

sacro / santo

(nuova serie)

12

Collana diretta da Sofia Boesch Gajano, Philippe Boutry,
Simon Ditchfield, Roberto Rusconi, Edith Saurer,
Francesco Scorza Barcellona

Stefano Cavallotto

Santi nella Riforma

Da Erasmo a Lutero

viella

Copyright © 2009 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: giugno 2009
ISBN 978-88-8334-367-4

Questo volume è stato pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata".



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

A Nevina e Francesco

Indice

Premessa	9
Note (p. 13).	
I. La questione agiografica nella riforma erasmiana	17
1. Il distacco e la critica della tradizione medievale (p. 18). 2. La scrittura agiografica secondo i canoni dell'umanesimo cristiano (p. 29). Note (p. 54).	
II. Critica e proposta agiografica dei riformatori	65
1. Lutero (p. 65). 2. Zwingli Bucer Calvino (p. 84). Note (p. 95).	
III. La devozione ai santi nelle nascenti chiese protestanti	107
1. Chiese territoriali di orientamento luterano (p. 108). 2. Chiese cittadine di ispirazione riformata (p. 122). 3. La riforma agiografica della Chiesa anglicana (p. 134). Note (p. 139).	
IV. Santi della Riforma e primi testi agiografici protestanti	151
1. Vos e van Esschen: martiri e confessori della «divina dottrina dell'Evangelo» (p. 152). 2. Il martirio del «frommer Henricus» come trionfo del puro Vangelo (p. 166). 3. La <i>historia</i> di Kaiser per esaltare la «splendida confessione della verità» (p. 176). 4. Ricostruzione agiografica di un oscuro caso di assassinio (p. 188). 5. «In memoriam Sancti Barnes» (p. 192). 6. I testi martiriali anabattisti (p. 198). 7. Oltre il modello martiriale: il «confessore della fede» nella vita ordinaria (p. 204). Note (p. 207).	
V. Forme atipiche di agiografia come legittimazione storica e mitizzazione della Riforma	231
1. Il filo rosso dei <i>testes veritatis</i> nella pubblicistica «agiografica» (p. 232). 2. Canonizzazione/mitizzazione di Lutero? (p. 242). 3. Un'agiografia rovesciata? (p. 258). Note (p. 264).	

VI. Purificazione e recupero di testi “agiografici” del cristianesimo antico	283
1. La <i>Farrago</i> di Bonnus per ritrovare i lineamenti autentici dei santi antichi (p. 283). 2. Ripulitura delle <i>Vitae Patrum</i> ad opera di Major (p. 307). 3. La <i>collectio</i> spalatiniana (p. 317). 4. Le <i>declamationes</i> di Melantone e l’esemplarità vera di santi vescovi (p. 320). Note (p. 326).	
A modo di conclusione	349
Bibliografia	361
Indice dei nomi	419

Premessa

Parlare di agiografia o di culto dei santi nel protestantesimo del XVI secolo potrebbe sembrare un non-senso: l'introduzione della Riforma con l'abolizione di questo «abominio dell'Anticristo» farebbe pensare, infatti, ad una sparizione se non immediata almeno in breve tempo e in modo definitivo della *quaestio de sanctis* e di conseguenza al radicale rigetto di quella letteratura agiografica ad essa collegata, salvo poi a riemergere come problema puramente storico-letterario nella seconda metà del Cinquecento con l'imponente operazione editoriale dei martirologi protestanti destinati a tutt'altre funzioni ma non a quella di alimentare una venerazione evangelica dei santi (*evangelische Heiligenverehrung*).¹ Una tale visione però non regge sul piano storico ad una verifica documentaria. L'attacco dei riformatori contro il sistema agiografico della chiesa papista – sistema inteso come prassi devota e scrittura sui santi² – non porta ad una radicale cancellazione del problema né ad un disprezzo dei santi³ e neppure ad una scomparsa di interesse nei confronti delle *historiae* finalizzate ad onorarne le figure, ma mette in moto un processo di trasformazione verso una diversa concezione agiografica più in sintonia con il Vangelo della grazia; processo che, oltre a durare nel tempo sino a stabilizzarsi negli anni Quaranta, presenta le caratteristiche della complessità, della gradualità e della pluriformità.⁴

Di qui la necessità di prendere in considerazione, anche per una più corretta interpretazione degli stessi martirologi dei vari Rabus, Cre-spin, Foxe, Pantaleon, van Haemstede, ecc., proprio questo processo/passaggio compreso tra gli anni Venti e Quaranta, nel periodo cioè della sua elaborazione, precisazione e realizzazione, attraverso lo studio della riflessione teologica dei riformatori, degli ordinamenti disciplinari e liturgici delle chiese evangeliche, della nuova letteratura martiriale

(*Martyrienliteratur*) e dei primi tentativi di recupero di una produzione agiografica tradizionale purificata.⁵ Del resto non bisogna dimenticare che sono anche gli anni dei primi martiri protestanti con tutto quello che tale tragica esperienza produce nelle comunità della Riforma come esigenza di mantenere viva persino nella liturgia la memoria di questi eroi/testimoni, di valorizzarne il martirio come strumento di auto-legittimazione dottrinale e storica e come occasione di *Bekennntnis* (confessione) comunitario, di edificazione e di consolazione;⁶ ma sono anche gli anni della riforma del culto e del calendario liturgico con la necessità di mettere mano alla ristrutturazione del santorale, delle festività legate ai pochi santi rimasti e del modo concreto di celebrarne liturgicamente la memoria. Tutto questo però – occorre precisarlo – non vuol dire che l’agiografia si collochi tra le tematiche centrali del pensiero teologico di Lutero e degli altri e neppure che nelle chiese evangeliche assurga ad espressione rilevante della nuova *pietas*, essendo stata retrocessa proprio in forza dei principi riformatori tra le cose secondarie e indifferenti (*adiaphora*) della vita cristiana, anche se non si può misconoscere il peso che tale declassamento ha avuto nella trasformazione radicale della religiosità dei fedeli protestanti.

C’è da aggiungere poi, sempre in riferimento al tema specifico della devozione ai santi e dei testi agiografici, che il fermento riformatore di questa fase costitutiva del protestantesimo non nasce dal nulla. Com’è noto esiste già un filone umanistico – per limitarci ad un movimento cronologicamente più prossimo alla Riforma – che dal secolo XV rivolge severe critiche all’agiografia (prassi devota e leggendari) ereditata dalla tradizione medievale⁷ – ovviamente qui usiamo medievale nell’accezione negativa e generica propria degli umanisti e dei riformatori – e che soprattutto in Erasmo trova un esponente di primissimo piano come propugnatore di una purificazione della vita cristiana che in Lutero e negli altri riformatori toccherà anche fondamentali punti di dottrina. Ciò spiega perché ci è sembrato opportuno premettere allo studio della trasformazione protestante un capitolo relativo alla critica/proposta dell’umanista olandese, anche per il legame strettissimo che in tale ambito è indubbiamente attestato tra lui e Lutero al di là delle profonde divergenze dottrinali.⁸

Un processo di riforma agiografica dunque che rivela radici lontane e molteplici ma che relativamente alla sua concreta attuazione diventa storicamente tangibile nei cambiamenti effettuati dalle chiese

evangeliche, in modi diversi ma in obbedienza alle medesime verità fondamentali del «solus Christus», «sola gratia», «sola fides», «sola Scriptura». Ed è proprio l'ambito protestante che di fatto sarà al centro di questa nostra ricerca nell'intento di studiare la peculiarità della posizione agiografica della Riforma sia nel momento *destruens* come attacco ed eliminazione di una religiosità e di scritti agiografici ritenuti in contrasto col vangelo e con la verità storica, sia nel momento *construens* come presentazione di una diversa forma di venerazione dei santi e come tentativo di redigere testi agiografici nuovi o di correggere alcuni di quelli tradizionali sulla base di assunti teologici e di criteri metodologici più coerenti con la nuova sensibilità culturale e soprattutto con la ritrovata verità evangelica. Concretamente siamo interessati a seguire la vicenda agiografica protestante nei suddetti limiti cronologici per tentare di mettere a fuoco i termini veri di questa novità/diversità nel pluralismo delle chiese evangeliche, nelle varie fasi del suo sviluppo storico e nei diversificati livelli della sua sistemazione e realizzazione, convinti che il fenomeno editoriale dei martirologi che esploderà negli anni Cinquanta – su cui di fatto si è concentrata in maniera quasi esclusiva la ricerca di gran parte degli studiosi dell'agiografia protestante⁹ – costituisca soltanto un momento di quel complesso processo che a partire dagli anni Venti ha portato gradualmente gli evangelici proprio sul tema dei santi ad una visione che contrassegnerà per tutto il secolo XVI ed oltre il loro distacco dalla chiesa romana e dalla devozione tridentina.

Ora proprio al fine di cogliere la genesi, l'evoluzione e la natura di questa transizione, che non investe soltanto l'effettiva devozione ai santi ma comprende anche gli stessi modelli di santità e il sistema di scrittura agiografica, ci sembra insufficiente limitarsi ad evidenziare la posizione dei vari riformatori, in particolare di Lutero, sulla santità, sul culto dei santi e sugli scritti agiografici – come fanno per altro alcuni ottimi contributi¹⁰ – oppure ridurre la questione dei testi agiografici protestanti ad un problema di narrativa popolare¹¹ e alla polemica dei riformatori (in particolare di Lutero) contro i leggendari medievali¹² o ancora circoscrivere il tema all'iconoclastia (*Bildersturm*) e alla questione delle immagini¹³ senza entrare invece nel vivo della costruzione della nuova concezione agiografica attraverso lo studio delle formulazioni confessionali e dei molteplici ordinamenti ecclesiastici (*Kirchliche Ordnungen*), decisive per la riforma

della liturgia e del calendario, e anche del fenomeno degli opuscoli e volantini sui martiri (*Martyrerflugschriften*) come risposta agiografica alle prime uccisioni di evangelici a motivo della fede e infine del concreto intervento di ripulitura di testi agiografici tradizionali per farne strumenti pastorali ad uso di predicatori, evangelizzatori e catechisti. Occorre precisare pertanto che le fonti a cui faremo riferimento saranno quasi esclusivamente di natura letteraria, dalle opere dei riformatori agli scritti confessionali (*Bekenntnisschriften*), agli ordinamenti ecclesiastici, alla letteratura martiriale, alle raccolte corrette di *historiae* agiografiche tradizionali; testi che di volta in volta saranno analizzati sullo sfondo del loro specifico *Sitz-im-Leben*. Non sarà possibile, invece, in questa sede prendere in esame la documentazione iconografica che, nonostante le manifestazioni iconoclaste di alcune correnti radicali del protestantesimo, gioca certamente soprattutto in ambiente luterano un ruolo non marginale nella formazione del popolo di Dio e della sua devozione attraverso la catechesi e la predicazione e che pertanto merita un'analisi a parte.¹⁴

Ci sembra superfluo ricordare infine che gli appunti qui ordinati e pubblicati sono un tentativo di comprensione del solo segmento iniziale di quella mutazione in ambito agiografico operata dalle chiese della Riforma e da esse conservata lungo quasi cinque secoli di storia sino ad oggi nelle forme più varie. Ciò significa che queste annotazioni vanno integrate con ulteriori studi certo sui ben noti e importanti martirologi della seconda metà del XVI secolo, ma non solo. Occorre spingersi alle raccolte martiriali dei secoli successivi, ma soprattutto allargare l'analisi a tutta una serie di testi e documenti che della storia dell'agiografia protestante sono testimonianze dirette o indirette, dalle biografie di uomini illustri (le *Vitae illustrium virorum*) ai calendari ecclesiastici (sia quelli formati solamente da xilografie, che gli altri con commenti e testi), agli *Exempelbücher*, alle *Heiligenpredigten* sino alle più recenti e più varie espressioni protestanti di devozione agiografica.¹⁵

Questo libro nasce da un progetto maturato all'interno di un mio coinvolgimento nel lavoro dell'AISSCA. Sento pertanto il dovere di ringraziare pubblicamente Sofia Boesch Gajano, Roberto Rusconi e Francesco Scorza Barcellona anche per la loro disponibilità a leggere il testo e per i puntuali rilievi in vista della pubblicazione.

Note

1. In linea con questa convinzione sembrano essere ad esempio i manuali di agiografia più noti come: *L'hagiographie* di Aigrain, *Manuale di agiologia* di Gregoire, *Hagiographies* diretto da Philippart, e anche la più recente *Storia della santità* di Benvenuti *et alii*, nei quali o manca del tutto la trattazione specifica della vicenda agiografica della Riforma (lo stesso Williams-Krapp, che cura il capitolo *Deutschsprachige Hagiographie* in *Hagiographies*, ignora la produzione agiografica protestante degli anni Venti-Quaranta, pur riconoscendo in conclusione il ricorso dei riformatori alla pubblicazione di proprie leggende sui martiri protestanti [p. 288], e restringe il problema alla posizione ostile di Lutero nei confronti dei leggendari medievali) oppure, laddove vi si accenna, la si riduce alla questione della lotta contro le immagini (*Bildersturm*) e dei martirologi protestanti della seconda metà del Cinquecento visti come testi di identità confessionale (cfr. Ditchfield, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, pp. 263-264), quasi che la tematica agiografica in epoca moderna riguardi unicamente il cattolicesimo pre-tridentino o contro-riformistico, avendola i protestanti eliminata alla radice. Lo stesso contributo di Kolb, *For All the Saints*, studia quasi esclusivamente i martirologi degli anni Cinquanta (in particolare quello di Ludwig Rabus) per registrare un cambiamento in seno al luteranesimo della seconda e terza generazione del concetto stesso di santità. Una conferma di questa “disattenzione” al nascere e al primo consolidarsi di una particolare *evangelische Heiligenverehrung* e di una scrittura agiografica ad essa funzionale viene dalle stesse monografie e studi dedicati specificamente all’agiografia nei secoli XVI-XVII, dove a prevalere sono i titoli relativi all’area cattolica e i pochi destinati all’ambito protestante riguardano quasi esclusivamente i martirologi. Unica eccezione per quanto ci risulta sono i recenti brevi studi di Kolb, *God’s Gift of Martyrdom* e di Akerboom & Gielis, “*A New Song Shall Begin Here...*” e le monografie di Gregory, *Salvation at Stake* e di Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit*, che spingono l’indagine agli anni Venti-Quaranta ed alla prima *Martyrienliteratur*. E tuttavia, mentre Kolb concentra l’attenzione soltanto sulla teologia martiriale di Lutero nelle *Vorrede* ai vari dossier curati dallo stesso riformatore a ricordo delle prime vittime luterane della repressione antiprotestante, Akerboom & Gielis si fermano alle *Flugschriften* sul martirio di Vos e van Esschen (1523) e all’inno scritto da Lutero per celebrare i due confratelli olandesi, facendo particolare attenzione alla ricezione dell’*Eyn new lied* nel *Martelaarsbock* (1559) di Adrian van Haemstede. Di più ampio respiro documentario, confessionale e geografico sul fenomeno martiriale nell’Europa moderna a partire dagli inizi del XVI secolo, sulla sua natura, significato e interpretazione in ordine al consolidamento delle contrapposte identità confessionali (cattolica, protestante, anabattista) sono invece gli studi di Gregory e di Burschel; un’analisi acuta e documentata che si allarga anche ai martirologi della seconda metà del Cinquecento e del Seicento, dove manca però un’attenzione sufficiente alla specifica valenza agiografica di tale *memoria martyrum* in ordine alla definizione dei caratteri propri delle singole chiese nella liturgia, nella catechesi, nella devozione ed è assente altresì tutto il fenomeno del recupero e dell’utilizzazione da parte degli evangelici dei tradizionali testi agiografici sui martiri antichi dopo opportuna purificazione.

2. È questo in fondo il duplice aspetto che qui comprendiamo con i termini *agiografia-agiografico/a*: da un lato il culto dei santi effettivamente praticato, normato e celebrato e dall'altro la letteratura agiografica che tale culto alimenta.

3. Vale la pena ricordare come i fatti di iconoclastia, che nel protestantesimo delle origini vanno comunque circoscritti e riguardano quasi esclusivamente i territori di confessione zwingliano-calvinista, non partono da odio verso i santi o da disprezzo della loro vita esemplare, ma piuttosto dalla consapevolezza di dover liberare con urgenza e persino con la forza la vita cristiana dal più grave dei peccati, l'idolatria, eliminando in modo radicale una concreta e diffusa prassi di culto delle immagini (e delle reliquie) ritenuta empia e blasfema perché espressione sovente di superstizione idolatrica (riconoscimento di una forza taumaturgica alle immagini e alle reliquie, forme eccessive di attaccamento e di prostrazione davanti ai simulacri materiali, sopravvalutazione del ruolo intercessorio dei santi, ecc.).

4. Altro è invece il problema, ma esula dalla nostra ricerca, relativo alla vicenda storica della *evangelische Heiligenverehrung* nel protestantesimo delle generazioni successive a quella di Lutero e degli altri riformatori. Si può dire in generale che tra le comunità della Riforma, al di là del fenomeno dei martirologi e fatta eccezione per i movimenti pietisti più attenti alla vita devota ed alla predicazione edificante – si ricordino nell'ambito del Pietismo le importanti opere agiografiche di Gottfried Arnold (cfr. *Vitae Patrum* e *Das Leben der Gläubigen*) e di Gerhard Tersteegen (cfr. *Auserlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen*) –, prevalga un sorta di silenzio intorno a questo aspetto della *pietas christiana* come conseguenza della polemica confessionale contro il devozionismo cattolico post-tridentino e per alcuni versi per effetto di una certa secolarizzazione penetrata in alcune tradizionali chiese protestanti. Col secolo XX invece sembra ritornare tra gli evangelici nel clima di dialogo ecumenico sempre più intenso un rinnovato interesse, ancorché fedele ai principi della Riforma, intorno ai santi e alla devozione verso di loro. Basta ricordare a questo proposito le raccolte evangeliche di agiografia del Novecento: *La Nuée des témoins* di Monod, *Große Heilige* di Nigg, *Die Wolke der Zeugen* di Erb. Sulla nuova attenzione protestante nei riguardi dell'agiografia cfr. Benz, *Neue Wege der Hagiographie*.

5. In quest'ottica si pongono il magistrale, seppur breve, saggio di Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, al quale sono debitore di molte sollecitazioni (dello stesso autore cfr. anche *Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft*), e l'acuta sintesi di Lienhard, *La Santità protestante*, anche se quest'ultimo riduce la questione della "scrittura agiografica" evangelica nel secolo XVI solo ai martirologi della seconda metà del Cinquecento e dei secoli successivi sino alla produzione del protestantesimo contemporaneo, obliterando quasi del tutto la copiosa *Martyrienliteratur* dei primi decenni della Riforma. Anche nel più articolato e approfondito studio di Eire, *War against the Idols*, che pure indaga sui primi anni del Protestantesimo, manca un'attenzione alla produzione agiografica di questo periodo sia quella specificamente di natura martiriale sia l'altra (specialmente in ambito luterano) volta a "correggere" testi storico-agiografici antichi, concentrandosi prevalentemente sul momento *destruens* dell'attacco al culto dei santi (identificato per altro quasi esclusivamente con l'idolatria venerazione delle immagini) e studiando unicamente il calvinismo e la riforma liturgica delle chiese

svizzero-riformate. Lo stesso contributo di Halkin, *Hagiographie protestante*, si ferma a pochi accenni sulla posizione dei riformatori (in particolare di Calvino) contro il culto dei santi e sui martirologi protestanti con particolare attenzione a quello di Crespin.

6. Sulla tematica martiriale nel variegato mondo del primo protestantesimo, oltre all'ottimo studio *Salvation at Stake* di Gregory (in particolare pp. 139-249 e 408-467), cfr. dello stesso autore il più recente *Martyrs and Saints*, anch'esso dedicato al confronto tra concezione cattolica e protestante a riguardo della santità connessa con la "verità" del martirio.

7. Sui tentativi di superamento dell'agiografia medievale messi in atto da umanisti tedeschi cfr. Weiss, *Hagiography by German Humanists*. Ancora relativamente all'agiografia umanistica tedesca tra la seconda metà del Quattrocento e i primi due decenni del Cinquecento cfr. il recentissimo e per certi aspetti innovativo *Reforming Saints* di Collins, che però posso solo citare essendo stato pubblicato quando questo mio libro era già in stampa. Per l'apporto delle *humanae litterae* alla scrittura agiografica con particolare riferimento all'umanesimo italiano cfr. Spanò Martinelli, *Italia fra il 1450 e il 1550*; Id., *Bonino Mombrizio e gli albori della scienza agiografica*; Zarri, *L'età rinascimentale*, pp. 233-235 e 258; Cortesi, *Humanae litterae e agiografia*, relazione al convegno di Firenze, 10-11 maggio 2006, su *Modelli di santità e scrittura agiografica da Petrarca ad Erasmo*, di prossima pubblicazione.

8. Per quanto riguarda la convergenza Erasmo-Riforma nella critica alla religiosità del medioevo con particolare riferimento al culto dei santi cfr. Eire, *War against the Idols*, pp. 8-54. In generale sul rapporto tra umanesimo/protestantesimo ed Erasmo/Lutero cfr. *Humanismus und Reformation*, in cui vengono superati i vecchi stereotipi della storiografia sia cattolica che protestante.

9. Basta scorrere i titoli sull'agiografia protestante per rendersi conto come la maggior parte di essi riguardi la tematica dei martirologi. Di questa copiosa bibliografia ci limitiamo a menzionare: Sepp, *De Geschiedenis der Martelaren door Adriaen Corneljs van Haemstede*; Frossard, *Le livre des martyrs*; Id., *Histoire des martyrs*; *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais*; Hoog, *Onze Martelaren*; Meyhoffer, *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas (1523-1587)*; Dedeke, *Die protestantische Märtyrerbücher*; Pijper, *Martelaarsboeken*; Monod, *Le Livre des Martyrs*; Piaget, Berthoud, *Notes sur le Livre des martyrs de Jean Crespin*; Stauffer, *Märtyrtheologie und Täuferbewegung*; Buscher, *Heinrich Pantaleon und sein Heldenbuch*; Verheyden, *Het Gentsche Martyrologium (1530-1595)*; Halkin, *Les martyrologes et la critique*; Moreau, *Contribution à l'histoire du Livre des martyrs*; Verheyden, *Le Martyrologe protestant des Pays Bas du Sud*; Haller, *Foxe's Book of Martyrs*; Williams, *John Foxe the Martyrologist*; White, *Tudor Books of Saints and Martyrs*; Halkin, *Table Alphabétique des noms des personnes et des Lieux*; Gilmont, *Les Martyrologes protestants du XVI^e siècle*; Id., *Un instrument de propagande religieuse*; Id., *La genèse du martyrologe d'Adrien van Haemstede*; Jelsma, *Adriaan van Heemstede en zijn Martelaarsboek*; Nuttal, *The English Martyrs, 1535-1680*; Gilmont, *Les centres d'intérêt du martyrologe de Jean Crespin*; Halkin, *Jean Meyhoffer et les martyrologes*; Gilmont, *Jean Crespin*; Boudin, *Les Martyrologes protestantes de la Réforme*; Cavalotto, *Sui martirologi protestanti del XVI secolo*.

10. Come esempi di questa angolazione parziale possono essere citati: Lackmann, *Thesaurus sanctorum*; Pinomaa, *Die Heiligen bei Luther*; Manns, *Luther und die Heiligen*; Vajta, *Die Kirche als geistlich-sakramentale communio*; Lienhard, *La sainteté et les saints chez Luther*; e in parte il già menzionato Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*. Sul confronto tra la posizione di Lutero e quella di Melanctone nella CA si rimanda alla minuziosa analisi di Manns, *Die Heiligenverehrung nach CA 21*. Per una bibliografia più completa sul tema cfr. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*.

11. Come fa ad esempio Brückner nel suo pur prezioso manuale-repertorio *Volkserzählung und Reformation*, limitandosi per altro a prendere in considerazione la letteratura sui testimoni della fede (martirologi compresi) relativa alla seconda metà del Cinquecento ed oltre. Ancor prima cfr. Hieber, *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie*.

12. Cfr. Schenda, *Die protestantisch-katholische Legendenpolemik*; Schnyder, *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation*.

13. In questo senso si muove ad esempio Eire in *War against the Idols*.

14. Per un'analisi della documentazione iconografica, sebbene concentrata prevalentemente sulla figura di Lutero e circoscritta all'ambiente luterano, cfr. Ficker, *Die Bildnisse Luthers*; Hoffmann, *Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire*; ma soprattutto Christensen, *Art and the Reformation in Germany* e Scribner, *For the Sake of Simple Folk*. Più in generale sull'impatto della Riforma sulla pittura, sulla scultura e sull'architettura sacra cfr. Koerner, *The Reformation*; Pettegree, *Reformation*; Thofner, «*Spirito, acqua e sangue*».

15. Sulla necessità di ampliare il ventaglio sincronico e diacronico della documentazione per una storia dell'agiografia protestante maggiormente affidabile cfr. Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur* e Cavallotto, *Sui martirologi protestanti del XVI secolo*, pp. 342-343. Un elenco, anche se parziale, di questa letteratura agiografica protestante (calendari ecclesiastici, martirologi, libri di esempi, ecc.) nei secoli XVI-XVIII è in Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, pp. 540-578.

I

La questione agiografica nella riforma erasmiana

Proprio in ordine alla proposta di riforma vale la pena precisare anzitutto il significato della personalità dell'umanista olandese e l'elemento portante del suo pensiero. Abbandonata come improponibile, in quanto finisce per non coglierne i veri ideali e disconoscere la spiritualità e gli intenti, l'interpretazione del propugnatore di soggettivismo, relativismo e individualismo o del demolitore di strutture e antesignano di libertinismo, ci sembra più convincente quella – oggi maggiormente accreditata – del fautore di una rigenerazione della chiesa, della devozione e della cultura religiosa sullo sfondo della teologia e della religiosità medievale, da cui però intende prendere le distanze, ispirandosi all'antica chiesa e all'antica teologia come fonti di rinnovamento.¹ In secondo luogo, quasi tutti gli studiosi concordano nel considerare la *philosophia Christi* o *philosophia christiana* quale centro unificante del pensiero di Erasmo e scopo ultimo dei suoi scritti e della sua azione d'educatore e di riformatore.² Egli ribadisce spesso che la vita cristiana è un «andare verso Cristo», un fare propria la sua celeste *philosophia* attraverso un combattimento continuo di purificazione con le armi della Scrittura e della preghiera per procedere verso un cristianesimo più spirituale e interiore, e in definitiva più evangelico. Un invito dunque ad eliminare i vizi personali, a riformare le deviazioni delle istituzioni, ma anche a rendere più autentica la stessa vita di devozione, culto dei santi compreso, liberandola dagli elementi esteriori e superstiziosi, oltre che dalla fonti agiografiche tradizionali giudicate quasi sempre inattendibili e fuorvianti. Ciò spiega la critica erasmiana a questo aspetto della vita cristiana; una critica dura che in verità l'umani-

sta olandese non formula mai in maniera sistematica, se si eccettua l'introduzione programmatica alla *Vita Hieronymi*, ma che viceversa dissemina con toni ora accorati ora ironici in numerosi scritti nell'intento ultimo di una riforma globale della cristianità.

1. *Il distacco e la critica della tradizione medievale*

Rispetto alla tradizione che per comodità chiamiamo genericamente medievale egli prende nettamente le distanze sia dal culto praticato comunemente dal popolo e dalle élites non illuminate sia dalle *historiae* geografiche che tale prassi alimentano.³

La vera devozione è emulazione e conversione del cuore

Già nell'*Enchiridion* del 1503, proponendo come quarta regola la retta intenzione nel prefiggersi Cristo come unico scopo della vita,⁴ l'umanista olandese esorta il cristiano al dovere di "ri-orientare" verso il Salvatore la stessa devozione personale: senza la conversione del cuore ed esimendosi dal servire Cristo, pregare questo o quel santo per ottenere protezione terrena o beni materiali non solo non serve a nulla, ma anzi è vera e propria idolatria. E in uno degli ultimi *Colloqui* del 1531 ribadisce con chiarezza: «sperare la salvezza unicamente da Cristo è [vera] religione, mentre aspettarsela dagli angeli o dai santi è [pura] superstizione».⁵

Riaffermare il fondamento cristologico della *pietas christiana* come unico e centrale non significa però – precisa ancora nell'*Enchiridion* – condannare per principio la devozione verso i santi, soprattutto in riferimento alla gente ingenua e un po' superstiziosa. Ciò che non può essere tollerato però è l'uso distorto di tale culto e lo stravolgimento della gerarchia dei valori, come nel caso di quanti per motivi di lucro pongono una simile devozione non tra le cose indifferenti e minori, ma fra quelle importanti della vita cristiana, additandola come «summa ac absoluta pietas».⁶ Erasmo è convinto che la stessa inesperienza ed ingenuità dei semplici nell'invocare i santi, più che disprezzata vada educata e purificata, e in tal senso arriva a sostenere: «loderò il fatto che [i fedeli] chiedono al proprio s. Rocco una vita incolume, se la consacreranno a Cristo. Ma li loderò ancor

di più se nella preghiera non domanderanno niente altro che un aumento dell'amore verso le virtù e dell'odio verso i vizi»,⁷ ricordando per altro che sarebbe ancor più desiderabile che i cristiani accettassero i limiti e i malanni della vita – senza implorarne la liberazione a questo o a quel santo – sull'esempio dell'apostolo Paolo, il quale affidava la propria vita a Dio e desiderava di dissolversi in Cristo.

Nella direzione di una profonda purificazione del culto dei santi va anche il canone quinto (progredire dalla cose visibili alle invisibili), a cui ogni momento della vita del cristiano dovrebbe ispirarsi per provare la propria purezza evangelica.⁸ Qui Erasmo introduce la necessità dell'emulazione: non conta tanto «godere di toccare le reliquie» dei santi quanto imitarne gli esempi, giacché «nessuna devozione è più gradita ai santi ed è loro più consona, se non quella di sforzarti di imitarne le virtù».⁹

Sul legame strettissimo devozione-imitazione-vita ritorna anche nell'*Elogio della follia* (1509/1515). Prendendo in giro la superstitiosa convinzione diffusa tra la gente e incoraggiata dal clero per motivi di lucro che la devozione ai santi consista nel chiedere loro protezione ed elargizione di benefici materiali (vita, salute, benessere) come dimostrano gli innumerevoli ex-voto che coprono le pareti delle chiese e dei santuari, fa dire al saggio inascoltato: «questo santo ti proteggerà, se ne imiterai la vita».¹⁰

Alcune volte, rileva Erasmo con amara ironia, la gente fa richieste temporali ai santi in totale contraddizione con la fede e la morale, come quel tizio che per intercessione di un santo riesce a svignarsela incolume dopo essere stato colto in flagrante dal marito dell'amante. E ancora, si dà la massima importanza a ciò che è esteriore e disgiunto dalla vita, come nel caso di coloro che credono di morire bene soltanto perché hanno guardato l'immagine di s. Cristoforo o di altre storie del genere, dimenticando che l'essenziale anche nella venerazione dei santi è la conversione interiore del cuore e la coerenza della vita.¹¹ Una tale distorsione è ancor più evidente nel culto della Vergine Maria, che secondo Erasmo rasenta spesso l'eresia ed il ridicolo. Sta sotto gli occhi di tutti per altro come moltissimi onorano con cerimonie la Madonna, mentre sono ben pochi «coloro che si sforzano di imitarla nella castità, nell'umiltà e nell'amore per il regno dei cieli! Proprio questa è, infatti, la forma autentica di culto, la più gradita agli abitanti del cielo».¹²



1. Erasmo da Rotterdam. Incisione in rame di A. Dürer, 1526.

Sulle aberrazioni di un mal orientato culto mariano Erasmo insiste nel *Colloquio* del 1526 *Peregrinatio religionis ergo*, dove ricorda tra l'ironico e il divertito un viaggio-pellegrinaggio fatto da lui nel 1514 al santuario mariano di Walsingham in Inghilterra. Nella conversazione tra Ogigio (Erasmo?) e Menedemo vengono toccati i temi del pellegrinaggio ai santuari, della devozione per le reliquie, del culto dei santi e della Vergine Maria. L'umanista olandese ironizza sottilmente su quella devozione della gente verso i santi erroneamente appiattita su aspetti superficiali e per certi versi superstiziosi e che spesso – come nel caso dei santuari – si basa su tradizioni fasulle e ridicole;¹³ si pensi a quei santuari, in cui è possibile venerare una lettera di pietra della Madonna o un ditone di s. Pietro oppure lo stesso latte della Vergine.¹⁴ Un concentrato ironico della critica erasmiana alla devozione ai santi allora dominante è la finta lettera della Madonna conservata a Marienstein presso Basilea e indirizzata a Zwingli (Glaucopluto) in data 1524: in essa la Vergine da un lato deplora – quasi dando ragione ai protestanti, che addirittura ringrazia per aver fatto diminuire le domande dei devoti – l'eccessivo rivolgersi a lei per ogni sciocchezza e al fine di ottenere la sua protezione su ogni aspetto della vita materiale, persino su azioni moralmente riprovevoli, dall'altro si lamenta benevolmente perché con la diminuzione delle richieste di grazie e di benefici a motivo della Riforma protestante sono calate anche le preghiere e soprattutto le offerte.¹⁵ La devozione ai santi, ammette con rammarico Ogigio, si è ridotta a presentare richieste e fare voti per ottenere grazie e favori materiali o anche la stessa beatitudine eterna – ciò spiega anche la ridicola specializzazione dei santuari mariani e dei santi in particolari settori di intervento –, quando invece delle faccende familiari, economiche, ecc. la Scrittura vuole che i cristiani se ne prendano cura personalmente e con responsabilità senza affidarle ai santi.¹⁶ E invece totalmente diversa è la devozione che il pio cristiano dovrebbe praticare, come dimostra l'umile e furtiva preghiera che Ogigio eleva alla Madonna, nella quale chiede a Cristo la grazia di imitare le virtù della Vergine e come Lei di concepirlo nel cuore.¹⁷

Se dunque l'essenza dell'autentica devozione ai santi deve consistere nella conversione della vita imitando il loro esempio, non va dimenticato, precisa Erasmo nell'*Enchiridion*, che il modello supremo di ogni virtù, a cui il fedele deve ispirarsi davvero, è Cristo; il

ché pone in ultima analisi il culto dei santi tra le cose «indifferenti e minori» della vita cristiana, se non proprio tra quelle superflue almeno per i più progrediti. Certo – concede Erasmo – una tale devozione non è del tutto bandita, se «venerare Cristo nei suoi santi» può arrecare un giovamento spirituale specialmente alle persone più semplici; comunque per la sua legittimità rimane condizione indispensabile il fare «in modo di imitare Cristo nei santi».¹⁸

La ricerca dell'esteriorità a danno di ciò che deve rimanere invece più evangelicamente spirituale ha portato il culto dei santi ad eccessi idolatrici deplorabili, come una certa venerazione dei simulacri. Nell'*Elogio* Erasmo prende in giro questa cattiva abitudine molto diffusa tra la gente, stigmatizzandola come un pericolo mortale per la fede. C'è un culto delle immagini, che impone di «adorare con un unico e medesimo atto di adorazione tanto Cristo in persona quanto una [sua] immagine abbozzata su una parete col carbone» e che per di più si vuole fondato sull'autorità apostolica. Ma gli apostoli – controbatte Erasmo – secondo la testimonianza evangelica hanno adorato Dio in spirito.¹⁹ Del resto sono gli stessi santi a riprovare l'insano e idolatrico culto delle immagini che identifica la persona con il suo simulacro: essi condannano – precisa Listrius/Erasmo nell'annotazione al testo dell'*Elogio* – le immagini nelle chiese per timore dell'idolatria. In sostanza, Erasmo non intende bollare la consuetudine della gente di prostrarsi davanti alle statue, ma «la loro stoltezza, quando venerano le immagini non come segni, ma come se esse avessero una certa sensibilità», cadendo così nella superstizione idolatrica. E proprio per evitare che gli inesperti commettano atti di «esecrabile idolatria» sarebbe opportuno togliere di mezzo una tale consuetudine.²⁰

Dal canone quinto dell'*Enchiridion* Erasmo trae un'ulteriore conseguenza di grande importanza per cogliere il significato della nuova devozione: le vere reliquie dei santi sono i loro scritti. Non ha nessun senso a suo giudizio venerare le ossa di s. Paolo, se si trascura il pensiero dell'apostolo perennemente vivo e presente nelle sue lettere; un pensiero – questo sì – capace di sanare i vizi delle anime.²¹ E ancora, a che serve onorare l'immagine dipinta di Cristo, se non si tiene in grandissima considerazione l'icona del Salvatore presente nel Vangelo? Un'icona per altro dipinta dallo stesso Spirito santo e quindi assolutamente fedele all'originale.²² L'idea che le vere

reliquie dei santi siano i loro scritti ritorna in modo più argomentato anche se in termini più polemici nella *Lettera prefatoria* dell'aprile 1516, che l'umanista olandese indirizza all'arcivescovo di Canterbury William Warham per dedicargli l'edizione frobeniana delle opere di Girolamo (precisamente i primi 4 tomi [le *Epistolae*] dei 9 usciti a Basilea nell'estate di quell'anno).²³ Apprendo con una rapida storia del libro e della filologia, Erasmo affronta subito la questione degli *immortalia monumenta* degli antichi scrittori. La sua convinzione è che gli uomini illustri sopravvivano nei loro libri e che tramite essi continuino ad insegnare, esortare e confortare. Ciò l'hanno capito i pagani, osserva con un certo rammarico, che hanno saputo custodire il sapere vivo e vitale presente nei libri, ma non i cristiani, i quali invece continuano a venerare i cadaveri muti (*mortalia monumenta*), lasciando andare in rovina i tesori vivi del passato. Una situazione, quest'ultima, che a suo giudizio appare ancor più paradossale, se si pensa che gli autori cristiani hanno ricevuto il soffio dello Spirito e che quindi i loro più che libri sono responsi divini. Perciò è assolutamente biasimevole l'usanza affermatasi nella cristianità di un esagerato e superstizioso culto dei «resti mortali» dei Padri, incurante però ed insensibile di fronte al fatto che i loro «resti immortali» vadano in rovina.²⁴ È proprio questa dimenticanza delle opere “ispirate” dei Padri che secondo Erasmo ha favorito la degenerazione nel culto a loro rivolto. E la responsabilità di tale drammatico decadimento spirituale va addebitata a quegli stessi che per tenere lontani i più dalle vere reliquie dei primi santi cristiani alimentano quelle forme depravate di devozione.²⁵ Diventa perciò urgente e necessario raddrizzarla, indirizzandola non verso sporchi cimeli ma verso la viva voce dei santi Padri, tuttora raccolta nei loro scritti. Presentando la figura di Giovanni Crisostomo in una biografia del 1530, Erasmo torna a rimarcare che le opere del santo Padre greco sono reliquie più preziose dello stesso suo corpo traslato a Costantinopoli; reliquie che ormai appartengono a tutti.²⁶ Allo stesso modo, nell'affrontare nella *Vita Hieronymi* la questione dibattuta sul paese natale di Girolamo biasima coloro, tra cui l'umanista Flavio Biondo, che cercano in tutti i modi di appropriarsi dei natali del santo. A suo giudizio, tanto zelo non è degno di persone serie e cristiane: potrà infatti rivendicare legittimamente il santo soltanto chi avrà studiato diligentemente i suoi scritti e imitato quanto più fedelmente possi-

bile la sua vita anche se costui proviene da un paese che dista mille miglia da quello di Girolamo.²⁷ Sulla base di tale convinzione si può dire allora che per l'umanista olandese ridare vita ai Padri è solo parzialmente un'operazione storica e filologica; significa maggiormente sottrarli all'oblio, cui li hanno condannati i teologi ignoranti ed interessati, e farli diventare punto di riferimento attuale per una vita autenticamente cristiana. Anzi si potrebbe arguire che in fondo tutta la sua faticosa opera editoriale di testi patristici tenda in ultima analisi ad una riforma profonda della pietà cristiana, ivi compresa la venerazione dei santi.

E gli scritti dei santi non sono soltanto le loro reliquie più preziose, ma sono i veri miracoli che essi hanno compiuto. Nel concludere la parte introduttiva e programmatica della *Vita Hieronymi* l'umanista olandese indica nell'abbondanza della documentazione lasciata da Girolamo il vero grande prodigio del santo e invita chi non può fare a meno di miracoli a leggerne gli scritti, dove ci sono tanti portenti quanti sono i suoi pensieri.²⁸

Il biasimo di Erasmo verso un superstizioso e per certi versi grottesco culto delle reliquie mortali dei santi ritorna in toni canzonatori nel già citato Colloquio *Peregrinatio*. Raccontando del suo pellegrinaggio alla tomba di s. Tommaso Becket a Londra, Oiggio/ Erasmo ricorda il disgusto dell'erudito e pio John Colet di fronte alle raccapriccianti reliquie del santo arcivescovo di Canterbury (la spada ancora sporca di sangue; il «braccio con la carne ancora sanguinolenta») e la sua indignazione nel dover baciare brandelli di panni e di fazzoletti ancora sporchi di moccio o la presunta scarpa di s. Tommaso. E ancora, critica la profonda incoerenza di vita dei custodi dei santi resti mortali; incoerenza spesso celata dietro il loro fanatico attaccamento alle reliquie, come nel caso dei religiosi del santuario di Londra: tanto povero il santo martire Tommaso Becket tanto ricchi e avidi di guadagni i frati che ne serbano con cura la tomba,²⁹ e ciò a conferma dell'assunto che un culto totalmente disgiunto dall'imitazione del santo è qualcosa di cristianamente inaccettabile.

Anche sul tema del riconoscimento ufficiale della santità da parte dell'autorità romana la posizione erasmiana è molto critica. In un divertente Colloquio del 1522 sull'*Apoteosi di Capnione* – una sorta di canonizzazione umanistica di Reuchlin con il suo inserimento solenne nel novero dei santi – egli comincia col propugnare per bocca

di un certo Pompilio la convinzione che entrare nel consesso dei santi dipenda dalla vita che si è condotta e non tanto da una bolla papale: Reuchlin è vissuto bene, lasciando di sé una fama immortale tra i posteri, perciò è degno di essere considerato santo. Certo, a destinarlo al consesso dei santi è la *divina benignitas* che tiene conto delle «santissime» fatiche affrontate dall'umanista tedesco. E per tale ragione il corretto culto dei santi inizia col rendere grazie a Dio, che premia con tanta larghezza le buone azioni dei pii.³⁰ Un'idea, questa, riaffermata nella preghiera-colletta redatta da Brassicano per celebrare la memoria del santo ebraista, dove l'invocazione è rivolta a Dio (e non al santo/eroe): a Lui solo si rende gloria e lode perché ha elargito il carisma delle lingue agli apostoli a Pentecoste ed ha rinnovato questo suo dono attraverso l'opera di Reuchlin e gli si chiede di continuare a concedere tale grazia ai predicatori del Vangelo e a confondere le lingue dei falsi predicatori;³¹ preghiera da cui emerge con chiarezza come il santo sia un semplice strumento per mezzo del quale Dio continua a realizzare tra gli uomini i suoi *Magnalia*. In definitiva, è per la sua vita, per la testimonianza delle sue virtù imperiture e per le opere lasciate ad edificazione di tutti che Reuchlin è degno di essere annoverato nel calendario dei santi, anche senza aspettare la canonizzazione ufficiale. Non è questa, infatti, che crea la santità: chi ha canonizzato – si chiede polemicamente Brassicano – s. Girolamo o s. Paolo o la Vergine Maria? Presso tutte le persone pie quale memoria delle due è più santa: quella di Caterina da Siena che Pio II ha canonizzato per favorire i domenicani e la città o non piuttosto la memoria di quelli che l'insigne pietà e le testimonianze della vita e dell'intelligenza raccomandano alla devozione di tutti? E conclude: «in fondo il vero culto [dei santi] è soltanto quello reso spontaneamente ai defunti che per i loro meriti hanno ottenuto il cielo e i cui benefici continuano ad essere sperimentati [dalla gente] in modo incessante».³²

In altri termini, il santo non è tanto quello canonizzato per autorità del papa – perché le ragioni di tale canonizzazione possono essere le più discutibili e spesso sono di carattere politico – quanto invece colui che con le sue virtù e le sue realizzazioni ha beneficiato l'umanità. Perciò il nome di Reuchlin sarà inserito specialmente dai cultori delle lingue nel calendario personale dei santi e la sua immagine venerata tra quei santi a cui ci si sente più legati; anzi l'icona del nuovo santo/eroe verrà posta da Brassicano in biblioteca accanto

a quella di Girolamo.³³ Coerentemente con questa visione Erasmo, concludendo i ritratti dell'umanista inglese John Colet e del predicatore francescano Jean Vitrier, invita Jonas – destinatario della lettera del 1521 che questi ritratti contiene – a iscriverne ambedue nella lista dei santi «anche se nessun pontefice li canonizzerà mai».³⁴

Scrivere di santi come esercizio di verità storica ed evangelica

L'altro ambito in cui l'umanista olandese prende le distanze dalla tradizione agiografica medievale è quello delle *historiae sanctorum* e della loro scrittura; *historiae* che egli stigmatizza in generale come fantasiose, intrise di miracolismo esagerato e promotrici di figure di santi inaccettabili sotto il profilo del buon senso e della fede.³⁵ Già nell'*Elogio* lamenta per bocca di Follia che la devozione verso i santi poggia abitualmente su «storie menzognere di prodigi meravigliosi» messe in giro per motivi di lucro da predicatori senza scrupoli, a cui fa da *pendant* l'ingenuità credulona del popolino, avido di miracolismo. Ad esse – aggiunge Listrius/Erasmus – si crede più volentieri che non alle «cose certe e incontestabili che sono negli Atti degli Apostoli o nei Vangeli». Succede persino che la gente renda un culto maggiore a quei santi le cui storie si presentano più mirabolanti, come nel caso di s. Giorgio, s. Barbara o s. Cristoforo che hanno più devoti di s. Pietro o di s. Paolo e dello stesso Cristo. L'autorità del vangelo – annota Listrius/Erasmus – è quasi nulla presso coloro che prestano fede a tali bubbole, mentre invece chi crede nel vangelo non si fida affatto di queste fandonie.³⁶

Ma la messa in discussione da parte di Erasmo della tradizionale letteratura agiografica diventa più puntuale nell'introduzione alla *Vita Hieronymi*, dove consapevolmente propone una svolta programmatica nella scrittura dei testi agiografici.³⁷ Critica anzitutto l'uso invalso nei secoli precedenti di ricorrere a racconti opportunamente inventati («apte confictis narrationibus») seppure con le migliori intenzioni (edificare, incoraggiare, ammonire, esaltare e magnificare); un genere di finzione («hoc fuci genus») per altro già adottato da Platone, da Origene e dai loro seguaci e in ultima analisi rispondente alla naturale inclinazione dell'uomo. Infatti, preferire di ascoltare le cose inventate piuttosto che i fatti realmente accaduti e consentire con maggior piacere alle fabulazioni immaginarie e incredibili che non alle vere è una sorprendente attitudine della

gente o meglio dell'uomo, naturalmente portati ad essere creduloni («*vulgi credulitas*»). Lo dimostra il fatto, a giudizio di Erasmo, che anticamente i saggi per rendere più fortemente cara al popolo qualcosa (ad. es. la devozione agli dei, l'origine di una città, di un popolo, di una famiglia) la celebravano, ricorrendo a prodigi meravigliosi («*fabulosis miraculis celebrarent*»). Si trattava comunque di un'operazione delicata, che i saggi già allora permettevano solo a persone prudenti. Infatti, tutto sarebbe andato in fumo se la gente avesse subodorato trucco o inganno («*artificium mentiendi*»). Un pericolo, questo, ancor più grave se riferito al fatto cristiano: come afferma Agostino, la gente, una volta scoperto l'inganno, finirebbe per perdere ogni fiducia nella veridicità degli scritti cristiani. Ma c'è una ragione più decisiva a giudizio dell'umanista olandese per evitare di ricorrere alle narrazioni frutto della fantasia: non sarebbe degno di un uomo proba e saggio avere una così cattiva opinione dei santi e dei lettori, in quanto i primi apparirebbero o talmente privi di meriti propri da aver bisogno di abbellimenti inventati oppure a tal punto vanagloriosi e tronfi da gradire di pavoneggiarsi con le penne altrui, mentre i secondi si rivelerebbero o tanto sciocchi e immaturi da non distinguere un racconto inventato da uno vero oppure così malvagi da preferire volutamente e coscientemente ciò che è vano.³⁸ Ciò spiega perché sono insopportabili coloro che, invece di celebrare i santi, li contaminano con fantasie da vecchierelle, puerilità, facezie, sciocchezze.³⁹ E tuttavia, se è inevitabile che simili fabulazioni si mescolino ai libri seri, Erasmo auspica almeno che tali invenzioni da un lato siano fatte con arte, prudenza e accortezza e dall'altro presentino modelli positivi ed edificanti. Egli sarebbe persino disposto ad accettare che qualcuno, amante delle finzioni, vi ricorra, purché crei con prudenza un'immagine dell'uomo pio, a qualunque titolo, non per una poco credibile vita ascetica, ma traendola dagli stessi comandamenti di Cristo e dando così prova di aver prima conosciuto a fondo l'essenza della vera pietà cristiana per ricavarne poi con cognizione di causa un'immagine e un modello.⁴⁰ In altri termini, pur volendo ricorrere ai racconti finti (si direbbe oggi romanzati), la preoccupazione dell'autore dei testi agiografici deve essere però quella di ricavare un'immagine del santo che abbia tratti squisitamente evangelici, sulla base di un proprio personale approfondimento dell'essenza della pietà cristiana.

Per parte sua Erasmo nello scrivere la *Vita Hieronymi* non seguirà questa strada, non solo per la convinzione che «la verità ha una sua forza intrinseca che nessun artificio eguaglia», ma ancor prima perché è certo che la cosa più giusta da fare sia quella di presentare i santi così come sono stati realmente nella vita, senza addolcimenti o abbellimenti, persino con i loro difetti e sbagli comunque utili per spronare il lettore alla pietà cristiana.⁴¹ Perciò sulla base di questi convincimenti comincia concretamente con l'eliminare i testi agiografici tradizionali, che di Girolamo hanno tramandato un'immagine a suo giudizio distorta, leggendaria e mitologica: in essi infatti egli non trova alcuna erudizione, eloquenza, saggezza, diligenza e ancor meno fedeltà ai fatti e attendibilità storica, il che li rende del tutto inaffidabili; testi simili più che narrare la vita dei santi, la imbrattano penosamente.⁴² Impegnandosi dunque a scrivere una biografia di Girolamo fondata completamente sulle fonti originarie e all'insegna della sincerità e della diligenza, Erasmo preferisce affidarsi ai più sicuri testi di storici come Prospero d'Aquitania, Sulpicio Severo, Paolo Orosio, Rufino – nonostante questi sia stato calunniatore del santo – e di altri autori la cui credibilità gli appare indubbia, ma soprattutto ai libri dello stesso Girolamo. Chi più di lui – si chiede – potrebbe dire la verità sui fatti della sua vita? E per questo, dopo aver scorso tutte le opere dello Stridonense, ordina in un racconto gli appunti presi senza aggiungerci nulla di falso.⁴³ Anche nella scrittura di altre *Vitae* e note biografiche Erasmo intende ispirarsi al medesimo metodo, che potremmo definire in generale più attento alla fedeltà storica dei racconti e perciò teso a valorizzare soltanto fonti storicamente attendibili.

Ciò che ancora l'umanista olandese non condivide della letteratura agiografica tradizionale è l'immagine del santo che tali scritti veicolano, una figura spesso irreal e prevalentemente caratterizzata da aspetti ascetico-taumaturgici, a volte esagerati sino al ridicolo. A suo giudizio invece occorre presentare un'immagine quanto più realistica possibile, con le virtù, ma anche con i difetti, gli aspetti spigolosi, i limiti caratterologici, gli sbagli. È questo l'orientamento agiografico che propugna nella *Vita Hieronymi* e a cui pure accenna nelle brevi biografie di Ilario, di Ambrogio e del Crisostomo. Presentando ad esempio alcuni scritti ed uno schizzo biografico del vescovo di Poitiers nella *Lettera dedicatoria* a Jean Carondelet, non ne nasconde i limiti personali, quali l'aver ecceduto nell'erudizione e nell'animo-

sità.⁴⁴ E nello stesso tempo mette in guardia dallo scandalizzarsi o meravigliarsi per questo: essendo un uomo, Ilario era soggetto alle passioni umane e pertanto poteva sbagliare, eccedendo sotto l'apparenza della pietà, magari spinto dalle difficili circostanze in cui si è trovato a vivere. Egli è stato certamente la luce del suo tempo per la santità della vita, l'erudizione e la facilità dell'eloquio, ma ha sbagliato per l'eccessiva collera con cui ha trattato gli eretici ariani, condannandoli indiscriminatamente e giungendo a chiamarli Satana o Anticristo.⁴⁵ Mentre invece – osserva Erasmo con un accenno critico – bisogna combattere l'eresia con moderazione e senza animosità, onde evitare di cadere nell'eccesso opposto. In ultima analisi, però, mostrando tali limiti, l'umanista olandese non intende screditare la gloria di una personalità così sapiente e santa, quanto piuttosto trarne monito per i vescovi e i teologi del suo tempo perché non cadano nelle medesime passioni.⁴⁶ Sincerità dunque sulle ombre, ma per trarne insegnamento e non per denigrare. Così – nella *Vita* di Ambrogio – egli considera eccessive le critiche di san Girolamo nei confronti di alcuni scritti del vescovo di Milano, consapevole però che le riserve verso gli attacchi ingiustificati dello Stridonense non ne offuscano comunque la grandezza, poiché «anche Girolamo era un uomo; e nulla di ciò che è umano è perfettissimo, mentre i gusti mutano a seconda delle persone».⁴⁷ E ancora, nel giustificare la sua preferenza per i comportamenti passionali di Crisostomo piuttosto che per i miracoli inventati di Epifanio, l'umanista olandese spiega che Dio permette che i santi cadano nelle imperfezioni onde evitare che vengano considerati come delle divinità.⁴⁸ Insomma, i santi sono degli esseri umani e come tali soggetti alla debolezza e al peccato, per cui l'agiografo che vuole descriverne correttamente i profili ha il dovere di non occultare i lati negativi del loro carattere e del loro agire.

2. La scrittura agiografica secondo i canoni dell'umanesimo cristiano

Ma Erasmo non si è limitato a criticare quello che a suo giudizio era inaccettabile nel tradizionale culto dei santi sia riguardo alla prassi devozionale che alle *historiae*, ma si è impegnato altresì nell'applicazione concreta, sebbene non sempre coerente, del suo rinnovato orientamento agiografico. In realtà egli non ha redatto

come altri umanisti del suo tempo *legendae* in funzione del culto.⁴⁹ E tuttavia ci ha lasciato i ritratti biografici di figure prestigiose della patristica greca e latina, quali introduzioni alle edizioni dei loro scritti, e di alcuni personaggi del suo tempo, degni di essere additati come esempi di vita cristiana.

Girolamo: il prototipo del santo umanista

Nella *Vita Hieronymi* sulla base di fonti, a suo giudizio storicamente più affidabili che non i fallaci e fuorvianti racconti inventati dall'impudente autore tardo-medievale,⁵⁰ non soltanto ricostruisce la vicenda biografica di Girolamo dalla fanciullezza alla vecchiaia sino alla morte, sciogliendo alcuni punti controversi e smascherando certi luoghi comuni, ma si sforza altresì di presentare una figura che per molti versi ricalca i lineamenti dell'umanista cristiano, in ultima analisi di se stesso, e che dunque può servire da pungolo per una riforma della chiesa e della *pietas* cristiana. Così, a proposito della questione circa le origini nobili o meno dello Stridonense fa osservare che la vera gloria degna di un cristiano non dipende dagli stemmi e dai fasti di famiglia, ma da una vita condotta con senso del dovere e nella santità.⁵¹ Smentisce inoltre l'immagine inventata di un Girolamo arcigno e scontroso sulla base dei fatti che a suo giudizio dimostrano invece come questi sia stato più umano e cortese di qualunque altro.⁵² Parimenti nega – in modo esplicito nel Colloquio *Apotheosis Capnionis*⁵³ – i tratti emaciati di un Girolamo asceta improbabile, vestito di pelli o anche della cocolla e ritirato in una grotta in compagnia di un leone e con accanto il suo cappello cardinalizio, promossi da una certa tradizione iconografica.⁵⁴ E rigetta ugualmente – sulla scia del Valla e del Poliziano – l'interpretazione tradizionale del sogno gerominiano, che vi vedeva affermata l'incompatibilità tra cultura classica e fede cristiana, in quanto a suo giudizio frutto di un fraintendimento basato su un'assoluta ignoranza della vera personalità dello Stridonense e sostenuto ad arte anche dai teologi del suo tempo, nemici irriducibili dell'incontro fecondo tra le *bonae litterae* e la *sacra pagina*.⁵⁵ Respinge, inoltre, perché destituita di fondamento, la notizia secondo cui Girolamo a Roma sarebbe stato fatto cardinale.⁵⁶ A riguardo poi delle ragioni che hanno mosso Girolamo a lasciare Roma, Erasmo contesta la narrazione fasulla che le lega all'episodio della veste femminile (fattagli indossare dolosamente dai suoi avversari origenisti-ariani



2. S. Girolamo. Incisione in rame di A. Dürer, 1492.

prima di andare in chiesa) e alla conseguente accusa di immoralità; un racconto – riportato per altro dalla *Legenda aurea* e ripreso dal De Natalibus – che gli appare del tutto inverosimile proprio perché Girolamo, sempre attento invece a non tralasciare alcuna occasione per smascherare i suoi avversari, non ne parla affatto. Piuttosto gli sembrano ben altre le motivazioni storicamente fondate, quali il rimpianto per la tranquillità e la disponibilità di tempo, il fastidio per l'affollamento della città e la sua mollezza morale, la malevolenza degli origenisti capitanati da Rufino, l'accusa calunniosa di essersi innamorato di Paola.⁵⁷ Contesta altresì come arbitraria e storicamente insostenibile l'opposizione tra Agostino e Girolamo posta dall'umanista Francesco Filelfo, che al primo attribuisce la palma della dialettica, mentre al secondo quella dell'eloquenza, invitando viceversa a ringraziare Dio per le virtù di entrambi.⁵⁸

Ma ciò che più sta a cuore all'agiografo umanista è tracciare i lineamenti di una figura esemplare di cristiano colto ed esperto nelle *litterae*. Ciò non esclude affatto – precisa subito Erasmo – che Girolamo sia stato un peccatore e un penitente. Il santo infatti non è una sorta di divinità perfetta e senza macchia, ma un uomo con limiti e difetti. È una “cattiva” agiografia quella dei falsi devoti, i quali perseguono

questo intento, in apparenza pio ma in realtà inconsistente, di esaltare i meriti dei santi oltre ogni limite, attribuendo loro non quanto effettivamente ebbero ma quanto vorrebbero che avessero avuto. Costoro, se fosse possibile, vorrebbero rendere il Cristo maggiore di quello che è, e di conseguenza Maria quasi al pari di lui, ciascuno poi esalta il suo santo particolare con faziosità. Per i Minoriti non si loda mai abbastanza Francesco, per altri Benedetto, per altri ancora Agostino: ma spesso è utile perfino constatare nei santi qualche colpa, quasi una cicatrice. Non so come, ma i loro esempi riescono a muoverci in modo più efficace, quando è accaduto che si siano ravveduti e siano passati da una vita piena di difetti alla pietà. Quanto più spesso ha indotto a migliori risultati la peccatrice Maddalena, prediletta dal Cristo, che non la perpetua innocenza di Tecla, che tra molte migliaia di uomini ben pochi hanno in sorte? È stato di maggior aiuto alla vita dei mortali Davide che ha pianto il suo peccato, insegnandoci a pentirci dopo l'errore, piuttosto che la vita senza macchia di altri.

Pertanto è inutile voler riconoscere ad ogni costo a Girolamo, arzigogolando sui testi, lo stato di verginità, quando invece lui stesso testimonia di averla perduta in età giovanile. Del resto sapere che è stato nella giovinezza un peccatore libidinoso e che ad un certo pun-

to si è convertito ed ha fatto penitenza, rende la sua immagine più ammirevole agli occhi sia di chi intende coltivare la verginità sia di quanti stanno facendo penitenza sia ancora dagli stessi peccatori.⁵⁹

L'altro limite di Girolamo che Erasmo non intende passare sottosilenzio è l'asprezza del linguaggio non conforme alla mitezza cristiana; limite che alcuni non riescono a capire e ad accettare. La difficoltà di costoro, spiega l'umanista olandese, sta nel fatto che essi si ostinano ad ignorare il contesto storico, la gravità delle offese e delle calunnie,⁶⁰ il carattere proprio di Girolamo, ma anche a non vedere l'umanità, la mitezza, lo scherzo, la prudenza presenti nei suoi scritti. Anzi, sono state proprio queste avversità nel difendere il suo nome davanti ai diffamatori e nell'attaccare l'eresia che l'hanno forgiato come l'oro nel fuoco, portandolo all'immortalità e alla palma del martirio. Osserva Erasmo: «chi può dire che non c'è stato martirio in una vita del genere che altro non fu se non un continuo ed incessante martirio? Puoi trovare chi è indifferente alla morte, ma non può esserlo alle ingiurie»,⁶¹ spostando così il martirio dal terreno della vita ascetica nel deserto, fatta di veglie e digiuni, cui fa riferimento lo Pseudo-Agostino che paragona Girolamo a Giovanni Battista, a quello più sofferto – a giudizio di Erasmo – della sopportazione delle contumelie e delle avversità.⁶²

Come prototipo dell'umanista cristiano san Girolamo attingeva *Christi philosophiam* dalle fonti purissime della Scrittura.⁶³ Impegnato a conoscere i principi fondamentali di Cristo, leggeva anzitutto la *sacra pagina* e successivamente anche i vari autori, compresi gli eretici e i pagani, sapendo discernere l'oro dallo sterco e i frutti pieni di miele da quelli velenosi.⁶⁴ A Roma ha invogliato allo studio della *sacra littera* la comunità delle nobildonne (Marcella, Paola, Melania e le altre), che su suo suggerimento si sono votate alla vita monastica; la qual cosa, a giudizio di Erasmo, fa emergere la vergogna di quei vescovi che trascurano i testi sacri.⁶⁵ Girolamo invece ha cercato di dare dignità d'eloquio alla teologia, favorendo così la lettura della Bibbia anche in ambito latino.⁶⁶ Nei quattro anni di vita eremitica nel deserto siriano votata soltanto agli studi ed al Cristo ha offerto un esempio perfetto di pietà cristiana.⁶⁷ In quanto eccelso armonizzatore della *sacra pagina* con le *humanae litterae* Girolamo è anche il modello del teologo cristiano; titolo, che Erasmo gli riconosce pienamente, in opposizione al parere contrario di alcuni teologi del suo tempo,

e che lo fa essere un modello contro corrente di riforma della scienza teologica, più basata sulle fonti bibliche adeguatamente interpretate attraverso la conoscenza delle lingue antiche.⁶⁸ È per tutto questo che Girolamo è stato per molti maestro di esegesi e di vita cristiana. Del resto la sua fama e autorità vengono proprio dall'integrità della vita e soprattutto dai suoi scritti pieni di sana dottrina e di eloquenza e non da miracoli o da interventi dubbi nella liturgia.⁶⁹ E ai miracoli Erasmo non intende fare alcun cenno, giudicandoli già abbastanza noti e ben poco significativi al fine di mettere in evidenza la grande personalità di questo santo.⁷⁰ Del resto il vero grande miracolo compiuto dallo Stridonense sono i suoi testi.

