

ISSN 2612-1689

A poco più di cinquecento anni dall'affissione delle 95 *Tesi* sulla porta della *Schlosskirche* di Wittenberg (1517), il 'caso Lutero' non solo rimane ancora aperto ma continua a chiamare storici, filosofi e teologi al confronto. Il temperamento di questo religioso, la natura delle obiezioni da lui mosse, la nascita del mondo riformato, lo scontro fra quest'ultimo e il cattolicesimo, non sono questioni riferibili solo a quell'ormai lontano frangente storico. Sembrano piuttosto continuare a ripercuotersi, seppure declinate in forme e modi ogni volta differenti, nella storia d'Europa, finanche ai nostri giorni. Questo volume – curato da Giovanni Puglisi e Gianluca Montinaro –, secondo titolo della nuova collana della Biblioteca di via Senato (Milano), "Piccola Biblioteca Umanistica", propone una serie di agili saggi utili per affrontare il 'caso Lutero'. I molteplici punti di vista che sono stati adottati dagli importanti studiosi che hanno partecipato a quest'impresa forniscono al lettore un'immagine a tutto tondo tanto del discusso frate quanto della sua creatura: la Riforma. Infine, a chiudere il volume, è la riproduzione, per la prima volta integrale, del primo, misterioso libro luterano stampato in Italia, nel 1525.

ISBN 978 88 222 6636 1


PBU
II

MARTIN LUTERO CINQUECENTO ANNI DOPO



L.S.O.



PICCOLA BIBLIOTECA
UMANISTICA

II

MARTIN LUTERO CINQUECENTO ANNI DOPO

a cura di
GIOVANNI PUGLISI e GIANLUCA MONTINARO



LEO S. OLSCHKI
MMXIX

→ Gr. V.
Manitio Basile 215
Rome, 1. VIII. 2020



PICCOLA BIBLIOTECA
UMANISTICA

II

MARTIN LUTERO
CINQUECENTO ANNI DOPO

a cura di
GIOVANNI PUGLISI e GIANLUCA MONTINARO



LEO S. OLSCHKI
MMXIX

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it



FONDAZIONE
BIBLIOTECA DI VIA SENATO
Via Senato, 14
20121 Milano
www.bibliotecadiviasenato.it

PICCOLA BIBLIOTECA UMANISTICA

Collana diretta da
GIANLUCA MONTINARO

Comitato Scientifico
Claudio Bonvecchio; Lorenzo Braccesi; Massimo Gatta;
Gianluca Montinaro; Giorgio Nonni; Giancarlo Petrella; Giovanni Puglisi;
Ugo Rozzo; Giuseppe Scaraffia

ISBN 978 88 222 6636 1

INDICE

PARTE PRIMA

GIOVANNI PUGLISI – GIANLUCA MONTINARO, <i>Martin Lutero. Cinquecento anni dopo</i>	Pag. 3
CLAUDIO BONVECCHIO, <i>Dimenticare Lutero</i>	» 13
SILVANA NITTI, <i>Martin Lutero e il Contro Enrico re d'Inghilterra</i>	» 33
MARCO VANNINI, <i>Martin Lutero e la Teologia tedesca</i>	» 45
GIANLUCA MONTINARO, <i>Martin Lutero e i Discorsi a tavola. Fra storia e agiografia</i>	» 57
CARLO GAMBESCIA, <i>Lutero, Croce, Gobetti: divagazioni sociologiche</i>	» 67
GUIDO DEL GIUDICE, <i>Il mostro e l'eroe. Lutero, Giordano Bruno e Pomponio Algeri</i>	» 75

PARTE SECONDA

GIANLUCA MONTINARO, <i>La prima traduzione italiana di Lutero</i>	» 87
<i>Uno libretto volgare, con la dichiarazione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster; con una breve annotatione</i>	

INDICE

<i>del vivere christiano: cose certamente utili et necessarie a ciascheduno fidele christiano. Novamente stampato. MDXXV</i>	Pag.	92
<i>Nota al testo</i>	»	121
GIANCARLO PETRELLA, <i>La 'Libreria Religiosa Guicciardini'</i> ..	»	123
Indice dei nomi	»	127

PARTE PRIMA

GIOVANNI PUGLISI – GIANLUCA MONTINARO

MARTIN LUTERO. CINQUECENTO ANNI DOPO

Il nulla dell'uomo. Il tutto di Dio. È in questa visione dicotomica e assoluta che si svolge la vicenda di Martin Lutero, il religioso che, poco più di cinquecento anni fa, dopo un polemico gesto sul quale l'agiografia tanto ha 'ricamato' – l'affissione della *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (più nota come *95 Tesi*) sulla porta della *Schlosskirche* di Wittenberg –, diede l'avvio alla Riforma protestante. Frate agostiniano di spirito acuto (al quale «tutti noi dobbiamo molto» perché ci ha «condotto fuori dal porcile, verso i pascoli della vita», disse di lui il suo maestro, Johann von Staupitz),¹ Lutero ha lasciato una traccia indelebile nella storia dell'Occidente; e quell'icastico dotto scritto è stata la causa iniziale di una serie di rivolgimenti che hanno mutato per sempre il volto dell'Europa cristiana.

Mosso semplicemente da puro amore della verità e sincero sentimento religioso, Lutero – come successivamente avrebbe più e più volte narrato – mai avrebbe potuto immaginare le conseguenze di quella azione che all'inizio si configurò – persino agli occhi del papa – come una mera disputa teologica fra differenti ordini religiosi. Eppure, in una Germania divisa e che ancora non si era affacciata alla Modernità, quelle poche righe accesero un fuoco che in breve tempo divenne un vasto incendio. E non poteva essere che così. Solo a una lettura superficiale, infatti, le parole di Lutero potevano apparire obiezioni mosse unicamente alla pratica – condotta molto rozzamente dal

¹ Lettera datata 1° aprile 1524, in HEINRICH BOEHMER, *Der junge Luther*, Gotha, Flamborg, 1925, p. 110.

predicatore Johann Tetzel – della vendita delle indulgenze. In realtà, ciò che si trova espresso nelle 95 *Tesi* già racchiude *in nuce* buona parte della speculazione teologica che, di lì a pochissimi anni, avrebbe retto l'edificio religioso della Riforma. Contestando il valore salvifico delle opere, le prerogative del papa, la potestà della Chiesa, le 95 *Tesi* aprirono la strada a una 'nuova' visione della religione, dell'uomo e dei rapporti con il divino.

«Orribile e brutto affare», definì a posteriori Lutero, fra il serio e il faceto, la vicenda in cui Dio lo aveva «messo»;² vicenda alla quale, a onor del vero, il frate di Wittenberg non solo non si sottrasse ma (seppur nel continuo altalenarsi di quei momenti di euforia e di profonda depressione che caratterizzarono tutta la sua vita) vi si gettò a capofitto, con l'impeto, al contempo, dell'Ercole e dell'Arminio. Vestendo questi panni (e, a tratti, 'aggiustandoseli' addosso con un certo compiacimento), Lutero scosse la terra tedesca, raccogliendone gli afflitti religiosi medievali, i sentimenti proto-nazionalistici, i desideri di rinnovamento culturale, le prime tracce di mercantilismo borghese. E in quel suo «Qui sto fermo. Non posso fare altrimenti», pronunciato alla Dieta imperiale di Worms (1521), al cospetto di Carlo V, più di uno ha sentito lo spirito di una terra non ancora nazione che, rifiutando 'esterne tutele', muove i primi passi verso la propria auto-affermazione.

Duplici parricidio politico, verso l'universalismo religioso della Chiesa di Roma e verso l'universalismo politico del vetusto potere imperiale, quello perpetrato da Lutero, il quale si rivolge in tutto alla 'sua' Germania parlando una lingua (sia in senso letterale sia figurato!) comprensibile solo dai suoi concittadini. La 'sua' Riforma è tedesca sin nel midollo, come la 'sua' teologia e come i cardini della 'sua' società. Fortuna e limite del luteranesimo, si può dire. Riprova ne è che, al di là delle Alpi, dell'Oder e del Reno – terre ove pure non mancavano gli abusi religiosi e politici – la Riforma non attecchì, o attecchì in modo parziale, sfumato, differente. Al di qua delle Alpi, tanto per fare un esempio, nell'Italia del pieno Cinquecento – l'Italia

² MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Torino, Einaudi, 1969, p. 188.

di Renata di Francia, dei cardinali Morone e Contarini, del dissenso religioso e del nicodemismo – della dottrina luterana non venne recepita la dimensione polemica verso Roma e il cattolicesimo. A titillare la 'smaliziata' élite intellettuale italiana, già passata attraverso la liberazione dell'umanesimo e il trionfo del Rinascimento, fu piuttosto l'aspetto culturale, legato all'individualismo sotteso al libero approccio alle Scritture. Prese così corpo una sorta di sovrapposizione formale fra il libero esame luterano e quella nobile tradizione umanista (invero ben più improntata alla filologia che alla teologia) che, partendo da Lorenzo Valla (e dal suo smascheramento della falsità della *Donazione di Costantino*, documento sul quale la Chiesa basava la sua pretesa temporale)³ e Leon Battista Alberti, e passando attraverso il Marsilio Ficino della *Theologia platonica* e al Giovanni Pico della Mirandola del *De hominis dignitate*, sarebbe giunta a Giordano Bruno e a Tommaso Campanella, in un percorso di «conquista lenta e graduale del soggettivismo»⁴ che marca in modo indelebile la Modernità. È così che nella Penisola solo poche delle parole di Lutero riscossero l'attenzione di alcuni epigoni (come Antonio Brucioli, Ortensio Lando e altri) di quella linea di pensiero che dell'uomo sosteneva la natura libera e la dignità di fronte al divino. Le quali, di fondo, sono però la negazione della teoria della predestinazione e quindi del presupposto su cui si fonda il luteranesimo stesso. Questa tradizione, frutto di un profondo fraintendimento di Lutero e della Riforma, riaffiorò, come un fiume carsico, in pieno Ottocento, ma con una connotazione più marcatamente politica. Negli anni immediatamente successivi al 1861, e poi dopo la breccia di Porta Pia, il frate di Wittenberg venne indicato, insieme ad altri (fra cui Galileo e il già citato Giordano Bruno) come un paladino della libertà di coscienza («gittò la tonica / Martin Lutero: / gitta i tuoi vincoli / uman pensiero»)⁵ e un combattente di

³ Non a caso lo stesso Martin Lutero indica Lorenzo Valla come «il migliore italiano che mai in vita mia abbia visto o sentito. Disputa bene sul libero arbitrio. Ha trovato la purezza nella pietà e insieme nella cultura» (M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 53).

⁴ GIOVANNI GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Le Lettere, 1996, p. 114.

⁵ Cfr. GIOSUE CARDUCCI, *Inno a Satana*, Bologna, Zanichelli, 1881.

quella forza oscurantista – la Chiesa di Roma – che per secoli aveva contrastato il processo unitario, sfruttando l'ignoranza e la povertà.

Per contro, invece, in area tedesca la Riforma si ammantò subito di contenuti politici, oltre che teologici, lasciando sullo sfondo gli aspetti più strettamente culturali. A favore o contro Lutero si schierarono non solo i principi, gli elettori imperiali, Ulrich von Hutten e Franz von Sickingen coi loro cavalieri, ma pure la popolazione, con un impeto tale da indurre il cattolico Carlo V a evitare ogni forzatura. Di fronte al rischio di perdere il controllo sulla Germania, l'imperatore preferì giungere alla pace di Augusta (1555), riconoscendo quindi la divisione religiosa all'interno dei suoi domini e affermando il principio del *cuius regio, eius religio*. E proprio quest'ultimo, ribadito a Vestfalia nel 1648, fu uno dei cardini giuridici sul quale si sarebbero poi venuti a costituire i moderni Stati-nazione. All'inizio del XIX secolo gli idealisti, videro in Lutero «l'uomo tedesco», colui che – rinnovando l'eterna lotta contro gli 'oppressori' latini (ora impersonificati dalla Francia napoleonica) – scosse, come «una fiamma divorante», il popolo germanico chiamandolo alla libertà. Libertà «di rimanere tedeschi, di continuare a decidere i propri affari in modo indipendente, secondo il loro proprio spirito, e di trapianzare questa indipendenza anche nei discendenti». ⁶ Questa visione, che faceva leva su sentimenti pangermanici sempre più forti, trovò il proprio naturale compimento durante gli anni del II Reich, con il cosiddetto *Kulturkampf*, portato avanti dal cancelliere Bismarck. Fu a partire da questo momento che la figura del riformatore venne arbitrariamente sovrapposta al nascente nazionalismo militarista che guardava al Lutero di *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* come a un campione dell'unificazione. ⁷ E fu in questo frangente che alla Chiesa di Roma – il nemico di Lutero – vennero assimilate un'Italia del tutto ideale («malvagia Italia»), ⁸ la Francia dei Napoleo-

⁶ JOHANN G. FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Milano, Mondadori, 2009, II, pp. 444; 484-485 (VI, 347; VIII, 389).

⁷ Cfr. M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 215: «Se la Germania fosse sotto un unico capo e fosse in mano di uno solo, sarebbe allora invincibile».

⁸ *Ivi*, p. 246.

ni (quest'ultimi equiparati al mondano e ambizioso Francesco I) e, più generale, tutte quelle forze latine che, a partire già dalle remote vicende di Arminio, avevano impedito al popolo tedesco di unificarsi in un'unica grande nazione, in un unico *Volk*. Ma c'è di più. L'impresa di traduzione della *Bibbia* in tedesco, «senza la quale Lutero non avrebbe potuto portare a termine la sua Riforma», ⁹ è stata, secondo Fichte, il merito più grande del riformatore perché, liberando le terre germaniche dalla sudditanza culturale verso le lingue latine e neolatine, ha dato valore letterario al tedesco, ¹⁰ idioma che, come aveva proclamato la 'nuova' religione, ora si stava approntando a proclamare la 'nuova' filosofia.

Cosa avvenne in seguito è noto, né è qui il caso di soffermarsi. Salvo che, in quella ricerca che ogni identità nazionale necessariamente compie dei propri miti fondatori, il frate di Wittenberg, ormai assunto nel pantheon della cultura tedesca insieme ad Arminio e a Wagner, si è trovato – suo malgrado – a essere additato, dagli anni del 'Cancellierato di ferro' in avanti, come uno degli ispiratori della politica tedesca: schematica negli approcci, inflessibile nelle decisioni, incapace nelle mediazioni, ferrea nella salvaguardia dell'interesse nazionale. Senza addentrarsi in questioni geopolitiche, non si può non rilevare come ci sia stato, dalla 'questione d'Oriente' in avanti, una sempre maggior diffidenza della Germania nei confronti degli altri Paesi dell'Europa occidentale. Le tragiche vicende delle due guerre mondiali, la dolorosa divisione del dopoguerra e i fatti ultimi legati alla riunificazione e alle peripezie – politiche e finanziarie – dell'Unione Europea sembrano quasi aver scavato un solco, a volte più percettibile, a volte meno, in una sorta di altalenante ciclicità nei rapporti, fra la Germania e le nazioni del Sud del Continente. ¹¹

⁹ GEORG W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di R. Bortoli, Milano, Mondadori, 2009, p. 447.

¹⁰ Cfr. MARTIN LUTERO, *Lettera del tradurre*, a cura di E. Bonfatti, Venezia, Marsilio, 2006, p. 45: «Nessuno dei papisti sa di preciso come si parli in tedesco. Comunque non si stenta a capire da dove imparino a parlare e a scrivere in tedesco: dalla mia traduzione e dal mio tedesco».

¹¹ Cfr. GIAN ENRICO RUSCONI, *Germania, Italia, Europa*, Torino, Einaudi, 2003; *Estra-*

Eventi storico-politici a parte, non si deve dimenticare che il luteranesimo è stato anche un'occasione di rinnovamento spirituale: così tanto forte da far scrivere a Hegel che «il principio della Riforma esprime il momento dell'essere in sé dello spirito, dell'essere libero, del pervenire a se stesso». ¹² Ed è lungo questa linea, positiva e ottimista, ¹³ che prendono forma tanto le teorie weberiane sul lavoro e sulla ricchezza articolate nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) quanto, in tempi molto più recenti, i giudizi espressi dalla cancelliera Angela Merkel su Lutero, il quale con la sua opera ha contribuito a definire l'immagine di un essere umano «maturo e responsabile». ¹⁴

C'è però un cupo rovescio della medaglia nella teologia luterana: l'incapacità dell'uomo di liberarsi da sé medesimo dal peccato. Questo soggettivismo e questo pessimismo si sostanziano in un atteggiamento di totale abbandono al volere divino, perché solo in esso risiede la volontà. Di fondo Lutero azzerava ogni aspetto della vita umana, non annichilendolo, ma assolutizzandolo. Ne deriva che ogni circostanza, anche minima, venga affrontata dall'uomo, dal credente, con piglio d'intransigenza perché, in ultima analisi, ne è sempre Dio il soggetto-oggetto. A ciò si deve aggiungere lo stato di frustrazione e impotenza al quale condanna la dottrina della predestinazione. Negando la libertà dell'uomo, Lutero nega anche la possibilità di azione salvifiche. Tutto è nelle mani di Dio, che ogni cosa sa e ogni cosa ha già predisposto. Il fedele nulla può mutare e tanto più vive approfonditamente la sua fede tanto più si insinua in lui il dubbio sulla sua sorte nell'aldilà.

La totale mancanza di sicurezza nella redenzione finale da un lato e la durezza dei comportamenti (verso di sé e verso gli altri) dall'altro,

niazione strisciante tra Italia e Germania, a cura di G.E. Rusconi, T. Schlemmer, H. Woller, Bologna, il Mulino, 2008.

¹² G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 451.

¹³ Linea interpretativa assai feconda ancora oggi: a titolo d'esempio, cfr. ALISTER E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 2016, p. 287: «la Riforma è caratterizzata da un atteggiamento positivo e impegnato in favore della realtà profana».

¹⁴ Merkel: «Il cristianesimo è la religione più perseguitata nel mondo», «La Stampa», 6 novembre 2012.

hanno gettato le popolazioni del Nord Europa in un continuo travaglio interiore, incerto e disperato, che presto divenne una sorta di 'divisa culturale'. Gli esempi potrebbero essere tanti: dall'angosciato Kierkegaard, che ricorda come «per un vero cristiano sia impossibile 'diventare' qualcosa di grande nel mondo», ¹⁵ al travagliato Theodor Fontane, che ne *L'ineluttabile* abbandona i suoi personaggi «in un dominio ove le circostanze prevalgono sulla volontà», ¹⁶ sino a Thomas Mann, che trasfigura l'impotenza individuale nella malattia spirituale che rode dal di dentro la società borghese dei Buddenbrook, di Tonio Kröger e del professor Aschenbach, e a Ingmar Bergman che, nel *Settimo sigillo* (1956), fa dire al Cavaliere: «Voglio che Dio mi tenda la mano, mi sveli il suo volto, mi parli».

Martin Lutero. Un uomo che continua a rimanere un dilemma, riassumibile nella duplice e opposta celebrazione che l'Europa ora gli tributa. Da una parte i laici, che continuano a vedere nel frate di Wittenberg un artefice della libertà e dell'affermazione dell'individuo. ¹⁷ Dall'altra la Chiesa (e non solo quella riformata) che lo celebra come campione della fede! In una reiterazione di quell'incomprensione di fondo – del quale si scriveva più sopra – fra i più 'moderni' concetti di arbitrio e ragione (definiti da Lutero «puttane del diavolo») e la 'medievale' fede, tutta basata sulla Parola di Dio, prima – e unica – facoltà dell'uomo. ¹⁸

A onor del vero, per 'smontare' definitivamente l'immagine di un Lutero campione della Modernità, si dovrebbero anche ricordare le sue posizioni in ambito politico: legaliste al limite del reazionario. Per il riformatore il potere terreno è indiscutibile perché emanazione del volere di Dio, così come lo sono i suoi detentori in terra, i principi e i

¹⁵ SØREN KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1975, p. 158.

¹⁶ GIUSEPPE BEVILACQUA, *Prefazione*, in THEODOR FONTANE, *L'ineluttabile*, Firenze, Passigli, 1985, p. 16.

¹⁷ Che i laici abbiano pensato di trovare in Lutero un campione della Modernità lo chiarisce bene Kierkegaard nel suo *Diario*, annotando che «il facile successo ottenuto dalla Riforma si spiega col fatto che la mondanità vide in essa una strada facile per sbarazzarsi senza sforzo del cristianesimo» (S. KIERKEGAARD, *Diario*, cit., p. 361).

¹⁸ Cfr. JACQUES MARITAIN, *Tre riformatori*, Brescia, Morcelliana, 2001.

sovrani, al quale, come è noto, il frate di Wittenberg più volte indirizzò i propri scritti per incoraggiarli a sedare rivolte e insurrezioni con ogni mezzo e senza alcuna pietà.

Ma Lutero fu anche, a suo modo, un grande 'precursore'. In quella Germania piena di fermento, fu il primo a comprendere l'importanza 'rivoluzionaria' di un'invenzione di un suo connazionale, Johann Gutenberg: la stampa a carattere mobili. Prima di Lutero nessuno, in terra tedesca, ne aveva intuito le enormi potenzialità. Il riformatore combatté la sua guerra grazie alla stampa e per mezzo della stampa. Senza la stampa non gli sarebbe stato possibile far conoscere al popolo tedesco il suo pensiero. Inondando la Germania coi suoi libelli – estesi a getto continuo –, Lutero creò uno schieramento comune, prima culturale e poi politico, grazie al quale riuscì a far fronte agli attacchi che giungevano da Roma. Senza la stampa non gli sarebbe stato possibile controbattere con rapidità ai suoi detrattori e accusatori, compreso quell'Erasmo da Rotterdam che, con il suo *De libero arbitrio* (1524) aveva criticato le basi della teologia riformata, indicando, nella dottrina della predestinazione, la negazione più profonda della natura umana. Ma soprattutto, senza la stampa, non sarebbe stato possibile uno degli assunti del luteranesimo: il libero accesso alle Scritture. Di tale esiziale importanza il riformatore era così consapevole che, in uno dei *Discorsi a tavola*, giunge a sostenere che la stampa è una benedizione di Dio, il suo «dono ultimo e insieme più grande. Mediante la tipografia infatti, Dio ha voluto far conoscere a tutto il mondo, che è alla fine, le vicende della vera religione e comunicarle in tutte le lingue. La tipografia è certo l'ultima fiamma inestinguibile del mondo».¹⁹

A cinquecento anni di distanza da questi fatti, ancora il 'dilemma Lutero' rimane insoluto, avvolto com'è nelle proprie evidenze e nelle proprie contraddizioni. Che – almeno all'inizio – rompere l'unità della Chiesa non fosse nelle intenzioni del combattuto frate, è più che probabile. Ma, altrettanto probabile, è che Lutero si fosse reso presto conto che la strada da lui imboccata portava in una direzione

¹⁹ M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 120.

opposta alla 'comunione' con Roma, maturando al contempo una visione abissale della tragicità della condizione umana che contraddiceva molto della tradizione del cattolicesimo. Ciò che il riformatore «voleva e si aspettava era che tutta la Chiesa accettasse 'il suo Vangelo' della 'sola scriptura, sola fides, sola gratia'», scrive il cardinale Walter Brandmüller, con una tale intransigenza che solo può avere chi matura convinzioni dalla propria «profondità esistenziale».²⁰ Così non fu. E la Storia imboccò il corso che conosciamo.

Questo volume, il secondo della "Piccola Biblioteca Umanistica", collana della Biblioteca di via Senato, presenta una raccolta di saggi che, con spirito d'indagine e lontani da controversie religiose, cercano di leggere in chiave critica e da differenti angolazioni quegli eventi e di indagarne il protagonista principale. In più, propone ai lettori – per la prima volta integralmente – la prima edizione italiana del primo libro luterano, stampato in Italia nel 1525. Si tratta di un piccolo volumetto, di cui si conosce un'unica copia al mondo (conservata presso la Biblioteca Nazionale di Firenze), che raccoglie tre scritti: due traduzioni dal tedesco e un terzo testo, misterioso e suggestivo, che solleva – ancora oggi – non poche questioni di attribuzione.

²⁰ WALTER BRANDMÜLLER, *La Riforma secondo Lutero*, «Il Foglio», 26 febbraio 2017.

CLAUDIO BONVECCHIO

DIMENTICARE LUTERO

LUTERO E LA LOTTA CONTRO L'UNIVERSALISMO

Lutero muore il 17 gennaio 1546, da molti osannato come un profeta – assodato che sia il luteranesimo che, più in generale, il protestantesimo non riconoscono il carisma della santità – e da molti vituperato come un eretico impenitente se non, persino, come un essere diabolico. L'intelligenza della Storia – sempre che si possa attribuire alla Storia la patente di 'intelligente' – rifiuta entrambe queste semplificazioni in quanto, oltre a essere di parte, non danno conto di Lutero e di ciò che ha rappresentato e rappresenta. È indubbio però che, a far tempo, da Lutero si è verificato un mutamento epocale nell'Europa. Un mutamento destinato a 'segnare', pesantemente, ciò che sarebbe avvenuto nel futuro.

Certo, la Storia non si fa con i 'se' e con i 'ma'. E ipotizzare cosa sarebbe successo se gli eventi – che ebbero come protagonista Lutero – avessero avuto un altro corso non è di grande aiuto per comprendere ciò che è avvenuto nel passato, ciò che avviene nel presente e ciò che potrà avvenire in futuro. Sicuramente, però, si può affermare – ricordando l'affissione sul portale della chiesa di Wittenberg delle 95 Tesi¹ – che se Lutero non fosse esistito, la storia dell'Europa (e, forse,

¹ Cfr. MARTIN LUTERO, *Le 95 Tesi. Discussione per chiarire il valore delle indulgenze*, in *Le 95 Tesi*, Pordenone, Studio Tesi, 1984, pp. 5-15. Altrettanto importanti – per la Riforma luterana e per la Riforma in generale – sono altri due fondamentali testi di Lutero: *Della libertà del cristiano* e *Sulla prigionia babilonese della Chiesa*.

del mondo) avrebbe preso un diverso (e, probabilmente, migliore) corso. Ci sarebbero, forse, state – nel passato – meno guerre, meno persecuzioni, meno violenze e meno morti innocenti. E nel presente, forse, meno insicurezza, meno crisi di identità, meno paure. Di certo, si può ipotizzare – ed è la considerazione di maggior rilievo – che non sarebbe venuto meno l'universalismo che faceva dell'Europa, sotto l'egida del cattolicesimo romano, una unica, grande, realtà spirituale. Era la *Respublica Christiana*, in cui il cosmo e le persone, il cielo e la terra, la collettività e la religione, la ragione e la trascendenza, il potere e il divino erano strettamente uniti.

Ora, però, facendo riferimento a termini come 'realtà spirituale' o, ancor di più, a 'spirito' è opportuno precisarne il significato, data l'ambiguità che li caratterizza.² Nello specifico, lo spirito, riferito all'Europa, altro non è che la sua identità.³ Identità che coincide con l'universalismo che ne era, almeno sino a Lutero, la caratteristica principale. Con Lutero viene meno l'universalismo e nasce il suo opposto: il cosmopolitismo. Il cosmopolitismo – a differenza dell'universalismo – equivale a ridurre l'intero cosmo a una *polis*, a una città. Significa – utilizzando una metafora – ridurre la Totalità dell'Essere, rappresentata dal cosmo (l'uomo, il cielo e la terra), a semplice parzialità (la *polis*). Anche se quest'ultima si pone come una totalità. L'ideologia cosmopolita⁴ sarà uno degli assi portanti del riduzionismo e del minimalismo proprio del pensiero borghese, acerrimo nemico dell'universalismo. L'universalismo, al contrario di ogni riduzionismo

² 'Spirito' è un termine che – a secondo dei campi semantici in cui lo si colloca – muta significato, assumendo, di volta in volta, una valenza teologica, comportamentale, religiosa o, più semplicemente, quella che gli attribuisce il linguaggio comune. Basta riflettere, ad esempio, alla differenza che intercorre tra essere un uomo spirituale, un uomo 'di spirito' e 'fare dello spirito'. Ma 'spirito', può indicare anche qualcosa che parla al profondo: ossia che rimanda alla essenza delle cose e al loro fondamento. Ma ci si può riferire ugualmente – se, come afferma Virgilio è lecito comparare cose piccole a cose grandi – allo 'spirito delle leggi' di Montesquieu che utilizza *esprit de loi*, per indicare che le leggi hanno un significato interiore che ne rappresenta l'identità.

³ Sul tema dell'identità europea, cfr. CLAUDIO BONVECCHIO, *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, Roma, Settimo Sigillo, 2009.

⁴ Nella società post-borghese, la globalizzazione è la forma abbellita dell'appiattimento operato dal cosmopolitismo.

e minimalismo, ha come riferimento la Totalità dell'Essere, in cui uomo e mondo si unificano per dar vita a una immagine unitaria e omogenea: a una perfetta *coniunctio oppositorum*.⁵

IL SIMBOLO E LUTERO

Ciò si comprende bene se si pensa che – malgrado le numerose differenze che la connotavano in ogni campo del sapere e della vita – l'Europa era un continente in cui ogni persona adorava lo stesso Dio, parlava la stessa lingua (il latino), pregava nel medesimo modo, si nutriva degli stessi ideali, viveva – più o meno – allo stesso modo. Era caratterizzata, insomma, da una cultura coesa in tutti i campi del sapere, dell'arte, dell'architettura, della medicina e della teologia. L'aver infranto, da parte di Lutero, questa unità culturale ha dato il via alla disgregazione dell'Europa. È stato l'inizio di un processo di decadenza culminata nella nostra epoca. Parafrasando e interpretando Spengler, si potrebbe affermare che con Lutero – e con la Riforma da lui voluta⁶ – inizia la fine di una civiltà e il sorgere di una civilizzazione.⁷

Ma la colpa maggiore imputabile a Lutero è quella di aver cercato, con ogni mezzo, di distruggere l'apparato simbolico che era, in un certo senso, la trama segreta dell'Europa e dell'universalismo. È il caso, ora, di spendere qualche parola sul simbolo, onde comprendere bene la strenua lotta condotta da Lutero, dal luteranesimo e dal protestantesimo, contro ogni forma di simbolismo: *in primis* contro quello religioso.

⁵ Sulla *complexio* o *coincidentia oppositorum* – ossia sulla necessità che la vera conoscenza passi per l'unione degli opposti polari, al contrario di quanto normalmente si verifica – cfr. NICCOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza*, libro II, capp. X, XI, XII, XIII, in Id., *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 1972, pp. 140-157 e anche CARL GUSTAV JUNG, *Misterium coniunctionis*, in Id., *Opere*, 14, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, *passim*.

⁶ Con ciò non si vogliono negare anche i molti aspetti positivi della Riforma. Solo se ne sottolineano gli esiti dirimpenti, a fronte dell'universalismo religioso, politico e culturale del periodo che la precede (cfr. in merito, il classico ÉMILE-GUILLAME LÉONARD, *Storia del Protestantesimo*, Milano, Il Saggiatore, 1971, 3 voll., in part. il vol. I: *La Riforma*).

⁷ Cfr. OSWALD SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1981.

In primo luogo e innanzitutto, bisogna operare la distinzione tra simbolo e segno, in quanto se si equipara simbolo a segno, il simbolo assume una connotazione parziale e riduttiva. Se, invece, lo si ritiene – cosa che Lutero aborrisce – come la via universale per comprendere e raggiungere la Totalità dell'Essere, assume un rilievo straordinario. Una importanza da cui non si può prescindere.⁸ Nel primo caso, il simbolo equiparato a segno altro non è che un semplice 'indicatore convenzionale': ossia un'espressione linguistica che rimanda alla cosa simboleggiata.⁹ Ciò lo rende dipendente da un sistema semiologico che gli attribuisce un significato.¹⁰ In tal caso, il segno-simbolo – che non supera mai il livello puramente descrittivo – è solamente una variante grammaticale, che mutua il suo significato da un contesto prestabilito o da una convenzione.

Nel secondo caso, il simbolo – in quanto espressione della Totalità dell'Essere – si rivela come la forma, intuitiva di qualcosa che esiste, a prescindere dall'oggetto stesso e che «in esso si manifesta e realizza l'uomo stesso in qualcosa d'altro da sé».¹¹ Insomma, nel simbolo – che si può considerare come uno 'stato liminare di coscienza'¹² – la sostanza materiale si fonde con il contenuto spirituale, a cui rimanda, dando luogo a una inscindibile unità: a una *complexio oppositorum*. Essa – andando oltre il suo aspetto sensibile¹³ – rende il simbolo «una

⁸ Sul simbolo in generale ma in questa accezione, cfr. – oltre al classico ERNST CASIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1966 – RENÉ ALLEAU, *La scienza dei simboli*, Firenze, Sansoni, 1983; *Simboli e cultura*, a cura di A. Marazzi, Bologna, Cooperativa Libreria Universitaria, 1976; RAYMOND FIRTH, *I simboli e le mode*, Roma-Bari, Laterza, 1977; DAN SPERBER, *Per una teoria del simbolismo*, Torino, Einaudi, 1981; GIULIO MARIA CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, I, Milano, Franco Angeli, 2006.

⁹ Sul rapporto segno/simbolo cfr. – tra i numerosissimi possibili riferimenti, ma con una netta preferenza verso il valore segnico del simbolo – UMBERTO ECO, *Semiologia e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984 e anche TZVETAN TODOROV, *Teorie del simbolo*, Milano, Garzanti, 1991. Su simbolo e segno – termini 'affini e dissimili' e perciò ambigui – cfr. ROLAND BARTHES, *Elementi di semiologia*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 34 ss.

¹⁰ T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, cit., p. 21.

¹¹ JORG SPLETT, *Mondo nuovo e segni antichi? Sulla possibilità di simboli religiosi nella moderna società industriale*, «Quaderni di Avallón», 27, 1992, p. 11.

¹² Cfr. G.M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, cit., pp. 27 ss.

¹³ Simbolo: «è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere

modalità autonoma di conoscenza».¹⁴ Ed è in grado di offrire l'intuizione della parzialità nella Totalità dell'Essere e della Totalità dell'Essere nella parzialità. In tal modo, il simbolo – che deriva dal greco *syn-ballo* (metto insieme, paragone e confronto) – si qualifica come il *trait d'union* tra il terreno e il divino, dando un senso alla multiformità del reale e 'aprendo' – intuitivamente e analogicamente – al mondo dello spirito.

ANALOGIA ENTIS

Con il che, la persona che viene guidata – come si proponeva (e si propone) di fare la Chiesa romana e le organizzazioni iniziatiche regolari – all'utilizzo del simbolo, tramite il simbolo può giungere a godere della conoscenza e della partecipazione immediata alla Totalità dell'Essere, ottenendo di essa immagini, sensazioni, percezioni psico-emotive e durevoli stati d'animo di empatia, sintonia o, anche, di distonia. Inoltre, può sperimentare una dimensione collettiva, meta-spaziale e meta-temporale che la fortifica contro le discrasie del tempo e la caducità della vita.

Lutero negherà, con ogni mezzo, questa dimensione simbolica credendo, con ciò, di combattere quella che riteneva la prerogativa principale della Chiesa romana: quella di essere detentrica e interprete dell'apparato simbolico della religione e, estensivamente, di ogni simbolo. L'esito di tale lotta, da parte di Lutero, sarà la completa neutralizzazione del simbolo, il conseguente allontanamento delle persone dalla comprensione della Totalità dell'Essere (il divino) e l'obbligo – per rispondere alle esigenze dell'esistenza individuale e collettiva – di ricorrere a una costante e continua razionalizzazione del 'qui e dell'ora'.

Distruzione della dimensione simbolica e il processo universalistico di simbolizzazione è, dunque, la colpa maggiore che si può imputare

familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi... Quando la mente esplora il simbolo, essa viene portata a contatto con idee che stanno al di là delle capacità razionali» (CARL GUSTAV JUNG, *Introduzione all'inconscio*, in Id., *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Longanesi, 1980, p. 5).

