualmente non è sulla terra (Mt 26,11; Gv 16,28; 17,11; At 3,21), ma secondo la sua divinità, la sua maestà, la sua grazia e il suo Spirito, non si allontana mai da noi (Gv 14,17ss; 16,13; Mt 28,20; Ef 4,8)”<sup>87</sup>.*

La questione della disciplina ecclesiastica, fondamentale nel processo di consolidamento delle chiese confessionali del XVI secolo, viene affrontata dal CH nelle domande-risposte 81-85: si stabilisce chi può partecipare alla Cena del Signore e l'esclusione degli *empi* e degli *increduli*<sup>88</sup>.

Nella terza sezione del CH, sulla “riconoscenza”, si presentano i dieci comandamenti (domande-risposte 92-115). Diversamente dalla numerazione medievale, adottata anche da Lutero nei suoi catechismi, il CH adopera l'antica numerazione ebraica del Decalogo<sup>89</sup>. Al secondo comandamento sono dedicate le domande-risposte 96, 97 e 98, nelle quali il CH assume la posizione radicale di Zwingli e Calvino sul tema delle immagini, negando la liceità del loro utilizzo liturgico e culturale, diversamente da Lutero che legittimava l'uso delle immagini purché non divenissero oggetto di culto e soprattutto per fini pedagogici<sup>90</sup>: «*Domanda 96: Qual è la volontà di Dio nel secondo comandamento? Che noi non raffiguriamo Dio in alcun modo*»<sup>91</sup>.

In ordine al rapporto con l'autorità politica – tema fondamentale nel processo di confessionalizzazione, soprattutto per l'intreccio tra l'istituzionalizzazione delle chiese e la formazione dello “Stato moderno” – il CH si colloca in posizione antitetica

86 Si noti come su questo passo biblico l'interpretazione di Zwingli sia letterale e quella di Lutero metaforica, mentre, come già visto nelle pagine precedenti, sul passo Matteo 26,26 «Questo è il mio corpo» le posizioni tra i due riformatori si ribaltano. Alister E. McGrath – *Il pensiero della Riforma*, pp. 195-212.

87 *Catechismo di Heidelberg (1563)*, p. 745.

88 Paolo Ricca – *La fede cristiana evangelica...*, pp. 246-257, citaz. p. 248.

89 La numerazione medievale accorpa il primo e il secondo comandamento e scinde in due parti il decimo, pertanto l'ordine numerico risulta differente. Un'altra differenza riguarda il primo comandamento, che nella tradizione ebraica, così come riporta il CH, include l'affermazione «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto, dalla casa della schiavitù», intesa invece come introduzione a tutto il Decalogo nella tradizione medievale. *Ibidem*, pp. 274-276.

90 *Ibidem*, pp. 287-295.

91 *Catechismo di Heidelberg (1563)*, p. 760.

alla Riforma radicale, in particolare al movimento anabattista: viene ammesso il giuramento qualora venga richiesto dal potere civile, e il dovere di obbedienza verso i genitori – dettato dal quinto comandamento – viene esteso anche alle autorità superiori (domande 101 e 104)<sup>92</sup>.

Le ultime domande-risposte del CH (116-129) riguardano la preghiera, di cui viene sottolineata la necessità per la vita del credente; nel quesito 119 viene riportato il testo del “Padre nostro”, analizzato passo per passo nelle domande-risposte successive fino alla parola “Amen”, di cui viene spiegato il significato e che conclude il CH.

Il *Catechismo di Heidelberg* si presenta come un testo versatile: assume il ruolo didattico proprio di un catechismo attraverso l’insegnamento dottrinale, e la funzione di confessione di fede. Nato per rispondere ad esigenze di natura politico-religiosa dell’Elettore del Palatinato, si impose rapidamente nell’Europa di fede riformata perché riconosciuto come uno dei migliori compendi del Cristianesimo: si tratta di uno dei frutti più maturi della lunga stagione di produzione di catechismi quale fu quella del XVI secolo.

## Conclusioni

La categoria interpretativa della confessionalizzazione consente di rileggere la storia religiosa dell’età moderna sotto una prospettiva più attenta all’individuazione delle similarità dello sviluppo storico delle diverse chiese. Il processo di confessionalizzazione produsse trasformazioni profonde nella dimensione religiosa, politica e sociale, generando effetti di lunghissima portata nella sfera pubblica e privata delle società europee; il fenomeno fu poi un potente fattore di sviluppo e di consolidamento delle nuove entità ecclesiastiche scaturite dalla Riforma. Questi documenti religiosi, che come abbiamo visto potevano presentarsi in diverse forme letterarie – dalle *confessiones* strutturate in articoli ai catechismi –, proprio per il ruolo di definizione dottrinale e normativa che assunsero, svolsero un ruolo centrale in tale processo.

Le confessioni di fede rappresentarono la base delle dispute teologiche e delle polemiche controversistiche che opponevano i diversi gruppi religiosi: tali diatribe sono ascrivibili all’esigenza di definire se stessi anche in rapporto agli “avversari”. La dottrina svolse, dunque, una “funzione sociale” di delimitazione e di contrapposizione tra i campi confessionali.

Le confessioni di fede, documenti di natura religiosa, ebbero notevoli e duraturi effetti nell’ambito politico-sociale. La *Confessione Augustana*, da questo

---

92 *Ibidem*, pp. 761-762.



punto di vista, rappresenta il migliore esempio dell'intreccio tra politica e religione nell'età confessionale, essendo stata sottoscritta da autorità civili – i principi – e presentata ad altre autorità, quali l'Imperatore e la Dieta.

In conseguenza della stretta relazione che si venne a determinare tra l'ambito politico e quello più propriamente religioso, va segnalato come le confessioni di fede, nelle loro formulazioni, presentano elementi di disciplinamento e uniformazione delle società: esse sono accomunate dal richiamo all'obbedienza e al rispetto dovuti alle autorità – secondo la visione paolina (Rom. 13,1-7) – e dalla condanna di tutti i fermenti religiosi radicali che mettevano in discussione l'ordinamento ecclesiastico e politico. Le chiese confessionali – anche attraverso le condanne contenute nei loro documenti di fede ufficiali – furono impegnate, non meno delle autorità politiche, nella repressione di ogni forma di dissenso religioso e sociale. Chiesa e Stato cooperarono all'omogeneizzazione della società, favorendo l'adesione dei sudditi-fedeli al sistema di valori dello Stato.

Le confessioni di fede, in conclusione, costituiscono dei documenti di ampio respiro che svolsero un ruolo significativo nelle vicende politiche, religiose e sociali dell'Europa del XVI e XVII secolo: non furono soltanto testi contenenti i dogmi delle chiese confessionali, ma attraverso l'indottrinamento religioso e l'interiorizzazione delle norme favorirono la costruzione di una società disciplinata ed uniformata, contribuendo al consolidamento del nuovo ordine delle società e degli stati.