Ora, la presentazione di un modello simile di santità per Erasmo non è soltanto in vista di una più autentica conoscenza e venerazione del santo, ma è anche strettamente funzionale ad una presa di posizione su alcuni punti importanti di riforma dell'istituzione religiosa del suo tempo. Basti osservare il modo in cui nella *Vita Hieronymi* presenta e spiega ad esempio la scelta di vita solitaria e monastica dello Stridonense per notarvi una precisa volontà di offrire alcune considerazioni critiche sulla concezione che la chiesa del XVI secolo ha sul tema della vita monastica. In questo caso specifico l'ex-monaco Erasmo sottolinea fatti e pensieri che riflettono chiaramente anche la sua vicenda personale. Così a proposito della scelta vocazionale fatta «con ponderazione» da Girolamo, annota criticamente:

cominciò a pensare per quale genere di vita dovesse decidersi e dove volesse trascorrerla, *ben sapendo che da ciò dipende principalmente la felicità dell'uomo, dal fatto cioè di scegliere con ponderazione e non a caso una vita adatta alla propria indole* [...]. Per cui comunicò ai compagni il suo proposito e pensò di ritirarsi in solitudine *così da potersi dedicare più liberamente e senza impedimenti agli studi sacri e al Cristo*. [...] Nel matrimonio [infatti], a parte ogni altra eventualità, vedeva la perdita certa di ogni libertà;

e sulla vita monastica, poi, precisa con una certa dose di idealizzazione che «a quel tempo era assai diversa da come la vediamo oggi, irretita in cerimonie; anzi, sceglievano la professione monastica proprio quelli che avevano particolarmente a cuore la libertà»; mentre contro l'esaltazione esagerata della medesima ricorda che «non ha grande importanza lungo quale via tu corra, purché cammini speditamente verso il Cristo».⁷¹ Una ricostruzione storicamente e

teologicamente discutibile,⁷² ma che Erasmo utilizza per mettere in questione il sistema monastico al fine di provocarne un ritorno alla forma originaria.⁷³ Parimenti stigmatizza il modo di far teologia del suo tempo, ricordando come Girolamo ha affrontato invece correttamente il compito del teologo dopo aver imparato le lingue semitiche prima di introdursi ai testi sacri.⁷⁴

In sostanza, la figura di Girolamo, che la *Vita* intende ricostruire nei suoi lineamenti più storicamente fondati, vuole essere per Erasmo anche un esempio opportunamente spendibile nell'impegno di riforma della cristianità del Cinquecento. Da qui l'accentuazione dell'importanza degli scritti quali reliquie preziose ed immortali dello Stridonense, a cui tutti i veri cristiani dovrebbero prestare culto e venerazione dietro la spinta oltre tutto della rinascita delle *bonae litterae*.⁷⁵

*Vescovi del cristianesimo antico:
figure esemplari di pastori colti e riformatori*

La finalità riformatrice della scrittura agiografica erasmiana appare ancor più evidente nella vita di S. Giovanni Crisostomo, anche perché il personaggio è un vescovo santo, dotto e riformatore. Già nella lettera dedicatoria al vescovo di Augsburg, Christoph von Stadion, – lettera che funge da prefazione all'edizione latina delle opere del Crisostomo curata da Erasmo e pubblicata a Basilea per i tipi di Froben in 5 volumi nel 1530 – Crisostomo è presentato come «predicatore soavissimo e araldo infaticabile di Cristo», «bocca d'oro» appunto per eloquenza e saggezza, ma anche come l'*ecclesiastes* che andrebbe imitato specialmente dai chierici, i quali viceversa pensano soltanto a trarre profitto dalle decime, anziché nutrire il popolo con la Parola di Dio e preoccuparsi del profitto delle anime.⁷⁶ Al fine dunque di incoraggiarne l'imitazione da parte dei vescovi del suo tempo, Erasmo si propone di mettere in evidenza il tenore di vita e le doti egregie di un tale modello di pastore zelante e di educatore del popolo cristiano, ma ancora di martire a causa delle calunnie subite.⁷⁷

Ancora una volta si attiene ai criteri della nuova sensibilità agiografica: richiama il tema delle fonti più affidabili, quelle storiche per l'appunto,⁷⁸ interviene per risolvere alcune incongruenze tra fonti a proposito di eventi e di personaggi,⁷⁹ torna a ribadire le sue riserve verso un ricorso acritico ai miracoli poco credibili e ai racconti

fantasiosi⁸⁰ e la convinzione che siano gli scritti le vere reliquie dei santi⁸¹ e che i ritratti agiografici debbano essere veritieri anche sulle loro umane debolezze.⁸² A sostegno poi del suo intento riformatore non manca di introdurre considerazioni personali su varie istituzioni ecclesiastiche, deviate a suo giudizio dalla loro forma originaria ancora presente al tempo di Crisostomo, come quando puntigliosamente ci tiene a precisare (in verità con una certa disinvoltura proprio sul piano storico) che nel IV secolo solo i vescovi venivano chiamati sacerdoti, mentre i presbiteri leggevano e spiegavano la Scrittura e aiutavano i vescovi nelle loro funzioni più sublimi; oppure che i monasteri al tempo di Diodoro e Carterio erano luoghi – quasi sempre presso le case dei vescovi – dove si insegnavano le Sacre Scritture e la gioventù veniva educata alla pietà; o ancora che tra i vescovi dell'epoca moderna è invalsa la cattiva abitudine di organizzare banchetti e crapule, fraintendendo l'invito paolino ad essere ospitali.⁸³ Ma è soprattutto dai tratti personali del vescovo dotto, santo e riformatore che la preoccupazione riformatrice di Erasmo emerge con più evidenza: il Crisostomo è l'uomo che si è dedicato sostanzialmente a due cose: allo «studium pietatis» e alla «divinarum literarum cognitio», essendo profondamente convinto che la vera sapienza debba attingersi alle fonti dei Libri Sacri,⁸⁴ da vescovo di Costantinopoli ha avviato un'opera di radicale riforma della situazione del territorio ecclesiastico a lui affidato e, preso atto del totale degrado morale in cui vivevano il popolo e il clero, è intervenuto con «immodica severitate» e decisione; ai vescovi predicava che non era giusto usurpare la dignità degli Apostoli se si conduceva una vita dissimile dalla loro. Da qui l'ira e l'invidia di molti chierici e gli attacchi contro di lui, come avviene tutt'oggi – annota Erasmo – ai vescovi riformatori. Anzi è proprio una tale opera di riforma il vero motivo, secondo l'umanista olandese, che ha scatenato l'odio di alcuni alti ecclesiastici e di parte della corte per cui una persona così integerrima e straordinariamente colta e faconda è stata espulsa due volte dalla chiesa e mandata in esilio.⁸⁵ Crisostomo è stato accusato ingiustamente di essere scorbutico e misantropo, ed Erasmo lo difende, richiamando da un lato la necessità del bastone per correggere le deviazioni ed evidenziando dall'altro sulla base degli stessi scritti la mansuetudine ed il tratto umano del Crisostomo:⁸⁶ la sua peculiarità è consistita precisamente nell'aver saputo mescolare

ottimamente e felicemente la dolcezza a ciò che giova.⁸⁷ Tra i vari doni, che lo Spirito ha dato al Crisostomo, brilla – a giudizio di Erasmo – in maniera eminente quello di sapere insegnare, una dote che Paolo richiede al vescovo al di sopra di ogni cosa, oltre all'amore/conoscenza delle Sacre Scritture, alla facondia della predicazione e ad una vita perfettamente aderente all'*Evangelica philosophia* anche nei momenti più difficili.⁸⁸ Tutto questo prezioso patrimonio di esemplarità è tuttora fruibile nei suoi scritti – la *Vita* si conclude infatti non con l'enumerazione dei miracoli ma con la presentazione delle opere –, che Erasmo si augura siano letti e studiati soprattutto da quelli che assumono la cura delle chiese.⁸⁹ Insomma, nell'agiografia erasmiana il Crisostomo è un prototipo di vescovo tanto vicino a quello che dovrebbero essere – ma non lo sono – i prelati del XVI secolo e al quale costoro dovrebbero veramente ispirarsi.⁹⁰

Anche Ilario nei lineamenti abbozzati nella lunga lettera all'arcivescovo, Jean Carondelet, prefatoria alla seconda edizione delle opere del vescovo di Poitiers uscita a Basilea nel 1523,⁹¹ incarna per l'umanista olandese la figura ideale del vescovo, santo e dotto, da proporre agli ecclesiastici del suo tempo, nonostante i difetti non piccoli della dottrina poco sicura, del linguaggio spesso incomprensibile, dell'eccessiva erudizione e della collera esagerata nella polemica antiariana.⁹² Paradossalmente la validità di un simile modello è legata a questi suoi limiti, che Erasmo evidenzia non per screditare una personalità così sapiente e santa, ma per mettere in guardia vescovi e teologi dal riprodurre i medesimi difetti.⁹³ E pertanto, nonostante come uomo sia stato soggetto alle umane passioni e agli sbagli, Ilario rimane certamente un faro per la santità della vita, per l'erudizione e per la facilità dell'eloquio, doti quasi del tutto assenti – osserva con amarezza Erasmo tra le righe – nei responsabili delle chiese, che invece al santo vescovo dovrebbero conformarsi.

Figure di vescovi altrettanto esemplari per santità di vita e ricchezza di cultura e dottrina sono pure Ambrogio e Agostino. Del vescovo di Milano Erasmo traccia un breve ritratto all'interno della lettera dedicatoria all'arcivescovo Jan Laski e introduttoria all'edizione frobeniana delle opere di Ambrogio curata dallo stesso Erasmo e uscita in cinque volumi a Basilea nel 1527; e lo fa ricostruendo due significativi episodi storicamente verificabili: l'elezione a vescovo di Milano e lo scontro con l'imperatore Teodosio, dai quali trae spunto

per fare alcune considerazioni accorate sulla situazione del suo tempo.⁹⁴ Egli scorge anzitutto una corrispondenza confortante tra Ambrogio ed il primate di Polonia: Laski infatti imitando il santo vescovo di Milano ha acquistato quelle doti indispensabili per chi riveste l'ufficio episcopale, come la *sobrietas*, la *temperantia*, la *verecondia*, la *linguae moderatio*, la *modestia*, la *pudicitia*, l'*integritas*. Fra i Padri latini Ambrogio è a suo giudizio il più degno di essere pubblicato integralmente, perché è stato una personalità eccezionale: nessun come lui ha avuto la capacità di trattare con sincerità le Sacre Scritture, di evitare con prudenza le opinioni sospette, di comportarsi da vescovo cristiano, mostrando il cuore di padre e mettendo insieme l'autorità somma del presule con la dolcezza estrema; egli parla per esperienza, usando un linguaggio gioioso, pio e civile, e perciò a buona ragione viene chiamato *doctor mellifluus* o *ambrosia celeste e immortale* secondo il significato del suo nome. È stato inoltre un uomo di pace ed un riconciliatore di successo in mezzo ai disordini, ammirato ed invocato dai contemporanei, come dimostra l'episodio della sua elezione alla cattedra milanese.⁹⁵ Sarebbe perciò auspicabile secondo Erasmo che anche in un'Europa sconvolta da gravissimi disordini venga fuori almeno tra gli uomini di chiesa (papi, vescovi, teologi, monaci) una personalità a lui simile, capace di riportare la tranquillità.

Nello schizzo erasmiano il vescovo di Milano non appare soltanto quale pacificatore esemplare di una chiesa lacerata da discordie, ma anche come il vescovo la cui autorità è riverita dalla gente e alla cui fermezza cede lo stesso potere dei sovrani e dei principi, come dimostra chiaramente l'episodio della scomunica dell'imperatore. Secondo la storia, che Erasmo sintetizza con cura allo scopo di suscitare emulazione negli ecclesiastici del suo tempo, Ambrogio si è presentato davanti a Teodosio, reo d'aver massacrato cittadini inermi a Tessalonica, con le sole armi consone ad ogni vescovo «lingua, preces, vitae santimonia», muovendolo così a penitenza.⁹⁶ Anche nel resistere all'imperatrice Giustina, che lo minacciava di esilio se non avesse ricevuto gli ariani, rivela la dignità e l'autorità proprie del vescovo; un esempio che può essere imitato soltanto da chi è pronto a morire per la difesa della *pietas*. Infatti, incalza Erasmo,

semberebbe difficilissimo che qualcuno possa svolgere veramente le funzioni episcopali se preferisce volentieri ogni altro ruolo fuorché quello del sacerdote. In verità [l'episcopato] comporta più oneri che ornamenti, i quali per altro

portano via la libertà assieme alla dignità; e accade spesso che volendo essere entrambe le cose, si finisce per non essere né principi né sacerdoti.

Insomma, la straordinaria integrità congiunta alla più grande fermezza e mansuetudine ha permesso ad Ambrogio di non cedere al potere imperiale, di non soccombere alla disonestà dei malvagi, di essere onorato persino dagli estranei e dagli eretici. Gli stessi suoi scritti manifestano tutte queste doti, e prima fra tutte l'immutabile moderazione; una moderazione che pur dovendo fustigare i vizi umani non dimentica la dolcezza cristiana e non scade mai in superficialità o in ostentazione.⁹⁷ L'augurio di Erasmo è che l'impresa di editare le opere del vescovo di Milano – insigne dottore della pietà evangelica – possa piacere a tutto l'orbe cristiano. Perché – contro ogni visione agiografica nazionalistica o patriottica – Ambrogio «vixit Insubribus, sed scripsit omnibus».⁹⁸ Vale la pena notare come in queste veloci pennellate manchi completamente ogni riferimento ad eventi prodigiosi, su cui viceversa insistono i leggendari tradizionali,⁹⁹ per dare risalto invece alle virtù e alle doti umane e cristiane del pastore esemplare testimoniate nei suoi scritti.

L'altro grande modello di vescovo santo e dotto spendibile per la riforma umanistica della cristianità e della chiesa è Agostino. Alla sua biografia Erasmo dedica brevi cenni nella lettera del 1529 al principe Alfonso Fonseca, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna, prefatoria all'edizione frobeniana delle opere del vescovo di Ippona in 10 volumi uscita a Basilea nel 1529.¹⁰⁰ Di questa figura l'umanista olandese subisce da sempre un fascino profondo: da lui attinge le argomentazioni quando nel 1494 cerca di difendere la cultura umanistica contro i Barbari (*Antibarbarorum liber*); a lui si ispirano diversi capitoli dell'*Enchiridion*, quelli che per la loro novità eserciteranno un influsso decisivo sulla pietà del Cinquecento; anche l'ultimo scritto *Ecclesiastes* (1535) mostra come questi sia rimasto assieme a Girolamo e Origene la sua guida intellettuale. Nella lettera al Fonseca il vescovo di Ippona è magnificato come l'icona del vescovo esemplare;¹⁰¹ un'icona disegnata, a giudizio di Erasmo, dallo stesso Spirito santo e in cui convergono quelle virtù che Pietro e Paolo richiedono a quanti assumono l'impegno nella chiesa di pascere il gregge del Signore.¹⁰² Con la parola e con gli scritti Agostino si è preoccupato di formare alla predicazione evangelica gli altri vescovi. In lui si sono congiunte mirabilmente saggezza

(*sapientia*) ed eloquenza (*eloquentia*), scienza e carità.¹⁰³ Il riconoscimento encomiastico di tutte queste qualità non fa trascurare ad Erasmo il richiamo al personaggio così com'è stato effettivamente nella vita, nei costumi, nell'intelligenza e negli affetti sulla base delle testimonianze storiche; ne è indizio lo stesso ordine – si precisa esplicitamente nella prefazione – dato ai dieci volumi pubblicati da Froben: nel primo sono raccolti tutti gli scritti che aiutano a capire meglio l'identità esemplare del vescovo di Ippona, nel secondo le lettere utili al medesimo scopo e dal terzo in poi le opere dottrinali, la predicazione, gli insegnamenti;¹⁰⁴ una parte, quest'ultima, che nella convinzione di Erasmo – già rilevata a proposito della *Vita Hieronymi* – sostituisce quella che i testi agiografici tradizionali dedicano ai miracoli.¹⁰⁵ Nel ritratto erasmiano della lettera al Fonseca prevale dunque la figura di Agostino vescovo, modellato secondo gli insegnamenti di Paolo e del Vangelo, un tipo di vescovo o se si vuole una figura ideale di vescovo, a cui i responsabili delle chiese dovrebbero ispirarsi. Diverso è invece, sia detto per inciso, il ritratto che emerge dal racconto della *Legenda aurea*, del *De Natalibus* e del Mombrioso, dove l'esemplarità di Agostino vescovo rimane quasi totalmente in ombra.

Ritratti umanistici di santi viventi

Accanto a queste figure di santi vescovi appartenenti ultimamente al santorale tradizionale,¹⁰⁶ l'altro modello di santità, cui Erasmo tiene in modo particolare soprattutto in vista di una riforma evangelica della cristianità, è quello che potremmo definire genericamente dell'umanista cristiano, non proiettato questa volta su personalità del passato, come Girolamo, ma riferito a contemporanei. Anche in questo caso alla presentazione dei tratti biografici e alla descrizione delle qualità intellettuali e morali e persino dell'aspetto fisico di tali personaggi si mescolano sullo sfondo considerazioni critiche che Erasmo fa sulla situazione dolorosa della chiesa del suo tempo. Così, pregato da Ulrich von Hutten di «dipingergli come su una tavola nella sua completezza» la figura di Tommaso Moro,¹⁰⁷ Erasmo tratteggia in una lettera di risposta del luglio 1519 i lineamenti del suo carissimo e stimatissimo amico, avvalendosi dei ricordi ancora vivi di una lunga frequentazione. Oltre all'aspetto fisico e caratteriologico, si ferma a descriverne con ammirazione soprattutto le doti umane e cristiane, facendone in



3. Tommaso Moro. Tempera su legno di H. Holbein il Giovane, 1527.

4. William Warham. Pittura ad olio di H. Holbein il Giovane, 1527.

definitiva il prototipo del cristiano laico, politico e umanista, in cui ogni discepolo di Cristo dovrebbe specchiarsi. In particolare ne magnifica soprattutto la semplicità del tratto, la frugalità, l'avversione per il gioco e l'ozio e nello stesso tempo l'apprezzamento per i piaceri innocenti del corpo, la saggezza politica e l'assennatezza nel discernimento della propria vocazione, l'erudizione e la curiosità intelligente, la convivialità sincera, la rettitudine e la libertà interiore, l'adattabilità paziente alle diverse situazioni, l'umiltà e l'eccellenza, l'ilarità, l'attaccamento amoroso e responsabile alla famiglia, il disinteresse verso il denaro e il guadagno e un generoso spirito di servizio, la pietà autentica scevra da ogni spirito superstizioso.¹⁰⁸ Proprio nel rivendicare la dimensione laicale di questa santità Erasmo annota polemicamente: «e poi c'è gente che continua a pensare che i [veri] cristiani si trovino soltanto nei conventi».¹⁰⁹

Ancora un laico a cui dedica un brevissimo, ma devotissimo ritratto è Willibald Pirckheimer nella già citata lettera a Giorgio duca di Sassonia.¹¹⁰ Per lui l'umanista di Norimberga è stato un uomo molto fortunato, un cittadino esemplare nell'attaccamento alla patria ed alla pietà, uno statista votato al bene comune sino al sacrificio ed un encomiabile sostenitore degli studi pubblici delle lettere. Non gli sono mancate le sofferenze sia fisiche che morali, permesse da Dio per purificarlo come l'oro nel crogiuolo e da lui sopportate con spirito autenticamente cristiano. Nonostante lo splendore della fortuna, la gloria dell'erudizione, la libertà dello spirito, è stato calunniato; ma il fulgore della sua integrità ha dissipato il fumo dei detrattori, ritorcendo le ombre su questi ultimi. Specchio di una vita così edificante è stata la sua morte esemplare.¹¹¹

Per Erasmo però il modello per eccellenza della santità laicale e dell'umanista cristiano è Johannes Reuchlin, sul quale non ha lasciato alcuna nota biografica, paragonabile a quelle fin qui esaminate, ma che nell'*Apotheosis Capnionis* delinea con toni celebrativi in una sorta di "canonizzazione". A suo giudizio l'ebraista tedesco è degno di entrare nel consesso dei santi perché è vissuto bene, lasciando la testimonianza di virtù imperiture e di gesta che hanno reso immortale il suo nome tra i posteri.¹¹² Infatti – precisa Erasmo nel *Colloquio* –

ora [Reuchlin] dal seme sparso raccoglie un'abbondante messe. Noi abbiamo il compito, frattanto, di coltivarne la santa memoria, di esaltarne il nome, e di invocarlo spesso con queste parole: «O santa anima, sii propizia alle lingue e

a chi le coltiva, proteggi le lingue pure, distruggi le male lingue, guastate dal veleno infernale». ¹¹³

Una preghiera, quest'ultima, che evidenzia la peculiarità di una santità tutta giocata nell'impegno del rinnovamento umanistico a favore della conoscenza delle lingue antiche. A questa peculiarità rimanda chiaramente l'orazione colletta recitata da Brassicano, con cui Erasmo conclude la celebrazione solenne della "canonizzazione" umanistica del grande ebraista tedesco. ¹¹⁴

La tipologia della santità fin qui descritta ritorna anche a proposito di altri eminenti ecclesiastici sia dell'umanesimo cristiano che del riformismo religioso. Così nel tracciare nel 1533 un rapido profilo dell'arcivescovo di Canterbury, William Warham, morto l'anno prima, ¹¹⁵ Erasmo magnifica le virtù di questo suo illustre benefattore: l'affabilità verso gli umili, la sobrietà nel mangiare e nel vestire pur vivendo in mezzo al lusso e all'abbondanza, la tranquillità d'animo nonostante i numerosi impegni, la laboriosità infaticabile alleviata qualche volta da letture e conversazioni dotte, la grande generosità verso tutti, specialmente verso gli uomini di studio, e la parsimonia personale, l'affetto sincero verso la pietà e la religione, che con sommo impegno e senza alcuna aria accigliata ha insegnato e vissuto in maniera eccelsa; virtù che l'umanista olandese vede invece carenti nella maggior parte dei presuli del suo tempo. Per tutto ciò Warham è stato un preclaro *lumen* per la chiesa, e così la sua anima beata aggiunge ora una stella sfolgorante alla Gerusalemme celeste. ¹¹⁶ In sintesi: una figura esemplare di vescovo e mecenate, che ha incarnato il tipo del prelato umanista, pio e zelante. L'altro ecclesiastico inglese a cui Erasmo dedica un ritratto in un certo senso paragonabile alle impegnative vite di s. Girolamo e di s. Giovanni Crisostomo è John Colet. Sollecitato da Justus Jonas a delineare un profilo dell'umanista inglese al fine di avere un esemplare di pietà su cui modellare il proprio modo di vivere, ¹¹⁷ Erasmo risponde nel giugno 1521 tracciando in una lunga lettera la figura e il significato esemplare non di uno, ma di due prototipi di perfezione cristiana, diversi nel carattere e nella biografia, ma affini nel grado eccelso raggiunto di pietà, erudizione ed integrità di vita, e cioè di Colet e del predicatore-riformatore francescano osservante Jean Vitrier; l'uno e l'altro a suo giudizio espressione massima della purezza e dell'autenticità cristiana. ¹¹⁸ Di Colet esalta in primo luogo la capaci-

tà di non lasciarsi distogliere dal proposito di vivere secondo il vangelo né dai favori della fortuna né dall'impeto naturale orientato in tutt'altra direzione. Egli è l'emblema dell'intellettuale aristocratico e culturalmente molto preparato, capace di coniugare insieme erudizione classica, Padri della chiesa e *Sacrae litterae*, e nello stesso tempo del teologo contro-corrente, privo per libera scelta di ogni grado accademico in teologia e tuttavia molto ascoltato e seguito da teologi accademici, presuli ed ecclesiastici.¹¹⁹ Ma più di ogni cosa Colet è il grande riformatore di un istituto prestigioso – allora però in rovina sul piano spirituale e morale – quale il Capitolo canonico della chiesa di s. Paolo a Londra, e più in generale dello stato ecclesiastico. Una riforma portata avanti con l'esempio personale di una vita laboriosa e integerrima, tesa a riportare tra il clero e i cristiani attraverso l'assidua predicazione la centralità della *sacra pagina*, a ripristinare la disciplina ecclesiastica, a recuperare l'esercizio gentile e appropriato della lingua e la dignità nel comportamento, ad inculcare un uso distaccato dei beni materiali e un loro generoso impiego a vantaggio delle istituzioni formative per i giovani.¹²⁰ Colet però – precisa Erasmo – non è nato virtuoso: ha raggiunto i livelli della perfezione cristiana lottando incessantemente attraverso l'ascesi e la preghiera contro il proprio carattere orgoglioso, incline all'edonismo e al lusso, schiavo della passione del gioco e del denaro. Pur impegnandosi per evitare lo scandalo dei semplici, non rinunciava alle sue convinzioni spesso non coincidenti con le opinioni dominanti o della gente comune: detestava Scoto e gli Scotisti, avanzava forti riserve su Tommaso d'Aquino; nonostante favorisse con zelo la pietà cristiana, non mostrava alcun interesse per i monasteri, stimando di più le persone sposate, e criticava fortemente i vescovi che da pastori erano diventati lupi rapaci.¹²¹ Anche in ambito teologico-pastorale l'umanista inglese sosteneva tesi non sempre allineate e a volte poco ortodosse, pur non giungendo mai a mettersi contro le decisioni della chiesa: trattava con indulgenza i peccatori umili (tra cui metteva gli impudichi) e riprovava invece quelli che ostentavano un'alta opinione di se stessi, difendeva quelli chi criticavano il culto delle immagini o mettevano in dubbio l'*ex opere operato* dei sacramenti, biasimava l'uso angosciante e ripetitivo della confessione privata e celebrava messa soltanto la domenica. Pur essendo personalmente molto dotto, disapprovava lo studio ansioso e nocivo alla salute, e



5. Willibald Pirckheimer. Incisione di A. Dürer, 1524.

6. John Colet. Disegno a pastello di H. Holbein il Giovane, 1535 ca.

benché attribuisse grandissima importanza agli scritti apostolici, non idolatrava la lettera del testo, preferendo contemplare l'ammirabile maestà di Cristo. Peccato che un simile maestro – si lamenta Erasmo con un accenno di critica – abbia deciso di pubblicare pochissimo, riducendo così il numero di quanti avrebbero potuto beneficiare di un simile magistero.¹²²

L'altro grande maestro spirituale ed esempio luminoso di pietà e integrità cristiana, di cui Erasmo di sua iniziativa traccia un breve ritratto biografico nella medesima missiva a Jonas, è il francescano osservante Jean Vitrier. A lui l'umanista olandese è legato da stima e venerazione: su suo consiglio e incoraggiamento ha pubblicato l'*Enchiridion*. Ancora una volta si tratta di un profilo che, sebbene idealizzato, è costruito sulla base di ricordi personali (Erasmo ha incontrato Vitrier più volte) e di testimonianze dei contemporanei. L'intento riformatore che fa da sfondo all'esaltazione di una tale figura appare fin dalle prime battute, laddove Erasmo descrive, con velata allusione alla sua situazione personale, la vocazione religiosa del predicatore francescano: Vitrier è caduto, si direbbe, nella trappola della vita monastica da ragazzino, quindi senza alcuna esperienza e possibilità di discernimento. Da qui la sua riprovazione da adulto dello stato religioso: biasimava la vita dei monaci come fatua, pazza, tutt'altro che religiosa, noiosamente ripetitiva, preoccupata di obbedire più ai precetti umani che non alla regola di Cristo; riteneva inoltre sommamente iniqua l'uguaglianza conventuale fra persone per natura disuguali, che finiva per seppellire in cerimonie e pratiche meschine ingegni sublimi e nati per cose migliori.¹²³ Ma pur rimanendo in questo genere di vita è riuscito – ed è il grande merito che Erasmo riconosce a Vitrier più che allo stesso Colet – ad assimilare e a conservare tanto dello spirito evangelico e nulla di quello fratesco «come un pesce, che pur vivendo nella palude, riesce a non assimilare il cattivo sapore del melma»;¹²⁴ dove appare evidente la forte critica che Erasmo rivolge alla vita monastica, considerandola come un ambiente ostile allo spirito evangelico. E sebbene da bambino si fosse imbevuto di sciocchezze scotiste, da adulto Vitrier è diventato un convintissimo apostolo della Scrittura e dei Padri della chiesa (Ambrogio, Cipriano, Girolamo), anche di quei Padri la cui ortodossia appariva dubbia.¹²⁵ Alla predicazione si preparava pregando e meditando sulle Sacra Scritture fino a riscaldare il cuore; e della

sacra pagina nutriva ogni suo sermone, fatto sempre con convinzione, equilibrio e autocontrollo.¹²⁶ Nelle numerosissime prediche che teneva ogni giorno – Erasmo giunge a dire che «*tota illius vita nihil erat nisi sacra concio*» – Vitrier parlava solamente di Cristo: era posseduto infatti da un'incredibile e ardente desiderio «*pertrahendi mortales ad synceram Christi philosophiam*», aspirando come sola ricompensa alla gloria del martirio;¹²⁷ gloria che ha conseguito secondo l'umanista olandese non per l'effusione del sangue, come avrebbe desiderato, ma per le calunnie e i maltrattamenti, cui è stato sottoposto da parte di alcune monache e di ecclesiastici irritati dai suoi richiami a vivere secondo la legge di Cristo.¹²⁸ Nel rapporto e nei colloqui con gli altri era ad un tempo gioviale, profondo ed edificante.¹²⁹ La morte serena è stata lo specchio della vita integerrima di questo santo predicatore, così come le sue opere ne riflettono le virtù: opere che a giudizio di Erasmo dovrebbero essere non condannate (cosa che era già avvenuta), ma lette al posto delle stupide favole dei racconti (agiografici?) o dei vagheggiamenti dei monaci.¹³⁰

In definitiva, pur nella diversità di carattere e di situazione esistenziale Colet e Vitrier rappresentano per l'umanista olandese due realizzazioni storiche di un unico modello di perfezione cristiana, quello del discepolo di Cristo concreto e autentico e più precisamente dell'umanista cristiano-predicatore evangelico impegnato nel ritorno personale e della cristianità all'originaria *philosophia Christi*. Per questo la sua esortazione finale è un invito a Jonas affinché metta entrambi nel catalogo dei santi, anche se «nessun pontefice mai li inserirà nel canone ufficiale»,¹³¹ e imiti la loro esemplarità, non però pedissequamente ma adattandola alla situazione personale secondo il principio di una devozione autentica.¹³²

La riscrittura agiografica nell'umanesimo tedesco: tentativi non riusciti

Una conclusione si può trarre dall'analisi fin qui condotta: la posizione erasmiana nella molteplicità delle sue testimonianze costituisce indubbiamente (anche perché così Erasmo stesso l'ha concepita) un netto abbandono della tradizione medievale intorno al culto dei santi, ai modelli di santità e allo scrivere di santi. Nello stesso tempo occorre riconoscere che essa non fu una novità in senso assoluto, ma si sviluppò nel solco di una lunga e graduale transizione



7. S. Sinibaldo. Incisione di A. Dürer, 1512-18.

in ambito agiografico portata avanti dall'umanesimo tra Quattro e Cinquecento,¹³³ pur costituendone sicuramente un punto d'arrivo originale, destinato ad aprire la strada alle stesse posizioni radicali della Riforma protestante.¹³⁴ C'è da chiedersi allora rispetto ad un tale cambiamento quale fu l'effettivo e peculiare apporto di Erasmo rispetto ai lavori agiografici ad esempio di umanisti d'Oltralpe, impegnati anch'essi e prima di lui nel rinnovamento.

Non si può negare che nell'umanesimo tedesco antecedente e coevo all'umanista olandese¹³⁵ vi siano stati alcuni tentativi seppure non riusciti di presa di distanza dall'agiografia medievale, che non raggiungono mai però la chiarezza e la determinazione erasmiana, basti pensare ad autori come Sigmund Meisterlin, Jakob Wimpheling, Hieronymus Emser e Johannes Trithemius, che tra il 1483 e il 1515 si sono cimentati nella riscrittura di *legendae* e di biografie di santi in funzione del culto o in vista della canonizzazione.¹³⁶ Così, lo storico benedettino ed erudito umanista Meisterlin nella prima revisione critica (1483-1484) della tradizionale leggenda di s. Sinibaldo, commissionatagli dalle autorità di Norimberga per dare lustro al Patrono della città,¹³⁷ cerca di offrire al lettore un modello di santo storicamente più sicuro e credibile ed evangelicamente più corretto: a tal fine non soltanto raccoglie con abilità critica una serie di dati su Sinibaldo, utilizzando consuetudini verificabili, leggi e topografia del secolo VIII, ma sacrifica numerose convenzioni agiografiche¹³⁸ e aggiunge al testo medievale il «condimentum Scripturarum», in cui pone un parallelismo tra i *gesta* del santo e alcuni episodi e personaggi biblici.¹³⁹ Il risultato però fu l'archiviazione da parte dei governanti norimberghesi della *legenda* ricostruita per timore di un forte ridimensionamento della fama di s. Sinibaldo e di tradizioni assodate in un momento di dura competizione con gli abitanti di Bamberg proprio sul santo patrono. Un timido tentativo dunque di superamento a partire da una diversa sensibilità umanistica delle tradizionali attese politico-religiose intorno al culto dei santi e ai testi agiografici, ma subito rientrato per evidenti ragioni campanilistiche.¹⁴⁰

Lo stesso Wimpheling, discreto autore di opere di storia, nella *Vita Sancti Adelphi* del 1506 non dimentica il principio, tante volte enunciato, che i difetti delle figure storiche sono altrettanto istruttivi come le loro virtù. In concreto, però, per non danneggiare il culto del

santo vescovo di Metz allora in grande espansione, pubblica inalterato il testo della *legenda* medievale – per altro contenente informazioni poco affidabili sul piano storico – introducendovi però una divisione in capitoli in numero e disposizione tali da mettere bene a fuoco la centralità e l'importanza della vita e dei *gesta* di s. Adelfo in ordine ad una riforma della chiesa rispetto al racconto del suo ascetismo estremo e dei numerosi prodigi avvenuti dopo la morte.¹⁴¹ Oltre a ciò si serve della prefazione per invogliare i lettori a trarre principi morali dalla vita dei santi ed esortarli ad una lettura più rigorosa della storia, rimandando al più sicuro testo di Ludolf von Bebenburg, e ancora per chiarire come di fatto egli utilizzi il racconto biografico non solo allo scopo di inculcare le virtù umanistiche ma anche per illustrare due cause che gli stanno molto a cuore: la riforma del clero e la dignità storica e l'identità tedesca della sua nativa Alsazia. Anche Wimpeling quindi in sintonia con la visione umanistica prova a superare i limiti della scrittura agiografica medievale, dalla quale però rimane in ultima analisi fortemente condizionato per la preoccupazione di non indebolire un'identità politico-religiosa legata ad un culto.

Dal canto suo l'abate e annalista Trithemius nelle vite di s. Massimo e del Beato Rabano Mauro, commissionate da Alberto di Magonza e pubblicate nel 1515, da un lato ribadisce il principio che ogni agiografia per poter rendere più plausibili le *legendae* richiede rimandi alle fonti (di fatto però le cita in modo acritico e persino falsificandole),¹⁴² dall'altro vi inserisce gli ideali dello stile umanistico e della riforma: concretamente si preoccupa di recuperare nelle vite di questi due arcivescovi di Magonza la grandezza religiosa e culturale della Germania attraverso la riappropriazione – nel caso di Rabano Mauro – della gloriosa eredità medievale del periodo carolingio e di fornire due ideali di vita molto contemporanei, in s. Massimo l'esempio del vescovo dotto e pio rivolto al committente Alberto di Magonza, in Rabano Mauro l'incarnazione del suo stesso ideale di monaco e abate benedettino colto.¹⁴³ Un evidente recupero, quello del Trithemius, della finalità riformatrice delle *historiae sanctorum*, ma soprattutto della necessità di un loro aggancio storico, anche se di fatto questo è vero solo su un piano formale dal momento che alcune delle fonti storiche utilizzate risultano chiaramente inventate.

Con la *Vita Sancti Bennonis*, scritta nel 1512 da Emser su commissione della Curia romana in vista della canonizzazione, ci tro-

viamo di fronte ad una mescolanza di ricerca storica, supposizioni dotte e stilizzazioni retoriche. Pur riaffermando la necessità di consultare le fonti,¹⁴⁴ che corregge e manipola però a suo piacimento,¹⁴⁵ Emser in definitiva utilizza come fonte principale la sua capacità inventiva, e alla stregua di altri umanisti redige uno scritto retorico per edificazione morale, ricorrendo per parlare di realtà cristiane ad un linguaggio ed una terminologia propri della cultura classica. Nel presentare la santità del vescovo di Meissen non evidenzia tanto gli aspetti di un ascetismo esagerato e neppure attribuisce eccessiva importanza alla lista dei miracoli, ma si preoccupa al contrario di delineare un modello di vescovo, che umanisti e riformatori promuovono da tempo.¹⁴⁶

Si può dire dunque che questi umanisti, senza biasimare o condannare il tradizionale culto dei santi, rivelino in ogni caso una visione nuova *in fieri* circa gli scopi a cui questo culto dovrebbe servire; alcuni di loro considerano le biografie come un'occasione per promuovere una riforma significativa della scrittura agiografica. Consapevoli però che allontanandosi troppo radicalmente dalle comuni attese delle vite dei santi ottengono ben poco, vengono a trovarsi in una tensione tra le richieste del culto e dei suoi risvolti politico-sociali da un lato e le intenzioni e acquisizioni umanistiche sul piano metodologico e stilistico dall'altro. Sono in fondo le finalità specifiche degli umanisti, le strategie retoriche e spesso lo stesso materiale tematico a distinguere la loro agiografia dalle tradizionali e popolari vite dei santi. In particolare gli interessi storici e patriottici – comuni a tutti gli umanisti tedeschi – giocano un ruolo singolare nella caratterizzazione di questa agiografia umanistica.¹⁴⁷ Inoltre, non sono assenti gli interessi per una riforma della vita e della disciplina ecclesiastica specialmente nell'alto clero: così, ad eccezione del laico Sinibaldo,¹⁴⁸ Adelfo, Bennone, Massimo e Rabano Mauro incarnano un modello di vescovo esemplare per cultura, interiorità, devozione, austerità di vita, che quanti nella chiesa hanno alte mansioni gerarchiche dovrebbe imitare. Da un punto di vista della tecnica queste vite di santi scritte da umanisti si propongono di risvegliare una nuova sensibilità a riguardo dell'agiografia senza però mostrare sufficiente chiarezza sulle implicazioni di tale nuova consapevolezza. Le *Vitae* confermano le interpretazioni dominanti dell'umanesimo tedesco pre-Riforma, del quale dimostrano ancora

una volta l'interesse prevalente per gli argomenti storici. Di fatto però si presentano come il risultato di una curiosa combinazione tra perseguimento di standards critici e passione per i tendenziosi miti storici. Concretamente avvalorano l'idea che affari politici e religiosi, e non soltanto puramente letterari, sono fondamentali per gli umanisti tedeschi, mostrando così la loro tendenza ad essere disponibili a motivi pubblicitari come la canonizzazione o la valorizzazione di un santuario locale.

E qui si situa a nostro avviso – ma anche a giudizio di molti studiosi – la specificità dell'apporto di Erasmo. Oltre a criticare esplicitamente e in maniera argomentata un certo culto dei santi ed una certa scrittura agiografica, egli non condizionato da legami istituzionali o da preoccupazioni funzionali al rifiorire di un culto con tutte le sue implicanze devozionali e politiche può applicare in piena libertà la transizione agiografica avviata e propugnata dall'umanesimo cristiano: la *Vita Hieronymi* ne è la realizzazione più eloquente, anche se non la sola. Ciò non significa però che tale applicazione sia sempre coerente. Occorre riconoscere infatti – lo si è già accennato – che la procedura di Erasmo nello stilare la nuova agiografia è abbastanza difforme dai livelli critici che le sue osservazioni introduttive farebbero aspettare. Sebbene ottenga dai suoi metodi filologici e critici un'accurata immagine di Girolamo, tuttavia diverse sue argomentazioni sono fondate su richiami apologetici o polemici, moralistici o retorici. Sembra dimenticare le sue stesse critiche al genere agiografico.¹⁴⁹ E questa osservazione si può applicare per certi versi anche al ritratto del Crisostomo, ai brevi cenni biografici su Agostino, Ilario, Ambrogio e per la loro forte idealizzazione anche ai profili biografici di Moro, Reuchlin, Pirckheimer, Colet e Vitrier. C'è da dire altresì che rispetto alle *Vitae* degli umanisti tedeschi, ma anche dei fiamminghi (basti pensare a Gielemans),¹⁵⁰ in Erasmo appare molto più evidente lo scopo riformatore dei modelli di santità proposti, non ultimo anche perché proiettati in una dimensione universale. Sono infatti assenti – ed è questa l'altra sua peculiarità – nell'attività per così dire agiografica e nei testi prodotti da Erasmo quegli interessi patriottici o nazionalistici che abbiamo notato invece fortemente caratterizzanti gli scritti agiografici degli umanisti tedeschi. I santi di Erasmo non sono la bandiera esclusiva di nessun particolare popolo, città, gruppo so-

ziale o religioso e la loro forza esemplare, siano essi Padri della chiesa o personalità del suo tempo, consiste proprio nel fatto che appartengono a tutti quelli che leggendo i loro scritti e seguendo i loro esempi progrediscono nella *sequela Christi*. Certo, si tratta di figure aristocratiche per natali, formazione intellettuale ed elevatura morale, e questo conferma la visione elitaria che Erasmo ha, come tanti altri umanisti, della società e della chiesa, e tuttavia rimangono esempi luminosi per tutta la cristianità.

Note

1. Il testo di questo capitolo deriva dalla mia relazione dal titolo *Culto dei santi e letteratura agiografica nell'umanesimo cristiano di Erasmo* tenuta al convegno di «Hagiographica» (Firenze, 10-11 marzo 2006) su *Modelli di santità e scrittura agiografica da Petrarca ad Erasmo*, di prossima pubblicazione in «Hagiographica». Per le varie interpretazioni della figura e del pensiero di Erasmo cfr. Augustijn, *Erasmo da Rotterdam*, pp. 9-14 e 249-270.

2. Sulla *Philosophia Christi*, oltre ad Augustijn, *Erasmo da Rotterdam*, pp. 97-119, cfr. Halkin, *Érasme et l'Humanisme chrétien*, pp. 101-122; Chantraine, “Mystère” et “Philosophe du Christ”; Godin, *La Bible et la “philosophie chrétienne”*; Vercruyse, *L'umanesimo e la teologia*.

3. Per la critica erasmiana alla pietà tardo-medievale cfr. tra gli altri Eire, *War against the Idols*, pp. 28-53.

4. Cfr. Erasmo, *Enchiridion*, coll. 25B-27C.

5. Cfr. Erasmo, *Concio*, p. 660, rr. 248-249 [«Ab uno Cristo sperare salutem religio est, ab angelis aut divis idem expectare, superstitio est»]. Salvo indicazione contraria, la traduzione dei testi è mia.

6. Cfr. Erasmo, *Enchiridion*, col. 27B.

7. Ivi, col. 27B-C.

8. Cfr. ivi, col. 27D-39A.

9. Ivi, col. 31D. E incalza: «a che serve essere sepolto con l'abito francescano, se nella vita si è vissuto indossando la veste della ricchezza e della litigiosità? S. Francesco gradisce maggiormente la conversione della vita che cento candelè». Bisogna dire che sia l'*Imitazione di Cristo* che il predicatore francescano J. Vitrier sottolineano ugualmente l'importanza dell'imitazione nel culto dei santi.

10. Cfr. Erasmo, *Moriae encomium*, p. 126.

11. Cfr. ivi, pp. 124-126.

12. Ivi, p. 134.

13. Concretamente Erasmo menziona la credenza che attribuisce alle ossa dei santi e all'olio che ne trasuda una forza taumaturgica; oppure l'altra secondo cui l'acqua fredda di un certo santuario produce – contrariamente a quanto afferma la medicina – effetti salutari sulla testa e nello stomaco; o l'altra ancora che riconosce poteri miracolosi alle schegge di legno della sedia della Madonna (cfr. Erasmo, *Peregrinatio*, pp. 477 e 486).

14. Cfr. ivi, pp. 472-478.

15. Cfr. ivi, p. 473.

16. Cfr. ivi, p. 494.

17. Cfr. ivi, pp. 479-480.

18. Cfr. Erasmo, *Enchiridion*, col. 31E.

19. Cfr. Erasmo, *Moriae encomium*, p. 152.

20. Cfr. Erasmo, *Elogio della Follia*, p. 223 nota 188.

21. Cfr. Erasmo, *Enchiridion*, col. 31E-F.

22. Cfr. ivi, col. 31F. Parimenti, secondo Erasmo non è tanto importante possedere una particella della croce, quanto invece portare «scolpito nel petto il miste-

ro della croce». Del resto non sono le cose esteriori che rendono religiosi, ma l'interiorità: infatti – come è successo ai Giudei contemporanei del Signore – è possibile venire a contatto con la carne di Cristo e malgrado ciò rimanere completamente indifferenti al suo messaggio. Dunque: la pietà perfetta e che porta alla salvezza non può fondarsi su qualcosa di corporale (neppure la presenza corporale di Cristo è efficace per sé), proprio perché è chiamata a far progredire dalle cose visibili alle invisibili (cfr. *ivi*, col. 32C).

23. Cfr. Erasmo, *Lettera a William Warham* (sul tema specifico reliquie/scritti dei Padri: pp. 211-214). Su questa lettera cfr. Clausi, *Ridar voce all'antico Padre*, pp. 59ss.

24. Cfr. Erasmo, *Lettera a William Warham*, p. 212-213.

25. Già nell'*Elogio* e nel *Commento* di Listrius vengono chiamati in causa i cattivi pastori: la degenerazione del culto dei santi in superstizione è colpa dei cattivi pastori, che hanno pensato di ricavarne un grosso guadagno; ed è un fenomeno diffuso non soltanto in mezzo al popolino, ma anche tra le classi erudite e religiose (cfr. Erasmo, *Elogio della Follia*, p. 209 nota 159).

26. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1343E.

27. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 139. Di Flavio Biondo cfr. *De Italia illustrata, Undecima Regio Istria*, c. 110^o.

28. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 139.

29. Cfr. Erasmo, *Peregrinatio*, pp. 486-492.

30. Cfr. Erasmo, *Apotheosis Capnionis*, pp. 268-271.

31. Cfr. *ivi*, p. 273.

32. *Ivi*, p. 272.

33. Cfr. *ivi*, pp. 271-272.

34. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jodocus Jonas*, p. 527.

35. In generale sulla questione verità/falsità nell'agiografia medievale cfr. Fuhrmann, *Die Fälschungen im Mittelalter*; Schreiner, «*Discrimen veri ac falsi*»; Id., *Zum Wahrheitsverständnis*.

36. Cfr. Erasmo, *Moriae encomium*, pp. 120 e 130; Erasmo, *Elogio della Follia*, p. 219 nota 180 e p. 207 nota 152. Il fatto però che Erasmo rigetti tali fantasiose e inverosimili *legendae sanctorum* propagandate da oratori in cerca di successo e molto amate dalla gente, non significa – chiarisce Listrius – che egli intenda attaccare i miracoli in se stessi, ma solo quelli «inventati».

37. Sulla valutazione dell'opera erasmiana in ordine alla scrittura agiografica le posizioni degli studiosi non sempre convergono: mentre alcuni tendono a sopravvalutarla quale apporto originale e decisivo per il rinnovamento dell'agiografia tradizionale e del genere biografico cristiano (Bainton, Ferguson, Maguire, Bietenholz) altri invece la ridimensionano, evidenziandone concretamente le incongruenze proprio sul piano storico (Neyron, Olin, Coppens, Ijsewijn-Matheeussen).

38. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 134-135.

39. Cfr. *ivi*, p. 136.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

42. Cfr. *ivi*, p. 138. La critica erasmiana è rivolta al *Corpus* delle leggende medievali su Girolamo. Dell'autore – che vede celato dietro vari nomi (Euse-

bio di Cremona, Agostino, Ambrogio, Damaso e persino Girolamo) – l'umanista olandese deplora le numerose incongruenze storiche (come quella delle raccomandazioni fatte dal santo prima di morire a papa Damaso, che invece secondo le numerose testimonianze dello stesso Girolamo è morto prima di lui nel 384), l'ignoranza e l'incapacità che lo portano a rendere oscure le cose chiare e a presentare come per nulla verosimili cose invece verissime. Lo accusa inoltre di essere ingannatore sino ad inventare sulla base di un preteso fondamento storico miracoli e prodigi ridicoli e improbabili ed estende il suo attacco critico anche a coloro che hanno utilizzato questi testi agiografici fasulli e menzogneri, come il Platina e il Volterrano. Com'è noto il *Corpus* criticato da Erasmo (cfr. *ivi*, pp. 136-138) – non è dunque il Baronio (cfr. *Annales Ecclesiastici*, pp. 209-214) come vorrebbe il bollandista J. Stilting (cfr. *De S. Hieronymo*, p. 420) a rifiutare per primo queste leggende – è quella serie di testi scritti alla fine del XIII secolo e i primi decenni del XIV, quando la leggenda di s. Girolamo fu programmata e costruita secondo un preciso disegno: nell'ambiente domenicano, tra Veneto e Romagna, furono redatti alcuni scritti, strettamente interdipendenti, che aggiungono alla figura del santo molti elementi che gli mancavano. Essi sono per l'appunto l'*Epistola Eusebii Cremonensis*, l'*Epistola Sancti Augustini ad Cyrillum*, l'*Epistola Cyrilli ad Augustinum* e la *Traslatio Romae*.

43. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 138-139.

44. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jean Carondelet*, p. 182. Erasmo evidenzia ad esempio le difficoltà trovate nella ricostruzione del testo degli scritti di Ilario dovute alle manipolazioni, interpolazioni ed errori effettuati dai copisti. Costoro hanno corretto in più punti il testo originale, laddove sembrava loro che il santo vescovo si fosse allontanato dalla dottrina ortodossa, come a proposito dei dolori e delle sofferenze del corpo e dell'anima di Cristo.

45. Cfr. *ivi*, p. 183. Del resto secondo Erasmo anche altri santi sono stati soggiogati dalle stesse passioni, come ad esempio s. Girolamo nel dialogo contro i Luciferani.

46. Cfr. *ivi*, p. 185.

47. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jan Laski*, p. 124.

48. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1338B.

49. A titolo esemplificativo e limitandoci all'umanesimo tedesco, ricordiamo la *Vita Sancti Sebaldi* di Meisterlin, la *Vita [Sancti Adelphi]* di Wimpheling, la *Vita [Sancti Bennonis]* di Emser, la *Vita [Sancti Maximi]* e la *Vita [Beati Rabani Mauri]* di Trithemius.

50. Cfr. più sopra nota 42. Gli autori citati come fonti storicamente più sicure e a cui Erasmo attinge le notizie su Girolamo sono: Prospero d'Aquitania (*Chronicon*), Sulpicio Severo (*Dialogi e Historia sacra*), Paolo Orosio (*Adversus Paganos*) e Rufino (*Apologia*). In generale sulla *Vita Hieronymi* cfr. Cavallera, *Saint Jérôme*, pp. 145-147; Ferguson, *Introduction*; Maguire, *Erasmus' Biographical Masterpiece*; Olin, *Erasmus and Saint Jerome*; Coppens, *Le portrait de saint Jérôme*; Morisi Guerra, *La leggenda di san Girolamo*; Id., *Prefazione*; Collins, *A Life Reconstituted*.

51. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 140.

52. Cfr. *ivi*, pp. 147-148. Ugualmente a proposito dei maestri che hanno contribuito alla formazione intellettuale del giovane Girolamo a Roma Erasmo scioglie

la questione, citando gli stessi scritti di Girolamo che parlano di Vittorino e Donato (cfr. ivi, pp. 141-142).

53. Qui l'immagine del santo che Brassicano, raccontando il sogno del francescano, ripropone è completamente diversa rispetto a quella dell'iconografia dominante: Girolamo ha un aspetto bello e sereno ed un portamento nobilissimo; nell'accogliere il santo collega Reuchlin nella schiera dei beati si presenta vestito di una tunica bianchissima e ornata di fregi multicolori (cfr. Erasmo, *Apotheosis Capnionis*, pp. 270-271).

54. Cfr. *Legenda aurea*; ritratto ripreso dal *Catalogus Sanctorum* del De Natalibus e dal *Sanctuarium* del Mombrizio. Sull'opera del Mombrizio vedi Spanò Martinelli, *Bonino Mombrizio e gli albori della scienza agiografica*. Per un confronto puntuale tra il Girolamo di Erasmo e quello di Jacopo da Varazze cfr. Collins, *A Life Reconstituted*.

55. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 175-178. Menzionando una prima volta (cfr. ivi, pp. 153-154) il sogno fatto dal santo e riportato nell'*Epistola XXII: Ad Eustochium* il cui *incipit* recita *Audi filia*, Erasmo accenna all'ardore giovanile con cui Girolamo esagerava nel cercare di imparare l'ebraico, il caldeo e il siriano e di imitare il modo di esprimersi e di pensare di Cicerone e di Platone. Oltre al Valla e al Poliziano – citati da Erasmo – anche Petrarca offre un'interpretazione "accomodante" di questo sogno. L'episodio del sogno, ripreso dal De Natalibus (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. CLXXII^o), manca invece sia nella *Legenda aurea* che in Mombrizio.

56. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 155.

57. Cfr. ivi, pp. 158-160.

58. Cfr. ivi, pp. 180-181. Il riferimento è alla lettera del Filelfo ad Aloisio Crotto del 1449 (cfr. Filelfo, *Epistolarum*, c. CXXVIII^o).

59. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 173-174. La trad. del passo citato è presa da Erasmo, *Vita di s. Girolamo*.

60. Un'accusa infamante messa in giro dai suoi avversari guidati da Rufino era quella di eresia, «in qua tolerantem esse impietas sit, non virtus», commenta Erasmo. A difesa dell'ortodossia di Girolamo l'umanista olandese menziona anche il dissidio aspro tra Girolamo e Giovanni, vescovo di Gerusalemme, sospettato quest'ultimo di eresia ariana (cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 165-169). Anche Mombrizio sostiene la retta dottrina di Girolamo e accusa di ignoranza e di invidia i suoi denigratori (cfr. Mombrizio, *Sanctuarium*, p. 33)

61. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 169-170.

62. Cfr. Erasmo, *Vita di s. Girolamo*, p. 138 nota 104.

63. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 151.

64. Cfr. ivi, p. 145.

65. Cfr. ivi, p. 156.

66. Cfr. ivi, p. 143. Erasmo fa una lunga difesa dell'eloquenza geronimiana contro chi invece la stigmatizza come poco cristiana e chi la critica di essere poco ciceroniana (cfr. ivi, pp. 181-187).

67. Cfr. ivi, p. 151.

68. Cfr. ivi, pp. 178-180.

69. Cfr. ivi, p. 171. Erasmo considera poco significativa e basata su una lettera fasulla, scritta da un cialtrone, la diceria secondo cui Girolamo avrebbe composto

l'ufficio divino e aggiunto il *Gloria Patri* al termine di ogni salmo; diceria evidenziata invece dalla *Vita* dello pseudo-Eusebio (cfr. *Epistola Eusebii Cremonensis*, col. 237) e dalla *Legenda aurea* (p. 657).

70. Cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, p. 171.

71. Cfr. *ivi*, pp. 144-145 e 147 (il corsivo nella citazione è mio).

72. Su tale incongruenza storica cfr. Coppens, *Le portrait de saint Jérôme*, pp. 823-824.

73. Accennando alla scelta di vita monastica fatta dalla sorella di Girolamo, Erasmo deplora la condizione di vita delle monache del suo tempo (cfr. Erasmo, *Vita Hieronymi*, pp. 148-149).

74. Cfr. *ivi*, p. 163.

75. Cfr. *ivi*, p. 190.

76. Cfr. Erasmo, *Lettera a Christoph von Stadion*, pp. 5-6.

77. Introducendo un'aggiunta alla narrazione del Palladio, Erasmo rivendica il titolo di martire anche per il Crisostomo, vittima non della scure, ma della calunnia (cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1342E).

78. Mentre nel titolo, che con molta probabilità è redatto dall'editore settecentesco Leclerc, si fa riferimento soltanto alla *Historia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico nella versione di Cassiodoro e al *Dialogus* di Palladio di Elenopoli, nel testo della *Vita* invece vengono citati espressamente anche le *Epistulae* del Crisostomo e il *De viris illustribus* di Girolamo per l'enumerazione degli scritti. Da queste fonti Erasmo riprende alcuni brani, apportandovi però vistosi aggiustamenti: li integra con considerazioni sue, li corregge laddove ritiene che i dati storici riportati siano sbagliati, li amalgama e li riformula sotto il profilo letterario. In qualche punto controverso dichiara di fidarsi maggiormente della *Historia Ecclesiastica* che non del *Dialogus* di Palladio. Vale la pena ricordare che anche Jacopo da Varazze cita l'opera di Socrate Scolastico quale fonte del racconto (cfr. *Legenda aurea*, pp. 611-620) e sulla sua scia anche Mombriozio (cfr. *Sanctuarium*, II, pp. 62-66); il De Natalibus invece, oltre alla *Historia Ecclesiastica*, rimanda al *De viris illustribus* di Girolamo (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. XXXV^{r-v}). Rispetto a questi leggendari la *Vita* di Crisostomo stilata da Erasmo si presenta più lunga e articolata.

79. Dirime così la divergenza tra la *Historia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e il *Dialogus* di Palladio sull'identità di chi ha ordinato Crisostomo lettore (Melenzio o Zenone?), concludendo che Melezio e Zenone sono la stessa persona. A proposito poi delle varie ordinazioni ricevute da Crisostomo esprime più fiducia verso Socrate, secondo cui sarebbe stato Zenone ad ordinarlo lettore, Flaviano diacono ed Evagrio presbitero, che non nei confronti di Palladio, per il quale invece Crisostomo avrebbe ricevuto il lettorato, il diaconato e presbiterato dallo stesso Melenzio (cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1333E).

80. Contesta ad esempio che i miracoli attribuiti al vescovo Epifanio siano autentici e deplora la credulità dei monaci e del popolino verso i racconti inventati di prodigi e miracoli; contestazione che senza nulla voler togliere alla fama di santità di Epifanio evidenzia però la preferenza di Erasmo per l'effettiva santità di Crisostomo documentata dai suoi scritti (cfr. *ivi*, coll. 1337F-1338B). La *Legenda aurea* (pp. 616-617) e Mombriozio (cfr. *Sanctuarium*, II, p. 65) riportano viceversa i prodigi di Epifanio a dimostrazione della sua santità, mentre il De Natalibus

ignora completamente lo scontro Crisostomo-Epifanio e i miracoli attribuiti a quest'ultimo.

81. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1343E; un concetto questo che manca completamente ad esempio nel *De Natalibus*, anche se dedica diversamente da Jacopo da Varazze l'ultima parte della *legenda* all'enumerazione degli scritti del Crisostomo (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. XXXV^v).

82. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1338B. Anche tale convinzione è assente sia nella *Legenda aurea* sia nel *De Natalibus* e nel Mombriizio, che pure accennano ai limiti caratteriologici del Crisostomo ma solo per scusarli.

83. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, coll. 1333B-D e 1336E.

84. Cfr. *ivi*, col. 1333C.

85. Cfr. *ivi*, col. 1334A-F.

86. Cfr. *ivi*, coll. 1336D-1338D. Un tale difesa è completamente assente nella *Legenda aurea*, nel *De Natalibus* e in Mombriizio.

87. Cfr. Erasmo, *Vita Divi Joannis Chrysostomi*, col. 1343E.

88. Persino in esilio Crisostomo ha continuato a predicare, «*plurimos interim sua vita linguaque ad Evangelicam Philosophiam pertrahens*», e a prodigarsi per i poveri (cfr. *ivi*, col. 1342A).

89. Cfr. *ivi*, col. 1346C. Anche *De Natalibus* conclude la *legenda* con l'enumerazione degli scritti (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. XXXV^v); non così Jacopo da Varazze e il Mombriizio.

90. Sulla figura ideale di vescovo in Erasmo cfr. Tellechea Idigora, *La figura ideal del obispo*.

91. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jean Carondelet*. In realtà l'umanista olandese non traccia un vero e proprio ritratto biografico di Ilario, come invece fanno i leggendari tradizionali, ma presenta solamente alcuni aspetti che ritiene qualificanti relativi al pensiero, al linguaggio e alla produzione teologica del vescovo di Poitiers. Circa le fonti poi non dà indicazioni, limitandosi a citare nel presentarne gli scritti il *De viris illustribus* di Girolamo e il *Catalogus virorum illustrium* di Gennadio di Marsiglia (cfr. Erasmo, *Lettera a Jean Carondelet*, pp. 181. 185. 187). Anche Jacopo da Varazze non fa alcun accenno alla fonte, salvo a menzionare la *Historia Tripartita* per dire che in essa non si parla dell'incontro-scontro tra Ilario e papa Leone (cfr. *Legenda aurea*, p. 99); il *De Natalibus* cita esplicitamente il *De viris illustribus* di Girolamo nell'ultima parte riservata alla enumerazione degli scritti (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. XXV^r); Mombriizio dal canto suo, senza farne esplicita menzione, attinge alla *Vita sancti Hilarii* e al *Liber de virtutibus sancti Hilarii* di Venanzio Fortunato, (cfr. *Sanctuarium*, II, pp. 11-17 e 658), stilando una *legenda* più lunga rispetto al breve testo di Jacopo da Varazze e del *De Natalibus*.

92. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jean Carondelet*, pp. 175-184. Su ogni opera edita (i dodici libri *De Trinitate*; il libro *De Synodis*) Erasmo esprime il suo parere, evidenziando sulla scia di Girolamo i difetti del vescovo di Poitiers, soprattutto quello dell'eccessiva erudizione.

93. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jean Carondelet*, p. 185.

94. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jan Laski*. Erasmo stesso precisa di non voler scrivere una biografia del vescovo di Milano (cfr. *ivi*, p. 123). Sulle fonti, poi, non dà alcuna indicazione, anche se è probabile che si serva degli stessi scritti del vescovo

di Milano e della *Vita Sancti Ambrosii* di Paolino di Nola. A questa, invece – oltre che alla *Historia Tripartita* e a Girolamo – rimanda Jacopo da Varazze (cfr. *Legenda aurea*, pp. 250 e 255ss.); Mombrizio addirittura la riporta alla lettera (cfr. *Sanctuarium*, I, pp. 53-63). De Natalibus dal canto suo ricalca il breve testo della *Legenda aurea*, apportandovi però alcune varianti di rilievo: elimina il brano sulle virtù e aggiunge una parte finale sugli scritti di Ambrogio (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. VI^{rv})

95. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jan Laski*, pp. 120-121.

96. Cfr. *ivi*, pp. 122-123. Esempolari sono anche l'umiltà e la sottomissione dell'imperatore: oggi invece, deplora Erasmo, se un principe si degna di entrare in chiesa gli si costruisce un trono più alto dello stesso altare; in coro, poi, non siedono soltanto esponenti della corte, ma anche squallidi trafficanti pronti a cacciare via decani e primi dignitari della chiesa per prenderne il posto. Costoro – diversamente da Teodosio a cui il trono e lo scettro non hanno dato tracotanza – si gonfiano per un po' di denaro ottenuto con imbrogli e contro la legge.

97. Cfr. *ivi*, pp. 123-124.

98. Cfr. *ivi*, p. 126.

99. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 252-253 e 255, De Natalibus, *Catalogus Sanctorum*, c. VI^r e Mombrizio, *Sanctuarium*, I, pp. 52ss. e 62ss.

100. Dopo molti anni nel 1523 Erasmo definisce un progetto di edizione delle opere agostiniane (cfr. Allen I, p. 36), che si realizzerà però soltanto dopo la pubblicazione degli scritti di Girolamo, di Crisostomo e di Ambrogio, con la stampa tra il 1527-1529.

101. Cfr. Erasmo, *Lettera ad Alfonso Fonseca*. Anche in questo caso l'umanista olandese non indica le fonti di cui si serve per tratteggiare i lineamenti esemplari dell'Ipponense, ma è probabile che si tratti degli stessi scritti agostiniani. Jacopo da Varazze invece cita esplicitamente la *Vita Augustini* di Possidio, oltre alle *Confessioni* e al *De civitate Dei* e a vari altri autori (cfr. *Legenda aurea*, pp. 549, 550, 552, 559, 560ss.); allo stesso modo fa il De Natalibus, che utilizza il testo della *Legenda aurea* apportandovi però consistenti modifiche e riducendolo notevolmente (cfr. *Catalogus Sanctorum*, cc. CXLIX^{rv}). Mombrizio non cita esplicitamente alcuna fonte, anche se di fatto attinge dalla biografia di Possidio e dai *Chronica* di Beda per la traslazione della reliquie (cfr. *Sanctuarium*, I, pp. 110-117).

102. Cfr. Erasmo, *Lettera ad Alfonso Fonseca*, p. 147. Erasmo enumera queste virtù quasi ad offrire un identikit del vescovo di cui la chiesa del suo tempo ha bisogno: la sobrietà, la vigilanza, la castità, il dominio della lingua, la frugalità di una mensa ospitale, la mansuetudine, il disinteresse, in modo particolare l'amore per l'insegnamento impartito con dolcezza e perseveranza, l'osservanza delle leggi dello Stato non disgiunta da comprensione e pietà, e in modo particolare l'umiltà profonda (cfr. *ivi*, pp. 148-152).

103. Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 152, 147, 153.

104. Cfr. *ivi*, pp. 158-159.

105. Sia la *Legenda aurea*, che il De Natalibus e il Mombrizio non mancano di riportare numerosi prodigi e miracoli attribuiti ad Agostino in vita e dopo morte. Diversamente dalla *Legenda aurea* e dal Mombrizio, il De Natalibus elenca nella parte finale anche gli scritti di Agostino (cfr. *Catalogus Sanctorum*, c. CXLIX^v),

senza però trarne alcuna considerazione per evidenziare il tratto magisteriale del vescovo di Ippona.

106. Ancora un prototipo di vescovo proposto da Erasmo alla devozione e all'imitazione è Gregorio Nazianzeno. Nella lettera indirizzata nel 1531 al duca di Sassonia Giorgio – prefatoria all'edizione basileese del 1531 delle *Orationes XXX* del Nazianzeno (si tratta di una traduzione latina dei sermoni curata dall'umanista Willibald Pirckheimer, data alle stampe dopo la sua morte [22 dicembre 1530] con la prefazione di Erasmo) – Gregorio è presentato come il modello di un connubio felice tra *pietas* ed eloquenza, che tuttavia conserva i limiti di un ragionamento troppo sottile e difficilmente traducibili in latino e di una tendenza ad esprimersi più come filosofo che come teologo. Diverso è l'eloquio – annota Erasmo – di suo fratello Basilio e del Crisostomo. (cfr. Erasmo, *Lettera a Giorgio di Sassonia*, pp. 266-269).