¹⁴ La definizione è di MIRCEA ELIADE, *Premessa a Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 13.

a Lutero: indipendentemente dalle motivazioni (anche giuste e comprensibili) che l'hanno radicalizzato in un irremovibile rifiuto di ogni compromesso con la Chiesa romana. Significativa, in proposito, sarà la celebre frase da lui pronunciata al cospetto di Carlo V alla Dieta di Worms: «Hier stehe ich und kann nicht anders! Gott helfe mir, Amen! (Qui sto fermo e null'altro posso fare. Che Dio mi aiuti, Amen!)». Questa frase – diventata storica – se rivela una indubbia chiarezza di idee, è indice di una caparbietà che rasenta quella che Carl Gustav Jung chiamerebbe una vera e propria 'inflazione' psichica.¹⁵

LA RESPONSABILITÀ DI LUTERO

Naturalmente, pronunciare questo giudizio su Lutero significa, oggi, infrangere il 'politicamente corretto' che vede in lui una sorta di antesignano della concezione illuminista della libertà individuale e, per questo, ne fa un 'nume tutelare' dell'Europa moderna. Su questa linea, troviamo coloro che tendono a separare la spiritualità dalla gerarchia e dalla Tradizione,¹⁶ vedendo (come già ricordato) in Lutero una specie di pseudo-santo. Tale convinzione – diffusasi dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II – è stata fatta propria da molta parte del mondo cattolico 'progressista' che lo auspica: in nome dell'ecumenismo o forse, più prosaicamente, in nome di un ritorno del protestantesimo nell'alveo di una Chiesa cattolica razionalizzata e impoverita del suo tradizionale apparato simbolico. A tal fine, si afferma – a discolpa di Lutero – che in lui avesse la prevalenza l'*amor Dei*, a fronte dei numerosi comportamenti simoniaci e scandalosi di cui si macchiava la Chiesa di Roma, i suoi vescovi, il suo clero, i suoi monaci: di cui,

¹⁵ «Inflazione» è un termine tipico della psicologia analitica junghiana che rimanda alla possibilità della persona di essere 'inghiottito' da una immagine psichica interiore da cui non è possibile staccarsi e che provoca una sorta di delirio in cui la persona ritiene di impersonare o essere un «redentore, un martire, un vendicatore» o altro (cfr. JOLANDE JACOBI, *La psicologia di C.G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 46).

¹⁶ Cfr. CLAUDIO BONVECCHIO, *Dove va l'Idea di Tradizione*, a cura di L.L. Rambotti, Roma, Settimo Sigillo, 2005.

L'AMOR DEI
GIOCA BRUTTI SCHERZI!

per altro, Lutero faceva parte. Ovviamente, si omette con colpevole dimenticanza storica come l'*amor Dei giochi brutti scherzi*. Basta riflettere, in proposito, come proprio l'*amor Dei* abbia giustificato, in tempi lontani, il martirio di Ipazia, la persecuzione degli gnostici e, in tempi un poco più vicini le persecuzioni di Copernico, Galileo, Campanella e Giordano Bruno: solo per ricordarne alcuni fra tanti. Senza dimenticare quelle – troppo spesso passate sotto silenzio – che avranno come protagonisti personaggi autorevoli (e meno autorevoli) del protestantesimo.

D'altronde, gli scandali della Chiesa romana, la protervia ecclesiastica, la ricerca dei piaceri mondani, la lontananza da una genuina spiritualità, la cupidigia e l'intolleranza – a cui, per altro, non si sottrarrebbero neppure il luteranesimo e il protestantesimo, in tutte le loro declinazioni – non rappresentavano, certo, una novità. Illustri personaggi della Chiesa – da Meister Eckhart, a Bernardo di Chiaravalle, a Francesco d'Assisi, a Ildegarda di Bingen a Niccolò Cusano, a Thomas More, a Erasmo da Rotterdam e moltissimi altri ancora – non avevano mancato di rimarcarlo e denunciarlo, a chiare lettere, auspicando riforme in grado di porvi rimedio. Il francescanesimo medioevale, in tutte le sue varianti, ne è una prova incontrovertibile. E analoghe denunce avevano avanzato, sul fronte laico e sempre nel Medioevo, ad esempio i trovatori. Ne abbiamo evidenza se ascoltiamo gli amari e drammatici accenti di Guilhelm Figueira che canta: «Roma, è così grande il tuo tradimento / che provochi il disprezzo di Dio e dei tuoi santi».¹⁷

Tuttavia, nessuno – laico o ecclesiastico che fosse – aveva, neppure lontanamente, pensato di rompere il legame universale che faceva della Chiesa di Roma la depositaria della Tradizione cristiana, l'erede della cultura classica e dell'imperialità romana. E, in nome di questa convinzione e di questa silente perseveranza, avevano mantenuto l'unità della Chiesa e ottenuto, risultati considerevoli: come insegna la storia della Istituzione ecclesiastica.

¹⁷ GUILHELM FIGUEIRA, *D'un sirventes far*, XI, 71-72, in *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, a cura di F. Zambon, Milano-Trento, Luni, 1999, pp. 74-75.

Viene, allora, spontaneo domandarsi perché mai Lutero non abbia seguito questi straordinari esempi. E abbia, invece, continuato sulla sua strada con una convinzione e una sicurezza del tutto estranea ai grandi riformatori cattolici che l'avevano preceduto o erano a lui coevi: come i già citati Erasmo da Rotterdam o Thomas More e molti altri ancora.¹⁸

Una risposta a questo suo atteggiamento – oltre al già ricordato aspetto caratteriale e alla sua (possibile) inflazione psichica – può essere data dalla sintonia di Lutero con il *Weltgeist*: con lo spirito del tempo, del 'suo tempo'. Basta pensare al ruolo rilevante che stava assumendo la nascente borghesia: come ha mostrato Max Weber con il suo memorabile studio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo.¹⁹ Infatti, l'etica protestante – non a caso, a detta di Weber, originatasi dal luteranesimo – individuava (più o meno consapevolmente) nella Chiesa cattolica e nelle sue rigide regole (soprattutto in campo economico e sociale) un ostacolo da rimuovere:²⁰ in funzione dell'ascesa del protestantesimo e, soprattutto, della borghesia. In que-

¹⁸ Già da molto tempo si era diffusa la convinzione che la Chiesa cattolica vivesse una deprecabile situazione di crisi morale. In riferimento a questo si erano intensificati i tentativi di una riforma cattolica. Significative sono le prese di posizione di Niccolò Cusano sia in merito alla necessaria moralizzazione del clero (cfr. in merito, il classico EDMUND VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, rist. anast., Frankfurt am Main, Minerva, 1963, pp. 105 ss.) sia sui rapporti tra il pontefice e il (da molti auspicato, per la riforma della Chiesa) Concilio ecumenico (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De concordantia catholica*, Hamburg, Meiner, 1959) e sia sulla necessità di riportare nell'orbe cattolica pace e tolleranza (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Congetture di pace, Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Tirrenia, Edizioni del Cerro, 2003). Parimenti – e in epoca coeva a Lutero – va ricordato Erasmo da Rotterdam, che si impegnò, a fondo, nel tentativo di eliminare le discrasie presenti nella Chiesa e per reagire, positivamente, allo stato di decadenza che la infestava (cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 90 ss. e ID., *Enchiridion militis cristiani*, a cura di A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1971). L'analogo può dirsi per Thomas More.

¹⁹ Cfr. MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965 e anche e ERNST TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

²⁰ Cfr. su questo aspetto, il classico RICHARD HENRY TAWNEY (*La religione e la genesi del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 1967, pp. 21-67) che mette in luce l'idea che il cattolicesimo medioevale aveva del denaro e del commercio e che sarà superato, in parte, dal luteranesimo e, poi, dal protestantesimo.

sta prospettiva, si potrebbe affermare, sinteticamente, che Lutero ha 'aperto le porte' allo spirito borghese individualista, anti-gerarchico, fondato sul soggetto e sulla sua affermazione. Affermazione personale che diventerà in Lutero – e poi nei luterani e nei protestanti, in generale – lo scopo primario dell'esistenza e la sua vera realizzazione. Sino al punto di stabilire – in netta opposizione con la Tradizione – un rapporto diretto e senza intermediari con il divino: con la Totalità dell'Essere. Sempre in questa direzione, si manifesterà l'estraneità a ogni apporto simbolico, a cui farà da contraltare un razionalismo soggettivista che, a far tempo dal luteranesimo, sarà la divisa della cultura nord europea e dei suoi abitanti e, nel presente, di gran parte della cultura europea.

LUTERO, LA SECOLARIZZAZIONE E L'IO

È evidente che lo scisma luterano produrrà una accelerazione notevole nel processo di secolarizzazione.²¹ Il già citato (e pressoché totale) rifiuto di tutte le forme simboliche che accompagnavano la ritualità e la *pietas* religiosa pubblica e privata avrà, come conseguenza, un radicale deprezzamento del valore cognitivo e spirituale del simbolo che, di fatto, verrà ridotto a semplice segno: a convenzione. Ossia, a qualcosa che nasce da una volontà collettiva (spesso indotta artificialmente e artatamente), da un mero estetismo o da uno sta-

²¹ Sull'importante fenomeno della secolarizzazione (termine che deriva dal diritto canonico e che indica la trasformazione di beni religiosi in secolari) si sono soffermati moltissimi autori. Malgrado l'usura del tempo, i seguenti si possono considerare tra i più rappresentativi: GIACOMO MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994; HERMANN LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Bologna, il Mulino, 1970; AUGUSTO DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970; FRIEDRICH GOGARTEN, *Destino e speranza nell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia, Morcelliana, 1972; *La secolarizzazione*, a cura di S. Acquaviva e G. Guizzardi, Bologna, il Mulino, 1973; GIACOMO MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1985; REINHART KOSELLECK, *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa – ESI, 1989; WOLFHART PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia, Morcelliana, 1991; HANS BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

tus sociale esibito o ostentato: magari come segno della benevolenza divina. Negare – come si è già accennato – la realtà del simbolo per il cui tramite il materiale è possibile giungere a un livello spirituale (e viceversa) fa del divino niente più che una variante emotiva della ragione. Inoltre, neutralizza quella spinta potente che può innalzare la persona, tramite il divino, al livello della Totalità dell'Essere, con cui può giungere a identificarsi. Il risultato sarà la costruzione di una personalità – quella borghese – dominata da una schiacciante immagine di una Totalità dell'Essere assolutamente distante e irraggiungibile: il Totalmente Altro.

Per via di questa impossibilità, la Totalità dell'Essere (il divino) acquisirà i caratteri punitivo-paternalistici di un Super-Io freudiano. E, di converso, susciterà nell'uomo (borghese) della Riforma un represso rancore per l'incapacità di colmare questa lontananza. Sarà un rancore che, lentamente, stimolerà un prepotente desiderio di eliminare questo divino: freddo, scostante, lontano e, nel contempo, misterioso, problematico e incomprensibile. L'eliminazione avverrà sviluppando – in contrapposizione al divino – la ragione. Essa farà *tabula rasa* del divino e della Totalità dell'Essere, favorendo l'ascesa e il trionfo del nichilismo. Sarà il nichilismo il carattere pregnante della modernità e della post-modernità, sostenute dalla tecnologia, dominate da un profondo inaridimento della cultura, segnate dalla privazione delle libertà sostanziali, afflitte dalla povertà dello spirito e contraddistinte dal primato dell'avere sull'essere: come, amaramente, ricorderà Fromm alla fine dell'era borghese.²²

Inoltre, la 'rivoluzione' luterana – rivalutando al massimo grado il carattere individuale della persona in rapporto alla Totalità dell'Essere – produrrà una straordinaria impennata nello sviluppo dell'Io. Se nel passato la già importante presenza dell'Io era condizionata (e calmierata) da una serie di passaggi intermedi a carattere simbolico – le pratiche religiose e sacramentali (come ad esempio la confessione) e la gerarchia considerate da Lutero alla stregua di pura superstizione – diretti alla realizzazione del Sé (la Totalità dell'Essere), ora si pensa,

²² Cfr. ERICH FROMM, *Avere o essere*, Milano, Mondadori, 2001.

illusoriamente, il rapporto tra l'Io e il Sé (la Totalità dell'Essere) come immediato e diretto: senza livelli intermedi. Allo stesso modo, la 'libertà' che nel Medioevo era tutt'uno con il libero arbitrio²³ – nell'accezione luterana – si riduce alla 'libertà di coscienza'. È la libertà della persona di optare, quotidianamente, per quello che è in armonia con il proprio Io. Ciò darà luogo all'illusione che l'Io – ogni Io – abbia una assoluta capacità decisionale e grazie a questa capacità decisionale, sorretta unicamente dalla cultura, possa avere un rapporto diretto con il Sé (la Totalità dell'Essere). Rapporto che, mancando i gradi intermedi, la figure mediatrici (i sacerdoti e la gerarchia), il sussidio del simbolo e la ricchezza rituale, in realtà, si rivelerà arduo se non irrealizzabile. Il che segnerà la fine dall'icona leonardesca dell'uomo vitruviano, in cui si esprimeva la libertà della persona: indipendentemente da ogni costrizione terrena. In essa, l'uomo – iscritto in un cerchio (simbolo del cielo) e all'interno di una forma quadrata (simbolo della terra) – raffigurava l'unione simbolica di terra e cielo, di materiale e spirituale, di divino e umano che nessuno avrebbe mai potuto porre in discussione e in cui si esprimeva la natura più profonda della persona.

La sua scomparsa segnerà un ripiegamento psichico che, a sua volta, darà luogo a una abnorme dilatazione dell'Io, che dovrà trovare fuori di sé un continuo alimento: per illudersi di surrogare una pienezza (il Sé, la Totalità dell'Essere) che non possiede. Né potrà mai possedere. Ne discende che, per perseguire questo scopo in realtà solo virtuale, l'Io avrà un bisogno spasmodico di razionalizzare la cultura, la politica, la società, l'economia e la vita sino a giungere a un nulla in cui si crogiolerà, tentando di confermare a se stesso ciò che pensa di essere e di valere. Una simile scelta – unita al già ricordato processo di secolarizzazione – sterilirà l'Io che, al culmine della sua parabola,

²³ L'idea medioevale di libertà implicava che ogni persona – disponendo del libero arbitrio – potesse scegliere di vivere come meglio riteneva, assumendosene, sino in fondo, la responsabilità nei confronti di Dio. Era una libertà del profondo che non si estendeva alla quotidianità, che vincolava ciascuno in mille servitù esteriori. Tali servitù, comunque, non mettevano in discussione la libertà dell'essere di ciascuno: la vera assoluta libertà.

perderà ogni contatto con se stesso, diventando preda del più assoluto consumismo o del 'male oscuro' di chi non vive una dimensione spirituale: la depressione.

LUTERO, LA SOVRANITÀ E LA CHIESA

Ma la Riforma – voluta da Lutero – ha mutato, drammaticamente, anche gli equilibri politici dell'Europa, distruggendone l'ordine plurisecolare.²⁴ Con Lutero, infatti, gli equilibri raggiunti a fatica nel Medioevo e garantiti dalla (non sempre facile) complementarità tra potere religioso e potere politico²⁵ si spezzano, dando luogo a una vera e propria 'crisi di sistema' che si trasformerà in aperto conflitto.²⁶ Conflitto che caratterizzerà un nascente e nuovo sistema che, non essendo più in grado di armonizzare le discrasie sociali e politiche, cercherà, per un verso, di ridimensionare – assecondando il nascente individualismo borghese – l'organicismo medievale e, per un altro,

²⁴ Era inevitabile che le posizioni religiose di Lutero e la successiva Riforma sarebbero state la causa di profondi sconvolgimenti. Lo aveva ben compreso Enrico VIII d'Inghilterra che – con grande acume – si era reso conto che l'attacco alla Chiesa romana avrebbe posto in discussione i principi della sovranità tradizionale. «Abbiamo presto capito, infatti» così scriveva Enrico VIII che, per altro, di lì a poco si sarebbe allontanato dalla Chiesa romana «che nel governare lo Stato, la religione ha peso e incidenza grandissimi» (ENRICO VIII D'INGHILTERRA, *Contro Lutero*, Pordenone, Studio Tesi, 1989, p. 12). Era evidente al sovrano inglese, come nota Sergio Quinzio, che Lutero metteva in forse la «concezione dell'autorità, sia sacerdotale che regale, come vertice necessario, e divinamente stabilito, delle società umane» (SERGIO QUINZIO, *Prefazione*, in ENRICO VIII D'INGHILTERRA, *Contro Lutero*, cit., p. XIII).

²⁵ Sulle lunghe lotte che, nel Medioevo, contrapposero Impero e Papato cfr. fra i tanti, il classico ALOIS DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Firenze, Le Lettere, 1988.

²⁶ Significativo in proposito – e impensabile nelle epoche precedenti – è la guerra dei contadini che ebbe luogo in Germania contemporaneamente alla Riforma e in cui si strinse (almeno ai suoi inizi) una (in passato) inimmaginabile alleanza tra la piccola nobiltà, i ceti borghesi e quelli contadini (cfr. *Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi della guerra dei contadini tedeschi (1524-26)*, a cura di H. Eilert, Milano, Guerini e Associati, 1988 e anche SANDRO LOMBARDINI, *Rivolte contadine in Europa*, Torino, Loescher, 1983).

tenterà di riconciliare, in un nuovo (e insufficiente) organicismo, la nuova coscienza religiosa e le esigenze di una società borghese desiderosa di affermazione.²⁷

Tuttavia, le aspirazioni del ceto borghese, cittadino e commerciale, faranno fatica a far valere le loro ragioni contro la diade trono-altare che anteponeva al valore borghese del denaro e del mercato le leggi del sangue, delle armi, dell'onore e di Dio. Il ceto borghese, d'altronde, dovrà attendere la Rivoluzione francese per avere potere, forza e credibilità per imporsi socialmente e politicamente.²⁸ Al tempo della Riforma – e nei decenni immediatamente successivi – a loro disposizione esisteva, solo, lo spazio particolare e il linguaggio privilegiato a cui tutti potevano accedere, indipendentemente dal proprio status sociale: ossia lo spazio e il linguaggio della teologia. Di conseguenza, si assiste a un nuovo e importante modo di utilizzare per fini sociali e politici gli spazi e il linguaggio teologico. Con la Riforma luterana, il linguaggio teologico (per altro già utilizzato nel Medioevo per finalità politiche) si pone come il grimaldello in grado di distruggere il sistema-Chiesa e con esso – anche se, forse, Lutero non ne aveva l'esatta cognizione – tutte le implicazioni politiche che ne derivavano. Accanto a questo si dispiegherà un altro evento totalmente nuovo e di altrettanta importanza che muterà e rimodulerà uno scenario altrimenti consueto e usuale. Lo si può individuare nel carattere spiccatamente individualista che – derivando dall'atteggiamento religioso, rappresentato dall'interpretazione personale delle Sacre Scritture – caratterizzerà ogni protesta, ogni rivolta e ogni desiderio di rinnovamento da Lutero in poi.

²⁷ Al fine di comprendere ciò che può significare il termine 'organicismo' è il caso di prendere in considerazione un 'organicista moderno', come Othmar Spann (cfr. OTHMAR SPANN, *Il vero Stato*, Padova, AR, 1982-1987).

²⁸ Su questo tema, cfr. i classici: BERNARD GROETHUYSEN, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, Milano, Il Saggiatore, 1975 e RÉGINE PÉRONOUD, *Storia della borghesia*, Milano, Jaca Book, 1982, pp. 21-234. Altrettanto classici, ma più su un versante sociologico, sono: LUJO BRENTANO, *Le origini del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1954; WERNER SOMBART, *Il capitalismo moderno*, a cura di A. Cavalli, Torino, UTET, 1978; MAX WEBER, *Economia e Società*, Milano, Edizioni Comunità, 1961, ed E. TROELTSCH, *Il Protestantismo nella formazione del mondo moderno*, cit.

Così, se il veicolo delle proteste, nelle età precedenti Lutero, era la forma dell'appello²⁹ – l'appello del popolo di Dio a Dio e a chi ne era il terreno rappresentante, che fosse il papa, il re o l'imperatore poco importa³⁰ – ora è la 'rivendicazione'. Se l'appello rimanda alla fede e alla gerarchia – fa appello a chi incarna la gerarchia come ci si può rivolgere al proprio padre – la rivendicazione rimanda al dubbio e alla scarsa fiducia in una risposta certa e giusta. Inoltre, esprime la precisa determinazione di ottenere il risultato che ci si propone di raggiungere, unitamente alla certezza di averne diritto. La rivendicazione è, dunque, quel nuovo spazio spirituale e politico che nulla più ha a che vedere con la autorità religiosa e la sovranità politica. Il suo riferimento è dato dalla coscienza: che ragiona, indaga e investiga autonomamente. E che tende a rifiutare ogni condizionamento proveniente dall'alto: dalla gerarchia spirituale e temporale.

È lo spazio della critica che si appresta a diventare – sotto l'auspicio della affermazione borghese – 'opinione pubblica'.³¹ Con la critica, la coscienza rivendica – nella politica, nella cultura e nella religione – l'esistenza di un proprio ambito autonomo nei confronti di chi detiene il potere. Solo in quanto la coscienza s'incontra con altre

²⁹ Si tratta di quella che – in età romana, era la *provocatio ad populum* e, in quella medioevale, era il diritto di fare ricorso al sovrano – al re o all'imperatore – in quanto l'istanza più elevata. Analogamente, nella Chiesa, il pontefice era l'ultima istanza a cui appellarsi insieme (al controverso) concilio ecumenico.

³⁰ Il sovrano, era il simbolo palpabile del misterioso legame che univa la terra con il cielo, il re o l'imperatore con il 'Pantocratore'. Come ricorda la Bibbia: «Non est potestas nisi a Deo» (*Rom.*, 13, 1) e ancora «Per me reges regunt» (*Prov.*, VIII, 15). Era, insomma, il 'Pantocratore' colui che fondava la gerarchia, a sua volta garante sia della giustizia sia di chi, in suo nome, alla gerarchia stessa si appellava (cfr. in proposito A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit.; HENRI FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago, The University Chicago Press, 1948; MARC BLOCH, *I Re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1973; ERNST H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino, Einaudi, 1989; SERGIO BERTELLI, *Il corpo del Re*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990; *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medioevale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini, Il Cerchio, 2002; ERNST H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Genova-Milano, Marietti, 2005).

³¹ Non a caso Habermas colloca il sorgere embrionale, della sfera pubblica tra il XVI e il XVII secolo: ossia proprio nell'età di Lutero e della Riforma (cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 26 ss.).

coscienze – che, al pari suo, rivendicano – può prendere forma il futuro concetto politico di popolo e, a esso legato, quello di 'contratto'.

Ovviamente, il linguaggio con cui la coscienza inizia il suo percorso rivendicativo è ancora fortemente influenzato dalla teologia. D'altra parte, come già ricordato, la teologia era l'unico possibile veicolo linguistico in cui esprimere ogni istanza culturale e politica della vita sia privata che pubblica. Era il terreno comune, grazie a cui era possibile intendersi e di cui la lingua latina era, ancora, lo strumento principale. Per questo motivo, nel momento in cui la *Respublica Christiana* s'incrina con la Riforma luterana, inizia, lentamente, a perdere di valore anche la potenza sociale e comunicativa del linguaggio teologico. E analoga sorte seguirà il latino: che Lutero verrà a sostituire con il tedesco nelle traduzioni bibliche. Ciò non significa, ancora, la scomparsa dalla teologia dalla scena culturale e sociale – non a caso, Lutero l'utilizza come una clava per liberarsi di quella cattolica – ma segna una tendenza a diminuirne il valore religioso e aumentarne la valenza esclusivamente politica. Si può, anzi, affermare che il linguaggio teologico tende – a far tempo da questo momento storico – a farsi solo politico. Ciò si può considerare analogo – anche se specularmente opposto – al percorso che il politico aveva compiuto, in passato, per dare, tramite il linguaggio teologico, coerenza ai propri contenuti.³²

Su questa base, si può affermare che la rivendicazione della centralità della coscienza – voluta, appassionatamente, da Lutero – è una rivendicazione (apparentemente) teologica che apre, invece, a una nuova e rivendicativa dimensione politica che da essa trae forza e vigore.

³² Significativa è l'utilizzo della locuzione 'Sacro Impero' – in seguito riformulata in Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca – usata da Federico I Barbarossa per ribadire, in quanto rappresentante di Dio sulla terra, la sua superiorità al potere papale (cfr. RUDOLPH WAHL, *Barbarossa*, Torino, Einaudi, 1945, p. 89 e anche CLAUDIO BONVECCHIO, *Imago imperii imago mundi*, Padova, CEDAM, 1997, pp. 64 ss.). Analogo valore avrà l'elevazione agli altari di Carlo Magno, voluta il 29 dicembre 1165 – in piena crisi tra Impero e Papato – sempre dal Barbarossa e portata a termine dal suo arcicancelliere Rainaldo di Dassel, arcivescovo di Colonia (cfr. ROBERT FOLZ, *Etudes sur le culte liturgique de Charlemagne dans l'église de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1951). Entrambi i casi sono l'esempio dell'utilizzo politico della teologia. come la politica.

In tal modo, la teologia acquista un carattere politico, mentre la politica si serve della teologia per giustificare un nuovo modo di pensare la sfera politica. Nuovo in quanto la Riforma luterana produrrà uno strappo rispetto alla tradizione teologica che legava l'idea di monarchia a quella, monoteista, di un Dio unico concepito come un sovrano e viceversa.³³ Il punto centrale di questa nuovo pensiero politico sarà la figura del sovrano: l'unica capace di rappresentare (seppur in forma sempre più secolarizzata) l'idea di una (presunta) totalità. A questa totalità virtuale – che non è la Totalità dell'Essere – la coscienza individuale indirizza le sue rivendicazioni, unitamente alla possibilità di rispecchiarvi la figura divina problematizzata dalla Riforma protestante.³⁴ Come si può notare, con la sostituzione dell'antica immagine del Cristo Pantocratore con quella severa e introspettiva del Cristo di Lutero e della Riforma si opererà anche la sostituzione della figura sovrana e, con essa, dell'intero apparato simbolico-culturale e gerarchico che ne era il portato.

Accettando – come già farà Lutero e come farà il protestantesimo³⁵ – la dottrina dell'origine divina del potere regale, i riformatori ne trasformeranno l'impianto, separando il principio della sovranità dalla struttura gerarchica cristiano-cattolico che la giustificava, rendendola autonoma. Se, nella *Respublica Christiana*, la sovranità era

³³ Cfr. CARL SCHMITT, *Teologia politica II*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 35 ss. La tesi dell'origine teologica della monarchia ha avuto numerose critiche. La più nota è quella di Peterson secondo cui la teologia politica è solo un tentativo di autogiustificazione da parte del potere politico (cfr. ERIK PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, Brescia, 1983, p. 52). Invece, la teologia medioevale riteneva che la sovranità derivasse direttamente dalla volontà divina. Con la Riforma nasce, invece, una teologia politica secolarizzata. Su questo, cfr. CARL SCHMITT, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 61-86.

³⁴ 'Problematizzata' equivale a pensare che – a prescindere dalla fede, in generale, in Cristo – diverso è il Cristo a cui le diverse Chiese fanno riferimento. Significa che ogni Chiesa possiede e difende una 'sua' immagine del Cristo: che come tale viene problematizzata, almeno rispetto a quella, antica, della *Respublica Christiana*. A essa corrisponde anche una tipologia di Sovrano secondo il principio *cuius regio, eius religio*.

³⁵ «Secondo la concezione protestante l'autorità però non sottostava più alla sorveglianza ecclesiastica, essa non aveva nessun'altra autorità accanto o sopra di sé. Essa era immediatamente responsabile di fronte a Dio» (THEODOR ESCHENBURG, *Dell'autorità*, Bologna, il Mulino, 1970, p. 117).

una cosa sola con la Chiesa e la gerarchia voluta da Dio, ora questo unità si spezza, dando luogo a una pluralità di Chiese, a fronte delle quali esiste, soltanto, l'unità del potere temporale. In tal modo, si produce nella sovranità una divaricazione destinata, progressivamente, ad approfondirsi. In essa, per un verso si va verso un rafforzamento della sovranità di cui il principe è debitore nei confronti di Dio. E di cui solo Dio è giudice e nessun altro. Ma per l'altro verso, la sovranità s'indebolisce, in quanto s'ingigantisce la responsabilità diretta e individuale del sovrano, non più supportato da una gerarchia spirituale. Sovranità e responsabilità del singolo sovrano sono, pertanto, direttamente congiunte senza alcuna possibilità di mediazione e sono, inoltre, limitate dal principio della libertà del cristiano, postulata da Lutero e potenziata da Calvino nella *Istituzione della religione cristiana*.³⁶

Ne verrà che i riformatori – in nome della libertà di coscienza postulata da Lutero – erigeranno, progressivamente, una barriera invalicabile dinnanzi al potere politico, cercando di sottometterlo alle esigenze della coscienza. Una coscienza che se vuole ordine e concordia, deve finalizzare questo ordine e questa concordia a una meta certo religiosa ma, soprattutto, terrena e concreta. La riuscita di tale meta è l'unica prova, razionalmente provata, di una esistenza sovraterrana che, in essa, si manifesta. Non è perciò casuale che Calvino postuli – sulla scia di Lutero – il concetto di 'società civile' come il luogo in cui il divino, la coscienza e la società si devono fondersi insieme. Alla lunga, la società e le sue componenti principali – magistrati, leggi e popolo – si porranno come le uniche, reali, depositarie del potere temporale: pur mantenendo una (blanda) fede religiosa e convivendo, *pro tempore*, con il sovrano. Tuttavia, magistrati, leggi e popolo – non più uniti sotto la sovranità spirituale e temporale propria del Medioevo – rivendicheranno sempre più, sotto l'egida della religione riformata, la loro autonomia. Lo testimonia già Calvino quando consentirà, unicamente, ai magistrati – come corpi intermedi del popolo – di ribellarsi al sovrano, qualora diventi un tiranno o limiti la libertà della

³⁶ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Torino, UTET, 2009.

coscienza individuale nella forma della scelta religiosa (ovviamente riformata). Parimenti, sempre Calvino – come legislatore – farà di Ginevra un modello di città-stato non monarchica, dove l'autonomia e il potere dei corpi intermedi (i magistrati membri dei vari consigli) sarà limitata dalla legge divina conforme, però, alla coscienza individuale.

In pratica, ciò che viene stabilito, a far tempo da Lutero, è la non sovrapposizione del potere religioso su quello temporale, mentre l'accresciuta importanza del fattore religioso come spazio irriducibile della libertà di coscienza segnerà l'instaurarsi di un individualismo che porterà alla fine dell'antico regime, della centralità della religione e alla egemonia borghese.

IN FORMA DI CONCLUSIONE

→ A quanto detto si deve, ancora, aggiungere che la Riforma luterana avrà anche, come sua ovvia conseguenza, un irrigidimento dottrinario da parte della Chiesa cattolica. Irrigidimento che precluderà ed eliminerà, definitivamente, ogni tentativo da parte di tutti quei riformatori che credevano nella possibilità di una Chiesa universale in grado di fondare una nuova visione del mondo e dell'umanità. Era una visione in cui microcosmo e macrocosmo erano strettamente uniti e che ambiva realizzare la loro unione in un *multiversum* spirituale e politico, tollerato se non persino accettato dalla stessa Chiesa.³⁷ Dopo la Riforma luterana – che fu come mostrerà la Guerra dei Contadini, repressa duramente con l'avallo di Lutero, un movimento sostanzialmente conservatore – anche la Chiesa cattolica opererà per un rigido e rigoroso conservatorismo. Un conservatorismo tanto più oscuro e repressivo quanto grande sarà il timore di una espansione

³⁷ Ne sono prova provata l'esoterismo e la magia rinascimentale che erano in grado di convivere con la tradizione religiosa della chiesa senza difficoltà: come si evince dalla vita e dagli scritti di Gemisto Pletone, di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola, dell'abate Tritemio, di Agrippa, di Paracelso e di molti altri ancora (cfr. MIRCEA ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze, Sansoni, 1996, III, pp. 245-287 e anche IOAN PETRU COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1995).

del luteranesimo prima e del protestantesimo poi. L'esito sarà la perdita di una grande ricchezza spirituale a fronte di un dilagante conformismo comportamentale che – sotto l'apparente (e astratta) egida della libertà di coscienza – durerà secoli, dura tuttora e continuerà a durare improntando di sé la Modernità e, per molti aspetti, anche la Post-Modernità.

Ora è fuor di dubbio che non lecito né corretto addossare a Lutero ogni responsabilità per quelli che sono stati i caratteri salienti della Modernità e della Post-Modernità. Non si può, tuttavia, negare che sia stato Lutero l'agente primario di quell'incendio psichico che ha lacerato e diviso le coscienze e la società europea, che ha prodotto il tramonto dell'universalismo e che ha segnato una drammatica stasi nello sviluppo della coscienza e della ricerca della Totalità dell'Essere. È un incendio che continua a divampare tuttora.

Di questo non si può non prenderne atto, quantomeno per evitare, in futuro, che si continui a procedere – seppure in altra forma – in direzione del rifiuto della Totalità del Essere, dell'universalità e dei suoi contenuti simbolici e spirituali. Per questo motivo, dovremmo avere il coraggio – certamente dopo averne valutato l'influenza e la portata storica – di dimenticare Lutero o, quanto meno, di andare oltre Lutero. Il che non è certo facile.

Lo diventa se riflettiamo su una frase sapienziale di Borges che recita: «Nulla si edifica sulla pietra, tutto sulla sabbia; ma noi dobbiamo edificare come se la sabbia fosse pietra». Tale frase ci fa ipotizzare che anche Lutero abbia scambiato la sabbia per pietra. Ma questo, come forse penserebbe Nietzsche, è «umano, troppo umano» e, pertanto la responsabilità di Lutero si dissolve nell'irresponsabilità di ogni essere umano che crede di essere ciò che non sarà mai.

SILVANA NITTI

MARTIN LUTERO E IL CONTRO ENRICO RE D'INGHILTERRA

La pubblicazione della *Cattività Babilonese*, nel 1520, fu un momento cruciale nella carriera del Lutero riformatore. Simpatizzanti e avversari si resero subito conto che quel testo attaccava il centro del sistema su cui si reggeva la Chiesa di Roma. Erasmo, il quale, fino a quel momento, ancora nutriva qualche speranza nell'azione di Lutero, temette che il libro facesse arretrare l'auspicato processo di rinnovamento; Thomas Murner, il polemistà francescano noto per la sua vena satirica, in questo caso si fece prendere la mano dalla propria arguzia e pubblicò una traduzione in tedesco dell'opera, convinto che sarebbe bastata la sua lettura a scandalizzare talmente il popolo da bloccare con questo l'azione di Lutero. Di fatto, avvenne il contrario: insieme ad altri due scritti dello stesso anno (*l'Appello alla nobiltà cristiana*, e *La libertà del cristiano*), il *De captivitate babilonica ecclesiae preludium* costituì un trittico di tale diffusione e consenso da procurare a Lutero il definitivo appoggio popolare.

Qual era il punto saliente dell'attacco alla Chiesa di Roma?

Lutero, alludendo retoricamente alla prigionia sofferta da Israele in Babilonia, le paragonava la prigionia moderna in cui si trovava la Chiesa, stretta nei ceppi imposti da Roma al libero dispiegamento della salvezza gratuita. Egli individuava nel sistema della celebrazione e distribuzione dei sacramenti lo strumento per tenere le coscienze prigioniere degli interessi materiali della gerarchia. Largiti o riservati, concessi o negati, i sacramenti rappresentano una minaccia dei sacerdoti più che un consolante dono di Dio. Questa strumentalizzazione è anche la causa dell'inutile proliferare di 'sacramenti', ben sette, tutti

al servizio di un sempre più raffinato controllo delle anime. Invece, poiché essi possono essere definiti tali solo se sono esplicitamente ordinati da Cristo nelle Scritture, e rappresentano al vivo, visivamente e perfino materialmente (nelle 'specie' sacramentali), il sacrificio di Cristo e la giustificazione gratuita che ne è venuta al peccatore, essi non possono essere che due: il battesimo, la cui pratica è comandata in Matteo 28, 19, e dove l'immersione nell'acqua incorpora il credente nella morte e poi resurrezione di Cristo; e la Santa Cena, la cui ripetizione è comandata in Luca 22, 19 (e, secondo la testimonianza di Paolo, in I Corinzi 11, 23-25), e dove il pane e il vino sono, per esplicita affermazione di Gesù, il suo corpo e il suo sangue dati «per molti in remissione dei peccati» (Matteo 26, 28). Tutti gli altri sono, per Lutero, azioni liturgiche, spesso utili alla edificazione della pietà (ad esempio la preghiera per i moribondi), oppure pratiche umane in cui è coinvolto l'impegno di una vita cristiana (ad esempio il matrimonio), oppure ancora cerimonie che sottolineano la vocazione dei ministri da parte della comunità (ad esempio la consacrazione dei pastori). Ma non sono a disposizione di un ceto sacerdotale che ne sarebbe l'unico amministratore; il punto più grave di questa evoluzione ecclesiologica era, per Lutero, nell'abuso (*Missbrauch*) perpetrato dal clero romano sulla messa, vale a dire sul sacramento che per eccellenza dovrebbe facilitare la comunione del credente con Cristo che lo ha salvato, ed è invece il momento culminante dei procedimenti di scomunica, così utili alla gerarchia ecclesiastica e al papa, anche in tante congiunture politicamente sensibili.