107. Cfr. Erasmo, *Lettera ad Ulrich von Hutten*, p. 13.

108. Cfr. *ivi*, pp. 14-21.

109. Cfr. *ivi*, p. 21.

110. Cfr. Erasmo, *Lettera a Giorgio di Sassonia*.

111. Cfr. *ivi*, pp. 266-267.

112. Cfr. Erasmo, *Apotheosis Capnionis*, p. 268.

113. *Ivi*, p. 272.

114. Cfr. *ivi*, p. 273.

115. Erasmo scrive una prefazione – rivolta al lettore – all'edizione di Girolamo uscita a Parigi nel 1533 a cura di Chevallon, tracciando nella seconda parte (cfr. Erasmo, *Epistola al Lettore*, p. 146) un brevissimo profilo dell'arcivescovo di Canterbury William Warham. Il perché di questo ritratto si spiegherebbe col fatto che anche la prima edizione di Girolamo curata nel 1516 dallo stesso Erasmo era stata dedicata all'alto prelato inglese, ma forse più probabilmente con la circostanza – come scrive Erasmo stesso – che Warham è deceduto poco prima, nel 1532, mentre era in preparazione l'edizione parigina del 1533.

116. Cfr. *ivi*, p. 146.

117. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jodocus Jonas*, pp. 507-508.

118. Un riconoscimento che Erasmo basa sull'esperienza personale – anche per i ritratti di Moro, Pirckheimer e Warham si è basato su testimonianze dirette – avendoli conosciuti entrambi, l'uno durante il soggiorno in Inghilterra e l'altro nel convento di Artois. Vale la pena ricordare che l'umanista olandese nel 1499 si era recato in Inghilterra, dove conobbe John Colet. L'incontro fu di portata incalcolabile: profondamente impressionato dalla personalità umana e cristiana di questi, Erasmo si orienterà in maniera decisiva verso gli studi biblici e un sincero evangelismo. Riformatore del capitolo di S. Paolo a Londra, Colet era consigliere reale e predicatore di grande talento. Il suo merito più grande è stato l'aver fondato e animato la Scuola di s. Paolo, nella quale era riuscito a realizzare l'ideale umanistico dell'insegnamento che univa strettamente scienza e pietà. Su Colet e il suo impegno di riforma cfr. Godin, *Umanesimo e cristianesimo*.

119. Cfr. Erasmo, *Lettera a Jodocus Jonas*, pp. 514-516. Erasmo ricostruisce l'iter formativo di Colet dall'infanzia con i genitori illustri e ricchi al conseguimento del titolo di *Magister Artium*, allo studio di Cicerone, Platone, Plotino e della

matematica, all'incontro con gli scritti di Origene, Cipriano, Ambrogio, Girolamo, Agostino e persino di Scoto, Tommaso e degli altri autori della scolastica, all'approfondimento del diritto civile e canonico, della storia e delle istituzioni, alla lettura di Dante e Petrarca e infine all'impegno della predicazione e dell'insegnamento.

120. Cfr. *ivi*, pp. 517-519. Colet ha compreso bene che la principale fonte di speranza di una società è la formazione dei giovanissimi secondo buoni principi.

121. Cfr. *ivi*, pp. 520-522.

122. Cfr. *ivi*, p. 523.

123. Cfr. *ivi*, p. 508. La vita conventuale – annota con amarezza Erasmo – «ob servitatem instituti» ha impedito a Vitrier di beneficiare molte persone. Nonostante tutto, però, il santo frate non ha mai consigliato a nessuno di cambiare stato di vita e neppure si è accinto a farlo personalmente. Era pronto a sopportare tutto piuttosto che essere di scandalo a qualcuno, ispirandosi in ciò all'esempio di Paolo (1 Cor 8, 9).

124. Cfr. *ivi*, p. 527.

125. Era il caso di Origene, su cui soleva dire con grande libertà di spirito: «Fieri non potuit [...], quin hoc pectus inhabitavit Spiritus sanctus, unde tot libri tam eruditi tanto ardore scripti prodierunt» (cfr. *ivi*, p. 508).

126. Cfr. *ivi*, p. 509.

127. Cfr. *ivi*, p. 509-510. Erasmo annota come la sua unica gioia fosse quella di accendere in qualcuno la fiamma di una vita devota conforme Vangelo.

128. Ha dovuto sperimentare l'incomprensione anche dei confratelli, che preferivano i predicatori capaci di arricchire la dispensa e non quelli che portavano il maggior numero di anime a Cristo, e alla fine è stato costretto a dimettersi da guardiano e a lasciare il convento. Cfr. *ivi*, pp. 511-514.

129. Personalmente frugale e francescanamente lieto anche nelle situazioni più avverse, non era incline al proprio tornaconto né alla golosità o all'ambizione o all'avarizia o al piacere dei sensi e neppure all'odio, alla gelosia e ad alcuna passione malsana. Aborrisce il libertinaggio e il turpiloquio, ma con i peccatori era affabile e persuasivo. Come direttore di coscienza aveva saggezza, integrità e tatto ammirabili. Cfr. *ivi*, pp. 510-511.

130. Cfr. *ivi*, p. 514.

131. Cfr. *ivi*, p. 527. Ad ambedue Erasmo rivolge persino una preghiera: «Felicis animae, quibus ego multum debeo, vestris praecibus adjuvate luctantem adhuc in huius vitae malis Erasmum, ut in vestrum contubernium remigrem, nusquam postea divellendus» (*ibidem*).

132. Cfr. *ivi*, p. 526.

133. Contro la tesi di una rottura assolutamente nuova rispetto alla tradizione e a favore della lunga transizione cfr. l'ottima analisi – con la quale per altro concordo pienamente e a cui mi rifaccio in questa parte – di Weiss, *Hagiography by German Humanists*. Sull'agiografia umanistica soprattutto italiana ci limitiamo a rimandare agli studi di Spanò Martinelli e Cortesi. Su quella tedesca cfr. il recentissimo lavoro di Collins, *Reforming Saints*.

134. Altro è il problema – ma esula da questa ricerca – se la transizione umanistica in agiografia riuscì ad imporsi nel cristianesimo del Cinquecento, riformando in modo significativo la compagine ecclesiale nei suoi vari aspetti di pietà e di devozione, oppure finì per essere emarginata dopo la censura romana.

135. Per non ampliare troppo l'ambito della ricerca si è preferito non entrare nel merito dell'apporto dell'umanesimo italiano alla scrittura agiografica; sul tema qui ci limitiamo a rimandare a Webb, "*Eloquence and Education*"; Cochrane, *Historians and Historiography*; Zarrì, *L'età rinascimentale*; Cortesi, "*Humanæ Litterae*" e *agiografia*.

136. Per lo studio dei lavori agiografici di questi umanisti e del loro raffronto con Erasmo si rimanda all'ottimo saggio di Weiss, *Hagiography by German Humanists*, ma anche a Joachimsen, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung*, pp. 37-79, oltre che al già citato studio di Collins *Reforming Saints*.

137. Intorno al 1480 i Consoli norimberghesi, impegnati a migliorare il prestigio del santo protettore con la costruzione della torre e l'acquisto di uno splendido reliquiario, decidono anche di fare riscrivere da Meisterlin – già apprezzato come storico critico per la sua *Storia della città di Augusta* – una vita di s. Sinibaldo con l'intento di mettere ordine nella confusione delle leggende, delle vite e delle liturgie del santo, per molti versi ritenute storicamente inaffidabili.

138. Abbrevia ad esempio il catalogo dei miracoli abitualmente posto come capitolo conclusivo della vita dei santi; elimina qualche episodio non verificabile o irrilevante; modifica alcuni elementi del racconto tradizionale (il bicchiere rotto; la vista al pescatore cieco; l'attività, come la predicazione, poco compatibili in verità col cliché tradizionale del santo eremita, ecc.).

139. Cfr. Meisterlin, *Vita Sancti Sebaldi*, *passim*.

140. Vale la pena ricordare come qualche anno dopo Meisterlin, assoggettandosi questa volta alla sensibilità politica e religiosa, prepara una seconda *Vita*, nella quale tra l'altro ripristina le leggende sospette, reinserisce numerosi miracoli, insiste sull'assimilazione dello *status vitae* di Sinibaldo (in realtà un laico) a quello del vescovo Willibald di Eichstätt. Tuttavia neppure questo sforzo di compromesso fu accettato dalle autorità cittadine norimberghesi che alla fine preferirono stampare la versione medievale della *Vita* piuttosto che privare il santo, se stessi e la città di alcuni poteri e prerogative acquisiti per tradizione.

141. Cfr. Wimpeling, *Vita [Sancti Adelphi]*, *passim*. Come acutamente fa osservare Weiss, 9 cc. inglobano solo 3 pp. di testo sulla vita, mentre 18 cc. (e non i 36 cc. proporzionalmente prevedibili) le restanti 12 pp. sui miracoli. Uno spostamento notevole di attenzione quindi a favore dei fatti storici (vita e *gesta*) e a sfavore di quelli più fantasiosi (i prodigi) (cfr. *Hagiography by German Humanists*, p. 305).

142. Si spiegano così tutti i rimandi che nelle due *Vitae* Trithemius fa a Regino, agli *Annales* del monastero di Fulda e alle Cronache fasulle di Meginfrid e di Hunibald.

143. Cfr. Trithemius, *Vita Sancti Maximi*, *passim* e *Vita [Beati Rabani] Mauri*, *passim*.

144. Emser si prepara a scrivere la *Vita* con un giro d'inchiesta e cita Lampert von Hersfeld, Platina e Biondo, riconoscendone però i limiti e criticandoli laddove a suo giudizio sbagliano.

145. Ad esempio fornisce particolari senza alcuna garanzia di verità; elimina l'imbarazzante lettera con cui Bennone aderisce al partito dell'imperatore scomunicato.

146. Bennone è descritto come predicatore zelante, pastore che cura e visita la sua diocesi, pontefice che presiede la liturgia, uomo di preghiera e persona semplice,

vescovo dotto (Emser descrive con accuratezza il *cursus studiorum* di Bennone, quasi fosse stato un umanista *ante litteram*). Cfr. Emser, *Vita [Sancti Bennonis]*, *passim*.

147. A questo proposito fa osservare opportunamente Weiss che da un lato sia Trithemius sia Wimpfeling celebrano con i loro santi il primato politico e culturale conferito alla Germania dalla *traslatio imperii*, dall'altro Meisterlin finalizza s. Sinibaldo all'aumento del prestigio politico dei governanti di Norimberga, mentre Emser dal canto suo nella vita di s. Bennone guarda all'ascesa del duca di Sassonia (cfr. *Hagiography by German Humanists*, pp. 312-313).

148. Mi sembra condivisibile l'osservazione di Weiss che individua nella pluriennale lotta per l'indipendenza dalla sede episcopale di Bamberg le buone ragioni di Norimberga per promuovere il culto di un santo laico ed eremita (cfr. *ivi*, p. 315).

149. Cfr. Per un'analisi critica delle incongruenze erasmiane sul piano storico (come il modo chiaramente retorico e poco storico di criticare e sostituire gli argomenti "moralistici" del Biondo nel fissare il luogo natale di Girolamo o la presentazione idilliaca dello stato della vita monastica nel IV secolo o ancora il giudizio negativo su Rufino, ecc.) rispetto ai postulati programmatici circa lo "scrivere di santi" propugnati dallo stesso umanista olandese ad esempio nella *Vita Hieronymi*, oltre a Weiss, *Hagiography by German Humanists*, pp. 300-301, cfr. Ferguson, *Introduction, passim*; Ijsewijn, Matheussen, *Erasme et l'historiographie*, p. 43; Coppens, *Le portrait de saint Jérôme*, pp. 823-824.

150. Cfr. Souche-Hazebrouck, *Le Brabant*.

II

Critica e proposta agiografica dei riformatori

Nel passare al tema specifico del nostro studio, che è l'agiografia protestante nella prima metà del Cinquecento, ci sembra opportuno ribadire in apertura una considerazione che chiama ancora in causa il contributo erasmiano. È difficile misconoscere che la transizione in ambito agiografico sollecitata dall'umanesimo e approdata con Erasmo alle posizioni originali e significative che abbiamo evidenziato abbia influenzato la critica e i giudizi negativi degli stessi riformatori del XVI secolo. Certamente l'attacco dell'umanista olandese alla tradizionale devozione cristiana – lui che non mise mai in discussione la sua sostanziale appartenenza alla chiesa cattolica – non scaturiva dagli assunti teologici e dottrinali cui perverranno Lutero e gli altri, quanto piuttosto da un'esigenza di rinnovamento della cristianità e della chiesa sulla base di una maggiore fedeltà al cristianesimo delle origini. E tuttavia come non vedere nella sua critica ora aspra e dissacratoria ora scherzosa e garbata un'anticipazione della pulizia che in questo settore della pietà cristiana opereranno di lì a pochi anni i protestanti? Del resto quasi tutti gli autori concordano oggi nel riconoscere che Erasmo, al di là delle pretestuose accuse di filo-luteranesimo mossegli dal partito dei monaci e dei teologi tradizionalisti del suo tempo,¹ ha ispirato effettivamente su numerosi temi il movimento evangelico, tenuto conto anche del fatto che molti suoi allievi ed estimatori di fatto sono passati alla Riforma.²

1. Lutero

Oltre l'idolatrice invocatio sanctorum

Come giustamente fa osservare Köpf il tema del culto dei santi non è centrale nell'elaborazione teologica del primo Lutero, e ciò per



8. Martin Lutero. Incisione di Lucas Cranach il Giovane, 1543-46.

una duplice ragione: pur essendo la devozione ai santi importantissima per la vita religiosa della cristianità medievale, non era mai stata oggetto di una discussione e di un pronunciamento del magistero, sicché alla polemica protestante mancava per così dire un oggetto di natura teologica;³ inoltre, lo stesso riformatore di Wittenberg, da frate pio e profondamente radicato nella devozione del suo tempo qual era, viveva con molta serietà anche il suo rapporto con i santi,⁴ e ciò spiega la grande discrezione e lentezza con cui sviluppa e realizza la sua critica riformatrice a questo aspetto della vita cristiana.⁵ Ancora nella *Responsio* alla condanna da parte dei teologi di Lovanio e Colonia del marzo 1520 Lutero difende la sua devozione, confermando: «non ho mai negato che possiamo giovarci dei meriti e delle preghiere ancorché imperfetti dei santi, cosa che invece cercano di addossarmi in maniera subdola alcuni miserabili». ⁶ Ciò non significa però che già negli anni prima dello scontro decisivo non muovesse obiezioni sia all'inattendibilità storica ed erroneità dottrinale delle leggende agiografiche tradizionali che per altro utilizzava come *exempla* edificanti nei sermoni e nella formazione catechetica della gente e di cui più tardi auspicherà insistentemente un'edizione purgata⁷ sia agli abusi cresciuti intorno al culto dei santi che a suo giudizio avevano finito per farlo scadere in vera e propria empietà idolatrica e in mercimonio insopportabile.⁸ E quindi, conclude Köpf,

Lutero non rigetta affatto il rispetto e l'ossequio verso i santi, ma respinge i modi grossolani di un commercio apparentemente pio, ma in fondo massimamente irreligioso e collega la devozione ai santi all'essenza della vita religiosa: il rapporto con Dio. *Questa impostazione permane in Lutero; in seguito si chiarisce e si rafforza di più e negli anni Venti porta anche a conseguenze pratiche.*⁹

Dopo la rottura, in effetti, la critica luterana, oltre a diventare più aspra, si concentra maggiormente su elementi più squisitamente teologici e relativi a punti fondamentali della fede per tradursi quindi in vigorosa azione di riforma della prassi devota e liturgica delle comunità evangeliche. Con sempre più determinazione Lutero non solo sottolinea che il culto dei santi non appartiene alle cose necessarie della vita cristiana, ma stigmatizza altresì il fatto che una tale devozione, inculcando maggior fiducia nelle creature che nel Creatore, non favorisce ma al contrario ostacola il rapporto del pio credente con Dio. Inoltre biasima come anti-evangelico e perciò da rigetta-

re il ruolo di intermediari che la devozione tradizionale attribuisce ai santi a scapito della centralità e dell'unicità della mediazione di Cristo e col pericolo di cadere nell'idolatria. Critica pure il fatto che il culto abbia trasformato i santi in esseri superiori, quando invece bisogna considerarli come persone normali, e soprattutto abbia esaltato i santi morti, dimenticando che i veri santi sono le membra vive della chiesa in forza della chiamata di Dio in Cristo.¹⁰ E ancora denuncia – soprattutto a partire dal 1523 – l'assenza di ogni affermazione biblica a sostegno del culto dei santi defunti (argomento *ex silentio Scripturae*).¹¹ Così nel *Wider den neuen Abgott und alten Teufel* del 1524, attaccando tutta l'operazione celebrativa per la canonizzazione (1523) del vescovo Bennone († 1106) e la traslazione delle sue reliquie a Meissen, rimarca che a favore dell'invocazione dei santi morti non c'è alcuna testimonianza scritturistica o precetto divino e che i veri santi sono invece i cristiani «die auff die erden sind», e dunque «se vogliamo vivere secondo la Scrittura, allora dobbiamo allontanare lo sguardo dai santi defunti che sono in cielo e volgerci verso i santi sulla terra per esaltarli e venerarli. È questo che Dio gradisce e che ci ha comandato». ¹² Ciò che la Scrittura certamente conferma, scrive più tardi nel *Vom Abendmahl Christi* del 1528, è che «bisogna invocare solamente Cristo nostro unico mediatore», mentre «nulla dice sull'invocazione dei santi, sicché questa rimane una cosa non sicura e da non credere». ¹³

Al nostro tema Lutero dedica una parte (piccola in verità) dell'*Ein Sendbrief*, composto a Coburg nel 1530 per rispondere ad alcuni amici che gli avevano chiesto quale fosse il suo pensiero sull'intercessione dei santi.¹⁴ In tale testo è contenuta la critica luterana più polemica al culto ed all'invocazione dei santi, e ciò probabilmente a causa delle circostanze esterne in cui è stato redatto: il riformatore non era contento del modo a suo giudizio poco risoluto («Leisetreteri») con cui Melantone ad Augusta aveva trattato il tema del culto dei santi nella *Confessio Augustana* (art. XXI) e perciò volle chiarire la sua posizione più vera sull'argomento. Egli condanna la consuetudine diffusasi nella chiesa di “divinizzare” i santi, considerandoli santi patroni da invocare, e il tentativo dei papisti di nascondere la realtà vera, cioè l'abominio dell'idolatria, dietro la maschera dell'intercessione, e alla domanda se i santi defunti preghino a favore dei cristiani che sono ancora in vita risponde che nulla può esser detto a questo proposito per-

ché «la Scrittura non ne parla»; e meno che mai ordina l'invocazione dei santi, per cui il loro culto altro non è che pura futilità ed invenzione umana, escogitata al di fuori della parola di Dio.¹⁵ Né può essere addotto, ribatte più tardi negli *Schmalkaldische Artikel* del 1537-1538, il concetto di *communio sanctorum*, come fanno i papisti stravolgendone il senso, per giustificare il culto dei santi che rimane dunque una vera e propria «Abgotterey» e finirà per sgonfiarsi da solo, nel momento in cui gli verrà tolto ogni interesse economico e materiale. Per cui tale culto assieme alla messa-sacrificio va stigmatizzato come «uno degli abusi dell'Anticristo che contrasta con il primo articolo, quello fondamentale [la mediazione unica di Cristo], e che distrugge la conoscenza di Cristo».¹⁶ Ciò tuttavia non esclude la possibilità di onorare, amare e ringraziare in Cristo il fratello, che prega per me, anche in un «modo diverso» che non sia il culto idolatrico della chiesa papista.¹⁷ C'è da dire a questo proposito che anche quando col passare degli anni interverrà più polemicamente per deplorare e respingere con decisione il tradizionale culto dei santi, Lutero rivolgerà il suo impegno maggiore al recupero della nozione evangelico-paolina di santo e tenterà, a partire da essa, di delineare una modalità differente di onorare i santi: essi non sono più né mediatori, né taumaturghi, né super-uomini a cui rendere un culto o a cui affidarsi nelle difficoltà, ma semplici uomini, destinatari e perciò testimoni dell'azione salvifica e gratuita di Dio e pertanto esempi da imitare e da ricordare ad edificazione comune: tutti elementi questi di un modo evangelico di concepire e di praticare la devozione ai santi, che si preciseranno meglio quando più avanti esamineremo la riforma liturgica introdotta dalle chiese protestanti e gli scritti confessionali a cui questa riforma si ispira.

Dai leggendari falsi e anti-evangelici alle historiae «pure e corrette»

Ma ciò che il riformatore di Wittenberg condanna non è soltanto la concreta idolatria connessa con l'abuso del culto dei santi. Egli mette sotto accusa altresì con la medesima asprezza la tradizionale letteratura agiografica a suo giudizio responsabile di tale deviazione, oltre che inaffidabile sul piano della verità storica e nociva alla fede per il contenuto antievangelico che spesso veicola. Vale la pena ricordare però che Lutero sin dalla giovinezza e formazione monastica ha avuto con i leggendari tradizionali un rapporto particolarmente stretto soprattutto con l'opera di Jacopo da Varazze che in convento veniva

letta quasi ogni giorno assieme ai Padri della Chiesa, agli autori scolastici e ovviamente alla Sacra Scrittura. Molto diffusi nell'ambiente conventuale erano pure il *Catalogus Sanctorum* del De Natalibus e la raccolta *Vitae Patrum*.¹⁸ A questo proposito si fa osservare che proprio dal contatto quotidiano con la *Legenda aurea* derivi in parte l'attitudine contemplativa del riformatore e Schäfer giunge a ritenere che da tale frequentazione sia stata influenzata la stessa decisione di diventare frate e che soprattutto le parti storiche delle leggende dei santi abbiano rafforzato paradossalmente il senso storico del riformatore, per cui l'interesse per la letteratura agiografica in lui non è andato mai perduto, nonostante vi abbia riconosciuto fin dall'inizio delle «menzogne diaboliche».¹⁹ Ad essa Lutero ricorre molte volte ora per criticarla ora per usarla a scopo edificante senza però specificare abitualmente a quale dei testi tradizionali attinga concretamente, limitandosi ad indicarli con termini generici quali *legenda*, *Legendae sanctorum*, *Legenden*, ecc. Una prima menzione chiara appare soltanto in una lettera a Spalatino del 1516 in cui cita insieme – per stigmatizzarli – i leggendari di Jacopo da Varazze e di Pietro De Natalibus.²⁰ Al *Catalogus Sanctorum* rimanda ancora nelle prediche sul Decalogo a proposito della leggenda di S. Germano di Auxerres.²¹ La *Historia lombardica* o *Legenda aurea* compare espressamente in un breve elenco – stilato polemicamente da Lutero intorno al 1530 – dei libri più significativi per la dottrina, la vita e le strutture organizzative della chiesa papista.²² Un riferimento esplicito tra i tanti alla ben nota raccolta *Vitae Patrum* è presente nella introduzione che il riformatore scrive per presentare l'edizione di tale testo riveduta e corretta da Georg Major e uscita a stampa nel 1544.²³

Nonostante l'uso frequente dei leggendari soprattutto nella predicazione, la critica al contenuto degli stessi è estremamente aspra. Così in una delle *Fastenpostille* del 1525, predicando su Ef 5, 1-10, dopo aver chiarito il senso paolino di *turpitudō*, passa a spiegare il significato di *stultiloquium*: a suo giudizio le «Narrenteydinge» di Ef 5, 4 sono le favole, le panzane e le bubble che la gente ama inventare, raccontare e cantare; insulsaggini obiettivamente di pochissimo conto, ma che finiscono per diventare anche qualcosa di assolutamente contrario allo spirito cristiano allorché, come nel caso del *risus pascalis* o delle commedie rappresentate a Natale, Pasqua e in altre festività, vengono riproposte nell'assemblea dei fedeli, che

invece è convocata per ascoltare ed imparare la parola di Dio.²⁴ Fra le «Narrenteydinge», prosegue il riformatore, bisognerebbe inserire anche le leggende dei santi assieme all'enorme quantità di bugie su segni miracolosi, pellegrinaggi, messe, culto dei santi, indulgenze e cose simili, sebbene a dire il vero questi ultimi punti non possono essere considerati alla stregua delle frivolezze o delle sciocchezze a cui allude Paolo: si tratta infatti di «menzogne diaboliche» che non si limitano a corrompere i costumi, ma sovvertono la fede e la parola di Dio e impediscono paradossalmente che qualcuno possa vivere nella santità, proprio perché la gente è portata a crederle come verità di fede.²⁵ Lutero dunque annovera le leggende agiografiche («Heyligen legende») nel loro insieme tra gli abomini (messa-sacrificio, indulgenze, culto dei santi, credenza nei segni miracolistici) che intende combattere con forza perché contrastanti col vangelo e dannosi per la genuinità della fede.²⁶

Ancora una valutazione negativa in generale del tradizionale testo delle leggende ritorna nella prefazione all'edizione delle *Festpostille*, questa volta però assieme all'auspicio di un'attenta e sostanziale loro revisione e all'indicazione di una preferenza per le *historiae* bibliche. Lutero chiarisce anzitutto d'aver autorizzato la pubblicazione delle *Festpostille* curata da Roth per porre rimedio al danno provocato dalla messa in circolazione – a sua insaputa e con arbitrarie manipolazioni – delle sue prediche, tenute nelle principali festività durante gli anni 1519-1526, e per offrire nello stesso tempo materiale utile a quanti conservano ancora qualcosa (come ad esempio la memoria liturgica) della vecchia devozione ai santi. A costoro suggerisce in concreto di predicare durante queste celebrazioni (in onore dei santi) sul vangelo, piuttosto che continuare a «blaterare» alla gente le leggende che oltre ad essere corrotte e goffe sono fonte di pervertimento spirituale dei fedeli.²⁷ Del resto, precisa Lutero, egli stesso, tenendo il sermone nel giorno della festività di questo o quel santo prevista dal calendario liturgico, spesso ha tralasciato volutamente la lettura della *legenda* e si è limitato alla pura spiegazione del brano evangelico della liturgia del giorno; in alcuni casi ha anche giustificato in modo esplicito davanti alla gente tale omissione, criticando l'inattendibilità, la falsità e la non-evangelicità di alcuni racconti.²⁸ Un giudizio indubbiamente negativo ma che non significa rigetto pregiudiziale e totale delle leggende agiografiche.

Lutero infatti esprime il desiderio sincero e ardente che qualcuno si assuma l'impegno e la fatica di rivederle accuratamente, e ciò perché è convinto che in esse siano rimasti alcuni detti e fatti conformi alla fede, nonostante la presenza di una grande quantità di cose inventate o false.²⁹ Certo – riconosce il riformatore – non bisogna illudersi che sarà un lavoro semplice: i fatti e le sentenze dei santi veramente accettabili si riducono in realtà a molto poco e di quell'enorme pletora di santi potranno essere salvati soltanto «pochi resti». E tuttavia non è impossibile recuperare qualcosa delle vecchie leggende con un delicato intervento di sfoltimento, selezione e purificazione sulla base di un criterio a cui il riformatore stesso si è ispirato per contestarne alcune, vale a dire la conformità dei fatti e dei detti alla fede e l'attendibilità storica del racconto.³⁰ Proprio in linea con questo principio verificativo Lutero nelle *Festpostille* pone un interessante raffronto tra i racconti tramandati dai testi agiografici tradizionali e le *historiae* narrate dalla s. Scrittura, esprimendo la sua decisa preferenza a favore di queste ultime per la ragione che esse gli appaiono più credibili sul piano storico e soprattutto più affidabili su quello della verità di fede. Così, predicando ad esempio nel giorno della festa di s. Tommaso nel 1521, sostiene con convinzione che le notizie più sicure sull'apostolo non provengono dal racconto del libro delle leggende, ma dalla storia raccontata in Gv 20, 24-29 (il brano evangelico previsto dalla liturgia del giorno) e che soltanto la narrazione evangelica e non la *legenda* è in grado di comunicare le cose veramente utili e necessarie al cristiano: solo su di essa in definitiva è possibile costruire una vita cristiana migliore.³¹ Convincimento, questo, che torna a sottolineare in altre circostanze, come nella predica tenuta nel 1529, alla vigilia della festa della conversione di s. Paolo, dove esprime la certezza che le «*legendae in Scriptura scriptae*» siano più pure e positive delle altre che viceversa pervertono la gente, spingendola verso cose folli. E anzi nell'intento di far conoscere, apprezzare e tenere a mente il valore della «*pulchra historia*» sulla conversione dell'apostolo delle genti narrata da Luca in At 9, 1ss. decide di interrompere la predicazione sul Pentateuco per dedicare il sermone del giorno alla spiegazione di questo passo degli Atti.³² Secondo Lutero infatti ciò che rende la narrazione lucaica degna di essere ricordata sempre è il suo prezioso insegnamento che spinge «contro la nostra presunzione a ringraziare Dio per la

immeritata grazia». ³³ In altri termini la legittimità e la bontà o meno di un racconto dipende dal fatto che esso affermi o meno l'*articulum stantis aut cadentis ecclesiae* che è la gratuità assoluta della grazia contro ogni presunzione umana di merito. Da qui la conclusione del riformatore, illuminante sulla nuova letteratura agiografica in circolazione nelle comunità evangeliche: proprio perché tutte le *historiae* della Scrittura ribadiscono tale dottrina della grazia e sono certe sul piano storico, occorre stimarle superiori e preferibili a qualsiasi altra leggenda di diversa provenienza.

Lutero conferma tale fiducia nei racconti agiografici tratti dalla Bibbia assieme al biasimo per lo stato corrotto in cui all'opposto si trovano i leggendari tradizionali nella prefazione alle *Vitae patrum* di Major. Qui inserisce anche una considerazione sull'origine di tale corruzione, indicando nell'azione di Satana la causa di tanta sciagura per la chiesa: l'odio del serpente genesiaco contro di essa è talmente furibondo da attaccare la memoria dei santi persino dopo la loro morte ed impedire in tal modo che le loro parole ed azioni possano essere di esempio e di consolazione per i cristiani col risultato che neppure le *historiae Apostolorum* sono autentiche e fedeli; su di loro di veritiero non è rimasto nient'altro che quel poco riportato dagli Atti di Luca, da Eusebio e da qualche altro. Ben venga dunque, conclude il riformatore, nella carenza assoluta di leggende accettabili la raccolta agiografica di Major. ³⁴

Di questa articolata posizione critica abbiamo un'ulteriore testimonianza ancorché frammentaria in numerose *Tischreden*, che attestano pure il positivo ricorso di Lutero alle *historiae sanctorum*. Egli attribuisce alla forza della Parola di Dio il fatto che sia stata rigettata l'empia e superstiziosa invocazione dei santi e siano state confutate le leggende menzognere dei santi finti, dei loro meriti e della loro intercessione. ³⁵ Tra i racconti agiografici più corrotti e da eliminare per primi addita gli «Italice figmenta» (la *Legenda aurea*?), a suo giudizio frutto di invenzione maliziosa e strumento dell'Anticristo per rubare le misere coscienze al vero culto di Dio. ³⁶ In definitiva però sono tutte le leggende ad essere disseminate di menzogne enormi e vergognose, per cui diventa a giudizio di Lutero un'impresa veramente gravosa poterle ripulire da siffatte impurità. ³⁷ Interrogato su questo punto – relaziona una *Tischrede* – «quali leggende fossero autentiche e quali apocriefe, risponde che soltanto pochissime sono

genuine: le meno sospette sono quelle dei martiri, mentre le leggende degli anacoreti e dei monaci sono strampalate»,³⁸ indicando così una valutazione che di fatto guiderà l'operazione di recupero della letteratura agiografica tradizionale (e per certi versi la stessa agiografica martiriale protestante degli anni Venti-Trenta) portata avanti dalle chiese evangeliche dalla fine degli anni Trenta per cui verranno eliminati o radicalmente corretti tutti i testi relativi a figure di santi monaci e asceti e conservati e valorizzati invece solamente quelli riguardanti i santi martiri. Ma nonostante il grave stato di corruzione dei racconti agiografici (corruzione favorita a giudizio del riformatore soprattutto dall'infedeltà dei vescovi), Lutero – come testimonia varie *Tischreden* – continua a leggerli apportandovi di volta in volta correzioni e critiche. Anzi riconosce esplicitamente, allo stesso modo che in altre occasioni, la grande utilità degli esempi dei santi: «è bellissimo infatti avere nella chiesa di Dio esempi sicuri di confessori della fede, che hanno testimoniato con la vita e le sofferenze come i deboli, imitando la loro fede, possano essere baciati dalla grazia di Dio»,³⁹ e con cui sentirsi incoraggiati a crescere nella fede e nella santità, contemplando nei santi i *Magnalia Dei*. A questo scopo sarebbe auspicabile per Lutero che persino le storie dei patriarchi anti-diluviani venissero ricordate a comune edificazione, così da conoscere in che modo questi santi padri durante i tantissimi anni della loro vita hanno vissuto, predicato e patito per la fede.⁴⁰

Più sistematica non solo sui gravi limiti delle leggende tradizionali, ma soprattutto sul loro valore per l'edificazione della vita cristiana, una volta purgate dagli elementi inventati e sconvenienti, si presenta la riflessione sviluppata nell'introduzione all'edizione del *Bekennntnis* di Lazarus Spengler del 1535. Lutero conferma il suo antico e sempre vivo desiderio che qualcuno dotto e pio possa mettere mano ai libri delle vite e delle storie dei santi per curarne un'edizione opportunamente purificata. Un lavoro questo che, a suo giudizio, richiede erudizione e *pietas* atteso che, oltre a liberare tali testi agiografici dagli elementi storicamente incerti e difettosi, dalle favole e dai sogni assurdi, bisognerà esaminarne soprattutto la correttezza dottrinale e la fedeltà al vangelo così da renderli utili strumenti per la predicazione e l'edificazione spirituale dei cristiani.⁴¹ Un lavoro per nulla facile, annota il riformatore, dovendo contrastare un abuso, disastroso sul piano pastorale e molto diffuso per colpa della gerar-

chia ecclesiastica,⁴² per cui la gente rispetta di più e presta maggiore attenzione alle leggende inventate e sconvenienti che non a quelle autentiche e buone. Il fatto che gli scritti agiografici circolanti tra le chiese siano del tutto inservibili costituisce a giudizio di Lutero un'autentica sciagura per la cristianità, poiché «nessun altro libro accanto alla Sacra Scrittura è più utile alla comunità cristiana delle leggende dei santi, soprattutto di quelle che sono pure e corrette». E la ragione di un così lusinghiero e sorprendente apprezzamento si basa in ultima analisi su un assunto pedagogico-pastorale che il riformatore ha sempre ritenuto valido e fondamentale e che in definitiva spiega il suo desiderio sincero di avere un'edizione purgata delle *Legendae*: i buoni esempi dei santi, riproposti dai racconti agiografici che narrano come essi hanno creduto dal profondo del cuore alla Parola di Dio, come l'hanno confessata con le labbra, magnificata nei fatti, glorificata e confermata con la loro passione e morte, sono molto efficaci per consolare e fortificare i cristiani deboli e per incoraggiare e rendere irremovibili i forti.⁴³ Per di più la loro funzione è preziosa e in un certo senso unica proprio in ordine all'apprendimento della Scrittura.⁴⁴

Del resto, ricorda Lutero, all'argomento persuasivo degli esempi è ricorso Dio stesso nella Bibbia, dove assieme alla dottrina ha voluto offrire anche una serie di testimonianze con i racconti sulla vita, la fede, la confessione di tale fede e il patire dei patriarchi e dei profeti; anche Pietro (1 Pt 5, 9) conforta i cristiani, ricordando loro che altri fratelli hanno patito le stesse sofferenze; il salterio poi può essere considerato un libro di esempi a consolazione di quanti sono nella tribolazione. In definitiva è proprio il convincimento che gli esempi (accuratamente conservati e raccontati) delle persone pie esercitano un'azione consolante e trainante sui cristiani impegnati ogni giorno nella lotta e nella sofferenza a spingere Lutero a lasciar pubblicare nel 1535 il *Bekennntnis*-testamento di Spengler, un modello persuasivo di serietà e di fedeltà verso la Parola di Dio sino al momento estremo della morte.⁴⁵ La giustificazione di una letteratura agiografica legittima e alternativa ai corrotti leggendari papisti – avviata per altro nell'ambito della Riforma già nel 1523 con la pubblicazione delle memorie dei martiri luterani di Bruxelles – sta dunque nel fatto che l'esempio di una vita rettamente e seriamente vissuta nella fede e nell'obbedienza alla Parola di Dio malgrado le perse-

cuzioni e le tribolazioni e conclusa persino col martirio è di grande conforto e stimolo per quanti si sforzano di vivere ogni giorno la propria fede e accettano di patire qualunque oppressione per essa.

Sul ruolo consolatorio ed edificante dei racconti agiografici Lutero insiste ancora nella prefazione all'antologia di esempi e di detti ricavati dalle vite e dalle passioni dei santi curata da Spalatino e pubblicata nel marzo 1544. Egli approva il progetto perché così potrà essere tappata la bocca a quanti accusano ingiustamente gli evangelici d'aver introdotto nuove eresie, nuove opinioni e nuovi dogmi, ma soprattutto

perché siano confermate le nostre coscienze, ammaestrate da una nube di tante testimonianze ed esempi di quanti ci hanno preceduto, i quali insieme con noi hanno sentito, detto, fatto e sopportato le stesse cose.

E argomenta:

infatti, pur dovendo bastare a ciascuno la propria fede nella parola di Dio per resistere anche da soli contro le porte degli inferi, tuttavia l'animo della persona pia, essendo lo spirito pronto ma la carne debole, viene decisamente e fortemente spinto se osserva come prima e intorno a se per tanti secoli molti uomini eccellenti hanno lasciato tantissimi esempi, facendo le medesime cose che ora noi impariamo dalla Scrittura e sperimentiamo nell'esperienza quotidiana.

E quindi è la testimonianza di uomini-santi, che sebbene peccatori hanno saputo professare la fede pura nel momento della prova, a rendere prezioso, confortante e pertanto degno di memoria il loro esempio; ed è proprio questa loro testimonianza che in definitiva va cercata nelle *historiae*.⁴⁶ Lutero giustifica così l'opera di Spalatino. E inoltre la loda perché il suo autore nel raccogliere, vagliare e purificare tutto ciò che di buono i vari testi agiografici hanno tramandato ha seguito il metodo che egli stesso torna a precisare (qui in maniera più esplicita che non nella *Vorrede* alle *Festpostille* del 1527): dopo aver liberato i «detti e i fatti dei santi» dalle falsità occorre sottoporre a controllo tutto con prudenza sulla base dell'«analogia della fede» e conservare soltanto ciò che è buono secondo l'ammonizione di 1 Ts 5, 21.⁴⁷ Una ripulitura per altro resa necessaria dal fatto che non tutti i detti e i fatti si collocano in armonia con gli articoli di fede; a ben vedere, ricorda Lutero, i santi non sono stati solo cristiani vigili e pronti nello spirito ma anche uomini fragili, soggetti ad

una carne debole e persino recalcitrante, per cui è necessario distinguere i «dicta et facta» guidati dallo Spirito dagli altri sottoposti alla carne e raccogliere i primi come «fragmenta Euangelica» e azioni di Cristo stesso nei santi, lasciando cadere viceversa i secondi.⁴⁸ Un lavoro questo di purificazione agiografica che il riformatore a metà degli anni Quaranta considera ormai già avviato all'interno delle chiese evangeliche come afferma nell'introduzione alle sue *Sommerpostille*: con una certa soddisfazione riconosce che non soltanto la Scrittura è ritornata ad essere nutrimento spirituale di tutti, laici, ecclesiastici e predicatori, ma

in più le leggende dei santi sono state ripulite e utilmente approntate per la lettura e la predicazione. E anche le *Vitae Patrum*, un libro particolarmente infangato e distrutto, torna a farsi leggere di nuovo in modo proficuo,⁴⁹

dove il riferimento certo è al testo purgato da Major, mentre meno facilmente identificabile è l'accento alle leggende dei santi emendate.⁵⁰

I santi inventati delle legendae papiste

Se durissima è in generale la riprovazione dei leggendarî tardo-medievali per il loro contenuto falso e fuorviante pur nella convinzione che sia possibile correggerli a beneficio della comunità recuperando la verità storica e dottrinale, non meno polemico è l'attacco di Lutero alle singole *historiae* e ai singoli santi allora maggiormente venerati dalla gente. In questo caso entra più nello specifico dei lineamenti di questa o quella figura di santo così come erano stati tratteggiati dai testi agiografici tradizionali per deplorarne ripetutamente la stravaganza, l'inattendibilità storica e la pura e semplice invenzione, ma specialmente per stigmatizzarne l'erroneità dottrinale.

Lo fa in maniera emblematica anzitutto durante la celebrazione del culto divino («Gottesdienst») nel giorno della festa quando è chiamato a tenere la predica. Così, a proposito della leggenda di s. Bartolomeo scrive a Spalantino nel 1516 – nel momento in cui prepara il sermone – di essere fortemente irritato per le ciance e le menzogne che Pietro De Natalibus e Jacopo da Varazze raccontano su questo apostolo e prega perciò l'amico di fornirgli quanto prima dei testi più seri ed attendibili, quali le *Epistolae* di Girolamo o il *De viris illustribus*, esprimendo per quest'ultima opera una chiara

preferenza.⁵¹ Nella predica poi tenuta lo stesso giorno della festa (24 agosto) comincia col prendere le distanze dalla leggenda, che avrebbe dovuto leggere in apertura della liturgia e che invece non leggerà giudicandola per nulla credibile oltre che impregnata di errori.⁵² Senza entrare nel merito delle assurdit  dottrinali per evitare lo scandalo dei deboli, Lutero attacca il testo agiografico nella versione riportata dal *Catalogus Sanctorum*⁵³ innanzitutto smascherandone la falsit , la mancanza di buon senso, la stranezza delle situazioni, la contraddittoriet  rispetto al vangelo e al dato storico accertato (secondo Lutero la vita degli apostoli   stata esattamente il contrario di quanto vi viene narrato) e ritorcendo poi a quanti lo accusano di allontanarsi imprudentemente dalla tradizione delle *Legendae apostolorum* il rimprovero di essere stati loro a violare il principio della prudenza quando hanno dato vita a simili tradizioni agiografiche non fondate sull'autorit  dei padri antichi.⁵⁴

E ancora: predicando nel 1516-1517 sul *Decalogo* e precisamente nel contesto della spiegazione del primo comandamento contro l'idolatria, Lutero oltre a disapprovare il culto superstizioso di molti santi e i racconti agiografici ad esso funzionali, censura la *legenda* di s. Cristoforo come «non tam apocrypha quam suspecta» e biasima il fatto che proprio ad un santo per nulla certo sul piano storico venga riservato dalla gente un onore superiore a quello di qualunque apostolo, del quale invece la Scrittura d  piena testimonianza.⁵⁵ Un'affermazione, quest'ultima, che conferma ancora una volta come la narrazione biblica costituisca per il riformatore il fondamento pi  sicuro a favore della storicit  e della dignit  di un santo. Parimenti sulla leggenda di s. Barbara Lutero avanza forti dubbi di attendibilit  storica soprattutto l  dove vi si afferma che la santa   stata discepola di Origene: perch , si chiede, di questa illustre e colta ragazza non parla affatto Eusebio? Allo stesso modo anche la storia di s. Caterina   a suo parere una leggenda poco affidabile, essendo fin troppo evidente come in essa siano stati mescolati molti elementi di natura diversa.⁵⁶ Ma ci  che rende per nulla edificante e addirittura errato sul piano della fede, e perci  inaccettabile, il racconto agiografico su s. Barbara, ma anche quelli su s. Caterina, s. Dorothea e s. Margherita – confezionati tutti allo stesso modo, ci e senza fondamento storico e con innumerevoli e arbitrarie interpolazioni ed sbagli dottrinali –   il riferimento ad un curioso atto di arrogan-

za (così lo definisce Lutero) fatto da tutte queste sante martiri in punto di morte: secondo le *legendae* esse avrebbero chiesto a Dio di essere venerate dopo morte e di poter ricompensare i loro devoti con ricchezza, salute e sicurezza materiale.⁵⁷ Da qui, secondo il riformatore, l'abuso abituale tra la gente di preferire la memoria della passione di queste sante a quella di Cristo, «*quae virtus est omnium illarum passionum*», e l'abitudine di onorare tanto più i santi quanto maggiormente le loro *historiae* sono infarcite di favole e producono guadagni e vantaggi.⁵⁸

E proprio per neutralizzare il danno che simili testi agiografici e siffatta devozione possono arrecare alla comunità cristiana egli procede spesso a cambiare concretamente la stessa liturgia, come testimonia ad esempio il sermone tenuto nel 1519 il giorno di s. Andrea (30 novembre): il riformatore si rifiuta di iniziare il culto mattutino con la lettura – secondo l'uso – della leggenda del santo apostolo per passare invece immediatamente alla spiegazione del brano evangelico previsto dalla liturgia del giorno (Mt 4, 18-22), adducendo la motivazione che essa «puzza di carne e sangue».⁵⁹ Un'espressione che al di là del richiamo a Mt 16, 17 rivela nella sua concisione la ragione profondamente teologica di un tale rigetto: probabilmente l'insistenza del racconto tradizionale sulle virtù taumaturgiche di s. Andrea con dovizia di fatti miracolistici, strani e di dubbia attendibilità,⁶⁰ gli fa apparire la vita dell'apostolo come posta su un piano più di logica umana, di protagonismo umano, che non di fede che viene dall'alto e che salva, e quindi perciò stesso come esempio improponibile a quanti hanno riscoperto attraverso la Riforma la centralità della fede e del vangelo. Di conseguenza, conclude Lutero, è sufficiente sapere ciò che più conta nella vita di s. Andrea, vale a dire che è stato un apostolo, scelto da Dio stesso quale annunciatore del vangelo, e che ha posto esclusivamente nel martirio il fondamento sicuro alla sua predicazione.⁶¹ Parimenti nella predica del 1524 per la festività di s. Barbara (4 dicembre) omette volutamente di aprire la liturgia con la lettura della *legenda*, giudicandola la più spregevole di tutto il leggendario.⁶² E se nelle prediche sul Decalogo l'attaccava in quanto apocrifà e sospetta, storicamente inattendibile e dottrinalmente erronea, nella *Postilla* del 1524 la stronca soprattutto per l'episodio «vergognoso», secondo cui la santa castiga per vendetta il pastore, che l'aveva tradita presso il padre, tramutando lui in statua e le pecore in cavallette. A giudizio



9. S. Cristoforo. Incisione di A. Dürer, 1511.

di Lutero si tratta probabilmente di un testo poetico, simile ad una favola, giammai però di un racconto cristiano, dal momento che è totalmente estraneo alla logica della fede ed insignificante sul piano dell'edificazione spirituale, anzi persino diseducativo, presentando un atto cristianamente inaccettabile e impensabile in una santa, come quello della vendetta.⁶³ Identico rifiuto di cominciare con il racconto agiografico previsto dalla liturgia è attestato dalla predica nel giorno di s. Nicola (6 dicembre). Lutero mette volutamente da parte il testo perché a suo giudizio è infarcito di molti elementi puerili e di autentiche bugie. E preferisce passare a qualcosa di più necessario, al commento cioè del brano evangelico del giorno (Lc 12, 35-40), così da perfezionare la vita e crescere nella fede.⁶⁴ In altri termini ai fini dell'edificazione spirituale, del miglioramento della condotta e del nutrimento della fede – l'essenza cioè della vita cristiana – la *legenda* di s. Nicola è assolutamente inservibile e dunque da rigettare. Anche in occasione di una predica per la festa di s. Tommaso apostolo (6 luglio) annuncia di voler tralasciare la storia agiografica tradizionale per il motivo che essa gli appare come un coacervo di vergognose invenzioni, mentre le notizie più sicure sull'apostolo sono quelle (poche in verità) riportate dal vangelo del giorno (Gv 20, 24-29). Anzi a suo giudizio andrebbe cancellata del tutto, non potendo essere edificato su di essa nulla di buono per la vita cristiana e per il miglioramento dei fedeli.⁶⁵ Una valutazione assolutamente negativa che trova giustificazione anche nella più generale convinzione del riformatore secondo cui su un santo è sempre preferibile la testimonianza biblica, ancorché minima, là dove c'è (come ad esempio nel caso degli apostoli) ai racconti anche veritieri delle leggende, giacché la Scrittura ha un'autorità assoluta, capace di offrire in modo unico non soltanto garanzie di verità ma inoltre efficacia di esemplarità; la *legenda* infatti rimane comunque una parola umana mentre la *historia evangelica* gode dell'autorità stessa di Dio.

Occorre dire che le prese di posizione critiche del riformatore non sono soltanto quelle esaminate e riconducibili alla concreta celebrazione del culto divino: gli attacchi ai singoli racconti agiografici e ai singoli santi finti o falsificati sono innumerevoli e disseminati in moltissimi scritti. Basti menzionare a titolo esemplificativo quelli attestati dall'introduzione alle *Sommerpostille* contro le leggende «inventate» di s. Giorgio, s. Cristoforo, s. Anna, s. Barbara, s. Margherita, s. Cate-

rina e s. Orsola.⁶⁶ Sappiamo per altro come Lutero ritenesse Cristoforo e Giorgio, assieme a Caterina e Barbara, santi concepiti con la fantasia da chi non aveva colto il contenuto assolutamente allegorico delle loro leggende.⁶⁷ Anche a proposito di s. Margherita era convinto che la leggenda fosse una favola ed una allegoria ecclesiastica.⁶⁸ Nelle *Tischreden* ritorna più volte a stigmatizzare l'inaffidabilità storica di molte leggende: così, quella di s. Caterina scambia l'imperatore Massimino con Massenzio (quest'ultimo non è mai stato ad Alessandria, mentre c'è stato il primo secondo la testimonianza di Eusebio);⁶⁹ il racconto agiografico di s. Tecla poi – secondo cui la santa avrebbe attentato alla castità di s. Paolo – è una ridicola frottola inventata dai papisti;⁷⁰ è una burla anche la tentazione di s. Benedetto contro la castità, di cui parla la leggenda;⁷¹ parimenti è poco affidabile e andrebbe riscritta – come Melantone ha fatto per s. Ambrogio – la *historia* di s. Martino.⁷² L'indignazione del riformatore di fronte al pervertimento grave della cristianità per mezzo di simili falsità trova sfogo in un'imprecazione contro l'autore di tutto ciò: «costui deve certamente stare nel posto più profondo dell'inferno».⁷³ Ciononostante assistiamo anche ad un interessante tentativo da parte di Lutero di recuperare ad un senso evangelicamente accettabile la leggenda e l'immagine di un santo immaginario come s. Cristoforo. In maniera sorprendente e contrariamente a come si è comportato in altre festività di santi nella liturgia della IX Domenica dopo la Trinità coincidente nel 1529 con la festa di s. Giacomo e di s. Cristoforo (25 luglio) il riformatore decide di dedicare il sermone alle «historien» di queste due figure e comincia col narrare quella di s. Cristoforo, sostanzialmente nella versione della *Legenda aurea* con qualche piccola variazione. E la ragione di questa scelta è duplice: da un lato perché la gente dimentica e disprezza Cristo, mentre sente l'obbligo di onorare con culto, cappelle e altari i santi, e s. Cristoforo in particolare, e dall'altro perché la *legenda* non è totalmente inutile. Lutero vorrebbe narrare anche la storia di s. Giacomo, ma la mancanza di tempo glielo impedisce. Del resto a suo giudizio tra le due figure c'è un richiamo talmente stretto che i due santi possono essere combinati insieme «ut sint unus sanctus et persona et vir».⁷⁴ La spiegazione e la conclusione di Lutero confermerà questo assunto. Egli comincia col negare decisamente la storicità di s. Cristoforo, cogliendo in lui piuttosto il ritratto tipico di ogni cristiano, sicché la sua festa andrebbe celebrata non in un giorno particolare, ma in occasione della festività



10. S. Barbara. Pittura ad olio su tela di G.A. Boltraffio, 1493-99.

di ogni santo.⁷⁵ Del resto, prosegue Lutero, l'intenzione dell'autore del racconto agiografico su s. Cristoforo – un uomo veramente dotto – era quella di scrivere una semplice metafora per esprimere in maniera semplice una verità profonda, e cioè che ogni cristiano, ma soprattutto i ministri della Parola, sono portatori di Cristo.⁷⁶ Come quando si vuole rimarcare e tenere a mente qualcosa, spiega il riformatore, ci si fa uno schizzo di ciò che si ha in mente o si traccia un segno che lo richiami alla memoria, alla stregua dei giochini infantili per far imparare qualcosa ai bambini,⁷⁷ così la leggenda doveva servire soltanto a fornire un'immagine artistica dei tratti salienti della cristianità tutta e in particolare del ministero della predicazione e non a fondare la storicità di un santo (del resto mai esistito) e ad alimentarne il culto, come invece hanno preteso gli stolti. Costoro, non comprendendo la metafora e il suo significato, hanno tirato fuori stupidamente la realtà storica di un s. Cristoforo, ma anche di s. Giorgio, s. Caterina e s. Barbara.⁷⁸ Chiarito dunque che la leggenda di s. Cristoforo altro non è che una pura e bella allegoria applicabile ad ogni cristiano, il riformatore passa ad esplicitare il significato autentico del racconto e a evidenziarne per ogni singolo particolare il ricco e prezioso insegnamento cristiano.⁷⁹ Al termine della predica ritorna su s. Giacomo e invita i fedeli ad essere come l'apostolo, il cui nome significa “colui che schiaccia col calcagno”: e dunque ogni cristiano oltre che un Cristoforo deve essere un Giacomo, capace cioè di calpestare il demonio con l'aiuto della Parola di Dio.⁸⁰ Per Lutero anche la leggenda di s. Margherita è una favola, come la narrazione biblica di Giuditta; anzi più precisamente una metafora ecclesiastica, in cui Margherita sta per la chiesa, il tiranno Olybrius per il mondo, il drago per Satana e la croce liberatrice per Cristo. Parimenti quella di s. Giorgio è una fiaba allegorica: la sua storia contiene una bellissima metafora politica, nella quale la fanciulla rappresenta la disciplina civile, il drago Satana e il cavaliere liberatore l'autorità civile (Cesare); è inoltre un poema cristiano e didattico, nel quale il condottiero-governante difende il diritto e la giustizia.⁸¹

2. *Zwingli Bucer Calvino*

La contestazione evangelica al culto dei santi è altrettanto pungente e per certi versi ancor più radicale di quella luterana negli

altri riformatori della Svizzera e del Sud della Germania. Saranno le loro posizioni ad ispirare le concrete riforme delle chiese di questi territori – come vedremo più avanti – in ambito liturgico e in particolare relativamente al culto dei santi, delle immagini, delle reliquie e alla devozione in genere. Meno esplicita e tematizzata ci è apparsa invece la loro critica alla letteratura agiografica, probabilmente perché diversa è la formazione intellettuale e spirituale di uno Zwingli e di un Calvino rispetto a quella monastica del riformatore di Wittenberg. Fa eccezione per certi versi l'ex-domenicano Martin Bucer che al tema delle «*historiae sanctorum*» dedica brevi considerazioni legate concretamente alla riforma del culto.

I santi sono testimoni e prototipi da imitare

La prima presa di posizione sul nostro tema è sviluppata da Zwingli nell'*Ußlegen und gründ* del 1523, dove dedica alla questione dell'intercessione dei santi una seconda corposa parte della spiegazione della tesi XX.⁸² All'accusa di essere stato troppo radicale nel rigettare il culto dei santi diversamente da altri riformatori, i quali su questo punto avrebbero fatto delle concessioni, il riformatore zurighese risponde anzitutto che non è stata mai sua intenzione infamare l'onore dei santi (eroi), anche se – precisa subito – non si può negare che nella Scrittura manchino testimonianze a favore del culto dei santi («*Heiligen Anbetung*») e della loro funzione di intercessori celesti. Concretamente egli ha preso le distanze da quei predicatori che attaccano frontalmente la funzione intercessoria dei santi, preferendo invece educare con moderazione e gradualità i fedeli a rivolgersi all'unico intercessore e mediatore, il Cristo. Ha perfino permesso alla gente semplice di pregare con le vecchie formule, intervenendo soltanto per impedire l'abuso idolatrico di rivolgere ai santi l'orazione del Padre nostro. Il risultato di tale azione pastorale moderatamente riformatrice è che a poco a poco i fedeli hanno abbandonato le vecchie pratiche devozionali per rivolgere la propria fiducia solamente a Dio.⁸³ Né, continua Zwingli, è stata messa in discussione la legittimità del fatto che tra viventi uno possa pregare a favore dell'altro; ciò che si è negato è la tesi secondo cui i santi (defunti) in forza dei loro meriti possano intercedere in misura maggiore presso Dio a favore dei vivi.⁸⁴ E ancor di più si è rigettato l'errata convinzione che a Dio si acceda soltanto attraverso l'inter-

cessione dei santi. È necessario a suo giudizio distinguere i *sancti*, cioè i «cristiani giustificati» («rechtschaffene Christen»), dai «beati» («Selige») che sono quelli che si trovano davanti a Dio. Questi ultimi non hanno alcun merito che li abiliti ad intercedere perché, secondo la Scrittura, soltanto Cristo ci ha meritato la salvezza col suo sangue, e dunque la beatitudine eterna è data dalla grazia di Dio per i meriti del Salvatore. La qual cosa rende blasfema ogni affermazione del merito delle opere anche se riferito ai santi. Come potrebbe infatti un beato trasferire ad un altro il suo merito, così che questi diventi beato a sua volta, se lui stesso non è andato a Dio per proprio merito ma solamente per Cristo? Secondo Zwingli il cosiddetto «thesaurus ecclesiae», su cui il papa pretende di avere la *potestas* assoluta, è qualcosa di blasfemo. E prosegue: una corretta lettura di Mt 10, 41-42 porta a distinguere il concetto di ricompensa («Lohn») da quello di merito («Verdienst») e a scartare perciò ogni possibilità di merito dell'uomo; il che esclude che i santi possano applicare i loro meriti anche agli altri.⁸⁵ Per altro, continua, non può essere preso in considerazione l'ulteriore argomento papista a sostegno della invocazione dei santi, e cioè che essi compiono miracoli a favore della gente: il miracolo non è una prova incontrovertibile di santità; lo stesso diavolo può compiere prodigi. E comunque, qualora presso la tomba di un martire accadano fatti miracolosi, non è per la forza del martire che essi avvengono, ma per intervento divino. Solo Dio può fare prodigi contro le leggi della natura, essendo solo lui il creatore.⁸⁶ In ultima analisi, l'intercessione dei santi oscura la passione di Cristo, così come il culto delle immagini va contro Dt 5, 8-9. Ma non solo. Un tale culto è un vero e proprio oltraggio agli stessi santi, dal momento che li si venera dopo morte al posto di Dio, che invece in vita essi hanno sempre esaltato sopra ogni cosa.⁸⁷

Del resto, a giudizio di Zwingli, è una pazzia pensare che, pur violando i comandamenti, si possa evitare la dannazione per il solo fatto di onorare il proprio santo patrono. E ancora, alla ricerca della protezione del santo patrono, si finisce per non fare attenzione alla cosa più importante, cioè al modo di vivere del santo: quale fede abbia avuto, come abbia amato Dio, quanto poco abbia stimato le cose terrene. Un errato culto dei santi ha impedito infatti di cogliere gli aspetti esemplari della loro vita, come dimostrano le false devozioni verso s. Sebastiano, s. Cristoforo, s. Barbara ed altri, frutto per altro

della predicazione fantasiosa di gente bugiarda e attaccata al denaro. Perciò, si difende Zwingli, l'accusa che la Riforma porti i fedeli al disprezzo dei santi non ha alcun senso. Al contrario li spinge a venerarli meglio con l'imitazione della loro testimonianza di fede vissuta, essendo vero che

niente onora di più i santi di Dio che conoscere la loro fede e la loro pazienza coraggiosamente conservata per amore di Dio, affinché anche noi veniamo educati a simili salutari sentimenti e impariamo che c'è un unico fondamento, a cui loro sono rimasti attaccati, e che a noi non accade nulla di strano, come dice Pietro [1 Pt 4, 12], se veniamo perseguitati per Dio.⁸⁸

I santi invero sono esempi di vita cristiana («Zeugen der Seligkeit») (Eb 12, 1), in cui è doveroso contemplare «il traguardo verso cui i credenti devono camminare». La stessa Madonna, che non è una divinità, è un'eminente testimone delle tribolazioni che deve sopportare chi onora Dio in modo puro. I santi non sono dunque «patroni e protettori»; ed onorarli significa unicamente imitare la loro vita, prendendo la propria croce alla sequela di Cristo.⁸⁹

A queste argomentazioni dell'*Ußlegen und gründ*, così articolate e decisive per la stessa introduzione della riforma a Zurigo, Zwingli si rifà continuamente negli scritti successivi ora riprendendone alla lettera interi brani ora sviluppando e precisando questo o quell'aspetto. Così nel *De Canone missae* (1523), tracciando la riforma liturgica della città nel momento in cui i responsabili civili ne avviano il passaggio alla Riforma, torna a condannare la *invocatio sanctorum* come un errore scaturito da una scorretta interpretazione ed attribuzione dell'appellativo *sanctus*.⁹⁰ Ribadisce altresì che l'intercessione dei santi in cielo a favore dei vivi non ha alcuna prova biblica a sua giustificazione e che anzi, oltre a contraddire la paterna misericordia di Dio che elimina la necessità di altri protettori, si basa su un concetto inaccettabile, qual è quello del merito dei santi in contrasto evidente con la gratuità della grazia beatificante e dell'unicità della mediazione di Cristo. È chiaro allora, secondo il riformatore di Zurigo, che è cosa empia voler chiedere di essere protetti o difesi dai meriti dei "beati nel cielo", «infatti tutto quello che attribuiamo alla creatura, lo togliamo a Cristo». Ciò non vuol dire che bisogna disprezzare i santi, ma piuttosto che «dobbiamo imitare di più gli esempi dei santi che non appoggiarci sui loro meriti»,⁹¹ consapevoli del fatto però, precisa Zwingli nella risposta ad Emser (1524), che

la stessa *imitatio sanctorum* come insegna s. Paolo (1 Cor 11, 1) in ultima analisi deve condurre a Cristo.⁹²

Anche nello scritto ufficiale, *Fidei Ratio*, presentato alla Dieta di Augusta del 1530, il protagonista della riforma zurighese parte dal principio irrinunciabile che non vi è nessun'altra vittima per l'espiazione dei peccati all'infuori di Cristo e che soltanto Lui uomo-Dio è il mediatore unico fra Dio e gli uomini (1 Tm 2, 5) per concludere:

pertanto vengono qui abbandonate sia la giustificazione e la soddisfazione delle nostre opere, sia l'espiazione e l'intercessione a riguardo della bontà e misericordia divine di tutti i santi che vivono sia in cielo che sulla terra.⁹³

Il rigetto fermo e senza ambiguità dei concetti di «invocatio», di «intercessio» e di «expiatio sanctorum» e la stigmatizzazione del culto dei santi come empietà contro il primo articolo della fede cristiana secondo cui la fede va riposta in un solo ed unico Dio, non significa per Zwingli – come più volte ripete – spregio dei santi. Al contrario, ribadisce ancora una volta nella *Expositio* del 1531, la Riforma vuole conservare i santi (e i sacramenti) nella loro autentica dignità, evitando che qualcuno si serva di loro contro Dio.⁹⁴ Come però concretamente si articolerà questo culto riformato dei santi lo si vedrà, esaminando più avanti l'effettiva attualizzazione della riforma liturgica a Zurigo ad opera di Zwingli.

La venerazione dei santi come celebrazione dei Magnalia Dei

Anche per Bucer la tradizionale devozione ai santi va abolita totalmente. Già in *Grund und Ursach* del 1524 – un testo teso a giustificare sulla base della Scrittura l'introduzione della Riforma a Strasburgo e in particolare l'adeguamento della liturgia ai principi protestanti con il riordino del calendario e l'abolizione dei giorni festivi e delle immagini – l'ex-domenicano, spiegando in uno specifico paragrafo «perché eliminiamo i giorni di festa», contesta la legittimità di altri giorni festivi (in onore degli angeli, dei santi defunti o di altro) oltre alla domenica, anzitutto perché essi diventano spesso specialmente per la gente comune occasioni di idolatrie, dissolutezze e azioni superstiziose come invocare i santi, ma anche perché appartengono a quelle «cerimonie esteriori» da cui Cristo ha liberato i suoi seguaci.⁹⁵ Riguardo poi ai simulacri, precisa Bucer, si è proceduto ad una loro rimozione in obbedienza al preciso precetto

biblico (Es 20, 2-5) che vieta ogni idolatria e culto delle immagini.⁹⁶ Parimenti è stato abolito il culto delle reliquie e con esso la pratica dei pellegrinaggi alle tombe dei santi non solo perché fonte di idolatria,⁹⁷ ma anche in ossequio alla verità scritturistica secondo cui Dio va pregato ovunque e non in un luogo privilegiato; per altro sarebbe blasfemo pensare che i santi defunti possano essere considerati più misericordiosi e più adatti ad aiutarci di Dio stesso. A chi condanna questi provvedimenti di riforma in nome della tradizione il riformatore di Strasburgo ricorda che i primi cristiani avevano particolare venerazione delle tombe dei martiri, ma unicamente «affinché con ciò anche gli altri fossero incitati alla medesima coraggiosa confessione di fede e non per ricercare particolari aiuti»: non la *invocatio*, quindi, per ottenere intercessione e aiuto nel bisogno, ma la *memoria* capace di spingere alla imitazione nella professione della fede. Del resto i veri miracoli – presso le tombe dei martiri – sono avvenuti per confermare la parola di Dio e introdurre l'unico culto di Dio e non per rafforzare la credenza superstiziosa che la grazia e l'aiuto divino siano più efficaci presso determinati luoghi e meno in altri. Con la riforma dei canti e delle preghiere comunitari poi, prosegue Bucer, si è inteso eliminare l'abuso di utilizzare nella liturgia testi contrastanti con la Scrittura oppure ricavati «da favole [...], dalle collette e dalle orazioni di s. Barbara, Caterina, Cristoforo, Giorgio e di molti altri»;⁹⁸ dove il termine «fabeln» – dobbiamo arguire – sta evidentemente per *legendae sanctorum*, ritenute di fatto inaffidabili e illegittime; un giudizio negativo che riguarda tutta la letteratura agiografica utilizzata nella liturgia delle festività dei santi e che implicitamente rivela la convinzione protestante che soltanto dalla Scrittura (e nella fedeltà ad essa) sia possibile ricavare testi corretti e sicuri per il culto cristiano.

Ancora nell'imponente progetto di riforma (*Einfältiges Bedencken*) del territorio del principato elettorale di Colonia del 1543-1544 – pensato per altro come documento ufficiale e orientato alla moderazione e al compromesso – Bucer riprende vent'anni dopo queste stesse posizioni. Pur non dedicando uno specifico capitolo al tema, affronta ancora una volta la questione della *invocatio sanctorum* nella trattazione degli abusi («missbreuche») e degli elementi superstiziosi («aberglauben») introdotti nella preghiera cristiana e dell'idolatria del culto delle immagini,⁹⁹ mentre ripropone con maggiore articolazione



11. Giovanni Calvino. Incisione di anonimo da *Zweihundert deutsche Männer*, Hrsg. L. Bechstein, Leipzig 1854.

12. Huldrych Zwingli. Incisione di H. Asper, 1531.

13. Martin Bucer. Incisione di R. Boyvin, 1544.

la critica ai tradizionali testi agiografici all'interno di una proposta concreta di riforma della liturgia festiva della comunità evangelica.¹⁰⁰ Tra gli abusi da eliminare nell'orazione, oltre all'utilizzo di parole e formule il cui contenuto si oppone alla verità biblica (ad esempio: invocare il perdono dei peccati in forza del merito dei santi), Bucer condanna la supplica rivolta ai santi, considerati intercessori e soccorritori, e l'idolatria («abgötterey») di pregare le immagini come se in esse albergassero gli stessi santi.¹⁰¹ Le ragioni di tale disapprovazione sono quelle ormai note: anzitutto non esiste alcuna prescrizione scritturistica («keyn befehl haben») di invocare i santi defunti né certezza che facendo ciò si sia nel giusto; inoltre, la preghiera che la bibbia insegna è sempre e solo rivolta a Dio secondo il comandamento divino di adorare solamente Dio e di rendere culto a lui solo (Mt 4, 10); infine, è volontà di Dio che a lui ci presenti unicamente il suo Figlio (1 Tm 2, 5). Questa posizione critica non implica però il dispregio dei santi: «perché c'è una grande differenza tra *invocare* e *onorare*».¹⁰² E la grande diversità sta nel fatto che onorare correttamente i santi significa anzitutto riconoscere e celebrare i *Magnalia* che Dio ha compiuto in loro, ringraziandolo per questo, ed elogiare i santi per il fatto di aver usato bene delle stesse grazie divine ricevute; significa anche rafforzare se stessi nella fede in Dio e chiedere alla bontà divina tramite Cristo tali grazie e doni, oltre che risvegliare e incoraggiare se stessi ad imitare l'esempio dei santi. Un'attestazione autorevole di questa venerazione autentica da riservare ai santi, in cui non c'è traccia di *invocatio sanctorum*, è riscontrabile a giudizio del riformatore di Strasburgo nella chiesa primitiva, secondo quanto testimoniano le molte collette per le feste dei santi.¹⁰³ Perciò, proprio per alimentare questa devozione rinnovata verso i santi, egli è disposto a prevedere, oltre alla domenica, anche altri giorni festivi o semifestivi, come quello della festa degli apostoli, durante i quali la comunità è chiamata a fare memoria con la lettura delle storie tratte dalla Scrittura, a lodare e ringraziare Dio per i grandi benefici loro concessi e ad impegnarsi nella imitazione della loro vita. Ritorna qui la questione più volte richiamata circa le *historiae sanctorum*, il loro uso liturgico, pastorale ed edificante e i criteri per una loro legittimazione. A tale proposito Bucer ribadisce che «nelle feste, che hanno storie proprie nella Scrittura, bisognerebbe presentare con diligenza tali storie al popolo»; laddove però i libri sacri dicono ben poco sui singoli apostoli, conviene lasciare da parte

la lettura della *historia* e predicare in generale sull'ufficio apostolico e sul servizio al vangelo, servendosi delle letture tratte dai vangeli che di questi temi parlano.¹⁰⁴

La convinzione che sta a monte di tale proposta, condivisa anche dagli altri riformatori, è che i testi agiografici tradizionali ad esempio sugli apostoli siano assolutamente inaffidabili e che quel poco di sicuro che ci è tramandato intorno a loro si trovi soltanto nei Vangeli, negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere di questo o quell'apostolo. Un così reciso rigetto delle tradizionali «*legendae apostolorum*» trova giustificazione, a giudizio di Bucer, nella stessa prassi degli antichi padri, i quali hanno proibito di leggere nelle assemblee liturgiche qualsiasi testo apocrifò o racconto incerto. Proprio tenendo presente lo stato corrotto e inaffidabile in generale dei leggendari, l'*Einfältiges Bedencken* suggerisce un modo concreto di strutturare la celebrazione in occasione di festività di santi: in tutti i giorni, nei quali si è conservata un'eccellente memoria dei santi, festiva o feriale che sia, conviene che i predicatori tengano il sermone e, se esistono frammenti di racconti certi su tali santi, presentino alla gente i puri esempi della fede di costoro e i frutti autentici di tale fede; facciano attenzione, però, che la predica sia tratta principalmente da un brano scritturistico, secondo la prassi degli antichi padri. Se però sui santi sono state tramandate favole superstiziose, i predicatori le denuncino e le rigettino unitamente ad ogni falso culto dei santi, mostrando con ogni serietà e severità come in siffatto culto si realizzi l'idolatria e Dio assieme ai suoi santi venga gravemente offeso e disprezzato.¹⁰⁵ Ancora una condanna di una certa letteratura agiografica popolare è espressa implicitamente da Bucer quando a proposito dell'«abuso delle immagini» accenna al ruolo fuorviante di alcuni libri, ivi compresa la *Leyen Bibel*, che attraverso immagini false conducono la gente semplice verso l'errore, la superstizione e la stoltezza mondana.¹⁰⁶ In definitiva, a suo giudizio la *historia* di questo o quel santo, di cui la comunità ha deciso di conservare la festività e la *memoria*, per poter essere utilizzata nella liturgia dai predicatori non deve essere né incerta, né falsa, né inventata e neppure fuorviante sul piano della fede. Inoltre, della vita di un santo deve raccontare non tanto gli aspetti ascetici o gli eventi prodigiosi, quanto piuttosto i puri esempi della sua fede e i frutti autentici di essa, così da edificare e spingere all'emulazione.

Devozione ai santi e mediazione unica di Cristo

Come Bucer anche Calvino lega le sue considerazioni critiche sul culto dei santi prevalentemente al tema della preghiera cristiana. Così nel capitolo III (*De oratione*) della *Christianae religionis institutio* (1535-1536) rifiuta come errore la mediazione dei santi posta accanto a quella unica di Cristo e giudica offensivo verso gli stessi santi lo scegliere tra loro i propri patroni ed affidarsi ad essi per avere un aiuto, giacché significherebbe strapparli dall'unica volontà di Dio alla quale i santi stessi invece in vita si sono sempre sottomessi; esclude pure che ai santi defunti possa essere rivolta alcuna preghiera per invocare aiuto, pur non negando a priori che in quanto membri della chiesa possano pregare a vantaggio dei viventi per sollecitarli ad accogliere il regno di Dio.¹⁰⁷ Tali posizioni critiche sull'*invocatio* e l'*intercessio sanctorum* e di riflesso sulla venerazione delle immagini vengono argomentate più ampiamente nelle edizioni successive della *Institutio* sino all'ultima del 1559. Manca, invece, qui e per quanto ci risulta anche in altri scritti non ufficiali del riformatore di Ginevra una riflessione organica sull'altro aspetto della questione relativa ai testi agiografici tradizionali, la loro affidabilità storica e dottrinale e il loro possibile utilizzo nella liturgia evangelica. Di fatto la riforma ginevrina della liturgia ha accelerato in ambito riformato la scomparsa non soltanto del culto delle immagini e delle reliquie, ma di ogni forma di venerazione dei santi.¹⁰⁸ Nel capitolo che l'*Institutio* dedica al *De oratione* il riformatore dopo aver riaffermato che solo Cristo è avvocato/mediatore/intercessore e rigettato di conseguenza come «merum nugamentum» la teoria che attribuirebbe a Cristo la mediazione e ai fedeli l'intercessione, torna a riproporre le sue argomentazioni contro l'idea che sta alla base del culto cattolico dei santi, e cioè che in cielo essi possano intercedere a favore dei loro devoti (altra cosa, a suo giudizio, è la preghiera reciproca dei membri della chiesa sulla terra secondo 1 Cor 12, 25): nella Scrittura invece non c'è nulla che attesti tale intercessione, la quale anzi toglie onore a Cristo, spogliandolo della mediazione unica, e di fatto porta a credere ad una sorta di specializzazione dei santi (per ogni professione, malattia, stato, bisogno, esisterebbe uno specifico santo patrono e protettore), spingendo persino all'orribile sacrilegio non solo di considerare i santi come «suffragatores», ma addirittura «salutis presides» da invocare.¹⁰⁹ Tutti argomenti che

Calvino ripropone nell'ultima edizione (1559-1560) del grande trattato di teologia riformata, ampliandoli con l'aggiunta del tema del culto delle immagini. Ciò da cui prende le mosse la condanna evangelica del culto papista dei santi e delle immagini è in ultima analisi la lotta contro ogni sorta d'idolatria e la salvaguardia dell'unica mediazione di Cristo in totale fedeltà alla Parola di Dio, fondamento assoluto della verità e della vita cristiana. Perciò, proprio in obbedienza al secondo comandamento il riformatore di Ginevra attacca la consuetudine di confezionare immagini di Dio e dei santi e di prestare loro «adorazione»,¹¹⁰ ammonendo che nella chiesa è la parola di Dio a dover istruire i cristiani e non le «laide e scandalose figure», capaci soltanto di deturparne le pareti e gli altari; si spiega così a suo giudizio perché fino al V secolo i padri della cristianità abbiano preferito le chiese completamente spoglie. Ciò non significa tuttavia, prosegue, che bisogna negare radicalmente ogni ricorso alle immagini; la *conditio-sine-qua-non* per un tale utilizzo è che esse rappresentino correttamente solo *Historiae* e avvenimenti storici o simboli idonei ad ammonire i fedeli, ben sapendo che le uniche immagini davvero adeguate alla chiesa sono quelle che Dio stesso ha voluto, vale a dire la liturgia del battesimo e della Cena.¹¹¹ Ma al di là dell'escrabiabile «adorazione» delle immagini, il culto dei santi va abolito – sottolinea ancora una volta Calvino – non solo in quanto divide la potenza divina tra una moltitudine di piccole divinità, sfociando così nell'idolatria,¹¹² ma perché, priva di ogni giustificazione scritturistica, contrasta con l'unica mediazione di Cristo e trascina la gente verso innumerevoli forme di superstizione.¹¹³

Note

1. Il risultato dell'aspra campagna anti-erasmiana scatenata da bibliisti e teologi conservatori (Dorp, Eck, Lee, Stunica, Bédier, la facoltà teologica di Parigi, Alberto III Pio ed altri) nel periodo 1517-1521 e anche negli anni successivi fu che il principe degli umanisti venne sempre di più associato a Lutero: non solo fu accusato di scrivere in modo imprudente ed empio, ma di sostenere persino posizioni eretiche. Tra i detti messi allora in circolazione uno recitava: «aut Erasmus luterizat aut Luterius erasmizat» (cfr. Stunica, *Libellus*, c. Gv') e l'altro, ricordato dallo stesso incredulo Erasmo, affermava: «Ego peperivi ovum, Lutherus exclusit» (cfr. Allen V, p. 609 e Allen XI, p. 21). Proprio Stunica, raccogliendo nel 1520 per Leone X una serie di brani da incriminare, accostava Erasmo a Lutero: a suo giudizio era del tutto evidente che «ab ipso [Erasmo] tanquam a fonte Luterianae omnes impietates defluxere» e che di conseguenza fosse necessario, prima ancora di aggredire il morbo protestante, reciderne senza pietà la causa (Cfr. *Epistolae*, p. 153). Tra gli scritti erasmiani il teologo spagnolo menzionava in particolare l'*Elogio*, stigmatizzandolo come ostile alle tradizioni e alle pratiche della chiesa: in esso il culto dei santi, quello delle immagini, l'uso delle candele davanti alla Madonna, il traffico delle indulgenze venivano tacciati come superstizioni e i santi dileggiati senza pietà (cfr. ivi, pp. 157-159). Sappiamo come le accuse di Stunica e degli altri controversisti cattolici fossero del tutto infondate, non tenendo conto delle vere intenzioni dell'umanista olandese e della presa di distanza di questi da Lutero e dalle sue posizioni teologiche ed ecclesiologiche già a partire dai primi anni Venti, ancorché in forma indiretta e senza una sconfessione decisa e perentoria neppure in occasione dello scontro e della rottura del 1524-1525 sul libero arbitrio. Per la connessione Erasmo-Lutero specialmente a proposito delle tematiche toccate nell'*Elogio* mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione* ad Erasmo, *Elogio della Follia*, pp. 21ss. e 92ss.

2. Sul rapporto Erasmo/Lutero e umanesimo/protestantesimo cfr. l'innovativa analisi di *Humanismus und Reformation*.

3. Cfr. Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, pp. 321-322. Solo nel 1563 il concilio di Trento interverrà con un decreto specifico *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*. Sulla Madonna invece già i concili della chiesa antica (Efeso, Calcedonia) avevano formulato dichiarazioni dottrinali dommatiche. E ciò dà ragione del diverso approccio della critica di Lutero e degli altri riformatori alla figura di Maria e al suo culto. Su Lutero e il culto dei santi e della Vergine, oltre a Köpf, cfr. Preuss, *Maria bei Luther*; Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*; Gherardini, *La Madonna in Lutero*; Pinomaa, *Die Heiligen bei Luther*; Manns, *Luther und die Heiligen*; Vajta, *Die Kirche als geistlich-sakramentale communio*; Greiner, *Luther, commentateur de l'Ave Maria*; Lienhard, *La sainteté et les saints chez Luther*. Per una bibliografia più completa sull'argomento cfr. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*.

4. Ricordava negli anni Quaranta in una *Tischrede* dal significativo *incipit* «*Lutherus idolatra*»: «Ego habui 14 patronos, et singulis diebus binos invocavi» (cfr. WATr 5, n. 5363, p. 95), mentre nella *Enarratio capituli noni Esaiæ* del 1543/44

rivelava con rammarico: «Sic et mihi accidit sub Papatu: Celebrabam quotidie missas et in singulis Missis tres Patronos invocabam» (cfr. ivi, p. 629).

5. Nello *Unterricht auf etliche Artikel* del 1519 Lutero chiarisce di non voler contestare l'onore e l'invocazione da riservare ai santi e la possibilità di miracoli tramite i santi; ciò che intende biasimare è invece l'abitudine invalsa di invocare i santi solamente per ottenere benefici materiali e implicitamente contestare l'idea sbagliata che siano i santi e non Dio i detentori di un potere taumaturgico (cfr. ivi, pp. 69-70). Per un'analisi puntuale degli altri testi relativi a questi primi anni, da cui emerge il rispetto – sebbene critico – di Lutero per la pratica devozionale del culto dei santi, cfr. Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, pp. 322-324 e Manns, *Luther und die Heiligen*, pp. 263-267.

6. Lutero, *Responsio*, 191. Nello scritto programmatico del 1520 *An den christlichen Adel* Lutero si limita a censurare gli abusi collegati al culto dei santi (l'elevazione dei santi a scopo di lucro connesso con i pellegrinaggi ai santuari e le festività liturgiche in onore di un santo), pur confermando la sua devozione verso di essi (cfr. ivi, pp. 445-446; 448).

7. Così nelle prediche del periodo 1514-1517 Lutero non risparmia critiche severe e a volte feroci ai racconti agiografici proposti dai leggendari più diffusi del suo tempo, come in quella del 1516 per la festa di s. Bartolomeo, in cui contesta l'attendibilità storica della *legenda* tradizionale sul santo e condanna gli errori dottrinali veicolati dal testo agiografico (cfr. Lutero, *Sermo in Festo Bartholomaei*, pp. 79-81).

8. Nella serie di prediche sul Decalogo (1516-1517) Lutero stigmatizza come trasgressione del primo comandamento (in sostanza come idolatria) l'abuso nel culto dei santi (cfr. Lutero, *Decem praecepta*, p. 411). Egli distingue l'invocazione dei santi per ottenere beni temporali e materiali dal culto vero ed interiore. In fondo significa abusare della preghiera, se ci si rivolge ai santi per chiedere loro precisi prestazioni (cfr. ivi, pp. 412-416). Ciò che gli appare più insopportabile è che in questo tipo di culto «non solum non meditentur opera misericordiae dei in sanctis suis, sed etiam nesciant eorum gesta, immo et nomina, sicut ille, qui sanctam trinitatem nominavit “dreyfalcken”, adeo non quid deus boni in illis fecit, ut glorificetur, sed quid boni nobis faciant, ut nos laetemur, consideramus» (cfr. ivi, p. 240). Mentre – ribadisce – «ille scilicet colit vere sanctos dei in deo, qui opera et gratiam dei in illis intuitus et meditatus movetur et solvitur in dulcem affectum erga deum, quo tanta et talia largiri illis dignatus est, velut diceret “Benedico te et gratias ago tibi, piissime deus, quia aeterna misericordia tua: Sanctum enim hunc praevenisti et de peccati perditionisque massa tam eximium gloriae vas tibi perfecisti”. Sic deum laudasti in sancto suo» (cfr. ivi, p. 419). E ciò secondo la tradizione “autentica” della chiesa: infatti «at spiritus sanctus et ecclesia Christi id intendunt certe in omni cultu et festis sanctorum, scilicet elevare cor nostrum in deum et divina opera et parare fiduciam ex contemplatione gratiarum in illos collatarum» (cfr. ivi, p. 420).

9. Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, pp. 326-327 (il corsivo è mio). Meno convincente mi sembra l'accentuazione di Manns che parla di una «unerwartete Kritik an der Heiligen-Anrufung» e di una «plötzlich sich einstellenden und fortschreitenden Distanzierung» di Lutero dopo il 1520 rispetto alla sua precedente disposizione verso un culto dei santi “riformato” (cfr. Manns, *Luther und die Heiligen*, pp. 267, anche qui il corsivo è mio).

10. Cfr. Lutero, *Am andernn sontag ym Advent Epistel*, pp. 82-83; Id., *Predigt am Johannistag*, p. 203; Id., *Ein Sermon von dem unrechten Mammon*, p. 281; Id., *Zwei Sermone*, pp. 407-408. Per la prima volta nell'*Epistel oder Unterricht von den Heiligen* del 1522 Lutero attacca il culto «von den heyligen ym hymmel und von den todten [Heiligen]»: mette in guardia Lang e i predicatori della chiesa di Erfurt dal continuare ad imporre cose non necessarie come per l'appunto il culto dei santi e ricorda loro che l'unica cosa necessaria e sicura per il credente è il riconoscimento della mediazione di Cristo da non ostacolare con cose superflue e non sicure [«auch gott uns nichts hatt wollen wissen lassen, wie ertz mit den todten mache, denn es thut yhe der keyn sundt, der keynen heyligen anruufft, sonder nur *fest an dem eyningen mitteler Jhesu Christo hellet*. Ja eyn solcher feret sicher und ist gewiss»] (cfr. Lutero, *Epistel oder Unterricht von den Heiligen*, p. 165, il corsivo è mio). A tal proposito, scrivendo nel 1523 al preposito, al decano e ai canonici della collegiata di Ognissanti a Wittenberg in vista di una riforma della liturgia, il riformatore lega l'abbandono del fondamento della vita cristiana, la mediazione unica di Cristo, alla graduale trasformazione da parte del clero della messa in sacrificio e al conseguente radicarsi del culto dei santi [«Sic extinctus et sublatus unus mediator hominum Christus in locus suum accepit sylvas et arenas istas mediatorum et intercessorum»] (cfr. Lutero, [*Lettera al preposito*], p. 132).

11. Cfr. Lutero, *Vom Anbeten*, pp. 451-452, dove contro il culto dei santi il riformatore adduce per la prima volta la ragione teologica: «es ist von verstorbener heyligen furbit, ehre und anruffen nichts ynn der schrift»; un argomentazione che ribadisce nella già citata lettera agli ecclesiastici di Wittenberg (cfr. Lutero, [*Lettera al preposito*], p. 132).

12. Lutero, *Wider den neuen Abgott und alten Teufel*, p. 192.

13. Cfr. Lutero, *Vom Abendmahl Christi*, p. 508.

14. Su questo scritto relativamente al tema del culto dei santi cfr. l'accurata analisi di Manns, *Luther und die Heiligen*, pp. 280-284.

15. Cfr. Lutero, *Ein Sendbrief*, pp. 643-644. Sull'argomento *ex silentio Scripturae* Lutero ritorna con forza anche negli *Schmalkaldische Artikel*, p. 210.

16. Lutero, *Schmalkaldische Artikel*, pp. 210-211.

17. Cfr. Lutero, *Ein Sendbrief*, p. 643. Bisogna riconoscere però che qui Lutero non precisa più di tanto questo modo diverso di venerare i santi. Cfr. Manns, *Luther und die Heiligen*, pp. 289-290.

18. Le edizioni che Lutero ha avuto tra le mani probabilmente sono quelle presenti a Wittenberg in quegli anni: per la *Legenda aurea* un'antica edizione *s.l. et a.*, ed un'altra di Norimberga 1501; per il *Catalogus sanctorum* forse l'edizione Venezia 1506 o l'altra Lione 1514; per le *Vitae Patrum* l'edizione Lione 1509 nella traduzione tedesca (Strasburgo 1517). Lutero fa spesso riferimento anche ad un altro testo edificante allora molto usato nei conventi, lo *Speculum exemplorum*, ricavato da libri diversi, come i *Dialogi* di Gregorio Magno, le *Vitae Patrum*, le leggende e testi simili. Altre raccolte del genere utilizzate nell'ambiente monastico erano i *Sermones* "Dormi secure". In generale sul rapporto del riformatore con i leggendari tardo-medievali cfr. Jürgens, *Luther*, I, pp. 248-252; Schäfer, *Luther als kirchenhistoriker*, pp. 151-170.

19. Cfr. Schäfer, *Luther als kirchenhistoriker*, pp. 153-154.

20. Cfr. WABr 1, p. 50.

21. Cfr. Lutero, *Decem praecepta*, p. 409.

22. Cfr. Lutero, *Entwürfe*, p. 17.

23. Cfr. Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum*, p. 109. Ancora una citazione delle *Vitae Patrum* in Lutero, *Vorrede-Crucigers Sommerpostille*, p. 201.

24. Cfr. Lutero, *Am dritten Sontag*, p. 208.

25. Cfr. *ivi*, p. 209.

26. Nel già citato elenco del 1530 Lutero attacca la letteratura agiografica tradizionale, collocando la *Historia Lombardica cum similibus legendis* e il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu* tra gli «abborriti testi» delle *Sentenze*, delle raccolte di prediche, delle *Summae casuum conscientiae* e dei manuali per confessori; tutti testi funzionali agli «abomini» della chiesa romana che per il riformatore sono: l'avidità della curia papale, la corsa ai benefici, i sacramenti, la vita monastica, il mercato delle messe-sacrificio e delle buone opere, le varie prescrizioni liturgiche, ecc. (cfr. Lutero, *Entwürfe*, pp. 16-17).

27. Cfr. Lutero, *Vorrede-Festpostille*, p. 251. Alla necessità di eliminare dal culto divino la lettura delle *legendae sanctorum* per dedicarsi invece all'ascolto e spiegazione della Parola di Dio Lutero accenna anche nella prefazione alle *Sommerpostille* del 1544. Queste *Postille* offrono ai fedeli la spiegazione semplice e comprensibile delle epistole e dei vangeli dell'anno liturgico; in passato invece – ricorda con amarezza Lutero – nelle prediche si era costretti ad ascoltare quasi unicamente le leggende dei santi, moltissime delle quali erano inventate («erlogen»), mentre le restanti erano state quasi tutte falsificate («gefelscht») con la conseguenza che anche nelle grandi feste dell'anno i testi biblici previsti dalla liturgia del giorno rimanevano totalmente in ombra (cfr. Lutero, *Vorrede -Crucigers Sommerpostille*, p. 201).

28. Delle 51 prediche raccolte da Roth 21 sono relative al giorno della festa di un santo. Soltanto in 4 di queste (s. Andrea, s. Barbara, s. Tommaso, s. Nicola) Lutero elimina espressamente la leggenda del santo del giorno.

29. Cfr. Lutero, *Vorrede-Festpostille*, p. 251 [«Wie wol es on das zü wünschen were, das yemand gaysts verstendig, *sich der mühe underwunde und lautert die Legenden der hayligen*, dann etliche gar feyne sprüche unnd werck inn sich haben, dem glauben zü mal eben und enlich, wiewol fast wenig»] (il corsivo è mio).

30. *Ibidem*.

31. Cfr. Lutero, *Am tage Thomas*, pp. 289-290.

32. Cfr. Lutero, *Predigt am Sonntage Septuagesimä*, p. 45.

33. Cfr. *ivi*, p. 47.

34. Cfr. Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum*, p. 109.

35. Cfr. WATr 1, n.851, p. 416.

36. Cfr. WATr 3, n. 3568, p. 417.

37. Cfr. WATr 5, n. 5674, p. 314.

38. WATr 3, n. 3568, p. 490.

39. WATr 1, n.851, p. 416.

40. Cfr. WATr 1, n.852, p. 417.

41. Cfr. Lutero, *Vorrede-Spengler*, p. 313.

42. La colpa dei vescovi è stata quella di non aver impedito prima che i testi agiografici venissero contaminati e di non essere intervenuti poi per purgarli e limitare così il loro influsso negativo sui fedeli.

43. Cfr. *ivi*, p. 313.

44. *Ibidem*. Se accanto alla Parola di Dio, prosegue Lutero, non ci fossero anche gli esempi consolanti dei santi, un povero cristiano spiritualmente debole si scoraggerebbe certamente, sentendosi completamente solo nel quotidiano impegno del credere, del professare la fede, dell'agire rettamente e del soffrire.

45. Cfr. *ivi*, p. 314.

46. Cfr. Lutero, *Vorrede*-Spalatin, pp. 113-114. A sostegno del suo ragionamento Lutero ricorda due santi, Ambrogio ed Agostino, la cui confessione di fede nel momento della prova – secondo quanto viene riferito rispettivamente da Paolino e da Possidio – gli appare estremamente esemplare ed incoraggiante.

47. Cfr. *ivi*, p. 114.

48. Cfr. *ivi*, p. 115. Del resto secondo Lutero sapere che anche i santi sono stati uomini deboli e soggetti all'infermità della carne come qualsiasi altro cristiano è certamente di grande conforto per tutti.

49. Lutero, *Vorred -Crucigers Sommerpostille*, p. 201.

50. Si potrebbe ipotizzare che il riformatore abbia in mente la *Farrago* di Bonnus uscita già nel 1539. Ma è molto più probabile che si riferisca alla raccolta *Magnifice consolatoria exempla atque sententiae* pubblicata da Spalatinò nel marzo del 1544, dietro suo incoraggiamento e per la quale ha stilato la prefazione. È proprio la contemporaneità della stesura delle tre introduzioni – al testo delle *Vitae Patrum* di Major degli inizi del 1544, al libro di Spalatinò del marzo 1544 e per ultimo all'edizione delle *Sommerpostille* – a rendere più plausibile quest'ultima ipotesi.

51. Cfr. WABr 1, p. 50 [«Ita ut ante horam Duodecimam habeam, facturus enim ad populum Sermonem. Nugis illis & mendaciis Catalogi & legende auree miro modo offensum sum»].

52. Cfr. Lutero, *Sermo in Festo Bartholomaei*, p. 79. Eusebio stesso, ricorda Lutero, nella *Historia Ecclesiastica* esorta a rigettare tutti gli *Acta Apostolorum* perché infetti di eresia e inquinati da invenzioni spudorate e racconti mirabolanti.

53. Che si tratti del leggendario di De Natalibus e non della *Legenda aurea* lo dimostra a mio avviso il fatto che tutti i punti (in totale 9) attaccati da Lutero sono riscontrabili in quel testo, mentre nella leggenda di Jacopo da Varazze ne sono presenti solo 3 (cfr. *Catalogus sanctorum*, ff. CCCVIIv-CCCVIIIv e *Legenda aurea*, pp. 540-548).

54. Cfr. Lutero, *Sermo in Festo Bartholomaei*, pp. 79-80.

55. Cfr. Lutero, *Decem praecepta*, p. 413. In una prima parte del sermone (pp. 401-411) il riformatore per farsi capire dai “deboli” enumera una serie di esempi concreti di trasgressione al primo Comandamento, tra cui le varie forme di superstizione, di magia e di diavoleria; nella seconda parte poi (pp. 411-430) condanna in primo luogo il culto superstizioso dei santi, venerati per scopi puramente materiali (pp. 411-418), e propone quindi il modo corretto in cui venerare i santi, biasimandone gli abusi più evidenti (pp. 419-426). I santi e le relative *historiae* che Lutero attacca energeticamente in questa serie di prediche sono oltre venti.

56. Cfr. Lutero, *Decem praecepta*, p. 415.

57. *Ibidem*. Bisogna dire però che secondo il testo di Jacopo da Varazze s. Barbara «orabat ad dominum dicens: domine Jesu Christe, cui omnia obediunt, praesta mihi hanc petitionem, ut, si quis memor fuerit nominis tui et famulae tuae

faciens memoriam passionis meae, domine, ne memineris peccatorum eius in die iudicii, sed propitius esto ei, tu enim scis, quia caro sumus» (cfr. *Legenda aurea*, p. 901); dove è chiaro che l'oggetto della richiesta della santa a beneficio dei suoi devoti non sono tanto dei beni terreni, ma una particolare misericordia di Cristo nel giorno del giudizio finale. S. Caterina poi chiede a Cristo prima di morire una particolare benevolenza per chiunque farà memoria della sua passione e chiunque «seu in exitu animae vel in quacumque necessitate me invocaverit» (cfr. ivi, p. 794). Più concreti e terrestri appaiono effettivamente i favori che s. Dorotea chiede al Signore di poter elargire a vantaggio di quanti reciteranno la memoria della sua passione: «ut in omnibus salvarentur tribulationibus et praecipue a verecundia, paupertate et a falso crimine liberentur [...], mulieres vero parientes nomen eius invocantes celerem sentiant in doloribus profectum», oltre alla contrizione in punto di morte ed al perdono dei peccati (cfr. ivi, p. 911). Anche s. Margherita prega il Signore di concederle di intervenire a beneficio delle sue future devote nel momento del parto (cfr. ivi, p. 402).

58. Cfr. Lutero, *Decem praecepta*, pp. 415-416.

59. Cfr. Lutero, *Am tage Andree*, p. 253. Le *Festpostille* testimoniano come Lutero abbia deciso più volte di eliminare per le stesse motivazioni la lettura del racconto agiografico all'inizio della liturgia del giorno della festa anche a proposito di altri santi: s. Barbara (cfr. Lutero, *Festpostille*, p. 265), s. Nicola (cfr. ivi, p. 270), s. Tommaso (cfr. ivi, p. 290).

60. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 12-22.

61. Cfr. Lutero, *Am tage Andree*, p. 253.

62. Cfr. Lutero, *Am tag Barbare*, p. 265 [«Die Legend von S. Barbaren wollen wir faren lassen, denn es kaum ain lausigere ist in dem gantzen Legenden büch als eben dise»].

63. *Ibidem*. Va ricordato però che lo stesso Jacopo da Varazze considera l'episodio *apocryphum* (cfr. *Legenda aurea*, p. 900). A proposito dell'episodio del pastore Lutero aveva già parlato di «poetarum fabulis» in un sermone del 1517 (cfr. Lutero, *De diva Barbara sermo*, p. 639).

64. Cfr. Lutero, *Am tag Nicolai*, p. 270. Lutero non specifica però più di tanto quali siano le parti puerili e false del racconto agiografico. Probabilmente si riferisce ai numerosi episodi prodigiosi, di cui è completamente intessuta la *legenda* di Jacopo da Varazze, attribuiti al santo vescovo, come quello che lo vede appena nato ergersi in piedi nel catino durante il primo bagnetto o l'altro in cui succhia il latte solamente il mercoledì e il venerdì in spirito di penitenza (cfr. *Legenda aurea*, pp. 22-29).

65. Cfr. Lutero, *Am Tage Thoma*, pp. 289-290.

66. Cfr. Lutero, *Vorrede-Crucigers Sommerpostille*, p. 201. Nel ricordare il suo passato nell'"empietà papista" commentando l'epistola (1 Cor 12, 1-11) della X Domenica dopo la Trinità, Lutero ribadisce che di molti santi del calendario liturgico, tra cui S. Barbara, s. Anna e s. Cristoforo «niemand wuste, wer sie gewesen sind» (cfr. Lutero, *Crucigers Sommerpostille*, WA 22, p. 174).

67. In una predica del 1529 Lutero nega esplicitamente l'esistenza storica di s. Cristoforo, spiegando il significato vero della leggenda che è quello di essere un'allegoria spirituale del cristiano e dei predicatori. Nello stesso sermone critica inoltre

come errata e inaccettabile l'interpretazione corrente delle leggende di s. Giorgio, Caterina e Barbara, la quale pretende di fondare l'esistenza di tali santi non sulla prova storica ma su gli stessi testi agiografici (cfr. Lutero, *Predigt am 9. Sonntag*, p. 500).

68. Cfr. WATr 1, n. 478, p. 210 e n.1221, p. 607; WATr 3, n. 2828, p. 9.

69. Cfr. WATr 5, n. 5674, p. 314. Per il testo del racconto criticato da Lutero cfr. *Legenda aurea*, pp. 789-797.

70. Cfr. WATr 3, n.3588a, p. 435; WATr 4, n. 4777, p. 490 e n. 5097, p. 661; WATr 5, n.6305, p. 592. Cfr. *Legenda aurea*, p. 905.

71. Cfr. WATr 4, n.5097, p. 662. In realtà non è Jacopo da Varazze a raccontare questa tentazione.

72. Cfr. WATr 6, n. 6978, p. 302.

73. Cfr. WATr 5, n. 5674, p. 314.

74. Cfr. Lutero, *Predigt am 9. Sonntag*, pp. 499-500.

75. Cfr. *ivi*, p. 500 [«Soltu zum ersten wissen, das christoff nicht ein person ist, sondern ist ein ebenbild aller christen. Denn kein heilig hat je gelebet der also gehandelt hat wie man do geschriben hat»]. Dal momento che l'allegoria su Cristoforo si adatta bene alla figura di ogni santo, compreso l'apostolo, è comprensibile allora perché il riformatore abbia voluto fondere insieme le due figure, di s. Giacomo e s. Cristoforo.

76. *Ibidem*. Al termine della spiegazione dell'allegoria Lutero ripete l'elogio verso l'autore: «[Die historie] ist recht gemalt, ich wust es nicht so zu malen, hat ein grosser man aus im gemacht, denn gewis ein grosser man mus er sein, der solchs darfft thun, so gros, das er bis an das gewelbe reiche, sich duncken lasse» (cfr. *ivi*, p. 504). Anche Melantone offre una lettura allegorica di questa figura, applicandola ai predicatori. Cfr. Melantone, [*Postilla*], coll. 333-334.

77. Cfr. Lutero, *Predigt am 9. Sonntag*, p. 504.

78. Cfr. *ivi*, pp. 500-501. Sulla leggenda di s. Cristoforo Lutero nelle *Tischreden* conferma quanto sostiene nella predica del 1529: essa contiene un'allegoria ecclesiastica, allo stesso modo che la leggenda di s. Margherita (cfr. WATr 1, n.1221, p. 607 e WATr 3, n. 2828, p. 9); più che vera storia essa è un piccolo poema cristiano – simile a quello di s. Giorgio – in cui si insegna al discepolo di Cristo quale sia la sua vera identità (cfr. WATr 6, n. 6990, pp. 308-309).

79. Cfr. Lutero, *Predigt am 9. Sonntag*, pp. 501-504.

80. Cfr. *ivi*, p. 505.

81. Cfr. WATr 1, n.478, p. 210 e nn. 1220-1221, p. 607; WATr 3, nn. 2827-2828, p. 9; WATr 6, n. 6990, pp. 608-609.

82. Cfr. Zwingli, *Uflegen und gründ*, pp. 168-222. Già nelle *Schlussreden* ufficiali, stilate da Zwingli per incarico del Consiglio della città di Zurigo e discusse in un dibattito pubblico *ivi* tenuto agli inizi del 1523, dopo la tesi XIX che affermava l'unicità della mediazione di Cristo, la XX dedicata al *Fürbitt der heyligen* ne traeva le conseguenze negando che, oltre i limiti di questa vita, l'uomo possa aver bisogno di alcun mediatore all'infuori di Cristo. Certo ciò non esclude – continuava la tesi XXI – che su questa terra i cristiani possano pregare gli uni per gli altri; cosa possibile però sulla base del fatto che ogni cosa ci è stata data unicamente per mezzo di Cristo (cfr. Zwingli, *Schlussreden*, pp. 5-6). Per la posizione di Zwingli sul culto dei santi cfr. Biel, *Personal Conviction*.

83. Cfr. Zwingli, *Uflegen und gründ*, pp. 169-170.

84. Più avanti Zwingli contesta uno per uno i testi biblici adottati dai papisti per sostenere l'intercessione dei santi. Lo stesso argomento patristico utilizzato da costoro non ha, a suo giudizio, alcun valore, proprio perché anche Girolamo e qualunque altro Padre della Chiesa devono fondarsi sulla Scrittura, allorché affermano qualcosa riguardante la verità di Dio. E neppure è valida l'altra argomentazione, cioè che l'intercessione dei santi si trova nel canone della messa e nella litania, dal momento che «Es hat das fürpitt der säligen gheinen grund uß der götlichen gschrift». Intercedere con la preghiera a favore di qualcuno è una cosa impensabile, prosegue Zwingli, se si parla di santi ormai defunti e che sono in cielo, mentre è auspicabile se riferito ai cristiani viventi (cfr. ivi, pp. 198-207).

85. Cfr. ivi, pp. 171-183.

86. Cfr. ivi, pp. 214-215.

87. Cfr. ivi, pp. 193-196.

88. Ivi, p. 188.

89. Cfr. ivi, pp. 195-197.

90. Cfr. Zwingli, *De Canone missae*, p. 575. Diversamente dall'uso antico di chiamare santi i semplici cristiani viventi, è invalsa l'abitudine deplorabile secondo Zwingli di riservare questo attributo ai beati in cielo («divos»), con la conseguenza di riconoscere ad essi una funzione di intercessori.

91. Cfr. ivi, pp. 576-582. Queste posizioni sono ribadite da Zwingli anche nel *De vera et falsa religione* del 1525, in cui dedica un capitolo a «De divorum invocatione» (cfr. ivi, pp. 833-841).

92. Cfr. Zwingli, *Antibolon*, p. 276 [«Sanctos et divos hactenus imitaberis, quatenus et ipsi Christi sunt»]. Occorre ricordare che al *De canone missae epichiresis* aveva risposto nell'aprile 1524 Hieronymus Emser con la *Canonis Missae defensio*, a cui Zwingli aveva replicato polemicamente dando alle stampe l'*Antibolon*. La contro-replica del controversista cattolico non si farà attendere e nel 1525 pubblicherà un *Apologeticon*.

93. Zwingli, *Fidei Ratio*, p. 796.

94. Cfr. Zwingli, *Expositio*, p. 56 [«nos neque divos neque sacramenta exau torare aut loco movere ... sed suo in loco ac dignitate manu tenere et custodire, ne quisquam eis non recte utatur»]. Anche in questo scritto Zwingli ripropone l'argomento a suo giudizio decisivo contro l'*invocatio sanctorum*: il cristiano si può affidare solamente a Dio, il Creatore, e a nessuna creatura, fossero anche la Vergine o i santi, secondo il principio enunciato nel simbolo che recita «credo in unum deum patrem omnipotentem»: «solum ergo eternum, infinitum increatumque bonum verum est fidei fundamentum. Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis vel sacramentis religiosissimis imprudenter nituntur quidam» (cfr. ivi, pp. 54-55).

95. Cfr. Bucer, *Grund und Ursach*, pp. 262-265.

96. Cfr. ivi, p. 269.

97. Bucer ricorda un esempio concreto di idolatria a lui molto vicino: il culto delle reliquie di s. Aurelia. Il corpo della santa, sepolto nella chiesa omonima di Strasburgo affidata alle sue cure pastorali, era meta anche di pellegrinaggi. Con l'introduzione della Riforma la tomba viene smantellata. Cfr. ivi, p. 273.

98. Cfr. *ivi*, p. 274. Concretamente sono stati eliminati tutti i canti e le preghiere che non derivano dalla parola di Dio e sostituiti con altri più biblici, oltre che in tedesco per essere compresi da tutta l'assemblea orante. È stato abolito altresì il legame dei canti e delle preghiere ad alcuni tempi particolari per lasciare libera la comunità di sceglierli dalla Scrittura sia per il culto domenicale che per le liturgie quotidiane (i vesperi o il sermone mattutino). In effetti la cosa più importante è secondo Bucer il canto e la preghiera del cuore (cfr. *ivi*, pp. 275-276).

99. Cfr. Bucer, *Einfältiges Bedencken*, pp. 272-279.

100. Cfr. *ivi*, pp. 373-375.

101. Cfr. *ivi*, p. 272. All'idolatria dei pellegrinaggi si riferisce il quinto abuso relativo alla preghiera che Bucer biasima aspramente (cfr. *ivi*, pp. 274-278). A suo giudizio è inammissibile pensare che la preghiera fatta in particolari luoghi, considerati santi e perciò meta di pellegrinaggi, sia più valida presso Dio. E ribadendo un concetto più volte espresso precisa che l'usanza degli antichi cristiani di celebrare il culto divino e di pregare presso la tomba dei martiri, facendo la *memoria sanctorum*, aveva l'unica finalità «das sie die leuth durch die gedechtnüss der Martirer zu mehrer andacht anreitzen vnd das vetrawen zu Got meer erwecken wolten»; cosicché la gente era invogliata a chiedere nella preghiera con maggior fiducia quella fede e grazia specificamente ricordate da quei luoghi, quella fede e grazia cioè che i martiri hanno ricevuto dalla medesima bontà di Dio attraverso il merito di Cristo. Cfr. *ivi*, p. 275.

102. Cfr. *ivi*, pp. 272-273 (il corsivo è mio).

103. Cfr. *ivi*, p. 273.

104. Cfr. *ivi*, pp. 373-375.

105. Cfr. *ivi*, p. 375. Concretamente Bucer prevede la celebrazione solenne della domenica con l'astensione dal lavoro e l'ascolto assiduo della Parola di Dio; accanto ad essa alcuni giorni festivi (Natale, s. Stefano, s. Giovanni, Circoncisione, Epifania, Conversione di Paolo, Purificazione di Maria, Annunciazione di Maria, Giovedì santo, Venerdì santo, Pasqua con lunedì e martedì successivi, Ascensione, Pentecoste con il giorno successivo, Nascita del Battista, Pietro e Paolo, Visitazione di Maria, s. Michele) e inoltre i giorni semi-festivi della *memoria apostolorum*. Nel suggerire poi come strutturare una corretta celebrazione della *memoria sanctorum* il riformatore di Strasburgo prospetta vari momenti: «es sollen die Prediger auch in allen gedechtnußen der heiligen das volck fleißig berichten, wie man der heiligen gedechtnus recht Gotseliglich halten solle, Nemlich das wir jren heiligen glauben vnnd ware fruchten desselbigen als gaben vnnd werck Christi, des Herren, in jnen erkennen vnnd dem Herrenn darumb lob vnnd danck sagenn, Item, uns daher seiner gute vnnd gnaden trösten vnnd mit warem vertrauwen betten, das er auch uns solchen glauben verleihen vnd in uns sterken wolle, weil er nit weniger unser Gott vnnd Heilandt sein will, dan der verstorbenen heiligen. Zum dritten, das wir daher bewegt, die gnad, so uns verlühen, zu erwecken, der heiligen Exempel nach unserm beruff mit allem fleiß nach zu folgen» (*ibidem*).

106. Cfr. *ivi*, pp. 276-277. Del resto, a giudizio di Bucer, basterebbe guardare l'iconografia più usuale, per esempio quella su s. Antonio e s. Rocco, per rendersi conto della falsità e della superstizione che da essa promana. Spesso i santi vengono dipinti in quelle forme secolari che essi in vita hanno sempre disprezzato. In realtà il

vero scopo delle immagini è soltanto quello di presentare gli esempi di «warhafft thaten» e così contribuire a migliorare la vita dei cristiani. Le medesime posizioni rilevate in *Grund und Ursach* e in *Einfältiges Bedencken* si ritrovano nell'*Artikel belagende dy Religion*, detto anche *Leipziger Reformationsentwurf*, del gennaio 1539. Sul tema «Von verehrung der abgestorben heyligen» Bucer precisa che gli antichi hanno onorato i santi defunti non per rendere loro un culto andando contro gli stessi santi, ma per spingere il popolo ad imitarne la fede e la vita, così come si onorano sulla terra i pii e i santi cristiani; e che i padri antichi non hanno mai invocato i santi, ma soltanto mantenuto la loro memoria, anche se qualcuno ha pregato perché Dio prestasse ascolto alle loro preghiere in nostro favore; preghiere rivolte ai santi che in sostanza però sono rimaste totalmente estranee alla liturgia della chiesa antica, fino a quando non vi sono penetrate generando così un'orribile idolatria. Di conseguenza, essendo tali invocazioni ai santi defunti prive di fondamento nella parola e nella tradizione antica e anzi chiaramente idolatriche, è necessario eliminarle. È sufficiente invece fare *memoria* dei santi, nel senso di invocare Dio perché accolga la loro preghiera, cosicché pure noi li raggiungiamo nella beatitudine eterna, e conceda di imitarne la fede e la vita, lodando il Signore nella vera fede e con una vita veramente cristiana ad imitazione dei santi. Circa i giorni festivi il progetto prospetta in linea con la tradizione delle chiese da Girolamo e Agostino in poi, che le autorità facciano celebrare il giorno festivo della domenica, vigilando che sia dedicato al Signore e non alla dissolutezza ed alle stupidità (cfr. Bucer, *Artikel belagende dy Religion*, pp. 4-48).

107. Cfr. Calvino, *Christianae religionis institutio*, pp. 85-86. La Scrittura è chiara secondo il riformatore ginevrino nel presentare Cristo come unico mediatore e coloro che considerano i santi mediatori, quasi che Cristo non bastasse o fosse un giudice troppo severo, disonorano il Redentore, privandolo del titolo di mediatore unico, oscurano la gloria della sua nascita e svuotano la croce. Sull'unicità della mediazione di Cristo che spazza via ogni *invocatio sanctorum* Calvino torna a insistere nella risposta al Sadoletto del 1539. Di fronte all'accusa del cardinale che i riformati non credano nell'immortalità dell'anima avendo messo in dubbio o negando l'opera intercessoria dei beati in cielo, giustifica l'eliminazione del culto delle immagini dei santi, delle festività liturgiche dei santi e di altre devozioni del genere per la ragione che tutte queste forme di venerazione contengono chiari elementi di idolatria e portano a cancellare l'unica e vera intercessione presso Dio, che è quella di Cristo; non si tratta dunque di negare la continuazione della vita dei santi oltre la morte quanto invece di affermare l'unicità di Dio e del suo mediatore, il Cristo (cfr. Calvino, *Responsio*, p. 401). Anche nel *Catéchisme* del 1542 a proposito dell'orazione il riformatore di Ginevra pone una netta distinzione tra invocare Dio e chiedere aiuto agli uomini: la prima ha lo scopo di confessare che solo da Dio attendiamo il bene e che solo lui può venirci in soccorso, la seconda invece si basa sul fatto che Dio ha affidato ai fratelli il compito di essere ministri e dispensatori dei suoi beni; sicché chiedere aiuto agli uomini non è in contraddizione col dovere di invocare unicamente Dio. Diversa invece è la situazione relativamente agli angeli ed ai santi del cielo: a questi ultimi Dio non ha dato l'incarico di «nous aider et subvenir»; agli angeli invece ha affidato l'ufficio di servire alla nostra salvezza (angeli custodi?), ma non vuole affatto che li invochiamo. Non tenere

presente questo ordinamento significa, oltre che contravvenire alla volontà divina, mancare di fiducia nei confronti di Dio stesso e cadere nell'idolatria (cfr. Calvino, *Catéchisme*, pp. 26-27).

108. Contro il culto delle reliquie Calvino pubblica nel 1543 un importante e noto *Traicté* nel quale ironizza sulle incongruenze paradossali a cui esso ha portato la cristianità, cominciando da quelle relative a Cristo per passare poi alle reliquie della Madonna e dei santi, senza tuttavia dire nulla sul tema del culto dei santi e ancor meno sulle loro feste e sui testi agiografici.

109. Cfr. Calvino, *Institutio*, pp. 911-914.

110. Calvino attacca tale culto non soltanto per la ragione che Dio non può essere rappresentato in immagini, ma anche perché le pitture e le altre rappresentazioni dedicate ai santi sono «perditissimi luxus et obscoenitatis exemplaria». Le pitture papiste della Vergine sono a suo giudizio addirittura scandalose. Né rende immuni i papisti dal peccato di idolatria il loro ricorso alla sottile distinzione tra *latría* e *dulia* (cfr. Calvino, *Institutio*-1559], pp. 82-83).

111. Cfr. *ivi*, pp. 83-84.

112. Cfr. *ivi*, pp. 86-89.

113. Cfr. *ivi*, pp. 645-655.

III

La devozione ai santi nelle nascenti chiese protestanti

Le prese di posizioni dei singoli riformatori contro il tradizionale culto dei santi e la letteratura agiografica ad esso collegata entrano a far parte degli scritti confessionali e degli ordinamenti liturgici che le chiese evangeliche adottano man mano che vengono a costituirsi nei vari territori e secondo le diverse tradizioni. Si tratta di testi ufficiali, scritti con una forte valenza giuridico-teologica e finalizzati a definire l'identità dottrinale, spirituale e pastorale delle comunità protestanti e a disciplinarne la vita religiosa e il culto. Alcuni di essi sono redatti anche per difendere la legittimità delle acquisizioni della Riforma davanti all'autorità imperiale; altri poi tendono con un linguaggio di mediazione ad un compromesso nelle cose negoziabili con la parte cattolica. In tutti questi documenti torna quasi sempre la tematica dell'*invocatio* e della *memoria sanctorum* sia sotto il profilo teologico-dottrinale che sotto quello delle implicanze liturgico-pastorali come argomento non marginale nel cammino di riforma che le varie chiese evangeliche cercano di realizzare per tutta la prima metà del Cinquecento a cominciare da Wittenberg, Zurigo, Strasburgo e Ginevra in molteplici territori dell'Europa continentale ed insulare. Di fatto, sulla base dei medesimi principi teologici e dottrinali queste comunità cambiano variamente la liturgia, il calendario ecclesiastico e la *pietas* dei cristiani, ivi compresa la devozione ai santi.¹

E dunque ci sembra opportuno analizzare in modo puntuale, sebbene non esaustivo, le molteplici fonti ufficiali, dagli scritti confessionali (*Bekennnisschriften*) agli ordinamenti ecclesiastici (*Kirchenordnungen*) delle singole chiese territoriali, per evidenziare,

oltre a convergenze e differenziazioni tra le chiese proprio sulla questione agiografica, i vari momenti e le diverse tonalità di un processo di transizione all'*evangelische Heiligenverehrung*.

1. Chiese territoriali di orientamento luterano

«*Memoria sanctorum proponi potest*»

In ambito luterano la *Confessio Augustana* nella sua duplice versione (latina e tedesca) dedica tra gli *Articuli fidei praecipui* il XXI al culto dei santi per sostenere da un lato la necessità di eliminare la *invocatio sanctorum* e dall'altro la validità della *memoria sanctorum*. Secondo i luterani infatti «è possibile proporre la memoria dei santi affinché ne imitiamo la fede e le buone opere [ognuno] secondo la propria vocazione». ² Anche il testo tedesco, pur non usando esplicitamente il termine imitazione, ribadisce che lo scopo della memoria dei santi (*Heiligengedächtnis*) è il rafforzamento della fede attraverso la considerazione di come i santi hanno sperimentato la grazia ed hanno trovato salvezza per mezzo della fede e l'emulazione adattata alla vocazione ed allo stato di ciascuno. ³ Si tratta dunque di seguire il loro esempio sull'essenziale dell'esperienza cristiana (fede e grazia) – esperienza per altro comune ad ogni battezzato – senza dover ricalcare pedissequamente il loro stato di vita o gli aspetti esteriori della loro specifica vocazione. In altri termini, i santi sono prototipi a cui ispirarsi e non modelli da copiare. In effetti ci sono figure di santi per ogni stato e vocazione: così l'imperatore può guardare all'esempio del re Davide nell'amministrazione della sua autorità. Ma se la *memoria sanctorum* ha una sua legittimazione per cui le chiese evangeliche la promuovono (anche se qui non si precisa il come), viceversa il chiedere l'intercessione dei santi non ha alcun fondamento biblico e quindi va abolito; secondo la Scrittura infatti l'unico mediatore, propiziatore, pontefice ed intercessore è Cristo. ⁴ Occorre precisare che questo articolo XXI della CA riprende sostanzialmente l'analogo testo che i *Torgauer Artikel*, utilizzati da Melantone per la stesura dello scritto confessionale, dedicano al culto dei santi. ⁵ Anche qui, oltre alla necessità di abolire la forma tradizionale del culto, viene riconosciuta l'utilità degli *exempla sanctorum* a rin vigorimento della fede e con ciò della

memoria delle loro buone azioni, con l'avvertenza però di applicare tali esempi ciascuno al proprio stato e specifica vocazione.⁶ Nel testo confessionale augustano non si fa accenno invece ai testi agiografici adoperati o da utilizzare nelle comunità, anche se la valorizzazione dell'esemplarità dei santi ne presuppone implicitamente l'uso.

Alle *historiae piorum* fa invece riferimento esplicito l'*Apologia Confessionis* di Melantone del 1531.⁷ In questo ampio scritto difensivo, inserito più tardi tra gli scritti confessionali luterani, rispondendo alla *Confutatio Pontificia* che aveva stigmatizzato CA XXI come errore già ampiamente condannato dalla chiesa,⁸ il *Praeceptor Germaniae* in primo luogo specifica meglio la triplice prospettiva in cui deve porsi una corretta devozione: occorre che essa sia innanzitutto azione di grazia verso Dio per gli esempi di misericordia divina, quindi anche conferma della fede («vedendo il perdono elargito a Pietro, siamo sempre più sicuri che pure per noi la grazia supererà ogni peccato») e infine invito all'imitazione, dato che onorare i santi significa emularne la fede e le altre virtù. In secondo luogo, torna a sottolineare le ragioni teologico-dottrinali che non permettono ai luterani di mantenere e tanto meno di imporre in coscienza l'invocazione dei santi: essa infatti, oltre ad essere biblicamente infondata, non è neppure in sintonia con l'antica consuetudine della chiesa; per di più conduce a numerosi errori, come a quello di considerare i santi «non solum deprecatōres, sed etiam propitiatores», in grado quindi di applicare i loro meriti ad altri, negando così di fatto il ruolo unico della medizione di Cristo, oppure all'altro di assegnare loro particolari funzioni per specifiche necessità e addirittura di idolatrare le loro immagini e statue, attribuendo a queste una forza prodigiosa intrinseca.⁹

Ma la critica dell'AC si rivolge in particolare alla letteratura agiografica tradizionale, giudicata bugiarda e più detestabile della stessa superstizione del culto delle immagini.¹⁰ Si tratta infatti di testi zeppi di frottole e tuttavia tramandati pubblicamente con grande autorità soprattutto nella predicazione. Si pensi alle leggende di s. Barbara o di s. Cristoforo: la prima chiede a Dio in mezzo ai tormenti di concederle come ricompensa per il suo martirio, che chiunque la invocherà non morirà senza aver ricevuto il viatico dell'eucarestia; il secondo poi viene presentato al popolo dai monaci come un gigante («Polyphemus») realmente esistito, a cui rivolgersi per ricevere

grazie, mentre invece è una figura allegorica tratteggiata da «aliquis vir prudens»/«ein weiser Mann» per significare le gravi difficoltà a cui devono sottoporsi coloro «qui ferrent Christum», quelli cioè che hanno il compito di insegnare o di confessare il vangelo.

E tuttavia, prosegue Melantone, una situazione così negativa non porta i luterani ad una totale disistima né all'abbandono del racconto agiografico. Al contrario essi si rammaricano perché, sebbene i santi abbiano realizzato «atti grandiosi, utili alla collettività e capaci di proporre esempi per ogni situazione particolare», nessuno si è preoccupato di raccogliermi con cura attingendo alle storie autentiche. Gli evangelici infatti sono convinti che sia di grande giovamento per rendere salda la fede e per sollecitare la santa emulazione la rievocazione attraverso *historiae* di tali straordinarie imprese. Parimenti ritengono molto proficuo per i cristiani «ascoltare il racconto» di come i santi uomini hanno amministrato la cosa pubblica, quali casi hanno affrontato, a quali pericoli sono andati incontro, come sono stati d'aiuto ai governanti, ma come altresì in ambito ecclesiastico hanno insegnato il vangelo, quali lotte hanno dovuto sopportare contro gli eretici. Nella versione tedesca l'AC precisa meglio il duplice ambito nel quale questi «atti grandiosi» si sono realizzati e in cui quindi occorre cercare gli esempi da imitare, vale a dire il governo ecclesiastico e quello civile; indizio probabile della visione elitaria ed aristocratica che Melantone ha della chiesa e della società. Ugualmente edificanti e quindi da ricordare sono altresì gli «*exempla misericordiae*», i quali in fondo celebrano la bontà di Dio. E dunque, è opportuno e auspicabile che i racconti di simili esempi della fede siano non soltanto raccolti, ma anche letti in pubblico e in privato (la versione tedesca lascia intendere un invito implicito a riscrivere e predicare nuovi testi agiografici).¹¹

In totale contrasto col riconoscimento della potenziale validità dei racconti agiografici Melantone prende atto con amarezza della spaventosa situazione in cui versano le tradizionali *legendae sanctorum*. Purtroppo, a suo giudizio, i testi più diffusi ignorano quegli esempi preziosi per riferire invece sui santi cose di nessun valore e che nella maggior parte dei casi sono vere e proprie fandonie. A causa dell'intervento irresponsabile di alcuni «*histriones*» (la versione tedesca annovera tra costoro anche i monaci predicatori), privi di qualsiasi familiarità con la fede e di ogni competenza nell'ammini-

strazione delle cose pubbliche, sono state confezionate ad imitazione delle opere poetiche antiche una serie di storie che raccontano unicamente episodi di religiosità superstiziosa e pratiche ascetiche insensate al solo fine di raccogliere offerte. In questa prospettiva sono stati inventati, conclude polemicamente, i miracoli sui rosari e devozioni simili, ampiamente rintracciabili nei libri delle leggende e negli *Specula exemplorum*. E tutto questo per la grave incoscienza di vescovi, teologi e monaci che per motivi di lucro hanno applaudito a tali favole miracolistiche ed empie.¹²

Sull'opportunità di conservare nelle chiese luterane la *memoria sanctorum* attarverso una corretta letteratura agiografica Melantone ritorna alcuni anni dopo nella *Confessio Augustana Variata* del 1540, uno scritto da lui redatto come testo ufficiale per le trattative programmate da Carlo V in vista della riunificazione, anche se non entrerà a far parte del *corpus* degli scritti confessionali. Dopo aver ribadito che solo Dio e Cristo Salvatore possono essere pregati e che dunque il culto dei santi, inteso come «*invocatio sanctorum, qui ex hac vita decesserunt*» va cancellato, riafferma l'utilità di narrare le autentiche «*historiae piorum*» per la ragione che gli esempi rettamente proposti possono costituire un efficace ammaestramento: ascoltando che a Davide è stato perdonato il peccato, anche in noi si rafforza la fede che riceveremo il perdono dei peccati; parimenti, «la costanza degli antichi martiri conferma ancora adesso gli animi dei pii». E dunque, «a motivo di tale giovamento è utile *ripetere* le vere storie [dei santi], anche se si richiede tanta prudenza nell'approntare i vari esempi».¹³ Diversamente dall'AC però la *Variata* evita la *pars destruens* della critica dura alle «menzogne papiste» per limitarsi ad evidenziare il grande vantaggio per gli stessi fedeli della Riforma dei racconti agiografici come rin vigorimento della fede nella misericordia di Dio ed incentivo a resistere nelle prove sull'esempio dei santi martiri dell'antichità, e ciò quasi a conferma che l'*evangelische Heiligenverehrung* negli anni Quaranta è ormai una prassi liturgica assodata. Vale la pena notare poi a proposito del riferimento alla «*constantia martyrum veterum*» come sia una delle prime volte che un tale accenno compare in maniera così esplicita nei testi ufficiali luterani. E ciò probabilmente non soltanto a causa dell'attenzione alla componente calvinista firmataria della *Variata*, più sensibile al tema del martirio, ma soprattutto per la situazione sempre più diffi-

cile in cui i protestanti vivono dopo il fallimento di una riunificazione ad Augusta nel 1530 ed il loro rifiuto di partecipare al concilio nel 1537. In verità, c'erano già stati martiri luterani negli anni Venti, ma si trattava di casi singoli ed isolati. Gli anni Trenta fanno crescere invece l'amara certezza che Carlo V userà la forza delle armi per soffocare nel sangue il protestantesimo. Per cui il martirio a causa della fede comincia ad emergere come un'eventualità concreta per intere comunità. Da qui la necessità e l'urgenza di fortificare gli animi proponendo con le *historiae sanctorum* gli esempi dei primi testimoni della fede. Ma con una precauzione, precisa la *Variata*: usare la «prudenza» nel raccogliarli. In altri termini: data la sconcezza dei leggendari tradizionali giudicati quasi del tutto corrotti da un punto di vista dottrinale, oltre che storicamente inattendibili ed incredibili sul piano del buon senso, è necessario muoversi con estrema cautela e capacità di discernimento nel redigere i nuovi testi agiografici.¹⁴ Un primo esempio concreto di applicazione di tale «prudente» opera di discernimento può essere individuato nella *Farrago* di Bonnus pubblicata per l'appunto l'anno prima, nel 1539.