Negare che la messa sia la ripetizione di un sacrificio (del quale il credente non ha più bisogno, essendo già salvato gratuitamente dall'unico irripetibile sacrificio del Golgota), significò insomma togliere alla gerarchia sacerdotale la sua 'ragione sociale'. A rischio non era più soltanto una questione di soldi (il fallimentare bilancio della vendita della 'grande indulgenza' in Germania), ma piuttosto una questione di autorità: dove risiede l'autorità nella Chiesa? Lutero rispondeva: nella Scrittura e non nel papa.

Proprio questo fece vedere, per la prima volta chiaramente e drammaticamente, la gravità dell'attacco luterano. Roma si era già mossa, ma dopo la pubblicazione della *Cattività babilonese* il processo

contro di lui fu accelerato; la Bolla di scomunica era già stata firmata, ma fu chiaro, anche ai molti che ci avevano ancora sperato, che sarebbe stato assai difficile far ritrattare quel monaco, il quale, pur già condannato, aveva osato scrivere un simile libro.

Il lettore più autorevole che si scandalizzò leggendo la *Cattività babilonese*, fu Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra dal 1509. Nel 1520 aveva meno di trent'anni, ed era considerato «l'archetipo dello splendido monarca rinascimentale», il centro di un corte assetata di sapere e amante delle arti; ma Enrico andrebbe considerato, piuttosto, come «l'ultimo dei trovatori e l'erede della cavalleria borgognona: un giovane tutto preso dalla danza e dal canto, dall'amor cortese e dalle gesta cavalleresche».¹

E tuttavia Enrico da ragazzo aveva studiato teologia, perché aveva un fratello maggiore che era destinato al trono, e lui invece, come cadetto, avrebbe dovuto percorrere la carriera ecclesiastica. Ma il fratello morì quindicenne, e i progetti per il suo futuro rapidamente cambiarono. Il risultato fu che, pur essendo un re con grandi ambizioni politiche (al servizio delle quali poteva mettere l'opera di un brillante cancelliere come Thomas Wolsey), e pur dedicando buona parte della sua giornata a cacce, balli, musica e divertimenti, Enrico era un re relativamente colto, e proprio in quella teologia che Lutero aveva attaccato: la scolastica. La *Cattività babilonese* fu per lui un intollerabile affronto, vista anche la diffusione che quel libro (e altri) di Lutero, stava avendo in Inghilterra.

All'intento di contrastare la diffusione di una dottrina eretica, e quindi alla decisione di attaccare Lutero sul suo terreno, contribuì però anche un'altra ragione, non meno importante per Enrico. Egli voleva ottenere dal papa un titolo di merito, come già era accaduto per altri monarchi europei (il 'cristianissimo' re di Francia, o i re 'cattolici' di Spagna). E così il 2 ottobre 1521 John Clerk, decano della cappella reale di Londra e ambasciatore a Roma, presentò al papa Leone X una *Assertio septem sacramentorum contra Lutherum*, in duplice copia, una manoscritta, che aveva una splendida legatura dorata oggi

¹ JOHN J. SCARISBRICK, *Enrico VIII*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 23-24.

perduta, l'altra a stampa, che reca nel bordo inferiore l'iconografia tradizionale dell'offerta del dono, nella quale troviamo i due protagonisti di questa vicenda: «Sotto un padiglione e sullo sfondo di una tenda stellata sorretta da angeli, il papa incoronato dal triregno e ammantato siede sopra un alto trono; il re, anch'egli con la corona e il grande manto listato di ermellino, gli sta inginocchiato dinanzi, e gli porge il libro».²

Il dono era non solo la collaborazione della corona inglese alla lotta contro l'eresia, ma ancor più una sollecitazione per ottenere finalmente il titolo desiderato. L'operazione cultural-diplomatica ebbe un certo successo. Da mesi a Roma il concistoro era stato impegnato, in almeno tre sedute, per trovare una definizione adeguata al re d'Inghilterra: 'Fedele'? 'Angelico' (in fondo era in 'Anglia': «tamquam ab Anglia»)? 'Ortodosso'? 'Ecclesiastico'? 'Protettore'? Ci voleva una soluzione che accontentasse lui, ma non scontentasse gli altri monarchi europei; che mantenesse gli equilibri internazionali, ma assicurasse alla Sede romana l'appoggio dei Tudor. Con una Bolla datata 11 ottobre 1521, il papa riconosceva i meriti religiosi del libro che «da tua maestà ha composto, accesa di zelo per la fede cattolica e per la devozione verso di noi, e infiammata di fervore per questa santa sede», ma anche sottolineava la necessità di conservare l'alleanza fra Roma e Londra in un momento in cui si riapriva lo scontro fra le potenze europee, e chiedeva quindi al re l'impegno a difendere la Chiesa «con le forze e le armi di tutto il tuo regno».³ E così Enrico fu nominato *Defensor fidei*.

Ma Enrico (e anche l'astuto Wolsey) non si accorse di una piccola trappola mediante la quale Leone riuscì a evitare la gelosia di altri monarchi: il titolo veniva conferito a Enrico come «un segno immortale e perenne» della sua gloria, ma in nessuna parte della Bolla si faceva cenno alla trasmissibilità di quel titolo, come invece avveniva per i re

² NELLO VIAN, *La presentazione e gli esemplari Vaticani della Assertio septem sacramentorum di Enrico VIII*, in *Collectanea Vaticana. In honorem Anselmi card. Albareda*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1962, II, p. 372.

³ Corpus Christianorum, XLIII, p. 116.

di Francia o di Spagna. Il *fidei defensor*, insomma, era lui, ma solo lui e non i suoi discendenti. Se ancor oggi Elisabetta II può coniare monete che portano l'iscrizione «D.G. REG. F.D.», 'per grazia di Dio regina e difensore della fede', ciò è dovuto a un'altra decisione, quella del Parlamento inglese che si espresse nel 1543 con l'*Act for the King's Stile*, nel quale il titolo venne stabilito come «unito e collegato per sempre alla corona imperiale di questo regno d'Inghilterra». Questa legge espresse bene l'evoluzione dei luoghi del potere: a metà del secolo XVI l'autorità 'universale' della Chiesa romana sulla cristianità europea era ormai spezzata in due, e superata dall'insorgenza dei poteri nazionali; ogni decisione riguardante la monarchia inglese, e in generale tutto il Paese, era così sottratta a qualunque autorità esterna, prima di tutto a quella del papa di Roma.⁴

Ma l'*Assertio* resta un curioso caso di letteratura religiosa, e pone alcune questioni interessanti. La prima riguarda la sua paternità: fu scritta davvero da Enrico VIII? All'epoca molti ne dubitarono (Lutero compreso),⁵ e il dubbio rimase anche in seguito. Tutto considerato oggi si può concludere che Enrico certamente prese parte all'impresa, anche se si fece aiutare da una commissione di esperti.⁶ La seconda riguarda il suo contenuto, e il suo impianto teologico, indubbiamente scolastico, il che conferma la partecipazione di Enrico e del suo bagaglio culturale in teologia, formatosi strettamente in quell'ambito.

⁴ Cfr. SILVANA NITTI, *Auctoritas - L'Assertio di Enrico VIII contro Lutero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 45-59.

⁵ «Georgiani iactant libellum Regis Angliae, sed Leum illum suspicor sub pelle tectum», WAB 2, 565, pp. 16-17; Lutero riferisce qui l'ipotesi che l'*Assertio* sia stata scritta da Edward Lee, umanista inglese noto per una polemica contro la traduzione del Nuovo Testamento di Erasmo, cfr. CECILIA ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993, p. 10: «Lee e le sue *Annotationes* sembrano essere il paradigma di quell'ambiente teologico che anatemiò l'opera di Erasmo come sovvertitrice della tradizione e della dottrina cristiana». Proprio la natura composita dell'*Assertio*, che presentava caratteri 'umanistici' in una sostanza tradizionalista e scolastica, fece pensare a Lee come suo autore: «Cogor virulentissimo Leo, qui se in Angliae regem transformavit, respondere. Ignorantia quidem rege digna est in eo libro, sed virulentia & mendacitas nullius nisi Lei est», WAB 2, 573, pp. 6-9.

⁶ S. NITTI, *Auctoritas - L'Assertio di Enrico VIII contro Lutero*, cit., pp. 172-175.

Lutero chiamò «novus Thomista» l'autore dell'*Assertio*, anche se nel libro non si trova tanto l'influenza diretta di Tommaso, quanto una consistente presenza di fonti che avevano un'autonoma autorevolezza, ad esempio Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo. In aggiunta a questi aspetti interni all'opera del re, è il seguito della sua iniziativa che presenta aspetti interessanti per lo storico del Cinquecento.

Che un re in carica si mettesse a discutere di temi teologici fu già un bell'episodio; che un monaco sassone gli rispondesse insultandolo, polemizzando con lui e, in ultima analisi, svelando la fragilità delle sue affermazioni, fu davvero un *unicum* nella storia europea.

Benché la controversia fra i due fosse intestata ai sacramenti (come abbiamo detto, Enrico scrisse una *Difesa dei sette sacramenti contro Lutero*, il quale nella *Cattività babilonese* li aveva ridotti sostanzialmente a due, battesimo ed eucarestia), e benché nella sua risposta *Contro Enrico re d'Inghilterra*, ancora Lutero ribattesse le argomentazioni scolastiche del re su questo specifico argomento, tuttavia l'interesse di questa risposta sta nelle pagine dedicate al tema, ben più scottante, dell'autorità nella Chiesa. Due anni non erano passati invano, e la polemica aveva fatto gravi passi avanti; man mano che essa si infittiva, e che procedeva l'attacco contro di lui, Lutero scopriva nuovi terreni sui quali si poteva misurare la distanza che separava ormai la sua teologia da quella della tradizione romana. Fu così per tutta la sua ricerca: egli studiava e precisava il suo pensiero a partire dalle critiche che gli venivano mosse dagli avversari, cioè, in quegli anni, dai teologi cattolico-romani; ma in seguito la stessa cosa si verificò quando dovette fronteggiare avversari – per così dire – interni, come fu il caso delle dispute con gli zwingliani sulla presenza reale di Cristo nella Cena, o degli 'spirituali' sul rapporto fra etica e soteriologia, o dei contadini, durante la rivolta del 1525, sul ruolo dell'autorità civile.

Dunque nel 1522 Lutero era alle prese col tema dell'autorità. A gennaio aveva scritto un duro attacco contro Alberto di Magonza, il vescovo che si era trovato a essere la causa scatenante di tutto ciò che stava accadendo. Albrecht Hohenzollern von Brandenburg era titolare già di due vescovati quando, nel 1514, fu nominato anche arcivescovo elettore della diocesi di Magonza. Teoricamente, il cumulo di cariche (e, in questo caso, che cariche!) non era consentito. In pratica,

senza inventare nulla di veramente nuovo, Alberto ottenne un'esenzione dal divieto mediante il pagamento di un'ingente somma alla Sede Apostolica. Erano gli anni in cui a Roma c'era bisogno di molto denaro per i lavori di costruzione del nuovo San Pietro, e il papa gli concesse il titolo a caro prezzo; ma si mise d'accordo con lui affinché i soldi potessero essere trovati con vantaggio di entrambi: per sei anni Alberto avrebbe promosso la vendita di una 'grande indulgenza' nei suoi territori, il cui ricavato sarebbe andato per metà direttamente a Roma, per l'altra metà a coprire il debito contratto da Alberto con i banchieri Fugger per pagare anticipatamente la dispensa.

Come si sa, fu proprio questa vendita, messa sul mercato con una pubblicità particolarmente grossolana teologicamente e odiosa spiritualmente, che suscitò l'indignazione di Lutero nel 1517, e gli fece tirare le conseguenze pratiche della teologia della salvezza per grazia cui era arrivato per suo conto, e che già insegnava – indisturbato, anzi molto seguito – nelle aule dell'università di Wittenberg. Le indulgenze addirittura monetizzavano una teologia della 'salvezza per opere' che era l'opposto di quella sua, e di cui Alberto di Magonza diventò ai suoi occhi l'incarnazione. Più volte gli si rivolse per contestargli la gravità del suo comportamento, ma nel 1522 questa critica personale si allargò alla figura del vescovo per ciò che aveva significato nella Chiesa di Roma: se ad Alberto scrisse un pamphlet *Contro l'idolo in Halle* (città dove l'arcivescovo aveva stabilito la sua residenza), sul ruolo dell'episcopato (e del papa come 'principe tra i vescovi') scrisse *Contro lo stato spirituale del papa e dei vescovi, falsamente chiamato spirituale*, esplicitamente denunciando, già nel titolo, la «falsità» di questa distinzione tra «stati». Non esiste nella Chiesa uno stato più 'spirituale' di un altro, e tutti i credenti sono uguali di fronte a Dio. Già nel 1520 aveva scritto:

Tutti i cristiani appartengono allo stato spirituale, e tra loro non esiste alcuna differenza, se non quella della funzione che ciascuno svolge. [...] Infatti dal battesimo siamo tutti consacrati sacerdoti, come dice la Lettera di Pietro: «Voi siete un sacerdozio regale, una gente Santa».⁷

⁷ WA 6, 407, pp. 13-15 e pp. 22-23, *Appello alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*.

Nel 1522 l'argomento non è più soltanto un principio teologico (quello della condizione di peccatori salvati gratuitamente, comune a tutti i cristiani), ma un'analisi della situazione: i vescovi hanno contribuito in maniera determinante al degrado spirituale e teologico della Chiesa, trovandosi così nella condizione che due anni prima era presa ad esempio come fosse quasi un paradosso: «Può ben avvenire che il papa e i suoi siano malvagi e non veri cristiani, e che, non essendo ammaestrati da Dio, non abbiano una retta comprensione».⁸ Non si tratta di constatare il degrado morale del ceto sacerdotale e dei suoi capi, dunque. Pur avendone avuto testimonianza diretta in occasione del suo viaggio a Roma nel 1511; anzi, pur avendone notizie non infrequenti nella sua stessa Germania (e il cardinale arcivescovo Alberto di Magonza ne era un esempio vistoso), non erano le poco commendevoli consuetudini etiche del clero l'oggetto della sua critica; considerazioni sulle amanti notorie e sui figli di Alberto non se ne trovano, se non una vaga allusione, quando prese le difese di un monaco che aveva voluto lasciare il convento e sposarsi «per evitare l'impurità», e che per questo era angariato proprio dall'arcivescovo; il quale, invece, a rinunciare ai suoi privilegi per evitare l'impurità non ci pensava nemmeno:

Badi, Sua Maestà Elettorale, che se questa storia non finisce, dall'Evangelo si leverà un grido che dirà che i vescovi devono prima levare le travi che hanno negli occhi, e che sarebbe bene che i vescovi cacciassero le loro puttane prima di far divorziare le pie mogli dai loro mariti.⁹

Quello che non voleva (non poteva) tollerare era l'idolatria, l'«idolo» innalzato in Halle, che altro non era se non una nuova esposizione di reliquie, con tutto il conseguente mercimonio di indulgenze e privilegi. Ad Alberto scrisse anche una lettera durissima, preannunciandogli la punizione divina se non fosse tornato sui suoi passi e non avesse immediatamente chiuso l'iniziativa:

⁸ Ivi, 411, pp. 27-28.

⁹ WAB 2, 408, 90-94.

Nessun dubbio che Dio è ancora vivo, e sa come fronteggiare un cardinale di Magonza, anche se fosse difeso da quattro imperatori. Si compiace di spezzare i cedri torreggianti, e umiliare i faraoni orgogliosi e induriti. Io supplico Vostra Grazia Elettorale di non tentarlo o ignorarlo; la conoscenza e il potere di Dio non hanno limiti.¹⁰

I vescovi, invece di guidare il proprio gregge come un buon pastore, sono diventati lupi rapaci che sbranano le pecore; e questo, non solo materialmente, succhiando il denaro dei fedeli con false promesse; bensì, soprattutto, spiritualmente. Essi infatti uccidono le anime perché le costringono nei ceppi di una partita di dare-avere che non può mai concludersi, le condannano a una infinita inadeguatezza di fronte alla speranza di salvarsi. Come è stato possibile che questo gigantesco equivoco conquistasse il terreno della predicazione, della cura d'anime, della catechesi? Lutero portò qui in primo piano l'ultimo e definitivo passaggio della sua teologia, quello che ancora oggi si presenta come irriducibile a una intesa fra le chiese nate dalla Riforma e la Chiesa di Roma: essi hanno sostituito, scrisse, l'insegnamento biblico con una parola umana.

Hanno predicato le Bolle del papa e le indulgenze al posto della parola di Dio. Quanto ciò sia un'azione non da cristiano, ma da belva feroce e da seduttore, è provato dal fatto che va contro il primo comandamento, nel quale Dio ordina che solo la sua divina parola debba essere predicata e lui solo debba essere onorato. [...] Nessuno può negare che Bolle e indulgenze non sono parola di Dio, o che su di esse non si trova scritto niente nella Bibbia. [...] Ogni insegnamento umano non è altro che mascherata e idolatria messa al posto di Dio, e porta il popolo alla dannazione.¹¹

Nella lettera ad Alberto di Magonza e nello scritto sui vescovi si trovano due cose che caratterizzano anche la risposta di Lutero al libro sui sacramenti pubblicato sotto il nome del re Enrico VIII d'In-

¹⁰ Ivi, 407, 53-58.

¹¹ WA 10, II, 133, pp. 14 ss., *Contro lo stato del papa e dei vescovi, falsamente chiamato spirituale.*

ghilterra. Da un lato, un aspetto – diciamo così – formale, che ci dice qualcosa sul carattere e la personalità di Lutero. Il professore di Bibbia di una piccola università di provincia non si fermava di fronte ai potenti: un membro della casa di Hohenzollern, o uno dei Tudor sedente sul trono, non lo mettevano a tacere. In entrambi i casi si rivolse con toni violenti a chi, secondo lui, stava abusando del suo potere per scalzare l'autorità di Dio, e lo fece senza temerne le conseguenze. Dall'altro lato, il tema sostanziale, appunto questo appena nominato: il tema dell'autorità. Dio e la sua parola, testimoniata nelle Scritture, oppure le parole degli uomini?

Per quanto riguarda l'aspetto formale, la violenza dello scritto *Contra Henricum* suscitò scandalo perfino tra le fila degli amici di Lutero: «Il mio libello contro Enrico d'Inghilterra ha offeso molti»; ma «è proprio quello che volevo». ¹² Anzi, lo aveva programmato: «Ho voluto di proposito che il mio libello contro i falsi vescovi fosse aggressivo come un'arma. E col re d'Inghilterra non sarò più gentile». ¹³

Probabilmente è proprio questo lo scritto che separò definitivamente Erasmo dal movimento luterano: lo considerava una inammissibile mancanza di rispetto. Lutero avviò prima uno schema generale di replica al re in lingua latina; ma quando l'*Assertio* fu tradotta in tedesco e cominciò a diffondersi in Germania, si rese conto che era necessaria una risposta comprensibile a tutti, e passò al tedesco, per un testo che apparve nell'agosto 1522 col titolo *Antwort deutsch auf König Heinrich von England Buch*. Solo alla fine di settembre completò il testo latino, che risulta un po' più lungo ma privo di alcuni riferimenti all'attualità, ad esempio una breve polemica contro i suoi avversari, gli *Schwärmer*, ¹⁴ oppure una maliziosa allusione a una voce che circolava su Enrico, e che lo voleva assassino del cugino («Il re sa bene con quale coscienza egli possiede il regno d'Inghilterra, dopo che la stirpe reale è stata assassinata, e il suo sangue è stato cancellato. Ha paura

¹² WAB 2, 595, 3-4.

¹³ *Ivi*, 580, 11-13.

¹⁴ WA 10, II, 243, pp. 33 ss., *Antwort deutsch*.

di sentire odor di sangue sulla sua pelle»). ¹⁵ L'una versione e l'altra, però, hanno il medesimo contenuto teologico, la cui *pointe* è bene riassunta in queste affermazioni del testo latino:

Cristo stabilì non solo il diritto, ma il dovere di giudicare, in modo tale che questa sola autorità possa essere sufficiente contro le affermazioni di tutti i pontefici, tutti i Padri, tutti i concili, tutti gli scolastici che hanno attribuito il diritto di giudicare e decidere ai soli vescovi e ministri, e empiamente e sacrilegamente lo hanno strappato al popolo, cioè alla Chiesa regina. [...] Infatti ciascuno crede rettamente o falsamente a proprio rischio, e perciò ciascuno deve curare per proprio conto di credere, giustamente, che anche il senso comune e la necessità della salvezza spinge a consegnare obbligatoriamente nelle mani di chi ascolta il giudizio sulla dottrina. Altrimenti sarebbe detto invano: «provate tutto, trattenete ciò che è buono» [I Tess. 5,21], e ancora: «l'uomo spirituale giudica ogni cosa e non è giudicato da nessuno» [I Cor. 2,15]. E qualunque cristiano è spirituale, per lo spirito di Cristo. «Tutto è vostro», dice [I Cor. 3,22]; cioè, avete il diritto di giudicare le parole e le azioni di tutti. [...] Ma a questo punto potrebbero dire: Se il diritto di giudicare e approvare appartiene ai singoli, quale sarà la norma se i giudici non fossero d'accordo e ciascuno giudicasse secondo la sua testa? Perciò è necessario che ci sia uno, al cui giudizio gli altri si rimettano, affinché sia salva l'unità della Chiesa. [...] Ma io chiedo: [...] forse salvare l'unità significa questo: essere uniti esteriormente nel nome del papa? Dove rimane l'unità dei cuori? Chi è certo, nella sua coscienza, che il papa giudichi rettamente? Ma se non c'è certezza, non c'è nessuna unità; perciò sotto il papa c'è una certa mostra di unità esteriore, ma nel profondo c'è solo una confusissima babilonia. [...] Per un'altra via dunque si deve cercare l'unità della Chiesa. Essa è quella che Cristo stabilisce in Giovanni 6: «Saranno tutti ammaestrati da Dio. Ogni uomo che ha udito il Padre, viene a me»; solo questo Spirito interiore fa abitare concordi nella stessa casa, è lui che insegna a pensare, giudicare, conoscere, approvare, insegnare, confessare, seguire in modo unanime. Dove esso è assente, è impossibile che ci sia unità. E se ce ne fosse una, sarebbe esteriore e falsa. ¹⁶

¹⁵ *Ivi*, 262, pp. 5 ss.

¹⁶ *Ivi*, 217, pp. 14 ss.; 218, pp. 6 ss.; 219, pp. 21 ss., *Contra Henricum*.

Sulla lettura della Bibbia Lutero fondava la libertà del cristiano. Così, chiuse la sua risposta al re Enrico con una forte affermazione: «Indago sulla libertà e la schiavitù. Io combatto per la libertà, il re per la schiavitù».¹⁷

¹⁷ Ivi, 222, p. 3.

MARTIN LUTERO E LA *TEOLOGIA TEDESCA*

Come è noto, uno dei tratti principali del luteranesimo è l'odio contro la mistica, definita *Schwärmerei*, fantasticheria, e posta in contrapposizione con la Scrittura. Nella mistica i Riformatori vedono l'origine greca, soprattutto neoplatonica, e comunque il frutto dell'autonomo lavoro della ragione, che si muove verso la verità, senza appoggiarsi a libri presunti sacri o a presunte rivelazioni.

Forse non altrettanto noto è però il fatto che il giovane Lutero, al contrario di quanto dirà e farà poi, ebbe grandissima stima per la mistica, in particolare per quella medievale tedesca, verso la quale espresse giudizi straordinariamente lusinghieri. Nel 1516 e nel 1518 fece mettere a stampa il *Büchlein des vollkommenen Lebens* (*Libretto della vita perfetta*), dandogli quel titolo con il quale è diventato celebre: *Eyn deutsch Theologia* (*Una Teologia tedesca*), titolo polemico nei confronti di quella che veniva considerata la falsa teologia romana. Considerato da Schopenhauer un capolavoro assoluto, 'opera immortale', da mettere sullo stesso piano di Platone e di Buddha,¹ di esso il Riformatore scrive che «dopo la Bibbia e sant'Agostino non ha mai trovato un libro che, come questo, abbia insegnato cosa siano

¹ Cfr. MARCO VANNINI, *Introduzione*, in ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Milano, Bompiani, 2009, p. 26. Sull'argomento si veda anche MARCO VANNINI, *Contro Lutero e il falso evangelo*, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2017 (del quale questo testo riprende, con modifiche, il paragrafo 7 del cap. 3) e ID., *Martin Lutero e la mistica medievale*, «la Biblioteca di via Senato», Milano, Biblioteca di via Senato, IX, 12, dicembre 2017, pp. 16-21.

Dio, Cristo e tutte le cose». Quello che giustamente definisce «compendio dei Sermoni di Taulero» e testo teologico «di cui non ha trovato, né in latino né in tedesco, niente di più salutare e più conforme al Vangelo», fu da lui stampato come «un nobile e prezioso libretto spirituale, in cui si insegna la retta distinzione e comprensione di cosa siano l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, cosa significhi essere figlio di Adamo e cosa figlio di Dio, e come Adamo debba morire in noi e nascere Cristo».²

Della cosiddetta *Teologia tedesca* si deve innanzitutto notare che di tedesco il *Libretto della vita perfetta* ha solo la lingua in cui è stata scritto: l'autore, che si mantiene umilmente anonimo, è assolutamente fedele alla *romana fides*. Anzi, il *Libretto* è scritto sostanzialmente per rivendicare l'ortodossia di Meister Eckhart, condannato per la presunta eresia di alcune sue proposizioni, e soprattutto per mettere in guardia dall'interpretazione erronea del suo insegnamento, quale quella che ne facevano gli adepti delle correnti in vario modo rifacentesi al 'libero spirito'. Ed è proprio a essa che si riconduce Lutero, tanto da potersi dire che nella *Teologia tedesca*, e, più in generale nella mistica di stampo eckhartiano, è contenuto sia il luteranesimo, sia la sua confutazione e il suo superamento.³ In essa, infatti, si trova l'insegnamento della rinuncia a ogni pretesa di merito, e più ancora della rinuncia alla propria volontà, in modo che abbia fine l'egoità appropriativa, la *Eigenschaft*,⁴ che costituisce il vecchio Adamo, l'uomo vecchio: è allora che nasce l'uomo nuovo,

² Cfr. ID., *Introduzione*, in ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit., pp. 5-7.

³ Giuseppe Faggin intitolava un suo studio *Meister Eckhart e la mistica tedesca pre-protestante* (Milano, Bocca, 1946) perché in quella che un po' genericamente si chiama appunto 'mistica tedesca' (i francesi preferiscono dire 'mistica renana', altri 'renano-fiamminga') è contenuta la dottrina della ininfluenza delle 'opere esteriori' ai fini della salvezza. Sulla *vexata quaestio* di un Eckhart precursore di Lutero, si veda la postilla 10, «Eckhart precursore di Lutero?», in ALESSANDRO KLEIN, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano, Mursia, 1978, pp. 159-163; nonché la postilla 14, «Eckhart e Lutero: affinità e divergenze» (ivi, pp. 171-173), con la esplicita sottolineatura delle divergenze, nonostante qualche affinità.

⁴ Cfr. MARCO VANNINI, *Lessico mistico*, Firenze, Le Lettere, 2013, voce: «Appropriazione», pp. 26-29.

il Cristo in noi, e il mondo diventa un paradiso «o, almeno, un suo sobborgo».⁵

Questa esperienza, pur presente in Lutero, diventa però in lui una nuova e più forte appropriazione, una *Eigenschaft* elevata per così dire a potenza. Per questa esaltante scoperta, infatti, l'egoità si gonfia a dismisura e così il Cristo che è nato in noi si rovescia in un Adamo peggiore del precedente, pieno di orgoglio luciferino. Trappola terribile, in cui altri sono caduti prima di Lutero – infatti l'Anonimo Francofortese, autore della *Teologia tedesca*, mette in guardia contro le «false luci»⁶ – e che nel Riformatore ha avuto, a motivo del carattere suo e della contingenza storica, un esito drammatico. Lutero pensa di uscire dall'egoismo naturale con la fede, ma questa diventa sostegno di un nuovo e più forte egoismo, e difatti prende subito la veste di una credenza, di una teologia. Accecato dall'egoità, l'uomo non si accorge che quella che sta costruendo è una menzogna, edificata da se stesso. Le menzogne, al plurale, necessarie per sostenerla, provengono da un'unica menzogna di fondo, che è quella di parlare *ex propriis*, come Gesù rimprovera ai giudei, che sono figli del demonio, padre della menzogna, proprio per questo: perché parlano di ciò che è loro proprio.⁷

Nel caso di Lutero, l'esperienza del 'distacco', fine dell'egoità, si rovescia così nel preteso 'possesso' della verità, la quale perciò deve specificarsi come una teologia: creazione, peccato di Adamo, salvezza in Cristo, ecc. Lutero non riconosce quanto tutto ciò sia proprio,

⁵ Cfr. ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit., paragrafo 50, pp. 213-215: «Come questo tempo sia un paradiso e un sobborgo del regno dei cieli, in cui è proibito solo un albero, cioè la volontà propria».

⁶ Cfr. ivi, capitoli 40-43, pp. 173-201: «Buon chiarimento sulla falsa luce e le sue proprietà»; «Come l'uomo che si chiama ed è divinizzato sia illuminato dalla luce divina e infiammato di eterno, divino amore, e come la luce e la conoscenza non valgano niente senza l'amore»; «Se si possa conoscere Dio senza amarlo, e come vi siano due tipi di luce e di amore, vero e falso»; «Come si possa riconoscere un uomo vero, divinizzato, e quel che gli è proprio, e cosa invece appartenga a una falsa luce o a uno spirito falsamente libero».

⁷ Cfr. Gv 8, 44. Il versetto giovanneo è spiegato da Eckhart nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, 479-485 (cfr. MEISTER ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017, pp. 618-627).

frutto della menzogna primaria che si fa a se stessi, anzi, che 'si è' in quanto psiche, auto affermativa nella sua intima natura. In lui 'spirito' non è altro che un sentimento, ovvero qualcosa che appartiene alla psiche, e che solo per ignoranza e/o malizia si può scambiare per una realtà di genere diverso da quella.

Il punto davvero essenziale che indica la differenza sostanziale tra Lutero e la mistica medievale tedesca, è che in lui non v'è quella esperienza del *Seelengrund*, del 'fondo dell'anima',⁸ che è la conoscenza di noi stessi, sia in quanto psiche tutta condizionata, non libera, sia poi, soprattutto, in quanto spirito, intelletto che emerge, distaccato, dalla confusione dello psichismo. Dalla prigione dell'autoaffermatività psichica non si esce infatti con una dottrina, ovvero con delle affermazioni di valore che sostituiscano quelle precedenti, ma solo col riconoscimento che siamo sempre entro questa prigione, quando si costruisce, comunque, un 'sapere'.⁹

Solo questo riconoscimento è operazione di verità, che lascia all'apparenza disarmati, senza l'arma difensiva e aggressiva insieme del 'sapere', ma che in realtà opera proprio come un passaggio a un altro genere, dalla psiche allo spirito. Infatti questo riconoscimento è insieme un profondo sapere e anche un altrettanto profondo non-sapere: profonda consapevolezza della presenza dell'egoità nei contenuti, e dunque della loro strumentalità, ipocrisia, menzogna, ma, insieme, certezza che questo riconoscimento ne è per così dire immune. È come se la cosa non ci riguardasse più, non fosse più 'mia', o, per meglio dire, è lieta, sorprendente, mirabile scoperta che quell'ego che creava e difendeva contenuti non ero davvero 'io', che 'io' non ho niente a che fare con questi presunti saperi, dai quali l'io – il vero 'io', finalmente emerso dalla confusione dello psichismo – è assolutamente, definitivamente immune.

⁸ Cfr. la voce «Fondo dell'anima», in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 98-102. Perciò, come nota BERND MOELLER (*Tauler und Luther*, in *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 157-166), la stima di Lutero nei confronti di Taulero e dell'Anonimo Francofortese è frutto di una incomprensione, di un fraintendimento. Cfr. anche MARCO VANNINI, *Introduzione*, in GIOVANNI TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Milano, Paoline, 1997, p. 92.

⁹ Cfr. la voce «Sapere – Non sapere», in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 177-180.

Precisamente l'opposto è, dunque, rispetto a quello di Lutero, l'insegnamento della mistica tedesca. Per esso una sola cosa conta: il distacco da se stessi.¹⁰ Esso non si esercita sulle opere – preghiere, penitenze, digiuni, veglie, astinenze, ecc. – che rischiano di gonfiare l'egoità, ma sulla propria *Eigenschaft*, qualsiasi forma essa prenda: 'salvezza', 'regno di Dio', 'volontà di Dio', o che altro sia.¹¹ L'Anonimo Francofortese è chiaro: occorre che scompaiano 'io' e 'mio', ovvero che l'ego sia completamente annichilito,¹² ed è allora che il cristiano diventa un *alter Christus*, figlio come il Figlio. Notiamo che in tedesco «cristiano» si dice *Christ*, Cristo, dunque la frase «io sono un cristiano» suona perfettamente come «io sono un Cristo». È il medesimo insegnamento di Eckhart, fondato sul vangelo di Giovanni.¹³

Questa stessa consapevolezza la ritroviamo, apparentemente, anche in Lutero, per il quale «Ogni cristiano è un uomo come Cristo stesso è stato sulla terra, e può signoreggiare l'intero mondo nelle cose divine. [...] Sì, i cristiani sono i veri salvatori, signori e dei del mondo». ¹⁴ Essa diventa però suprema affermazione dell'ego, secondo quella modalità che è precisamente l'obiettivo polemico dell'Anonimo Francofortese. Sono infatti le 'false luci' a farsi forti della rinuncia alle opere esteriori, alla pretesa di meriti, e così di una conseguita

¹⁰ «Nostro Signore ha detto: "Chi vuole seguirmi, rinunci prima a se stesso". Tutto dipende da questo. Vigila dunque su di te e, non appena trovi te stesso, rinuncia al tuo io», insegna Eckhart (*Istruzioni spirituali*, in MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 1999, p. 61). Cfr. la voce «Distacco», in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 56-68.

¹¹ In proposito Eckhart aveva scritto che «Chi non ha di mira beni, né onori, né utilità, né devozione interna, né santità, né premio, né regno dei cieli, ma ha rinunciato a tutto ciò, e anche a quel che è suo proprio – in tali uomini Dio viene onorato» (è la proposizione VIII di quelle condannate dalla Bolla *In agro dominico*, emanata ad Avignone il 27 marzo 1329 (la si può leggere in Id., *Introduzione a Eckhart, Profilo e testi*, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 20-25).

¹² Cfr. ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit., pp. 67 ss. Cfr. la voce «Ego», in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 72-84.

¹³ Cfr. Id., *Introduzione a Eckhart, Profilo e testi*, cit., nonché Id., *Introduzione*, in *Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Milano, Garzanti, 2016, pp. 24-27.