Le posizioni fin qui evidenziate sono riprese e meglio argomentate specialmente in riferimento ai temi dell'esemplarità dei santi e della validità di una letteratura agiografica emendata nella *Wittenbergische Reformation*, un parere ufficiale (*Gutachten*) redatto nel 1545 dai teologi di Wittenberg per riaffermare tutti i punti ormai assodati nelle chiese luterane sia sul piano dottrinale che giuridico e pastorale. In uno specifico paragrafo Lutero e gli altri ribadiscono il rifiuto definitivo dell'invocazione dei santi come idolatria e come abuso privo di ogni legittimazione scritturistica; nello stesso tempo, difendendosi dalle pretestuose accuse degli avversari, tornano a spiegare che tale rigetto non significa affatto disaffezione o addirittura disistima verso i santi e neppure voglia di cancellare le antiche festività in loro onore.¹⁵ I luterani sono convinti, infatti, che esclusa la preghiera di invocazione che va rivolta soltanto a Dio, il modo corretto di onorare i santi sia quello di ricordare le loro *historiae* per trarre insegnamenti sui punti fondamentali della dottrina e consolidare la fede.¹⁶ A ben vedere, infatti, le «Heiligen Historien» offrono ottime testimonianze della «più alta opera di Dio» (cioè la sua autorivelazione, l'aver consegnato con segni certi il suo vangelo ai profeti e agli apostoli, l'aver adunato la chiesa)

per cui narrarle e meditarle non può che essere celebrazione di questo «Gottes Wohltat»; rivelano inoltre come la Provvidenza abbia sempre governato la chiesa, continuando a donare attraverso i santi la «vox evangelii» e a chiamare e confermare molti alla sequela, sicché a Dio solo va reso grazie.¹⁷ I santi poi sono esempi insigni dell'efficacia della grazia divina e dalle loro *historiae* è possibile imparare a lasciarsi governare da Dio, a sottomettersi alla croce, a saper chiedere e attendere l'aiuto e la liberazione.¹⁸ Un accenno, quest'ultimo, alle prove e alla croce, assieme all'altro sulla «gubernatio ecclesiae», probabilmente rivelatore di una situazione di crescente difficoltà e di bisogno di consolidare il proprio attaccamento alla dottrina evangelica riscoperta, nella quale di fatto si trovano i protestanti dopo il fallimento dei Colloqui di religione e i primi esiti disastrosi della guerra smalcaldica.

Bisogna pure lodare gli stessi santi, continua la *Wittenbergische Reformation*, per aver conservato diligentemente i doni di Dio e portato avanti una vita moralmente irreprensibile, per aver appreso con impegno la dottrina celeste, per essersi esercitati nello studio, nella riflessione e nella preghiera; virtù e qualità queste che il fedele è sollecitato ad imitare. Solo tenendo presente tali elementi è possibile venerare e amare nel modo giusto i santi, siano essi in cielo oppure ancora impegnati sulla terra nel governo della chiesa e della società.¹⁹

Che le chiese passate alla Riforma abbiano introdotto ormai da tempo una devozione ai santi purificata, emerge con chiarezza da vari documenti ufficiali legati alle vicende dell'*Interim* imperiale di Augusta e dal testo alternativo redatto dagli evangelici noto come *Interim* di Lipsia del 1548. Di fronte alla dichiarazione di Carlo V che impone il ripristino del tradizionale culto dei santi e delle festività liturgiche di alcuni di essi,²⁰ i luterani confermano il loro rigetto dell'invocazione dei santi (*Heiligen Anrufung*), condannandola assieme alla messa privata, alla messa di suffragio e al canone come un errore, impossibile da reintrodurre senza provocare tumulti, e stigmatizzandola come abuso idolatrico e privo di ogni prova scritturistica,²¹ ma nello stesso tempo ribadiscono il loro apprezzamento per la funzione esemplare dei santi e per i racconti agiografici che la veicolano e più in generale per un corretto «ossequio verso i santi» reso possibile da adeguate raccolte di storie di santi; espressamente confermano

che [nelle chiese luterane] *i racconti agiografici sono insegnati* e che si rende grazie a Dio perché nei santi ha sempre radunato l'unica chiesa e *tramite loro* si è rivelato inviando profeti e apostoli per mezzo dei quali la dottrina divina si è propagata; le persone inoltre sono esortate a guardare agli insegnamenti e agli esempi dei santi per istruirsi, rinvigorirsi in tutte le virtù e imparare questa regola, vale a dire che Dio con vari miracoli li ha salvati per mostrarci come sia disposto ad aiutare chiunque lo invoca; come dice spesso Davide nei salmi: egli vuole lodare Dio per averlo soccorso affinché anche altri si rafforzino nella fede e imparino ad invocarlo e a cercare aiuto presso di lui.²²

Proprio per tutto questo i teologi della Sassonia nel *Gutachten* dell'aprile 1548 propugnano la prassi introdotta ormai nelle loro chiese di predicare sui santi, conservando alcune feste e mettendo molta cura nel raccogliere le vere *historiae sanctorum* con l'intento di trasmettere alle generazioni successive non favole dannose, ma insegnamenti ed esempi validi, rintracciabili per altro in alcuni racconti antichi e degni di fede.²³ E in una proposta d'accordo di giugno, preparatoria al testo dell'*Interim* di Lipsia, concludono: «presso di noi spesso *nelle prediche sono ricordate le storie autentiche dei santi e recitate davanti alla gente*; cosa che intendiamo continuare a fare».²⁴

I santi nel nuovo calendario liturgico

La traduzione pratica in ambito liturgico della venerazione evangelica dei santi ha portato gradualmente le chiese luterane ad una radicale riforma del calendario e della prassi culturale già a partire dal 1522.²⁵ Occorre ricordare in generale e in via preliminare che lo scopo ultimo del riordino del culto è – come precisa Lutero nel *Von ordenung gottis diensts* – «ridare finalmente voce alla parola di Dio per troppo tempo costretta al silenzio» attraverso la lettura e la spiegazione del testo sacro. E affinché i cristiani possano nutrirsi continuamente di tale parola è necessario in primo luogo che ad essa siano finalizzati l'incontro comunitario e l'assemblea liturgica: se viceversa la Scrittura non è predicata o pregata, allora è meglio che la gente non canti, non legga e neppure venga in chiesa. In definitiva, secondo il riformatore, scopo ultimo delle celebrazioni comunitarie è di «rimettere in azione la parola di Dio» e di fare in modo che i cristiani ne diventino esperti e attraverso di essa si sollevino e si rinfanchino; del resto, proprio con la lettura del *Verbum Dei* «si sono formati nel passato ottimi cristiani, martiri e vergini». Perciò, rifa-

cendosi ad un'antica tradizione, il riformatore istituisce a Wittenberg due momenti liturgici quotidiani, al mattino presto prima d'andare a lavorare ed alla sera al ritorno dal lavoro, strutturati sostanzialmente allo stesso modo: lettura di un brano biblico con spiegazione, a cui segue il ringraziamento, la lode e la preghiera della comunità a Dio sulla base di salmi, responsori e antifone. Organizza inoltre il culto più importante della domenica, anch'esso finalizzato all'apprendimento della Scrittura, prevedendo un sermone sul vangelo alla messa e sull'epistola ai vesperi. E ancora, convinto che dal silenzio della parola di Dio sia scaturito anche l'abuso orrendo d'introdurre molte favole e menzogne nelle *legendae sanctorum*, nei canti liturgici e nelle prediche, riordina lo stesso calendario ecclesiastico, riducendo drasticamente le festività, in particolare quelle in onore dei santi e della Madonna, e per la giustificazione delle poche rimaste indica il criterio verificativo, e cioè che di esse esiste una *historia* nella bibbia; criterio che egli applica anche alla scelta dei canti liturgici, permettendo l'uso di quelli del *proprium de tempore* e proibendo viceversa i canti del *proprium de sanctis* per la ragione che soltanto i primi a suo giudizio sono «tratti dalla Scrittura».²⁶

In concreto, quali giorni festivi a pieno titolo conserva solo la domenica e le feste del Signore (Natale, Epifania, Pasqua, Ascensione, Pentecoste); mantiene inoltre le festività mariane della Purificazione, dell'Annunciazione e della Visitazione, in quanto ultimamente riconducibili a quelle del Signore (a suo giudizio bisognerebbe lasciare ancora per po' di tempo la festa dell'Assunzione e della Nascita di Maria, nonostante che gli inni previsti da queste liturgie non siano corretti), e quella del Battista dato che ha una *historia* ancora «sgombra da impurità». Riguardo alla festa degli Apostoli, preso atto che «nessuna loro *legenda* è pura», propone di celebrare soltanto la Conversione di s. Paolo, lasciando libera la scelta di spostarla alla domenica oppure di dedicarle una ricorrenza particolare, mentre al posto della festa di s. Stefano e di s. Giovanni Evangelista suggerisce l'ufficio del Natale. Di fatto propone l'eliminazione di tutte le feste dei santi, salvo che di essi non si abbia «una *historia* veramente cristiana», nel qual caso è possibile farne memoria col proporli come esempi durante la celebrazione domenicale dopo il vangelo, ribadendo così il principio del nesso vincolante tra *historia*/Scrittura/festa del santo. Relativamente ai testi da



14. Visita della Madonna a s. Elisabetta. Incisione di A. Dürer, 1503.

utilizzare nella liturgia Lutero consiglia di conservare nella messa e nei vesperi domenicali i canti previsti dal rituale, giudicandoli «buoni e biblicamente fondati», e viceversa prescrive di «lasciar tacere antifone, responsori, collette e leggende sui santi e sulla s. Croce, pieni di orribile sozzura», finché non saranno sostituiti da nuovi testi.²⁷ Ed, entrando nello specifico, autorizza nel *Formula missae* di cantare dopo la comunione un inno molto noto: *Gott sey gelobt*, a condizione però che ne siano omesse le parole «e nel momento delle morte [ricevere] il santo sacramento dalla mani dei preti ordinati», perché fuorvianti rispetto alla corretta visione evangelica e inventate da uno strano devoto di s. Barbara, il quale – fa notare il riformatore con una certa ironia – sebbene disprezzi durante la vita il sacramento, in punto di morte spera attraverso quest'opera buona del viatico di entrare nella vita eterna anche senza fede.²⁸ C'è poi un principio di carattere generale e pregiudiziale che deve guidare ogni riforma della liturgia e del calendario: trattandosi di «cose secondarie» in ordine alla fede, vige la norma – ribadita con forza da Lutero contro Carlostadio e altri fanatici – che ogni singola comunità non solo decida liberamente la propria riforma liturgica, ma che la attui gradualmente nel rispetto dei «deboli nella fede» e dell'ordine sociale e nella consapevolezza che questo tipo di cose cambieranno pian piano col progredire della parola di Dio.²⁹

Con l'*Unterricht* del 1528 queste linee-guida dottrinali e pastorali sono estese ufficialmente a tutto il territorio dell'Elettorato della Sassonia. Melantone esorta i pastori a conservare come giorni festivi soltanto la domenica e pochi altri ancora (Natale, Circoncisione, Epifania, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, ma anche Annunciazione, Purificazione, Visitazione), oltre alla festa di Giovanni Battista, di Michele, degli Apostoli e della Maddalena. Ovviamente – ammonisce l'istruzione – «dopo aver eliminato le leggende o i canti inaccettabili da un punto di vista cristiano presenti nella liturgia di queste festività»;³⁰ ammonimento che ci sembra contenga implicitamente anche l'auspicio che si avvii un'opera di purificazione dei testi delle leggende e degli inni sulla base del criterio della loro conformità alla verità biblica. Se l'*Unterricht* consiglia il mantenimento di alcune festività di santi (finalizzate in ogni caso all'ascolto ed all'apprendimento della parola di Dio), ricorda altresì che non è assolutamente lecito reintrodurre attraverso di esse la *invocatio sanctorum* aperta-

mente incompatibile con la mediazione unica di Cristo. Per altro, precisa, i santi sono onorati rettamente se presentati come specchio della grazia e della misericordia divina e quali figure esemplari, pur nella loro debolezza, di abbandono fiducioso in Dio; secondo Eb 13, 7 infatti occorre lasciarsi spingere dal loro esempio all'esercizio della fede e delle buone opere.³¹ Vale la pena notare come nel sistemare concretamente le pratiche religiose quotidiane e settimanali³² Melantone non faccia alcun accenno ad una lettura pubblica delle leggende, anche se essa ci sembra presupposta di fatto dalla concreta valorizzazione del ruolo esemplare dei santi ad edificazione della comunità. Alle *historiae* da leggere fa esplicito riferimento invece la KO approvata dal Concistoro di Wittenberg nel 1542, dove si invita a celebrare oltre a tutte le domeniche, Pasqua, Pentecoste e Natale, anche altre feste sante ed evangeliche con prediche ed inni connessi con le «Historien», purché esse siano attendibili sul piano della verità e della storia, e possibilmente mutate dalla Scrittura.³³

Del criterio che lega *historia*/sermone/festa del santo si trovano ulteriori conferme nei numerosi ordinamenti ecclesiastici di altre chiese territoriali. Così, quello fondamentale di Braunschweig (1528),³⁴ dopo aver ribadito il principio della libertà di ogni chiesa nel realizzare la propria riforma liturgica e confermato quali giorni festivi tutte le domeniche, Natale, Pasqua, Pentecoste («De dre groten feste Christi»), Capodanno (= Circoncisione), Epifania, Purificazione, Annunciazione, Ascensione, Giovanni Battista, Visitazione, precisa relativamente a queste ultime che la loro legittimazione non si fonda sulla festa in sé ma sulla predica, in altri termini sul fatto che esiste una chiara testimonianza nei racconti evangelici.³⁵ Per questa ragione quindi conserva la festa di Michele (in realtà degli Angeli) e prevede alcuni giorni dedicati alla «memoria» («gedechtnissen») dei santi Apostoli, della Maddalena e di Lorenzo, pur spostandone la memoria alla domenica successiva: nel caso degli Apostoli prescrive concretamente che il predicatore, dopo aver tenuto il sermone sul vangelo della domenica, ricordi alla comunità la memoria infra-settimanale dell'Apostolo, dando lettura non delle «leggende bugiarde, ma dei brani evangelici o degli Atti che ne narrano la vera storia»; parimenti per la memoria della Maddalena ritiene sufficiente leggere quanto di lei scrivono i vangeli.³⁶ Bugenhagen invita inoltre a leggere e commentare in appendice al culto del secondo giorno di Natale



15. S. Giovanni Battista. Disegno a inchiostro di H. Holbein il Giovane, 1519-20.

la *historia* di Stefano tratta dagli Atti e a commemorare dopo la predica del terzo giorno l'evangelista Giovanni. Mantiene infine la festa di s. Autore, patrono della città di Braunschweig, spostandola dal 20 agosto alla domenica successiva.³⁷ In questo caso però stranamente non dà alcuna indicazione sulla *historia* del santo e neppure da dove prenderla, venendo meno in modo sorprendente alla regola di legittimazione; deroga che per altro appare evidente pure a riguardo della festa di san Lorenzo, dove la funzione normativa sulla verità e la legittimità di una *historia* viene estesa ad alcune fonti patristiche, nel caso specifico al *De officiis ministrorum* di s. Ambrogio.³⁸ E ciò probabilmente in linea con la convizione degli evangelici che la testimonianza della chiesa antica (Padri e i primi quattro Concili ecumenici) abbia per certi versi valore normativo in quanto interpretazione fedele della Scrittura; valore invece decisamente negato alle fonti medievali, leggendari compresi. Il paragrafo «Van den festen» in conclusione sollecita i predicatori a presentare alla gente, attingendo dalle *historiae* affidabili, i lineamenti autentici di questi santi: degli apostoli il ministero dell'evangelo, come l'hanno ricevuto ed esercitato, come vi sono rimasti fedeli nonostante le tribolazioni e la morte; di Lorenzo la diaconia, esercitata con spirito di carità ed umiltà e nella fedeltà sino al martirio.³⁹

Sulle feste liturgiche dei santi e l'uso edificante delle loro *historiae* intervengono con significative conferme l'ordinanza ecclesiastica di Amburgo del 1539 e quella redatta ancora da Bugenhagen per la Pomerania nel 1535. La prima nel solco di un'antica tradizione divide i giorni festivi in «ordinarien Festdagen» ed «extraordinarien Festdagen», collocando tra questi ultimi i «Gedechnisse der Hilligen, Apostel und Märterer» (Stefano, Giovanni ev., ss. Innocenti, Mattia, Filippo e Giacomo, Pietro e Paolo, Maddalena, Giacomo [il Maggiore], Lorenzo, Bartolomeo, Matteo, Simone e Giuda, Andrea, Tommaso) e sollecitando a predicare sul vangelo del giorno previsto dal calendario.⁴⁰ Richiama altresì alcune ragioni che giustificano la conservazione di tali «giorni festivi straordinari», e cioè il dovere di mantenere la memoria di quei santi per spingere la gente ad imitarne gli esempi di fede, di dottrina e di sopportazione delle sofferenze.⁴¹ Il secondo ordinamento invece, pur esortando i pastori a nutrire con le prediche e con le «gude unde warhafftige Historien van den hiligen» tratte dall'AT e NT i fedeli in occasione della celebrazione

delle festività stabilite dal santorale, presenta però un calendario – diversamente dalle KKO dell'area luterana fin qui esaminate – in cui compare soltanto la festa di s. Michele.⁴² Una singolarità che a nostro avviso si spiega col fatto che nelle chiese della Pomerania i preziosi ed edificanti racconti biblici perdono in un certo senso la loro peculiarità biografica legata a questo o quel personaggio vetero- e neo-testamentario per divenire esempi generali di vita cristiana autentica.⁴³ In ultima analisi, secondo la KO, anche in queste «*historiae sanctorum*» è sempre la Scrittura che deve essere letta e predicata: Dio infatti attraverso la Riforma è tornato a donare ancora una volta la verità del vangelo, sicché le comunità cristiane hanno il dovere di leggere nelle assemblee soltanto la ricca parola di Dio e non le «*lögen legenden unde fabeln*» del culto papista dei santi. Un ritorno al tradizionale ordinamento luterano è la successiva istruzione del 1542, dove ai pastori della Pomerania si suggerisce di tenere una predica nel giorno degli Apostoli, senza tuttavia fare necessariamente una festa, e di commemorare gli altri santi inseriti nel calendario ma solo durante il culto domenicale; inoltre viene ribadito il noto principio che regola la riforma del santorale evangelico: è consentito celebrare la *memoria* di un santo soltanto se di questi esiste una *historia* attestata dalla Scrittura.⁴⁴

Una distinzione netta tra *Festae* e *Commemorationes* è sancita dalla KO dell'Assia del 1526: le prime sono soltanto le domeniche e le festività attinenti al mistero della redenzione e comportano l'astensione dal lavoro,⁴⁵ le seconde invece sono semplici celebrazioni della *memoria sanctorum* in giorni semi-festivi in cui dopo il sermone mattutino, durante il quale viene anche ricordato il santo, si va a lavorare;⁴⁶ una distinzione considerata così tassativa che se un vescovo si permette di trasformare una commemorazione in festa, obbligando la gente a non lavorare, è prevista un'ammonizione ufficiale dell'ecclesiastico e persino una sua deposizione e scomunica in caso di recidiva.⁴⁷ Concretamente l'ordinamento assiano stabilisce che si commemorino Giovanni Battista, i Santi Apostoli ed Evangelisti, Stefano protomartire e la Conversione di Paolo ed esorta affinché la memoria ed il sermone sulla parola di Dio, che tale memoria celebra, conservino lo scopo di muovere la gente ad imitare la fede dei santi.⁴⁸

Anche nelle chiese la cui ispirazione sembra oscillare tra luteranesimo e zwinglianesimo la *memoria sanctorum* riveste un'importan-

tanza non marginale proprio in ordine al rendimento di grazie, alla *imitatio* e alla formazione spirituale dei fedeli. Così, nel principato del Württemberg nel 1536 vengono prescritti come «giorni festivi» la domenica e le tradizionali feste di Cristo (Natale, Circoncisione, Pasqua, Ascensione, Pentecoste), mentre sono indicati come giorni semi-festivi l'Epifania o il Dodicesimo giorno (in cui si predica su Mt 2), il Giovedì santo, il Venerdì santo (predica sulla passione), l'Annunciazione, la Purificazione, gli Apostoli e Giovanni Battista.⁴⁹

2. Chiese cittadine di ispirazione riformata

Prima ancora di esaminare la documentazione ufficiale delle varie chiese cittadine di ispirazione riformata occorre fare una precisazione di carattere generale sulla specificità della riforma svizzera rispetto a quella luterana. A parte il fatto che a differenza di quest'ultima protagonisti e teatro non sono territori molto estesi con sovrani territoriali ma singole città governate da Consigli, la riforma svizzera è – come opportunamente fa notare Léonard – «insieme la realizzazione, sul piano teologico, di un evangelismo molto vicino a Erasmo, e, sul piano ecclesiastico, di un'organizzazione e di un culto che riprendevano le semplificazioni radicali di Carlostadio».⁵⁰ Tale caratterizzazione però così decisiva per contrassegnare le differenze confessionali in alcuni punti della dottrina, si pensi a quella eucaristica, in verità gioca un ruolo minore nella riforma del culto dei santi e nella valutazione dei testi agiografici, proponendo nella sostanza il medesimo passaggio dall'*invocatio* alla *memoria sanctorum*, quantunque con una maggiore radicalità e concentrazione sul tema delle immagini rispetto al luteranesimo.

La riforma zwingliana e la celebrazione della memoria sanctorum

Non c'è dubbio che in ambito più marcatamente zwingliano il concreto riordino del culto dei santi così come emerge dai testi confessionali, dagli scritti ufficiali e dalle disposizioni ecclesiastiche sia stato fortemente influenzato dagli interventi di Zwingli. E tuttavia non si può negare che anche altri riformatori a lui vicini abbiano influito in quest'opera di purificazione della devozione cristiana, basti pensare ad Ecolampadio per Basilea, a Bucer per Strasburgo e a

Bullinger per la stessa Zurigo. La riforma qui avviata nel 1523 con l'accettazione da parte del Consiglio cittadino delle *Schlussreden*, in cui si rigetta la «Fürbit der heyligen» (tesi XX) in nome della mediazione unica di Cristo (tesi XIX) senza per questo misconoscere che «su questa terra» i cristiani possono pregare gli uni per gli altri (tesi XXI), giunge a compimento nel 1525 con l'introduzione ufficiale della *Züricher Einleitung*. In essa il culto tradizionale dei santi e delle immagini è annoverato – assieme al purgatorio, alle messe e agli arredi sacri – tra i precetti papisti («Bäpstliche gesatz») da eliminare in quanto privo di fondamento biblico e fonte di idolatria, anzi paradossalmente offensivo nei confronti degli stessi santi tenuto conto che le immagini, proibite esplicitamente da Dio, non provocano la fede né mostrano quella dei santi.⁵¹ Nulla si dice invece su una concreta rielaborazione del santorale, diversamente che nelle KKOO luterane. Per cui è legittimo arguire che dopo tale provvedimento nella Zurigo riformata sia rimasto un solo *Gottesdiens* domenicale rivolto unicamente a Dio. Del culto dei santi non fa menzione alcuna l'ordinamento fondamentale del 1529, destinato a riformare la liturgia del battesimo, del matrimonio e della Santa Cena, mentre un breve accenno alle feste compare nella *Züricher Prädicantenordnung* del 1532, in cui viene condannata ancora una volta la venerazione delle immagini e regolamentata senza ulteriori precisazioni la liturgia comunitaria della settimana e delle feste, ivi comprese quelle degli apostoli.⁵² Indicazioni che troviamo viceversa in un decreto – tramandatoci da Bullinger – probabilmente della seconda metà degli anni Venti, approvato dall'autorità pubblica con l'intento di mettere ordine in tale materia ed eliminare le tensioni tra abitanti della città e quelli della campagna. Pur confermando che si tratta di «tradizioni umane» («mencklichen gebrucht») e dopo aver abolito tutte le altre «feste papiste» («Bäpstliche fyrtegg»), l'ordinamento prescrive che siano considerati e celebrati come giorni festivi, oltre a tutte le domeniche, Natale, Pasqua, Pentecoste, Circoncisione, Purificazione, Annunciazione e Assunzione, anche s. Stefano, Ognissanti, i dodici Apostoli, Giovanni Battista, la Maddalena, ss. Felice e Regola. In concreto si intende superare una riduzione troppo radicale del calendario liturgico già vigente in città per cui, eliminate «alle fest der Creaturen», erano rimasti come unici giorni festivi soltanto le domeniche e i «Festa Christi».⁵³ Ma, al di là della

disposizione, l'ordinanza non precisa come celebrare concretamente la liturgia nel giorno dedicato a questo o quel santo, né tanto meno accenna alle *historiae* agiografiche che in ambito luterano viceversa giustificano l'esistenza della festa e ne costituiscono attraverso la lettura uno dei momenti celebrativi.

Anche le *Tesi di Berna*, che nel 1528 introducono la Riforma nella città svizzera, mancano di ogni riferimento al calendario delle feste dei santi, limitandosi a riaffermare i principi dottrinali che escludono ogni possibilità di *invocatio sanctorum* e di culto delle immagini.⁵⁴ Principi che Zwingli ribadisce nella difesa ufficiale dell'ordinamento bernese,⁵⁵ con l'aggiunta di una valutazione totalmente negativa dei tradizionali testi agiografici, come è facile desumere dall'attacco alla figura «finta» di s. Cristoforo e all'autore della leggenda.⁵⁶ Della ricaduta concreta sulla riforma liturgica di queste posizioni dottrinali non abbiamo trovato però alcuna testimonianza ufficiale. Gli stessi *Lehrartikel des Berner Synodus* del 1532 in modo sorprendente non toccano la questione del culto dei santi, neppure laddove propugnano l'unicità della mediazione di Cristo.⁵⁷

Più esplicita sulle conseguenze pratiche si rivela invece l'ordinanza con cui nel 1529 Basilea passa alla Riforma. Premesso che il cristiano deve celebrare Dio ogni giorno, astenendosi dal peccato e praticando la virtù, e riconosciuta la necessità di mantenere alcuni giorni festivi nei quali il fedele libero dal lavoro è chiamato a frequentare la chiesa per ascoltare la parola di Dio e pregare, la KO stabilisce il nuovo calendario delle feste, invitando a celebrare con serietà il «ricordo» («gedechtnüß») delle benemerenze, delle alte virtù e della santità della Vergine Maria, dei santi Apostoli, di Giovanni Battista e dei cari martiri di Cristo e a conservare i giorni già previsti dal calendario liturgico con l'avvertenza però di non equiparare tali feste agli unici giorni propriamente festivi della domenica e di alcune ricorrenze del Signore (Natale, Pasqua, Ascensione, Pentecoste).⁵⁸ La preoccupazione che emerge dunque è di incoraggiare per l'edificazione comune il «gedechtnüß» liturgico dei santi nei giorni stabiliti dal calendario, anche se l'ordinanza non suggerisce come festeggiare in concreto questa memoria; probabilmente – è lecito supporre – ricorrendo alla lettura della *historia biblica* almeno per quanto riguarda la Vergine, il Battista e gli Apostoli. Ma la KO accenna anche ad una memoria «der lieben Marterer Christi» senza

indicare tuttavia i loro nomi. Occorre ribadire che la questione del racconto agiografico legato alla *memoria Martyrum* dell'antichità cristiana – diverso sarà il discorso relativo alla memoria dei santi protestanti e alla produzione delle *historiae* del loro martirio già a partire dagli anni Venti – si presenta in questi anni prima della comparsa delle raccolte agiografiche di Bonnus e Major e dei grandi martirologi protestanti negli anni Cinquanta abbastanza problematica e senza alcuna plausibile spiegazione, in particolar modo se si tiene conto del fatto che le uniche *historiae* riconosciute in ambito evangelico come degne di fede sono quelle bibliche e nel caso di Lorenzo le testimonianze patristiche. Tale problematica legata al riordino del calendario delle feste e alla definizione della loro natura risulta totalmente assente nella stessa importante *Confessio Helvetica Prior* del 1536, firmata da varie città riformate della federazione elvetica, dove per altro si accenna all'abolizione del culto dei santi e delle immagini.⁵⁹

La memoria dei santi nella Strasburgo di Bucer

Per Strasburgo il nostro tema acquista un certo significato non tanto per come è affrontato dalle KKOO, praticamente inesistenti per tutti gli anni Venti, quanto piuttosto per gli interventi esplicativi di Bucer, il maggior protagonista di quella riforma.⁶⁰ Già a partire dal 1524 nelle diverse chiese della città i vari predicatori evangelici introducono alcuni cambiamenti nella liturgia. Soprattutto Theobald Schwarz, collaboratore di Zell nella cattedrale, si impegna nella stesura di un' *Agende* che, poco ispirata al *Formula Missae* di Lutero, riproduce in sostanza un vecchio rituale latino già in uso nella città alsaziana.⁶¹ Dal 1524 in poi non viene redatta alcuna KO ufficiale, sostituita da singoli testi liturgici stampati di volta in volta, sino alla pubblicazione nel 1534 dell' *Ordnung und Kirchengebrauch*, frutto del Sinodo celebrato nel giugno dell'anno precedente. Anche qui, però, non si accenna al tema *de sanctis*, limitandosi l'ordinanza a confermare come antidoto dottrinale contro le sette (anabattiste) la *Confessio Tetrapolitana* e a ribadire che almeno un giorno alla settimana sia santificato come festa con l'astensione dal lavoro per attendere all'ascolto della parola di Dio, al ricevimento dei sacramenti, alla preghiera ed a tutte le altre opere divine.⁶²



16. S. Simone apostolo. Incisione di A. Dürer, 1523.

17. S. Bartolomeo apostolo. Incisione di A. Dürer, 1523.

18. S. Filippo apostolo. Incisione di A. Dürer, 1526.

Precisazioni significative in ambito liturgico e devozionale vengono invece dalla penna di Bucer, impegnato a dialogare con le altre componenti del variegato mondo protestante e con la stessa chiesa cattolica: durante le trattative intorno al cosiddetto *Regensburger Buch* nel 1540-1541, ma specialmente in quelle legate all'*Interim* di Augusta nel 1548 elabora anche a nome dei suoi colleghi predicatori della città una riflessione a tratti personale e a tratti ufficiale sulla *memoria sanctorum* e sulle *historiae* agiografiche; riflessione che di fatto esprime l'orientamento liturgico della chiesa di Strasburgo oscillante tra zwinglianesimo e luteranesimo. A Regensburg il riformatore strasburghese e gli altri protestanti, pur accettando come base di discussione il testo proposto dalla parte cattolica che nel cap. XX inseriva il culto dei santi assieme alla messa-sacrificio tra i «dogmata quaedam, quae ecclesiae auctoritate firmata sunt»,⁶³ si sentono obbligati a presentare un paragrafo alternativo, col quale respingono quel culto basato sulla partecipazione ai meriti dei santi e sulla invocazione rivolta direttamente a quelli «qui ex hac vita decesserunt», adducendo a giustificazione il duplice argomento della mancanza di fondamento biblico e della mediazione unica di Cristo, senza nulla precisare tuttavia in relazione al calendario liturgico, alle feste dei santi e alle connesse «historiae sanctorum», probabilmente perché la questione è rimandata ad ulteriori negoziazioni.⁶⁴

Ma sono le vicende dell'*Interim* che permettono a Bucer in quanto leader dei predicatori della città alsaziana di presentare una «rinnovata devozione ai santi», prendendo le distanze ancora una volta dalle correnti evangeliche radicali e mettendo in evidenza il suo impegno per mantenere e ristabilire l'unità del protestantesimo e di dialogo con i cattolici; vicende che segnano, però, la sconfitta del riformatore e il suo esilio in Inghilterra. Vale la pena evocare schematicamente la successione di quei drammatici eventi. Giunto ad Augusta il 30 marzo 1548 in qualità di inviato-teologo del principe elettore Gioacchino II di Brandeburgo e ricevuto il testo dell'*Interim* – presumibilmente nella redazione *Märzformel* – il 2 aprile, Bucer comunica ai sovrani del Brandeburgo e del Palatinato il suo giudizio sostanzialmente positivo e il 4 aprile consegna loro un privato *Briefmemorandum*; costretto però a sottoscrivere il protocollo di intesa dopo vari colloqui con i principi elettori e dopo aver subito l'arresto imperiale nell'albergo di Gioacchino II, il 20 aprile lascia la città per

tornare a Strasburgo. Un mese dopo i delegati strasburghesi alla dieta spediscono al Consiglio municipale il testo dell'*Interim*, presentato ufficialmente da Carlo V il 17 maggio nella forma di una *Propositio* e di 26 articoli: ad esso i predicatori cittadini danno una prima risposta il 29 maggio (*Erstes Gutachten*). Ma di fronte all'accusa – avanzata da uno scritto diffuso agli inizi di giugno soprattutto tra la nobiltà – di essere animati dallo spirito anabattista nella versione münsteriana e di spingere il popolo alla ribellione contro le autorità cittadine, negando a queste ultime il diritto di introdurre la riforma “disciplinare”, gli stessi ecclesiastici sotto la guida di Bucer, pubblicano a loro difesa una sintesi della dottrina riformata in 29 articoli (*Ein Summarischer vergriff*) e verso la fine di giugno redigono uno *Zweites Gutachten* sull'*Interim*, che il leader sintetizza e consegna il 4 luglio in forma di *Supplication*.⁶⁵ Il 29 settembre il Consiglio di Strasburgo decide di trattare col vescovo della città, pronto ad introdurre l'ordinanza imperiale. Da tale decisione Bucer prende le distanze, esprimendo il suo dissenso definitivo nei confronti dell'*Interim* con la *Erklärung* dell'11/12 febbraio 1549.⁶⁶ Le trattative tra il Consiglio cittadino – preoccupato che Strasburgo finisca come Costanza assediata e occupata dalle truppe di Carlo V e perda le libertà cittadine – e il vescovo vanno avanti comunque e si concludono con un compromesso che vede i cattolici rimanere nel Duomo e nelle due chiese di s. Pietro, mentre i protestanti con il loro culto riformato nelle altre quattro chiese della città (s. Tommaso, s. Nicola, s. Wilhelm e s. Aurelien); compromesso che costringe Bucer e altri ad abbandonare l'ufficio pastorale e a trasferirsi in Inghilterra.

Ora, di fronte all'insostenibile proposta imperiale, espressa dall'art. XXIII dell'*Interim*,⁶⁷ il riformatore alsaziano sostiene in un primo *Memorandum* non pubblico che, ai fini di un accordo sul culto dei santi, è necessario permettere alle chiese riformate di conservare la ritrovata «migliore e più sicura» usanza della chiesa antica che nel valorizzare la memoria dei martiri e dei veri santi metteva in primo piano il ringraziamento a Dio e il dovere di «seguire le loro orme»; usanza che solo successivamente è stata inquinata dai concetti di *invocatio* e di *intercessio* fino a pregare Dio perché mostri la sua grazia ed il suo aiuto «per i meriti e l'intercessione dei santi».⁶⁸ Bucer riconosce volentieri che Dio in conformità alle sue promesse elargisce molti benefici anche «per amore dei suoi cari santi», così come non ha alcun

dubbio che i santi, che sono presso Cristo, «pregano continuamente per noi». ⁶⁹ Sul calendario delle festività prescritto dall'*Interim* avanza soltanto alcune critiche di carattere generale: invita a mantenere la parola di Dio quale regola di tutto e ad orientare ogni festa all'onore del Signore e al rafforzamento della penitenza e della fede in Cristo; ricorda con rammarico come di fatto le feste siano vissute in modo così dissoluto da accendere l'ira di Dio e da corrompere il popolo ed esorta per questo che nel fissare con libertà le festività, qualunque esse siano, ci si preoccupi di consacrarle al Signore e di evitare che si trasformino in una maggiore offesa di Dio e dei santi. ⁷⁰

Più concretamente nell'*Erstes Gutachten* avanza assieme agli altri predicatori di Strasburgo gravi riserve di fronte all'ordinanza imperiale di ripristinare la festa del *Corpus domini*, le feste mariane e quelle degli apostoli e contesta il concetto di santi patroni che l'*Interim* ripropone, temendo una ripresa di vecchie offerte agli idoli e forme empie di devozione. ⁷¹ Ancor più nello specifico delle feste e del calendario cittadini entra con l'*Ein Summarischer vergriff*, una sorta di sintesi della dottrina che «viene insegnata a Strasburgo già da 28 anni»: in linea con l'antica tradizione apostolica la città ha conservato la «festività comune del Signore», cioè il primo giorno della settimana in cui Cristo è risorto. Per cui la gente tutta, osservando la prescrizione prevista nell'AT per il sabato, si astiene dal lavoro, «frequenta con diligenza le assemblee liturgiche, ascolta, legge e predica la parola di Dio, prega e ringrazia con la comunità, porta i doni per i poveri e riceve i santi sacramenti».

Accanto alla domenica sono stati stabiliti – e pertanto si chiede che siano conservati – altri giorni e tempi festivi, relativi ai «grandi eventi del Signore» accaduti per la nostra redenzione e salvezza eterna, di modo che pure in essi ci si possa dedicare a ringraziare Dio e ad edificare la *pietas* cristiana; si tratta delle feste dell'Incarnazione e della Nascita di Cristo (Annunciazione [?] e Natale), la sua Ascensione, ecc. E le numerose e tradizionali feste dei santi? Di fatto sono state abolite tutte e al loro posto è stata introdotta una *memoria sanctorum* riformata. In concreto, precisa il documento all'art. XXIV (*Gedechnussen der Heiligen*), i pastori a Strasburgo

insegnano ed hanno sempre insegnato di conservare la memoria dei cari santi, che ormai vivono in cielo accanto a Cristo e di cui è possibile avere le storie basate sulla Scrittura o altrimenti credibili, e ciò al fine di mostrare alle comu-

nità i doni che Dio ha elargito loro per mezzo di Gesù Cristo, di ringraziare l'Eterno per questi favori, di rallegrarsi insieme con i santi e sperare ancor di più nella grazia divina ed essere sollecitati ad imitare la loro fede.⁷²

Vale la pena rilevare come sia la prima volta (e l'unica per quanto ci risulta) in cui gli ordinamenti ufficiali strasburghesi ispirati da Bucer accennino alle storie relative ai santi e al criterio che le legittima nella comunità, cioè di essere «*schriftliche oder sunst glaubwürdige*», senza tuttavia precisare più di tanto quali siano concretamente i santi di cui fare memoria o quali siano queste storie e come utilizzarle nella liturgia.⁷³

Il culto ginevrino purificato dall'abominio papista

Ancor più concentrati sugli assunti teologici e ben poco espliciti sui mutamenti in ordine alla prassi pastorale e liturgica sono anche gli interventi ufficiali delle chiese riformate di orientamento calvinista. Com'è noto l'adesione della città di Ginevra alla Riforma è stata piuttosto tardiva rispetto alle altre città della Confederazione elvetica ed ha avuto come protagonisti Farel, Froment e soprattutto Calvino.⁷⁴

Ora, nella *Confession de la Foy* del 1536 al tema dei santi si accenna solo indirettamente.⁷⁵ Così, quale conseguenza dell'affermazione di fede nell'unicità di Dio (art. II) lo scritto confessionale dichiara:

riteniamo un'abominazione porre la nostra fiducia e speranza in qualche creatura; adorare altri, siano essi angeli o creature qualsiasi, salvo che Lui; riconoscere altri, siano essi santi o sante o uomini viventi sulla terra, come Signore delle nostre anime, tranne che Lui solo; [riteniamo un'abominazione] fare immagini per rappresentare la sua divinità o qualsiasi altro simulacro da adorare.⁷⁶

A riguardo poi dell'art. XII sull'«*Invocation de Dieu seul et intercession de Christ*» stigmatizza come erroneo il concetto papista dell'*intercessio sanctorum*, in quanto negazione della mediazione unica e sufficiente del Salvatore, e pertanto orribile superstizione «*inventée des hommes contre l'Esriture*» da rigettare con decisione.⁷⁷ Identiche argomentazioni ritornano nella successiva *Instruction* del 1537, dove Farel e Calvino ribadiscono, oltre al divieto biblico di ogni culto delle immagini e alla verità neotestamentaria dell'unico mediatore, il comandamento del riposo sabbatico/domenicale finaliz-

zato all'ascolto della parola di Dio, alla santa Cena e alle preghiere pubbliche; un comandamento volto anche a «mantenere e conservare l'ordine e la pace della Chiesa». ⁷⁸ Sappiamo che la pratica applicazione alla liturgia e alla devozione di tali posizioni, progettata dai due riformatori (ma soprattutto da Farel) agli inizi del 1537 con gli *Articles*, non trovò il consenso dell'autorità ginevrina; per cui venne adottato l'ordinamento liturgico bernese col ripristino dei fonti battesimali, dei riti matrimoniali, dell'ostia e delle feste religiose (Natale, Pasqua, Pentecoste) (tutti elementi che Farel aveva abolito). ⁷⁹ A questo proposito vale la pena ricordare che al di là delle apparenze di una città rinnovata sulla base dei principi protestanti, tra Farel-Calvino ed il Consiglio ginevrino scoppiò subito la polemica, anche a motivo della violenta reazione causata dall'opera riformatrice, con delle conseguenze rilevanti sul piano pratico-pastorale: di fatto gli *Articles* vennero rigettati e in seguito ai disordini di Pasqua (aprile 1537) Calvino (che alla fine dell'anno precedente era stato nominato pastore e predicatore della chiesa di Ginevra) e Farel furono espulsi dalla città. ⁸⁰

Nulla emerge sul tema specifico dei santi, delle loro feste e degli scritti agiografici nemmeno dalle *Ordonnances ecclésiastiques* del 1541, né dal testo ufficiale del 1542 (*La forme des prières et chantz ecclésiastiques*) scritto da Calvino per riordinare la liturgia ginevrina. Solo a proposito del numero, luogo e tempo della predica le *Ordonnances* pongono una distinzione tra domenica e giorni feriali, prevedendo nella prima un sermone al mattino, il catechismo per i fanciulli a mezzogiorno e un secondo sermone alle tre del pomeriggio e nei secondi invece l'aggiunta di un'ulteriore predica per tre volte alla settimana (lunedì, mercoledì e venerdì) alle due già previste. Mentre nel paragrafo sulla Cena stabiliscono che venga celebrata soltanto quattro volte l'anno (Pasqua, Pentecoste, Natale e la I domenica di settembre) così da sradicare l'abuso inveterato della messa papista. ⁸¹ Si può dire in sostanza che la proposta riformatrice attuata a Ginevra sia quella di una vita religiosa molto intensa, basata sulla lettura/spiegazione quotidiana e festiva della Scrittura secondo il ritmo di un sobrio calendario liturgico scandito unicamente dalle feste domenicali, dove però non c'è alcun posto per la tradizionale e multiforme devozione ai santi.

Sullo stesso piano dottrinale e senza riferimenti concreti alla prassi culturale si muovono anche gli scritti ufficiali – stilati sostanzial-

mente da Calvino – relativi alla dieta di Spira del 1543 e all’*Interim* augustano del 1548. Precisando nella *Supplex exhortatio* la posizione della chiesa ginevrina anche a riguardo del culto divino, il riformatore francese comincia col bollare gli errori e gli abusi dei papisti (reputare i santi come «collegi di Dio», innalzare la loro dignità al punto da oscurare quella di Cristo, considerandoli mediatori di salvezza e pregandoli come intercessori per ottenere qualcosa, venerare le loro immagini e reliquie) per passare poi a difendere l’ortodossia della dottrina riformata e a giustificare le riforme introdotte già con l’*Instruction* del 1537. Sulla base di quell’ordinamento infatti – argomenta Calvino – è stata ripristinata l’unica adorazione possibile del «solus Deus», eliminando dal culto ogni forma di superstizione, e si è tornati a riconoscere la mediazione unica di Cristo; è stato parimenti abolito il culto delle immagini e delle ossa dei santi. Tutto questo però – precisa l’*Exhortatio* per smentire l’accusa dei papisti – non in spirito di disprezzo verso i santi: riconoscere infatti soltanto a Cristo l’ufficio di intercessore non significa affatto arrecare loro ingiuria; piuttosto li si offende quando viceversa li si coinvolge nell’idolatria o si attribuisce a ciascun di essi un particolare patrocinio o ambito specifico di intervento secondo una deplorabile religiosità pagana. Del resto, a giudizio del riformatore francese, gli stessi santi insegnano con il loro esempio che soltanto Dio può essere invocato ed adorato per mezzo dell’unico mediatore, Gesù Cristo.⁸²

Le considerazioni teologico-dottrinali prevalgono altresì nella risposta ginevrina del 1549 al testo dell’*Interim*, anche se vi appaiono interessanti accenni alla questione delle feste e alle leggende agiografiche. Calvino nella *Vera ratio* confuta il ricorso del documento imperiale all’argomento «ex traditione antiqua» per giustificare e imporre il ripristino nel canone della messa della «memoria sanctorum et defunctorum» e la celebrazione di alcuni giorni festivi dedicati ai santi patroni. A suo giudizio l’iter storico della devozione ai santi evidenzia viceversa come tale usanza all’inizio del cristianesimo avesse una natura ed una finalità ben diverse, che i protestanti adesso intendono ripristinare. In effetti

l’uso antico era di richiamare durante la celebrazione della santa Cena i nomi degli apostoli e dei martiri più importanti e più noti alla gente, per risvegliare la fede di tutti. Successivamente si recitavano i nomi di coloro che, morti da poco, avevano dato l’esempio estremo della pietà al fine di avere così una testimonianza solenne della loro perseveranza.

Tali memorie quindi non avevano niente di superstizioso, ma tendevano a rafforzare l'unità cristiana e ad «incitare vivamente all'imitazione della fede dei defunti». E invece – ed è la constatazione amara di Calvino – questo modo corretto della duplice memoria si è quasi subito alterato, allorquando la chiesa ha cercato di giovare delle preghiere dei martiri (martiri intercessori presso Dio) ed ha pensato di interporre le proprie preghiere a suffragio dei defunti; una deviazione questa che disgraziatamente è durata molti secoli. Il fatto poi che tale errore sia durato così lungo tempo non lo giustifica affatto, come erroneamente ritiene l'*Interim*, giacché l'unico fondamento che legittima qualunque usanza nella chiesa è la conformità alla verità eterna del Cristo e non la durata nei secoli. Pertanto secondo Calvino ciò che si vuole imporre alla chiesa ginevrina è una «tradizione corrotta», perché si prescrive di recitare i nomi dei martiri non tanto «honoris causa» e al fine di rendere grazie a Dio per la loro pietà, il che sarebbe legittimo e auspicabile, quanto piuttosto «ut eorum precibus etiam iuvenmur». In altri termini, pretende di ripristinare una *memoria sanctorum* basata sul potere d'intercessione, mediazione e protezione dei santi in forza dei loro meriti, una cosa assolutamente inaccettabile per gli evangelici perché profanatrice della s. Cena e biblicamente infondata. Infatti, la parola di Dio, pur riconoscendo la possibilità di una preghiera vicendevole tra cristiani viventi per sostenersi gli uni gli altri nella lotta comune contro la debolezza della carne, non prevede affatto quella di uno scambio reciproco tra vivi e defunti, non potendo i primi conoscere alcunché sulla sorte e la vita dei secondi; così come non attribuisce ai santi il compito di proteggere e neppure quello di impetrare la grazia.⁸³ Di conseguenza gli evangelici di Ginevra non possono concedere nulla neppure sulle feste dei santi se lo scopo di esse rimane quello di «associarci ai loro meriti e di giovarci della loro intercessione presso Dio». Tali feste potrebbero viceversa avere un senso se fossero considerate come una sorta di invito «ad onorare la memoria delle virtù perché ci stimoli all'emulazione»; mai però bisognerebbe far diventare culto obbligatorio la loro osservanza. Che altro significa prescrivere che ogni parrocchia celebri la festa del santo protettore, se non riconoscere ad un uomo la caratteristica di divinità tutelare? La qual cosa, oltre che blasfema, sarebbe persino ridicola, come quando si chiede a Dio attraverso le preghiere di Caterina o di Cristoforo che la gente

di un paese riceva dei benefici. I papisti, conclude con ironia polemica Calvino, assegnano giorni festivi a qualunque patrono, anche a quelli che non sono mai esistiti (come s. Cristoforo), senza parlare di quei santi che sono stati carnefici e assassini come Domenico, Medardo, Leobino ed altri.⁸⁴ Osservazioni quest'ultime che rivelano un giudizio totalmente negativo non solo sui leggendari che dei santi inesistenti hanno sostenuto il culto, ma anche su alcune figure storiche del santorale tradizionale colpevoli agli occhi del riformatore genevrino di orribili delitti e perfidie. Per tutte queste ragioni dunque il terreno del culto dei santi anche e soprattutto – direi – per i riformatori di Ginevra è assolutamente impraticabile, sicché conviene mettere radicalmente da parte ogni festività legata alla stessa memoria degli Apostoli, dei Martiri o di figure bibliche per concentrare invece la devozione unicamente sulla domenica e sulle poche feste del Signore, senza per questo passare però all'eccesso opposto di un dispregio dei santi, la cui memoria (liturgica?) comunque può essere occasione di ringraziamento, di lode e di preghiera a Dio e di incoraggiamento e stimolo all'imitazione.⁸⁵

3. La riforma agiografica della Chiesa anglicana

Ancor più tardivamente rispetto ai territori e alle città dell'Europa continentale e in modo per così dire altalenante avviene l'introduzione della Riforma in Inghilterra. È noto come le vicende matrimoniali di Enrico VIII portarono nel 1534 all'*Atto di supremazia* che riconosceva al re il titolo di «unico e supremo capo della chiesa inglese», provocando così la rottura con Roma senza intaccare tuttavia nella sostanza (ad eccezione del primato papale) la dottrina cattolica della fede. Solo nel 1536 con i *Dieci articoli di fede* si mostrò una certa benevolenza verso i luterani, revocata per altro dal sovrano per motivi politici nel 1539 con la promulgazione da parte del parlamento dei *Sei articoli*. A partire dal 1547 col regno del minorenni Edoardo VI la Riforma fece grandi progressi dietro l'influsso di Bucer, Pier Martire Vermigli e di Jan Laski: si avviò così una riforma liturgica, pur con il mantenimento di forme tradizionali, che nel 1549-1552 sfociò nell'introduzione del *Book of Common Prayer*. L'avvento al trono nel 1553 di Maria la «sanguinaria»

diede l'avvio ad una feroce restaurazione cattolica fino al 1558, quando la nuova regina Elisabetta I rimise in vigore le dieci leggi ecclesiastiche e il *Prayer Book* di Cranmer, portando nei lunghi anni del suo regno ad un consolidamento delle acquisizioni della Riforma e ad una spiccata caratterizzazione anglicana nell'organizzazione ecclesiastica. In concreto, nella travagliata vicenda per l'applicazione dei principi riformatori e del conseguente cambiamento in senso evangelico della devozione e del culto la chiesa anglicana più che elaborare autonomamente una critica all'agiografia tradizionale e progettare una proposta alternativa di devozione ai santi mette a frutto le acquisizioni ormai consolidate di Lutero e degli altri.⁸⁶

Solo i santi biblici e i martiri

In ambito liturgico il primo impatto può esser fatto risalire al 1530 con la pubblicazione della traduzione inglese del salterio di Bucer (1529) e in particolare del libro devozionale di Joye *Hortulus animae*, dove sono individuabili influssi del riformatore di Wittenberg, dello stesso Bucer e di Otto Brunfels; sappiamo come a causa di ciò quest'ultimo testo venne censurato e tolto dalla circolazione. Dopo la svolta di Enrico VIII verso la Riforma Marshall fa pubblicare nel 1534 il *Libro di preghiere in inglese*; un testo che comprende una nuova edizione dell'*Hortulus animae* ed alcune parti del *Betbüchlein* di Lutero, ma in cui non compaiono più la litania e l'ufficio dei defunti in considerazione delle obiezioni dei protestanti nei confronti dell'invocazione dei santi e delle preghiere dei defunti.⁸⁷ Una serie di disposizioni riformatrici emanate nel 1538, oltre a prescrivere la collocazione della bibbia in ogni chiesa e la conoscenza e la recita in inglese dei tre elementi della dottrina cristiana (Credo, Padre nostro e Decalogo) obbligatoria per chi si accosta alla comunione, proibiscono tra l'altro le candele davanti alle immagini e stralciano dalla Litania alcune invocazioni rivolte ai santi.⁸⁸ Un'ulteriore riforma liturgica introdotta nel 1543 porta ad un riesame di tutti i messali, antifonari e altri libri liturgici: concretamente – spiega Cranmer –

dovrebbero essere corretti e purgati da ogni menzione del papa, da tutti gli apocrifi, dalle false leggende, da orazioni, collette, versetti e responsori intrisi di superstizione, ed essere aboliti i nomi e le memorie di tutti quei santi che non sono menzionati nella Scrittura o che non sono dottori autentici.⁸⁹

The Kalender.										
January hath 31. dayes. The Moone xxx.			Days of their death	Years of our Lord.	February hath 28. dayes. The Moone xxix.			Days of their death	Years of our Lord.	
3	A	1	Circumcifion.			D	1	William Choype priest, confessor.	1407	
	b	2	John Wickliffe Preacher, Martyr.	1387		II	e	2	Purification of our Lady.	
II	c	3	J. Aston confel. William Sawtry priest Party.	1382 1400		19	f	3	John Cladon, Party.	1413
	D	4	Swinderby a priest, mar- tyr.			8	g	4	Richard Turmine, mar- tyr.	1413
19	e	5	Epiphany.			A	5	5	Fisca a confessor.	1416
8	f	6	Sir Rog. Aston knight, Martyr.	1401		16	b	6	Sir John Oldcastle, Lord Cobham, Martyr.	1418
	g	7	John Byotone Gentlema Party.	1413		5	c	7	Richard Houeden, mar- tyr.	1430
16	A	8	John Beuerley preacher Party.	1413		D	8	8	Thomas Bagley priest, Party.	1431
5	b	9	Richard Silbecke mar- tyr.	1414		13	e	9	Paule Craves, Party.	1431
	c	10	John Castellane Docto- Party.	12	1521		f	10	Thomas Rhedon, Par- ty.	1436
13	D	11	Tho. Whittle Spinster, Party.	27	1525	2	g	11	Rainold Bececke bishop, confessor.	1457
2	e	12	Bartlet Greene Gentle- man, Party.	27	1556		A	12	Sir Roger Onley knight Martyr.	1441
10	g	14	John Tudson, Party.	27	1556	10	b	13	Elenor Cobham gentle- woman, confessor.	
	A	15	Thomas Went, Party.	27	1556			13	Mother of the lady Hong Party.	1490
18	b	16	Thomas Byotone, mar- tyr.	27	1556	18	c	14	Thomas Noyce, Par- ty.	1507
7	c	17	Isabel Foster, Party.	27	1556	7	D	15	Thomas Eskes, Par- ty.	1510
	D	18	Joane Martie, alias Lahfozd, Party.	27	1556		e	16	Thomas Sungay, Par- ty.	1511
15	e	19	John Lomas, Party.	31	1556	15	f	17	D. Martin Luther, con- fessor.	1546
4	f	20	Anne Albright, alias Champnes, Party.	31	1556	4	g	18		

Un programma di revisione che, benché elaborato in anni di ritorno all'assetto cattolico-romano sul piano pastorale, liturgico e disciplinare, fa ricorso al criterio protestante secondo cui i santi da ricordare e celebrare sono soltanto quelli di cui si trova testimonianza nella bibbia oppure che sono dottrinalmente affidabili.

Con la salita al trono del minorenne Edoardo VI e l'incremento della Riforma sotto l'influsso di teologi fuggiti dal continente (Bucer, Vermigli e Laski) si apre la strada ad una liturgia nuova nella quale tuttavia rimangono alcune forme tradizionali: viene approvata la comunione sotto le due specie e aboliti le messe private ed il celibato ecclesiastico, viene quindi decretata la soppressione delle immagini e all'inizio del 1549 appare in una prima edizione ad opera di Cranmer quello che rimarrà il testo classico della liturgia e della devozione anglicana: *The Book of Common Prayer*, frutto comunque di compromesso e fortemente ispirato all'*Einfältiges Bedencken* di Bucer.⁹⁰ Nel nuovo *Ordo* i sacramenti sono ridotti a due; alla messa feriale subentra il salterio, cioè un ordinamento per la preghiera quotidiana del mattino e della sera destinato alla comunità, con salmodia, letture della Scrittura e litania dei Santi; la devozione ai santi è presente in maniera significativa nella forma che potremmo assimilare a quella della tradizione luterano-buceriana.⁹¹ Nei giorni dedicati ai santi e nei giorni festivi il *Daily Office* prevede l'utilizzazione di letture proprie, qualora vi siano brani disponibili.⁹² Nel *Messale* che regola la liturgia della *Holy Communion* il *Santorale* si presenta notevolmente ridotto, anche per la scomparsa di rubriche e di preghiere ordinarie: risulta composto dalle feste degli Apostoli ed Evangelisti (inclusi Paolo e Barnaba), da due feste della Madonna, da quelle di Giovanni Battista, della Maddalena, di Stefano, degli Innocenti, di Michele e Angeli e di Ognissanti.⁹³ A proposito poi delle collette raccolte nel nuovo *Santorale* soltanto sette sono prese dal vecchio *Ritum Sarum* e tradotte, dodici invece sono composte ex-novo da Cranmer, mentre tutte le altre sono rigettate per la ragione che in esse è contenuta la *invocatio sanctorum*, un concetto ormai inaccettabile per la chiesa anglicana in linea con la Riforma. Vale la pena rilevare come nella prima sezione del Canone riformato l'arcivescovo di Canterbury reintroduca temporaneamente la menzione della Beata Vergine, dei Patriarchi, dei Profeti, degli Apostoli e dei Martiri, da poco espunti dalla Litania.⁹⁴ In questo primo *Book*

of Common Prayer, ma anche nella seconda edizione corretta del 1552, non c'è accenno alcuno alla questione dei testi agiografici da utilizzare nella commemorazione liturgica dei santi previsti dal calendario. Si può ragionevolmente ipotizzare (del resto l'indice del Breviario lo fa supporre) che alla stregua di altre chiese evangeliche almeno per i personaggi biblici essi siano riconducibili alle *historiae* tratte dalla Scrittura, mentre per i Martiri alle testimonianze della letteratura cristiana delle origini e al martirologio. Si presenta comunque totalmente negativo il giudizio della chiesa anglicana sulla letteratura agiografica, ma anche liturgica, medievale nella quale si deplorano – per ritornare alle parole di Cranmer – «all apocryphas, feigned legends, superstitious orations, collects, versicles, and responses...». ⁹⁵

Note

1. Il testo di questo capitolo riprende in alcuni punti un mio saggio dal titolo *Heiligentexte, "devozione" ai santi e riforma liturgica nelle Chiese protestanti (1522-1552)*, già pubblicato in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente*, pp. 253-276.

In generale sulla riforma della liturgia e della devozione in ambito evangelico cfr. il sempre utile, ancorché datato, Graff, *Geschichte der Auflösung* e relativamente alle feste della Madonna e dei santi Lansemann, *Die Heiligtage*.

2. *Confessio Augustana*, p. 83b.

3. *Ibidem*.

4. Una condanna ancor più dura di un tale culto dei santi è sancita in un altro testo ufficiale scritto da Lutero nel 1537-1538 in risposta alla convocazione del concilio a Mantova ed entrato a far parte delle *Bekennnisschriften* della chiesa luterana, gli *Schmalkaldische Artikel*, dove viene stigmatizzato come «End Christliche Misbreuche».

5. Il *De invocatione sanctorum* manca invece negli *Schwabacher Artikel* (1529) e nei *Marburger Artikel* (1529), anch'essi utilizzati da Melantone per redigere la CA.

6. Cfr. *Torgauer Artikel*, p. 83b [«Man lehret von Heiligen, daß uns ihres Glaubens Exempel nutzlich sind, unsern Glauben zu stärken, daß auch ihre gute Werk uns zu Erinnerung dienen, dergleichen zu ton, ider nach seinem Beruf»].

7. La versione più breve dell'AC del 1530 si limita ad evidenziare brevemente da un lato l'infondatezza biblica della *invocatio sanctorum* e dall'altro l'unicità della mediazione di Cristo, pur facendo concessioni sulla tesi relativa alla preghiera degli angeli e dei santi in cielo (cfr. Melantone, *Apologia Confessionis*, p. 317).

8. Cfr. *Confutatio Pontificia*, pp. 124-131. Contro la tesi protestante dell'unicità della mediazione di Cristo, il testo cattolico introduce una distinzione tra l'unicità della mediazione di redenzione, propria di Cristo, da un lato e la molteplicità delle mediazioni di intercessione, proprie dei santi, dall'altro.

9. Cfr. *Apologia Confessionis*, pp. 316-323.

10. Cfr. *ivi*, p. 324 [«Et tamen omnium statuarum atque picturarum portenta superant fabulosae historiae de sanctis»]. La versione tedesca sottolinea con «noch greulich und hässlicher» la maggior detestabilità ed odiosità delle molte favole e menzogne delle *legendae sanctorum* rispetto allo stesso abominio ed idolatria dei pellegrinaggi e del culto delle immagini.

11. Cfr. *ivi*, pp. 324-325. Il testo tedesco esprime con più chiarezza rispetto a quello latino l'idea che in definitiva è Dio che opera nei santi grandi cose (Lc 1, 49): «So nu Gott der Allmächtige durch seine Heiligen, als sunderliche Leute, viel grosses Dinges gewirket».

12. Cfr. *ivi*, p. 325. I testi agiografici a cui l'umanista riformatore allude sono probabilmente la *Legenda aurea*, la *legenda* francescana dello *Speculum perfectionis*, ed altre raccolte del genere molto in voga nel Medioevo: tutta una letteratura a suo giudizio fortemente caratterizzata da elementi miracolistici e da uno stolto e presuntuoso ascetismo, ma assolutamente carente invece di esempi di fede, di timor

di Dio e di buon governo della società e della chiesa. Tra i testi poetici antichi l'AC cita esplicitamente i *Dialoghi* di Luciano.

13. Melantone, *Variata*, p. 36 (il corsivo è mio). Identico rifiuto del culto cattolico dei santi per le motivazioni teologico-dottrinali che conosciamo è ribadito nella *Nota F De sanctis* (cfr. CR 4, coll. 369-370) apposta da Melantone, Bucer e Pistorius al testo della bozza d'accordo presentato dalla parte cattolica al colloquio di Regensburg nel 1540-1541. In tale nota però non si fa accenno alla corretta *memoria sanctorum* e al beneficio che la conoscenza dei loro esempi attraverso la predicazione può arrecare ai fedeli. (cfr. *Regensburger Buch*, p. 77).

14. Cfr. Melantone, *Variata*, p. 36 [«Ad hanc utilitatem recitare historias utile est. Sed tamen prudentia in accommodandis exemplis opus est»].

15. Cfr. *Wittenbergische Reformation*, coll. 592 e 623.

16. *Ibidem*. Il riferimento al consolidamento della dottrina attraverso le *historiae* viene ripreso anche dalla *Confessio Saxonica* del 1551: «Denique non stulti amplissimam doctrinam ex his historiis promere possunt, quam proponi populo remota superstitione utilissimum est» (cfr. *Confessio Saxonica*, p. 161).

17. Cfr. *Wittenbergische Reformation*, col. 623 [«quod in ipsorum historia extent testimonia illustria de summo Dei beneficio, quod videlicet Deus se humano generi patefecit, quod ipsis videlicet Prophetis et Apostolis tradiderit suum Evangelium, et addiderit certa testimonia et per hos colligerit sibi Ecclesiam. Haec summa beneficia Dei considerare et celebrare oportebat, et pro eis gratias agere, quoties sanctorum historiae recitantur aut cogitantur ... Tota gubernatio Ecclesiae in historiis sanctorum mente reputanda est, et Deo gratiae agenda, quod subinde restituit vocem Evangelii, et alios atque alios vocat et confirma»]. A riguardo della «gubernatio Ecclesiae» la versione tedesca presenta interessanti variazioni, precisando: «ist in aller Heiligen Historien das ganze Kirchenregiment zu bedenken, das er ihm für und für eine Kirche versamlet, viel beruft, stärkt, ecc.» (cfr. ivi, col. 592). Questo concetto del governo della chiesa da parte di Dio nelle «res gestae sanctorum» si chiarisce ancor di più nell'espressione finale del paragrafo «De invocatione sanctorum, qui ex hac vita excesserunt»: «in horum rebus gestis discimus, quomodo Deus colligat sibi Ecclesiam et quomodo eam gubernet» (cfr. ivi, col. 624). Identica posizione in ordine all'apprendimento della storia della chiesa, della propagazione della dottrina evangelica e del governo divino della comunità cristiana attraverso le *historiae sanctorum* è riaffermata nella *Confessio Saxonica* (cfr. *Confessio Saxonica*, p. 160).

18. Cfr. *Wittenbergische Reformation*, col. 624.

19. *Ibidem*. Nella parte finale del paragrafo la *Wittenbergische Reformation* sintetizza i punti esposti sopra a proposito del beneficio che la chiesa ricava da una corretta venerazione dei santi: anzitutto «Deus in illorum consideratione agnoscitur, qui se per illos certis testimoniis patefecit»; in secondo luogo, nelle loro azione si impara come Dio raccolga a sé la chiesa e la governi; in terzo luogo, è proficuo che si prendano in considerazione e si ammirino le loro eccellenti virtù. In questo *Gutachten* del 1545 manca un capitolo specifico sulle feste, presente viceversa negli altri ordinamenti ecclesiastici. La ragione potrebbe essere che su questo punto era stato già deliberato nelle varie *Wittenbergischen Kirchenordnungen* antecedenti agli anni Quaranta. Sull'idea di elevare una lode ai santi per le loro virtù cfr. an-

che la *Confessio Saxonica*, che espressamente afferma: «Laudamus etiam ipsorum sanctorum diligentiam, qui curaverunt, ne effunderent dona Dei» (cfr. *Confessio Saxonica*, p. 161).

20. Mentre l'*Erster Augsburger Interimsentwurf* riafferma il potere intercessorio dei santi e non soltanto l'esemplarità della loro vita da imitare, riconosce la loro intermediazione a favore di miracoli e loda l'uso dei pellegrinaggi (cfr. *Erster Augsburger Interimsentwurf*, pp. 270-271), lo *Zweiter Augsburger Interimsentwurf* – confluito sostanzialmente nella *Declaratio imperialis*-1548 finale – inserisce la memoria dei santi direttamente nella celebrazione del sacrificio della messa, anche se come ringraziamento *in primis* a Dio per il dono della grazia concessa ai santi, e ribadisce la loro opera intercessoria fondandola sulla *communio sanctorum* (cfr. *Zweiter Augsburger Interimsentwurf*, pp. 338-340). In riferimento poi all'ordinamento liturgico delle ore canoniche e della recita dei salmi, il secondo progetto dispone il mantenimento di queste pratiche soprattutto nelle domeniche e nelle feste antiche e più solenni, sollecitando a togliere dal vecchio comune dei santi tutto ciò che è stato aggiunto e che appare eccessivo, e invita a conservare tra le festività accolte dalla chiesa almeno quelle più importanti (domenica, Natale, Circoncisione, Epifania, le Palme, Settimana santa, Pasqua con i due giorni seguenti, Ascensione, Pentecoste con i due giorni seguenti, il *Corpus Domini*, le feste della Madonna e dei santi Apostoli, di s. Giovanni Battista, di s. Maria Maddalena, di s. Stefano, s. Lorenzo, s. Martino, s. Michele e di Ognissanti) al fine di onorare Dio nei santi, di spingere alla loro imitazione e di lasciarsi aiutare dalle loro preghiere e meriti (cfr. ivi, p. 343).

21. Cfr. Melantone, *Gutachten I*, col. 841; Id., *Gutachten II*, coll. 843 e 845; *Gutachten*-22. IV.1548, col. 870. In quest'ultimo documento i luterani giungono ad accettare l'ordinamento delle festività, compresi i tempi di digiuno, con l'invito però ad evitare il culto dei santi, assieme alla venerazione di immagini e ad altre pratiche scandalose (cfr. ivi, col. 872).

22. Ivi, col. 871 (il corsivo è mio); nel riportare questo brano seguono le correzioni apportate da Scheible al testo del CR (cfr. Scheible, *Melanchtons Brief an Carlowitz*, p. 312 nota 39). Alla necessità di una revisione delle *legendae sanctorum*, degli inni previsti dalla liturgia per la festa dei santi e delle «Sequentiae de tempore et sanctis» si accenna esplicitamente nel *Progetto di una "evangelischer Interimsordnung" per la Sassonia* dell'ottobre 1548, dove ancora una volta si sottolinea il vantaggio di presentare alla gente nelle prediche quelle «*legendae* che risultano pure, giovevoli e conformi alla Scrittura» (cfr. *Progetto*-Sassonia, col. 180).

23. Cfr. *Gutachten*-22. IV.1548, col. 871. L'elenco completo delle feste mantenute nell'Elettorato di Sassonia viene presentato in un documento dell'8 luglio 1548 (*Kursächsische Landstände*), e sono: tutte le domeniche, Natale, s. Stefano, s. Giovanni, Circoncisione, Epifania, Conversione di s. Paolo, Purificazione di Maria, Annunciazione, Giovedì santo (*in Coena Domini*), Venerdì santo (*Passionis*), Resurrezione con i due giorni seguenti, [solo nella versione latina: festa dei singoli Apostoli, Ascensione, Pentecoste con i due giorni seguenti], Giovanni Battista, Vistazione, festa di Maria Maddalena, festa degli Angeli (cfr. *Kursächsische Landstände*, col. 67). Da notare che per la prima volta compaiono le feste di s. Stefano, s. Giovanni evangelista e degli Angeli, mentre manca la festa dell'Assun-

zione, presente in altre KKKO. In uno sforzo finale per evitare gli effetti negativi dell'imposizione "armata" dell'ordinamento imperiale i luterani giungono a proporre nel cosiddetto *Interim* di Lipsia del dicembre 1548 un compromesso sia sul mantenimento nelle chiese delle sacre immagini a condizione però che si istruisca la gente sul fatto che tali immagini sono soltanto un ricordo e che ad esse non può essere tributato alcun culto superstizioso, sia sulle festività liturgiche che sono: tutte le domeniche, Natale, s. Stefano, s. Giovanni evangelista, Circoncisione, Epifania, Pasqua con i due giorni seguenti, Ascensione, Pentecoste con i due giorni seguenti, *Corpus Domini*; inoltre le feste della Madonna, i giorni degli Apostoli, Giovanni Battista, Maria Maddalena, s. Michele, e qualche altra festa, in cui è prevista una festa ecclesiastica con predica, messa e comunione, e cioè: Conversione di s. Paolo, Decapitazione di s. Giovanni Battista, Giovedì santo, Venerdì santo, Sabato di Resurrezione nella settimana santa (cfr. *Interim di Lipsia*, col. 263); elenco per altro indicato già nello *Zellischen Abschied* (cfr. *Zellischen Abschied*, col. 220). Occorre sottolineare come rispetto alla proposta del *Kursächsische Landstände* nel testo di Lipsia compaiono alcune varianti di notevole interesse: vengono aggiunte le feste del *Corpus Domini* e della Decapitazione di Giovanni Battista, distinta dalla festa di Giovanni Battista; la festa degli Angeli è sostituita da quella di s. Michele; si parla in generale di feste della Madonna, senza specificare quali, anche se è legittimo pensare che esse siano le feste tradizionali, cioè Purificazione di Maria, Annunciazione e Visitazione (anche qui manca la festa dell'Assunzione).

24. *Gutachten*-16. VI. 1548, col. 938 (il corsivo è mio). Qui i teologi luterani tornano a motivare la grande utilità per la comunità cristiana di apprendere le *historiae* che attraversano tutta la vita della chiesa: dalle *historiae* infatti si ricava la testimonianza della indefettibile assistenza divina sulla chiesa; inoltre attraverso di esse si è spinti a ringraziare Dio per essersi rivelato nei santi e infine ci si istruisce e ci si rafforza con gli esempi dei santi (*ibidem*). A questo documento si rifà quasi alla lettera il *Meissner Gutachten* del luglio 1548 con cui i wittenberghesi respingono definitivamente il testo dell'ordinanza imperiale. Nel capitolo sulle cerimonie si dichiarano possibilisti circa la materia degli inni liturgici imposti dall'*Interim*, premesso però che le cerimonie appartengono alle cose non importanti, le cosiddette *Mitteldinge* o *adiaphora*, e a condizione che venga chiaramente escluso ogni espressione di *invocatio sanctorum*. Circa le feste, poi, confermano che le chiese della Riforma hanno mantenuto quasi tutte le feste indicate dall'*Interim*, precisando però che l'idea che sta alla base delle festività dei santi è quella di ringraziare Dio «dass er durch solche Werkzeuge seine Lehre ausgebreitet und sie zu schönen Exempeln der Liebe, der Beständigkeit im Glauben, der Hoffnung, Geduld und anderer christlicher Tugend, der Kirchen fürgestellt». Per cui concludono: «wir Gott danken, und bitten, dass er uns Gnade verleihe, ihrem Exempel zu folgen» (cfr. *Meissner Gutachten*, coll. 41-43).

25. Il 24 gennaio del 1522 per intervento di Carlostadio in assenza di Lutero, relegato alla Wartburg, viene emanato a Wittenberg un breve ordinamento ecclesiastico, in cui si prescrive di togliere dalle chiese gli altari e le immagini per evitare l'idolatria («abgöttereii»), lasciando soltanto tre altari senza immagini, e di celebrare la messa in conformità all'istituzione che Cristo ha fatto nell'ultima cena e quindi senza tutte quelle parti che da tale istituzione non sono previste o che con essa

sono in contraddizione. In concreto si permette, perché utili alla fede, di cantare le parti della liturgia della messa previste dal rituale «de tempore», ma non da quello «de sanctis», e si abolisce il Canone maggiore e minore perché in contrasto con la Scrittura (cfr. *KO-Wittenberg 1522*, pp. 697-698). Sul senso, le finalità e le modalità della riforma liturgica luterana mi permetto di rinviare alle mie introduzioni a Lutero, *Scritti pastorali minori* di Lutero (cfr. pp. 75-101, 151-174).

26. Cfr. Lutero, *Von ordenung gottis diensts*, pp. 35-37.

27. Cfr. *ivi*, p. 37. Tale calendario o ordinamento liturgico è confermato da Lutero nella *Formula missae*, dove rende noto: «Nos Wittembergae solis dominicis et festis domini sabathizzare quaremus, omnium sanctorum festa prorsus abroganda, vel siquid dignum in eis est, in dominicalibus concionibus miscenda esse putamus. Festum Purificationis et Anunciationis pro festis Christi, sicut Epiphaniae et Circumcisionem, habemus. Loco festi S. Stephani et Iohannis Evangelistae, officium Nativitatis placet. Festa S. Crucis Anathema sunt» (cfr. Lutero, *Formula missae*, p. 209). La liturgia della *commemoratio sanctorum*, che non prevede un giorno festivo proprio, sarà ridotta in definitiva alla lettura della *historia* biblica sul santo da farsi o al mattino del giorno della ricorrenza durante la predica prima di andare al lavoro oppure la domenica successiva dopo il vangelo. Sul carattere per così dire semi-festivo del giorno dedicato ai santi cfr. anche *KO-Hessen 1526*, pp. 59-60.

28. Cfr. Lutero, *Formula missae*, p. 218.

29. Cfr. Lutero, *Von ordenung gottis diensts*, p. 37. Lutero precisa al parroco Hausmann che egli non ha modificato nulla in ambito liturgico «vi aut imperio»; anzi è intervenuto sempre con esitazione e timore per non provocare scandalo nei deboli nella fede da un lato e soprattutto a causa degli spiriti superficiali dall'altro, i quali senza fede vanno cercando soltanto novità. Inoltre riconosce che sul tema del culto l'applicazione delle riforme adottate a Wittenberg non è vincolante per altre chiese, ognuna delle quali deve cercare la propria strada. Anzi se ad altri sarà rivelato qualcosa di meglio, i Wittenberghesi sono disposti a tacere per il bene comune. A proposito poi dell'utilizzo delle parti del vecchio rituale della messa il riformatore e i suoi non condannano coloro che «probare volent» gli Introiti delle messe degli Apostoli, della Vergine Maria e degli altri santi, laddove risulta che tali testi siano stati tratti dai salmi o da altri parti della Scrittura (cfr. Lutero, *Formula missae*, pp. 205-206 e 209).

30. Cfr. Melantone, *Unterricht*, pp. 247-248.

31. Cfr. *ivi*, pp. 250-251.

32. Cfr. il lungo paragrafo «Von teglicher ubung ynn der kirchen», *ivi*, pp. 257-262.

33. Cfr. *KO-Wittenberg 1542*, p. 369.

34. Il testo di questa KO verrà ripreso spesso alla lettera dai successivi decreti ecclesiastici di Braunschweig ed ispirerà in maniera determinante la legislazione di gran parte delle chiese luterane del Nord, come quella di Osnabrück del 1543, redatta dal sovrintendente Hermann Bonnus autore nel 1539 della *Farrago* (cfr. *KO-Osnabrück 1543*, pp. 222-226).

35. Cfr. *KO-Braunschweig 1528*, p. 397. Al criterio del legame tra *memoria sanctorum* e racconto biblico ricorre, tra le tante, la disposizione del langraviato dell'Assia del 1526 che stabilisce una duplice memoria di Giovanni Battista (la

Nascita e la Decapitazione), adducendo la ragione che di ambedue i fatti i vangeli presentano due specifiche narrazioni che possono essere lette e commentate nel culto. Lo stesso principio sta alla base della commemorazione della Conversione di Paolo: «ob insignem ex Actis Apostolicis epistolam» (cfr. *KO-Hessen 1526*, p. 60). Un'ulteriore testimonianza della necessità di tale connessione è riscontrabile nella KO del Brandeburgo-Norimberga: a proposito della festa mariana dell'Assunzione, dopo aver precisato che tale ricorrenza non trova giustificazione nel testo biblico ma semplicemente nel fatto pratico di fare una pausa nel lavoro, l'ordinanza prescrive che «an solichem fest in den kirchen die historien von unser frauen fest Visitationis genant, derhalben man in dem heiligen evangelio zeugnus hat, mit singen und lesen gehalten werden» (cfr. *KO-Brandenburg-Nürnberg 1533*, p. 204). Identico ragionamento nella successiva ordinanza del 1545 stilata da Dietrich Veit per la sola città di Norimberga, dove emerge con più evidenza la sostituzione della festa dell'Assunzione che «doch kein grund in der schrift und zu großer abgöttereil vil ursach geben hat» con quella della Visitazione e l'invito a leggere il 15 agosto «die historie [...] von der Heimsuchung, welche in der schrift gegründet und derhalb ein nütze lehr geben kan» (cfr. *KO-Nürnberg 1545*, p. 538). Anche il secondo ordinamento ecclesiastico della città di Amburgo del 1539 in un interessante riferimento fortemente polemico alle *legendae* tradizionali evidenzia tale criterio come principio-guida nel fare pulizia delle moltissime feste dei santi del calendario cattolico: «Etlike van der andern Hilligen Feste lahten wy darümme fahren, dat de Historien der sülven in difben mit konen getrachteret werden, etlike auerst darümme, dat se up papistische undenstlike Fabeln gegründet sint» (cfr. *KO-Hamburg 1539*, p. 319).

36. Cfr. *KO-Braunschweig 1528*, p. 397. L'ordinamento giunge a precisare le parole con cui il predicatore deve introdurre la memoria dell'apostolo: «Myne frunde in Christo, in disser weke plecht me gedenken des hilgen apostels N., van deme lest me so in evangelio, in Actis apo. Etc. so segge me ock, so me wat wet, kort uth waren historien und nicht uth lögenlegenden». A questo proposito Sehling fa osservare che Bugenhagen intendeva conservare come festivi i giorni di ciascun apostolo. Avendogli però fatto notare il numero eccessivo di giorni di festa per una città commerciale come Braunschweig, egli abbandonò il progetto, rimandando tale commemorazione alle domeniche (cfr. *ivi*, p. 397 nota 16).

37. Cfr. *ivi*, p. 398. Rispetto all'ordinamento di Braunschweig quello di Amburgo del 1529 introduce altre due feste particolari: un giorno di ringraziamento per l'introduzione del cristianesimo ad Amburgo tramite s. Ansgar e la salvaguardia della città da un grave pericolo (giorno che abitualmente si celebrava la domenica dopo la Purificazione e che dal 1529 la città celebra il giorno di s. Cecilia) e un *Danksfestag* per l'introduzione della Riforma (cfr. *KO-Hamburg 1529*, p. 131). Parimenti la KO di Lubeca del 1531 redatta sempre sulla base del testo di Bugenhagen prevede due nuovi giorni festivi di ringraziamento (*Dankfeste*): uno per il salvamento della città da un grave pericolo da celebrare il giorno della Maddalena e l'altro per la Riforma da festeggiare la domenica della Trinità (cfr. *KO-Lübeck 1531*, p. 148). Anche l'ordinamento ecclesiastico del 1530 della città di Minden, pur ricalcando sostanzialmente quello di Braunschweig, offre però un elenco più completo delle feste degli apostoli con l'aggiunta «um der Predigt, aber zum Theil auch um der Schwachen willen» di quella della Conversione di Paolo, di Matteo, di Filippo e Giacomo, di Pietro e Paolo

e di Giacomo [il Maggiore]. Proprio per rispetto verso i “più deboli” decide altresì che la festa dell’Assunzione venga conservata ancora per un po’ di tempo, sebbene non abbia alcun fondamento biblico (cfr. *KO-Minden 1531*, p. 140).

38. Cfr. *KO-Braunschweig 1528*, p. 398 [«Van Sunte Laurentio hefft Sanctus Ambrosius wat gescreven in libris officiorum»].

39. *Ibidem*.

40. Cfr. *KO-Hamburg 1539*, p. 319. Vale la pena notare per inciso come sia la prima volta che in un calendario luterano compare la festa dei ss. Innocenti. Un elenco di feste di santi (e non solo) tra i più completi e per certi versi il più sorprendente per l’aggiunta della festa del *Corpus Domini* (anche se senza ostensione e processione!) è quello dell’istruzione di Nassau del 1536. Ricalcando la *KO-Brandenburg-Nürnberg 1533*, stabilisce come giorni festivi tutte le domeniche, Capodanno (Circoncisione), Epifania, Purificazione (qui chiamata ancora *Lichtmesse*), Mattia, Annunciazione, Giovedì santo, Venerdì santo, Sabato santo, Pasqua e Lunedì dell’Angelo, Filippo e Giacomo, Ascensione, Pentecoste e Lunedì successivo, Trinità, *Corpus Domini* (senza ostensione e processione), Giovanni Battista, Pietro e Paolo, *Dormitio Virginis*, Giacomo [il Maggiore], Lorenzo, Assunzione (le ultime sei feste vengono spostate alla domenica successiva a motivo della mietitura), Bartolomeo, Nascita di Maria, Michele, Simone e Giuda, Ognissanti, Andrea, Tommaso, Natale, Stefano, Giovanni Evangelista. Il paragrafo si conclude con una breve precisazione sul culto dei santi in cui si rigetta l’«Anrufen der Heiligen» come «schriftwidrig»; nello stesso tempo però si sollecitano le chiese ad onorare la memoria dei santi, contemplando in essi un riflesso della grazia e della misericordia divina (cfr. *KO-Nassau 1536*, p. 278). Anche l’ordinamento della Marca del Brandeburgo del 1540, stilato sulla base della *KO-Brandenburg-Nürnberg 1533*, aggiunge la festa del *Corpus Christi*, senza però alcuna precisazione ulteriore, e quelle dell’Assunzione e della Natività di Maria (cfr. *KO-Mark Brandenburg 1540*, p. 80).

41. Cfr. *KO-Hamburg 1539*, p. 319 [«Up dat de Gedechtniße der Hilligen, Apostel und Märterer erholden, und de Exempla eres Gelouens, der Lere, und des Lydendes, den Eintfoldigen thom Vorbilde christliker Imitation vorgestellet werden»]. La menzione esplicita della *memoria martyrum*, già presente nelle ordinanze ecclesiastiche di Basilea e di Ulm (cfr. *KO-Basel 1529*, p. 126 e *KO-Ulm 1531*, p. 158), troverà una collocazione ufficiale e non solo locale nella *Variata* del 1540.

42. Cfr. *KO-Pomeranien 1535*, p. 260.

43. In effetti, uno degli intenti dalla riforma liturgica è secondo l’ordinamento che le *Historien* «uns also vorleggen de leuen hilgen als exemple des gelouens unde der leuee, dat wy ock Christum also bekennen mit lere unde leuende unde hapeninge ock salich tho werden, gelick als se allene dorch Jhesum Christum unsen leuen Heren» (*ibidem*).

44. Cfr. *KO-Pomeranien 1542*, p. 14. È questa la ragione che giustifica i giorni festivi della Conversione di Paolo, della Maddalena e della Decapitazione del Battista. La medesima norma vige nelle varie KKO della Sassonia Albertina (arciducato di Sassonia) emanate nel periodo 1539-1555: in quella del 1539/40, oltre al principio cristologico, per cui le festività extra-domenicali devono riguardare unicamente il Cristo (in tal senso sono mantenute le feste mariane della Purificazione e dell’Annunciazione), è applicato il criterio discriminante dell’esistenza di

una *historia* biblica per il mantenimento delle feste del Battista, della Visitazione, di Michele e degli stessi giorni semi-festivi degli Apostoli, della Conversione di Paolo, di Maria Maddalena, della Decapitazione del Battista, di Stefano, ecc.; soltanto dalla Scrittura – conclude la KO – possono venire raccontati ed esempi che edificano veramente la comunità (cfr. *KO-Sachsen 1539/40*, p. 274 nota 1). E vige anche in moltissime altri ordinamenti ecclesiastici, come in quella di Schwäbisch Hall (cfr. *KO-Schwäbisch Hall 1543*, pp. 17-18), di Colonia (cfr. *KO-Köln 1543*, p. 49), del Kurpfalz (cfr. *KO-Kurpfalz 1556*, pp. 162-163), della contea di Hohenlohe (cfr. *KO-Hohenlohe 1578*, pp. 295-296).

45. Cfr. *KO-Hessen 1526*, pp. 59-60. La KO decide anzitutto che «Praeter Dominicum diem nullum festum celebretur, nisi pro mysteriis nostrae redemptionis, ideo haec sola»: Natale, Circoncisione, Epifania, Presentazione del Signore al tempio, Incarnazione del Verbo o Annunciazione, giorni della Parasceve, il primo giorno di Pasqua, Ascensione e Pentecoste, primo giorno della Visitazione, con l'ingiunzione di eliminare da queste festività tradizioni o cerimonie contrastanti con il Vangelo (es. la benedizione delle candele nel giorno della Purificazione).

46. Cfr. *ivi*, p. 60. Questa prescrizione viene ribadita nella KO del 1532, dove si permette alla gente di fare per così dire mezza festa (ascoltando la predica al mattino ed andando a lavorare al pomeriggio) nei giorni degli apostoli, cioè di s. Mattia, di s. Pietro in vincoli, della Conversione di Paolo, di s. Giacomo, di s. Andrea, nel giorno della Nascita del Battista, della sua Decapitazione, e della Maddalena, e ciò «umb der schonen Euangelien und historien willen, bei den Evangelisten und Actis describen» (cfr. *KO-Hessen 1532*, p. 163).

47. Cfr. *KO-Hessen 1526*, p. 60. La KO commina la scomunica, l'interdetto e la distruzione del luogo anche a chi, contravvenendo alla legislazione della Riforma, persiste nell'*invocatio sanctorum* e nell'abuso ad essa collegata di dedicare ad un santo patrono un particolare santuario. La KO del 1532 ridimensiona il valore degli stessi giorni festivi, precisando che in realtà non esiste una distinzione tra i giorni, quasi che quelli festivi siano migliori degli altri. I giorni festivi vengono prescritti per le persone semplici e poco istruite e per l'uomo comune, che diversamente non troverebbero il tempo per imparare la dottrina cristiana. Un'utilità pratica ed una preoccupazione pastorale, dunque, stanno all'origine della fissazione nel calendario liturgico di alcuni giorni di festa (cfr. *KO-Hessen 1532*, p. 161).

48. Mentre per Giovanni Battista la KO stabilisce secondo tradizione due memorie, la Nascita e la Decapitazione, essendovi due brani evangelici propri per le due commemorazioni, dei santi Apostoli è permessa una sola commemorazione con un solo sermone in un giorno solo (cfr. *KO-Hessen 1526*, p. 60).

49. Cfr. *KO-Württemberg 1536*, p. 267. Il testo del Württemberg si rifà alla *KO-Hessen 1533*. Sul fatto che questo territorio della Germania occidentale sia sotto il segno del legame tra zwinglianesimo e luteranesimo cfr. Iserloh, *Compendio*, p. 152.

50. Cfr. Léonard, *Storia del Protestantismo*, I, p. 179. In generale per l'introduzione della Riforma nelle città rimandiamo all'ottimo studio di Moeller, *Imperial Cities*.

51. Cfr. *Züricher Einleitung-1523*, p. 21. Contro il culto delle immagini il documento zurighese dedica un intero paragrafo *Von den bilden* (cfr. *ivi*, pp. 23-26).

52. Cfr. *KO-Zürich 1529*, pp. 134-138 e *KO-Zürich 1532*, p. 171.

53. Cfr. *KO-Zürich dopo 1529*, pp. 328-329.

54. Cfr. *KO-Bern 1527/28*, pp. 30-31.

55. Cfr. Zwingli, *Berner Predigten*, pp. 41-91.

56. Cfr. *ivi*, p. 61.

57. Cfr. *KO-Bern 1532*, pp. 31-55.

58. Cfr. *KO-Basel 1529*, p. 126. In pratica l'ordinamento prevede tre culti al giorno o spiegazioni bibliche, divisi tra le diverse chiese della città, e l'abolizione dell'uso delle immagini, degli organi e delle campane. Inoltre, stabilisce che la comunione a Basilea sia distribuita tutte le domeniche, mentre nelle campagne soltanto quattro volte l'anno e che l'istruzione religiosa sia impartita ai bambini dai 7 ai 14 anni e controllata quattro volte l'anno in chiesa davanti al pastore. Più radicale contro il culto dei santi sembra essere invece la prima confessione di fede basileese del 1534: senza trattare specificamente la questione lo scritto confessionale si limita a ribadire all'art. XI non solo che le feste dei santi non possono essere imposte come festività di precetto, essendo semplici prescrizioni umane, ma soprattutto che il culto e l'invocazione dei santi defunti e la venerazione delle immagini sono proibiti espressamente da Dio e quindi da rigettare (cfr. *Baseler Bekenntnis-1534*, p. 99). Per l'introduzione della riforma a Basilea cfr. Léonard, *Storia del Protestantismo*, I, pp. 194-202 e 204.

59. Cfr. *Confessio Helvetica Prior*, pp. 103 e 108. All'art. XI (*Von dem Herren Christo und was wir durch jnn habenn*) si dice espressamente che «Hie verwerffen wir alles das, das sich ein myttel, opffer und versünung unsers lebens und heyls darstellt, und erkennen keines, dann allein den herren Christum» (cfr. *ivi*, p. 103), mentre a proposito dell'abolizione degli idoli e delle immagini l'art. XXIII (XXIV) *Von der Heyligen versamlung und zemenkomung der glöubigen* afferma: «und bsonder die götzen und Bylder, die zuvereren und Ergernuß gebrucht werdend, und was sölicher ungöttlicher dingen sind, die wellen wir us unser heiligen gemeind wyt hyngetryben haben» (cfr. *ivi*, p. 108).

60. Sebbene Bucer e la chiesa di Strasburgo non appartengano in senso stretto all'orientamento riformato per la posizione di mediazione svolta nello scontro tra luteranesimo e zwinglianesimo, tuttavia non ci sembra improprio collocarli redazionalmente in tale ambito se non altro per la convergenza sulla dottrina eucaristica. Come è noto, a dare fondamento giuridico alla riforma strasburghese è un accordo raggiunto tra Magistrato, popolo e Matthäus Zell, mentre per promuovere ed organizzare il cambiamento giungono in città nel 1523 Capitone, Bucer e Hedion. Sull'introduzione della Riforma nella città alsaziana ci limitiamo a rimandare a Léonard, *Storia del Protestantismo*, I, pp. 211-221; Chrisman, *Strasbourg and the Reform*; Genre, *Introduzione*.

61. Cfr. Stupperich, *Einleitung*, p. 187.

62. La KO proibisce esplicitamente nel giorno di domenica prima del sermone del mattino e di mezzogiorno tutte quelle cose che possono ostacolare il raccoglimento e la partecipazione seria al culto divino come andare nelle cantine, giocare e bighellonare in piazza, andare a passeggio, andare a caccia, ecc. Cfr. *KO-Straßburg 1534*, pp. 236-237.

63. Cfr. *Regensburger Buch*, p. 77. Qui si ripropone e si giustifica sulla base della Scrittura e della tradizione la concezione cattolica del culto dei santi, incluso il

culto delle reliquie e delle immagini, con qualche piccolo ammorbidimento per frenare gli abusi gravi in materia e soprattutto in vista di un possibile compromesso con la parte evangelica. Bisogna dire però che su tutta la bozza d'accordo Lutero si era mostrato scettico, mentre Filippo d'Assia e Gioacchino II del Brandeburgo avevano dato il loro consenso. Accettato come base di discussione dai delegati cattolici (Contarini, Morone, Pflug, Gropper ed Eck) e protestanti (Melantone, Bucer, Pistorius), per volontà di Carlo V venne esaminato a parte durante i lavori della dieta imperiale, col risultato però che dopo il consenso raggiunto sulla giustificazione si dovette registrare l'impossibilità di una riunificazione sul tema ecclesiologico e sul culto dei santi. Nel settembre 1541 Bucer pubblicherà a Strasburgo gli atti del colloquio per chiarire i vari passaggi e i diversi punti di dissenso (cfr. Bucer, *Acta Colloquii*).

64. Cfr. *Nota F De sanctis*, coll. 369-370.

65. Cfr. Bucer, *Ein Summarischer vergriff*, Id., *Zweites Gutachten* e Id., *Supplication*.

66. Cfr. Bucer, *Erklärung*.

67. Cfr. *Declaratio imperialis*-1548, pp. 581-590.

68. Cfr. Bucer, *Briefmemorandum-4.IV.1548*, p. 387. Del resto, secondo Bucer, a sostegno della tradizione antica c'è quanto Gesù dice in Gv 16, 23: "qualunque cosa chiederete nel mio nome il Padre ve la concederà". Ma ci sono anche le collette più antiche, le quali non contengono nulla sui santi in sé, ma solo la memoria dei doni che Dio ha elargito loro e la preghiera perché Dio conceda di emularli nella dottrina e nella vita. È vero che successivamente sono state composte delle collette, nelle quali si prega Dio di soccorrere per intercessione e merito dei santi. Fino adesso però, conclude polemicamente Bucer, Dio ha impedito che neppure in una colletta si invocassero i santi e si ricorresse alla loro intercessione (*ibidem*). Questo *Briefmemorandum* – che si presenta più come commento critico e spiegazione dell'*Interim* che non quale scritto di disputa polemica – verrà ripreso alla lettera con qualche variazione dallo *Zweites Gutachten* ufficiale, stilato da Bucer il 27 giugno 1548, dopo che il 29 maggio ha firmato assieme agli altri predicatori strasburghesi un *Erstes Gutachten*.

69. Cfr. Bucer, *Briefmemorandum-4.IV.1548*, p. 387 [«Wiewol wir gern gestohn, das uns Got vil guts thut, auch vmb seiner lieben Heiligen willen, wie er verheissen hat, guts zuthun in tausset geschlecht denen, die jn lieben unnd seine gepot bewaren (Es 20, 6; Dt 5, 10) So zweyfelt vnns auch nit daran, alle lieben Heyligen, die bey Christo seindt, betten vor vnns on vnderlaß» (il corsivo è mio)].

70. Cfr. *ivi*, p. 394. Sul tema dei giorni di festa Bucer ritorna quasi con gli stessi termini nella lettera a Julius Pflug, vescovo di Naumburg, del 13 aprile 1548 (cfr. Bucer, *Brief an Julius Pflug*, p. 433).

71. Cfr. Bucer, *Erstes Gutachten*, pp. 442-467.

72. Bucer, *Ein Summarischer vergriff*, pp. 138-139. In generale su questo documento cfr. Bellardi, *Bucers "Summarischer Vergriff"*.

73. Ancora una KO di ispirazione zwingliano-bucericiana che vale la pena ricordare è quella di Ulm del 1531, che si ispira all'*Ordnung* di Basilea del 1529. Nel breve paragrafo «Von Feiertagen» sono soppresse la maggior parte dei giorni festivi e delle feste di prima classe, perché causa di superstizione e di insolenze. Nello stesso tempo però si invitano i predicatori a prendersi cura dei giorni stabiliti

per il ricordo («Gedächtnisse») del Signore, degli Apostoli e dei martiri, affinché la gente diventi migliore, sradicando dal cuore ogni superstizione. L'ordinamento conclude con l'esortazione a trascorrere la domenica, l'unico giorno festivo ad dover essere celebrato, nell'ascolto della parola di Dio e nelle altre opere cristiane (cfr. *KO-Ulm 1531*, p. 158). Bisogna dire che tale KO è rimasta valida solo per poco tempo, dal momento che Ulm ben presto è passata al luteranesimo.

74. In seguito alla predicazione di Farel nel 1535 in varie chiese vengono distrutte le immagini e l'anno dopo abolita definitivamente la messa. Il 21 maggio 1536 i ginevrini, riuniti in assemblea generale, votano all'unanimità il passaggio alla Riforma. Nel luglio 1536 arriva a Ginevra Calvino e vi si ferma per quasi due anni a guidare i primi passi del nuovo ordinamento. In generale sull'introduzione della riforma a Ginevra cfr. Léonard, *Storia del Protestantismo*, I, pp. 407-448 e McGrath, *Giovanni Calvino*.

75. Questo testo confessionale, nato come sintesi in 21 articoli dell'*Istruzione* o *Catechismo di Ginevra* stilata da Farel e Calvino, diventa ben presto una costituzione religiosa della repubblica ginevrina. *Catechismo e Genfer Bekenntnis* approvati dal Grande Consiglio della città il 10 novembre 1536 sono tradotti e pubblicati in francese per decisione dello stesso Consiglio (27 aprile 1537). Successivamente la *Confession de la Foy* viene confermata con giuramento dalla cittadinanza.

76. *Confession de la Foy*, p. 111.

77. Cfr. *ivi*, p. 114.

78. Cfr. *Instruction-Genève 1537*, pp. 39, 41-42, 53. Redatta una prima volta da Calvino nel 1536, compare con tale titolo, anonimo, in francese nel 1537.

79. Cfr. *Articles-Genève 1537*, pp. 5-14.

80. Cfr. McGrath, *Giovanni Calvino*, pp. 133-134.

81. Cfr. Calvino, *Ordonnances ecclésiastiques*, pp. 344-347.

82. Cfr. Calvino, *Supplex exhortatio*, pp. 461-464 e 473-481.

83. Cfr. Calvino, *Vera ratio*, coll. 651-652.

84. Cfr. *ivi*, col. 655.

85. Legata alle posizioni teologiche fareliane e calviniane è la riforma introdotta a Losanna con la disputa e l'approvazione delle *Conclusiones* nel 1536. Qui si accenna ancora una volta all'unicità della mediazione cristologica e alla dimensione squisitamente spirituale del culto reso a Dio, per cui la vera chiesa «omnium ceremoniarum nugas infinitas, quatenus pervertendae religioni serviunt, ut sunt imagines, et id genus alios, prorsus non admittit», senza stabilire nulla però a riguardo delle feste e della liturgia, salvo un breve accenno ai giorni festivi, probabilmente relativi anche alle varie e molteplici ricorrenze infrasettimanali celebrative in onore dei santi, presente nella Tesi X: nei confronti degli «adiaphora», che sono «cibi, potus, dierumque observatio», il cristiano gode di assoluta libertà, limitata soltanto dal dovere della carità (cfr. *Conclusiones Losannae*, p. 110).

86. In generale sull'introduzione della Riforma in Inghilterra cfr. Léonard, *Storia del protestantesimo*, I, pp. 273-290, l'innovativo Haigh, *English Reformations*, Patriarchi, *La Riforma anglicana* e soprattutto Hillerbrand, *The Division of Christendom*, pp. 211-265, che dedica particolare attenzione al ruolo della religiosità popolare contro l'opinione comune di una riforma inglese imposta dall'alto (per la segnalazione di quest'ultimo lavoro ringrazio l'amico prof. J. Wicks):

87. Cfr. Cuming, *A history*, p. 31. Dietro la spinta della critica di Moro tali omissioni saranno ripristinate nella II edizione del 1535, il cui titolo recita: *A goodly prymer in Englyshe, newly corrected and printed*.

88. Cfr. Cuming, *A history*, pp. 31-32.

89. Citato *ivi*, p. 34. Nel 1545 viene reintrodotta la Litanìa (da cantarsi la domenica e negli altri giorni festivi), anche se con alcune modifiche: Cranmer mantiene le invocazioni alla Vergine, ai santi ed agli angeli, ma omette una cinquantina di nomi di santi (cfr. *ivi*, p. 36).

90. Per mettere fine alle contestazioni suscitate dall'introduzione delle riforme, verso la fine del 1548 una Commissione riceve l'incarico di elaborare una nuova liturgia, che sarà sottomessa al Parlamento e rimaneggiata in maniera tale da poter avere l'approvazione della maggioranza dei vescovi. Adottata dalla Camera dei Lords il 21 gennaio 1549, questa nuova liturgia è promulgata il 10 marzo dello stesso anno. Opera di compromesso, il primo *Book of Common Prayer* scontenta tutti, per cui già negli anni successivi se ne prepara una revisione profonda. Sul *Book of Common Prayer* cfr. il datato ma sempre utile *A new History* curato da Procter, Frere e *A history* di Cuming, pp. 45-86.

91. Concretamente il *Book of Common Prayer* si compone del Breviario, del Messale, del Manuale, del Processionale e del Pontificale o Benedizionale. Il Breviario (*The Daily Office*) ispirato a quello di Quiñones comprende: il Calendario, il *Temporale*, il Salterio, l'Ufficio dei defunti e della Beata Vergine, l'Ordinario, il Canone della messa, il *Santorale*. Quest'ultimo a sua volta contiene: l'Antifonario (per il coro), il Salterio (con le antifone), l'Innario, il Collettario, le *Legendae* (le letture: bibliche o di altro genere), il Martirologio (il calendario). Il Messale raccoglie invece: l'ordinario e il canone della messa e ancora il *Temporale* e il *Santorale*. Il Manuale riporta la liturgia del prete, perciò è detto anche Sacerdotale, Rituale, *Agenda* (Battesimo, Matrimonio, Cerimonie ecclesiastiche, visita agli ammalati, Ufficio dei defunti). Il Processionale contiene la musica per la processione della domenica, delle rogazioni e cose simili. Il Pontificale o Benedizionale riporta il rito delle celebrazioni presiedute dal vescovo e le formule di benedizione.

92. Il *Daily Office* viene ridotto a due momenti: mattino e sera. Ogni volta si leggono due Letture (un capitolo intero) prese dall'AT e NT, seguendo il metodo della *Lectio continua*. La liturgia del mattino praticamente ingloba il Mattutino, le Lodi e Prima del vecchio Breviario, mentre quella della sera mette insieme il Vespri e Compieta. Sono soppresse Terza, Sesta e Nona. Bisogna osservare che la sequenza salmi-lettura-cantico-lettura-cantico, che diventa il modello del culto anglicano classico, si trova soltanto in una o due KKKO luterane minori; il culto luterano tipico si basa invece su un gruppo di salmi, una lettura ed un cantico, sia al mattino che alla sera.

93. Cfr. Cuming, *A history*, pp. 51-52. Il *Proprium* normale è fatto di un salmo introduttivo, colletta, epistola e vangelo. Sebbene i giorni festivi non siano classificati per importanza, come prima della Riforma, alcune feste (Natale, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, Trinità) hanno prefazi propri nella liturgia della *Holy Communion* e salmi propri nella preghiera del mattino e della sera.

94. Cfr. *ivi*, p. 55.

95. Cfr. *ivi*, p. 34.

IV

Santi della Riforma e primi testi agiografici protestanti

La questione dei santi nel primo protestantesimo non si riduce in verità all'attacco contro l'«abominio dell'Anticristo» e alla conseguente radicale riduzione del santorale nel calendario liturgico. L'esperienza dei primi martiri e il bisogno di celebrarne la testimonianza suprema attraverso racconti spinge le chiese evangeliche ad una concreta operazione di scrittura agiografica. In effetti l'emergere della figura del santo-martire è in un certo senso connesso con la difficile situazione in cui dopo la scomunica di Lutero e il bando imperiale di Worms vengono a trovarsi le persone e le comunità che man mano aderiscono alle proposte riformatrici del frate di Wittenberg. Alcune di esse colpite dalla repressione preferiscono subire torture e persino il supplizio capitale piuttosto che rinnegare l'Evangelo della grazia, entrando in tal modo nel numero dei testimoni della fede autentica. L'esempio del loro martirio, raccontato in *historiae* edificanti (*Märtyrerflugschriften*), diventa così incoraggiamento per le comunità evangeliche perché resistano nella tribolazione. Sono i casi relativi all'uccisione di Vos e van Esschen, di Zütphen, di Kaiser, di Winkler e di Barnes – solo per menzionare quelli maggiormente noti e con una più significativa risonanza agiografica e che pertanto saranno oggetto della nostra analisi – dei quali le chiese evangeliche per mezzo di racconti o di inni desiderano conservare e tramandare la confessione finale e il martirio. Anche tra gli anabattisti si vive il momento della prova. La caccia scatenata contro di loro da cattolici e luterani riporta all'ordine del giorno il tema del martirio: Sattler ed altri diventano così protagonisti di numerosi racconti devotamente tramandati ad incitamento ed edificazione comune. Siamo quindi di

fronte al nascere ed al diffondersi di una nutrita letteratura martiriale protestante, fatta di testi brevi e occasionali (di cui però ci sfugge nella generalità dei casi la modalità effettiva di un loro uso nelle assemblee liturgiche volte a celebrare i nuovi santi), testimonianza preziosa e concreta di quella transizione dalla *invocatio* alla *memoria sanctorum*.¹ Per completezza occorre dire che la figura eroica del martire ucciso «von wegen des Euangelij» non è l'unica del santorale evangelico di questi primi decenni: accanto ad essa viene proposta, seppur marginalmente, anche un'altra icona di santità più vicina all'immagine del semplice confessore della fede nella vita quotidiana, come nel caso del «fromm» Spengler e del suo *Bekentnis*.

1. *Vos e van Esschen: martiri e confessori della «divina dottrina dell'Evangelo»*

La prima testimonianza di questa «evangelische Martyrienliteratur» si collega ai fatti drammatici e alla confessione estrema di due agostiniani del convento di Anversa. In effetti, come conseguenza dell'introduzione dell'Inquisizione nei Paesi Bassi da parte di Carlo V (23 aprile 1522), già il 6 ottobre 1522 tutti i frati del convento vengono prelevati e messi in prigione per ordine della luogotenente imperiale Margherita di Savoia, zia dell'imperatore. E mentre alcuni sono rilasciati subito e altri riescono a fuggire, tre sono tratti: i due martiri, Endrik Vos e Johann van Esschen, e Lambert von Thoren. Trasferiti da una prigione all'altra, è proposta loro una ritrattazione, sempre rifiutata, ed alla fine è aperto contro di loro un processo a Bruxelles, che si celebra il 1° luglio 1523 nella piazza del mercato: invitati dai giudici ad abiurare sulla base di alcuni articoli loro presentati, fra Endrik e fra Johann preferiscono confessare con fermezza la loro fede evangelica; e perciò sono condannati al rogo, degradati secondo l'usanza dallo stato sacerdotale e consegnati dalla commissione inquisitoriale ecclesiastica al tribunale civile e da questo alle autorità cittadine di Bruxelles e finalmente al boia che quello stesso giorno esegue la condanna.² Questo caso, proprio in relazione ai molteplici scritti volanti (*Flugschriften*) che lo raccontano e agli interventi di Lutero che lo celebrano, pone subito la questione della natura e delle finalità di tali testi. In effetti del processo e dell'ese-

cuzione capitale dei due giovani religiosi circolano immediatamente diverse narrazioni, alcune finalizzate alla semplice certificazione dello svolgimento dei fatti, altre invece più palesemente destinate alla commemorazione e all'edificazione. Tra queste ultime vanno annoverate senz'altro quelle redatte dal riformatore di Wittenberg sia in forma di lettera che di *Lied*.

Dai Berichte alla historia agiografica e confessante

Ora, nello scritto volante uscito in latino subito dopo l'esecuzione, le due finalità sembrano intrecciarsi già nella stessa composizione editoriale che, oltre ad una sorta di sintesi in 62 articoli del processo e dell'interrogatorio e ad una conclusiva *Pia et christiana expostulatio* ingloba in apertura due lettere di anonimi testimoni oculari, datate rispettivamente 10 e 14 luglio 1523.³ Lettere nate come fonti private e documentarie, ma che all'interno dell'opuscolo acquisiscono un carattere pubblico e per certi versi agiografico, come si può arguire già dal titolo: «*Historia de duobus Augustinensibus ob Evangelij doctrinam exustis Bruxellae*», dove appare chiaro che scopo della narrazione è presentare ad un vasto pubblico evangelico o vicino alla Riforma la figura di due martiri nel momento supremo della loro testimonianza di fedeltà alla verità evangelica sino al sacrificio della vita.⁴

In realtà, considerati in se stessi, i due documenti epistolari appaiono privi di ogni intenzionalità edificante e attenti unicamente a relazionare sui fatti (il processo, la condanna, la degradazione e l'uccisione dei due agostiniani). L'anonimo testimone, autore della prima lettera del 10 luglio, non sembra farsi coinvolgere più di tanto nel parteggiare per i frati processati, condannati e almeno due giustiziati, e neppure per la loro causa: egli ignora perfino i loro nomi e definisce più volte «*haeresis*» la dottrina evangelica per la quale hanno subito la persecuzione, mentre nell'indicarli usa le espressioni: «*haereseos esse convictos, [...] haereseos damnatos et exustos*». Per descrivere poi la ritrattazione resa da alcuni frati e i tentativi di estorcerla ai tre più irremovibili ricorre a termini piuttosto ironici, rivelando per altro di non gradire i desolanti spettacoli provocati dall'esecuzione capitale degli eretici e di essere stato spettatore occasionale della degradazione e del rogo del 1° luglio, incuriosito soltanto dal fatto che i due condannati hanno affrontato il supplizio

inflexibili nelle loro posizioni e sereni e gioiosi in volto. L'anonimo relatore sembra addirittura legato (forse anche lui è di Lovanio?) ai teologi di Lovanio; li chiama infatti «Magistri Nostri Lovanienses»; così come appella «magister noster» Nicolaus Egmondanus.⁵ Ancora un indizio probabile di questo suo schierarsi dalla parte cattolica è la valutazione sostanzialmente benevola che egli offre delle false voci diffuse intorno ad una ritrattazione *in extremis* dei due agostiniani: nel giudicare tali infamanti dicerie sembra avere un atteggiamento piuttosto comprensivo verso questo modo scorretto di procedere dei cattolici, richiamando certo l'opportunità di non diffondere notizie contestate puntualmente dai testimoni oculari dell'esecuzione, ma indicando nell'eccesso di carità il motivo vero che ha portato predicatori ed ufficiali del tribunale inquisitoriale a mettere in giro tali voci.⁶ Anche l'anonimo estensore della seconda lettera del 14 luglio, che riferisce di sapere che altri hanno scritto sulla morte dei due frati ed esprime sorpresa per la inflessibilità e la devozione con cui i condannati hanno affrontato la morte, sembra abbastanza vicino agli ambienti del tribunale: conosce infatti e riporta un'affermazione fatta dal cancelliere del tribunale inquisitoriale, e cioè «di non aver mai visto nulla di simile tra i tanti condannati e giustiziati durante il suo mandato», e gli sono ben noti i nomi dei giudici del processo, ma non quelli dei due agostiniani.⁷

Sulla base di questa duplice documentazione che potremmo definire neutra e quindi per certi versi storicamente più attendibile il curatore anonimo della *Historia* redige con l'aggiunta degli *Articuli LXII per eosdem asserti* e di una *Pia ac Christiana expostulatio* la prima versione edificante ed agiografica dei fatti di Bruxelles, ancorché destinata ad un pubblico limitato essendo scritta in latino. Certo, proprio la ricezione senza sostanziali modifiche dei due resoconti epistolari (non così si comporterà Reckenhofer nella versione tedesca) e conseguentemente dell'immagine con luci ed ombre dei due frati da esse veicolata, rende in qualche modo problematica la caratterizzazione agiografica e la fruizione edificante della *Flugschrift* latina.⁸ Così il rapporto del 10 luglio menziona la diceria diffusasi di una possibile ritrattazione degli agostiniani nel momento estremo: relativamente al primo frate, non giustiziato quel 1° luglio, vengono riportate varie voci su una sua avvenuta abiura, messa comunque in discussione dallo stesso autore della lettera sulla base del fatto che

tra la gente presente in piazza nessuno si sarebbe accorto di essa; a proposito poi degli altri due bruciati sono riferiti sia l'episodio del francescano che predicando il 2 luglio (festa della Visitazione) da un lato esprime la certezza che i due sono morti nell'eresia e dall'altro rivela d'aver sentito parlare di una loro abiura prima di morire (la qual cosa sarebbe a suo giudizio certamente frutto di preghiere e di un miracolo della Madonna) sia la testimonianza del teologo lova-niense Nicolaus Egmondanus, il quale confessa di aver ricevuto una lettera dal commissario von Hulst attestante un rinsavimento finale dei due in mezzo alle fiamme.⁹ Ora, di fronte a tali calunnie, che l'anonimo estensore della relazione si è limitato a registrare in maniera distaccata, meraviglia che il redattore finale della *Historia* in coerenza col suo progetto agiografico non abbia deciso di eliminare quest'ultima parte della lettera (come invece farà Reckenhofer) che svisciva evidentemente il vigore esemplare dei due martiri. Diversamente reagirà ad esempio Lutero nel *Lied* del 1524 in onore di Endrik e Johann, stigmatizzando con sdegno tali dicerie come «menzogne». Una ragione per un simile comportamento potrebbe essere la convinzione dell'anonimo agiografo di dare alla storia maggiori garanzie di autenticità proprio riportando senza censure un testo scritto da un testimone oculare non schierato dalla parte della Riforma; ma forse più probabilmente perché convinto che tutta la narrazione di fatto smentisce l'attendibilità delle calunnie e che le due lettere presentano in ultima analisi i frati come personaggi straordinari, capaci di suscitare nelle persone più impensate e meno coinvolte sentimenti di stupore e di ammirazione.

Ed effettivamente al di là di queste ombre i lineamenti che emergono dalle relazioni epistolari, in particolare dalla lettera del 10 luglio, sono quelli luminosi di due martiri a tutto tondo. A ben vedere infatti secondo i *Berichte* nessuno dei tre agostiniani ha abiurato veramente cedendo alle lusinghe ed alle torture; il primo, più giovane, ha affrontato la degradazione dallo stato ecclesiastico, preludio all'esecuzione capitale (anche se di fatto non verrà bruciato in quel 1° luglio), senza alcun turbamento, con compostezza e serenità nel volto, con somma modestia e mansuetudine, con estrema docilità nell' eseguire le cerimonie previste dal rituale; anche i due giustiziati si sono avvicinati al luogo dell'esecuzione con in volto la medesima imperturbabilità e prontezza: mentre vengono condotti sulla pira e

spogliati Endrik e Johann rivolgono alla folla parole di altissimo valore spirituale, esprimendo un gran desiderio di volersi unire a Cristo una volta dissolto il corpo mortale; inoltre nell'imminenza del momento finale confessano di morire da cristiani, di credere nella santa chiesa cattolica e di aver aspettato per molto tempo questo giorno; durante la lunga attesa prima che il fuoco sia appiccato restano abbracciati, più che legati, ai pali del supplizio, quasi ad esprimere la loro voglia di martirio; persino quando il fumo e le vampe li avvolgono, i due seguaci di Lutero presentano un volto che diventa sempre più imperturbabile, sereno ed ilare, anzi a molti sembra che essi sorridano; recitano il credo e cantano alternativamente il *Te Deum laudamus*; uno dei due, vedendo le fiamme giungere ai suoi piedi, dice di poggiare su un tappeto di rose; la loro voce tace definitivamente solo quando il fuoco ha il sopravvento, avvolgendoli completamente.¹⁰ L'incredibile imperturbabilità e costanza davanti alla crudelissima morte sono documentate anche dal breve resoconto del 14 luglio, nel quale l'autore, informando della già citata testimonianza del Cancelliere del tribunale inquisitoriale presumibilmente presente all'esecuzione, fa risaltare l'unicità e la straordinarietà del modo con cui i due hanno accettato di morire, e cioè recitando il credo e invocando ripetutamente Gesù.¹¹

Con Vos e van Esschen insomma siamo di fronte a due martiri/testimoni della verità evangelica. Una valutazione, questa, molto rilevante nell'economia dello scritto agiografico, non solo perché fondata su relazioni affidabili sul piano della ricostruzione dei fatti, ma soprattutto in quanto confermata dal resoconto dell'interrogatorio, sintetizzato e schematizzato nei 62 articoli.¹² Non è dato sapere allo stato attuale da dove o da chi l'agiografo curatore della *Historia* abbia ricevuto questa sorta di verbale e neppure se i punti citati riportino la totalità delle domande e delle risposte.¹³ Di fatto incorpora un testo scritto dagli avversari dei frati senza apportarvi – per quanto ci risulta – significative correzioni nella presumibile convinzione che la grandezza dei due eroi venga attestata proprio dai contenuti dell'esame inquisitoriale.¹⁴ In effetti i due agostiniani¹⁵ confessano la «*Evangelii doctrinam*» riassunta in alcuni punti dottrinali e disciplinari divenuti scottanti dopo l'entrata in scena di Lutero: anzitutto la questione della disobbedienza all'autorità religiosa e civile dopo la scomunica papale e il bando imperiale del 1521, disobbedienza giustificata da

una diversa valutazione sull'opera e la personalità del Riformatore;¹⁶ ma anche la contestazione del sistema gerarchico-sacramentale della chiesa medievale e la difesa del sacerdozio universale; e inoltre il rifiuto di alcuni aspetti della religiosità tradizionale (culto dei santi compreso) e della messa come sacrificio.¹⁷ Stranamente – si può osservare per inciso – nell'interrogatorio manca un riferimento esplicito all'acquisizione fondamentale della Riforma, la giustificazione per fede, e al connesso problema delle opere, mentre risulta chiaramente attestato il principio scritturistico (*Schriftprinzip*).¹⁸ Interessante appare altresì, tenuto conto dell'identità manifestamente luterana dei due martiri, la difesa all'articolo n. 38 dell'inseparabilità tra fede e carità: la carità è il frutto della fede, la quale «sine dilectione mortua est». Ma al di là di queste considerazioni marginali è importante rilevare che secondo l'autore dello scritto volante è proprio la fedeltà tenace a questa dottrina, confessata coraggiosamente davanti al tribunale inquisitoriale, a condurre Endrik e Johann al martirio; da qui l'importanza agiografica degli *Articuli LXII*, costituendo il momento confessante della loro vicenda e per ciò stesso il motivo per cui la comunità evangelica ha il dovere di celebrarli. Si precisa così un aspetto qualificante della *memoria martyrum* conservata e sviluppata in ambito evangelico e più in generale dell'agiografia protestante e cioè la centralità della verità confessata. In ultima analisi nella testimonianza suprema dei martiri ciò che conta non sono tanto i tormenti e le pene dell'esecuzione o i prodigi ad essa collegati, ma la confessione della «Evangelii doctrina» che la memoria agiografica intende riproporre alla comunità quale ammonimento e conforto e in ultima analisi quale annuncio e catechesi.

L'intervento correttivo ai fini di un uso edificante ed agiografico di queste fonti sostanzialmente indifferenti è maggiormente documentabile nell'edizione tedesca della *Historia* curata da Reckenhofer zu Claus.¹⁹ Da un punto di vista formale e redazionale le novità più significative rispetto alla versione latina riguardano anzitutto il titolo. La *Flugschrift* in volgare presenta un frontespizio nel quale si distingue in alto l'intestazione con sotto una xilografia raffigurante i due religiosi aureolati in ginocchio, in atteggiamento orante in mezzo alle fiamme e rivolti verso il Cristo, che fuori della figura in alto a sinistra appare tra le nubi, e nel margine interno accanto alla xilografia la citazione: «Sancti qr [quia]// fide mundati// Act: 15. fide

// purificans // corda eorum». Sotto l'incisione campeggia a modo di didascalia «Dye tzwen zeugen des Euangeli tzu Bruzel yn Probant verbrent. Frew dich, selige Germania».²⁰ Seguono quindi una brevissima lettera-prefazione, con cui Reckenhofer spiega al lettore le ragioni della pubblicazione, e il testo delle due lettere e degli articoli con un cappelletto a modo di titolo nel quale, oltre a chiamare per nome i due agostiniani e ad indicarne il convento di appartenenza, il redattore tedesco li chiama «ritter Christi» e la loro esecuzione capitale «dye marter» ed indica altresì le fonti su cui poggia *Dye histori*, qualificate come provenienti da testimoni oculari e perciò attendibili.²¹ Nell'iniziare il racconto fornisce anche precisi elementi circa la data dell'esecuzione: 1° luglio 1523, «am abent Visitationis Marie»; racconto che riproduce il testo emendato delle due lettere del 10 e 14 luglio e degli articoli processuali seguiti da un interessante e totalmente nuovo commento dell'editore e da una breve conclusione rivolta contro le università e gli ordini mendicanti (responsabili in fondo dell'interrogatorio processuale e della condanna).²²

Sul piano dei contenuti gli intenti edificanti ed agiografici di Reckenhofer emergono, oltre che dal fatto stesso della versione in tedesco – fruibile quindi da un pubblico più vasto rispetto alla *Historia* latina – e dal frontespizio, in cui come s'è accennato si ricorre all'iconografia classica e si usano espressioni quali «sono stati martirizzati», «santi» (= purificati dalla fede nel senso di At 15, 9) e «testimoni dell'Evangelo», invitando la «selige Germania» a rallegrarsi per la loro bella testimonianza ed a trasformare la morte di questi figli del Brabante in motivo di gioia, di orgoglio nazionale e di emulazione,²³ anche dalle correzioni apportate alla lettera del 10 luglio e agli articoli ed in particolare dalla lettera-prefazione. In quest'ultima il redattore spiega al lettore che lo scopo della pubblicazione non è soltanto quello di far conoscere e mettere a nudo l'attacco malvagio dell'Anticristo contro Dio e la sua parola, ma principalmente di ricordare al cristiano il giusto comportamento da tenere di fronte alle prove: chiamato a soffrire secondo le parole del Cristo, il pio fedele nel momento della tribolazione e del castigo deve rimanere fiducioso davanti a Dio e pregarlo per ottenere saggezza e costanza così da superare tutte le avversità e resistere ai nemici della sua parola.²⁴

Accanto a questi resoconti (convergenti sui due martiri) esiste una diversa narrazione in tedesco, l'anonimo *Actus und handlung*, che



20. Martirio degli agostiniani luterani E. Vos e J. van Esschen (Bruxelles, 1523).
Xilografia dal frontespizio della *Dye histori* di Reckenhofer, 1523.

invece diffonde ampiamente la tesi erronea dei tre martiri,²⁵ alla quale bisogna aggiungere uno stralcio dell'interrogatorio, *Die artickel*, anch'esso di autore ignoto.²⁶ Occorre rilevare che sotto il profilo redazionale la prima *Flugschrift* non si presenta divisa in due parti ben distinte (la narrazione dell'esecuzione e gli articoli relativi all'interrogatorio) secondo lo schema delle *Historia* e *Dye histori*, ma come un solo e breve *Bericht*, in cui risultano fusi il racconto della degradazione e dell'esecuzione e alcuni momenti relativi all'interrogatorio. Ciò però non esclude che sia possibile individuare nell'esposizione almeno tre momenti diversi, ben definiti ancorché diseguali, e precisamente: l'incarcerazione, l'interrogatorio e la richiesta di ritrattazione sulla base della presentazione di alcuni articoli con relativa risposta degli inquisiti (due frati rifiutano di abiurare e quindi vengono condannati e giustiziati sul rogo, mentre il terzo chiede quattro giorni di ripensamento per cui viene riportato in carcere); la degradazione e l'esecuzione capitale quello stesso 1° luglio 1523 dei due agostiniani pertinaci; degradazione e abbruciamento del terzo frate dopo qualche giorno. Va detto inoltre che all'interno di *Actus und handlung* sono riportati frammenti dell'interrogatorio inquisitoriale e alcune domande poste ai due condannati dai quattro frati confessori che li hanno accompagnati al patibolo con la risposta complessiva degli agostiniani pronti a morire piuttosto che rinnegare la fede cristiana. Ancora una diversità riguarda la cerimonia di degradazione, che il nostro documento riferisce ai due frati che hanno rifiutato con decisione di ritrattare e che perciò saranno bruciati quello stesso giorno, mentre la *Historia* e *Dye histori* anche al frate più giovane, che verrà riportato in carcere avendo chiesto ancora qualche giorno per riflettere. E ancora, diversamente dal testo delle prime due *Fluchschriften*, l'anonimo racconto presenta per ben quattro volte la figura di «vier beychtuetter» (confessori), monaci ben identificati nella loro appartenenza religiosa, i quali accompagnano i due condannati al supplizio, piangono sulla loro sorte (ad essi i due condannati rivolgono l'esortazione di non piangere su di loro ma sulla loro colpa), li interrogano e li incitano con minacce ad abiurare ed a convertirsi almeno prima di morire. Il tutto però senza esito. Anche la breve parte conclusiva sulla tragica fine del terzo frate (degradazione ed esecuzione capitale) risulta nuova rispetto al racconto dei primi opuscoli. Si parla altresì di una lunga predica tenuta dal frate prima di salire sul patibolo ed in mezzo alle fiamme. Altrettanto inedita si

presenta la notizia riportata secondo cui sarebbero stati altri monaci ed ecclesiastici delle Fiandre a sollecitare un intervento inquisitoriale duro contro i tre agostiniani eretici: si dice pure che tali monaci ed ecclesiastici hanno cercato, dando persino del danaro, di spingere le autorità civili del luogo ed il papa verso una maggior severità contro-riformistica. Completamente nuovi appaiono ancora altri particolari di *Actus und handlung*: secondo il testo tutta la cerimonia è durata quattro ore; prima ancora che i due martiri muoiano soffocati, il fuoco brucia la corda che li lega al palo e uno dei due cade in ginocchio con le mani giunte in preghiera in mezzo alle fiamme e invoca ad alta voce la misericordia del Signore Gesù. Non vi compare infine la connotazione evidenziata invece dal racconto di *Historia* e di *Dye histori* circa la giovane età del terzo frate (rimane l'indicazione che questo agostiniano è un frate dotto e facondo), così come vengono omessi i nomi propri dei due frati giustiziati, che abbiamo visto indicati viceversa nel racconto di Reckenhofer.

E tuttavia, al di là di queste ed altre differenze rispetto alla *Historia* e al *Dye histori* e dell'evidente errore sul numero di frati giustiziati, il carattere edificante e agiografico di *Actus und handlung*, ma anche di *Die artikel*, ci sembra ancora una volta indubbio. La prima *Flugschrift* già nel titolo si presenta come un resoconto dei due momenti finali della vicenda dei frati accusati di eresia, e cioè dell'atto della degradazione e dell'esecuzione capitale,²⁷ mentre nel sottotitolo e nel corpo della narrazione appare chiarissima la natura martiriale della loro morte: spesso si precisa che essa è dovuta «vmb der Euangelischen warhayt willen», «vmb der Christlicher warhayt willen», «vmb Christliches glaubens willen», «vmb seines worts willen». Anche qui i frati bruciati sono qualificati già nel titolo come «cavalieri cristiani e martiri» e la loro morte gioiosa ed esemplare è narrata come una lotta estrema e vincitrice a difesa della verità evangelica contro monaci, ecclesiastici, autorità civili locali e papa. Essi hanno superato gli assalti del tribunale inquisitoriale, confessando con coraggio e fermezza la dottrina di Cristo e rifiutando ogni ritrattazione (uno dei tre frati chiederà ancora qualche giorno per riflettere, ma alla fine anche lui darà testimonianza accettando la morte per la verità); alle varie domande hanno risposto senza tentennamenti, preferendo morire piuttosto che rinnegare la parola di Dio. In particolare hanno rintuzzato con forza gli assalti dei quattro con-

fessori impegnati ad estorcere loro la ritrattazione in tutti i modi e a più riprese: mentre si avviano al patibolo, ossessionandoli con inviti ad abiurare, e ancora in prossimità della pira, ricorrendo persino alle lacrime (la risposta dei due martiri richiama quella di Gesù alle pie donne lungo la via della croce, Lc 23, 28), e poi quando ormai i due sono sul rogo ancora spento, provocandoli sul tema della loro identità cristiana ed ecclesiastica (la risposta è esemplare: «noi crediamo in Dio e in una sola chiesa cristiana, ma non crediamo alla vostra»), e infine a fuoco acceso, aggredendoli con urla e minacciando loro l'inferno e una morte da dannati (la risposta decisa è «di voler morire da pii cristiani per la verità evangelica»). Si tratta dunque di uno scontro estremo contro tutti i tentativi di abiura che i martiri hanno ingaggiato per rimanere fedeli alla verità della Scrittura; uno scontro che *Actus und handlung* ed il suo autore considerano centrale nella vicenda dei frati giustiziati.²⁸ E ciò probabilmente per smascherare e contrastare le calunnie messe in giro falsamente su un'abiura finale di Endrik, Johann e dello stesso fra Lambert, ma verosimilmente anche per evidenziare quello che abbiamo definito l'elemento distintivo della *memoria martyrum* conservata e sviluppata in ambito protestante e cioè l'essere incentrata sulla confessione della vera dottrina. In definitiva l'immagine che questo racconto agiografico vuole trasmettere non è soltanto quella dei «pii cristiani» che accettano con gioia, serenità e determinazione il dono del martirio e nel momento estremo si affidano alla misericordia del Signore, ma massimamente quella dei testimoni incrollabili della verità dell'Evangelo.