¹⁴ Cfr. il *Commento alla Lettera ai Romani*, che è del 1516-1517, dunque precedente alla polemica antiromana. Cfr. MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991.

unitas spiritus, ovvero di una pretesa unione spirituale con Dio, per gonfiare il proprio ego, affermando la perfetta libertà del cristiano, dell'uomo spirituale, che «tutto giudica e da nessuno è giudicato»,¹⁵ dal momento che «dove è lo spirito del Signore, lì è libertà»,¹⁶ secondo la lettera di quelle affermazioni paoline che hanno dato appunto origine alla eresia cosiddetta del 'libero spirito'.¹⁷

Non v'è dubbio che siamo qui in presenza del nucleo dell'evangelo. L'affermazione del Cristo di essere una sola cosa con Dio è giustamente intesa come da riferirsi non miticamente a una pre-esistenza del Figlio nel Padre ma come concretamente riferentesi all'esperienza di *ablatio alteritatis*, togliimento dell'alterità, come la definisce Niccolò Cusano, che ogni uomo distaccato nel profondo (*ein grundgelassener Mensch*) sperimenta. Solo che questa esperienza, questa consapevolezza, ha due possibilità opposte: dicendo «io sono Dio», infatti, si può avere il pensiero rivolto a Dio, nel quale l'egoità scompare, ma anche all'io, che si gonfia della sua pretesa divinità.¹⁸ È perciò corretto dire che l'eresia del 'libero spirito' è l'unica vera, importante eresia, in quanto radicata nel cuore stesso del cristianesimo, e non in astratte superficialità teologiche. Meister Eckhart, la sorella Katrei del trattato pseudo-eckhartiano,¹⁹ Margherita Porete, santa Caterina da Genova, per non fare che alcuni nomi, avendo evangelicamente rinunciato a se stessi, avendo «odiato la propria anima»,²⁰ tutti affer-

¹⁵ Cfr. 1 Cor 2, 15.

¹⁶ Cfr. 2 Cor 3, 17.

¹⁷ Cfr. ROMANA GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965.

¹⁸ Illuminante in proposito la leggenda relativa al mistico musulmano Al-Hallaj, morto crocifisso (Baghdad, 922), condannato per blasfemia, avendo pronunciato queste parole, a somiglianza di Gesù Cristo. L'angelo strappò la sua anima al demonio, che voleva portarla con sé all'inferno, facendogli rilevare che Al-Hallaj aveva fatto sì la medesima affermazione di Satana, ma che, appunto, mentre Satana aveva di mira se stesso, il mistico pensava a Dio. Cfr. MARCO VANNINI, *La mistica delle grandi religioni*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 232-248.

¹⁹ Cfr. PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 2006.

²⁰ Cfr. Gv 12, 25; Lc 9, 23; ecc.

mano l'unità con Dio,²¹ ben consapevoli però che non v'è distacco che non possa essere maggiore.²² Infatti l'uomo davvero distaccato sa bene che la *Eigenschaft* può sempre risorgere, più forte di prima, per cui proprio l'esperienza di *unitas spiritus* può diventare estrema affermazione dell'ego. Allora non si ha più 'l'uomo povero' del sermone eckhartiano *Beati pauperes spiritu*, che nulla vuole, nulla ha, nulla è e soprattutto nulla sa, ma, al contrario, l'ego ipertrofico, che, dimentico della soggezione alla necessità, perduta quella umiltà che è la chiave del soprannaturale,²³ si sorregge e fa forte con una teologia.

Questo è appunto il caso anche di Lutero, che trova il suo appiglio là dove aveva il suo sapere, ovvero nella Scrittura. Sottolineiamo le differenze: Eckhart, un medievale per il quale la Bibbia è certamente di ispirazione divina, ma uomo onesto, ritiene che essa non abbia il monopolio della verità, ricercata e amata anche dai filosofi pagani e manifesta non solo attraverso il *liber scripturae*, ma anche attraverso il *liber naturae*, per cui «anche se non avessimo la Scrittura, abbiamo comunque la natura, e ogni creatura è piena di Dio (*voll Gottes*) ed è un libro».²⁴ La filosofia, la ragione, è pregiata in sommo grado, come ciò che è universale, divino nell'uomo: l'intelletto è il vero tempio di Dio,²⁵ e Dio stesso è intelletto, pensiero, prima che essere.²⁶ Al contrario, Lutero diventato il Riformatore odia la filosofia, e, ancor più significativamente, odia la mistica, che accusa di essere presuntuosa fantasticheria. Dopo averla conosciuta da giovane in quei capolavori

²¹ Cfr. MARCO VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Firenze, Le Lettere, 2015, p. 175.

²² Cfr. MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, 4, cit., p. 61.

²³ Si legga in proposito l'inizio de *Lo specchio delle anime semplici* di MARGHERITA PORETE, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Firenze, Le Lettere, 2018, p. 78 e nota 1, e lo si confronti con quanto scrive sull'umiltà SIMONE WEIL, *L'attesa della verità*, a cura di S. Moser, Milano, Garzanti, Milano 2014. Vedi anche la voce «Umiltà» in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 208-210.

²⁴ Cfr. MEISTER ECKHART, sermone *Quasi stella matutina*, in Id., *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Milano, Paoline, 2002, p. 152).

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 149.

²⁶ Cfr. MEISTER ECKHART, *Quaestio parisiensis I. Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, in M. VANNINI, *Introduzione a Eckhart, Profilo e testi*, cit., pp. 123-130.

che sono appunto i sermoni di Taulero (entro i quali erano in realtà conservati alcuni importanti sermoni di Eckhart) e il *Libretto della vita perfetta*, la rigetta completamente, a tutto vantaggio della Scrittura. Sulla Scrittura, infatti, può costruire la sua teologia, edificare l'edificio che sostiene la *Eigenschaft*.

La filosofia antica, lo studio dei classici, mostra che anche gli antichi furono grandi uomini spirituali e così fa uscire la religione dalla sua autoreferenzialità, insegnando la libertà dell'intelligenza, che non sopporta limiti e autorità imposte. Perciò Lutero odia l'umanesimo, che smentisce tutta la sua costruzione dogmatica. Essa si appoggia infatti sulla Scrittura, un libro che contiene tutto e il contrario di tutto e che si può manovrare a piacere, facendole dire quel che si vuole: la pace e la guerra, l'amore e l'odio, la fratellanza universale e il razzismo, ecc. L'interpretazione libera della Scrittura è la festa dell'arbitrio e del soggettivismo: ciascuno ci può trovare pascolo per il proprio ego, dando sfogo all'immaginazione, ovvero alla menzogna, con una mossa di profonda ipocrisia, in forza della quale si sceglie questo e si rifiuta quello, si prende un testo e se ne mette da parte un altro, a seconda di quello che vogliamo affermare. Questo è proprio l'essenziale: affermare una dottrina, un sapere teologico, perché è su di esso che l'egoità si appoggia. Al contrario, la vera fede, quella che è amore di verità e non amore di se stesso, toglie via ogni preteso sapere. Liberi dal preteso sapere, tutto riconosciuto come fittizio, costruito dalla immaginazione menzognera, si è subito liberi anche dall'aver, dal volere, dall'essere, dunque da tutta l'egoità, e solo allora appare la luce, che è, in cui siamo, che siamo, in infinita, estatica letizia.

Questo è precisamente il risultato della vera fede, come si mostra in Platone, in Plotino, e poi nei mistici cristiani come san Giovanni della Croce, ma, ben prima di lui, in quei mistici tedeschi come Taulero, da cui anche san Giovanni della Croce prese ispirazione.²⁷ Non meraviglia affatto che in questa esperienza di verità, di luce, scompaia anche il preteso sapere di Dio, e dunque scompaia Dio in quanto im-

²⁷ Cfr. MARCO VANNINI, *La religione della ragione*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, capitolo 4, «La mistica».

magine, in quanto idolo, in quanto ente. Il primo punto del preteso sapere è, infatti, l'affermazione di un Dio-ente. Perciò Eckhart scrive che l'anima deve liberarsi di Dio sotto ogni nome, giacché Dio è un ente solo per i peccatori,²⁸ ove il peccato non sono i vari possibili peccati, ma il peccato per eccellenza, l'affermazione dell'ego – quello che i mistici – il *Libretto della vita perfetta*, come poi Sebastian Franck, Valentin Weigel, Daniel von Czepko, Angelus Silesius,²⁹ riconoscono come vero, reale, inestinguibile peccato originale. Perciò non meraviglia affatto che, nonostante l'insegnamento ricevuto dal suo maestro Staupitz e la conoscenza di Taulero e del *Libretto della vita perfetta*, Lutero non riuscisse a liberarsi dalla sua condizione di *Anfechtung*, tormento. Proprio dalla mistica medievale aveva infatti appreso il distacco dalle opere esteriori, che ha valore però solo se v'è il distacco dall'ego, che perde se stesso nell'amore 'senza perché'. Senza di esso, la via della interiorizzazione mette solo davanti al proprio egoismo, alla propria assoluta lontananza da Dio, concepito come ente grosso e forte, con la terribile ira divina che giudica e condanna. Un confronto attento tra la *Teologia tedesca* e Lutero conduce perciò a notarne la prossimità, ma ancor di più la lontananza.³⁰

Nella *Teologia tedesca* Dio è l'Uno, opposto al molteplice, che è la creatura. Occorre che la creaturalità, il desiderio, si dissolvano nell'Uno, ovvero che l'io si annienti, per far posto a Dio soltanto.³¹ Questa idea, presente in tutta la storia della mistica, da Margherita Porete a Simone Weil, è di impronta neoplatonica, e per niente biblica: nella

²⁸ Cfr. MEISTER ECKHART, *Commento alla Genesi*, 211, in MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Milano, Bompiani, 2012, p. 303.

²⁹ Cfr. SEBASTIAN FRANCK, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2009; VALENTIN WEIGEL, *Conversione e distacco. Introduzione alla 'Teologia tedesca'*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2010; DANIEL VON CZEPKO, *Seicento distici di sapienti*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2018; ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2018. Cfr. anche la voce «Peccato», in M. VANNINI, *Lessico mistico*, cit., pp. 167-173.

³⁰ Cfr. PAOLO RICCA, *L'interesse di Lutero per la Theologia Deutsch*, in *Lutero e la mistica*, a cura di F. Buzzi, D. Kampen, P. Ricca, Torino, Claudiana, 2014, pp. 127-138.

³¹ Cfr. ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit., paragrafo 1.

Bibbia c'è il Patto, che implica un rapporto tra due, che due sono e due restano. Inoltre la *Teologia tedesca* identifica il peccato con l'egoità stessa: il peccato è, possiamo dire, l'io che non si «decrea»³² per diventare Dio – anzi, per tornare all'Uno.³³ Anche questo non è un concetto biblico, perché nelle Scritture ebraiche non v'è la scomparsa dell'ego, ma la sua relazione con Dio (ovvero, fuori del mito, il potenziamento estremo dell'ego stesso). Inoltre nella *Teologia tedesca* la Scrittura non dà conoscenza di Dio, ma solo credenza,³⁴ giacché per l'Anonimo Francofortese la conoscenza di Dio è senza mediazione, per comunione di essenza e non per estrinseci 'saperi'. Infine, *last but not least*, tra la *Teologia tedesca* e Lutero v'è perfetta antitesi nella qualità della fede, che per il Riformatore si fonda sulla categoria dell'*extra nos*, al di fuori di noi, mentre nel *Libretto della vita perfetta* tutto si svolge nell'anima, quindi *in nobis*.

«La nostra teologia è certa – scrive Lutero – perché pone noi fuori di noi», ovvero non è fondata su noi stessi, sulla forza delle nostre convinzioni o sul valore delle nostre prestazioni, ma su ciò che Dio ha compiuto nella storia di Israele e soprattutto nella persona e nell'opera di Gesù.³⁵ Quest'ultimo è proprio l'elemento discriminante. Alla ragione, che scopre che *panta eiso*, tutto è sempre all'interno dell'anima, come dice Plotino, Lutero oppone un preteso *extra nos*, manovra ipocrita per porre quel che ci interessa in una presunta oggettività, al riparo della soggettività. Qui davvero il teologo mostra di essere uno che non ha passato i quattordici anni, come scriveva Hegel, ovvero non è mai diventato adulto, non è mai arrivato all'autocoscienza, e men che meno a ragione e spirito. Che la storia di Israele, e così pure i racconti sulla persona e l'opera di Gesù, stiano in libri opera di uomini come noi, e che da noi dipenda lo sceglierli come ispirati, sacri, e da noi interpretarli, ecc., viene per così dire messo tra parentesi,

³² Usiamo qui di proposito la nozione weiliana di *décreation*, per cui si veda la voce «Decreazione» in S. WEIL, *L'attesa della verità*, cit., pp. 223-228.

³³ Cfr. ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit., paragrafo 36.

³⁴ Cfr. *ivi*, paragrafo 42.

³⁵ Cfr. P. RICCA, *L'interesse di Lutero per la Theologia Deutsch*, cit., p. 138.

posto 'al di fuori di noi', allo scopo di poterlo utilizzare per quello che ci serve.

L'abisso che separa tra la mistica tedesca e Lutero si mostra appieno proprio su questo *extra nos*, principio che risuona, tanto alla lettera quanto nello spirito, radicalmente opposto al principio fondamentale più volte enunciato da Eckhart e che qui riportiamo nell'originale latino, perché risulti appieno la contrapposizione tra il falso *extra nos* e il vero *ex (in) nobis*: «Nos non debemus scire de quocumque propter quid vel de quare extra nos, nec deum, nec creaturam, nec propter nos ipsos nec propter aliquam rem extra nos, quia ad quodcumque movemur aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati».³⁶

L'atto di peccato mortale è la mossa di falsità, il *mendacium*, che finge di fondarsi su altro, *extra nos*, appunto, ma serve in effetti all'ego. Riconoscere sinceramente quel che è nostro, riportare alla vera origine personale, è operazione primaria di verità, dopo la quale soltanto è possibile un *opus* davvero *divinum, perfectum*, cioè spirituale. La piena consapevolezza, il riconoscimento che tutto è nostro, buono o cattivo che sia, è l'opera di chiarificazione compiuta dalla ragione, dall'intelligenza. L'odio per la filosofia e per la mistica, è l'odio per la verità, perché mistica e filosofia conducono nel fondo dell'anima, smascherando le finzioni di cui la psiche si pasce. Contrapporre alla ragione la presunta 'parola di Dio', è frutto della menzogna: il peccato davvero originale.

NOLI FORAS IRE... (Ag.)

△ { NEOPATONISTA → l'IO si annida per far posto a Dio.
BIBBIA → PATTO (= sofferto tra 2 che restano 2.)

³⁶ Cfr. MEISTER ECKHART, *Scritto di difesa (Rechtfertigungsschrift)*, pubblicato da Gabriel Théry in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», Paris, 1926, p. 226.

GIANLUCA MONTINARO

MARTIN LUTERO E I DISCORSI A TAVOLA.
FRA STORIA E AGIOGRAFIA

Gettare una luce obiettiva su Martin Lutero è compito arduo. Tanto è stato scritto su questo 'frate ribelle', promotore di uno degli accadimenti che più hanno segnato la storia dell'Europa moderna. Sin dall'inizio della sua 'vicenda pubblica' – quel fatidico 31 ottobre del 1517 – attorno a questo personaggio, si sono vorticosamente avvitati pareri e giudizi, elogi e anatemi. I sostenitori lo hanno esaltato, quasi elevandolo a nuovo 'liberatore', mentre i detrattori lo hanno considerato alla stregua di un demonio in terra. In effetti le logiche della fede prima, e dell'interpretazione storica poi, non hanno giovato alla figura del religioso di Wittenberg che si è trovata, nel corso dei secoli, a essere 'campo di battaglia' di opposte fazioni.

Al di là di tutto ciò, tanto del giudizio storiografico quanto del sentimento religioso, si può però indagare la vicenda umana di Lutero attraverso i suoi numerosissimi scritti: opere teologiche, epistolari, memorie. Tutta la produzione del padre della Riforma è stata raccolta nell'opera *D. Martin Luthers Werke*, stampata in 121 volumi nell'arco di quasi 130 anni (dal 1883 al 2009). Conosciuta anche come 'edizione di Weimar' (*Weimarer Ausgabe*),¹ quest'immensa impresa editoriale riporta pure un titolo assai curioso e di difficile definizione: i *Discorsi a tavola* (*Tischreden*). Ed è proprio quest'opera che, con le dovute cau-

¹ La quasi totalità dei volumi (*Discorsi a tavola* compresi) è consultabile, anche in versione PDF, all'indirizzo www.lutherdansk.dk.

tele, consente di gettare uno sguardo al 'vero' Lutero: all'uomo più che al personaggio; al pensatore più che al teologo.

Come è noto la 'vicenda pubblica' di Lutero si svolse nell'arco di poco meno di una decina d'anni. Dall'affissione delle 95 *Tesi* sulla porta della chiesa cattedrale di Wittenberg (1517) sino ai sanguinosi fatti della rivolta dei contadini guidata da Müntzer (1525) fu, per il frate agostiniano, un vorticoso susseguirsi di eventi: l'acceso scambio dottrinario con Tetzels, il capitolo di Heidelberg, la disputa di Lipsia, lo scontro con Leone X e la conseguente scomunica, la dieta di Worms e l'incontro con Carlo V, il finto rapimento alla Wartburg, il ritorno a Wittenberg, la tenzone con Erasmo... Ma, dal 1525, e sino alla morte (1546), la vita di Lutero mutò in modo sostanziale. Come ritiratosi dalla scena, trascorse gli ultimi vent'anni della propria esistenza (con la sola eccezione dei cinque mesi passati nella fortezza di Coburgo, durante la dieta di Augusta del 1530) a Wittenberg, vestendo i panni di 'nobile padre della Riforma': guardato da tutti con sommo rispetto, si adoperò a sistematizzare la sua dottrina e a disciplinare la sua Chiesa, e si dedicò con fervore alla scrittura, all'insegnamento e alla propria famiglia (si era nel frattempo sposato con Caterina von Bora).

Rimane ancora un nodo irrisolto il motivo di questo cambiamento che tanti quesiti ha sollevato fra gli storici tanto di fede cattolica che di credo protestante. Molti fra essi (come Lucien Febvre e, in tempi recentissimi, finanche Adriano Prosperi), come impossibilitati a dare spiegazioni plausibili, hanno addirittura posto termine alle proprie narrazioni della vita di Lutero al 1525, liquidando in poche pagine i vent'anni rimanenti. Certo, «raccontare gli ultimi anni di vita di Lutero non è un compito facile»² perché, di necessità, di quegli anni, «si deve distinguere fra le vicende della Riforma e i fatti personali del suo promotore. Se la casa di Lutero, piena di allievi, e l'università continuarono a fare di Wittenberg il centro irradiatore della Riforma, la politica rese quest'ultima maggiorenne, proiettandola lontano da Lutero: sui campi di battaglia, nelle sale dei palazzi reali e sui tavoli della diplomazia».³

² GUIDO DALL'OLIO, *Martin Lutero*, Roma, Carocci, 2013, p. 137.

³ GIANLUCA MONTINARO, *Martin Lutero*, Napoli, Edises, 2013, pp. 132-133.

Eppure, da quegli anni solo in apparenza 'marginali', giungono i *Tischreden* oggetto di questo scritto.

Già sul finire degli anni Venti si raccoglievano intorno alla tavola di Lutero, verso le cinque della sera, per cena, alcune persone. Si trattava di anonimi studenti poveri che ricevevano nel casa del riformatore vitto e alloggio. Più tardi a queste figure anonime si sostituirono personaggi più noti: alcuni sono segretari del dottore (*famuli*), altri pedagoghi dei figli di altre famiglie, altri ancora pensionanti che la moglie Caterina, per guadagnare qualche soldo, aveva preso in casa, com'era nell'uso dei professori universitari d'un tempo. C'era spesso molta gente intorno alla tavola di Lutero: nel 1534 se ne contano più di venticinque: Lutero, Caterina, i loro quattro figli, la vecchia zia Maddalena, i sei fratelli Kaufmann (Giorgio, Ciriaco, Andrea, Fabian, Elsa e Lena), Anna Strauss, Giovanni Polner con altri fratelli, Volfango Sieberger, Girolamo Weller, Martino Weyer, Veit Dietrich con i suoi sei discepoli. E i conti da pagare erano salati: ogni anno 300 fiorini per la carne, 200 per la birra, 50 per il pane. Nell'estate del 1531 uno dei pensionanti, Corrado Cordato, ebbe l'idea di appuntare i discorsi fatti da Lutero. Seguirono poi Veit Dietrich (1529-35), Giovanni Schlaginhausen (1531-32), Antonio Lauterbach (1531-39), Girolamo Weller (1527-38), Antonio Corvino (1532), Giovanni Mathesius (1540), Gaspare Heydenreich (1541-43), Girolamo Besold (1541-46), Maestro Plato (1540-41), Giovanni Stolz (1542-46), Giovanni Aurifaber (1545-46).⁴

Se è noto il fastidio che Caterina von Bora aveva per questa pratica (più di una volta se ne lamentò col marito, invitandolo a pretendere dai suoi pensionanti un retta più alta, considerato che li istruiva anche al di fuori delle normali ore di lezione), Lutero invece – secondo la testimonianza di Corrado Cordato – non se ne mostrò mai dispiaciuto se non una volta, quando invitò i suoi discepoli («pii ladri», come ironicamente li chiamava) a non pubblicare alcunché di suo, neppure dopo la sua morte, senza il suo esplicito consenso.⁵

Nonostante la chiara raccomandazione, i «pii ladri», per tenere vivi i loro diretti ricordi dei tanti anni passati nella casa e alla tavola del loro

⁴ LEANDRO PERINI, *Introduzione ai «Discorsi a tavola»*, in MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Torino, Einaudi, 1969, p. LXXXIII.

⁵ Cfr. PRESERVED SMITH, *Luther's Table Talk: A Critical Study*, New York, Columbia University Press, 1907, pp. 9-14.

maestro, iniziarono – dopo la morte di Lutero – a ordinare quell'immensa mole di materiale. Ancora adesso c'è indecisione su chi, per primo, abbia iniziato l'opera di collazione che, per vie diverse e parallele, andò avanti sino al 1566 quando l'ultimo segretario di Lutero, Johann Aurifaber (il cui vero cognome, poi latinizzato in Aurifaber, era Goldschmidt), con l'aiuto di Lauterbach, diede alle stampe i *Tischreden oder Colloquia Doct. Mart. Luthers, so er in vielen Jaren, gegen gelarten Leuten, auch frembden Gesten, und seinen Tischgesellen geführt, Nach den Heubtstucken unserer Christlichen lere, zusammen getragen* (*Discorsi a tavola, ovvero Colloqui del dottor Martin Lutero, così come egli ha fatto per molti anni alla presenza di dotti, anche ospiti forestieri, e dei suoi commensali, raccolti secondo gli articoli di fede della nostra dottrina cristiana*). Il volume (un in folio, di 626 pagine), stampato a Eisleben dall'editore Urban Gaubisch, ebbe sin da subito una discreta fortuna, testimoniata anche dalle successive edizioni, fra le quali alcune 'pirata'. La circolazione dell'opera fu di molto agevolata dal fatto che Aurifaber aveva tradotto le parole di Lutero completamente in tedesco. Il riformatore di Wittenberg, anche nella comune conversazione, era solito usare un misto di latino e tedesco: e in questo 'vernacolo maccheronico' allievi e ospiti avevano appuntato le sue parole. La scelta di Aurifaber contribuì ad ampliare ulteriormente la fama di Lutero come fondatore non solo di una rinnovata coscienza nazionale (merito che tutti i suoi sostenitori, in modo unanime, già gli riconoscevano) ma anche di una comune lingua germanica. L'immensa impresa di traduzione della *Bibbia* in tedesco (lavoro a cui Lutero attese dal 1522 al 1534) aveva, come postulato di base, l'idea che la lingua del popolo avesse la medesima dignità del latino. Lo stesso Lutero si dimostra ben cosciente della 'rivoluzione concettuale' da lui operata: nella *Lettera del tradurre*, con un pizzico di compiacimento, sottolinea come, addirittura, abbia insegnato il tedesco anche ai suoi nemici papisti: «nessuno sa di preciso come si traduca, ovvero come si parli in tedesco. Comunque non si stenta a capire da dove i miei nemici imparino a parlare e a scrivere in tedesco: dalla mia traduzione e dal mio tedesco». ⁶

⁶ MARTIN LUTERO, *Lettera del tradurre*, a cura di E. Bonfatti, Venezia, Marsilio, 2006, p. 45.

Nell'edizione del 1566, così come nelle successive, confluirono solo una parte (ordinata secondo criteri vagamente cronologici) delle 'note' prese dagli allievi di Lutero: la vera consistenza dei *Tischreden* è di gran lunga superiore rispetto al materiale dato alle stampe da Aurifaber. Articolati in complessivi 7075 capitoletti, i *Discorsi a tavola* (che si estendono, nella loro edizione critica, per ben sei volumi – stampati fra il 1912 e il 1921 – all'interno della *Weimarer Ausgabe*)⁷ sono una realtà molto complessa e poliedrica. I curatori della versione definitiva hanno riportato la totalità degli appunti (*Nachrichten*, trascrizioni; *Sammlungen*, raccolte; *Tagebücher*, diari) degli allievi di Lutero, oltre ad alcuni *Discorsi a tavola* manoscritti, perlopiù anonimi, scovati in varie biblioteche tedesche (Berlino, Zwickau, Wolfenbüttel, Dresda, Lipsia, Monaco). Rispetto all'edizione Aurifaber, i *Tischreden* appaiono, quindi, al lettore nella loro intricata stratigrafia. In effetti non ci si trova più di fronte a un testo unico ma a una pluralità di testi: i «pii ladri» copiavano «promiscuamente l'uno dall'altro»,⁸ mischiando, parafrasando, condensando ed espandendo le parole di Lutero, in un forsennato e ininterrotto lavoro di annotazione.⁹

Così, per esempio, se gli appunti di Schlaginhaufen si dimostrano fra i più accurati e attenti, «dando non solo la sostanza ma i termini esatti delle parole di Lutero»¹⁰ (benché egli scrivesse non 'in diretta', come fecero la maggior parte degli altri «pii ladri», ma ricorrendo alla memoria), altri *Discorsi a tavola*, come quelli di Dietrich, appaiono più approssimativi. Confrontando i suoi appunti con quelli degli altri «pii ladri», Dietrich, più che riportare le precise frasi di Lutero, il più delle volte ne riassume il senso, estrapolando dai discorsi del riformatore solo alcuni lacerti di parole. Appare così evidente come, in questa

⁷ MARTIN LUTERO, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*, Weimar, Hermann Böhlau, 1912-1921, 6 voll. (I, 1912; II, 1913; III, 1914; IV, 1916; V, 1919; VI, 1921).

⁸ P. SMITH, *Luther's Table Talk: A Critical Study*, cit., p. 38.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 51: «oltre a prendere i propri appunti, molti degli estensori raccoglievano anche gli appunti presi da altri. A volte li tenevano separati dai propri materiali, a volte li mettevano insieme ai propri, a volte venivano modificati, a volte, invece, venivano modificati e riorganizzati secondo un certo ordine, di solito di 'argomento'».

¹⁰ *Ivi*, p. 41.

13131118
VERBA
LUTERAI

situazione, i filologi abbiano avuto gioco difficile a ricostruire le relazioni, le derivazioni e le discendenze fra i vari *Discorsi*, confrontando fra loro le stesure dei diversi annotatori, alla ricerca di un 'originale verbo luterano' che, in fondo, si dimostra inesistente. Altrettanto complicato appare, evidentemente, il compito degli storici che, in molteplici occasioni, si sono interrogati sulla reale affidabilità delle notizie riportate. Così se ormai appare una incontrovertibile forzatura storicistica quella compiuta da Jules Michelet, che nel suo *Mémoires de Luther. Écrits par lui-même* (Parigi, Hachette, 1837) utilizzò un'edizione francofortese del 1568 dei *Tischreden* per «far parlare Lutero con le sue stesse parole»,¹¹ bene è interrogarsi su quale sia l'utilizzo storiografico più corretto da compiere di questo straordinario florilegio di informazioni.

Nell'avvicinarsi ai *Discorsi a tavola*, primariamente, non ci si deve meravigliare delle notevoli disomogeneità e contraddizioni presenti nel testo. La causa principale – oltre al fatto che, come visto, ci ritrova davanti a un lavoro frutto di 'più mani' – è Lutero stesso. I suoi racconti, le sue riflessioni, i suoi aneddoti, i suoi giudizi, i suoi pensieri – raccolti tanto in occasioni dei pasti che in altre situazioni familiari, come le passeggiate in giardino o i momenti di ritrovo davanti al camino della stanza da ricevimento – si susseguono, di pagina in pagina, espandendosi e contraendosi. Così può capitare che un fatto, magari lontano negli anni (come, per esempio, la 'scoperta del Vangelo' o l'episodio della torre', *Turmerlebnis*), venga narrato più e più volte dallo stesso padre della Riforma, con sfumature, accenti e declinazioni differenti, la maggior parte delle volte – peraltro – senza che il lettore sappia alcunché del contesto entro il quale Lutero ha pronunciato le sue parole, o a chi erano rivolte, o – tanto meno – in risposta a cosa. Infine non si deve dimenticare la 'situazione generale': Lutero è ormai un personaggio affermato, rispettato e venerato dalle persone che gli sono intorno; può permettersi, quindi, con la consumata abilità di un attore sul palcoscenico, di ingigantire, sminuire, esaltare o ridicolizzare, gli eventi e le persone del passato,

¹¹ L. PERINI, *Introduzione ai «Discorsi a tavola»*, in MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. LXXXV.

secondo le necessità del momento e le aspettative del suo ristretto 'uditorio'.

Proprio appigliandosi a queste evidenti disomogeneità alcuni storici, perlopiù cattolici, declassarono i *Tischreden* a mera congerie di curiosità biografiche di seconda mano. O peggio utilizzarono le parole di Lutero (da lui pronunciate in un contesto familiare e quindi libere e incontrollate) per dimostrare l'incoerenza dell'uomo e la pericolosità delle sue dottrine.

A metà dell'Ottocento, Ignaz von Döllinger, nel suo monumentale *Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen* (*La Riforma, il suo sviluppo e i suoi effetti*; 1846-1848), stilò un repertorio delle frasi più infelici del religioso di Wittenberg che – come è noto – aveva una lingua tagliente e un temperamento sanguigno, caratteristiche che ben traspasiano nei *Tischreden*. Fece peggio Heinrich Denifle che nel suo *Lutero e il luteranesimo nel loro primo sviluppo, esposti secondo le fonti* (1904-1905) portò i *Discorsi a tavola* (per il loro contenuto, tutto centrato a 'celebrare', o meglio 'autocelebrare', il padre della Riforma e le sue gesta) come una fra le prove più importanti della concupiscenza carnale che – sempre secondo Denifle – avrebbe assalito Lutero e lo avrebbe portato alla ribellione nei confronti di Roma. In pratica Denifle (che all'epoca era direttore dell'Archivio Vaticano) sostenne che i *Tischreden*, insieme ad altri testi, davano un'immagine falsa di Lutero e che, anzi, erano stati utili a diffondere i menzogneri racconti che Lutero stesso, successivamente, aveva elaborato delle sue gesta, sempre presentate come ispirate dal Signore e dall'amore e rispetto che a Lui si devono. Il tutto, come detto, col fine di coprire la cruda realtà: ovvero che furono invece «le tentazioni e le voglie carnali»¹² a guidare le azioni del padre della Riforma.

Per contro, la storiografia protestante (Julius Köstlin; Adolf Hausrath, Theodor Kolde...) ha sempre visto nei *Tischreden* un'occasione per mostrare il lato più umano, gioviale e familiare del padre della Riforma. Ignorando le frasi più 'forti' e i passaggi meno edificanti

¹² HEINRICH DENIFLE, *Lutero e il luteranesimo nel loro primo sviluppo, esposti secondo le fonti*, a cura di A. Mercati, Roma, Desclée, 1914, p. 104.

(come già fece Aurifaber nella prima edizione), gli storici luterani hanno utilizzato i *Discorsi a tavola* non tanto per gettare luce sulle vicende storiche che hanno visto Lutero protagonista, ma per tracciare un quadro della sua vita domestica e della sua famiglia: modello esemplare, per il mondo protestante, di famiglia patriarcale.

Ora, oltre le tendenziose interpretazioni dei cattolici e le edulcorate letture dei protestanti, è chiaro che il contenuto dei *Discorsi a tavola* vada, di volta in volta, vagliato con attenzione, 'sfrondandolo' dai sedimenti dell'apologia e del protagonismo. È altrettanto chiaro che i *Tischreden* non possono essere utilizzati per definire con accuratezza fatti accaduti molto tempo prima, dimostrandosi però validi per tutti gli accadimenti occorsi in contemporanea alle registrazioni da parte dei «pii ladri». Ma c'è di più: i *Discorsi a tavola*, forniscono allo storico un'utile chiave interpretativa. I pensieri e le parole di Lutero, anche quelle pronunciate su eventi accaduti anche molti anni prima, si dimostrano molto utili (come, per esempio, ha reso manifesto Roland Bainton, nella sua biografia sul religioso di Wittenberg) a ricostruire e interpretare, seppure solo *ex post*, la *ratio* che guidò Lutero nelle proprie scelte. Così i *Discorsi a tavola* possono essere considerati una sorta di 'enciclopedia della vita e del pensiero' di Lutero, scritta da lui stesso. In essi non c'è argomento che non venga toccato, da quelli più personali (come il racconto della propria vocazione o episodi di vita familiare) a quelli più complessi (la religione, la natura dell'uomo, lo spirito della Germania), passando attraverso considerazioni sul papa, sulla curia romana e sul cattolicesimo in generale, sull'odiato Thomas Müntzer, sugli ebrei, sull'usura, sull'astrologia... e persino sui vini vecchi!¹³

I *Tischreden* consentono anche di gettare luce sul Lutero più intimo: in svariate occasioni il riformatore si intrattiene sulla sua famiglia

¹³ M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., pp. 274-275: «I vini vecchi diventano vini svaniti, infatti i vini di tre anni sono meno forti. Al diavolo gli empi sconsiderati che li conservano a lungo, finché diventano aciduli. Impediscono la benedizione di Dio e il conforto degli uomini. Come fece il vescovo di Würzburg che fabbricò una solida cantina in una caverna rocciosa; voleva conservarci dentro il contenuto di alcune centinaia di botti senza recipienti, ma nella sua cupidigia è stato ingannato».

(intense sono le pagine in cui si scrive della morte dell'adorata figlia Maddalena), su sua moglie (dipinta, con bonomia, come una donna pronta a tenergli testa e dal motto tagliente), sulla sua cattiva salute, peraltro sempre sopportata con distaccata ironia.

Un personaggio in particolare, sopra tutti gli altri, ricorre spesso nelle parole di Lutero: Erasmus da Rotterdam. Con il grande umanista – come è noto – il rapporto non fu facile. E, seppure all'inizio fra i due parve esserci una certa attenzione reciproca, il confronto sfociò infine in accessi polemici quasi sconcertanti (a onor del vero soprattutto da parte di Lutero più che del pacato Erasmo). Il nodo del contendere fu la questione, di basilare importanza per entrambi, del libero arbitrio dell'uomo. Non fu solo uno scontro fra due modi di pensare ma fu, a tutti gli effetti, uno scontro fra due teologie. Così se per Erasmo la salvezza è possibile proprio in virtù della libertà che Dio concede all'uomo (libertà di decidere se essere o meno salvati), per Lutero la salvezza non dipende dall'uomo ma solo da Dio, che già ha deciso (predestinato) chi salvare e chi no: all'uomo non rimane altro che pregare non nella speranza – vana – di mutare la predestinazione divina ma per affidarsi completamente alla fede e al Cristo crocefisso.

Il pensiero di Erasmo, «impennato su nozioni di giustizia e ragione assolutamente comuni a Dio e all'uomo e tra loro commensurabili pur nella grandissima differenza tra la perfezione divina e la fragilità e peccaminosità umana»,¹⁴ infastidiva oltremodo Lutero il quale addirittura, nei *Tischreden*, giunse a contrapporre (con evidente forzatura) Lorenzo Valla con l'umanista di Rotterdam: «Lorenzo Valla disputa bene sul libero arbitrio. Ha trovato la purezza nella pietà e insieme nella cultura. Erasmo l'ha trovata solo nella cultura, ma si fa beffe della pietà».¹⁵ I passi in cui il grande umanista è oggetto delle

¹⁴ FIORELLA DE MICHELIS PINTACUDA, *Umanesimo e Riforma*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 294.