Tale legame tra verità-martirio-memoria viene confermato anche dal racconto, *Die artickel*, in qualche modo dipendente dalla relazione appena esaminata.²⁹ La forte caratterizzazione edificante ed agiografica è evidente non solo nel titolo, ma anche nella narrazione finale del giudizio e dell'esecuzione della pena ispirata al modello evangelico della passione di Cristo, oltre che nello schema di una preghiera stilata secondo i principi della nuova devozione ai santi,³⁰ e non ultimo nella stessa operazione editoriale di Nickel Schirlentz: lo stampatore di Wittenberg – forse su suggerimento dello stesso Lutero – pone questo estratto di interrogatorio in apertura dell'edizione della lettera del riformatore ai cristiani dei Paesi Bassi, quasi a conferma del giudizio positivo sui due martiri ivi formulato. Il titolo manifesta l'evidente intenzione di offrire al lettore la ragione per cui

i due «Christliche» agostiniani sono stati bruciati, e cioè la loro fedeltà alla dottrina evangelica.³¹ L'immagine poi risulta ovviamente positiva ed esemplare: Endrik e Johann sono «fromme Christliche menner», difensori della «Evangelische gottliche lere» e martiri innocenti, pronti ad accettare la morte «williglich, begyrig, frölich und bestendiglich» e con riconoscenza verso Dio, dispensatori sino alla fine di buone parole, di esortazioni e di insegnamenti; nel momento della prova finale si sono dimostrati anche esempio luminoso di fermezza cristiana e molto devoti; hanno dovuto subire una condanna profondamente iniqua e le consolazioni insidiose dell'inquisitore Hochstraten che hanno però rintuzzato con le stesse parole di Gesù a Pilato. All'opposto, gli avversari inquisitori sono presentati come la personificazione del male: maestri di tutti gli eretici, fanno parte del novero di quelli che «non riescono a sopportare la divina dottrina dell'Evangelo». Insomma, una descrizione nella quale positivamente o negativamente è posto come fondamentale il rapporto con l'«Evangelische gottliche lere», per cui il martirio acquista anche un senso ecclesiale proprio dalla verità evangelica difesa, testimoniata e confessata (da qui l'opportunità di una memoria martiriale da celebrare comunitariamente). C'è poi un altro elemento della nuova agiografia che palesemente si evidenzia nello schema di preghiera, che lo scritto volante propone come conclusione – indizio di un uso liturgico della stessa? – per chiedere a Dio la perseveranza nella fedeltà alla «divina dottrina dell'Evangelo»: i martiri di Bruxelles non vengono affatto mitizzati, né li si invoca per ottenere miracoli o intercessione, ma sono indicati come semplici destinatari e fortunati fruitori della grazia concessa loro da Dio – al quale soltanto bisogna rivolgere la preghiera, la lode ed il ringraziamento – e come esempi di costanza da imitare secondo le esigenze proprie della vita cristiana.³²

*Il «canto nuovo» di Lutero per acclamare
il «ritorno del verbo divino»*

Sempre nella linea di un recupero della loro memoria agiografica allo scopo di edificare, incoraggiare e catechizzare i fedeli si muovono gli interventi autorevoli di Lutero. Nell'*Ein Brief an die Christen im Niederland* dell'estate 1523 il riformatore, pur profondamente

colpito dalla notizia dell'uccisione dei confratelli fiamminghi,³³ invita gli evangelici a superare il dolore con sentimenti di gioiosa fiducia e di sincera riconoscenza e lode a Dio nella consapevolezza che la testimonianza non è stata vana: con il loro martirio, infatti, è iniziata una nuova primavera per il vangelo e Dio ha dato una prova irrefutabile dell'autenticità della predicazione avviata dalla Riforma; con la sofferenza e il sacrificio estremo i due santi martiri hanno glorificato Cristo e la sua parola, e dunque è solo a Lui che bisogna elevare la lode e la benedizione.³⁴

Ma è soprattutto con l'*Ein neues Lied* che il riformatore di Wittenberg si cimenta nella ricostruzione e nella presentazione edificante di quei fatti drammatici: in esso presenta alcuni momenti dello scontro non solo per stigmatizzare la cattiveria dei persecutori ma principalmente per esaltare la perseveranza e il coraggio dei confessori; esaltazione che trova l'espressione più alta ed ufficiale nel momento in cui il riformatore stesso inserisce il cantico nel *Wittenberger Gesangbuch* del 1524 (un testo destinato anche all'uso liturgico!) dopo averlo integrato con altre due nuove strofe (per un totale di dodici).³⁵ È utile ricordare per inciso come questo sia il primo inno scritto da Lutero e uscito a stampa e come con esso gli sia riuscito egregiamente di tradurre in forma poetica un materiale mutuato dai vari scritti volanti di natura più storico-cronachistica. Il *Lied* nasce dalla fiducia gioiosa in un rifiorire del vangelo iniziato col sacrificio degli agostiniani olandesi e tale stato d'animo vuole inculcare nei cristiani passati alla Riforma (lo stesso stato d'animo del resto presente nell'*Ein Brief*). Strutturato inizialmente in dieci strofe³⁶ e permeato da un evidente pathos epico (e quindi non sempre fedele ai fatti) e da un indubbio intento edificante ed agiografico, ricostruisce alcuni momenti della vicenda con il ritmo di un canto liturgico volto ad esprimere la lode al Signore e magnificare la «bella testimonianza» resa.³⁷ Attraverso la morte dei due agostiniani Dio è intervenuto direttamente «a sua lode e gloria» ed ha svelato «la sua potenza», sicché i cristiani evangelici sono invitati a prenderne atto con letizia e ad elevare nel culto canti di lode; l'Onnipotente ha profuso i suoi doni su questi «due giovani» (sappiamo in realtà che solo uno dei due era giovane) ed essi da «valorosi figli del Signore» sono morti per il vangelo, resistendo con costanza alle lusinghe e agli attacchi dell'antico nemico e conquistando così la corona del

martirio. Vale la pena notare come il *Lied* descriva la degradazione dallo stato sacerdotale e monastico quale momento di liberazione dalla schiavitù papista e di affermazione del sacerdozio universale in coerenza per altro con le acquisizioni riformatrici.³⁸ Il loro processo, continua il cantico, ha svelato l'autenticità della dottrina evangelica in cui i due testimoni hanno fermamente creduto e per la quale sono stati bruciati, dando nel momento estremo un esempio portentoso di coraggio e di devozione; un prodigio che ha gettato nello sgomento gli avversari sofisti e nel quale Dio ha rivelato se stesso.³⁹ Alla santità e alla «bella testimonianza» dei due agostiniani la composizione poetica contrappone in un gioco di luci ed ombre l'ostinazione nel male degli aguzzini: nonostante il miracolo della beata morte, i cattivi maestri hanno perseverato nella loro malvagità e hanno messo in giro contro i «santi del Signore» voci false, caluniose e blasfeme su una loro ritrattazione; menzogne che però sono state smentite dalla luminosa verità della loro morte. Il canto agiografico termina con l'esortazione a leggere il martirio di Endrik e Johann con occhi riconoscenti e fiduciosi perché:

il suo verbo [di Dio] è tornato
 l'estate è sulla soglia
 l'inverno è già passato
 spuntano teneri i fiori
 colui che ha cominciato
 saprà finire l'opera,

sicché il modo migliore per onorarli è rendere grazie al Signore.⁴⁰ Lutero, quindi, li fa entrare a pieno titolo quali santi, testimoni e martiri nella nuova stagione della vita della chiesa, ponendo contemporaneamente al centro della loro memoria proprio la *evangelii doctrina*. Si direbbe che il riformatore operi una sorta di identificazione tra i due martiri e la verità evangelica: la loro morte diventa perfino una conferma divina della ritrovata autenticità della dottrina nel protestantesimo; il loro comportamento è stato esemplare non solo perché hanno affrontato la morte con coraggio, gioia e devozione, ma primariamente perché sono rimasti fedeli alla parola di Dio *usque ad mortem*. In quest'ottica la commemorazione agiografica diventa allora esaltazione di Dio e celebrazione della sua Parola. Da qui l'accorato invito a non lasciar cadere la memoria di Endrik e Johann. Proprio contro il tentativo degli avversari di occultare la loro

santa testimonianza si rivolgono le due strofe aggiunte da Lutero, perché il sangue dei martiri non potrà essere nascosto né la voce zittita, ma al contrario la loro testimonianza sarà sempre un eloquente monito contro i nemici della parola di Dio e un formidabile sostegno alla predicazione dell'Evangelo.⁴¹

2. *Il martirio del «frommer Henricus» come trionfo del puro Vangelo*

Ancora un evento intorno al quale fiorisce quasi subito una significativa letteratura martiriale è la morte violenta di un altro agostiniano, Heinrich von Zütphen, ucciso e bruciato ad Heide (Holstein) il 10 dicembre 1524 in odio alla sua fede evangelica. Sulla triste vicenda occorre precisare che, diversamente da quanto è successo a Bruxelles, fra Heinrich non subisce la pena capitale in seguito ad un regolare processo, che nel suo caso appare viceversa più come un processo-farsa conclusosi con una condanna illegale da parte di un giudice abusivo, bensì muore in seguito alle ferite procurategli prima di essere gettato nel fuoco da alcuni facinorosi aizzati dai domenicani e da altri religiosi della provincia di Dithmar. Siamo in sostanza di fronte ad una persecuzione a motivo della dottrina luterana il cui atto finale è un delitto consumato da gente violenta al fine di soffocare una voce ritenuta blasfema; un delitto che in ambito protestante ovviamente viene considerato subito come martirio e in quanto tale narrato con diverse *Historiae* e soprattutto celebrato con il dossier redatto e pubblicato da Lutero agli inizi del 1525.⁴²

I testi martiriali celebrano

l'«intrepido predicatore della parola di Dio»

Il primo racconto sui fatti di Heide è scritto nella seconda metà di dicembre del 1524 (pochi giorni dopo l'accaduto) da Jakob Propst, amico ed estimatore del frate assassinato; un'epistola-relazione, che redige originariamente per gli ex-confratelli di Anversa ma che spedisce invece a Lutero con la preghiera di stilare una lettera per confortare la comunità, celebrare il martire e condannare la disonestà dei monaci.⁴³ Vale la pena osservare come il resoconto, diversamente da altri *Berichte* fin qui esaminati, si presenti profon-

damente impregnata di Sacra Scrittura con citazioni frequenti, segno evidente della formazione biblica e ancor più della devozione evangelica del suo autore.⁴⁴ Propst – la cui reazione si muove tra la collera, la rassegnazione e il gaudio, con parole di sdegno contro gli artefici di tanto misfatto ma anche con l’invito a cogliere nella morte di questo «servus Christi» la volontà di Dio – identifica l’amico vittima dell’ingiustizia degli uomini malvagi con il giusto vilipeso del Salterio, in particolare con Giobbe. La morte orribile a cui il pio predicatore è stato sottoposto sembrerebbe dire a prima vista che egli non sia stato «Deo dilectus»; ma è vero il contrario: il suo sangue è «pretiosus in conspectu Domini». Del resto, ricorda Propst a se stesso e agli altri, i discepoli di Cristo non possono avere una sorte diversa da quella del loro Maestro. Un’identificazione, questa, con Gesù perseguitato, maltrattato e crocifisso che giunge al suo momento clou quando l’ecclesiastico di Brema ricostruisce i fatti degli ultimi giorni di Heinrich sulla falsa riga del racconto evangelico della passione e della morte in croce: il triste evento è stato possibile perché «haec est enim hora ipsorum et potestas tenebrarum»; la predicazione dell’ultima settimana è ammirata dal popolo e odiata viceversa dalla classe sacerdotale che trama contro di lui per farla finita; la cattura crudele è portata a termine notte tempo alla luce delle fiaccole per mano di facinorosi ubriachi e armati, aizzati dai monaci; i maltrattamenti notturni in una cella improvvisata di Heide sono inflitti al prigioniero da gaglioiffi che sbevazzano, cantano e si divertono in attesa del processo del mattino seguente; il finto processo è istruito da un giudice comprato con danaro e «qui non erat iudex anni illius», e quando fra Heinrich respinge l’accusa di malvagità e di bestemmia i nemici intorno a lui gridano: «comburite, comburite!»; il cammino verso il patibolo è aggravato da maltrattamenti, derisioni e sputi; e da ultimo sulla catasta di legna il martire prega a favore dei suoi aguzzini, rendendo così lo spirito al Padre.⁴⁵ A sottolineare l’arbitrarietà e l’illegalità della sentenza e far emergere così per contrasto la santità esemplare del testimone fedele, Propst riporta ed insiste su un fatto straordinario – che i nemici interpretano invece in modo superstizioso come frutto di artifici magici – verificatosi durante l’abbruciamiento: il fuoco si spegne per ben due volte e soltanto al terzo tentativo le fiamme cominciano ad accendere un corpo ormai privo di vita a causa delle ferite inflittele da facinorosi

infuriati per l'accaduto; i quali per altro non si fermano neppure di fronte alla proposta di una donna che, assistendo al prodigio, offre loro inutilmente – prima di essere colpita violentemente – una somma di denaro per interrompere l'uccisione dell'agostiniano nell'attesa della celebrazione di un processo più regolare e legittimo.⁴⁶ Ma non soltanto per la sua passione e morte il nuovo martire è icona di Cristo, lo è ancor prima per la costante e zelante predicazione della parola di Dio. Consapevole di essere «vocatam a Deo», Heinrich è stato «verbi Dei praedicator intrepidus» e in quanto «cupidus et verus Christi testis» ha accettato l'invito di annunciare la verità evangelica e propugnarla sino al sacrificio supremo. Nonostante tutti i tentativi dei nemici per tappargli la bocca, egli ha continuato a proclamare il vangelo, memore del precetto (centrale per altro nell'esperienza di Lutero e dagli altri) di dover obbedire più a Dio che agli uomini (At 5, 29). In definitiva il suo martirio va considerato secondo Propst come un momento di quella lotta estrema che i seguaci della Riforma sono costretti a sostenere per l'autentica dottrina di Cristo; una lotta che vede contrapposti da un lato i «veritatis amatores» vilipesi e apparentemente sconfitti e uccisi e dall'altro i «verae pietatis et christianae veritatis inimici» che su questa terra «gaudent [...] et erecto incedunt collo». Certo la morte ignominiosa e violenta di Heinrich è il segno che l'ora delle tenebre è giunta, sicché quanti amano la verità sono nel dolore e nell'afflizione, mentre quelli che l'avversano vivono nell'esultanza e nel trionfo. E tuttavia, conclude la lettera, essa è per i veri credenti anche ragione di gaudium davanti a Dio perché è sorto un nuovo martire e un esempio luminoso di fede e di costanza è stato dato a tutti. Da qui l'invito finale: nel fare memoria del suo sacrificio occorre pregare Dio «ut et nobis talem dignetur tribuere constantiam!». L'intento dell'ecclesiastico di Brema dunque è di offrire in un breve racconto l'immagine di un prototipo di santità evangelica nella speranza che Lutero, prendendo l'iniziativa e approntando una narrazione più autorevole e completa, metta in circolazione quanto più è possibile tale esaltante testimonianza a incoraggiamento ed ammaestramento comune;⁴⁷ uno scopo apologetico, agiografico ed edificante confermato in effetti anche dalla diffusione a stampa in molte edizioni della traduzione in alto-tedesco della lettera propstiana in forma di opuscolo, nel cui frontespizio l'eroe viene presentato però semplicemente quale «Christlichen pre-

diger», vittima di un atroce delitto perpetrato da alcuni abitanti della provincia di Dithmar, senza che si accenni in verità alla motivazione reale dell'uccisione che abbiamo visto invece emergere con chiarezza dal racconto originario.⁴⁸

Accanto a questo resoconto circola pure una *Historie odder geschicht*, pubblicata su iniziativa di Johann Lang agli inizi del 1525 ad Erfurt per i tipi di Ludwig Trutebul.⁴⁹ Nella dedica a Caspar Schalbe il senior della chiesa erfurtiana fa sapere che il testo riproduce una lettera-relazione spedita a lui ed al suo collega Pietro Meylinge da un dottore onesto, colto e desideroso di rimanere nell'anonimato, testimone casuale dei fatti e impegnato a far conoscere quanto prima e pubblicamente nuove circostanze intorno all'accaduto.⁵⁰ Ma col tardare di tale relazione più ampia e completa anche Wenzeslaus Linck decide di ristampare il racconto di Lang lo stesso anno ad Altenburg per i tipi di Gabriel Kantz (*Historia wie S. Heinrich von Zutphan*) a beneficio delle comunità del suo territorio, aggiungendovi una sua nota *Al lettore* e la traduzione in tedesco di un'epistola dello stesso fra Heinrich, indirizzata nel 1522 a Propst allora a Wittenberg. Ora, già a cominciare dai frontespizi è possibile cogliere le intenzionalità e le caratteristiche delle due *Flugschriften*. Lang vuol fare conoscere la figura di un «Christlicher Evangelischer prediger» martirizzato ed ucciso a motivo del vangelo; un appellativo che già abbiamo visto utilizzato nel frontespizio della traduzione in alto-tedesco dello scritto di Propst e che qui appare meglio contestualizzato in una chiara connotazione martiriale: la ragione dell'uccisione di Heinrich è infatti la verità evangelica da lui predicata e difesa a costo della vita, sicché la sua eliminazione per mano di facinorosi violenti non può che essere un martirio.⁵¹ Linck dal canto suo non ricorre a tale appellativo, bensì utilizza l'altro agiograficamente più eloquente di «S. (= *Sanctus*) Heinrich von Zutphan», certo non nel senso dell'agiografia medievale, ma come sinonimo di «uomo pio e cristiano», ossia di seguace e testimone della verità evangelica. Un accezione quest'ultima confermata dal curatore con l'esplicitazione nel titolo del motivo della sua morte: «umbs Euangelions willen».⁵² L'aggiunta poi della lettera a Propst, nella quale Heinrich scriveva sulle sofferenze da lui subite sempre a causa del vangelo, rafforzano quest'idea del martire-testimone della dottrina autentica e lo scopo agiografico/edificante della *Flugschrift*: la fedeltà alla dottrina della

grazia riscoperta da Lutero e dagli altri riformatori comporta sofferenze e persino la morte, come ha sperimentato il «santo predicatore»; e dunque come lui è ancora possibile rimanere fedeli e uscirne vittoriosi. Questi tratti martiriali sono confermati e meglio esplicitati nelle due dediche. Lang, riprendendo quasi alla lettera le considerazioni introduttive di Propst, invita *magister* Schalbe a considerare la morte del «frommer Heinrich» come un ultimo esempio di quella lotta senza quartiere che i nemici della dottrina cristiana infliggono con tribolazioni e sofferenze quotidiane agli annunciatori del vangelo; una lotta che non ha impedito però il realizzarsi del miracolo, e cioè «che il santo vangelo è venuto alla luce in modo più chiaro e più puro». Anzi si può dire che Dio «con la morte dei suoi eletti ha confermato nel nostro tempo il suo vangelo». Una morte preziosa e significativa, dunque, per far conoscere la quale, e così lodare e ringraziare Dio, l'ecclesiastico di Erfurt pubblica questa *Historia* a suo giudizio assolutamente attendibile.⁵³ Anche per Linck fra Heinrich è una figura esemplare di santità evangelica: egli è il «pio e dotto predicatore del Vangelo e fedele cavaliere e martire di Gesù Cristo», che Dio nella sua misericordia ha chiamato dalle tenebre della filosofia pagana e sofista alla luce della grazia di Cristo, saggiandolo, dopo avergli affidato il ministero della parola, con tribolazioni, persecuzioni e ultimamente con la morte per renderlo così «conforme al suo diletteissimo figlio Gesù Cristo». Perciò, conclude nella nota *An den christlichen leser*, la commemorazione del suo martirio e il ricordo del suo esempio saranno di grande utilità

a onore, lode e gloria di Dio per mezzo di Gesù Cristo, a rinvigorimento di tutti i fedeli innamorati del santo Vangelo e a vergogna di tutti gli empi ipocriti ecc. Che la grazia di Dio sia con tutti noi. Amen.⁵⁴

Ma e soprattutto nel testo narrativo posto al centro dei due scritti volanti che ritorna con insistenza il legame stretto con l'annuncio del vangelo quale tratto fondamentale dell'immagine di questo nuovo martire, «scelto da Dio ad arricchire la schiera dei suoi santi». ⁵⁵ Qui, in una prima parte, sono devotamente raccontate le enormi difficoltà che questi ha dovuto affrontare per rimanere fedele alla chiamata divina di predicare il vangelo di Cristo in terra di Dithmar; difficoltà create ad arte dall'ostinata opposizione del diavolo e dei monaci. Contro costoro ha ingaggiato un combattimento durissimo,



21. Martirio di Endrik Eemkens (Utrecht, 1562). Xilografia di J. Luyken dal *Martelaers Spiegel*, ed. Amsterdam 1685.

22. Martirio di Willem Hans van Durgerdam (Amsterdam, 1569). Xilografia di J. Luyken dal *Martelaers Spiegel*, ed. Amsterdam 1685.

conclusosi – ed è la seconda parte del resoconto ispirata alla passione di Cristo – con la cattura, il processo-farsa, la condanna illegittima, gli oltraggi, l'uccisione e lo scempio del suo corpo per mano di violenti.⁵⁶ Nella peripetia finale la relazione riprende il topos della lotta «umbs Euangelions willen», scagliando un'invettiva contro i papisti che inutilmente pensano di bloccare la verità evangelica (la parola di Dio infatti rimane in eterno e il sangue del martire susciterà nel Dithmar nuovi cristiani) e invitando coloro che invece l'amano a nutrire sentimenti di gratitudine e di fiducia:

noi vogliamo ringraziare Dio per questo suo prodigio e insieme pregarlo perché voglia ammorbidire tutti i cuori induriti e soprattutto quei folli e furiosi lupi di Dithmar che hanno sbranato in maniera così orribile questa paziente pecorella. Dio sia con voi. Amen.⁵⁷

Una visione che conferma come la *memoria martyrum* e la letteratura martiriale assurgano già a partire dagli anni Venti a potenti strumenti di legittimazione e di rafforzamento dell'identità confessionale; in altri termini: i martiri sono il sigillo divino a riprova della giustezza della causa protestante – la quale in fondo altro non vuole essere che la causa del puro vangelo – e in quanto tali esempi preziosi di testimonianza e di fedeltà da esaltare ed emulare in un momento di tribolazione e persecuzione.

La «memoria gioiosa» del dossier agiografico di Lutero

In quest'ottica si pone chiaramente anche l'operazione celebrativa patrocinata e messa in atto dallo stesso riformatore di Wittenberg con la redazione e la pubblicazione nel febbraio-marzo 1525 del *dossier*, in cui presenta un racconto più circostanziato dei fatti di Meldorf e Heide assieme ad una sua lettera ai cristiani di Brema e ad una breve spiegazione del salmo 10 (= 9, 1-21).⁵⁸ Occorre dire che l'opuscolo ebbe subito un enorme successo: dopo la prima uscita a Wittenberg nel 1525 per i tipi di Schirlentz furono pubblicate nello stesso anno tante altre edizioni o ristampe a Strasburgo, Erfurt, Breslavia e Augsburg e alcune traduzioni in basso-tedesco e in latino.⁵⁹ Abbiamo testimonianza persino di una lettura pubblica a modo di *legenda* agiografica della parte relativa alla storia, un uso introdotto in quegli anni in alcuni posti come Freiberg in Sassonia, segno non soltanto della fortuna del *dossier*, ma anche di una rinnovata

prassi di devozione ai santi che gradualmente va strutturandosi tra le comunità evangeliche coerentemente col principio della giustificazione per fede.⁶⁰ In effetti, nelle intenzioni di Lutero le due parti introduttive dell'opuscolo (la lettera e la spiegazione del salmo) appaiono strettamente collegate e in certo senso finalizzate a proporre uno schema di celebrazione, forse persino liturgica, della «memoria fratris Henrici». Concludendo la lettera ai cristiani di Brema con la raccomandazione – rivolta in definitiva a tutti i seguaci della Riforma – di non attardarsi in sentimenti di tristezza e ancor meno di rancore verso i carnefici per la cui conversione viceversa occorre pregare, il riformatore suggerisce di onorare la memoria del nuovo santo con una sorta di culto martiriale, nel quale il canto del Salmo 10 costituisce il momento della lode e del ringraziamento; questo salmo infatti gli appare quanto mai appropriato per celebrare i martiri di Cristo, ed è perciò che sollecitandone la recita ne offre anche una breve spiegazione.⁶¹ Funzionali a tale celebrazione martiriale appaiono la stessa immagine del frate assassinato e l'interpretazione della sua uccisione (e in generale del martirio degli evangelici) che questi due testi introduttivi veicolano: per Lutero Heinrich è il *seliger Bruder*, l'evangelista della chiesa di Brema, anzi il più luminoso dei santi di Dio a motivo della sua orrenda morte, senza nulla togliere agli altri martiri protestanti.⁶² Tutti costoro sono il segno della vittoria della causa di Cristo nonostante ogni apparenza contraria:

sono essi infatti e i loro pari che con il sangue sommergeranno il papato assieme al suo dio, il diavolo, e sono ancora essi che conserveranno pura e autentica la parola di Dio contro gli impuri profanatori, i nuovi falsi profeti che si agitano e si spargono dappertutto.

Perciò il riformatore ancora una volta esorta a leggere in senso cristiano il tragico evento, scorgendovi la «göttliche Gnade», donata sempre più abbondantemente proprio nei tempi della tribolazione, e l'intervento stesso dello Spirito divino, resosi presente ed operante come all'inizio del cristianesimo sia tramite la pura parola del vangelo sia attraverso questi fatti poderosi ed efficaci.⁶³ Martirio e martire sono quindi segno e prova divini dell'autenticità della dottrina protestante – del resto senza dottrina vera non può esserci martirio vero –, ma sono anche sollecitazione e incoraggiamento ai cristiani perché a loro volta rimangano fedeli al vangelo.⁶⁴ La forza di tale

testimonianza martiriale è avvalorata secondo Lutero dal fatto che Dio rende coraggiosi e liberi i cuori, che predicatori evangelici ed uditori fedeli ingrossano ogni giorno di più il numero dei santi e che tutti prendono su di sé volentieri l'infamia della croce di Cristo (alcuni versando il sangue, altri patendo la prigionia e altri ancora subendo la persecuzione). Proprio perché i martiri con il loro sacrificio confermano e rendono sicuri nella verità, Dio ha permesso in questi tempi di errori e di sedizioni la morte di Heinrich e degli altri, affinché i cristiani ricevano lo spirito autentico e siano difesi dall'errore e resi saldi nella vera dottrina;⁶⁵ un concetto questo che ritorna nella spiegazione del Salmo, dove il riformatore prega affinché

Dio conceda a tutti voi forza e grazia perché possiate rimanere presso la [vera] dottrina, confermati dal sangue di Enrico, e seguirlo con gioia, se Dio ve lo comanda. Amen.⁶⁶

È sua convinzione che nel piano di Dio la morte del predicatore evangelico sia destinata non soltanto a provocare la punizione degli empi, ma ad operare la conversione e la salvezza di molti. Per cui non bisogna piangere sulla vittima, ma sui carnefici; né bisogna cedere allo sconforto, ma piuttosto lasciarsi consolare elevando a Dio il salmo dei martiri nella certezza che attraverso questa morte «Dio farà molto di buono e di utile».⁶⁷ Partendo dunque dalla consapevolezza che il martirio di fra Heinrich è per la chiesa di Brema (ma anche per tutti gli evangelici) una grazia della misericordia divina e la manifestazione della vicinanza di Dio che continua ad operare con potenza i suoi *Magnalia* e a portare frutto attraverso la persona del martire,⁶⁸ Lutero ritiene cosa buona

scrivere e consegnare a voi la storia dei suoi patimenti per esortare in Cristo il vostro animo a non lasciarvi andare alla tristezza, a non denigrare i suoi assassini, ma al contraio ad essere felici e a ringraziare e lodare Dio che vi ha fatto degni di vedere e di avere un simile prodigio e grazia. Giacché i suoi assassini già sono stati abbondantemente e grandemente ripagati per essersi macchiate le mani in modo così deplorabile del sangue innocente e in maniera così tremenda si sono resi colpevoli davanti a Dio.⁶⁹

In tale cornice dalla chiara intenzionalità teologico-apologetica, agiografica ed edificante si colloca il minuzioso resoconto che il riformatore di Wittenberg redige sulla base di testimonianze di persone pie e degne di fede, oltre che sulla propria personale esperienza, e seguendo sostanzialmente lo schema delle altre relazioni.⁷⁰ Ne viene

fuori l'immagine del predicatore indomito a tutto tondo che combatte e subisce il martirio a causa del Vangelo; stimato, amato ed ascoltato dai pii cristiani di Brema,⁷¹ ma odiato ed ostacolato dai nemici della verità. La sua decisione di lasciare Brema per trasferirsi nella provincia di Dithmar, accettando l'invito di predicare a Meldorf, scaturisce dallo zelo per l'annuncio della parola di Dio: è il desiderio ardente di diffondere l'Evangelo a spingerlo ad ubbidire senza tentennamenti e a costo della vita a quella che egli avverte come la «chiamata di Dio».⁷² Ma com'era prevedibile, continua Lutero nel suo ritratto, anche nella nuova cittadina gli avversari del vangelo tornano a scatenare contro la sua attività evangelizzatrice un'opposizione irriducibile, costringendo i reggenti della città a emanare un decreto per proibirgli di predicare. E anche in questo caso il comportamento di Heinrich è evangelicamente esemplare: rivendica il suo dovere di obbedire più a Dio che agli uomini ed esprime con coraggio la disponibilità – se questa è la volontà divina – a versare il sangue per il vangelo. È tale irremovibile fedeltà alla verità evangelica sino all'ultimo respiro⁷³ che, secondo il racconto, lo porta a subire umiliazioni, persecuzioni, sofferenze e perfino la morte violenta, da lui accettata in piena conformità a Cristo – ed è l'altro elemento dell'immagine agiografica che Lutero intende offrire – con pazienza estrema e dolcezza, perdonando i suoi carnefici e affidandosi a Dio nella preghiera fervorosa. Una conformità particolarmente esplicita negli ultimi momenti di vita, che la narrazione costruisce in maniera più circostanziata che non i precedenti resoconti seguendo il calco evangelico della passione: si accenna al traditore che ne permette la cattura, alla donna che piange, alla caduta lungo il percorso verso il patibolo, alla preghiera di perdono per i suoi carnefici, alla trafittura di lancia finale.⁷⁴ Per tutti questi elementi fra Heinrich è per Lutero – e così egli intende proporlo alla venerazione e all'imitazione delle comunità – il «fromer Enricus», il «fromer prediger», il «gut Henricus», il «gute bruder Heynrich» ma specialmente il «guten Martyr Christi» e «der heyligen Marterer». Insomma in lui si è realizzato ancora una volta il trionfo – sebbene apparentemente contraddetto dalla sconfitta e dalla morte – del puro vangelo sulle false dottrine propuginate dai papisti, che da nemici della parola di Dio quali sono hanno cercato in tutti i modi di impedirgli di predicare, accusandolo di essere eretico e sovvertitore delle istituzioni e pensando così di mettere il bavaglio alla verità evangelica. Una vittoria, che ripropone

il tema di fondo della *Historia* luterana: la lotta tra il vangelo ed il suo annunciatore fedele da un lato e i nemici della verità dall'altra. A ben vedere, infatti, se confrontato con tutta la parte dedicata sostanzialmente a questo scontro (la I e la II parte della *Geschichte*), il racconto della fine orribile del predicatore evangelico risulta breve, oltre che abbastanza sobrio. Così come scarsamente significativi, ancorché ricordati per delineare meglio i contorni di una figura straordinaria, sono gli stessi prodigi riportati da Lutero come la conversione al vangelo degli ecclesiastici delatori e lo stesso miracolo del fuoco, sul quale ad esempio la sua *Geschichte* non proietta alcuna enfasi apologetica, limitandosi a riportare semplicemente l'accaduto.⁷⁵

3. *La historia di Kaiser per esaltare la «splendida confessione della verità»*

Ancora un impegnativo intervento del riformatore – indizio eloquente del suo interesse a mantenere viva nelle comunità la devozione ai martiri per consolidare l'identità confessionale – riguarda la redazione di un dossier agiografico volto a celebrare la figura e la fine tragica di un'altra vittima protestante, Leonhard Kaiser, processato dall'Inquisizione bavarese e bruciato a Schärding (vicino a Passau) il 16 agosto 1527.⁷⁶ Prima ancora però che esso appaia in pubblico circolano già fra le chiese altre *historiae* di varia natura e provenienza.⁷⁷

Un'apoteosi leggendaria e controversa

La prima, di cui si ha notizia, è uno scritto volante, redatto in tedesco e stampato a ridosso dei fatti dietro la spinta della profondissima emozione che la morte dell'ecclesiastico di Passau destò tra gli evangelici. Ignoriamo chi ne sia l'autore e in quale data e luogo sia stata pubblicata per la prima volta, anche se è certo che tutte le varie edizioni sono state stampate non oltre il 1527.⁷⁸ Occorre precisare poi che l'autore sicuramente non ha conosciuto il martire né ha assistito ai fatti, ma ha utilizzato invece senza alcun senso critico notizie che gli venivano fornite e che erano piene di inesattezze e di errori, col risultato di approntare una ricostruzione alquanto leggendaria

specialmente nella parte relativa alle circostanze dell'esecuzione e della morte. Per di più, egli non ha scritto da storico imparziale, ma piuttosto come partecipante appassionato, per cui la narrazione tende ad esagerare i lineamenti dei protagonisti, eccessivamente agiografici e celebrativi quelli di Kaiser, del tutto negativi quelli dei giudici. *Das warhaftig geschicht* divenne così non solo l'apologia e l'apoteosi dell'eroe della fede evangelica, ma anche una pesante diffamazione di quanti come giudici, accusatori e consiglieri erano stati coinvolti nel processo, provocando per questo un'immediata e polemica contro-storia (*Warhafftige handlung*) di Johannes Eck, membro del tribunale giudicante, e la decisione dello stesso Lutero – venuto a conoscenza del proposito del controversista cattolico di smascherarne le falsità – di compilare una storia più obiettiva e basata su fonti credibili in linea per altro con l'impegno propugnato dagli umanisti e dagli stessi riformatori di recuperare in ambito agiografico la duplice verità (storica e teologica). In concreto il teologo di Ingolstadt accusa con veemenza polemica l'anonimo autore della *Flugschrift* di falsare deliberatamente sia la verità teologica che quella dei fatti. A suo giudizio Kaiser non è il martire che si vuol far credere, ma semplicemente un eretico, a cui è stata comminata la «gerechte Straf» e il cui comportamento non può essere qualificato come ammirevole «Standhaftigkeit», ma piuttosto come «sündhafte Verstockung». E neppure è quella figura eroica di testimone irreprensibile falsamente costruita dal *Das warhaftig geschicht*, avendo già ritrattato una prima volta davanti al concistoro di Passau nel 1524. Secondo Eck la bugia più insopportabile però è quella relativa alla storia del miracolo del rogo, smentita per altro in modo irrefutabile dall'autorevole testimonianza resa dal giudice esecutore, secondo il quale «niente di particolare» si sarebbe verificato intorno al patibolo. Occorre riconoscere che quale membro della commissione d'inchiesta il controversista cattolico aveva indubbiamente una visione più esatta di ciò che era accaduto al processo, così come erano di prima mano le sue informazioni circa l'esecuzione capitale. A questo proposito va ricordato come egli stesso avesse esortato il governo arciducale a richiedere dall'amministratore di Schärding un esatto rapporto sulle circostanze della morte; rapporto che il responsabile dell'esecuzione, il giudice territoriale Christoph Frenckhinger di Schärding, metteva per iscritto in data 23 dicembre 1527. È dunque

sulla base di tale documentazione e prima ancora di venire a conoscenza della rettifica del dossier di Lutero che Eck redige e pubblica probabilmente ad Ingolstadt agli inizi del 1528 la sua contro-storia.⁷⁹ Lutero invece, diversamente dal lui, esclude la malafede nell'autore della lacunosa *Flugschrift*, così come è convinto che malgrado gli errori e le inesattezze sul piano dei fatti la posizione dottrinale della narrazione sia sostanzialmente evangelica e quindi valida ed accettabile. Ritiene tuttavia che delineare una figura di martire in modo fin troppo apologetico e sotto certi aspetti leggendario finisca per indebolire la stessa memoria del testimone ed offrire ai papisti il pretesto per accusare i protestanti di essere bugiardi. Di qui – come rivela Lutero nel *Vorwort* – la decisione di intervenire scrivendo una *Geschichte* storicamente più fondata.⁸⁰

Nonostante tali limiti, l'anonimo *Das warhaftig geschicht* trovò subito una grande diffusione.⁸¹ L'immagine dell'ecclesiastico delineata già nel frontespizio è quella edificante ed esemplare del «selig» che ha dato la vita «von des heyligen Euangelij und Göttlicher warheyt wegen» e che nel patire e morire si è configurato a Cristo crocifisso: significativamente il titolo recita: «Das warhaftig geschicht, des leydens und sterbens Lienhardt Keyzers seligens». Le stesse citazioni bibliche tratte dal cap. X di Matteo servono a ribadire sia il coraggio e la fiducia in Dio che devono animare quanti sono costretti a subire persecuzioni e morte a causa della verità sia il dovere del discepolo di confessare Cristo davanti al mondo sino al sacrificio supremo. Due atteggiamenti che l'anonimo autore vede risplendere nel predicatore bavarese e che addita come esemplari, cadendo però in molteplici inesattezze sul piano dei fatti.⁸² Nel suo racconto Kaiser è stato un «frummer priester», nel senso di evangelizzatore zelante e timorato di Dio, fin dall'inizio: già nel 1524 quand'era ancora vicario a Weitzenkirchen – ricorda, ma sulla base di false informazioni – ha dovuto subire un processo e il carcere vescovile, dimostrando tra i maltrattamenti e la tortura di essere un testimone incrollabile, pronto a morire piuttosto che ritrattare; e ancora, allorché il vescovo di Passau gli ha proibito di predicare, di dedicarsi cioè al suo dovere di ministro della parola, – racconta l'anonimo autore utilizzando però notizie imprecise – ha preferito lasciare la parrocchia e trasferirsi a Wittenberg, dove ha studiato con assiduità e diligenza la Scrittura ed è vissuto in maniera assoluta-

mente irreprensibile; inoltre, ha avuto la forza d'animo di ritornare al suo paese natale, Raab, per predicare il vangelo, nonostante il divieto episcopale, spinto dallo zelo di rispondere ad una chiamata divina; in conseguenza di ciò – riferisce la *historia*, di nuovo però in modo inesatto – è stato nuovamente catturato, gettato in carcere per un lungo periodo, messo alla prova e torturato, fino a quando l'11 luglio (in verità il 18 luglio) è stato pubblicamente processato a Passau e ridotto allo stato laicale.⁸³ Una ricostruzione, questa, – sia detto per inciso – effettivamente inesatta in molti punti: nella circostanza ricordata del primo processo Kaiser non solo non è stato sottoposto alla tortura, ma ha certamente ritrattato o promesso di abbandonare le sue simpatie luterane e per questo è stato rimesso in libertà; non ha mai ricevuto dal suo vescovo alcuna proibizione formale di predicare, e comunque il motivo del suo trasferimento a Wittenberg non è stato questo; la ragione del suo ritorno a Raab non è legata tanto allo zelo del predicatore, ma all'aggravarsi della malattia del padre ed al desiderio di vederlo prima di morire, del resto nel periodo di permanenza al paese natale l'ecclesiastico luterano non ha mai predicato (come attesta la *Darstellung-Stiefel*); durante la sua seconda prigionia non è stato sottoposto alla tortura. Sbagliate sono anche le informazioni circa la data del processo (non l'11 ma il 18 luglio), i nomi dei membri del collegio giudicante e la degradazione, avvenuta dopo e non prima della sentenza.

Secondo *Das warhaftig geschicht* il martire bavarese è stato anche un ritratto esemplare di Gesù crocifisso. Una conformità che l'anonimo autore ben evidenzia nel compilare – anche in questo caso ricorrendo ad informazioni lacunose ed inesatte (si direbbe che in lui il desiderio di presentare una figura agiograficamente ricca di significato prevalga su ogni altro genere di preoccupazione, compresa quella doverosa per chi scrive un *Bericht* destinato ad un vasto pubblico di verificare la fondatezza delle notizie e ancor prima l'attendibilità delle fonti) – il racconto del processo, della condanna, dell'attesa in carcere, del cammino verso il patibolo, dell'esecuzione sulla falsa riga del calco evangelico della *Passio Christi*: così, riporta la testimonianza pubblica resa da Wolfgang Fischer (un altro parroco processato e degradato assieme a Kaiser ma non per motivi di fede) durante il processo, quando «nach dem exempel des seligen schechers» (Lc 23, 39-41) rivolgendosi al vescovo con le parole «io

davvero sono reo di morte e l'ho meritata già da molto tempo, ma questo pio cristiano invece è assolutamente senza colpa, ed io non sono degno di stargli vicino», lo mette in guardia dal macchiarsi del sangue del giusto (allusione a Mt 27, 4); e ancora, racconta l'episodio dei parenti piangenti ai piedi del rogo, a cui il martire ripete le parole di Gesù nel Getsemani: «lo spirito è pronto a soffrire, ma la carne è debole»; parimenti pone a conclusione della *historia* in un contesto di speranza per la conversione degli empi e di rinnovata fede nella risurrezione dei corpi la citazione di Gv 19, 37 «volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto». ⁸⁴ L'anonimo agiografo riporta inoltre gli articoli difesi dal martire davanti al tribunale e per i quali è stato condannato dal vescovo alla pena capitale come eretico, ⁸⁵ attento ad evidenziare la conformità dell'atteggiamento umile e sottomesso a quello di Cristo davanti ai giudici: benché risoluto nel minacciare il giudizio divino a quanti si accingono a versare sangue innocente, l'ecclesiastico luterano proclama la propria innocenza con estrema modestia, dichiarando di non aver costretto nessuno ad accettare i suoi insegnamenti e rendendosi disponibile ad abbandonarli qualora qualcosa di meglio gli venga insegnato sulla base della Scrittura. Una disponibilità, quest'ultima, che oltre a ribadire il principio scritturistico, fa risaltare negativamente per contrasto l'arbitrio, la tirannia e la malvagia ostinazione degli inquisitori, in particolare del vescovo. Proprio la consapevolezza di essere rimasto fedele alla verità evangelica sino alla testimonianza suprema – come precisa il racconto – suscita nel martire sentimenti di gioia e di serenità e la preghiera di lode. La sua stessa esecuzione vissuta con devozione e abbandono in Dio presenta tutte le caratteristiche del morire cristiano: portato nel luogo dell'esecuzione, è «felice ed intrepido», «certamente consolato dal Signore – annota l'autore – il quale non abbandona mai i suoi nel bisogno»; mentre i carnefici preparano il fuoco, chiede alla gente perdono «con sollecitudine ed umiltà» per le eventuali offese inavvertitamente arrecate, perdonando a sua volta di cuore quanti gli hanno fatto e ancora gli fanno del male; prende quindi congedo dai suoi familiari, benedicendoli e pregandoli di non far nulla per vendicare la sua morte ma di affidare tutto a Dio, ripetendo loro le parole di Gesù nel Getsemani (Mt 26, 41); sollecita gli astanti a cantare il *Veni sancte Spiritus* nel momento in cui sarà gettato sul rogo, e mentre questo avviene il «seliger marterer Jesu Christi» invoca Cristo,

confortato e sostenuto da quello Spirito santo che «lo ha consolato in tutte le sofferenze subite a motivo della verità così da rimanere saldo sino alla fine per la grazia di Gesù Cristo»; prima di essere legato ad una croce sul fuoco benedice i presenti e prende serenamente congedo da questo mondo. A tutti questi elementi sostanzialmente veritieri sugli ultimi istanti la *historia* aggiunge un prodigio non documentato e che accresce la poca attendibilità storica della narrazione, nel quale andrebbe visto piuttosto il bisogno di miracolismo proprio della gente comune o forse ancor di più la volontà di offrire una prodigiosa conferma divina alla correttezza delle posizioni di Kaiser e per contro alla malvagia ostinazione dei suoi avversari: la verità evangelica non può essere distrutta dal fuoco degli empi come non lo è stato il corpo del glorioso suo predicatore.⁸⁶ Che il martire evangelico sia da considerare quasi un'icoma vivente della parola di Dio, con la quale si identifica completamente e dietro la quale anzi come figura di testimone finisce per scomparire, è un convincimento che l'autore pone ad apertura dello stesso racconto martiriale:

tra i molti altri che hanno brillato in questo tempo ricco di grazia, nel quale Dio benevolmente ci ha donato nuovamente la sua santa e divina parola, va annoverato un pio ecclesiastico di nome Leonhard Kaiser.⁸⁷

Quasi a dire che il ritorno della parola di Dio e l'uccisione violenta dei suoi annunciatori non possono che essere strettamente collegati, anche perché la prima dà valore martiriale e cristiano alla seconda. Un assunto che *Das warhaftig geschicht* comprova inserendo gli articoli dottrinali confessati da Kaiser davanti ai giudici in una sintesi verosimilente fatta dallo stesso tribunale. Anche Lutero si riferisce ad essi quando nella prefazione al suo dossier riconosce che nonostante gli errori e le inesattezze sui fatti «la maggior parte dell'opuscolo è ispirata al vangelo ed è rettamente pensata».⁸⁸ In effetti gli *Artickel* espongono le acquisizioni dottrinali fondamentali delle chiese della Riforma: la giustificazione per fede e non per le opere, l'unicità della mediazione di Cristo per la salvezza, la schiavitù della volontà dell'uomo in ordine alla salvezza e il principio secondo cui solo la parola di Dio può essere criterio di verità e di discernimento nella chiesa.⁸⁹ E dunque sono essi in ultima analisi a rendere cristianamente corretta e valida quell'immagine esemplare di martire evangelico che l'autore anonimo ha inteso ricordare e proporre all'imitazione.

I racconti agiografici più documentati di Stiefel e Lutero

Anche una seconda relazione, inizialmente non pubblicata ed attribuita a Michael Stiefel predicatore evangelico presso il castello di Tolleth (non lontano da Schärding), espone la vita e la morte dell'eroe bavarese, questa volta però sulla base di *Berichte* orali e scritti di testimoni oculari, e quindi con l'aspirazione ad una maggiore attendibilità; una descrizione, che viene recapitata al riformatore di Wittenberg probabilmente in settembre-ottobre 1527 e da questi pubblicata nel suo *dossier* di fine dicembre 1527.⁹⁰ Occorre precisare che di questa narrazione non abbiamo alcuna edizione autonoma a stampa antecedente a quella luterana. Ciò nonostante non è del tutto impossibile ricostruirne il testo seguendo lo stesso dossier del riformatore, sebbene non sia facile sapere con assoluta certezza se e quali correzioni questi vi abbia apportato e se abbia riportato il manoscritto stiefeliano per intero oppure ne abbia eliminato delle parti.⁹¹ Un chiarimento per tale discernimento ci sembra venga comunque dal metodo adottato da Lutero nel mettere insieme i vari documenti: come egli stesso precisa, preferisce riproporli nella loro interezza e collegarli tra loro attraverso brevissime annotazioni interpolate;⁹² anche se di fatto elimina completamente la parte relativa all'istruttoria, che possiamo immaginare abbastanza breve, per sostituirla con la più lunga e dettagliata relazione dell'interrogatorio scritta dallo stesso Kaiser.⁹³ Ora, pur giungendo a noi soltanto all'interno del dossier luterano e oltretutto carica di un'importanza enorme agli occhi delle chiese evangeliche per il fatto stesso che è il riformatore a farsene garante in considerazione anche della polemica con Eck, non si può negare che la *Darstellung*-Stiefel nelle intenzioni del suo autore costituisca una *Geschichte* autonoma, e ciò spiega perché la richiamiamo qui brevemente. Tenendo dunque presente che nel dossier luterano essa si presenta smembrata in due parti (mentre nel manoscritto inviato a Lutero quasi certamente doveva avere una forma unitaria e senza interruzioni) separate da una lunga esposizione dell'istruttoria redatta dallo stesso martire e da una lettera di questi dalla prigionia che completa il racconto sull'interrogatorio, possiamo dire che la narrazione si sviluppi intorno a due nuclei principali: il primo relativo alla vita di Kaiser (la nascita, l'attività pastorale a Weitzenkirchen, la ritrattazione e il conseguente trasferimento a Wittenberg,

il ritorno al suo paese natale, l'arresto, l'inizio dell'istruttoria) e il secondo agli eventi finali (l'ultimo interrogatorio, la prigionia e l'esecuzione capitale). Diversamente dall'anonima *Das warhaftig geschicht*, Stiefel usa un tono più pacato ed evoca con sobrietà i vari momenti della vicenda; non mancano certo espressioni che rivelano partecipazione e coinvolgimento nel destino della vittima, e tuttavia il suo intento appare più quello di una semplice ricostruzione degli eventi attraverso testimonianze di prima mano, ricevute da parenti o amici del martire. In tal modo fa giustizia di molte inesattezze della prima *Flugtschrift*, senza però sconfessare minimamente l'icona agiografica ivi tratteggiata: così Kaiser rimane figura esemplare di «frumer Priester» dalla vita irreprensibile, di predicatore zelante e «istruito dalla grazia divina», di confessore tenace della «verità davanti a Dio e agli uomini» soprattutto dopo la debolezza della prima ritrattazione, di martire innocente e paziente, capace di sopportare la morte con serenità e forza d'animo, con devozione e fiducia in Dio.⁹⁴ Proprio nel raccontare con partecipazione emotiva gli ultimi momenti Stiefel ribadisce l'eccezionalità spirituale di questa figura, riconoscendo:

non ho mai visto in nessun uomo tanta serietà e fervore: ha alzato il volto e sollevato il petto, la sua bocca recitava i salmi in latino in modo così spedito che le parole sgorgavano l'una dopo l'altra; con questo aspetto ha attraversato la città,

e conclude:

così Leonardo ha terminato la vita in piena conformità alla parola del Signore, offrendo lo spirito e tutto se stesso [...] per rafforzare ogni cristiano nel Signore Gesù Cristo. Che Dio lo conceda a tutti. Amen.⁹⁵

Nel *dossier* celebrativo del 1527/28 Lutero convalida tali lineamenti edificanti ed eccezionali, introducendo nello stesso tempo lo sfondo teologico-agiografico su cui la memoria di Kaiser deve essere correttamente proiettata. Abbiamo già accennato alle ragioni e alle finalità generali della raccolta, fornite per altro dallo stesso riformatore nell'introduzione, nella postfazione, oltre che negli interventi redazionali, correttivi, integrativi e di raccordo. L'iniziativa parte dalla sua volontà di contrastare duramente attraverso la pubblicazione di una *historia* più veritiera e fondata e quindi in grado di tappare la bocca agli avversari, un possibile attacco cattolico teso a smaschera-

re le inesattezze e gli errori e di conseguenza a confutare l'immagine eroica e agiografica del protagonista.⁹⁶ Proprio alla polemica contro gli avversari dedica quasi tutta la postfazione, in cui però più che affrontare la questione specifica della *historia*, difende in generale la giustezza della dottrina protestante, esortando i papisti a convertirsi al vangelo, a riconoscere di aver versato sangue innocente e a prendere sul serio la minaccia della collera divina (i Turchi) di fronte ad una loro ostinazione.⁹⁷ Oltre a questo scopo polemico verso l'esterno, il dossier trova la sua giustificazione soprattutto in una ragione interna al movimento evangelico, che potremmo definire di carattere teologico-pastorale e in definitiva agiografico-edificante, vale a dire ribadire il dovere che le chiese hanno di non lasciar cadere colpevolmente nel silenzio «questa magnifica confessione della verità» resa per dono divino dal martire Kaiser e di ringraziare Dio

perché nella sua sovrabbondante grazia con tali grandiosi e bellissimi esempi vuole consolidare la nostra fede e dottrina ed incoraggiarci in questi tempi cattivi, nei quali ci si accanisce e ci si scaglia con tanto odio e disprezzo contro la salutare parola di Dio.⁹⁸

Si tratta insomma di approntare uno strumento volto a tramandare a lode di Dio la “memoria confessante” di un testimone della Parola al fine di spingere i pii fedeli ad emularne la fermezza nella professione di fede e la totale confidenza in Dio nelle prove. Del resto per Lutero e per le comunità protestanti il martirio altro non è che una confessione delle verità della fede reso pubblicamente e a prezzo della propria vita da confessori/testimoni (martiri) esemplari e santi. Tale visione trova conferma nell'integrazione della *Darstellung-Stiefel* operata dal riformatore con una più circostanziata relazione sull'interrogatorio ed una più accurata esposizione degli *Artikel*, in cui si palesa meglio il duro combattimento sostenuto da Kaiser per confessare (*bekennen*) l'Evangelo. E ciò allo scopo di spingere quanti celebrano la memoria del santo martire ad annunciare a loro volta la dottrina evangelica e ad impegnarsi ad approfondirla e difenderla: a ben vedere infatti l'interrogatorio è strutturato in una forma letterariamente drammatica che riproduce lo scontro sempre in atto tra la parola di Dio (le tesi espongono in maniera abbastanza completa i punti essenziali della dottrina evangelica riportati alla luce dai protestanti) ed i suoi nemici.⁹⁹ Proprio perché evento confessante – argomenta Lutero – la morte del «lieber diener

und merterer» è dono e consolazione di Dio alle chiese di cui bisogna essere sempre grati; ma è anche testimonianza irrefutabile della grazia vittoriosa di Cristo sull'uomo vecchio e sulla morte:¹⁰⁰ nella sua vicenda in effetti il vero protagonista è Cristo/Dio, come si può desumere dalla preghiera conclusiva della prefazione, che di fatto apre e dà il senso a tutta la *historia*:

Signore Iddio, tutti questi meravigliosi articoli costituiscono la ragione per cui il pio Kaiser ha versato il sangue e ha dato la vita, condannato sulla terra come un eretico, ma trasfigurato in cielo come vero martire. O amato Signore Gesù Cristo, aiutaci con il tuo spirito a confessare sulla scia di un tale esempio te e la tua parola con fede ferma davanti ad un mondo cieco ed incivile, e perdona ai terribili tiranni [...] questa loro colpa; rischiarala con la luce della tua grazia tutti i cuori travati e impigliati nell'errore; e con noi poveri fa in modo di proteggerci e conservarci puri e irreprensibili per la tua venuta. A te insieme col Padre e con lo Spirito santo siano onore e lode in eterno. Amen.¹⁰¹

E proprio affinché l'*opus Christi* (generare con la grazia l'uomo nuovo che vince la stessa morte) sia più conosciuto e apprezzato Lutero inserisce nella raccolta a completamento della *Dastellung-Stiefel* e della relazione sull'interrogatorio alcuni scritti dal carcere (due lettere e il testamento), in cui il martire professa ripetutamente la fedeltà alla verità evangelica, la disponibilità a sopportare tribolazioni e morte e la profonda riconoscenza a Dio/Cristo che gli ha donato tanta grazia.¹⁰² Essendo quindi questo il significato autentico «des leydens und sterbens Lienhart Keysers seligen», il *dossier* si conclude con un invito a tutti i pii cristiani acciocché «rendano grazie e lode a Dio per mezzo di Cristo che ci dona tale consolazione per mezzo del suo caro servo e martire Leonardo».¹⁰³ Sullo sfondo di tale teologia martiriale campeggia la figura del predicatore evangelico con i lineamenti tratteggiati dalle diverse fonti fin qui esaminate. Bisogna dire che già il frontespizio dell'edizione wittenberghese – ma anche il titolo interno – evidenzia subito il carattere martiriale della morte di Kaiser e quello edificante della sua storia: egli è stato bruciato «umb de Euangelij willen» e perciò la sua è una «selige geschicht».¹⁰⁴ Caratteri che Lutero ci sembra avvalorare anche con l'inserimento di una sua lettera al predicatore bavarese allora in carcere, dove gli ricorda le ragioni che gli evangelici hanno di vivere le sofferenze ed i patimenti a causa della parola evangelica con assoluta fiducia in Dio e con la convinzione profonda della vittoria

finale, e del testamento dello stesso martire, nel quale Kaiser esorta i fratelli e familiari a vivere nel timore di Dio, sottomettendosi all'autorità civile, praticando la carità e aderendo con tutto il cuore all'autentica fede cristiana.¹⁰⁵ C'è ancora un tratto del martire cristiano che il *dossier* conferma, assumendolo dall'esposizione di Stiefel e ancor prima dall'anonima *Das wahrhaftig geschicht* e al quale il riformatore di Wittenberg attribuisce un valore fondamentale per appurare la santità stessa della morte violenta: Kaiser (ma anche tutti gli altri testimoni luterani uccisi per la fede) è morto con animo sereno e con sentimenti di timore di Dio, di umiltà e di mitezza nei confronti dei nemici. Non così gli anabattisti – precisa Lutero in una lettera a Linck del maggio 1528 – che invece muoiono in un crescendo di disgusto e di sdegno verso i nemici.¹⁰⁶

La historia anabattista

Sulle tribolazioni e l'esecuzione capitale del predicatore bavarese circolò anche una brevissima *historia* anabattista, del tutto indipendente sia dallo scritto volante anonimo che dal *dossier* di Lutero, volta ad accreditare – chiaramente con una forzatura indebita – l'appartenenza del luterano Kaiser al movimento di Grebel e Mantz.¹⁰⁷ A questa memoria probabilmente si è giunti per il fatto che al tempo dell'esecuzione il territorio, teatro degli eventi, raccoglieva molti seguaci del movimento zurighese. Verosimilmente quindi non pochi fratelli dovettero assistere al rogo (di uno di questi è menzionato persino il nome: Leonhard Mittmaier).¹⁰⁸ Certo su quanti ogni giorno rischiavano il medesimo destino la morte gloriosa del predicatore bavarese dovette fare una profondissima e durevole impressione. Ed è possibile che nelle riunioni, in cui facevano memoria dei loro martiri, abbiano parlato spesso di lui. In questi circoli anabattisti si magnificavano con grande soddisfazione i miracoli raccontati da un anonimo e che sarebbero accaduti durante l'esecuzione capitale. Anzi ci si preoccupava non soltanto di tramandarli, ma persino di arricchirli con nuovi particolari.¹⁰⁹ In effetti, diversamente dalle memorie celebrative di matrice luterana, la brevissima *Flugschrift* si sofferma soprattutto sulla parte finale della vicenda, indicandone ancora una volta il motivo nell'«umb der göttlichen warheit willen», ma soprattutto sottolineando i portenti realizzatisi in quella circostanza.



23. Leonhard Kayser condotto al martirio (Scharding, 1527). Xilografia di J. Luyken dal *Martelaers Spiegel*, ed. Amsterdam 1685.

24. Rose Allin subisce la bruciatura della mano prima del martirio (Colchester, 1557). Xilografia da *Acts and Monuments of Martyrs* di J. Foxe, ed. London 1563.

Certo il racconto accenna inizialmente alla conversione di Kaiser da sacerdote cattolico («Pfaff») alla retta e vera fede cristiana, una conversione che lo ha trasfigurato in «diener des Euangelions» ed «Erlauchter Männer, Zeugen und Kinder Gottes», e richiama altresì l'episodio della testimonianza resa dal prete malvivente, condannato anche lui a morte, a conferma dell'assoluta innocenza del predicatore bavarese e della sua eccezionale spiritualità,¹¹⁰ ma l'interesse della *historia* anabattista sembra concentrarsi per più dei 2/3 sul racconto particolarmente enfatico del duplice prodigio: da un lato il fiorellino, che raccolto durante il tragitto verso il patibolo rimane – in coerenza con la profezia fatta poco prima dallo stesso Kaiser – intatto e fresco in mezzo alle fiamme tra le mani del martire ormai tutto carbonizzato a dimostrazione della sua innocenza, e dall'altro il fuoco che per ben tre volte non brucia il corpo del martire di Cristo, con grande stupore del giudice.¹¹¹ Nulla o quasi si dice del momento confessante e del *Bekentnis* dottrinale proclamato con incrollabile fermezza davanti ai giudici, elementi centrali e qualificanti invece nelle altre *historiae*, specialmente nel dossier luterano. Anche la brevissima memoria riportata dai *Chronica* di Franck di qualche anno posteriore ai fatti, che pure accenna agli articoli di fede difesi dal «Widerteuffer» Kaiser,¹¹² si sofferma sull'episodio miracoloso delle fiamme che non bruciano, verificatosi al momento dell'esecuzione capitale.¹¹³ Una spiegazione a tale spostamento di interesse e di accento ci sembra possa essere individuata nella diversa visione teologico-religiosa del movimento anabattista rispetto a quella luterana, più carismatico-spirituale la prima più dottrinale-sacramentale la seconda: sicché mentre per Lutero la conferma divina della verità della Riforma è data fundamentalmente dall'autenticità della dottrina difesa col martirio per gli anabattisti invece essa si rivela principalmente nell'azione prodigiosa e portentosa dello Spirito.

4. Ricostruzione agiografica di un oscuro caso di assassinio

Qualche mese prima dell'esecuzione capitale di Kaiser ancora un caso di morte violenta scuote il mondo luterano: il 23 aprile 1527 nei pressi di Aschaffenburg il predicatore Georg Winkler è assassinato in circostanze che non permettono di definire in modo certo se

si sia trattato di un comune omicidio o di un'uccisione programmata dalle alte sfere del potere in odio alla verità evangelica.