¹⁵ M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 53: il riferimento di Lutero è al *De libero arbitrio* di Valla, opera nella quale l'umanista romano giunge alla conclusione che il rapporto che lega il libero arbitrio dell'uomo alla volontà eterna di Dio è inconoscibile, configurandosi come un mistero della fede. Sull'argomento vedasi, fra gli altri: RTA

invettive di Lutero sono innumerevoli: «Erasmus è un anguilla, un simulatore, uno straordinario stratagemma di Satana»;¹⁶ «Erasmus è un vero Momo. Si beffa e si prende gioco di tutto, di tutta la religione e di Cristo e per farlo meglio, escogita giorno e notte vocaboli ambigui ed equivoci, affinché i suoi libri possano esseri letti anche dal Turco»¹⁷ e ordina ai suoi allievi «di odiare Erasmus perché considera tutta la nostra teologia come Democrito, vale a dire ci ride su; per questo scriverò contro di lui e lo ucciderò con la penna».¹⁸

I *Discorsi a tavola* testimoniano che nemmeno dopo la morte dell'umanista di Rotterdam (avvenuta nel 1536), Lutero smise di riferirsi a lui e ai suoi scritti con parole mordaci e pungenti, come se nella figura di Erasmus si fosse concentrato tanto di ciò che Lutero aveva combattuto. E non avrebbe potuto essere diversamente perché lo scontro sulla questione del libero arbitrio (che in ordine di tempo si può considerare l'ultima grande 'battaglia' del Lutero pubblico) aveva definitivamente sancito le differenze fra la teologia protestante e quella cattolica.

[OMNIA SIGNA RISU]

RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olschki, 2007.

¹⁶ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁷ *Ivi*, pp. 106-107.

¹⁸ *Ivi*, p. 73.

CARLO GAMBESCIA

LUTERO, CROCE, GOBETTI: DIVAGAZIONI SOCIOLOGICHE

DA «NAPOLI NOBILISSIMA» A LUTERO

Dino Cofrancesco, in un gustoso aneddoto, ricorda che Vittorio de Caprariis, giovane storico liberale, «che era andato a Parigi per le sue ricerche sulle guerre di religione in Francia, incontrando, alla Sorbona, un suo collega pure lui partenopeo, gli disse sconcolato: «so' venuto pe' studià a libertà e tutte chisti [gli autori protestanti], sono uno chiù fetente e autoritario dell'altro!».¹

Non male, nella sua veracità. De Caprariis, coltissimo intellettuale crociano, era di Napoli, anche di lingua quando voleva, ma al tempo stesso, italiano ed europeo.² Quindi altro che l'indulgenza di certa storiografia di tendenza, manichea, programmatica, che scade nella didattica di un mondo rappresentato, sempre in bianco e nero, dove i buoni sono sempre buoni e i cattivi, cattivi.³ E poi, anche se l'aneddoto non fosse vero, è ben detto.

¹ Cfr. DINO COFRANCESCO, *La mancata "riforma protestante"*, «Fattore R» (14-7-2014) blog - Rubbettino Editore. L'inserto tra parentesi quadre è nostro. Testo consultabile qui: <http://blog.rubbettinoeditore.it/dinocofrancesco/2014/07/14/mancata-riforma-protestante/>. Sulle alterne fortune di certo protestantesimo italiano, spesso vittima del «chiù fetente e autoritario dell'altro», di turno, resta imprescindibile DELIO CANTIMORI, *Èretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1973.

² Su Vittorio De Caprariis, si veda TARCISIO AMATO, *Vittorio De Caprariis*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987.

³ Sui paradossi della storiografia italiana, ancora in cerca di se stessa, pur erede di grandi maestri, si veda lo splendido volume di GIUSEPPE GALASSO, *Storici italiani del*

De Caprariis rappresentava e rappresenta, diremmo in modo atemporale, la voce di una «Napoli nobilissima», aperta al mondo, che rifugge dai cliché culturali, dalle mode, da vezzi, che vive nel rispetto della storia e manifesta sospetto, pur non riprovandola del tutto, per l'erudizione pura e semplice.⁴

Perché, si badi, il 'problema Lutero', e del successivo tsunami protestante, è tutto qui: che la libertà di religione evocata nelle 95 Tesi, implicava, inevitabilmente, come ogni forma di devianza sociale (e sociologica), due tipi di conflitto: il primo, interno al mondo protestante, tra le molteplici idee di libertà interpretativa, rapidamente proliferate, una volta rotti gli argini di Roma; il secondo, esterno, tra le 'nuove' Chiese e la 'vecchia' Chiesa cattolica, che, a sua volta, rivendicava un'idea di libertà, interpretata e sottoposta al proprio magistero.⁵

A differenza dello storico, attento ai contenuti unici, il sociologo, deve concentrarsi sulle forme.⁶ Cosa intendiamo dire? Che, all'occhio sociologico non può sfuggire come, nonostante la battaglia delle parole (libero esame, libertà religiosa, sacerdozio universale, ecc.), pur

Novecento, Bologna, il Mulino, 2008, in particolare il cap. I (*Lo stato della ricerca storica in Italia*).

⁴ Sull'omonima rivista, fondata e animata da Benedetto Croce, puntuale conoscitore della storia locale, senza però perderne il respiro universale, si veda, anche come ricostruzione di un vivace ambiente culturale, mai del tutto provinciale, MAURIZIO TORRINI, *Croce: Napoli nobilissima*, in Id., *Croce e Gentile*, Roma, Istituto Treccani, 2016.

⁵ Sulla Riforma e Controriforma (ancorché gli storici parlino di Pre-Riforma Cattolica e/o Riforma Cattolica, che precede, accompagna e supera quella protestante) la letteratura è sterminata. Si veda, perché, nonostante il tempo trascorso, resta sempre guida chiara ed essenziale (anche bibliografica, per i classici in argomento), JEAN DELUMEAU, *La Riforma. Origine e affermazione*, a cura di M. Benediscioli, Milano, Mursia, 1975. Per un aggiornamento: cfr. LUCIA FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016. Utili spunti sociologici in FRANCESCO ALBERONI, *Genesi. Come si creano i miti, i valori, le istituzioni della civiltà occidentale*, Milano, Garzanti 1989: in particolare sul doppio equilibrio interpretativo esterno-interno, movimento-istituzione, normalità-devianza, pp. 354-390.

⁶ Sulla questione forme/contenuti (le prime costanti, ad esempio la forma conflitto, i secondi storicamente variabili, come ad esempio i contenuti del conflitto) nei rapporti sociali, si veda ROBERT A. NISBET, *The Social Bond. An Introduction to the Study of Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1970.

fondamentale all'interno dell'universo del protestantesimo, il potere sociale, non poteva non ricostituirsi: anche il deviante ha bisogno di certezze e di una vita regolare.⁷ Gli uomini, a prescindere dai contenuti (religiosi o meno), una volta investiti di *status* e ruoli, da cui discendono aspettative sociali, difficilmente riescono a sottrarsi, anche se pastori, ministri, guide spirituali, al fascino termidoriano della nuova ortodossia. Di qui, spesso, il tramutarsi dell'ex deviante, per dirla in parole povere, in «fetente e autoritario». Una deriva che, come giustamente sottolinea Cofrancesco, nel caso della Riforma, si manifesta nella finta tolleranza e libertà del «Giovanni Calvino, che condannò al rogo l'ingenuo e fiducioso Michele Serveto».⁸ Senza dimenticare che, sul piano della storia delle idee, in un libro importante, pubblicato nel 1941, *Metapolitics: From the Romantics to Hitler*, Peter Viereck indica nella ribellione di Lutero, una delle cinque volte in cui la Germania si è sollevata contro l'Occidente, e con esiti disastrosi.⁹ Per i curiosi le altre quattro sono quella dei Germani di Arminio contro le legioni romane; dei Sassoni contro Carlo Magno; dei Romantici contro i Lumi; dei nazionalsocialisti contro la civiltà liberale.¹⁰ Il tutto, sorvolando, sul robusto antisemitismo di Lutero...¹¹ A differenza di Max Weber, studioso dello spirito capitalistico, che privilegia analiticamente il

⁷ Si rinvia di nuovo a F. ALBERONI, *Genesi. Come si creano i miti, i valori, le istituzioni della civiltà occidentale*, cit. Ma si veda anche Id. *Movimento e Istituzione*, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 7-44 (*I due stati del sociale*).

⁸ D. COFRANESCO, *La mancata "riforma protestante"*, cit. Sul rapporto devianza, fanatismo, rivoluzione si veda anche LUCIANO PELLICANI, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Milano, Etas, 1996, in particolare il cap. 2 (*Ifanatici dell'Apocalisse*).

⁹ PETER VIERECK, *Dai Romantici a Hitler*, Torino, Einaudi, 1948. Libro politicamente impegnato nella battaglia contro i totalitarismi. Sbilanciato, come in fondo furono, e meritoriamente, i lavori di Popper sui nemici della società aperta scritti anch'essi, durante la Seconda guerra mondiale. Si veda anche WILLIAM M. MCGOVERN, *From Luther to Hitler: The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, New York, Houghton Mifflin Company, 1941, libro in cui le allusioni di Viereck si tramutano in certezze.

¹⁰ Cfr. P. VIERECK, *Dai Romantici a Hitler*, cit., cap. I (*Il problema tedesco*).

¹¹ Si veda MARTIN LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Torino, Einaudi, 2000. Per una sintesi equilibrata (Lutero antisemita, ma non nazionalsocialista calzato e vestito) si veda THOMAS KAUFMANN, *Gli ebrei di Lutero*, Torino, Claudiana, 2016.

calvinismo e il puritanesimo trasmigrati nel Nuovo Mondo a bordo del Mayflower,¹² Peter Viereck rileva, forse esagerando, nel luteranesimo politico, lo stesso tasso di obbedienza, elevatissimo, in seguito imposto da Hitler.¹³ Inoltre, egli scorge nell'economia tedesca tracce ben visibili di capitalismo statalizzato, frutto di un arcaismo sociale, coltivato con cura fin da tempi di Lutero. E assai lontano dallo snello capitalismo anglo-americano, dall'impronta decisamente libertaria.¹⁴

CROCE, GOBETTI E RICADUTE ITALIANE (DI LUTERO)

In Italia, per rimanere sul piano della storia delle idee (e delle sue disavventure politiche), il dibattito novecentesco si è concentrato non tanto su Lutero, quanto sui possibili influssi della riforma protestante sulla storia d'Italia. Due, le tesi prevalenti: quelle di Croce e Gobetti. Non è inutile ricordarle.

Secondo il filosofo liberale, «la Riforma non era né soggettivismo e instaurazione del libero pensiero e della tolleranza religiosa, né li-

¹² *Ça va sans dire*, MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965. Si legga, a p. 149, il giudizio weberiano su Lutero, «al quale non deve essere attribuita alcuna affinità interiore collo 'spirito capitalistico'».

¹³ Tesi, probabilmente acuita anche per ragioni belliche, ma non del tutto peregrina. Al riguardo, cfr. MARTIN LUTERO, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1959, rispettivamente, capp. V-VI, le famose pagine sul totale rispetto che il popolo deve nutrire verso l'«autorità secolare» e sulla conseguente (e necessaria) repressione della 'guerra dei contadini'. Si legga anche quanto scrive Luigi Firpo (nella *Introduzione*) sugli effetti sociali del luteranesimo, certo non meccanicamente attribuibili al solo pensiero di Lutero: «Sul terreno politico la protesta [...] resta puramente distruttiva finché resta tedesca e luterana. L'insistenza sul carattere interiore dell'esperienza religiosa determinò un atteggiamento quietistico, un conformismo passivo ai voleri dell'autorità; nella sottomissione remissiva e nel tiepido misticismo delle chiese luterane la Germania esprimeva le proprie manchevolezze politiche, la tipica soggezione spirituale, l'irresponsabilità nella subordinazione, l'insensibilità agli ideali democratici e liberali che stavano per fiorire nella coscienza europea» (p. 16).

¹⁴ Sulla questione dei due capitalismi, quello europeo, spiccatamente continentale, quindi inclusivo di quello tedesco, di natura sociale, favorevole all'intervento dello Stato, e quello anglo-americano, liberista e libertario, si veda un classico lavoro di sociologia ed economia, che a suo tempo fece rumore: MICHEL ALBERT, *Capitalismo contro capitalismo*, Bologna, il Mulino, 1993.

berazione dai dommi e dal papismo», anzi essa «contrappose una teologia a un'altra teologia e un papismo a un altro papismo». Sicché, continua Croce «i nuovi papismi furono le varie e arbitrarie interpretazioni della Bibbia, escogitate e imposte dai vari fondatori e direttori di chiese». In conseguenza di ciò, la Riforma scese

sul terreno dell'antica Chiesa, impugnando le sue stesse armi (dommi e teologia e credenza negli angeli, nel diavolo e nelle streghe), perseguitando al pari di essa, o peggio, i suoi avversari con le inquisizioni e i roghi e ogni sorta di supplizi e torture, ricorrendo com'essa ai sovrani e al braccio secolare, transigendo com'essa per convenienze mondane con le norme della morale, incorrendo nelle stesse ipocrisie.¹⁵

Qui 'don Benedetto', lui così nemico della sociologia, coglie un punto fondamentale: quello del passaggio dallo stato nascente alla istituzionalizzazione dei fenomeni sociali. Per usare un'immagine, forse troppo abusata: non più lava incandescente ma stratificazioni diverse, solidificatesi, l'una sull'altra. Detto altrimenti, non più un potere costituente, quello del mondo riformato che cerca la sua strada (e anche di imporla), contro il potere costituito della Chiesa cattolica, la vecchia via, bensì due poteri costituiti: Chiesa contro Chiesa, ambedue appoggiate al potere politico, l'una contro l'altra armata. Di riflesso, sottolinea Croce,

quale ragione avrebbe mai potuto indurre la Chiesa di Roma a confessarlesi inferiore e a cederle l'oggetto delle contese? In fondo la teologia di Roma era meno ispida di quella dei protestanti, la sua teoria della grazia teologica quanto l'altra, urtava in difficoltà diverse ma non maggiori di quelle in cui urtava la teoria luterana e calvinistica.¹⁶

E giù, a seguire, un forbito elenco di ragioni logiche, linguistiche, diplomatiche e militari, ragioni che giustificavano la superiorità della Chiesa cattolica.

¹⁵ BENEDETTO CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1967, p. 13. Su Croce, da ultimo, si veda il brillante GIAN CRISTIANO DESIDERIO, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2010.

¹⁶ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., p. 13.

Conclusioni? Croce elogia addirittura la Controriforma:

Se ci si riflette, anche noi italiani, a ragione così gelosi della nostra unità, che a lungo sospirammo e dopo lunghi travagli raggiungemmo, avremmo qualche motivo di storica gratitudine verso la Chiesa cattolica e i gesuiti, che spensero le faville delle divisioni religiose qua e là accese nelle nostra terra, impedirono che agli altri contrasti e dissensi si aggiungessero tra gli italiani quelli di religione (per esempio, di un settentrione protestante e di un mezzogiorno cattolico, o altrettale), e consegnarono l'Italia ai nuovi tempi, tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale: di un sol colore prima, di un solo colore dopo.¹⁷

Nella chiusa, Croce probabilmente esagera. Resta però vero che l'Italia avrebbe sofferto di altre divisioni, ancora più profonde. Si pensi al doppio conflitto, cui accennavamo, interno ed esterno al cattolicesimo: di qua, un settentrione, luterano, calvinista e pullulante di sette istituzionalizzate, di là un Mezzogiorno, sì di un sol colore – Croce ci perdoni – però assai somigliante a quello del camaleonte.

Piero Gobetti, per contro, in un famoso articolo, di qualche anno prima, dal titolo che era tutto un programma, *Il nostro protestantesimo*, senza preoccuparsi delle possibili conseguenze divisive, che Croce invece evidenzierà, scorge nella vittoria della Controriforma cattolica sulla Riforma protestante, il ripugnante successo di un'economia parassitaria, di corte: un'economia del sussidio, pauperista, che si «accompagna con la miseria delle coscienze», di «chi – scrive Gobetti – non sente di compiere una funzione produttiva nella civiltà contemporanea», e che di conseguenza non può avere «fiducia in se stesso né culto religioso della propria dignità».¹⁸ Gobetti, andando oltre Weber, scorge in Calvino e perfino in Lutero, «gli antesignani della morale del lavoro postulata dalle nascenti democrazie produttive». Essi, a suo avviso, brandendo il libero esame, come una spada, «bandiscono ai popoli anglosassoni la religione dell'autonomia e del

¹⁷ *Ivi*, p. 14.

¹⁸ PIERO GOBETTI, *Il nostro protestantesimo*, «Rivoluzione Liberale», IV, 20, 17 maggio 1925, p. 83, ora in *Id.*, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1960, I, p. 825.

sacrificio, dell'iniziativa e del risparmio». Dal momento che, prosegue Gobetti, «il capitalismo nasce da questa rivoluzione individualistica delle coscienze educate alla responsabilità personale, al gusto per la proprietà, al calore della dignità». Sicché, egli conclude, «lo spirito delle democrazie protestanti è identico con la morale liberistica del capitalismo e con la passione libertaria delle masse».¹⁹

Cosa dire? Che Croce non condivise, perché vedeva «nell'ufficio politico della Chiesa di Roma» lo sforzo di mantenere «una forte disciplina etica nei popoli sui quali si stende la sua tutela, conservandoli all'antica fede». La «qual cosa – prosegue – è da mettere nel bilancio di fronte ai disordini che, pur tra i suoi impeti religiosi e morali, produsse la Riforma, accusata da molti, e tra essi Giordano Bruno, di avere reso “tanti popoli più barbari e scelerati che non erano prima dispreggiatori del ben fare e assicuratissimi a ogni vizio e ribalderia, per le conclusioni che tirano da simili premesse”». ²⁰ Diciamo – semplificando – che c'è un filo rosso, quello dell'azionismo, che da Gobetti giunge fino Bobbio e alle trentamila (pare) professoresse riflessive, con il cerchietto, che leggono «la Repubblica». E che, in sintonia con Eugenio Scalfari, suo fondatore, scorgono, ad esempio, nel papa Francesco modernizzante una specie di Calvino (non Italo) redivivo.²¹ E l'altro filo, quello blu di Croce? Oggi se lo contendono un pugno di professori liberali, tenacemente in cerca di un'isola che non c'è, almeno in Italia: dove si è individualisti a spese dello Stato. E tutti gli altri? Esistono. E quando si parla di Riforma protestante, vanno su Wikipedia.²²

¹⁹ *Ivi*, p. 824. Non è sede questa per occuparsi del liberalismo *sui generis* di Gobetti. Però si veda l'eccellente studio di MARCO GERVASONI, *L'intellettuale come eroe. Piero Gobetti e le culture del Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000.

²⁰ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pp. 14-15.

²¹ L'accento alle professoresse può sembrare scherzoso, fin troppo. In realtà, rinvia a quel senso di superiorità storica della sinistra che, nella scia di certo utopismo gobettiano, ha prodotto una visione manichea della storia d'Italia: da un lato l'Italia arcaizzante, dall'altra i modernizzatori. Cfr. LUCA RICOLFI, *Perché siamo antipatici. La sinistra e il complesso dei migliori*, Milano, Longanesi, 2005. Di recente Ricolfi è tornato sull'argomento con *Il conflitto politico nell'era dei populismi*, Milano, Longanesi, 2017. Sull'azionismo concettuale, si veda DINO COFRANCESCO, *Azionismo*, in *Dizionario del Liberalismo italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, I, pp. 99-108.

²² Manca un'analisi dettagliata, storiograficamente valida, della cultura liberale

CONCLUSIONI: MACERIE E LIBERTÀ

Lutero giustificava la repressione del millenarismo contadino in nome degli stessi valori, poi idealizzati dai corpi franchi, usati a sparare sugli operai fanaticizzati dal marxismo. Perciò è vero che gli uni e gli altri – corpi franchi e principi tedeschi – imponevano il rispetto della proprietà privata e dell'ordine costituito. Con una differenza però: in Lutero, tutte le tessere del mosaico sociale portavano inciso il nome di Dio, mentre nel disegno politico dei corpi franchi e in seguito dei nazionalsocialisti, spiccava la grandezza della Germania. Con tutte le dolorose conseguenze del caso. Come poi provarono le macerie di Berlino.²³ Certo, anche la seicentesca guerra dei Trent'anni non fu da meno. Ma da essa uscì la libertà religiosa.²⁴ Ciò significa che Hitler, per tornare alla «Napoli nobilissima» di De Caprariis, probabilmente, fu «chiù fetente e autoritario» di Lutero.

italiana, capace di dare spiegazione delle sue varie divisioni e contrastanti correnti. Un buon punto di partenza può essere rappresentato dalle voci del *Dizionario del Liberalismo italiano*, cit. Del pari interessanti, RICCARDO SCARPA, *L'inverno liberale: storia del P.L.I.*, Roma, Sallustiana, 1997 e PAOLO BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, Macerata, Liberilibri, 2014. Per una sintesi generale, però più sociologica che storica, cfr. CARLO GAMBESCIA, *Liberalismo triste. Un percorso: da Burke e Berlin*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2012.

²³ Sulla questione rinviamo alla classica opera di GOLO MANN, *Storia della Germania moderna 1789-1958*, Milano, Garzanti, 1978, in particolare gli ultimi due paragrafi del cap. IX (*Triste fine, triste inizio; Considerazioni*), e i capitoli X e XI su Weimar e il distruttivo potere nazionalsocialista. Su Lutero, invece, pp. 21-23.

²⁴ Cfr. CICELY V. WEDGWOOD, *La guerra dei Trent'anni*, Milano, Dall'Oglio, 1964. Scrive la Wedgwood a proposito della battaglia di Breintfeld (1631), vinta dai protestanti, capeggiati, da Gustavo II Adolfo di Svezia, contro i cattolici rappresentati dagli Asburgo: «Duecento anni più tardi nel liberale secolo XIX, sul campo di battaglia fu eretto un monumento, sul quale venne incisa la sola frase significativa "Libertà di pensiero per tutto il mondo". Il monumento esiste ancora. Tre secoli hanno cancellato ogni cicatrice da questo placido paesaggio, ma neppure la filosofia nazista riuscì a seppellire questa spirituale pietra miliare: "Libertà di pensiero in tutto il mondo", insegnamento eternamente valido di un'epoca dimenticata, perché non esistano più uomini senza altra scelta che credere ciò che viene loro imposto» (p. 303). Lutero, forse senza volerlo, fu anche questo...

GUIDO DEL GIUDICE

IL MOSTRO E L'EROE.

LUTERO, GIORDANO BRUNO E POMPONIO ALGIERI

Quando Pomponio Algieri da Nola, all'età di soli ventiquattro anni, viene bruciato vivo a Roma in piazza Navona, Giordano Bruno di anni ne ha appena otto. Oltre che per la giovane età del condannato, l'esecuzione è insolita anche per il luogo e il metodo scelto dall'Inquisizione: anziché le solite fascine, per alimentare il fuoco viene approntato un pentolone di pece, olio e trementina, nel quale viene immersa la povera vittima. Il metodo, che dovrebbe velocizzare il supplizio, si rivela inadeguato, per cui l'agonia del giovane si protrae oltre misura, tra il raccapriccio degli spettatori. Proveniente da una famiglia non nobile, ma abbastanza agiata, Pomponio aveva ereditato dai genitori alcune proprietà che vennero divise tra i suoi cugini, prima che il reame le requisisse, in esecuzione di una bolla di papa Paolo IV che toglieva agli eredi dei condannati per eresia qualunque diritto di successione.¹ La notizia della triste sorte dello studente era, dunque, ben nota a Nola, e Bruno ne venne sicuramente a conoscenza. In particolare, l'atteggiamento impavido che il suo concittadino aveva messo in mostra in una situazione molto simile alla sua, dovette tornargli in mente in alcuni momenti decisivi della sua vita. Sulla persecuzione e sul conseguente martirio, che entrambi subirono a opera dell'Inquisizione cattolica si proietta, imponente, l'ombra di Martin

¹ CARLO DE FREDE, *Pomponio Algieri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli, Fiorentino editore, 1972, p. 204.

Lutero, segnandone analogie e differenze. La diversa influenza che ebbe sui due Nolani il contatto col luteranesimo riflette le reazioni contrastanti destinate dall'azione del Riformatore, in una realtà dominata dall'assolutezza del potere papale.

Algieri sembra possedere il carattere fiero e ribelle, tipico della *gens nolana*. In alcuni momenti, la giovanile baldanza lo porta a rivolgersi ai suoi giudici con spavalderia, ostentando orgogliosamente una conoscenza delle Sacre Scritture che ricorda quella dello stesso Lutero. Lo studio, iniziato in giovanissima età, aveva destato i primi dubbi dogmatici, che si erano rafforzati nell'ambiente napoletano dei circoli valdesiani vicini alla contessa Giulia Gonzaga, per consolidarsi definitivamente a Padova, a contatto con gli studenti germanici. Prende però nettamente le distanze dalle posizioni anabattiste e da quei dubbi antitrinitari che, invece, attanagliarono Bruno fin dai primi anni di noviziato, portandolo alla completa negazione della natura divina di Cristo e all'identificazione dello Spirito Santo con l'Anima del mondo.

A differenza di Bruno, egli non dissimula, non oppone tattiche o eccezioni di principio, ma difende con intransigente ostinazione tutti i capisaldi del credo luterano, dalla negazione dei santi, a quella di quasi tutti i sacramenti, fino al nodo cruciale della giustificazione per fede. La sua indomabile opposizione alla Chiesa di Roma e al vicario di Cristo, sostenuta da motivi dottrinali, è ben diversa dall'irenismo di stampo machiavellico del filosofo degli infiniti mondi. Per lui, senza dubbi di sorta, la 'bestia trionfante' è la tirannide papale:

Cristo è il buon pastore. Nessuno deve temerariamente occupare il suo posto, usurpando con tirannia, guerre, estorsioni, rapine, frodi e ipocrisia le giurisdizioni di Cristo: quelle che egli ha acquistato col suo proprio sangue, offrendo se stesso in santo sacrificio e placando l'ira di Dio in soddisfazione dei nostri peccati. È vero che in ciascuna parte della sua Chiesa, Dio ordina preti e vescovi; ma a nessuno di loro è data primazia e ciò dicono anche i sacri Canonici, ribadendo che Cristo solo è principe, maestro, signore e capo di tutti e vietando che alcuno pretenda sulla terra di farsi chiamare signore, maestro, capo o principe universale.²

² *Ivi*, p. 101.

Animo sinceramente religioso fino al fanatismo, abbraccia la dottrina luterana con una tale partecipazione spirituale, da affrontare la morte, senza dare a vedere un minimo di timore o di umana debolezza. «Come un eroe del Metastasio», direbbe Manzoni. La sua risolutezza è attestata dalle parole messe a verbale in uno dei suoi costumi: «Ritorno volentieri in prigione, magari anche alla morte, se piacesse a Dio che fosse già per questa volta: io sono qui per questo».³ I verbali dei confortatori della confraternita di San Giovanni decollato, attraverso i quali ci sono giunte le scarse notizie riguardanti le esecuzioni, permettendoci di ricostruirne nei tratti essenziali lo svolgimento, ci danno l'idea della differenza di atteggiamento dei due eretici nel respingere fino alla fine qualsiasi atto di ravvedimento. Per l'Algieri, che vede nel martirio l'agognata via di avvicinamento alla redenzione in Cristo, unico intermediario tra sé e la divinità, il rifiuto degli ultimi conforti religiosi indica il disinteresse di chi è già proiettato al di là del supplizio. La reazione torva e sprezzante di Giordano Bruno sarà, invece, quella del 'furioso eroico', che nega a Cristo qualsiasi ruolo privilegiato di intermediazione tra uomo e Dio. Tutto assorto nella sua immedesimazione nel Redentore il primo, teso direttamente alla divinità immanente il secondo, entrambi appaiono incuranti della propria sorte terrena e della inumanità dei loro carnefici.

Se nei confronti di Algieri il marchio luterano era pienamente giustificato dalla sua fede, nel caso di Bruno risulta, invece, del tutto improprio. La protesta di Lutero, che nasceva dalla constatazione dello stato di degrado e di corruzione in cui era precipitata la Chiesa di Roma, viene esaltata dal primo in una dimensione teologica, dal secondo in un'ottica prevalentemente politica. Kaspar Schopp, convertitosi appena un anno prima al cattolicesimo ed entrato nelle grazie di Clemente VIII, in una lettera all'amico di fede luterana Konrad Rittershausen, passata alla storia per essere l'unica testimonianza oculare del rogo del filosofo nolano, tenta così di assicurare l'amico:

³ *Ivi*, p. 103.

Se tu ti fossi trovato a Roma, avresti sentito dire dalla maggioranza degli italiani che era stato bruciato un luterano; la qual cosa ti avrebbe confermato non poco nell'opinione che tu hai del nostro rigore. Ma è necessario che tu sappia una volta per tutte, caro Rittershausen, che i nostri italiani non sanno distinguere fra le varie eresie: chiunque è eretico essi lo considerano luterano. [...] Potrei credere allo stesso modo, forse, e secondo la comune diceria, che questo Bruno sia stato bruciato a causa del luteranesimo, se non fossi stato presente al S. Ufficio quando gli è stata profferita la sentenza di morte, e così non avessi saputo quale eresia egli professasse.

Dopo aver descritto le eresie contestate e le fasi del supplizio, egli conclude:

Ecco qui, caro Rittershausen, il modo in cui procediamo contro gli uomini, o meglio contro i mostri di tal specie. Vorrei sapere da te se apprezzi questo modo d'agire o piuttosto se vuoi che a ciascuno sia lecito credere e dire qualunque cosa. Credo che tu non possa non apprezzarlo. Ma potrai doverosamente aggiungere che i luterani tali cose non le insegnano né le credono e pertanto devono essere trattati diversamente. Io sono d'accordo con te e noi non bruciamo nessun luterano. Ma forse avremmo fatto un conto diverso con il vostro profeta Lutero. Infatti cosa dici se sostengo e posso provare che Lutero non ha insegnato le stesse cose di Bruno, ma ben più assurde e più terribili? [...] Se dunque Lutero non vale più di Bruno, che cosa pensi si debba fare di lui? Senza dubbio che deve essere consegnato al dio zoppo, e che deve essere bruciato con la legna portatrice di sciagure.⁴

Particolarmente significativo, per la valutazione dell'atteggiamento tenuto da Bruno nei confronti del Riformatore, è il fatto che, in due successivi momenti della sua vita, egli lo definisca in maniera completamente opposta. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, pubblicato a Londra nel 1584, Lutero è il «peggio che Lerneo mostro che con moltiforme eresia sparge il fatal veleno». Dopo appena quattro anni, nell'*Oratio Valedictoria*, l'orazione di congedo pronunciata proprio a Wittenberg, il luogo dove furono affisse cinque secoli fa le 95 *Tesi*, l'Idra dalle nove teste si trasforma magicamente nel suo giustiziere:

⁴ Cfr. *Immagine di Giordano Bruno*, a cura di S. Bassi, Napoli, Procaccini, 1996, pp. 31-37.

quell'Ercole che la affrontò e uccise. L'accusa formulata al processo di avere inteso rappresentare nello *Spaccio* il sommo pontefice è, dunque, priva di fondamento, in quanto all'epoca del suo soggiorno inglese Bruno identificava nella «bestia» proprio il dilagante movimento riformatore:

Bastarà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene a essere degno e grato a' dei; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro. Vedete, dei, se si trovò mai ribaldaria più aperta di questa, che da quei soli non è vista, li quali non veggon nulla. [...] Questi soli son meritevoli d'esser perseguitati dal cielo e da la terra, ed esterminati come peste del mondo, e non son più degni di misericordia che gli lupi, orsi e serpenti, nel spenger de quali consiste opra meritoria e degna.⁵

È dunque il concetto di *iustitia sola fide*, con la conseguente svalutazione dell'opera dell'uomo, a dettare l'ostilità di Bruno nei confronti del credo riformato. Il suo umanesimo, che individuava nella mano l'organo degli organi, in grado di conferire all'uomo la supremazia su tutti gli altri esseri, non poteva sopportare una dottrina che sembrava svuotare di significato ogni impegno etico e civile. Per Bruno il 'Dio assoluto', la *Mens super omnia*,⁶ è inconoscibile come il *Deus absconditus* di Lutero, ma ciò inevitabilmente esclude la possibilità di una rivelazione, seppur mediata dalle Sacre Scritture. Attraverso la Natura (*Mens insita omnibus*), la provvidenza divina si limita a illuminare la Ragione (*Mens omnia pervadens*), donando agli uomini «leggi e giustizie» che regolino l'umano convitto, nell'ambito della «civil conversazione». La contrapposizione alle tesi espone nel *De servo arbitrio* è totale. Il diritto umano deve conformarsi alle leggi divine espresse nella natura: non è dunque qualcosa di completamente autonomo e

⁵ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la Bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi italiani. Dialoghi morali, nuovamente ristampati*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908 pp. 59-61.

⁶ Id., *De triplici minimo et mensura*, in Id., *Opera latine conscripta*, Neapoli, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], 1879-1891, I, p. 136.

arbitrario. Tra Dio e uomo, tra divina e umana sapienza, sia pure in un rapporto luce-ombra, c'è comunicazione, non distacco.

«Sappiamo che non fate il teologo ma filosofo, e che trattate filosofia non teologia», si legge nel *De gl'heroici furori*.⁷ Separare il piano del fanatismo religioso da quello della sana riflessione filosofica: è questo che al Nolano interessava. Per lui tutte le Chiese erano uguali. Nello *Spaccio*, andando aldilà delle questioni dottrinali, accomuna nella stessa condanna luteranesimo e paolinismo, ossia l'intera tradizione giudaico-cristiana. Due erano, di conseguenza, le bestie da 'spacciare': il «Lerneo mostro» dei sostenitori della *iustitia sola fide* e la «vorace lupa Romana». Entrambe richiedevano un Ercole che le domasse: alla prima, nel dialogo londinese, provvede Giove in persona, inviando di nuovo sulla terra l'eroe prediletto; contro la seconda il novello Alcide assume, a Wittenberg, i lineamenti di Martin Lutero. La metamorfosi da Idra a Ercole è dovuta al riconoscimento nel grande Riformatore dell'uomo coerente e fermo nei suoi convincimenti. Che l'encomio di Bruno non sia dovuto a motivi di opportunismo, come qualcuno ha voluto insinuare, lo dimostra il fatto che esso fu pronunciato durante un discorso di congedo. Non avrebbe avuto alcuna necessità di esaltare Lutero prima di partire, se non avesse sinceramente mutato opinione su di lui. A differenza dell'*Oratio Consolatoria*, che declamerà al suo arrivo a Helmstedt, in cui è evidente il tono adulatorio nei confronti del nuovo principe, quello di Wittenberg è uno spontaneo tributo di riconoscenza.

Il giudizio di Bruno nei confronti del ribelle monaco agostiniano ai tempi del soggiorno inglese, quando aveva scritto lo *Spaccio*, subisce un netto ripensamento dopo aver frequentato in Germania l'ambiente luterano, che si dimostra nei suoi confronti talmente rispettoso e ospitale da accoglierlo, nell'agognata veste di docente, pur conoscendo le sue origini e la sua formazione:

Soltanto il fatto che mostrassi apertamente uno spirito non ostile, ma sereno e ispirato da una filantropia universale, e ostentassi il solo titolo della

⁷ Id., *De gl'heroici furori*, in Id., *Dialoghi italiani. Dialoghi morali, nuovamente ristampati*, cit., p. 404.

professione filosofica (del quale tanto più voglio rallegrarmi e gloriarmi, quanto meno è fonte di scismi e divisioni, o è soggetto a tempi, luoghi e circostanze) e che io fossi discepolo nella curia delle Muse, vi è potuto bastare perché mi giudicaste degno di essere accolto a braccia aperte, iscritto nell'albo dell'accademia, e accolto nel novero di professori tanto nobili e dotti, da poter riconoscere in voi non una scuola privata, non una conventicola riservata, ma (come si conviene all'Atene tedesca) una vera Università.⁸

In un clima di operosa attività intellettuale e di tollerante rispetto, che non aveva trovato in nessuno dei paesi visitati fino allora, e tantomeno in Italia, il Nolano ha modo di rendersi conto che la negazione del valore delle opere per la redenzione, non esclude un'attiva opposizione di natura civile e politica all'oppressione papale. Ed è questa che egli celebra nell'elogio di Lutero contenuto nella *Oratio Valedictoria*:

Ma chi è colui che passavo sotto silenzio? Quando quel potente armato di chiavi e di spada, di inganni e di forza, di astuzie e di violenza, d'ipocrisia e di ferocia, volpe e leone, vicario del tiranno infernale, avvelenava l'universo con un culto superstizioso e un'ignoranza più che brutale, spacciandole per sapienza divina e semplicità gradita a Dio; e quando alla voracissima bestia non c'era chi osasse opporsi e resistere per disporre il secolo indegno e perduto a migliore e più felice condizione e stato, quale altra parte d'Europa o del mondo poté darci quell'Alcide, tanto più prestante d'Ercole stesso quanto, con più agevole sforzo e strumento, compì imprese più grandi (e non si dirà forse che l'ha compiuta un'opera così egregia, colui che l'ha intrapresa con tanto valore e costanza)? Che se tu vedi annientato un mostro più grande e di gran lunga più pernicioso di quanti da tanti secoli mai esistettero, «Non domandar della clava: è stata la penna». [...] Da dove egli venne? Da quale paese? Dalla Germania, dalle rive di codesto Elba, dall'abbondanza di questa sorgente. Qui voi vedeste quel Cerbero tricripite, che si fregia di quella triplice tiara, tratto fuori dall'orco tenebroso; e fu qui che egli vide il sole. Qui quello stigio cane fu costretto a vomitar l'aconito. Qui l'Ercole vostro e della vostra stirpe trionfò delle adamantine porte dell'inferno, di quella città protetta da una triplice cerchia di mura, che lo Stige, scorrendo in nove giri, rinserra. Vedesti, o Lutero, la luce, la vedesti,

⁸ Id., *De lampade combinatoria lulliana*, in Id., *Epistole latine*, a cura di G. Del Giudice, Roma, Fondazione Mario Luzi, 2017, p. 113.

la contemplasti, udisti il divino spirito che t'incitava, obbedisti al suo comando, affrontasti inerme il nemico davanti a cui tremano principi e re, e con la parola l'assalisti, lo contrastasti, lo respingesti, gli resistesti, lo vincesti, e del nemico superbissimo innalzasti ai superi le spoglie e il trofeo.⁹

Fortuna che anche quest'opera, come lo *Spaccio*, non figurasse tra quelle in possesso dei giudici romani! Altrimenti il processo sarebbe durato molto meno degli otto anni, durante i quali il filosofo riuscì a tenere in scacco il tribunale.

Ciò che Bruno impara ad apprezzare di Lutero nel periodo tedesco, ritenendola funzionale al suo ideale irenistico di *pax religiosa*, è l'opposizione aperta e coraggiosa del Riformatore non soltanto allo strapotere e alle imposture della Chiesa di Roma, ma, cosa ancor più importante, alla degenerazione delle pedantesche dispute teologiche. Erano queste che sortivano l'effetto di creare sempre nuove contrapposizioni e nuovi scismi. La semplificazione dei sacramenti e della pratica religiosa, la lotta a simonie e superstizioni agivano nella direzione condivisa dal Nolano, eliminando uno degli ostacoli principali alla *libertas philosophandi*: «Questa è la religione che, senza alcuna controversia e oltre ogni disputa, osservo sia per risoluzione dell'animo, sia anche in ragione della consuetudine della patria e della gente mia».¹⁰

Le vicende processuali di Pomponio Algieri e Giordano Bruno furono scandite dalle stesse tappe: l'arresto nel territorio della Serenissima, i costituiti, l'extradizione concessa su istanza di Roma, con lo stesso pretesto di non essere, i due, sudditi veneti. La furia con cui la vorace lupa romana si avventò sulle carni del giovane studente e del filosofo dei mondi infiniti lascia davvero interdetti. Possibile che non si rendesse conto di creare, in questo modo, due fulgidi esempi di martiri, che pesano tuttora come macigni sulla sua coscienza? L'uno talmente grande da essere accolto nel *Gotha* del martirologio protestante, l'altro vittima sacrificale sull'altare del libero pensiero.

⁹ Id., *Oratio Valedictoria*, in Id., *Due Orazioni*, a cura di G. Del Giudice, Roma, Di Renzo, 2007, pp. 53-54.

¹⁰ Id., *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos*, in Id., *Epistole latine*, a cura di G. Del Giudice, Roma, Di Renzo, 2007, p. 175.

Entrambi, pur con intonazioni diverse, dimostrano di essere pienamente consapevoli della propria scelta. Subito dopo la lettura della sentenza, Algieri prende commiato così dai suoi giudici: «Questo è quello che ho sempre dimandato dal mio Signor. Vivat Dominus meum in aeternum»; mentre Bruno pronuncia il suo famoso: «Forse, avete più paura voi nel pronunciare questa sentenza che io nell'accoglierla». Come Lutero, questi due figli della nobile città campana furono gli erculei testimoni di un pensiero ribelle al giogo delle Chiese. Entrambi nemici degli apparati, delle reliquie, delle false interpretazioni bibliche, rifiutarono di accettare credenze e superstizioni imposte con protervia da chi pensava di rivolgersi a un gregge incolto e obbediente. Mentre la Chiesa cattolica si ostinava a considerare le tesi affisse alla cattedrale di Wittenberg soltanto un atto di ribellione all'autorità papale, questi due uomini di genio, l'uno attivamente conquistato alla causa della Riforma, l'altro refrattario a qualunque arruolamento settario ma privo di preconcetti dogmatici, vi lessero molte di quelle convinzioni che li porteranno a schiudere nel fuoco il proprio guscio terreno, liberando in volo l'immortale fenice che ha nome Libertà.

retorica!

PARTE SECONDA

→ M.A.,

UNO LIBRETTO VOLGARE, CON LA DECLARAZIONE
DE LI DIECI COMANDAMENTI DEL CREDO,
DEL PATER NOSTER, CON UNA BREVE
ANNOTAZIONE DEL VIVERE CRISTIANO.

VENEZIA,

Misto di Aristotele de' Rossi detto
Lo Zoppino 1525, cc. 56 in 16°.

(1° tradutt italiana di
un'opera teologica di Lutero)

UNICO ESEMPLARE:

Firenze, BN (Quicc. 23.2.11).

GIANLUCA MONTINARO

LA PRIMA TRADUZIONE ITALIANA DI LUTERO

Il nome di Martin Lutero non appare mai nelle edizioni dei suoi scritti stampate in Italia nel XVI secolo. Circolanti anonime, o attribuite ad altri (come si accennerrà brevemente in seguito), le opere del riformatore di Wittenberg iniziano a penetrare nella Penisola – sin dal 1518 – perlopiù attraverso Venezia. Nella città lagunare, «con i suoi tipografi avidi di novità, i suoi indaffarati gazzettieri, i suoi mercanti in rapporto con mezzo mondo, il suo Fondaco dei tedeschi dove tra i sacchi di pepe e le balle di pannilana non è difficile nascondere qualche fascio di volumi luterani, riscuotono molta attenzione. Il governo della Serenissima, «spesso in conflitto politico con Roma» e geloso delle proprie «prerogative giurisdizionali», consente «ampi spazi di circolazione» agli insegnamenti luterani, astenendosi «da affrettate condanne e interventi repressivi»¹ nonostante la bolla papale *Exsurge Domine* (15 giugno 1520) condannasse al rogo tutti i libri di Lutero.

Ed è proprio a Venezia che viene stampata, nel 1525, da Nicolò di Aristotile de' Rossi, detto lo Zoppino, la prima traduzione italiana² di un'opera teologica³ di Lutero: *Uno libretto volgare, con la dichiarazione*

¹ MASSIMO FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 11-12.

² Non inganni l'indicazione «novamente stampato» presente nel titolo del *Libretto volgare*. Nessuna edizione precedente a questa è stata rintracciata: l'avvertenza può essere stata inserita dal tipografo per far circolare con minor clamore il volume, piuttosto che dichiararlo come 'prima edizione', o piuttosto far riferimento alle precedenti edizioni in lingua tedesca.

³ Di Martin Lutero erano apparse, in Italia, solo alcune pagine sparse, all'interno di volumi di suoi detrattori e confutatori.

Novamente

adipica solo i
NUOVA (= mai prima stampata)

de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster; con una breve annotatione del vivere cristiano.⁴ Il piccolo libro (di appena 56 carte, in 16°), che appare anonimo, non riportando né il nome degli autori né quello del traduttore, contiene tre differenti scritti:

1 – Una breve esposizione dei dieci comandamenti, una breve esposizione del Credo, una breve esposizione del Padre nostro (trasposizione, in parte rivista e ampliata, dell'*Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form der Glaubens, eine kurze Form der Vaterunsers*, opera che Lutero aveva dato alle stampe nel 1520).

2 – Una christiana preparatione quando se vole dire il Pater noster (trasposizione dell'*Eine christliche Vorbetrachtung, so man will beten das heilige Vaterunser*, breve scritto di Nikolaus von Amsdorff, fedele collaboratore di Lutero, pubblicato per la prima volta nel 1519).

3 – Breve annotatione come se debba havere et exercitaer lo vero christiano verso Dio et lo proximo suo.

Il primo scritto, *Una breve esposizione dei dieci comandamenti, una breve esposizione del Credo, una breve esposizione del Padre nostro*, «consiste in una esposizione stringata di tre documenti della fede: 1) il decalogo, 2) il Credo, 3) il Pater noster, rispettivamente corrispondenti ai tre momenti fondamentali della salvezza: 1) la cognizione della legge e la consapevolezza dell'incapacità umana di adempirla, 2) la conoscenza di dove trovare il rimedio alla propria incapacità, cioè nella grazia e nella misericordia di Dio annunciata da Cristo, 3) la conoscenza di come cercare e trovare questo rimedio, cioè con la preghiera ordinata, umile e fiduciosa».⁵ Interessante è notare come questa traduzione non sia basata sulla prima edizione tedesca del 1520 ma sulla revisione operata dallo stesso Lutero per il *Betbüchlein* (*Piccolo libro di preghiera*) del 1522 (stampato a Norimberga, da Jobst

⁴ All'ampio e fondamentale saggio (in buona parte dedicato all'*Uno libretto volgare*) di SILVANA SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVII, Firenze, Sansoni, 1977, si rimandano i lettori per ogni eventuale approfondimento.

⁵ S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, cit., p. 45.

Gutknecht).⁶ L'opera, priva dell'eversiva premessa nella quale Lutero dichiara «guerra alla letteratura devozionale di tipo tradizionale»,⁷ si presenta al lettore italiano – ancora privo delle conoscenze fondamentali della teologia luterana – come un testo di edificazione che «mantiene il discorso sul terreno dell'esperienza religiosa positiva ed elementare»⁸ senza alcun diretto accento polemico verso Roma e il papa.

Di più stringente afflato riformatore appare il breve *Una christiana preparatione quando se vole dire il Pater noster* che «immette il lettore nel cuore della teologia rinnovata. Ma lo sforzo di concentrare all'estremo quella teologia e di accentuarne i tratti specifici non è esente da qualche rigidità, da qualche forzatura dommatica. Quando Amsdorff scrive che l'opera buona «non è buona, ma nociva e dannosa», sembra già di intravedere in lui il futuro inflessibile paladino della «pura dottrina», che tanto contribuì all'irrigidimento del luteranesimo nel Cinquecento più avanzato».⁹

Di enorme interesse è infine il terzo dei tre scritti che compongono il volume. Opera di anonimo, la *Breve annotatione come se debba havere et exercitaer lo vero christiano verso Dio et lo proximo suo* affronta, in modo succinto ma rigoroso, quasi tutti i temi della teologia luterana: la fede, il peccato, la grazia, la predestinazione, il valore delle opere. Ciò che contrassegna il testo è, però, la forma:

L'autore ha adottato un tono che mescola sapientemente la precettistica con la testimonianza personale. Anche laddove – come perlopiù succede – il discorso parte in chiave prescrittiva o catechetica, esso assume poi un timbro vibrante, che tradisce il bisogno di illustrare un'esperienza religiosa di carattere personale: alla prescrizione subentra la descrizione. Così la concezione luterana della fede e la teologia della croce, che occupano la prima parte dello scritto, vengono svolte in una forma che ha ben poco di dottrinario e di sistematico: il lettore ha piuttosto l'impressione

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 49-53.

⁷ *Ivi*, p. 52.

⁸ *Ivi*, p. 47.

⁹ *Ivi*, p. 49.

di entrare in dialogo con l'autore e di seguire il filo di un'esperienza di vita.¹⁰

Su chi siano l'autore di quest'ultimo testo e il traduttore dal tedesco rimangono molte incertezze. Eppure qualche idea si può proporre. Silvana Seidel Menchi avanza la suggestiva ipotesi che possa essere ricondotta allo stesso riformatore di Wittenberg perché «dal punto di vista teologico, gli insegnamenti contenuti nella *Breve annotatione* sono in accordo così perfetto con la posizione adottata da Lutero intorno al 1520 che non è difficile attribuire l'intera opera a lui». Si dovrebbe quindi immaginare la *Breve annotatione* «come la traduzione di un testo di Lutero particolarmente finalizzato a catechizzare il lettore italiano». ¹¹ Dell'originale di questo presunto testo, però, non rimane traccia all'interno del *corpus* luterano.

Un'altra ipotesi può essere avanzata considerando due elementi: la sostanziale omogeneità dal punto di vista linguistico delle tre parti del volumetto e le sue successive edizioni. A quella del 1525 – a testimonianza del sempre crescente interesse nutrito nella Penisola verso gli insegnamenti luterani ¹² – ne seguono infatti altre: quelle anonime del 1530 e del 1556 e quelle attribuite a Erasmo da Rotterdam del 1526, 1532, 1538, 1540 e 1543. Perché gli stampatori abbiano utilizzato l'espedito di affidare la paternità del volume all'umanista olandese si può facilmente spiegare. La sua fama è «una coperta atto a contrabbandare il fermento di Lutero. Un nome fittizio avrebbe salvato il libretto dalle maglie della censura solo in caso di un esame superficiale e frettoloso: il nome di Erasmo – non ancora condannato ma già fortemente sospetto – l'avrebbe salvato anche in caso di esame approfondito». ¹³ È l'edizione del 1540 a offrire un indizio: in essa sono contenute due brevi composizioni di

¹⁰ Ivi, p. 54.

¹¹ SILVANA SEIDEL MENCHI, *The Label of Erasmus, the Doctrine of Luther, in Collaboration, Conflict, and Continuity in the Reformation*, a cura di K. Eisenbichler, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2014, p. 227-228 (mia traduzione).

¹² Cfr. M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, cit., pp. 11-28.

¹³ S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, cit., p. 63.

Fulvio Pellegrino Morato (1483 ca.-1548), umanista di origine mantovana ma ferrarese di adozione, noto per le sue posizioni filoprotestanti. Che sia Morato il traduttore dell'intera raccolta può essere plausabile. Che sia anche l'autore della *Breve annotatione come se debba havere et exercitaer lo vero christiano verso Dio et lo proximo suo* appare più improbabile.

↓ FULVIO PELLEGRINO MORATO
(1483 - 1548)
Mantovano (ferrarese di adozione)
(FILOPROTESTANZE)

Uno libretto volgare, con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster; con una breve annotatione del vivere christiano: cose certamente utili et necessarie a ciascheduno fidele christiano. Novamente stampato.

MDXXV

I) *Prohemio*

Questo non è fatto senza singulare ordinatione de Dio: che li semplici christiani, i quali non potendo leggere la Scrittura santa, che almanco imparino et sappiano li dieci comandamenti, il Credo et il Pater Noster, nelle quali tre cose veramente tutto quello che è scritto in la Scrittura, et che mai possa essere predicato, similmente ogni cosa che a uno christiano è necessario di sapere, fondatamente et abundantemente et con tanta brevità et facilità si contiene che nissuno si può lamentare né etiamdio excusarsi che quello sia soperchio o vero difficile da osservare, ché a esso è necessario alla salute sua. Imperoché tre cose sono necessarie di sapere a l'homo aciò che egli salvare si possi. La prima: che 'l sappia quello che lui debba fare et lasciare. La seconda: quando egli vede che con le forze sue non può fare né lasciare è necessario che 'l sappia dove lui debba torre, cercare et trovare quello che egli possi fare et lasciare. La terza: che 'l sappia in che modo lui debba cercare et trovare quello. Imperoché, sì come ad uno infermo è necessario primieramente che lui sappia che infermità è la sua, et ciò che egli può o vero non può fare et lassare. Dipoi gli è necessario che l'intenda dove sia la medicina la quale gli giova a quello che lui possi fare et lassare, sì come uno huomo sano. Terrio bisogna che lui la desideri et che la facci cercare et portare. Così insegnano i comandamenti a l'huomo: a cognoscere la sua infirmità, talmente che lui vede et sente ciò che lui sa fare et non fare, lassare et non lassare: et così si cognosce peccatore et homo cattivo. Dipoi il Credo gli mette avanti et gl'insegna dove che lui debba trovare la medicina, cioè la gratia, la quale gli giova a diventare buono et osservare i comandamenti et mostrargli Dio et la misericordia sua mostrata et proferta in Cristo. Per il terzo, il Pater noster gl'insegna come lui debba desiderare, cercare et acquistare, cioè con oratione ordinata, humile et fidele. Alhora saragli data la medicina: et così diventerà salvo per lo compimento deli precetti de Dio. Queste tre cose sono in tutto la sacra Scrittura. Per tanto cominciamo in prima dalli comandamenti de Dio ad imparare et conoscere li nostri

peccati et malitia, cioè la infermità spirituale per la quale noi non facemo né lassamo, come semo bene obligati.

Del primo commandamento.

La prima et dextra tavola de Moisé comprende li primi tre commandamenti nelli quali l'huomo viene insegnato quel tutto che lui è obligato a Dio di fare et lassare, cioè come egli si debba governare verso Iddio. Il primo commandamento insegna a l'huomo come si debba governare verso Dio intrinsecamente nel cuore. Cioè quello che l'huomo debba per ogni tempo pensare, tenere et existimare de Dio, et maxime che esso huomo habbia fiducia in Dio di ogni bene, come ad un patre et bono amico, in ogni fideltà, credulità et amore, con timore in ogni tempo, ita che l'huomo non offendi quello, come uno figliolo suo patre, imperoché la natura insegna questo: che sia uno Dio il quale va ogni bene et in ogni tribulatione adiuta come, etiamdio, gli doli notificano questo appresso li pagani, et dice così: «Non haverai dei alieni».

Della transgressione del primo precetto.

Quella persona è reputata fare contra in primo precetto, la quale cerca, nella sua adversità et tribulatione, strigaria, nigromantia, confederatione col diavolo infernale. Similmente chi usa lettere, segni, berbe, parole, incantamenti. Chi usa bacchette di ventura, congiurare thesori, guardare cristalli et simil cose. Chi la sua opera et vivere driza secondo li giorni eletti et segni de li celi et secondo la opinione de gl'indivinatori. Chi scongiura se medesimo e benedice sé, il suo bestiame, figlioli et ogni sorte di robba contra lupi, ferro, fuoco, acqua et ogni sorte di danni con alcune orationi. Similmente chi imputa la sua disgratia et adversità al diavolo, o vero a cattivi homini, et non accetta con amore et laude ogni bene et male solamente da Dio, et non torna a Lui con referire gratia et voluntaria permissione. Chi tenta Dio et chi se da in pericolo senza bisogno del corpo, o vero de l'anima. Chi è superbo nella sua bontà, intelletto, o vero in altri doni spirituali. Chi honora Dio et santi con oblivione del bisogno de l'anima ma solamente per utilità temporale. Chi non se confida ad ogni tempo in Dio et chi non ha refugio in tutte le sue opere alla misericordia de Dio. Chi dubita in la fede, o vero nella gratia de Dio. Chi non repretende gli altri della incredulità et dubitatione et chi non aiuta a quelli, aciò che essi credino et nella gratia de Dio se confidano, quanto a lui sia possibile. Et qui appartiene ogni incredulità, desperatione e superstitione.

Della adimpletionem del primo commandamento.

Il timore de Dio et amore in vera fede è sempre, in tutte le opere, fortemente havere fiducia in Dio et puramente et assolutamente in tutte le cose remetterse in Dio, o siano buone o veramente cattive adempiscano il primo precetto. Et qui appartiene tutto quello che è scritto ne la scrittura della fede, speranza et charità de Dio, le quali tutte cose brevemente comprendese in questo commandamento.

Del secondo commandamento.

Il secondo commandamento insegna come l'huomo debba governarsi verso Dio estrinsecamente nelle parole avanti le persone et, etiamdio, intrinsecamente in se medesimo, cioè che l'huomo honori il nome di Dio, imperoché niuno può monstrare Idio secondo la natura divina, né in se medesimo né ancho avanti le persone, ma solamente per il nome suo; et dice così: «Non torrai in vano il nome del tuo Signore Idio».

Della transgressione del secondo precetto.

Quella persona fa contra il secondo precetto la quale senza necessità, o vero per consuetudine, facilmente giura. Similmente chi giura sacramento falso, o vero rompe la promessa sua. Chi fa voto et giura di fare male. Chi maledisse le creature con il nome de Dio. Chi narra o racconta fabule stulte de Dio et leggermente volta et subverte le parole de la Scrittura sacra. Chi non invoca il nome de Dio nella sua adversità et non benedice quello nella sua allegrezza et etiamdio in tempo di dolore, in prosperità et adversità. Chi cerca avanti, honore, gloria, fama et nome nella sua sapientia et bontà. Simigliantemente chi invoca il nome de Dio falsamente, come fano li heretici et tutti li santi superbi. Chi non laude il nome de Dio in tutte le cose che gli introviene. Chi non reponde et resiste a quelli li quali non honorano il nome de Dio et falsamente l'usano, et adoperano quello in qualche lor male. Et qui appartiene la vana gloria, avanti, et la superbia spirituale.

Della adimplitionem del secondo commandamento.

La laude et honore, beneditione et invocatione del nome de Dio, et totalmente disprezzare il proprio nome et honore di esso huomo, acciò che solamente sia benedetto et glorificato colui il quale e et opera ogni cosa, adimpisse il secondo commandamento.

Del terzo commandamento.

Il terzo commandamento insegna come l'huomo governare si debba verso Dio nelle opere extrinsece, cioè nelli servitii de Dio. E dice così: «Sanctificarai le feste». Così insegnano a l'huomo questi tre commandamenti come lui governare si debba con Dio, in cogitatione et affectione, parole et opere, cioè in tutto il suo vivere.

Della transgressione del terzo commandamento.

Quella persona transgredisce il terzo commandamento, la quale non ode o insegna la parola de Dio. Chi non ora et serve a Dio spiritualmente. Chi non lassa tutte le sue operationi essere opera de Dio. Chi non se acquieta in tutte le sue opere e passione che Dio facci con lui come lui vuole. Chi, a fare tutto questo, non adiuta li altri e chi non resiste alli contrafacienti, et quivi appartiene l'accidia al servitio de Dio.

Della adimpletionem del terzo commandamento.

Questo adimpisse il terzo commandamento: darse a Dio acciò che tutte le nostre opere lui solo operi in noi; imperoché questo comandamento domanda una anima humile di spirito la quale quivi offerisce a Dio il suo, che non è suo, acciò che lui sia suo Dio, e trova in essa luogo della sua opera et nome, secondo li primi dui commandamenti. Et qui appartiene tutto quello che è comesso a li servitii de Dio, al dire le prediche, santificare le feste, operare bene et subiugare il corpo sotto il spirito, ita che tutte le nostre opere siano de Dio et non nostre.

Delli commandamenti verso il prossimo.

La seconda et sinistra tavola de Moisè contiene questi sette commandamenti sequenti nelli quali l'huomo viene insegnato ciò che lui è obligato di lasciare et fare alli huomini, cioè al prossimo suo. Il primo commandamento insegna come governar si debba verso tutti li superiori li quali sedeno in luogo de Dio: per questo seguita quello inanzi li altri commandamenti, alli tre primi li quali appartenghino a Dio medemo: come sono patre e matre, patroni e matrone, et dice così: «Honora il tuo patre et la tua matre».

Della transgressione del quarto commandamento.

Quella persona sarà contra questo commandamento la quale se vergogna della povertà, delli deffetti e dispregio delli suoi parenti. Chi non provvede a

quelli delle cose necessarie, con nutrimenti et vestimenti. Et assai più pecca chi quelli maledice, batte et infamia. Chi gli ha in odio et chi a loro è inobediente. Chi non li reputa cordialmente et non gli stima per amore del commandamento de Idio. Chi non li honora anchora che quelli fessino ingiuria et torto. Similmente chi non honora li suoi superiori et signori; chi a quelli non è fidele et ubidente, buoni o cattivi che fusseno. Chi non aiuta a fare questo commandamento et chi non resiste alli transgressori di quello. Et quivi appartiene ogni superbia et inobedientia.

Della adimpletionem del quarto commandamento.

La obediencia voluntaria, humiltà, esser subdito ad ogni potestà per amore della voluntà de Dio, come dice lo apostolo santo Pietro, senza alcuna contradditione, lamentatione et murmuratione, adimpiscano il quarto commandamento. Et quivi appartiene tutto quello che è scritto della obediencia, humiltà, reverentia et subiettionem.

Del quinto commandamento.

Questo commandamento insegna come l'huomo governare si debba verso del suo prossimo circa la sua propria persona che quella non sia offesa ma dove sarà bisogno debba favoreggiare et aiutare quello; et dice così: «Non occiderai».

Della transgressione del quinto comandamento.

Quella persona farà contra questo commandamento la quale se corrocerà con il suo prossimo, chi a quello dice: «raccha», cioè chi fa alcuno segno de ira et odio verso di lui; chi a quello dice «fatue», o «matto», cioè chi usa ogni sorte di parole vituperose, maledittione, dispregio, infamia, dir male di quello, indicare temerariamente et sententiar, etc. Chi discopre li peccati, overo deffetti del prossimo suo, et chi non li copri et escusa; chi non perdona alli suo nimici; chi per quelli non prega; chi non è amichevole et chi non fa bene a quelli. Et quivi comprendesce ogni peccato de ira et odio, come homicidii, guerre, spogliare, bruciare, contendere, litigare, havere dolore del prossimo, havere allegrezza della sua disgratia et suo male. Chi non esercita le opere della misericordia etiam verso li suoi nimici. Chi incita le persone una contra l'altra, ponendo discordia fra quelle. Chi non reconcilia quelli che sono in discordia. Chi non resiste, overo remove l'ira et discordia dove lui può.

Della adimpletionem del quinto commandamento.

La pacientia, mansuetudine, pietà, pace, misericordia et in ogni cosa havere un dolce et amichevole cuore, senza odio alcuno, ira, acerbità verso ciascheduna persona, etiam verso de nemici, adimpiscano questo precetto. Et quivi appartiene tutte le dottrine della pacientia, mansuetudine, pace et unione.

Del sesto commandamento.

Questo commandamento insegna come governare se debba verso il prossimo circa il suo supremo bene, dipoi la sua persona, cioè la sua legittima sposa, i figliuoli et parenti che quelli non siano vergognati, ma conservarli in honore, in quanto sia possibile ad ogni uno. Et dice così: «Non farai adulterio».

Della transgressione del sesto commandamento.

Quella persona transgredisce tal precetto la quale commette stupro, adulterio, incesto et chi a queste simil cose essercita incontinenza. Chi contra il modo naturale usa, overo con persone, contra la natura: questi sono peccati muti. Chi con parole vergognose, overo dishoneste, con canzone, historie, imagine et incita et mostra le prave delectationi. Chi se incita et macula nel vedere, toccare et con cogitatione voluntaria. Chi non fugge la causa come è il crapulare, inebriare, l'ocio, la pigrizia, il dormire et la conversatione delle persone de suspecto donna overo huomo. Chi incita li altri alla lussuria con il superfluo vestire et pompa. Chi dà causa, commodità et aiuto a fare simili peccati. Chi non procura di mantegnire la castità de altrui con consiglio et fatti.

Della adimpletionem del sesto precetto.

La castità, costumi, pudicitia nelle opere, parole, atti, cogitatione; et etiam la sobrietà nel mangiare, bere, dormire et ogni cosa ciò che è in aiuto della castità adimpiscano questo sesto precetto. Et quivi appartiene tutte le dottrine della castità: ieiunio, abstinentia, sobrietà, modestia, orare, vigilare, lavorare et tutto quello che con la castità viene conservato.

Del settimo commandamento.

Questo precetto insegna come se debba governare l'huomo verso la roba temporale del prossimo, che egli non la debba tuorre né impedire ma favorirla, defenderla; et così dice: «Non farai furto».

Della transgressione del settimo precetto.

Quella persona farà contra questo commandamento la quale essercita furti, rapine, spoglie et usure. Chi usa pesi e misure false, ovvero chi vende cattiva robba per buona. Chi rescote heredità per fitti ingiusti. Chi tiene la mercede alli lavoratori et chi denega li debiti. Chi non da incredenza al suo prossimo bisognoso, ovvero impresta senza alcuna impositione et conditione. Similmente tutti quelli che sono avari et sollicitano a diventare presto ricchi. Et quelli che per diverse vie la robba d'altri acquistano, servano et usurano. Chi non resiste o difende il danno de altrui. Chi non avisa l'altro delli pericoli. Chi dà impedimento alla utilità del suo prossimo. Chi ha despiacere del guadagno del suo prossimo.

Della adimpletione del settimo precetto.

La povertà del spirito, la pietà, imprestare et dare voluntariamente la sua robba et vivere senza ogni avaritia et concupiscentia adimpiscano questo precetto. Et quivi appartiene tutte le dottrine della avaritia, della robba ingiusta, usura, astutia, inganni, danni, impedimento del prossimo nella robba temporale.

Del ottavo precetto.

Questo precetto insegna come governare si debba verso l'honore temporale et bona fama del prossimo che quelli non se minoriscano ma augumentare quelli, defenderli et mantenergli; et così dice: «Non dirai falso testimonio contra il tuo prossimo». Et così è prohibito di nocere in tutte le robbe del prossimo et è commandato essere utile a quelle. Quando, adunque, noi guardiamo la legge della natura troviamo quanto sono liciti et simiglianti tutti questi commandamenti, imperoché niuna cosa è commandata qui de osservare verso Dio et il prossimo, la quale ciascuno non volessi fusse fatta et osservata a lui medesimo.

Della transgressione dell'ottavo commandamento.

Quella persona farà contra questo precetto la quale, avanti il iudicio, tace et opprime la verità. Chi dannosamente mentisce et inganna. Similmente tutti li nocivi adulatori et maldicenti, barri, bilingui, truffatori, assentatori et parassiti. Chi la buona vita, l'opere et parole del prossimo malamente espone et vitupera. Chi a quelle cattive lingue dà luogo, aiuto et non resiste. Chi non essercita la sua lingua per defendere il nome del suo prossimo. Chi

non riprende lo infamatore. Chi non dice ogni bene di ognuno et ogni mal tace. Similmente chi tace la verità et chi non la diffende quando il bisogno lo richiede.

Della adimpletione dello ottavo precetto.

Una pacifica et salutifera lingua la quale a niuno facci danno et ad ognuno dia utilità, la quale reconcilia li discordati, gl'infamati escusa et difende: cioè verità et semplicità nelle parole adimpiscano questo commandamento. Et quivi, etiandio, appartiene tutte le dottrine del tacere et parlare quali toccano l'honore, pertinentia, causa et salute del prossimo.

Delli dua ultimi commandamenti.

Li due ultimi commandamenti insegnano quanto maliciosa et cattiva sia la natura et quanto doverissimo essere mundi da tutte le concupiscentie della carne et della robba, nondimeno qui resta lite et fatica infino che nui viviamo, li quali precetti dicono così: «Non desiderarai la casa del tuo prossimo, non la sua moglie, non il servo, non l'ancilla, non il bestiamo né cosa alcuna che sono sue». Una breve conclusione delli dieci commandamenti dice Christo in san Matteo, VII cap.: «ciò che volete che li huomini faccino a voi così il simile farete a quelli». Et questo è tutta la legge et propheti. Imperoché niuno vole patire ingratitudine per il beneficio o veramente lassare il nome suo a uno altro, niuno vole gli sia monstrata superbia verso di sé, niuno vole patire ira, inobedienza, lussuria della sua moglie, espoliatione delle sue robbe, mentire, litigare, torre la fama; ma ognuno voria trovare charità, amicitia, gratitudine et adiuto, verità et fideltà dal prossimo suo, le quali tutte cose commandano li dieci commandamenti de Dio.

Della transgressione di questi due precetti.

Questi due ultimi commandamenti sono posti per meta et termine ove debbiamo pervenire, et ogni dì ce affaticamo con penitentia per venire al termine con lo aiuto et gratia de Dio peroché la mala inclinatione et affetto dello amore proprio contra la legge de Dio non more totalmente infino che la carne non diventa polvere et novamente sia creata. Li cinque sentimenti sono inclusi nel quinto et sesto precetto; le sei opere della misericordia nel quinto et settimo; li setti peccati mortali: la superbia è nel primo et secondo, la avaritia nel settimo, luxuria nel sesto, ira et odio nel quinto, gola nel sesto, accidia nel terzo et bene in tutti. Li peccati alieni sono in tutti i commandamenti imperoché con commandare, consigliare et aiutare si può peccare

contra tutti li commandamenti. Li peccati muti et clamanti in cielo sono contra il quinto, sesto et settimo precetto. In tutte queste opere non se vede altro se non amore proprio il quale cerca il suo et toglie a Dio quello che è de Dio, et alli huomini quello che è delli huomini, non dà né a Dio né alli huomini alcuna cosa di quello che l'ha e et puole. Onde bene disse Augustino: «il principio di tutti li peccati è il proprio amore di se medesimo». De tutto questo succede che li commandamenti non commandano se non amore, et prohibesceno amore, et niuna cosa adimpisce li commandamenti se non la charità et amore, così come anchora niuna cosa transgredisce se non amore, et per questo dice san Paulo che la charità è compimento di tutti e commandamenti sì come l'amore cattivo è transgressione di tutti li commandamenti.

Dello adimpimento delli doi ultimi precetti.

Una castità perfetta et disprezzare al tutto la delectatione et robba temporale adimperebena questo precetto, ma questo solamente sarà adimpito in l'altra vita. In tutte queste opere non se vede altro se non alieno et commune amore, cioè de Dio et del prossimo. Il quale amore non cerca quello che è suo ma quello che è de Dio et del prossimo, et se offerisce ad ognuno liberamente et propriamente, in servitio et in contento in tutte le cose. Tu vedi adunque che nelli dieci commandamenti se comprendano tanto ordinatamente et brevemente tutte le dottrine le quali sono necessarie alla vita delli huomini, li quali commandamenti, se alcuno gli vorà tegnire et osservare, haverà da fare ogni ora delle bone opere de sorte che a l'huomo non sarebbe de bisogno elleggere altre opere et currere in qua et in là et fare quello de che niente è commandato. Con tutto questo chiaramente è dimostrato che in questi commandamenti non è insegnata alcuna cosa la quale l'huomo debba fare et lassare a se medesimo, o vero adimandare da altri, ma quello che lui debba fare et lassare ad altro, cioè a Dio et alli huomini, peroché noi possiamo toccare che lo adimpimento delli precetti sta nello amore verso altri et non verso di noi medesimi. Però che l'huomo fa et lassa et cerca a se medesimo pur troppo che de necessità e non de insegnare ma de resistere, per questo colui vive meglio il quale a se medesimo non vive. Et colui più malamente vive il quale vive a se medesimo peroché così insegnano li dieci commandamenti, delli quali si vede come puochi huomini vivano bene, sì che nuino, in quanto huomo, può vivere bene. Cognoscendo, adunque, noi questo bisogna che noi adesso impariamo dove lo dobbiamo torre acciò che noi viviamo bene et adimpiamo li commandamenti.

Del Credo

Il Credo se divide in tre parti principali, secondo che sono le tre persone della santa et divina trinità in quello anumerate. La prima parte se attribuisce al patre, la seconda al figliuolo et la terza al spirito santo, però che questo è il più alto articolo che sia nel Credo, dal quale tutti li altri dependano. Qui gli è da notare che in doi modi se crede: primo de Dio, cioè quando io credo essere vero ciò che se dice del thurco, del diavolo et dello inferno. Questo credere è più presto uno sapere et notificatione, o vero una certa fredda opinione et vaga cogitatione dello animo humano che non è fede. Secondo: se crede in Dio quando io non solamente credo essere vero quello che viene detto di lui ma pono la mia confidentia in lui; io me do et me muovo ad operare con lui; et credo senza alcuno dubbio che lui farà a me et farà così come di lui viene detto. In tal modo io non crederebbe al turcho, o vero alli huomini, quantunque grandemente fosse essaltata la sua laude, però che io facilmente credo che uno huomo sia buono, tamen per questo io non me confido de edificare et operare sopra di lui, però che tal fede la quale se confida sopra de Dio come di lui vien detto, così nel vivere come morire, questa solamente fa uno huomo christiano et impetra da Dio ogni cosa ciò che lui vuole, la quale niuno cattivo et falso cuore puole havere: però che questa è una fede viva la quale viene commandata nel primo commandamento il quale dice così: «Io sono il tuo Dio, non haverai dei alieni», et per questo la preposizione «in» è posta assai bene et quella è da nottare con diligentia perché noi non dicemo «io credo a Dio patre o vero dal padre» ma «in Dio patre», «in Jesù Christo», «in spirito santo». Et questa fede non se debba dare ad alcuno se non a Dio solo il quale solo è somma verità, et ogni huomo è mendace. Per questo la divinità di Jesù Christo e del spirito santo viene cognosciuta con questo: che noi credemo in lui, come nel patre. Et così come è una fede medesima in tutte tre le persone così etiamdio le tre persone sono uno Dio.

La prima parte del Credo.

«Io credo in Dio patre onnipotente, creatore del cielo e della terra», cioè: io contradico al spirito maligno et ogni idolatria, superstitione et strigaria. Io non pono la mia confidentia sopra de alcuno huomo vivente in terra né etiam sopra di me medesimo né sopra la sapientia mia, potentia, scientia, arte, robba, iustitia et ciò che possa havere. Io non pono la mia confidentia sopra alcuna creatura la quale sia in cielo o vero sopra la terra ma io metto totalmente la mia fiducia sopra il nudo, invisibile, incomprendibile unico

Dio il quale ha creato il cielo et la terra, et solo è sopra tutte le creature. Et anchora non me spavento da ogni malitia del diavolo et dalla sua compagnia poichè il mio Dio è sopra tutti loro. Io credo al tutto in Dio sì ben fussi da ogni huomo abandonato et perseguitato. Non credo mancho se ben son povero, ignorante, indotto, dispregiato et che anchora ogni cosa a me manchasse. Né credo etiamdio mancho se ben son peccatore, però che questa mia fede è de bisogno che la sia exaltata sopra de ogni cosa, ciò che è et non è sopra li peccati et virtù et sopra ogni cosa accioché quella se tengha chiaramente et puramente in Dio, come il primo commandamento me astrenghe. Anchora io non dimando alcuno segno di lui per tentarlo. Io mi confido costantemente in lui, quantunque la sua maiestà indutia, et non pono a quello termino alcuno, tempo, mensura o vero modo, ma rametto ogni cosa in la sua divina volontà, in una libera et chiara fede. Se adunque lui è omnipotente, che cosa me potrà manchare che lui a me non possi dare et fare? Se lui è creatore del cielo et della terra et signore del tutto, chi me vora torre alcuna cosa? O vero chi me potrà nocere (ché tutte le cose a me non cooperano et servino in bene) quando colui a me favorisce, al quale tutte le cose sono ubidienti et sottoposte? Dapoi che lui è Dio, egli fa et può in che modo che lui debba fare meco per il meglio, dapoi che lui è patre el vole etiam farlo et lui lo fa cordialmente. Da poi che anchora io in questo non dubito et pono cussi la mia confidentia in lui: son per certo suo figliuolo et servitore et herede in eterno, et sarà fatto a me secondo io credo.

La seconda parte del Credo.

«At io credo in Jesù Christo suo unico figliolo, signore nostro, quale è concetto de spirito santo, nasciuto di Maria vergine, passionato sotto Pontio Pilato, crucifisso, morto et sepolto, descese allo Inferno, il terzo dì resuscitò dalli mortui, ascese a i celi, sede alla destra de Dio patre omnipotente, et inde è per venire a giudicare li vivi et morti», cioè: io non solamente credo che Jesù Christo è vero unico figlio de Dio in una eterna divina natura et essentia, ab eterno sempre generato, ma etiam che tutte le cose sono sottoposte a lui dal padre. Et etiam, secondo la humanità, gli è posto signore di me et di tutte le cose le quali lui con il patre ha creato secondo la divinità. Io credo che credere nel patre et venire al patre niuno possa né per scientia, opere, intelletto o ingegno, né anchora per ogni cosa che se possi nominare in cielo et in terra, ma solamente in Jesù Christo, et per Jesù Christo suo unico figliolo, cioè per la fede nel suo nome et potentia. Io credo firmamente che lui, per mio bene, è concetto de spirito santo, senza opera alcuna humana et carnale, senza patre corporale, o vero seme virile, et questo per

mondare et purificare la mia concettione peccabile, carnale, immunda et dannabile, et etiam di tutti quelli li quali in lui credano, et così ne fa spirituali per sua gratiosa volontà et del patre omnipotente. Io credo che lui a me è nasciuto dalla pura vergine Maria, senza danno alcuno della sua virginità corporale et spirituale, et questo per benedire et far puro et innocivo et senza dannatione il mio parto peccabile et dannabile et di tutti li suoi fideli, secondo lo ordine della paterna misericordia. Io credo che lui ha portato la sua passione et croce per li mei peccati et di tutti li suoi fideli, et per questo havere benedetto ogni passione et croce et non solamente fatta innociva ma anchora salutifera et meritoria. Io credo che lui sia morto et sepolto per fare morire li mei peccati et sepelirli et di tutti li suoi fideli. Lui etiam ha amazzato la morte corporale et totalmente ha fatto quella non nociva ma utile et salutifera. Io credo che lui sia disceso allo inferno per soffocare et per torre per pregione il diavolo et tutta la sua potentia, astutia et malitia a me et alli soi fideli, et che 'l diavolo più oltra non ci possi nocere et che habbia deliberato me dalla pena infernale; ha etiam fatto quella non nociva ma meritoria. Io credo che lui sia resuscitato il terzo dì dalli morti per dare a me et a tutti li suoi fideli una nova vita: et così con lui ne ha resuscitato in gratia et spirito et che da mo avanti non pecchiamo ma che a lui solo serviamo in tutte le gratie et virtù et che così adimpiamo li commandamenti de Dio. Io credo che Lui sia asceto in celo et habbia ricevuto potestà et honore dal Patre sopra tutti li angeli et creature et così senta alla destra de Dio, cioè che lui è signore et re sopra tutti li beni de Dio in cielo, in inferno et in terra, per tanto gli può aiutare et me et tutti li fideli in tutti li nostri bisogni contra gl'inimici et adversarii nostri. Io credo che lui verrà un'altra volta dal cielo nel dì novissimo a giudicare li vivi (i quali se troveranno) et li morti che già sono morti; et bisogna che tutti li huomini, angeli et diavoli venghino avanti il suo tribunale et vederlo corporalmente, per redimere me et tutti li suoi fideli dalla morte corporale et da ogni fragilità et defetto et per punire eternalmente li suoi nimici et adversarii et redimere in eterno da loro potestà et imperio.

La terza parte del Credo.

«Io credo in nel spirito santo, una santa Chiesa christiana, una comunione di santi, una remissione di peccati, la resurrettione della carne et una vita eterna. Amen». Cioè: Io credo non solamente che 'l spirito santo è uno vero Idio con el patre et figliolo ma anchora che nel patre et al patre, per Christo et la sua vita, passione, morte et tutto quello che viene ditto di lui, niuno possa venire né anchora impetrare alcuna cosa de quello senza opera del

spirito santo, con il quale, parimenti, il patre e il figliolo tocca, excita, chiama, tira me et tutti li suoi fideli per Christo et in Christo ne fa vivi, santi et spirituali et così ne mena et fa venire al patre, però che lui è questo con il quale il patre per Christo et in Christo ogni cosa opera et vivifica. Io credo che quanto sopra la terra, quanto contiene il mondo, non essere più di una santa, commune et christiana Chiesa la quale non è altro se non la comunità, o vero congregatione delli santi et buoni fideli huomini et donne sopra la terra, quale viene congregata, conservata et governata per quello spirito santo, et ogni giorno augumentata nelli sacramenti et in la parola de Idio. Io credo che niuno potrà diventare salvo il quale non sarà trovato in questa comunità uniforme sentire con quella in una fede, parola, sacramenti, speranze et charità et che niuno giudeo, heretico, pagano, o vero peccatore, con essa si salva, excetto se lui non se reconcilia et unisce et a essa diventa pariforme in tutte le cose. Io credo che in questa comunità, o vero christianità, tutte le cose essere commune et le robbe de ciascuno essere proprie de l'altro et niuna cosa esser propria de alcuno. Per questo tutte le orationi et bone opere de tutta la comunità vengano in aiuto a me et a ciascuno fidele et così bisogna che quelle a noi assistono, confortano in ogni tempo, nel vivere et morire; et così ciascuno porta il cargo de altrui, come dice san Paulo. Io credo che in quella congregatione de fideli sia la remissione delli peccati et che in niuno altro luogo fuori di quella non giovino le bone opere, quantunque assai et eccellente se siano, per la remissione di peccati. Ma dentro di quella non noce questo grandemente, et spesse volte se possa peccare alla remissione de li peccati, la quale resta dove et tanto quanto resta quella unica comunità alla quale Christo dette le chiavi. Matthei XVIII, et dice: «ciò che voi sciogliereti sopra la terra sarà sciolto in cielo». Questo medesimo a Pietro singular in luogo et significatione della singulare et unica chiesa, Mathei XVI: «ciò che tu scioglierai etc.». Io credo che è per venire la resurrettione deli morti nella quale per que lo spirito santo sarà iterum resuscitato ogni carne, cioè tutti li homini et le donne secondo il corpo, o vero carne: boni e cattivi, talmente che quella carne medema la quale fu morta, sepulta et disfatta et in diversi modi consumata, debba revenire et diventare viva. Io credo che dopo la resurrettione sarà uno vivere eterno de li santi et uno eterno morire delli peccatori, et non dubito in tutto questo. Il patre, per il figliolo Jesù Christo signor nostro con il spirito santo a me concederà tutte queste cose: questo vol dire «amen», cioè gli è vero fidelmente et certamente.

Il Pater noster

Prohemio et preparatione a pregare le sette domande da Dio.

«Patre nostro il quale sei in cielo».

La intentione.

O Dio onnipotente dopo che tu, per la tua infinita misericordia, a noi non solamente hai concesso ma etiam comandato et amaestrato per il tuo unico et charo figliolo, signore nostro Jesù Christo, che noi per suoi meriti et mezzo te existimiamo et chiamarte dobbiamo «patre», conciosia che tu, secondo la iustitia, potresti essere uno strenuo et severo giudice sopra noi peccatori, peroché noi in tanti modi et gravemente habbiamo fatto contro la tua divina volontà, et te habbiamo provocato ad ira danne adunque, per quella misericordia nelli nostri cuori, una consolata confidentia dello amore paterno, et lassace sentire lo amabilissimo odore et dolcezza della securtà filiale, acciò che noi con allegrezza chiamarte potiamo, conocerte, amarte et invocarte «patre». Et in tutti li nostri bisogni guardaci, acciò che restiamo tuoi figlioli et che noi non meritiamo a fare da te, patre amatissimo, uno sapventoso et severo giudice, et noi medemi de figliuoli fare inimici. Tu voi etiam che nui non te invochiamo solo «patre mio» ma universalmente «patre nostro», et così uniforme pregare per tutti. Per ciò danne uno amore uniforme fraterna acciò che tutti noi ne conosciamo et existimiamo veri fratelli et sorelle et che te preghiamo tutti, come fa uno figliolo per l'altro verso il patre suo. Fa che niuno cerchi il suo fra noi, o vero che avanti de te niuno se smentica di altrui, ma discancella ogni rancore, invidia et discordia da noi, acciò che ce amiamo l'uno l'altro come veri et buoni figliuoli de Dio et così parimenti possiamo dire non «patre mio» ma «patre nostro». Etiam, doppo che tu non sei patre corporale quale è sopra la terra, ma che tu sei in celo patre spirituale, il quale non more, né ancho è incerto come il patre terreno et corporale, il quale etiam se medesimo non può aiutare, per questo tu ce dimostri quanto sei miglior patre senza comparatione che non è il patre terreno et tu ne insegna a disprezzare avanti te et per te la temporale paternità, patria, amici et parenti, robba, carne et sangue. Dà, adunque, o patre, a noi che potiamo essere etiam tuoi figlioli celestiali, insegnaci che solamente pensiamo de l'anima et heredità celestiale acciò che la patria temporale et heredità terrena non ci inganni, cercondi et impedisca et totalmente ne facci figlioli terreni, acciò che noi possiamo dire, con giusto et vero fondamento: «o celestiale Patre nostro» et noi veramente siamo tuoi figlioli celestiali.

La prima dimanda.

«Sia sanctificato il nome tuo».

La intentione.

O Dio omnipotente, caro patre celestiale, il tuo santo nome viene in questa valle de infelicità et miseria, in tanti diversi modi conspurcato, vituperato et disprezzato, et viene appropriato a diverse cose nelle quali non è tuo honore. Viene etiam usurpato a molte cose et peccati che bene si potria chiamare questa vita misera uno vituperio et dishonore del tuo santo nome. Danne adunque la tua divina gratia che noi ce guardiamo da ogni cosa quale non succede ad honore et laude del tuo santo nome. Aiuta che ogni strigaria et tutte le benedictioni false venghino dismesse. Adiuta che ogni forte di coniuratione del diavolo o vero di creature fatte per il nome tuo cessi. Adiuta che tutte le superstitione et falso credere venga eradicato. Adiuta che tutte le heresie et false dottrine le quali s'insegnano sotto specie del tuo nome venghino anichilate. Adiuta che ogni falso splendore de verità, bontà, santità niuno inganni. Adiuta che niuno per il tuo nome giura, mentisca o vero inganni. Guardace da ogni falsa consolatione finta sotto specie del tuo nome. Guardaci da ogni superbia spirituale et dalla vanagloria, dallo avanto o vero nome temporale. Adiuta acciò che nui in tutti li nostri bisogni et difetti potiamo invocare il tuo santo nome. Adiuta che nella angustia della nostra conscientia et nel morire nostro non ce dimenticamo del tuo santo nome. Adiuta che noi, in tutte le nostre robbe, parole et opere te solo laudiamo et honoriamo et che in queste cose non atribuiamo né cerchiamo a noi nome alcuno ma a te solo, de cui solo son tutte le cose. Guardace dal vituperoso vizio de la ingratitude. Adiuta che per le nostre bone opere et vivere tutti li altri venghino incitati a laudare et honorare non noi ma te in noi. Adiuta che per le nostre male opere, o vero difetti, niuno venghi scandalizato per dishonorar il nome tuo, o vero per mancare la tua laude. Guardaci che non desideriamo cosa alcuna, né temporale né eterna, la quale non sia a laude et honore del nome tuo et se noi tal cosa pregaremo non volere exaudire la nostra stultitia et ignorantia. Adiuta che la nostra vita sia così che noi siamo trovati come verace figlioli de Dio aciò che 'l tuo nome paterno non indarno, o vero falsamente, sopra di noi vengha nominato. Amen. A questa oratione appartiene tutti li salmi, et orationi nelle quali se lauda, honora e rengratia Dio et tutto il alleluia.

La seconda dimanda.

«Advenga il regno tuo».

La intentione.

Questa vita misera è uno regno de tutti i peccati et malitia, nel qual regno è signore il spirito maligno, principio et capo d'ogni malitia et peccato. Ma il regno tuo è uno regno de tutte le gratie et virtù, nel qual è signore il nostro signore Jesù Christo, tuo caro figliolo, capo et principio de tutte le gratie et virtù. Adiutace adunque et a noi sia propitio, charo patre. Donace, avanti tutte le cose, una vera et costante fede in Christo, una audace speranza nella tua misericordia, contra ogni fragilità della nostra peccabile conscientia, un vero et fondato amore a te et a tutte le persone. Guardace da incredulità et desperatione et da invidia finale. Liberace dalla immunda delectatione della luxuria, danne uno amore alla virginità et ad ogni sorte de castità. Liberace da discordia, lite et guerre et lassa venire la virtù del tuo regno cioè la pace et unione et quiete tranquilla. Adiuta acciò che ira, o vero altra malivolentia, non regni in noi ma per la tua gratia in noi regni semplice dolcezza et fideltà fraterna et ogni sorte de amicitia, benivolentia et mansuetudine, etc. Adiuta che in noi non sia inordinata perturbatione et mestitia ma lassa venire il gaudio et delectatione in la tua gratia et misericordia et così finalmente che tutti li peccati siano remossi da noi, et noi, pieni della tua gratia, ogni virtù et bone opere possiamo diventare tuo regno. Et che così tutti li nostri cuori, voglie et intentioni (con tutte le forze intrinsece et extrinsece) siano ubidienti a servire te et alli tuoi commandamenti et volontà, et che loro lascino guberbare et regerse solamente da te et che non seguitano a lor medesimi né anchora al mondo, carne o vero diavolo. Adiuta acciò che tal tuo regno, cominciato in noi, se augumenti et ogni dì migliorandose multiplichino et che non sopravenghi la astuta malitia, la accidia al bene, accioché non torniamo un'altra volta indietro, ma donace uno fermo proposito et potere, non solamente a cominciare essere buono ma assai più gagliardamente in quello procedere et adimpire, come dice il propheta: «illumina li occhi mei acciò che io non dormi», o vero diventa pegro nel commenzato ben vivere et lo inimico iterum non diventi potente sopra di me. Adiuta che noi restiamo così constanti et che 'l tuo futuro regno concluda et finisca questo tuo cominciato regno. Adiutace da questa peccabile et pericolosa vita. Adiutace a desiderare quella altra vita et disprezzare questa nostra presente. Adiutace non havere pavento della morte ma desiderarla. Liberace dallo amore et abbracciamento di questa vita acciò che il tuo regno così in noi de tutte le cose venga consumato. Et a questa dimanda appartiene tutti li psalmi, versi et oratione dove se prega per la gratia et virtù de Dio.

La terza dimanda.

«La tua volontà sia fatta come in cielo et così in terra».

La intentione.

La nostra volontà, existimata verso la tua, mai è buona, ma in ogni tempo è cattiva. Ma la tua volontà è sempre ottima de amare et desiderarla in ogni tempo, sommamente quanto a noi sia mai possibile. Per questo, adunque, habbi misericordia, o charo patre, et non permettere che cosa alcuna sia fatta secondo la nostra volontà. Dace et insegna veramente et al tutto havere patientia quando la nostra volontà vien destrutta, o vero impedita. Adiuta sì bene alcuna persona, parla, taccia, fa, overo lassa alcuna cosa la quale sia contraria alla nostra volontà, che per questo non ci adiriamo et diventiamo malevoli et che non malediciamo, non ce lamentiamo, non gridiamo, non condanniamo, non accusamo niuno, etc. Aiutate acciò che noi humilmente cediamo alli nostri adversarii et resistenti, o vero contrarii alla nostra volontà et che così abandoniamo la nostra volontà che noi laudiamo li nostri contrarii, bene diciamo et facciamo bene a loro, come a quelli li quali adimpiscano la tua divina et santissima volontà contra la nostra. Donace gratia che noi sopportiamo ogni sorte de infirmità, povertà, infamia, passione et adversità et che cognosciamo ogni cosa essere la tua volontà divina per cruciare la nostra. Aiutaci che noi potiamo volentieri anchora soffrire el torto et guardace da vendetta, non ce lassare rendere male per male, ma che noi habbiamo piacere, laudiamo et reingratiamo te in tutto quello che ne incontra per amore della tua volontà. Non ce lassare appropriare al diavolo, o vero a cattivi huomini, quando interviene cosa alcuna contra la nostra volontà, ma solo alla tua volontà divina, quale ogni tal cosa ordina per impedimento della nostra volontà et per maggiore beatitudine nel tuo regno. Aiutate acciò che moriamo volentiere et allegramente et che accettiamo volentiera quella secondo la tua volontà et che non diventiamo inobedienti a te, con in patientia, o vero desperatione. Aiuta che tutti li nostri membre, occhi, lingue, cuori, mani et piedi non a loro desiderio et volontà vengano lassati ma presi et humiliati nella tua volontà. Guardaci da tutti gli ostinati per tinaci nelli suoi errori. Donace una vera ubidientia et che in tutte le cose perfettamente et assolutamente ce remetiamo in te: così nelle spirituali come mondane, eterne o vero temporale. Guardace dallo horribile vizio della infamia, detrettatione, giudicare temerariamente et dannare li altri huomini. D[a] grande infortunio et crudel piaga di tal lingue, rimovi da noi, altissimo patre, et insegnaci che quando noi d'alcuno vedemo, o vero aldimo, alcuna cosa degna di reprehensione et a noi dispiacevole, che noi tacciamo et copria-

mo quelli, ma che solo il diciamo a te, et remettere a te in la tua volontà, et che perdoniamo cordialmente a tutti li nostri debitori et che habbiamo compassione di loro. Insegnace a conoscere che niuno ci possi nuocere, se prima lui non noce infinitamente a se medesimo avanti gli occhi tuoi, acciò che noi ce moviamo per questo più a misericordia sopra di lui che ad ire, più a condolerli che ad odiarlo. Aiutate che noi non ce alleghiamo quando interviene qualche male a coloro li quali non hanno fatto la nostra volontà et che ne hanno offesi, o vero fatto altri dispiaceri nella lor vita et etiam che noi non ce conturbiamo de lor beni, o vero prosperità. A questa dimanda appartiene tutti li psalmi, versi et orationi ne li quali se ora contra li peccati et inimici.

La quarta dimanda.

«Dà oggi a noi il pane nostro cottidiano».

La intentione.

Il pane è il nostro signore Jesù Christo il quale dà il cibo et consolatione a l'anima. Per questo, adunque, o patre celestiale, donace gratia che la vita de Christo, parole, opere et passione venga predicato et notificato et osservato a noi et tutto il mondo. Adiuta acciò che noi habiamo la sua parola et opere in tutta la vita per uno vigoroso esempio et specchio de tutte le virtù. Aiutate, patre nostro, che noi ce possiamo confortare et fortificare nelle passioni et tribulationi, per la sua et nella sua passione et croce. Prestace aiuto che noi superchiamo la morte nostra per la morte sua, con costante fede et che così gagliardamente seguitiamo il tuo caro figliolo in quella vita. Donace gratia che tutti li predicatori per tutto il mondo predicano la tua parola et Christo, a salute et utilità di ciascuno, et che in questo vadino migliorando di giorno in giorno. Tu vogli, etiam, discacciare da la santa Chiesa tutti li predicatori alieni et false dottrine dove Christo non vien insegnato. Habbi, patre celestiale, misericordia de tutti li episcopi, preti et de tutti li spirituali et de tutti li superiori: che loro, per tua gratia, siano illuminati ad insegnarci et menarci rettamente con parole evangelice et boni esempi. Guarda tutti li deboli credenti: che loro non si scandalizzano dalli cattivi esempi delli superiori. Defendece da false dottrine heretiche et apostatice acciò che noi restiamo concordi et uniformi in un pane quotidiano, in una medesima dottrina et parola de Christo. Insegnace, per tua gratia, rettamente per trattare la passione de Christo et pigliarla cordialmente et imprimerla nella nostra vita. Fa, patre eterno, che noi nel ultimo fine nostro non vegniamo spogliati dal santo et vero corpo de Jesù Christo. Concede aiuto a tutti quelli li quali usano et manegiano il dignissimo sacramento del corpo de Christo: che loro

dignamente et salubrementemente l'usino et manegino in meglioratione di tutta la christianità. Adiuta che noi et tutti li christiani santamente et rettamente pigliamo al tempo suo il santo sacramento. Et, in summa, dace a noi il pane nostro quotidiano acciò che Christo in noi, et noi in esso, stiamo in eterno: et che noi dignamente portiamo il nome dal quale siamo chiamati christiani. A questa domanda appartiene tutte le orationi o ver psalmi dove si prega per li superiori, et principalmente contra li falsi dottori: per li giudei, per li heretici et per tutti li huomini erronei et et per tutti li fastidiati, desolati, infirmi et incurabili.

La quinta dimanda.

«Perdona a noi li nostri debiti come etiam noi perdoniamo alli nostri debitori».

La intentione.

Questa dimanda ha una conditione et patto: che noi in prima dobbiamo perdonare alli nostri debitori. Et quando questo sarà fatto allhora potremo dire: «perdonace li nostri debiti». Et questo è domandato nella terza dimanda: che la volontà de Dio sia fatta, qual vole che si debba sopportare ogni cosa patientemente et non rendere male per male et non cercare vendetta ma rendere bene per male, come fa il nostro patre celestiale il quale fa nascere il sole sopra li buoni et cattivi, et lassa piovere sopra li giusti et ingiusti. Per questo, adunque, te pregamo, o patre, che conforti la nostra conscientia al presente et nel ultimo fine nostro, la quale crudelmente trema et tremarà avanti li nostri peccati et iudicio tuo. Dà alli nostri cuori la tua pace acciò che con allegrezza possiamo aspettare il tuo giudicio; non intrare con noi nella strenuità del tuo giudicio perché ivi non sarà trovato iusto huomo alcuno. Insegnace, caro patre, de non havere fiducia, o vero consolatione, delle nostre bone opere, o vero meriti, ma solamente sopra la tua infinita misericordia, et che assolutamente et firmamente ce remittiamo et poniamo sopra quella. Similmente anchora non ce lassare desperare per amore del nostro peccabile et reprehensibile vivere ma che existimiamo più altamente, più largamente et più forte la tua misericordia che tutta la nostra vita. Aiuta tutte le persone quale sono in necessitate di morte et che in tentatione di tale desperatione sono cruciate, et principalmente – o vero – perdona a loro et noi per li nostri debiti, confortagli et togli quelli in gratia. Danne la tua bontà per la nostra malitia, secondo che tu a noi a fare hai commandato. Impone silentio al maligno detretore, accusatore di nostri peccati, il spirito infernale, al presente et nel fine nostro et in tutte le nostre angustie della conscientia. Dà poi che etiam noi ce astinemo del detrahere et grandire li peccati delli

huomini. Togli da noi il grave cargo de tutti li peccati et conscientie acìò che noi possiamo vivere et morire, sopportare et fare con facile et allegro cuore, in integra confidentia della tua misericordia. A questa dimanda partensi tutti li psalmi et oratione quali per li peccati s'invocano la misericordia de Dio.

La sesta dimanda.

«Et non ce indurre in tentatione».

La intentione.

Tre tentatione, o vero insidie, habiamo: la carne, il mondo et il diavolo. Per questo, adunque, te preghiamo, patre eterno, che ne concede gratia che noi mortifichiamo la delectatione della carne; adiuta che noi resistemo al suo troppo mangiare, bere, dormire, occiare et poltronigiare. Aiutaci, o caro patre, acciò che noi disponiamo quella alle bone opere et con ieiunio, vestimenti et sobrietà in tutte le cose, con vigilare, affaticarse et essere sempre in servitio. Aiutaci che potiamo occidere et mortificare, con Christo nella croce, le cattive inclinatione alla luxuria et tutte le sue concupiscentie et incitamenti et che noi non consentiamo né seguitemo niuna delle sue tentationi. Aiutate che se noi vedemo alcuna bella creatura et altre imagine in terra, che questo non sia tentatione alcuna ma causa a noi de amare la castità et te laudare nelle tue creature. Aiutate, patre eterno, che se noi sentimo alcuna cosa delectabile, che in quelle non cerchiamo delectatione ma l'honore et laude tua. Guardaci dal mortal vizio della avaritia et dalla concupiscentia delle ricchezze di questo mondo. Guardace che noi non cerchiamo honori et potestà di questo mondo, o vero che noi non consentiamo ad inclinatione. Guardace che la infidelità di questo mondo, il falso apparere et incitamento non ce mova a seguitare. Guardaci che non veniamo tirati dal male et adversità di questo mondo, alla impatientia, vendetta, ira, o vero ad altri mali et vitii. Adiuta, patre celeste, che noi renunciemo alle bugie di questo mondo, inganni, promissione, infidelità et a tutto il suo bene et male (secondo che habiamo promesso nel battesimo) et che in quello stiamo constanti et ogni dì più augumentiamo. Guardace dalla inspiratione del diavolo et che non consentiamo alla superbia et alli nostri proprii piaceri, et che non dispreziamo li altri per amore delle ricchezze, nobilità, potestà, scientia, bellezza, ovvero di altri tuoi beni. Guardaci che non caschiamo nel peccato et ranchore per causa alcuna. Guardaci che non consentiamo alla tentatione della fede, della desperatione al presente et nel ultimo fine nostro. Habbi in commendatione, o patre celestiale, tutti quelli li quali combattino et s'affaticano contra queste grande et diverse tentatione; conforta quelli li quali vi

stanno; subleva anchora quelli li quali sono cascati et prosternati et daci a noi tutti la tua gratia acciò che noi, in questa misera et incerta vita, da tanti inimici senza intermissione circondati, con constante fede, costantemente combattiamo, et impetrare la corona eterna.

La settima dimanda.

«Ma liberace dal male».

La intentione.

Questa dimanda prega per ogni male di pena et castigatione, come fa la santa Chiesa nelle lettanie.

Liberace, o charo patre, dalla tua ira eterna et da pena infernale. Liberace dalla strenua tua sententia dal giuditio nella morte et giorno novissimo. Liberace da morte subitania et improvisa. Guardace da acqua et foco, da saiette et tempesta, da fame, charestia. Guardace da guerra et effusione di sangue. Guardaci delli tuoi grandissimi flagelli, pestilentie et de altre grave infirmità. Guardace da ogni male et necessità del corpo purché, in tutte queste cose, sia l'honore dal nome tuo, l'agumentatione del tuo regno et la tua divina voluntà. Amen. Adiuta, o patre omnipotente, acciò che tutte queste cose dimandare indubitatamente impetriamo et non dubitiamo che tu ce hai in questo exauditio et exaudirà che 'l sia così, et senza dubito. Adunque diciamo allegramente: «Amen. Questo è vero et certo. Amen».

Finis.

Una christiana preparatione quando se vole dire il Pater noster

O Dio eterno, io so et confesso che io son uno misero et grande peccatore. Io non cognosco né sento in me altro che concupiscentia, delectatione et amore alle cose temporale, all'honore et piacere di questo mondo, inclinatione alla malitia et ad ogni male, niuno gusto, desiderio et amore alla virtù et iustitia. Il mio core è silvatico et tutta la natura, per lo primo peccato, è venenata in la mia concettione, nel ventre materno, et dalli mei parenti ho hereditato sopra di me che io, da me medesimo, non posso comminciare alcuna buona cogitatione nonché essequirla né, anchora, fare alcuna buona opera: io sono tanto infermo, tanto bisognoso, tanto misero et tanto vulnerato, et quasi mezzo morto, che la buona opera la quale io faccio a me non è buona ma nociva et dannosa, salvo se tu l'acetti per la tua gratia et per la tua sola et pura misericordia mitissima, senza alcuno mio merito. Et certo non è buona alcuna opera la quale tu non fai buona. Non è buona

né iusta alcuna persona, se non quella la quale tu fai buona et iusta. Tu solo sei buono, iusto et sancto, senza peccato concetto, et nasciuto pieno di gratia et virtù. Noi siamo pieni d'ogni peccato et malitia, né huomo alcuno ha virtù alcuna né iustitia in sé, se non quello a chi tu dai et fai partecipe della tua gratia, santità et iustitia. Per tanto io vengo a te, o redentore mio, et ingenuchiato chiamo, grido et prego humilmente la tua divina gratia, aiuto et presentatio favore, perché io so bene che tu sei nasciuto huomo in questo mondo acciò che io renascesse de Dio et diventasse figliuolo de Dio, perciò bisogna che tu togli da me il peccato et a me daghi la tua iustitia, per questo solamente sei reputato infermo et debile, uno l'altro, peccatore, stulto et insano, acciò che io diventasse sano, forte, santo, buono et iusto, et finalmente sei morto per me acciò io viva in eterno. Di ciò io mi conforto, sopra di questo mi confido, in questo pono tutta la mia speranza et fidutia: che la tua iustitia è mia, la tua virtù è mia, la tua santità è mia, la tua fortezza et potestà è mia; et alincontro tutti li mei peccati sono toi. In questa speranza, in questo conforto io vengo a te: in essi viverò, in essi morirò, intravenga che se voglia. Però te prego, o Dio mio excelso, dame la tua gratia che io ama te solo et non altro, desidero te, fruisca la tua virtù et iustitia et habbia questo vero et cordiale desiderio, allhora sarò per istinto et per natura de amore inimico et exoso alla mia vita inveterata et alli peccati; allhora sarò pentito et dolente di essi et da mo avanti me guardarò et schivarò da tutti li errori et sclerità. Dammi anchora gratia che io possa meditare la tua passione et amara morte sì che io senta et cognosca che in virtù sua io vinca tutte le prave et cattive delectationi et desiderii et così possa resistere vittoriosamente tale che non sia suo pregione, né regnano potentemente sopra di me. Adiutame, Dio eterno, che io possa tollerare, per amore tuo, voluntariamente et patientemente tutte le adversità, pene, dolori, povertà, infirmità, infamia et la morte anchora, et non solamente con patientia ma con pronto animo, et ogni altra cosa, come alla giornata intravene a l'huomo, possa accettare allegramente acciò con verità io possa dire: «Signore, io volentiere et con gaudio morirò, quando et come vorai, né scaparò né punto harò temenza di essa morte, quantunque veloce, quantunque terribile, quantunque pericolosa se sia. Né ancho haverò alcuno spavento di lei, ma solo sia fatto la tua voluntà et quel tutto che è tuo honore et gloria. Amen».

Patre nostro, il quale sei in cielo, sia santificato il nome tuo.
 Advenga il regno tuo.
 Sia fatta la tua volontà, sì come ni celo et così in terra.
 A noi dà hoggi il pane nostro cotidiano.
 Et perdonaci li nostri debiti, come etiam noi perdoniamo alli nostri
 debitori.
 Et non ce indurre in tentatione ma liberace dal male.
 Amen.

113) *Breve annotatione come se debba havere et exercitaer lo vero christiano verso Dio et lo proximo suo*

Atento che tutta la nostra salute, anzi ogni nostro successo temporale, cioè la conservatione della vita et morte, non consiste in lo arbitrio della nostra volontà, ma senza mezo alcuno sono in mano et governo de Dio nostro, come dice lo spirito santo per Hieremia propheta cap. XVIII: «Come lo luto, o vero terra, è in mano del figulo et artifice, così noi anchora semo in mano del nostro Dio». Però debiamo sopra tutto attendere et considerare lo principio della fede nostra, talmente che osserviamo et honoriamo lo nostro Dio come unico creatore, redemptore et salvatore et in esso solo ce confidiamo, amandolo sopra ogni cosa et ponendo in esso ogni nostra fiducia, il core, il senso, l'anima, la speranza, lo refugio et nostro adiutorio, et finalmente noi instessi, al tutto lassando senza alcuna dubitatione a lui, et non ad alcuno altro, non dubitando punto de non piacere ad esso Dio, et che non solamente in questo, ma anchora in qualunque cosa che facemo, o vero pensamo et proponemo, lo habiamo benigno et pietoso padre, lo quale in ben fare è pio, in mal fare è misericordioso, lo quale ne ha liberati per lo unigenito suo figliuolo Jesù Christo dal peccato, da la morte et dallo inferno. Et qui consiste tutto il fatto nostro che habiamo questa fede. Però che tale in le tentationi et adversitate resterà vittorioso, anzi più le porte infernale non prevalerano né potranno resistere contra esso, per essere fundato et stabilito sopra Christo unica petra. Questo tale fidele (purché la fede sua non sia finta, ma che senti così in el core) non lo perturbarà totalmente né mutarà infirmità alcuna, non sanità, non honore, non infamia, non ricchezze né povertà, non vita né morte, anzi reputarà ogni cosa ad uno modo, per essere certo qualunque cosa che l'ha et ottiene in questa vita, che tutto proceda dalla potente, larga et liberale mano de Dio, per sua mera et sola misericordia. Ogni adversità finalmente che li viene, tutto lo accetta et recognosce da esso Dio, come

da pietosissimo padre, il quale ognuno a chi vol bene corregge, et castiga ciascuno quale accetta per suo figliuolo.

Questa fede niuno la puol conseguire né havere per humana cogitatione, industria, forze né opere, ma è mero dono de Dio, come Christo disse a Pietro (Matth. XVI): «Caro et sanguis etc. La carne et il sangue non te l'ha revellato, ma il padre mio, il quale è in cielo». Et Paulo alli Ephesi (c. II): «Est enim hoc donum Dei etc. Questo certo è dono di Dio, et non da noi, perché alcuno non habbi a gloriarsi». Et essendo questa fede dono de Dio, però l'è per gratia sola che in le adversità et tentationi semo conservati che non cascamo da Christo. Per questo l'homo ogni dì cordialmente debbe chiamare, anzi di continuo, con caldo et ardente desiderio instare, et orare insieme con il devoto David, che esso Dio non li toglia lo spirito santo suo, ma che gli accresca (come domandorno li discipuli) et confermi la fede, et lo conservi misericordiosamente in el verbo suo, perché qualunque huomo starà saldo et costante in questa fede, haverà uno scudo contra gli affocati iacoli et dardi del diavolo, insieme con l'anchora de speranza mediante la quale, se cascasse, potrà anchora relevarsi.

È bisogno finalmente che anchora habiamo l'occhio a quello nostro Adamo antiquo, perché non essendo se non carne, mai non cessa in noi, anzi ogni dì, ogni hora cerca, sforzasse de excitare et accendere li desiderii carnali et altri piaceri mondani, movendo insulti un doppio l'altro: hora la voluptà della carne, hora superbia, mo avaritia, mo invidia et ira et simili affetti, ci assalta et pugna contra lo spirito. Onde semo constretti di continuo far guerra, combattere, resistere, che non ne toglia il freno di mane et superchi lo spirito, perché tutta la vita del christiano consiste in mortificare la carne et vivificare il spirito nostro.

Ogni giorno, adunque, havemo a combattere per occidere l'antiquo Adamo con sue concupiscentie, piaceri et desiderii fin che semo qui in questa vita, perché colui che non sente questa guerra in se medesimo non è da essere chiamato christiano. Et questa è quella nova natività, de la quale Christo dice in Ioanne: «Nisi quis renatus fuerit etc. Non intrarà nel regno di celi, se non quello il quale sarà renasciuto per acqua de quottidiana mortificatione, di abstersione cioè purificatione, et de adversità, et per essa croce». Et finalmente per spirito santo, lo quale vien donato a noi per la fede. Né saremo liberati da questo assalto et combattimento della carne, fin che semo in questa vita. In summa havemo renunciato et rebellato nel battesimo al diavolo, al mondo et alli piaceri della carne, et protestato di farli perpetua guerra. Hora in questo conflitto et pugna sopra tutto è necessaria a noi la gratia de Dio et sua presentia, perché essa voluptà in noi non se smorza, se non con

la rosata et pioggia della gratia de Dio, perché se Dio levasse la sua mano da noi, subito sentimo la natura in noi, la qual è depravata in Adam, il quale altro non sollicita se non a farne peccare; anzi (come dice Paulo) da noi non potemo pur pensare il bene. Però è bisogno che ogni hora chiamemo ad esso, domandando che 'l ne porgi la sua mano et non lassi noi cascare né indurre in tentatione, ma vogli liberarne da mali, non che non siamo noi tentati, ma che in la nostra tentatione non manchi essa fede, come ne ha promesso dicendo: «Venite ad me etc. Venite a me, voi i quali lavorati et seti aggravati, et io vi restaurarò et confortarò». Et David (nel psalmo XXXVI): «Se l'uomo che ponerà la fiducia sua in Dio, cascando non se fraccasserà, perché Dio confortarà la mano sua». In summa bisogna che sempre suspiriamo in essa fede, volendo noi essere liberati da peccati et piaceri terreni. Et è simile in tal huomo come è in uno infermo che sia in man de medico, cioè del spirito santo, il quale lo consola et può redurlo a sanità. A mortificatione finalmente de questa nostra voluptà carnale molto conferisse et giova la croce della quotidiana persecutione, tentatione et adversità, quale patimo nel corpo, nelli honori, robbe, moglie, figliuoli et amici, et è ottima medicina anzi unica examinatione et experimento della fede nostra. Però che quando l'huomo non sente adversità et contrarietà, ma che 'l va a suo proprio beneplacito et volontà, el trova in sé grande vigoria et exuberantia della sua carne, per il che egli vedrà quanto el sia sbandito et lontano da Dio, immo suo inimico. Alhora tale huomo non se ricorda né considera de havere disagio et bisogno dello aiuto del altissimo. Ma colui che si trova in travaglio et adversità ricerca Dio, recorre a Dio et se confida in lui, sapendo che lui solo et non altri lo può liberare. Et perciò permette Dio che caschiamo in le adversità, per conservarne humili sotto la mano sua potente, acciò che meglio et più certamente ne confidiamo in lui et che più ferventemente vogliamo compatire a quelli che sono oppressi da le infirmità. Certo quando supremo et vincemo le adversità, alhora se fortifica la fede nostra, tal che ne confidamo molto più nel Dio nostro, lo quale ne ha liberati da tal mali, cercando aiuto et soccorso da lui. Dunque è necessario qui che l'huomo stia molto attento et non fugga la croce de la tentatione, ma per sua salute, medicina et beneficio (la qual Dio, quello pietoso padre, per sua misericordia et amore et non per odio manda) la cognosca et prestamente accetti, perché questa è unica via ad vita eterna. Che se credemo Christo unico nostro salvatore, sapendo che per la passione et morte li ha bisognato intrare alli archani del Dio padre, così anchora noi certo sequendolo in le passioni et tribulationi, tenendo per certo che mai non resusciteremo se non patimo et moriamo con esso lui.

In summa noi non saremo suoi discipuli né, etiandio, degni esser nominati suoi, se non togliamo la nostra croce et lo seguiamo. Et qui conviene che l'huomo ogni giorno sempre et diligentemente ori, che la sua volontà sia fatta in lui, et non che 'l removi da esso le tentationi et tribulationi, perché questo saria resistere alla volontà de Dio, ma che la sua maiestà ne presti aiuto, consoli et habbia de noi compassione. La qual cosa certo el farà ché se essa croce et angustie saranno troppo grave et moleste ne adiutarà. Perché, come dice David, esso è adiutore ne le opportunità et tribulatione. Esso vole essere et stare con noi in le tribulationi, come lui stesso per el propheta dice: «Invoca me, chiamame nel giorno de le tribulatione et te liberarò, et di ciò me glorificarai dandomi gloria et laude».

Ma tra tutte le tentationi, questa non è la minima, che 'l diavolo assalta l'huomo mettendo in fantasia la predestinatione, tal che l'huomo cade in dubio, angustia et timore, se lui sia ordinato da Dio a la beatitudine, o vero predestinato. Qui bisogna andare cautamente che niuno huomo christiano habbia per dubbio, anzi per certo, che ciascuno che sarà battizzato et chiamato da Dio nel admirabil lume de la fede, tal che esso protesti esser christiano, che tale ha in si certissimo indicio della divina predestinatione. Come non sarà colui predestinato, a chi Dio ha donato et concesso lo dono de la fede, mediante lo quale l'habbi Dio per unico suo conservatore et salvatore, et se confida in esso solo? Ma quello che non crede essere predestinato, non crede etiandio altro perché anche non crede Dio molto, manco crede la sua futura salute. Il che ho voluto notificare acciò che l'huomo in questa tentatione se stabilisca et confirmi né se lassi straportare in dubbio da impulso diabolico, con rason de predestinatione, per questo, che l'ha in sé certissimo segno de predestinatione essa fede. Se qualche volta l'huo[mo] peccarà, perché non è possibile passare questa vita senza peccati (come dice lo sapiente: «Septies in die cadit iustus etc. Sette volte al giorno cade il iusto et resurge»), debbe fidelmente confessare a Dio li suoi peccati, et così ogni dì, anzi ogni volta che 'l se ricorda et conosse havere peccato et essere bandito da Dio, scoprire a lui tal sua miseria; de qui è venuta essa legge, la quale ne dà notitia et dichiara li nostri peccati. Però Christo dice esser beato quel huomo, lo quale ha fame et sete de la iustitia. Hor colui che non vede et riguarda in sé li suoi peccati, quello lo quale le sue scelerità non remordeno, quello — dico — quale la sua conscientia non accusa, come saralo sollicito ad havere la gratia de Dio? Chi non ha sete, come cercaralo da bere la gratia? Chi non cerca, come trovaralo et impetrarà misericordia? Et però è bisogno quivi che l'huomo con detestatione et displicentia de suoi peccati et della vita passata, apri et dica ad esso Dio ogni suo exilio, miseria et necessità; domandi

pur lo suo auxilio et continuamente attendi a questo et se forzi di mutare la vita pristina et usata, et come è stato detto de morire alle voluptà. Et questa è la vera penitentia, et così florisse et se exercita lo vero indicio del baptismo. Hora al presente diciamo delle opere. Come Dio non ha fatto alcuna creatura che debba servirse a se medesima ma che la giovi et faci bene ad altri, così non ha creato esso huomo a questo effetto che 'l stia ocioso né che el viva et operi a se medesimo: però che Christo non è venuto perché altri servisse a lui ma lui ha voluto servire alli altri. Non vole, dunque, Dio che l'huomo stia in ocio, o vero che 'l viva a sé solo, essendo maledetta et dannata tutta quella vita che vive a questo fine et intentione de farsi utile a se stesso. Bisogna dunque che mo attendiamo a le opere et exercitii del amore i quali da la fede, come frutti dal arbore, nascono: non dico quelle opere che per nostra industria et legge, o vero da gli huomini, son stimate bone ma quelle che siano utile a nostri proximi. Et tal opere se dieno fare liberamente, spontaneamente, senza merito o premio, non pensando di consequire alcuna cosa, o che alcuno diventi più bono o più felice. Ove fano tal opere, certo ivi et in tali gli è vera fede. Ma se le opere non procedono da la fede è certissimo argomento et segno che non gli è vera fede ma solamente certa opinione forzada, o vero insonnio de fede, peroché le opere sono indicii et probatione de la fede. Nulla cosa è stimata né reputata bona, se non quella sola qual Dio commanda et instituisse. Né alcuna cosa è iudicata mala, se non quella che Dio prohibisse et veta. Le cose, adunque, che esso ha lassato in libertà debiamo anchora noi lassarle in sua libertà né formarne in tal cose la conscientia o vero permettere che ciascuno per tal cose aggravi le sue conscientie. Quando mo intendemo fare o cominciare qualche cosa debiamo bene considerare se questo è contra lo mandato de Dio et lo nostro proximo: et essendo contra lo divino commandamento non è licito a farlo, benché il vertisse in utilità di ciascuno. Però se die escludere ogni fraude, coperta scusa et apparentia di bona intentione; et havesse qualche altro colore de bene et se fosse contra lo proximo nostro certo è che gli è contrario alla ordinatione de Dio. Perché Christo ha compreso lo amore del proximo in questa sententia: «Ciò che voreti che facino a voi gli huomini, fatelo anche voi ad essi». Questa è la vera regula del amore verso del proximo suo, secondo la quale noi stessi ne debiamo drizzare. Lo proximo nostro è quello lo quale ha bisogno de le nostre cose, o vero de chi havemo bisogno nui: né, in questo, è da far alcuna differentia. Colui mo che ne li suoi atti et operationi se ricorda della parola de Dio, et li attende bene, colui – dico – comunicerà al suo proximo quello che esso subito voria gli fusse fatto a sé, et a quello voluntiera perdona ciò che voria gli fusse a sé perdonato. Et così schivaremo

lo danno del proximo nella persona, honore et robbe. Et cessaremo de le iniurie, detrattione, contumelie et temerarii iudicii del proximo nostro, non contrariandoli, né mostrando segno de odio, de ira né di vendetta, ma lassare mo la vendetta ad esso Dio, provocando a pace li nemici nostri con beneficii. Talmente che non solamente supportiamo patientemente li defetti del proximo nostro ma etiam, ove esso fosse infermo, peccatore et errante, haverli compassione.

Nondimeno sopra tutto è bene et utile a l'huomo che l'usi bene la sua lingua et nel parlare quella refreni, perché da essa procedeno molti mali, come se vede a la giornata per experientia. Se qualche uno pur vole vivere in pace, rafreni la lingua sua et supporti gli defetti del proximo suo con patientia, però che così Salomone dice «Qui custodit os suum etc. Chi custodisse la sua bocca, custodisse l'anima sua, ma colui che è impremeditato et precipite, gli intervegnerano molti mali». «Lo stulto (varda) – dice Salomone – se tacerà, sarà reputato sapiente et prudente, se sa frenare le labra sue». Così anchora santo Pietro dice: «Se alcuno ama la vita sua et che 'l voglia vedere boni giorni, reprima la lingua sua dal male et le labia sue che non parlino inganno». Recordasi anchora ognuno, come gli piaceria questo, se Dio gli desse ad esso, quello che esso usa et fa al proximo, quando li dicesse sul viso tutti li peccati suoi et gli palesasse ad ognuno. Però che ciascuno senza dubbio voria che altri tacessero li suoi mali, excusasse, coprisse, et che orasse per sé: così anchora die fare verso lo proximo suo. Certo quanti gli peccati loro contaminano et maculano, anche destituiscono et abandonano esso peccatore, excepto lo misero detrattore, lo quale se grava et carga di peccati d'altri et se consuma. Questo ho voluto dimostrare, acciò che ognuno se guardi da questo grave vicio de la detrattione.

Quanto aspetta alli beni temporali, devemo bene et diligentemente considerare, che 'l uso del christiano circa tal cose consiste in tre gradi: cioè dare per cortesia, et senza merito prestare, et senza utile et commodo, et lassare quello che ne viene tolto per forza.

Questa finalmente breve conclusione è da servare nelle opere nostre ché de esse rendiamo grazie a Dio solo per li suoi beneficii che 'l ne ha dato. Così al proximo nostro debiamo giovare et servire cortesamente, senza premio, como Dio per sua mera gratia senza alcuno nostro merito et premio ne salva. Et però debiamo attentamente considerare che non attribuamo né imputamo a noi stessi cosa alcuna delle opere nostre, havendo in esse delectatione né complacentia, o vero confidandone in esse, però che tutte l'opere nostre che facemo, o per ragione della natura nostra deformata et perversa non sono bone o vero, se sono bone, non sono nostre ma, de esso Dio, lo

quale per lo spirito suo, che havemo ricevuto mediante la fede, opera quelle in noi. Però non è licito per alcuno modo che le attribuiamo a noi, il che facendo le annullamo et retornemo in niente. Bisogna adunque che l'huomo non metti la sua fidutia in le opere sue, per rispetto che solamente esso dipende dal merito, lavoro, gratia et misericordia, qual Dio patre in Christo ha donato a tutti noi, credendo fermamente tutte queste cose senza nostri meriti, ma per sua mora gratia, essere nostre, et che 'l se dia così al proximo, mosso per amore de Dio et instrutto de fede, come se ha dato Dio a lui. Chi fa questo certo ha adimpito la legge et propheti.
Finis.

Stampato in Vinegia, per Nicolò de Aristotile detto Zoppino. MDXXV.

NOTA AL TESTO

Dell'Uno libretto volgare, con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster; con una breve annotatione del vivere cristiano (Stampato in Vinegia, per Nicolò de Aristotile detto Zoppino. MDXXV) si conosce una sola copia al mondo, attualmente conservata presso la Biblioteca Nazionale di Firenze. Si tratta di un volume in 16°, di 56 carte non numerate (le prime due e l'ultima bianche) che, in seconda di copertina, riporta una nota di possesso del nobiluomo veneziano Giacomo Soranzo (1686-1761).

Nella trascrizione del testo ci si è attenuti alle normali regole codificate dalla filologia dei testi a stampa nel caso di 'esemplare unico'. I criteri applicati sono – quindi – improntati alla sostanziale conservazione, anche per salvaguardare le particolari scelte linguistiche che portano a identificare la *koinè* utilizzata nella traduzione come padano-orientale (riferibile all'area geografica posta, all'incirca, fra Mantova e Ferrara). Solo in pochi casi, per favorire la lettura, si è intervenuti modernizzando alcuni usi ortografici, morfologici e sintattici.

Si sono rispettati i casi di oscillazione: per es. *lasciare / lassare, defendere / diffendere, comandamento / comandamento, celo / cielo*, ecc.

Si sono conservate tutte le grafie non conformi all'uso moderno, come anche gli scempiamenti consonantici (*mezo*) e le numerose discordanze di flessione fra vocaboli e aggettivi singolari e plurali.

Si è conservata l'*h* etimologica (*havere, hebreo*, ecc.) come anche i nessi *ci* e *ti* in vocaboli come *vicio, giuditio*, ecc.

Si è conservata, ove presente, la *-x* in luogo di *-ss* come *proximo*, ecc.

La *-j* e la *-y*, presenti in qualche caso in posizione di fine parola, sono state uniformate in *-i*; si è conservata, dove è presente, la doppia *-ii* in fine di parola.

Sono state rispettate le forme separate (*fin hora, già mai, pur troppo, conciosia che*, ecc.) e, per facilitare la lettura sono state separate, secondo l'uso moderno, le forme attaccate come *laquale, iquali, gliè, lintenda, chel*, ecc.

Per le forme accentate ci si è attenuti all'uso moderno, eventualmente eliminando o integrando l'accento in alcuni termini (*né* invece di *ne* nel caso di congiunzione negativa; *ché* invece di *che* nel caso di avverbio interrogativo e congiunzione con valore causale; ecc.).

Si è intervenuti integrando l'apostrofo ove necessario.

Si è intervenuti integrando gli accenti, molto spesso assenti, come nei casi di *è, Moisé, peroché, dà*, ecc.

Si sono sciolte tutte le numerose abbreviazioni, segni tachigrafici e note tironiane che incorrono nel testo.

I rari casi di segni paragrafematici sono stati tradotti in segni diacritici.

In un paio di casi si è intervenuti integrando il testo, riportando le lettere mancanti fra parentesi quadre: *d* in luogo di *d[a]*, *huo* in luogo di *huo[mo]*.

Sono stati conservati i pochi, evidenti, solecismi ed errori tipografici presenti nel testo, come *ni* in luogo di *in*.

Considerata la particolare ampiezza e la complessa articolazione del periodo, che privilegia quasi sempre il procedimento ipotattico, si è intervenuti in maniera leggera sulla punteggiatura per rendere più agevole la comprensione del testo.

GIANCARLO PETRELLA

LA 'LIBRERIA RELIGIOSA GUICCIARDINI'

Il timbro a olio con intestazione 'Libreria Religiosa Guicciardini' impresso al frontespizio dell'unico esemplare conosciuto, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, di quella che è considerata la prima edizione italiana di un'opera di catechesi luterana (*Uno libretto volgare con la dichiarazione de li dieci comandamenti*, Venezia, Nicolò Zoppino, 1525) ne attesta senza alcun margine di errore la provenienza dalla raccolta di autori e testi riguardanti la Riforma allestita in pieno Ottocento dal conte Piero Guicciardini.¹ Ma chi è l'artefice di tale raccolta e come questa giunse nell'alveo della Biblioteca Nazionale? Chi volesse tratteggiarne un ritratto potrebbe iniziare rileggendo i sapidi appunti stilati dal bibliotecario Emilio Calvi che forniscono un'affidabile fotografia del personaggio:

Guicciardini Piero detto il Quacchero, nato a Firenze dal conte Francesco, ignoro l'anno ma per quello che dimostra la sua figura pare oggi un uomo di circa settanta anni, di statura molto alta e nell'insieme grosso, con una lunghissima barba candida alla foggia di quella di Mosè di Michelangiolo ... Se amò qualcosa su questa terra, amò svisceratamente i libri ... specialmente che potessero servire alla dominante sua passione della riforma religiosa e della sua storia e vi spese una ingente somma potendoli raccogliere nel tempo del suo esilio in Svizzera, in Inghilterra e in Germania. Ne raccolse in numero di seimila circa, quasi tutti rarissimi e pregiati, per

¹ Firenze, Biblioteca Nazionale, Guicc. 23.2.11. Esemplare già appartenuto alla prestigiosa raccolta veneziana settecentesca di Giacomo Soranzo (1686-1761), come da nota di possesso datata 1728 al primo foglio di guardia.

donarli poscia alla Biblioteca Nazionale di Firenze con l'intendimento di assicurarli dalle inquisizioni future.

Piero Guicciardini (1808-1886), facoltoso proprietario terriero, nato da una delle più antiche famiglie della nobiltà fiorentina, fu uomo colto e assai impegnato nel sociale.² In contatto con l'ambiente fiorentino cosmopolita, protestante e cattolico, ne condivise precocemente gli ideali filantropici e di educazione popolare, per poi convertirsi alla fede evangelica nel 1836 e divenire una delle figure di spicco dell'evangelismo italiano risorgimentale. Decisiva fu la lettura del testo biblico in italiano, come testimonia un appunto vergato su un esemplare de *La Sacra Bibbia che contiene il Vecchio e il Nuovo Testamento tradotta in lingua italiana da Giovanni Diodati* (1827): «Questa è la prima bibbia che mi è caduta nelle mani statami data dall'amico Raffaello Lambruschini nel 1833». La possibilità di avvicinarsi senza mediazioni alla lettura e alla meditazione del testo sacro fu altresì lo stimolo ad allestire la più organica raccolta delle Bibbie in italiano, primo nucleo della futura 'Libreria Religiosa', e a impegnarsi in prima persona nella diffusione della Bibbia in italiano, concretizzatosi nella pubblicazione nel 1855 a Londra (dove si trovava in esilio *religionis causa*) della cosiddetta 'Bibbia Guicciardini', ossia l'edizione della Bibbia secondo la traduzione del teologo protestante Giovanni Diodati (1576-1649) rivista e curata dal Guicciardini stesso con la collaborazione di George Walker, Teodorico Pietrocola Rossetti e Salvatore Ferretti.

Durante gli anni dell'esilio il conte avrebbe inoltre meditato il progetto di aprire la propria raccolta libraria agli autori e alle opere relative alla storia della Riforma religiosa del secolo XVI in Italia, con l'intenzione di «scovirne le cause e gli effetti non ben conosciuti né

² STEFANO JACINI, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento. Il conte Piero Guicciardini (1808-1886)*, Firenze, Sansoni, 1940; BARBARA MODUGNO, *Guicciardini Piero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 146-150; Piero Guicciardini, 1808-1886. *Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 11-12 aprile 1986), a cura di L. Giorgi e M. Rubboli, Firenze, Olschki, 1988; SIMONE MAGHENZANI, *Da collezionista a storico: i libri, le carte e la riflessione storiografica sulla Riforma italiana del conte Piero Guicciardini*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CCV, 2009, pp. 89-114.

dimostrati dalla storia contemporanea» e delineare un'identità italiana della Riforma che dimostrasse una continuità di pensiero da Savonarola a Pier Paolo Vergerio e agli altri esuli italiani. Affinché tale organica raccolta non andasse dispersa, una volta rientrato in Italia, Guicciardini pensò bene di donarla alla Biblioteca Nazionale di Firenze.³ Il 13 aprile 1877, al termine di un tormentato iter burocratico durante il quale si corse il rischio che la collezione pervenisse ad altri lidi, fu stilato il contratto ufficiale di donazione. Le clausole, integralmente riportate nell'introduzione al *Catalogo* che il conte fece stampare a proprie spese, prevedevano «che la Biblioteca ... debba essere d'uso pubblico in modo che ogni richiedente conosciuto o che si faccia conoscere per lettera commendatizia di persona conosciuta debba ottenere la lettura dei volumi che desidera». Ma soprattutto

che ogni qual volta ed in qualunque tempo avvenisse che la libreria Guicciardini o per scrupoli religiosi o per volere del Governo venisse a cessare d'essere d'uso pubblico o uno o più volumi importanti della medesima fossero stati trafugati ... gli eredi e successori avranno il diritto e l'obbligo senza prescrizione di tempo di disporne secondo la volontà dell'offerente o secondo le norme del suo testamento.

³ *Il Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, a cura di L. Invernizzi, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1984-87; *Il Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Bibbie*, a cura di A. Landi, Firenze-Milano, Ed. Bibliografica, 1991; *Le cinquecentine del Fondo Piero Guicciardini nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, a cura di M. Fratini e L. Venturi, Torre Pellice, Centro Culturale Valdese, 2017. Le oltre duemila schede delle edizioni cinquecentesche del Fondo Guicciardini sono inoltre accessibili sul portale del Patrimonio Culturale Metodista e Valdese (<http://patrimonio.culturalevaldese.org>).

INDICE DEI NOMI *

- | | |
|---|---|
| <p>Acquaviva, Sabino, 21
 Adamo, 46, 47
 Agostino, san, 45
 Agrippa di Nettesheim, Cornelio, 30
 Al -Hallaj, 50
 Alberoni, Francesco, 68, 69
 Albert, Michel, 70
 Alberti, Leon Battista, 5
 Alberto von Hohenzollern, arcivescovo di Magonza, 38-41
 Algieri, Pomponio, 75-83
 Alleau, René, 16
 Amato, Tarcisio, 67
 Amsdorff, Nikolaus von, 88, 89
 Anonimo Francofortese (autore di <i>Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta</i>), 45-49, 53, 54
 Arminio, 4, 7, 69
 Asso, Cecilia, 37
 Aurifaber, Giovanni, 59-61, 64</p> | <p>Besold, Giovanni, 59
 Bevilacqua, Giuseppe, 9
 Bismarck, Otto von, 6
 Bloch, Marc, 26
 Blumenberg, Hans, 21
 Bobbio, Norberto, 73, 74
 Boehmer, Heinrich, 3
 Bonetti, Paolo, 74
 Bonfatti, Emilio, 7, 60
 Bonvecchio, Claudio, 14, 18, 27
 Bora, Caterina von, 58, 59
 Bora, Maddalena von, 59
 Borges, Jorge Luis, 31
 Brandmüller, Walter, 11
 Brentano, Lujó, 25
 Brucioli, Antonio, 5
 Bruno, Giordano, 5, 19, 73, 75-83
 Buddha, 45
 Burke, Edmund, 74
 Buzzi, Franco, 49, 53</p> |
| <p>Bainton, Roland, 64
 Barthes, Roland, 16
 Bassi, Simonetta, 78
 Benediscioli, Mario, 68
 Bergman, Ingmar, 9
 Berlin, Isaiah, 74
 Bernardo di Chiaravalle, 19
 Bertelli, Sergio, 26</p> | <p>Calvi, Emilio, 123
 Calvino, Giovanni, 29, 30, 69, 72, 73
 Campanella, Tommaso, 5, 19
 Cantimori, Delio, 67
 Caprariis, Vittorio de, 67, 68, 74
 Caracciolo, Antonio, 28
 Cardini, Franco, 26
 Carducci, Giosue, 5</p> |

* Non sono stati indicizzati i nomi «Martin Lutero» e «Gesù Cristo»; ugualmente non sono stati indicizzati i pochi nomi (tutti riconducibili alla sfera religiosa) presenti nel testo *Uno libretto volgare*.

- Carlo Magno, 27, 69
 Carlo V d'Asburgo, 4, 6, 18, 58
 Cassirer, Ernst, 16
 Caterina da Genova, santa, 50
 Cavalli, Alessandro, 25
 Cerbero, 81
 Chiodi, Giulio Maria, 16
 Clemente VIII, papa Aldobrandini, 77
 Clerk, John, 35
 Cofrancesco, Dino, 67, 69, 73
 Contarini, Gasparo, 5
 Copernico, Niccolò, 19
 Cordato, Corrado, 59
 Corvino, Antonio, 59
 Croce, Benedetto, 68, 70-73
 Couliano, Ioan Petru, 30
 Cusano, Niccolò, 15, 19, 20, 50
 Czepcko, Daniel von, 53
- Dall'Olio, Guido, 58
 De Frede, Carlo, 75
 De Michelis Pintacuda, Fiorella, 65
 Del Giudice, Guido, 81, 82
 Del Noce, Augusto, 21
 Delumeau, Jean, 68
 Dempf, Alois, 24, 26
 Denifle, Heinrich, 63
 Desiderio, Gian Cristiano, 71
 Dietrich, Veit, 59, 61
 Diodati, Giovanni, 124
 Döllinger, Ignaz von, 63
- Eco, Umberto, 16
 Eilert, Hildegard, 24
 Eisenbichler, Konrad, 90
 Eliade, Mircea, 17, 30
 Elisabetta II Windsor, 37
 Enrico VIII Tudor, 24, 33-44
 Erasmo da Rotterdam, 10, 19, 20, 33, 37, 42, 58, 65, 66, 90
 Ercole, 4, 79-81
 Eschenburg, Theodor, 28
- Fabro, Cornelio, 9
 Faggin, Giuseppe, 46
- Febvre, Lucien, 58
 Federico I Hohenstaufen ('Barbarossa'), 27
 Felici, Lucia, 68
 Ferretti, Salvatore, 124
 Festugière, André-Jean, 20
 Fichte, Johann Gottlieb, 6, 7
 Ficino, Marsilio, 5, 30
 Figueira, Guilhelm, 19
 Firpo, Luigi, 70
 Firpo, Massimo, 87, 90
 Firth, Raymond, 16
 Folz, Robert, 27
 Fontane, Theodor, 9
 Fozzer, Giovanna, 51, 53
 Francesco, papa Bergoglio, 73
 Francesco d'Assisi, 19
 Francesco I Valois, 7
 Franck, Sebastian, 53
 Frankfort, Henri, 26
 Fratini, Marco, 125
 Fromm, Erich, 22
- Galasso, Giuseppe, 67
 Galilei, Galileo, 5, 19
 Gambescia, Carlo, 74
 Gaubisch, Urban, 60
 Gentile, Giovanni, 5, 68, 79
 Gervasoni, Mario, 73
 Giorgi, Lorenzo, 124
 Giovanni della Croce, san, 52
 Giovanni evangelista, san, 43, 47, 49
 Giove, 80
 Gobetti, Antonio, 70, 72-74
 Gogarten, Friedrich, 21
 Gonzaga, Giulia, 76
 Groethuysen, Bernard, 25
 Guarnieri, Romana, 50
 Guicciardini, Francesco, 123-125
 Guicciardini, Piero, 123
 Guizzardi, Sabino, 21
 Gustavo II Adolfo Vasa, 74
 Gutenberg, Johann, 10
 Gutknecht, Jobst, 89

- Habermas, Jürgen, 26
 Hausrath, Adolf, 63
 Hegel, Georg W.F., 5, 7, 8, 54
 Heydenreich, Capare, 59
 Hitler, Adolf, 69, 70, 74
 Hutten, Ulrich von, 6
- Jacini, Stefano, 124
 Jung, Carl Gustav, 15, 17, 18
- Kampen, Dieter, 53
 Kantorowicz, Ernst H., 26
 Kaufmann, Andrea, 59
 Kaufmann, Ciriaco, 59
 Kaufmann, Elsa, 59
 Kaufmann, Fabian, 59
 Kaufmann, Giorgio, 59
 Kaufmann, Lena, 59
 Kaufmann, Thomas, 69
 Kierkegaard, Søren, 9
 Klein, Alessandro, 46
 Kolde, Theodor, 63
 Koselleck, Reinhart, 21
 Köstlin, Julius, 63
- Idra di Lerna, 78, 80
 Ildegarda di Bingen, 19
 Invernizzi, Lia, 125
- Lambruschini, Raffaello, 124
 Landi, Aldo, 125
 Lando, Ortensio, 5
 Lauterbach, Antonio, 59, 60
 Léonard, Émile-Guillaume, 15
 Leone X, papa de' Medici, 35, 58
 Lombardini, Sandro, 24
 Lübbe, Hermann, 21
 Luca, san, 34
 Lutero, Maddalena, 65
- Maestro Plato, 59
 Maghenzani, Simone, 124
 Mann, Golo, 74
 Mann, Thomas, 9
 Manzoni, Alessandro, 77
- Maritain, Jacques, 9
 Marramao, Giacomo, 21
 Mathesius, Giovanni, 59
 Matteo, san, 34
 McGovern, William M., 69
 McGrath, Alister E., 8
 Meister Eckhart, 19, 46, 47, 49-51, 53, 55
 Merkel, Angela, 8
 Merlo, Maurizio, 20
 Metastasio, Pietro, 77
 Michelangelo (o Michelangiolo) Buonarroti, 123
 Michelet, Jules, 62
 Modugno, Barbara, 124
 Moeller, Bernd, 48
 Montinaro, Gianluca, 58
 Morato, Fulvio Pellegrino, 91
 More, Thomas, 19, 20
 Morone, Giovanni Gerolamo, 5
 Müntzer, Thomas, 58, 64
 Murner, Thomas, 33
- Nisbet, Robert A., 68
 Nitti, Silvana, 37
- Pannenberg, Wolfhart, 21
 Paolo, san, 34
 Paolo IV papa Carafa, 75
 Paracelso, Filippo Bombastus, 30
 Pellicani, Luciano, 69
 Perini, Leandro, 4, 59, 62
 Pernoud, Régine, 25
 Peterson, Eric, 28
 Pico della Mirandola, Giovanni, 5, 30
 Pietro Lombardo, 38
 Platone, 45, 52
 Pletone, Giorgio Gemisto, 30
 Plotino, 52, 54
 Polner, Giovanni, 59
 Pomponazzi, Pietro, 66
 Porete, Margherita, 50, 51, 53
 Prospero, Adriano, 58
 Pseudo Meister Eckhart (autore di *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katri*), 50

- Quinzio, Sergio, 24
- Rainaldo di Dassel, arcivescovo di Colonia, 27
- Ramberti, Rita, 66
- Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 5
- Ricca, Paolo, 53, 54
- Ricolfi, Luca, 73
- Rittershausen, Konrad, 77, 78
- Rossetti, Teodorico Pietrocola, 124
- Rubboli, Massimo, 124
- Rusconi, Gian Enrico, 7, 8
- Saltarelli, Maria, 26
- Savonarola, Girolamo, 125
- Scalfari, Eugenio, 73
- Scarpa, Riccardo, 74
- Schlaginhausen, Giovanni, 59, 61
- Schlemmer, Thomas, 8
- Schmitt, Carl, 28
- Schopenhauer, Arthur, 45
- Schopp, Kaspar, 77
- Seidel Menchi, Silvana, 88, 90
- Serveto, Michele, 69
- Sickingen, Franz von, 6
- Sieberger, Volfango, 59
- Silesius, Angelus, 53
- Smith, Preserved, 59, 61
- Solla, Gianluca, 26
- Sombart, Werner, 25
- Soranzo, Giacomo, 121, 123
- Spann, Othmar, 25
- Spengler, Oswald, 15
- Sperber, Dan, 16
- Splett, Jorg, 16
- Spriano, Paolo, 72
- Staupitz, Johann von, 3, 53
- Stolz, Giovanni, 59
- Strauss, Anna, 59
- Taulero, Giovanni, 46, 48, 52, 53
- Tawney, Richard Henry, 20
- Tetzel, Johann, 4, 58
- Théry, Gabriel, 55
- Tommaso d'Aquino, san, 38
- Tourn, Giorgio, 29
- Torrini, Maurizio, 68
- Triternio, Giovanni, 30
- Troeltsch, Ernst, 20, 25
- Tzvetan, Todorov, 16
- Ugo di San Vittore, 38
- Valla, Lorenzo, 5, 65
- Vannini, Marco, 45-53
- Vansteenberghe, Edmund, 20
- Vasoli, Cesare, 65
- Venturi, Laura, 125
- Vergerio, Pier Paolo, 125
- Vian, Nello, 36
- Viereck, Peter, 69, 70
- Wagner, Richard, 7
- Wahl, Rudolph, 27
- Walker, George, 124
- Weber, Max, 20, 25, 69, 70, 72
- Wedgwood, Cecily V., 74
- Weigel, Valentin, 53
- Weil, Simone, 51, 53, 54
- Weller, Girolamo, 59
- Weyer, Martino, 59
- Woller, Hans, 8
- Wolsey, Thomas, 35, 36
- Zambon, Francesco, 19
- Zoppino, Niccolò Aristotile de' Rossi detto lo, 87, 121, 123

PICCOLA BIBLIOTECA
UMANISTICA

- I. *Aldo Manuzio e la nascita dell'editoria*, a cura di Gianluca Montinaro. 2019, vi-112 pp. con 5 figg. n.t.
- II. *Martin Lutero cinquecento anni dopo*, a cura di Giovanni Puglisi e Gianluca Montinaro. 2019, vi-132 pp.
- III. *Catalogo delle aldine della Biblioteca di via Senato*, a cura di Giancarlo Petrella. In preparazione.
- IV. GIANLUCA MONTINARO, *Orizzonti d'utopia. Storia fenomenologica di un'idea*. In preparazione.