*La memoria martiriale di Winkler
a consolazione ed edificazione comune*

Di fatto Lutero ancora una volta prende posizione, seppure con le dovute cautele questa volta per ossequio all'arcivescovo di Magonza sospettato di essere mandante del delitto, redigendo tra metà settembre e metà novembre e pubblicando verso la fine di dicembre 1527 una *historia* martiriale in forma di lettera consolatoria agli evangelici di Halle, nella quale a considerazioni teologico-spirituali sul martirio e sulla morte degli eletti intreccia il racconto di alcuni momenti della storia di Winkler e la presentazione dei tratti più edificanti della sua figura di martire;¹¹⁴ una lettera che provoca l'immediata reazione cattolica, la quale a sua volta proprio per la tempestività e il tono irritato finisce per rafforzare nel riformatore la convinzione che il predicatore evangelico sia stato ammazzato per ordine superiore. Bisogna ricordare in effetti che, se nel 1527 Lutero getta il sospetto della responsabilità del delitto sul capitolo cattedrale di Magonza,¹¹⁵ più tardi però, quando nel 1535 l'arcivescovo Alberto fa giustiziare ingiustamente (così almeno corre voce) il suo economo Hans Schanz, il riformatore ritorna alla convinzione iniziale, e cioè che l'alto prelado abbia sulla coscienza anche l'assassinio di Winkler, ed esprime il pentimento per aver incolpato i canonici magontini.¹¹⁶ Ora, stando alla ricostruzione fatta dalla *Tröstung* luterana, il tratto finale della tragica vicenda si sarebbe svolto nel modo seguente: dopo il cambio di atteggiamento dell'arcivescovo da relativamente tollerante a deciso oppositore della predicazione evangelica, Winkler viene convocato in giudizio presso la residenza di Aschaffenburg in seguito all'accusa formale presentata dal canonico e segretario vescovile Konrad Hoffmann; dall'interrogatorio emerge che effettivamente egli è passato al luteranesimo e si è anche sposato; ciononostante – forse memore degli antichi servizi – Alberto lo rilascia, permettendogli di ritornare ad Halle e di continuare a svolgere il suo ministero di predicatore; i canonici di Magonza però di propria iniziativa lo trattengono ancora per qualche tempo e, dopo averlo privato del suo *famulus* fidato, lo consegnano

per il viaggio di ritorno ad un accompagnatore sconosciuto, il quale stranamente non solo gli impedisce di pernottare presso amici, ma ad un certo punto gli fa abbandonare la strada principale vigilata dai soldati per imboccare una via secondaria abbastanza solitaria; in questo tragitto Winkler viene assassinato il 23 aprile 1527. Pur essendo questa la versione avallata dalla *Tröstung* e nonostante le voci che il cardinale fosse rimasto inorridito del tragico fatto e ancorché lo stesso ambiente dei riformatori non pensasse inizialmente a lui quale mandante, bisogna dire però che quasi subito il sospetto di molti si rivolse allo stesso arcivescovo. Cocleo dal canto suo nei *Commentaria*, pubblicati dopo la morte di Lutero, ribalta invece completamente le accuse, sostenendo la tesi del delitto d'interesse: Winkler sarebbe stato ucciso per motivi di eredità dai parenti di sua moglie, la quale lo aveva sposato segretamente e ormai in età molto avanzata.¹¹⁷ A tutt'oggi comunque la vicenda rimane completamente non chiarita come riconosce lo stesso Pietsch, curatore dell'edizione della WA, il quale si rammarica di non essere riuscito a trovare nessun documento tra gli atti dell'interrogatorio e della morte che potesse gettare luce sui fatti.¹¹⁸

Come si può facilmente desumere dal titolo (*Tröstung an die Christen zu Halle*), ma specialmente dal tono e dal contenuto della missiva, l'intento principale di Lutero è di confortare i cristiani di Halle, che in modo così orribile ed ingiusto sono stati privati del loro amato pastore, «der guten mann Magister Georgen», e per questo si sentono in un certo senso derubati della stessa parola di Dio. A tal fine ripropone una serie di considerazioni – divenute ormai patrimonio comune delle chiese evangeliche a partire già dagli anni Venti – sul significato provvidenziale e sul carattere confessante del martirio, quasi ad offrire la cornice teologicamente giusta dentro cui collocare la breve *legenda* sull'esemplare figura del predicatore assassinato.¹¹⁹

Il riformatore apre gridando a Dio la richiesta di giustizia e di vendetta contro i sicari e la preghiera che «il sangue del maestro Giorgio diventi seme divino» affinché dopo la sua morte «possano sorgere altri cento buoni predicatori». Ricorda poi che questa morte è stata una formidabile affermazione e illustrazione della parola di Dio e che nell'agone martiriale il vero assassino è stato il diavolo, omicida, menzognero e nemico irriducibile della verità evangelica; la qual cosa – spiega – è già un primo motivo di conforto perché significa che

l'uccisione di Winkler non è stata un fatto casuale o isolato, ma appartiene all'ordine delle cose su questa terra, dove la vita dei cristiani obbedienti all'Evangelo è di continuo sottoposta alle furie del maligno che in tutti i modi cerca di farli cadere nell'errore, nelle sedizioni e nelle sette. Il delitto è stato dunque la conclusione obbligata di tale lotta per la salvaguardia della verità: infatti, non appena Satana si è reso conto che la testimonianza del «frumer man Er George» avrebbe smascherato le sue menzogne riportando alla luce la dottrina autentica, è ricorso alle arti sue proprie e lo ha eliminato nell'intento di soffocare così ogni opposizione alle sue bugie.¹²⁰ A questo si aggiunge secondo il riformatore un'ulteriore ragione di consolazione: il pastore di Halle è stato ammazzato a causa del vangelo, in particolare perché predicava e praticava l'«artikel von beider gestalt des sacraments», come riferisce il brevissimo racconto sugli ultimi giorni di vita a conferma della motivazione religiosa del suo assassinio e comprova del suo martirio.¹²¹ Ancora una ragione di sollievo è il carattere provvidenziale della vicenda: il fatto che Cristo abbia reso Winkler degno di dare la vita per la vera dottrina, è stata una grande grazia di Dio; così come, la sua morte si è tramutata paradossalmente in una sconfitta dei malvagi, avendo la Provvidenza utilizzato la loro stessa crudeltà come strumento per far giungere l'eletto alla beatitudine eterna.¹²² Per altro a giudizio di Lutero tale assassinio, ma anche l'uccisione di molti altri martiri luterani, è una testimonianza inequivocabile che sulla Germania sta per abbattersi un'immane rovina, dalla quale Dio nella sua misericordia ha voluto risparmiare gli eletti chiamandoli a sé.¹²³ Perciò è al Signore che bisogna rendere lode e grazie per questi doni. C'è infine l'atteggiamento sottomesso della vittima verso i suoi superiori a legittimare la letizia dei cristiani, proprio perché obbedendo all'autorità ed in ultima istanza a Dio ed alla sua parola il sant'uomo è morto nella pace di Cristo.¹²⁴

Sullo sfondo di tale interpretazione positiva dell'evento Lutero pone al centro la figura esemplare di Winkler per additarlo alla venerazione e all'emulazione dei credenti: egli è il «guter frumen man», sottomesso all'autorità costituita ad imitazione del Cristo che si è fatto obbediente sino alla morte; ma è soprattutto il predicatore zelante e il custode della parola divina sino al martirio; in tal senso è un graziato dal Signore che lo ha reso degno «umb seins worts und warheit willen zu sterben» e dunque un eletto e un beato; insomma,

è un prototipo luminoso di cristiano, di pastore e di martire, e la sua morte costituisce la vittoria trionfante nonostante le apparenze contrarie della causa della verità, giacché proprio attraverso di essa «das heilige wort Gottes bezeuget und bekand ist».¹²⁵

Bisogna riconoscere che l'autorità della memoria consolatoria di Lutero – in verità unico testo evangelico in circolazione (per quanto ci risulta), oltre agli opuscoli di parte cattolica fortemente polemici contro la dottrina e la prassi protestante della duplice specie e contro la stessa figura della vittima (scagionano i mandanti sospettati del delitto, negano ogni carattere martiriale all'uccisione e persino insinuano oscuri moventi)¹²⁶ – farà sì che la letteratura agiografica successiva come i grandi martirologi degli anni Cinquanta, inserirà anche il nome del predicatore trucidato tra i testimoni e i martiri della Riforma.¹²⁷ Ma è soprattutto la chiesa evangelica di Halle ad utilizzare la *legende* luterana e a tener viva la memoria martiriale di questo suo amato pastore mediante celebrazioni il cui scopo ultimo è la lode e il rendimento di grazie a Dio, la confessione della fede, il conforto dei fedeli nella prova e l'incoraggiamento ad una devota emulazione.¹²⁸

5. «*In memoriam Sancti Barnes*»

La convinzione che la morte subita con violenza a causa dell'Evangelo sia la conferma divina della correttezza del protestantesimo e che la *memoria martyrum* costituisca di conseguenza un momento celebrativo di forte identità confessionale si consolida maggiormente nelle chiese evangeliche tra gli anni Trenta e Quaranta, quando cioè lo scontro armato con le forze imperiali mette a dura prova la loro stessa esistenza. Di qui la ragione di una sempre crescente attenzione a raccogliere e diffondere le *historien* di quanti hanno dato e danno la vita per la causa della verità anche fuori del continente, com'è il caso di Robert Barnes.

La historia luterana per celebrare un «confessore della fede»

L'accentuazione almeno da parte dei luterani della connessione stretta tra martirio e confessione fino ad una completa identificazione dei due momenti appare ancor più evidente nella *historia mortis*

dell'ex-agostiniano inglese Robert Barnes, bruciato senza processo come eretico a Smithfield (vicino Londra) il 30 luglio 1540: in tal senso già il frontespizio della prima edizione a stampa del racconto – l'unico in circolazione per quanto ci risulta nel mondo protestante – si rivela abbastanza eloquente, recitando nell'*incipit* «Bekantnus des Glaubens die Robertus Barns [...] zu Lunden [...] gethan hat».¹²⁹ Lo scritto nasce in Inghilterra – ne ignoriamo però l'autore e la data di redazione (comunque a ridosso dell'esecuzione) – come testo unitario comprendente il racconto sull'esecuzione capitale e la confessione di fede e giunge a Wittenberg ai primi di novembre 1540; qui è subito consegnato col consenso di Lutero – impegnato frattanto a stilare la prefazione – al tipografo Schirlentz, che comincia immediatamente a comporre e stampare i primi quinterni per concludere ai primi di dicembre 1540 con la pubblicazione completa dell'opuscolo preceduta da una nota anonima *Dem Christlichen Leser* e dall'introduzione di Lutero.¹³⁰

Ora, già il frontespizio wittenberghese pone la ragione decisiva dell'esemplarità di questo martire della chiesa luterana – in particolare della chiesa evangelica tedesca a lui legata affettivamente¹³¹ – nel suo rapporto vitale e fedele con la Sacra Scrittura: Barnes è additato come esperto e insegnante della *sacra pagina* («der Heiligen Schrift Doctor»); e proprio in questa familiarità col *Verbum Dei* si radica la stessa confessione di fede da lui resa prima di morire. Egli è altresì vittima innocente di un atto ingiusto (è stato bruciato «one urteil und recht, unschuldig, unverhörter sach»), di un arbitrio che se da un lato rende più luminosa la sua immagine di testimone dall'altro mette negativamente in risalto la prepotenza e la malvagità tipica dei nemici della verità. Stranamente però manca nel frontespizio l'indicazione della vera motivazione che trasforma le sofferenze e l'uccisione di un condannato in martirio cristiano, e cioè «um des Euangelii Jesu Christi willen»; motivazione che riappare comunque in apertura del racconto, dove si dice espressamente

Nel mese di luglio dell'anno 1540 Roberto Barnes, che *a causa del vangelo* era stato messo in carcere nella torre di Londra in Inghilterra, è stato portato in un luogo chiamato Smithfield per essere messo al rogo.¹³²

La relazione poi sulle ultime ore di vita del martire, dal trasferimento dalla prigione di Londra al patibolo di Schmithfield e



25. Martirio di tre donne (Guernsey, 1556). Xilografia da *Acts and Monuments of Martyrs* di J. Foxe, ed. London 1563.

26. Martirio di Thomas Cranmer (Oxford, 1556). Xilografia da *Acts and Monuments of Martyrs* di J. Foxe, ed. London 1563.

alla morte tra le fiamme, proietta su di lui l'immagine del Cristo della passione, soffermandosi a narrare con un andamento letterario drammatico e solenne (quasi liturgico) soprattutto il momento confessante davanti al rogo e ai giudici. Nella prospettiva agiografica dell'anonimo autore Barnes è l'icona del «frommer Christ» che va incontro alle sofferenze e alla morte con animo gioioso e viso raggiante, consolando e benedicendo tutti e consegnandosi al fuoco con trasporto e serenità; che chiede venia a coloro che involontariamente ha offeso nella predicazione e nel comportamento; che perdona quanti hanno frainteso le sue prediche, dicendosi pronto a mostrare la vera fede a chi è caduto nel dubbio a causa dei suoi sermoni; che a tutti (compreso lo stesso giudice) domanda e assicura preghiere; che in un'ultima orazione implora Cristo e Dio di non imputare la colpa a coloro che l'hanno condannato senza sapere («unwissentlich») (compreso il vescovo Stefano di Winchester a cui per altro manda il suo personale perdono e saluto) e di assolvere in vista di un loro ravvedimento e avvicinamento alla verità quanti invece l'hanno fatto per cattiveria; che finalmente chiude l'esistenza da santo («seliglich»), invocando la misericordia divina sulle proprie inadempienze nei confronti del comandamento dell'amore (di Dio e del prossimo) e rimettendo come Gesù lo spirito nelle mani del Padre (alla preghiera un altro giustiziato assieme a lui aggiunge «Amen»).¹³³ Egli è altresì il «confessore» esemplare, che in mezzo ai tormenti e davanti alla morte proclama con risolutezza e mitezza la verità dell'Evangelo, e pertanto il testimone a cui i cristiani dovrebbero ispirarsi e che dovrebbero onorare: messo infatti davanti alla pira Barnes comincia a professare la fede, nella quale ha sempre pensato di morire e di subire il martirio, punto per punto, raccogliendo in una sintesi gli assunti più rilevanti della Riforma luterana, compresa la condanna delle posizioni anabattiste sulla cristologia e l'eucaristia. Una parte, questa della *professio fidei*, probabilmente proveniente dallo stesso martire e divisa in tre momenti (la confessione, l'interrogatorio, la preghiera), a cui l'autore assegna palesemente un posto centrale nell'economia della *legenda*, se vi dedica un'esposizione abbastanza lunga rispetto all'insieme del racconto. E ancora: l'ecclesiastico inglese è un modello di suddito devoto e obbediente, ma non per questo immemore del dovere primario di difendere la dottrina evangelica anche dinanzi all'autorità regia: al giudice ed

ai cortigiani del re presenti all'esecuzione capitale esprime infatti il desiderio e la preghiera affinché Enrico VIII ritorni e rimanga fedele alla dottrina degli inizi, riprenda l'opera di riforma in Inghilterra e rispetti il comandamento divino sul matrimonio.¹³⁴ In sintesi, per la *Flugschrift* Barnes è il prototipo del discepolo di Cristo e del confessore incrollabile, che bisogna emulare e per il quale occorre ringraziare e lodare Dio.

Una figura di martire che l'avvertenza al lettore e la prefazione luterana concorrono a precisare, a celebrare ed a proporre alle chiese, mostrandone ulteriori aspetti e collocandola nella giusta cornice teologica. In effetti, anche la breve annotazione di apertura conferma l'esemplarità evangelica dell'ecclesiastico inglese, preoccupandosi di avvalorarla sul piano storico con il rimando alla testimonianza di quanti, come Bugenhagen, l'hanno conosciuto a Wittenberg: costoro, si precisa, possono attestare a tutt'oggi che Barnes è stato un «pio cristiano sia nell'insegnamento sia nella vita» e un eminente e fidato ambasciatore del re d'Inghilterra per discutere con i teologi wittenberghesi questioni riguardanti il vangelo.¹³⁵ Possono confermare inoltre che già negli anni precedenti è stato un autentico ed irreprensibile confessore di Cristo e confermare così la motivazione religiosa della sua esecuzione capitale e di conseguenza l'autenticità cristiana del suo martirio (stranamente però l'anonimo estensore non usa mai il termine martire/martirio centrale invece nella prefazione di Lutero).¹³⁶ Una deduzione questa – sia detto per inciso – per cui la testimonianza suprema è stata in qualche modo già preparata e che le radici del martirio affondano nella precedente vita di cristiano «pio» a tutto tondo e di fedele evangelizzatore, comprensibile in un'ottica apologetica agiografica, ma storicamente poco aderente alla realtà, se si tien conto – ma la nota non vi accenna minimamente – di precedenti debolezze e cadute di Barnes: prima del 1530 sarebbe stato liberato dalla prigione dopo essere stato costretto a rinnegare la dottrina luterana, mentre negli anni successivi avrebbe rivelato volubilità ed una certa arroganza.¹³⁷ L'epistola al lettore si conclude in termini per così dire oranti – una sorta di *oratio in memoriam sancti Barnes* – col ricordare ai destinatari dello scritto volante il significato consolante ed edificante di questa memoria martiriale e in definitiva il senso profondo della vita cristiana su questa terra in un momento in cui i poteri avversi inferiscono sempre più contro gli evangelici:

esprimiamo a Dio il nostro perenne lamento, perché l'autorità temporale, mettendosi al servizio di Satana contro Cristo, con la propria tirannia massacrò tali persone davvero cristiane e le uccide in modo vergognoso e senza nessuna ragione; persone che invece bisognerebbe raccogliere da ogni parte della terra e acquistare a prezzo di argento e oro per l'onore di Dio e la prosperità della chiesa. Voglia Iddio difendere i suoi dalle tentazioni diaboliche e rinvigorirli, affinché anche noi assieme al santo dottore Barnes possiamo confessare con coraggio il Suo nome davanti a questo mondo malvagio, non stimando la nostra vita corporale al di sopra della gloria di Cristo e del benessere della chiesa.¹³⁸

Anche Lutero rimanda alla testimonianza orale di chi ha vissuto col martire per comprovare la tesi che questi è stato ucciso per difendere gli articoli della fede davanti ad un Enrico VIII, deciso invece a giustificare la violazione della legge divina, ed insiste sulla responsabilità del sovrano, il cui comportamento gli appare non solo incomprensibile ma del tutto biasimevole: per puro tornaconto egoistico – è il suo lamento nell'introduzione – da oppositore del papa in nome del vangelo è diventato persecutore dei protestanti, vessando arbitrariamente un suddito che nonostante tutto gli è rimasto fedele sino alla fine come dimostra la confessione; un suddito però che come Giovanni Battista con Erode (il paragone è suggerito a Lutero dai testimoni inglesi compagni ed estimatori di Barnes) non ha esitato ad annunciargli con coraggio la verità del comandamento divino sul matrimonio e di ricordargli l'obbligo di osservarlo.¹³⁹ Paradossalmente però – argomenta con un certo sollievo il riformatore – la tirannia e l'arbitrio del re inglese hanno finito per mettere in luce la grandezza di questo uomo umile (non ha mai voluto che lo si chiamasse dottore) e santo martire di Cristo. Infatti,

è per me motivo di particolare gioia sentire che questo nostro buono e pio commensale e coinquilino sia stato chiamato dalla benevolenza di Dio a versare il sangue per il suo diletto Figlio e diventare martire. Siano rese grazie, lode e gloria al Padre del nostro amato Signore Gesù Cristo perché di nuovo come agli inizi [del cristianesimo] ci concede di vedere i tempi in cui strappa via davanti ai nostri occhi e dalle nostre fila i suoi cristiani per farli diventare martiri e santi (e cioè portarli in cielo); [martiri e santi], che con noi hanno mangiato e bevuto (come dicono gli Apostoli di Cristo in Atti 4) [in realtà 1, 21] e [presso di noi] sono stati tenuti nel dovuto onore.

È Cristo stesso invero che «durch seine theuren Merterer und lieben Heiligen» si è reso presente e «prossimo ai protestanti ormai da più di vent'anni», da quando cioè si è scatenata la persecuzione;

una prossimità rassicurante che all'inizio nessuno avrebbe potuto immaginare. E c'è di più: oltre che grazia di Dio e presenza di Cristo, la schiera dei santi martiri cresciuta tra le fila degli evangelici è conferma divina della giustezza della loro posizione. A tale schiera Barnes appartiene a pieno titolo non solo in quanto ha dato la vita per Cristo, ma anche perché è stato un uomo di grande umiltà e un annunciatore infaticabile dell'Evangelo nel suo paese. Miseramente opposta è invece, e non potrebbe essere diversamente secondo Lutero nell'ottica dello scontro finale tra parola di Dio e menzogna, la situazione nel campo degli avversari della verità, dove

il papato non ci ha lasciato nessun santo su questa terra e non ha saputo fare altro che imporci i santi da lui canonizzati e proclamare se stesso il santissimo, pur sapendo bene che ciò equivaleva a chiamare santissimo il diavolo.¹⁴⁰

In ciò il tempo della prova e del martirio rivela agli occhi della fede il suo significato duplice: esso è beatitudine per i santi eletti di Cristo nonostante le tribolazioni, ma nello stesso tempo dominio di Satana, che spadroneggiando attraverso i suoi servi e tiranni crea desolazione per il papato a dispetto delle floride apparenze. In altri termini, la cartina di tornasole per discernere la duplice valenza del tempo e della storia è in ultima analisi la presenza o assenza dei martiri, segno a sua volta della presenza o assenza di Cristo stesso. E dunque, la morte gloriosa di «Sanct Robert» conferma la situazione felice e beata delle chiese della Riforma ancorché perseguitate perché ricolmandole della vicinanza del Signore Gesù attraverso la mediazione («durch») dei martiri ne dimostra ultimamente la permanenza nella verità. Per tutto questo, esorta Lutero, gli evangelici hanno il dovere di tenere sempre viva, ma con sobrietà e senza esaltazione miracolistica, la *memoria martyrum* per ringraziare e lodare Dio e incoraggiarsi l'un l'altro alla santa emulazione.¹⁴¹

6. I testi martiriali anabattisti

Una certa propensione alla descrizione fantasiosa e incline all'elemento prodigioso e sorprendente appare riscontrabile invece nei testi martiriali anabattisti, come già abbiamo potuto accertare per la storia anabattista di Kaiser. Ci sembra quindi utile prendere in

considerazione seppur brevemente anche queste fonti agiografiche del protestantesimo radicale per metterle a confronto col modello luterano e cogliere eventuali diversità o differenti accentuazioni. Dobbiamo riconoscere subito però che tale letteratura, benché copiosa e diffusa, è giunta a noi in maniera abbastanza frammentaria così da rendere difficile persino la reperibilità delle stesse leggende, oltre alla loro identificazione ed interpretazione. Ciò spiega perché qui ci si è dovuti limitare all'esame di alcuni fogli volanti relativi soltanto a due della lunga serie di martiri anabattisti, e precisamente a Sattler e Wagner.¹⁴²

La historia «meravigliosa» di Sattler e Wagner

In effetti, oltre ai casi di appropriazione arbitraria da parte degli anabattisti di figure di martiri chiaramente luterani come Vos e van Esschen, Caspar Tauber e Kaiser, attestata tra l'altro dai *Chronica* di Franck e dalle numerose *Historien* anabattiste,¹⁴³ – appropriazione che in quanto storicamente infondata rivela già di per sé la tendenza ad un'agiografia più immaginifica –, un esempio assai noto di scrittura agiografica anabattista riguarda la vicenda di Michael Sattler, giustiziato e bruciato a Rottenburg am Neckar il 21 maggio 1527.¹⁴⁴ Sull'evento circolarono ben presto vari racconti volti a presentare alle comunità la testimonianza martiriale di questo eroe della fede per celebrarne la memoria, basti citare l'*Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michel Sattler* (1527) di Klaus von Grevenneck o le altre *Flugschriften* anonime pubblicate lo stesso anno o ancora l'*Artickel und Handlung* inserito nella *Brüderlich Vereinigung* del 1533 o il *Lied* olandese.¹⁴⁵ Occorre dire che di queste *historiae* non ci è stato possibile consultare quella di von Ravensburg e i due racconti dal taglio fortemente fantasioso e miracolistico (la relazione mandata da Reublin alle comunità di Zollikon, di Grüningen, Basel e Appenzell e l'altra anonima riportata da Füsslin). Tuttavia dalla documentazione a nostra disposizione abbiamo potuto ricavare elementi sufficienti per cogliere le caratteristiche principali di tale letteratura; caratteristiche che a dire il vero, rimanendo la nostra analisi circoscritta esclusivamente all'opuscolo di von Grevenneck e ad *Artickel und Handlung*, sono risultate sostanzialmente identiche a quelle dell'agiografia luterana. Già nel titolo l'*Ayn neues wunder-*

barlichs geschicht pone Sattler e gli altri compagni nella categoria dei martiri e tra gli esempi luminosi di fedeltà alla verità evangelica, individuando la causa della loro morte nella difesa della dottrina autentica.¹⁴⁶ Ciò rende la *historia* meravigliosa («wunderbarlichs») e – come precisa il curatore nella prefazione – degna di essere pubblicata ad istruzione ed incoraggiamento dei fratelli: rivela infatti come Dio tratti in modo stupendo i suoi santi (li saggia come l'oro attraverso il fuoco delle tentazioni e delle prove, sicché l'agone estremo del martirio conferma e annuncia la vera fede) e perciò costituisce un consolante invito a rimanere saldamente aggrappati alla parola di Dio nell'attesa dell'imminente parusia. In effetti – prosegue la prefazione, inquadrando l'evento del maggio 1527 nel più ampio contesto della lettura evangelica della storia ecclesiastica – i tempi si sono fatti pericolosi e dolorosi ed è in atto lo scontro conclusivo tra verità divina e Anticristo, la prima tornata a risplendere per dissipare le tenebre delle false dottrine e il secondo passato all'attacco nel tentativo di far cadere nel settarismo e nella menzogna persino gli eletti, se fosse possibile. Da qui la validità di conoscere e ravvivare periodicamente la *memoria martyrum* e nel caso specifico quella di Sattler tramite la «warhafftig vnd wunderbarlich geschicht» che in forma narrativa ripropone quel combattimento finale tra i difensori della verità evangelica e i suoi nemici, additando come esempio da imitare la pubblica confessione di fede del martire anabattista.¹⁴⁷ L'*Ayn neues wunderbarlichs geschicht* racconta infatti che Sattler, interrogato sugli articoli dottrinali incriminati,¹⁴⁸ non soltanto rivendica per sé e i suoi il dovere di mantenersi fedeli alla dottrina evangelica pur nella piena sottomissione alle autorità costituite e alle leggi dello Stato, ma ardisce esortare gli stessi giudici alla conversione, suscitando l'ilarità e lo sdegno del tribunale; narra inoltre che il martire, pur contestando la legittimità dell'accusa e della condanna, risponde alle provocazioni con dolcezza e affidandosi completamente alla volontà ed al giudizio di Dio, pronto a soffrire per il Vangelo, e che alla fine chiede di essere giudicato e sconfitto sulla base della parola di Dio, alla quale per altro si appella come istanza unica di verità. Come è facile osservare anche in questo caso la struttura e il contenuto della relazione confermano quell'assunto che abbiamo visto fondamentale in tutte le *Flugschriften* evangeliche, vale a dire che il martire è anzitutto un confessore e che l'evento della sua morte è



27. Martirio della mennonita Anne Hendriks (Amsterdam, 1571). Xilografia di J. Luyken dal *Martelaers Spiegel*, ed. Amsterdam 1685.

28. Martirio di Hans Koch e Leonhard Meister (Augsburg, 1524). Xilografia di J. Luyken dal *Martelaers Spiegel*, ed. Amsterdam 1685.

una vera e propria professione di fede di fronte al mondo; principio confermato per altro dalla stessa preghiera che Sattler rivolge a Dio prima di morire:

onnipotente eterno Iddio, dal momento che tu sei la via e la verità sicché nessun altro mi può istruire [all'infuori di te], perciò col tuo aiuto *voglio testimoniare in questo giorno la verità e sigillarla col mio sangue*

e dall'orazione finale dell'autore della *historia* che chiede al Signore di perdonare quanti hanno abiurato e di concedere «a tutti di essere trovati in questi ultimi tempi saldi nell'unica vera fede cristiana». ¹⁴⁹ Col suo racconto agiografico quindi von Greveneck vuole proporre alla venerazione e all'imitazione dei fratelli l'icona esemplare del «fromm Christ» che nell'affrontare con risolutezza patimenti, ingiurie (in applicazione della sentenza gli viene strappata la lingua e dopo una duplice scarnificazione con tenaglie arroventate è condotto davanti alla porta della città per subire il ludibrio della gente) e morte si ispira al divino Crocifisso e agli Apostoli: nel momento in cui è collocato sul rogo – narra la relazione – Stattler prega per i suoi carnefici, conferma la volontà di resistere anche a prezzo della vita nella testimonianza alla verità dell'Evangelo e si addormenta serenamente nel Signore dopo aver raccomandato a Lui il suo spirito. ¹⁵⁰ Occorre notare come in questo racconto non soltanto manca il ricorso al prodigioso che abbiamo trovato invece nella relazione anabattista su Kaiser e che presumibilmente è presente nelle *historiae* fantasiose su Sattler riportate da Reublin e da Füsslin, ma è altresì assente quell'atteggiamento scomposto e di sfida del morente che Lutero invece rimproverava agli anabattisti per negare loro ogni qualifica di martirio cristiano; un addebito questo che appare in verità più legato al modo polemico con cui il riformatore di Wittenberg giudicava i movimenti radicali all'interno della Riforma che non fondato sui fatti.

Il carattere martiriale e l'immagine del *testis veritatis* dominano anche la narrazione riportata in *Artickel und Handlung*, ¹⁵¹ dove già il frontespizio esplicita che il leader anabattista ha versato il sangue per confessare gli articoli della fede. Ma lo attesta soprattutto il lungo racconto del processo sino alla lettura della sentenza di condanna che, oltre a fornire l'elenco completo dei nove punti dottrinali ascritti dagli inquisitori come capi d'accusa, ripropone in un

verbale accurato lo svolgimento dell'interrogatorio. Mette in conto di rilevare a questo proposito, ma senza essere riusciti a darne una spiegazione convincente, come tale resoconto diversamente dalla narrazione di von Greveneck tralasci la lunga parte finale dell'esecuzione capitale, riducendola ad un sintetico «Ist also beschehen, darnach wie eyn ketzer zü pulver geprennt», ed ometta completamente ogni accenno all'uccisione degli altri anabattisti.¹⁵² Si direbbe che l'attenzione dell'autore si concentri non tanto sulla storia del martirio quanto piuttosto sugli articoli dottrinali che Sattler difende e testimonia con fermezza; del resto a ben vedere tutta la raccolta *Brüderlich Vereinigung* del 1533, rivela un taglio più dottrinale che agiografico.¹⁵³ La posizione di secondo piano del martire rispetto alla centralità degli articoli è confermata dal poco interesse che *Artickel und Handlung* riserva agli ultimi terribili momenti del martirio. In definitiva, l'opuscolo sembra ribadire il postulato agiografico protestante, vale a dire che nell'evento martiriale ciò che conta è la confessione di fede resa dal testimone e che dunque la celebrazione liturgica della sua memoria altro non può essere che il rinnovamento da parte della comunità del medesimo *Glaubensbekenntnis* nella lode e nella gratitudine a Dio.

La storia edificante, la confessione esemplare e i tratti agiografici del martire Sattler vengono riproposti in forma poetica per essere cantati comunitariamente nel *Lied: Een Liedeken, gemaect wt de Belijdinge van Michiel Satler; Na de wijse: In Oostlandt willen wy varen, Ofte: O Rat van auontueren*, entrato a far parte del testo liturgico mennonita *Het Offer des Heeren*.¹⁵⁴

Identica centralità del momento confessante è attestato dalla breve *historia* del martirio di Georg Wagner, redatta da un pio testimone oculare a beneficio delle comunità dei fratelli e più volte pubblicata come scritto volante, ma anche come inno liturgico.¹⁵⁵ Anche qui la causa della morte del testimone anabattista, bruciato vivo a Monaco di Baviera l'8 febbraio 1527, sono quattro articoli dottrinali che egli difende con tutte le sue forze.¹⁵⁶ In carcere – narra l'anonimo autore – è stato tentato di tutto da parte dello stesso principe, del suo maestro di corte e persino di monaci e preti per farlo abiurare, ma inutilmente: fermo e saldo sulle sue posizioni, ha «die göttliche Wahrheit mit seinen bluet versigelt». ¹⁵⁷ Testimone dunque e confessore della verità e nello stesso tempo cristiano esemplare anche nel

modo di morire: secondo la relazione Wagner sale sul rogo col volto sereno e gioioso e, quando il boia lo lega al palo, asseconda il gesto invocando la Trinità, per gettarsi alla fine col sorriso sulle labbra in mezzo alle fiamme.¹⁵⁸ Una descrizione questa che smentisce ancora una volta la critica luterana circa la scompostezza e la disperazione degli anabattisti morenti, ma in cui non manca però quell'elemento che abbiamo definito caratteristico della letteratura agiografica anabattista e cioè il ricorso all'elemento prodigioso; nella parte finale la breve *historia* riferisce un fatto straordinario di grande effetto sui lettori: il giudice locale, ancor più deciso dopo l'esecuzione di Wagner a prendere altri fratelli per processarli, muore inaspettatamente durante la notte.¹⁵⁹

7. Oltre il modello martiriale: il «confessore della fede» nella vita ordinaria

A conferma del nesso strettissimo tra memoria dei nuovi santi e professione della fede, vincolante per la stessa struttura redazionale della *legenda* agiografia, ci sembra opportuno prendere qui brevemente in considerazione la pubblicazione nel 1535 del testamento spirituale-*Bekentnis* di Lazarus Spengler (morto da uomo pio ma non da martire il 7 settembre 1534 dopo una lunga malattia) sollecitata e curata da Lutero, che ne scrive la prefazione col preciso scopo di incoraggiare la diffusione di una letteratura agiografica ed edificante – a cui a suo giudizio appartiene a pieno titolo la narrazione confessante spengleriana – alternativa a quella inaccettabile ereditata dalla chiesa medievale e sostenuta dai papisti. A questo insigne statista, segretario del Consiglio di Norimberga, propugnatore della Riforma e organizzatore della chiesa evangelica cittadina, il riformatore si sentiva legato da profonda stima e fraterna amicizia; ne apprezzava il contributo fondamentale dato a favore della predicazione evangelica e la perfetta consonanza di vedute. Spengler dal canto suo aveva ammirato e difeso Lutero pubblicamente, dividendone sostenitore carissimo.¹⁶⁰ In concreto, alla fine di novembre o all'inizio di dicembre del 1534 Veit Dietrich – che ha portato il testo a Wittenberg da Norimberga – per disposizione del riformatore consegna una copia del testamento allo stampatore wittenberghese

Joseph Klug, il quale lo pubblica ai primi di gennaio del 1535;¹⁶¹ un intervento quello di Lutero a sostegno di questa pubblicazione convinto e pressante: è lui stesso a ordinarne la stampa e tra novembre e dicembre 1534 ne scrive la *Vorrede*. Sulla redazione dello scritto testamentario va precisato che quella pubblicata a Wittenberg è la terza ed ultima stesura del *Bekentnis*, collegata all'ultima redazione del testamento stilata il 29 dicembre 1533 ed ufficialmente autenticata dal notaio l'8 settembre 1534, il giorno dopo la morte di Spengler. In effetti, già a partire dalla redazione del 1529 l'intenzione del Syndycus era di rendere pubblica la sua professione di fede allo scopo di difendersi dall'accusa di essersi staccato dalla chiesa di Cristo, di aver violato gli editti imperiali e l'ordinamento giuridico dell'impero e di aver veicolato nuovi errori.

Si potrebbe dire che questa operazione editoriale sia guidata dall'idea del riformatore secondo cui ogni «fromm Christ» dopo la morte, naturale o violenta, non può lasciare agli altri nulla di memorabile se non l'esempio di una coraggiosa e convinta confessione di fede vissuta nella quotidianità. E proprio perché il cristiano santo ed esemplare – e tale era stato per Lutero l'amico carissimo Spengler – vive e muore professando la verità dell'Evangelo, di conseguenza la sua celebrazione agiografica non può che tradursi nella proclamazione solenne della medesima fede in un contesto orante di riconoscenza e di lode a Dio che un tale prodigio di fedeltà e testimonianza ha reso possibile. Infatti secondo il riformatore di Wittenberg il testamento del santo discepolo di Cristo deve avere la forma di una proclamazione della fede in modo tale da continuare ad annunciare davanti ai cristiani viventi ed a loro edificazione anche dopo la morte i contenuti di essa: così ha fatto lui stesso quando alla fine degli anni Venti in piena polemica con gli *Schwärmer* e Zwingli e in un momento in cui avvertiva di essere in grave pericolo di vita ha aggiunto una confessione di fede a modo di testamento come terza parte conclusiva al suo *Vom Abendmahl Christi* del 1527-1528 e così suggerisce di fare in una *Notel* del 1533 alla nobildonna Dorotea Jörger di Keppach, stilando per lei un modello di testamento tutto incentrato sulla confessione degli articoli della fede.¹⁶² Sulla base di tale convinzione Lutero nell'introduzione spiega brevemente ma con chiarezza la necessità, il senso e lo scopo della nuova agiografia e indirettamente chiarisce il suo interesse per la pubblicazione di

tale testamento: a suo giudizio i testi agiografici hanno lo scopo di presentare quella retta dottrina che i pii cristiani hanno custodito e confessato sino alla fine. E dunque – fa osservare opportunamente Brecht – «per lui questa testimonianza di fede, di vita e di morte cristiane era nel senso miglior una *leggenda agiografica*, che avrebbe potuto rinvigorire i fedeli deboli, tentati e perseguitati».¹⁶³ Tutto ciò porta a riconoscere che con l'operazione-Spengler cominci a delinearsi nell'agiografia evangelica accanto al prevalente modello del martire un ulteriore prototipo di santo per così dire alla portata di tutti, che è appunto quello del confessore della fede nella normalità dell'esistenza, giorno dopo giorno sino all'agone finale. In sostanza sia il martire che il confessore nel quotidiano, benché morti in maniera diversa, sono in ugual modo *testes veritatis* e quindi figure esemplari per la comunità cristiana. È questa l'idea sul piano agiografico che il riformatore di Wittenberg intende affermare e diffondere con la pubblicazione della *professio fidei* testamentaria del Syndicus di Norimberga, in cui non c'è narrazione di avvenimenti legati al processo, ai patimenti ed al martirio. Sono per l'appunto persone come Spengler, precisa polemicamente nella *Vorrede*, i nuovi santi, che con la loro silenziosa confessione davanti a Dio hanno la meglio sulle urla dei papisti privi come sono di simili santi testimoni, e costituiscono per la comunità un efficace stimolo a rimanere fedele nella proclamazione della verità.¹⁶⁴

Note

1. Sull'*evangelische Martyrienliteratur* cfr. le brevi ma acute puntualizzazioni di Brecht, *Martin Luther*, 2, pp. 336-339, ma anche Hebenstreit-Wilfert, *Martyrerflugschriften der Reformationszeit* e Moeller, *Inquisition und Martyrium*. Per un'analisi dei numerosi pamphlets e inni sui primi martiri e lo studio della crescente sensibilità martiriale in ambito evangelico, delle sue caratteristiche e delle sue interpretazioni cfr. Gregory, *Salvation at Stake*, pp. 139-196 e 408-440 e Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit*, pp. 13-196. In generale sulle *Flugschriften* del periodo della Riforma cfr. *Flugschriften als Massmedien der Reformationszeit* e Moeller, *Flugschriften*.

2. Del terzo frate, che in sede di processo ha chiesto quattro giorni di riflessione prima di decidere, non si conosce il destino finale: secondo alcuni si sarebbe unito dopo il terzo giorno ai due compagni nel salire il patibolo; altre voci invece affermano essere stato ucciso in carcere. In Sassonia si viene a sapere subito che soltanto Endrik e Johann hanno sacrificato la loro vita e che Lambert è ancora vivo, ancorché rinchiuso (sulla base di questa notizia, infatti, Lutero gli scriverà una lettera il 19 gennaio 1524). Diversa è invece la versione dei fatti fornita dall'inquisitore Johann Pascha, priore carmelitano di Michelin, il quale asserisce che quel 1° luglio 1523 il terzo agostiniano ha rinnegato pubblicamente la fede luterana. Ad ogni buon conto fra Lambert sarà giustiziato il 15 settembre 1528. Su questi eventi e sull'apparire dei vari racconti cfr. Clemen, *Die ersten Märtyrer*; Kawerau, [Introduzione]; Lucke, [Introduzione].

3. Cfr. *Historia de dvobvs Augustinensibus*. Non sappiamo chi sia l'autore di questo opuscolo nella sua originaria versione latina (VD 16 nn. R 511 e R 512 senza alcuna giustificazione l'attribuisce invece a Reckenhofer) e neppure la data esatta di pubblicazione, che tuttavia sulla base delle due lettere-relazioni ivi inserite possiamo ragionevolmente collocare nella seconda metà di luglio del 1523. Rimane altresì sconosciuto il luogo della pubblicazione, anche se abbiamo notizia di una sua diffusione soprattutto nel Sud della Germania (cfr. Kawerau, [Introduzione], p. 74 nota 2). La *Flugschrift* consta di tre parti: a) la *historia de dvobvs Augustinensibus, ob euangelij doctrinam exustis* con la trascrizione delle due lettere; b) *articuli lxii per eosdem asserti*; c) *pia ac christiana expostulatio*. Il testo latino della *Historia* e dei 62 articoli è riportato nel *Tomus Secundus epistolarum* di Aurifaber (cc. 142° ss); qui utilizzeremo però l'edizione più recente di *Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq*, n. 148, pp. 208-213, anche se priva della *Pia ac Christiana expostulatio*. Sulla *Historia*, oltre a *Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq*, pp. 207-208, cfr. Clemen, *Die ersten Märtyrer*, pp. 40-52; Kawerau, [Introduzione]; Lucke, [Introduzione]. Per un'analisi in generale delle *Flugschriften* relative al martirio dei due agostiniani cfr. Hebenstreit-Wilfert, *Martyrerflugschriften der Reformationszeit*, pp. 397-406 e 432-439.

4. Le due lettere sembrano scritte indipendentemente l'una dall'altra da due testimoni anonimi presenti ai fatti (almeno il primo) e inviate ad altrettanti destinatari anonimi in due città non identificabili. L'accenno a Zwingli e forse anche ad Ecolampadio nella lettera del 14 luglio («Saluta meis verbis Joannem [Ecolampa-

dio?], Zwinglium et Huttenum») permette di ipotizzare che almeno questa seconda fosse indirizzata con molta probabilità ad ambienti zwingliani della Svizzera o del Sud della Germania (Basilea?). Il fatto, poi, che la prima lettera del 10 luglio sia stata conosciuta ed utilizzata nella versione tedesca della *Flugschrift* curata da Martinus Reckenhofer rende plausibile l'ipotesi che la *Historia* sia stata spedita ad un luogo del Sud della Germania, dal momento che questi opera e pubblica in tale territorio (cfr. Clemen, *Die ersten Märtyrer*, pp. 49ss.). Per il testo delle lettere cfr. *Historia de dvobvs Augustinensibus*, pp. 208-210.

5. Cfr. *Historia de dvobvs Augustinensibus*, pp. 208-210. Sono tutti membri del collegio dei teologi che assieme agli inquisitori presiedono a Bruxelles l'interrogatorio e firmano la condanna.

6. Cfr. *ivi*, p. 210.

7. *Ibidem*.

8. È strano ad esempio che nella *Historia* non compaiano i nomi dei due martiri, anche se quello di fra Endrik è riportato in testa ai 62 articoli con l'espressione: «Articoli asserti per fratrem Henricum, etc.», lasciando supporre che pure il nome di fra Johann sia incluso.

9. Cfr. *Historia de dvobvs Augustinensibus*, pp. 209-210.

10. Cfr. *ivi*, pp. 208-209.

11. Cfr. *ivi*, p. 210.

12. Sul titolo di questa seconda parte della *Flugschrift* occorre fare alcune precisazioni. Mentre il frontespizio dell'opuscolo riporta: *Articuli LXII per eosdem asserti*, intendendo con *per eosdem* i due agostiniani, la titolazione intermedia che apre la sequenza degli articoli recita: *Articuli asserti per fratrem Henricum, etc.* Nonostante la differenza, però, i due titoli sembrano dire sostanzialmente la stessa cosa, soprattutto se l'*etc.* del titolo intermedio viene sciolto con *et per fratrem Johannem*. Comunque, non c'è alcuna ragione per dubitare che si tratti del contenuto dell'interrogatorio, costituito da domande e risposte, a cui sono stati sottoposti i due frati. Ancora un chiarimento attiene poi alla raccolta: a differenza della *Historia*, che relazione sulla fine dei due dei tre frati incriminati, gli *articuli* invece cercano di far conoscere alle comunità il momento della confessione durante l'interrogatorio. Riguardano quindi una fase precedente l'atto finale, che probabilmente si è svolta a più riprese, in più posti (non necessariamente soltanto a Bruxelles), in ambienti vicini alle carceri e non senza l'utilizzo di strumenti di tortura. Sembra piuttosto evidente, stando al racconto della lettera del 10 luglio, che tale interrogatorio non si è svolto quel 1° luglio 1523 in piazza mercato a Bruxelles.

13. Il testo dei 62 articoli presenta una struttura composita: verbalizza alcune domande, rivolte all'inquisito, con relative risposte, ma espone anche in maniera schematica i punti della dottrina e della posizione difese dall'accusato. Inoltre, presenta affermazioni che riguardano maggiormente il contesto dell'interrogatorio: da un lato i tentativi del tribunale o con lusinghe (n. 4) o con la costrizione (n. 62) di portare l'inquisito all'abiura, dall'altro la contestazione da parte dell'inquisito dell'autorità dottrinale del tribunale, il suo non volere abiurare e affidarsi a Dio (nn. 60, 61, 62) (cfr. *Historia de dvobvs Augustinensibus*, pp. 210-213).

14. Che l'estensore del verbale e quindi degli *articuli* appartenenga al tribunale inquisitoriale, emerge da più elementi: ad esempio all'articolo n. 4 viene qua-

lificata come «ingiuria» rivolta al commissario inquisitoriale l'affermazione di uno dei due interrogati, secondo cui l'ufficiale ricorrerebbe a parole allettanti per provocarne la defezione; parimenti al n. 23 si dice: «injuriöse dixit», riferito alle parole di minaccia di uno dei due accusati rivolte ai giudici; all'articolo n. 62 l'estensore del verbale qualifica come «errores» i punti dottrinali difesi dall'interrogato.

15. Secondo il testo verbalizzato, in cui i verbi riferiti all'inquisito sono al singolare (*dicit, dixit, interrogatus, inquit, ignorat, respondit, noluit, ecc.*), le domande sembrerebbero rivolte soltanto ad uno dei due frati, e precisamente a fra Endrik come farebbe supporre anche il titolo intermedio stesso («Articuli asserti per fratrem Enricum, etc.») (diverso sarà il titolo del testo di Reckenhofer). È lecito ipotizzare però che anche all'altro frate giustiziato, Johann, siano state rivolte le medesime domande o simili e che la risposta di questi abbia confermato la sua fede luterana. Presumibilmente allo stesso interrogatorio è stato sottoposto il terzo frate, non giustiziato il 1° luglio, fra Lambert.

16. Nel resoconto il riferimento esplicito a Lutero, alla sua dottrina ed alla sua causa è frequente (cfr. nn. 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 21, 57).

17. I temi toccati sono: l'autorità del papa nella chiesa (nn. 33, 35, 59); il ministero ecclesiastico, il suo potere nella chiesa, la differenza tra sacerdoti e laici, l'esonazione dei chierici dal potere civile (nn. 7, 22, 24, 25, 26, 33, 58); il sacerdozio universale e l'universale facoltà di rimettere i peccati (nn. 12, 13, 14, 15); l'azione salvifica di Cristo e l'atteggiamento passivo del cristiano (n. 34); lo *Schriftprinzip* e l'autorità dei concili (nn. 19, 20, 33); la difesa della libertà di coscienza del cristiano di fronte all'autorità ecclesiastica e temporale (nn. 8, 9, 37); il settenario sacramentale (nn. 28, 29, 30, 31, 32); il sacrificio della messa, la riforma della messa, la presenza reale di Cristo nell'eucarestia, la comunione *sub utraque* (nn. 16, 17, 18, 39, 43, 46, 47, 53, 54, 55); la confessione e la remissione dei peccati (nn. 27, 40, 44, 52); i voti monastici (nn. 36, 37); la recita delle Ore canoniche (nn. 49, 50); il culto dei santi (n. 56); il purgatorio ed il suffragio dei defunti (n. 45).

18. Di tale assenza non siamo riusciti a trovare altra spiegazione convincente se non quella che il concetto risulterebbe implicitamente affermato nella tesi secondo cui gli uomini sono soltanto strumenti passivi con cui Cristo realizza ogni *opus bonum* (n. 34).

19. Cfr. Reckenhofer, *Dye histori*. Nell'opuscolo il redattore offre la traduzione tedesca della prima e più ampia lettera del 10 luglio, e degli articoli (che stranamente sono 61, e non 62) assieme ad una loro spiegazione. È difficile determinare con precisione la data di pubblicazione, anche perché la stessa *Lettera al lettore* di Reckenhofer non offre alcuna indicazione in merito; sembra logico però collocarla dopo la *Historia* latina, dato che di essa è la versione in volgare. E neppure è dato sapere con sicurezza il luogo della pubblicazione, pur restando certo che il curatore abita nel Sud della Baviera. Per la *Flugschrift* ci serviremo del testo edito da *Corpus Documentorum Inquisitionis*-Fredericq, n. 141, pp. 193-198, dove manca però l'*Auflegung und verklerung*. Su essa, oltre alla nota introduttiva di *Corpus Documentorum Inquisitionis*-Fredericq, p. 193, cfr. anche Clemen, *Die ersten Märtyrer*, pp. 41ss.; Kawerau, [Introduzione]; Lucke, [Introduzione].

20. Vale la pena notare come nell'edizione tedesca il termine «exustis» dell'intestazione della *Historia* è diventato «gemartert seyen»; mentre alla men-

zione degli articoli segue l'espressione: «mit yrer außlegung und verklerung», assente nel testo latino.

21. Cfr. Reckenhofer, *Dye histori*, p. 194 [«Volggt dye marter der bestendigen ritter Christi, Johansen vnd Henrichen Augustiner orden der Closters tzu Antworff bruder, als betzeugen die jenigen so die geschicht gesehen haben vnd furwar wissen»].

22. La lettera del 10 luglio viene riportata quasi integralmente con qualche decurtazione (l'espressione iniziale, alcune considerazioni dell'estensore della lettera e la frase finale) e con molte correzioni: così ciò che in quella è squalificato come eresia nella *Dye histori* diventa «dottrina evangelica»; inoltre, pur conservando la notizia della ritrattazione degli altri agostiniani del convento di Anversa, Reckenhofer la libera dal tono ironico presente nel *Bericht* e di contro pone in rilievo la fedeltà dei tre martiri; i teologi poi convenuti a Bruxelles per il processo dei tre agostiniani sono chiamati «magistri nostri» come nella lettera del 10 luglio, ma sono stigmatizzati come «sophisten»; scompare altresì la considerazione dell'anonimo autore dell'epistola relativa alla fama dei tre frati, secondo cui i tre agostiniani, poco conosciuti prima di quegli eventi, sono diventati degni di attenzione proprio a motivo del processo, della condanna e dell'esecuzione, e parimenti scompaiono altre considerazioni relative al coinvolgimento emotivo dell'autore del *Bericht*; e ancora, Reckenhofer precisa i tre ordini mendicanti (domenicani, francescani e carmelitani), i cui rappresentanti prendono parte alla cerimonia della degradazione e dell'esecuzione in piazza del mercato, e traduce il «facie horridiores» della *Historia* riferito al viso dei due frati giustiziati semplicemente in «partheten angesicht» (con la barba); nella confessione dei due frati il testo tedesco conserva la «*protestatio*» di voler morire da veri cristiani ed elimina il secondo elemento: «se credere in sanctam ecclesiam catholicam»; nella citazione della voce diffusa da un predicatore francescano circa un'abiura nel momento estremo da parte dei due frati Reckenhofer elimina il particolare del miracolo della Madonna e la testimonianza del teologo Nicolaus Egmondanus, riferita dalla lettera del 10 luglio. Del resoconto del 14 luglio la *Flugschrift* tedesca riporta soltanto la testimonianza stupefatta del Cancelliere del Brabante, anche se elimina il motivo di questa meraviglia, vale a dire la costanza con cui i due frati hanno affrontato la morte. Anche riguardo agli Articoli la traduzione di Reckenhofer presenta alcune differenze a conferma per altro del suo intento chiaramente agiografico ed edificante: il titolo, che introduce gli articoli, non soltanto risulta più lungo, ma significativamente inserisce il termine «martiri». Stranamente Reckenhofer elimina l'ultimo articolo, il LXII (nel quale si documenta il rifiuto di abiurare da parte dei frati), mentre all'articolo n. 3 precisa meglio le due citazioni: 1 Ts 5, (21) e 1 Gv 4, (1). Rispetto alla *Flugschrift* latina il testo curato da Reckenhofer aggiunge un suo commento agli articoli ed una sua conclusione.

23. Il martirio di Endrik e Johann appartiene anche alla nazione tedesca, proprio perché ad essa – perciò è beata – è stato annunciato il vangelo della Riforma luterana causa della morte gloriosa dei due fiamminghi.

24. Cfr. Reckenhofer, *Dye histori*, p. 194.

25. Cfr. *Actus und handlung*. La data di pubblicazione è con tutta probabilità anteriore al 26 luglio 1523: Lutero infatti fino a quella data, in cui scrivendo a Jakob Montanus parla definitivamente di due martiri, ritiene per vera la versione dei tre

martiri come attesta la lettera a Spalantino del 22-23 luglio 1523. Su questo punto vale la pena precisare però che il frontespizio della *Flugschrift* parla di degradazione o riduzione allo stato laicale oltre che di abbruciamento, per cui il numero tre non sarebbe del tutto sbagliato. Sappiamo infatti dalle altre relazioni che ad essere degradati dallo stato sacerdotale e monastico quel 1° luglio 1523 sono stati effettivamente tre frati agostiniani, anche se poi soltanto due hanno subito anche la pena capitale del rogo lo stesso giorno. E tuttavia proprio il nostro *Bericht* stranamente si limita a raccontare in sintesi la degradazione di fra Endrik e di fra Johann, che poco dopo subiranno anche l'esecuzione capitale, tacendo invece sulla cerimonia della riduzione allo stato laicale di fra Lambert, oggetto invece della narrazione sia latina che tedesca. Di questo terzo frate si dice soltanto che chiede quattro giorni di riflessione prima di decidere se abiurare o meno e che per questo viene riportato in carcere. Secondo il *Bericht* verrà degradato e bruciato tre giorni dopo. Oltre all'autore, si ignora anche il luogo della sua pubblicazione, sebbene sappiamo che ben presto se ne diffondono molte edizioni. Clemen ritiene che sia il *Bericht* «der die meiste Verbreitung gefunden hat» e che la sua esposizione dei fatti si presenti abbastanza attendibile nonostante sia meno esatto della *Historia* (cfr. Clemen, *Die ersten Märtyrer*, pp. 43-44). Per il testo ci serviamo dell'edizione citata.

26. Cfr. *Die artikel*. Più che di articoli – come i 62 pubblicati dalla *Historia/Dye histori* – si tratta di un stralcio dell'interrogatorio (soltanto tre domande e tre rispettive risposte), a cui sono stati sottoposti i due frati da parte dell'inquisitore Hochstraten e conclusosi con il giudizio di condanna a morte dei due. Non sappiamo chi sia l'autore materiale di questo documento, anche se ne conosciamo lo stampatore (il tipografo wittenberghese Nickel Schirlentz). Da alcuni giudizi negativi sugli inquisitori e dall'affetto e ammirazione con cui sono trattati i frati inquisiti è ragionevole pensare che l'estensore del documento sia stato un simpatizzante della Riforma, che nello stilare il *Bericht* si è servito probabilmente di appunti ufficiali (?) dell'interrogatorio. Ignoriamo però la data e il luogo dove è stato redatto. Viceversa sono noti l'anno e il luogo della sua prima uscita a stampa: Wittenberg 1523. Qui faremo riferimento all'edizione citata.

27. Il frontespizio completo recita: *Der Actus und handlung der degradation und verprennung der Christlichen dreyen Ritter und Merterer, Augustiner ordens geschehen zu // Brüssel. Anno M.D.xxiiij. Prima Julij*. Proprio questo accenno alla degradazione costituisce una novità rispetto alla *Historia* e a *Dye histori*, il cui titolo richiama soltanto l'abbruciamento («exhustis» e «verbrent seyen»), anche se le due relazioni di fatto ricostruiscono i vari momenti liturgici della degradazione soprattutto del primo frate.

28. Cfr. *Actus und handlung*, pp. 200-201. Il racconto dei quattro tentativi per estorcere ai condannati la ritrattazione occupa più della metà di tutto il testo del *Bericht*.

29. Cfr. Clemen, *Die erstern Märtyrer*, p. 44 nota 1.

30. Concretamente *Die artikel* è strutturata in una prima parte, che riporta le tre domande rivolte agli inquisiti e le loro risposte, e in una seconda parte, intitolata «Urteyl», in cui sono raccolti: il giudizio di eresia pronunciato da parte degli inquisitori, il vano tentativo di Hochstraten di spingere alla ritrattazione, il momento finale del martirio, vissuto dai due con gioia, serenità e devozione profonda e uno

schema di preghiera affinché tutti i pii cristiani ottengano la stessa fermezza cristiana. In sostanza il documento evoca due momenti – narrati in maniera quantitativamente diseguale – della vicenda: da un lato l'interrogatorio e i tentativi per indurre i due frati alla ritrattazione, dall'altro la loro confessione di fede sino al martirio.

31. Il titolo completo non sappiamo se dell'autore o dell'editore suona: *Die artickel warumb die zwen Christliche Augustiner münch zü Brussel verprandt sind*.

32. Cfr. *Die artickel*, p. 203 [«vmb wilch Christliche bestendickeyt, Gott dem almechtigen (der solche grosse gnad diesen vnnd allen andern seyen heyligen Merteren verleyhet) billich alle frome Christen lob vnnd danck sagen, vnd dergleychen, so es gottliche ehre und Christliche notturfft erforddert, yhne auch zubestehen begern. Amen»].

33. J. Ketzler riferisce che alla notizia Lutero è scoppiato in lacrime (cfr. Kawerau, [Introduzione], p. 74).

34. Cfr. Lutero, *Ein Brief an die Christen im Niederland*, p. 78. In generale sul significato e l'evoluzione in Lutero del concetto di martirio cfr. Bagchi, *Luther and the Problem of Martyrdom*.

35. Cfr. Lutero, *Ein neues Lied*. Il riformatore interviene sull'inno ben due volte: tra luglio-agosto 1523 quando scrive le dieci strofe e agli inizi del 1524 quando vi aggiunge a mano in margine ad una copia già stampata altre due strofe in vista della pubblicazione all'interno del *Wittenberger Gesangbuch*. La data probabile della stesura delle due nuove strofe coincide quindi col giungere a Wittenberg di nuove notizie dai Paesi Bassi (il 19 gennaio 1524 scrive la lettera a fra Lambert von Thoren); notizie che riportano dolorosamente alla memoria del riformatore i fatti di Bruxelles. Secondo Lucke «neues Lied» non va inteso come «erstes Lied», ma piuttosto come *Lied* diverso, opposto ai vecchi *Lieder* ancora cantati nelle chiese (cfr. Lucke, [Introduzione], p. 94). Su questo inno cfr. il più recente Jenny, *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge*, pp. 75-76 e 217-222; in generale sui *Gesangbücher* luterani del 1524 cfr. Brecht, *Martin Luther*, 2, pp. 132-138.

36. Il contenuto di ogni singola strofa (delle prime 10) di nove versi ciascuna può essere così sintetizzato: 1^a. Lode a Dio che ha svelato la sua prodigiosa potenza attraverso i due giovani e profuso su di essi i suoi doni; 2^a. Endrik e Johann, morendo per la parola di Dio, hanno conquistato la corona del martirio; 3^a. I sofisti di Lovanio hanno cercato con le lusinghe e le torture di costringerli a rinnegare la parola di Dio. Ma tutto è stato vano; 4^a. L'incrollabile fedeltà dei due giovani ha sconfitto il vecchio nemico, il quale si è vendicato destinandoli al rogo; 5^a. La degradazione dallo stato monastico e sacerdotale è stata per loro una liberazione, di cui hanno ringraziato Id-dio; 6^a. Liberati da queste sozzure, i due sono entrati nell'ordine di Cristo, divenendo per grazia di Dio veri sacerdoti, e sono saliti al cielo liberi e puri da ogni ipocrisia monastica; 7^a. Costretti a leggerlo, hanno scritto in un documento la loro fede, riassumendola nell'articolo fondamentale che li ha portati al rogo, vale a dire: solo in Dio si può avere fiducia, essendo l'uomo sempre menzognero; 8^a. La morte coraggiosa, gioiosa e pia dei due martiri ha riempito di paura gli avversari. Attraverso di essa Dio si è palesato; 9^a. Ciononostante gli avversari hanno messo in giro la menzogna che i due agostiniani hanno abiurato all'ultimo momento; 10^a. Mentiscano pure. Grazie a Dio la parola divina è ritornata, spazzando via l'inverno e aprendo con le nuove gemme le porte all'estate. Cfr. Lutero, *Ein neues Lied*, pp. 411-414.

37. I momenti della vicenda dei due agostiniani evocati nel cantico da Lutero sono: il processo e i tentativi degli inquisitori per farli ritrattare (2 strofe), la cerimonia della degradazione dei due agostiniani (2 strofe), il momento dell'esecuzione capitale (2 strofe), le false voci messe in circolazione dagli avversari di una loro abiura *in extremis* e la vittoria finale della parola di Dio (2 strofe). Questi quattro momenti o quadri sono preceduti da un'apertura (2 strofe) in cui Lutero esprime sentimenti di gioia e di lode.

38. Lutero non qualifica mai Endrik e Johann come frati o ex-frati agostiniani; anzi a proposito di questa loro uscita drammatica dalla vita monastica canta nelle strofe 5a e 6a : «Strapparono ad essi il saio/ e anche gli ordini sacri/ ma i giovani erano pronti/ Amen dissero lieti/ a Dio Padre resero grazie/ per quella liberazione/ dagli scherni e dalle finte del demonio/ ingannatore del mondo/ sotto metite spoglie. // Ma ecco la grazia di Dio/ li fece veri sacerdoti/ per lui dovettero sacrificarsi/ entrare nell'ordine di Cristo/ essere morti per il mondo/ e spogli di ogni ipocrisia/ salire liberi e puri al cielo/ debellare i falsi frati/ lasciare le vanità umane» (la traduzione italiana è presa da Lutero, *Lieder e prose*, p. 17).

39. Cfr. Lutero, *Ein neues Lied*, p. 413.

40. Ivi, p. 414. La traduzione italiana è presa da Lutero, *Lieder e prose*, p. 21.

41. *Ibidem*.

42. Su Heinrich von Zütphen e la sua storia cfr. Stupperich, *Reformatorenlexikon*, pp. 226-227; Iken, *Heinrich von Zütphen*; Brenner e Clemen, [Introduzione].

43. Cfr. Propst, *An Luther*.

44. In uno scritto di 80 righe nell'edizione della WA le citazioni implicite o esplicite sono oltre venti. Volendo schematizzarne il contenuto, possiamo dire che la lettera si articola in quattro parti: saluto iniziale ed espressione di cordoglio e di amarezza per la morte misera del giusto sulla base di citazioni bibliche; resoconto sui fatti relativi agli ultimi giorni di fra Heinrich a partire dall'invito a predicare a Meldorf rivolto a un ecclesiastico fino allo scempio perpetrato ad Heide sul suo cadavere straziato; riflessione conclusiva sulla morte del servo di Cristo ed elogio della sua fede e costanza sulla base di citazioni bibliche; *post-scriptum* per Lutero.

45. Cfr. Propst, *An Luther*, pp. 401-402.

46. Cfr. ivi, p. 402. Il prodigio però prosegue: di nuovo le fiamme si rifiutano di incenerire il corpo, ormai esanime, del martire; sicché il giorno dopo (11 dic.) gli vengono tagliati il capo, le mani ed i piedi e gettati di nuovo nel fuoco; il tronco invece viene sotterrato tra blasfeme danze di gioia.

47. Cfr. ivi, pp. 402-403. Una conferma dell'intento agiografico del *Bericht* propstiano ci sembrano anche le parole vergate dallo stesso Spalantino (?) a mo' di titolo nelle copie da lui possedute: *De Martyrio S. Einrici Zutphaniensis [...]*; *De Heinrici Zutphaniensis martyrio nuper ob ministerium Evangelii gloriae Dei in Ditmarsia crudeliter interempti [...]* (cfr. WABr 3, p. 401).

48. Una prima edizione a stampa esce a Bamberg per i tipi di Georg Erlinger (cfr. *Ein erschreckliche geschicht-I*), una seconda ad Augsburg presso lo stampatore Sigismund Grimm, ed una terza senza il luogo di pubblicazione e senza data (cfr. *Ein erschreckliche geschicht-III*) (cfr. Weller n. 3416 e Brenner e Clemen, [Introduzione], p. 217 nota 2).

49. Cfr. Lang, *Eyn Historie odder geschicht*. Nello stesso anno e sempre ad Erfurt compare una ristampa di questa edizione (cfr. Brenner-Clemen, [Introduzione], p. 218 nota 3).

50. Cfr. Lang, *Dem ersamen magister Caspar Schalbe*, pp. 195-196. Non è facile precisare l'identità dell'anonimo autore. WA ipotizza che il *Doctor* fidato possa essere lo stesso Lutero, il quale spedisce a Lang la lettera-relazione di Propst e altro materiale affinché l'ecclesiastico di Erfurt rediga e stampi una relazione provvisoria e più breve, riservando a se stesso la redazione di un racconto più lungo e dettagliato (cfr. Brenner-Clemen, [Introduzione], pp. 218-219). Tale ipotesi però non ci sembra convincente, anche perché non risulta da nessuna fonte che il riformatore di Wittenberg sia stato testimone di quei fatti.

51. Il frontespizio completo dell'edizione di Lang recita: *Eyn Historie odder ge=// schicht: wie eyn Christ=// licher Evangelischer pre=// diger von wegen des // Euangelions: gemar=// tert und getodtet // worden ist: ynn // dem lande // Dittmars. // M.D.XXv. // (s.l.)*.

52. L'edizione linckiana reca il seguente frontespizio: *Historia wie S. Heinrich von Zutphan newlich // yn Dittmars, umbs Euangelions willen ge=// martert und gestorben ist: // Item ein Sendbrief desselbigen // was er zu vorne anderswo derohalben erlitten habe. // Matthei x. // [...] // Anno. M.D.XXv.//*.

53. Cfr. Lang, *Dem ersamen magister Caspar Schalbe*, pp. 195-196.

54. Linck, *An den christlichen leser*, pp. 201-202.

55. Gli studiosi concordano nel ritenere che queste due narrazioni *Historie/ Historia* – che nell'edizione del «Bremisches Jahrbuch» (pp. 196-201) da noi usata costituiscono un unico testo col titolo *Die historia und geschicht* – siano un rimaneggiamento del *Bericht* di Propst al quale in fondo il racconto di Lang/Linck è più vicino che non lo stesso dossier di Lutero.

56. Cfr. *Die historia und geschicht*, pp. 197-200. In questa versione del racconto il calco evangelico si rivela ancor più evidente rispetto al testo di Propst con riferimenti espliciti a Pilato, alla richiesta di perdono di Gesù a favore di coloro che «non sanno quello che fanno».

57. Ivi, pp. 200-201.

58. Cfr. Lutero, *Die geschicht von bruder Henrico*. La narrazione si presenta molto più dettagliata che non la breve relazione di Propst e ciò probabilmente perché Lutero, oltre a quest'ultima, utilizza anche altre fonti – come egli stesso precisa nella lettera ai cristiani di Brema (cfr. Lutero, *Allen freunden zu Bremen*, p. 224) – la cui identificazione però rimane ancora difficile. In effetti tra la *Geschichte* luterana e il *Bericht* propstiano c'è ben poca parentela, come quando ad esempio il riformatore sostituisce il racconto di Propst relativo al trasferimento violento di Heinrich da Meldorf ad Heide legato per le mani alla coda di un cavallo con una versione differente dei fatti.

59. Nella prima edizione wittenberghese del 1525 il titolo del dossier recita *Von B. Henrico ynn// Diedmar verbrand, // sampt dem zehen=// den Psalmen // ausgelegt // durch // Mart. Luther.//*(cfr. Lutero, *Von B. Henrico ynn Diedmar verbrand*); un titolo abbastanza sintetico e generico rispetto al reale contenuto dell'opuscolo che comprende la Lettera ai cristiani di Brema, la Spiegazione del Salmo 10 e la storia di fra Heinrich. Sia *Obsopöus* (cfr. Id., *Lutheri epistolarum farrago*) sia Au-

rifaber (cfr. Id., *Tomus Secundus Epistolarum*, cc. 252^v-268^v) offrono una versione latina del dossier. Le parole con cui quest'ultimo introduce il dossier confermano chiaramente l'intenzionalità celebrativa del suo curatore [«Martinus Lutherus ... amicis Bremae. Celebrat Martyrium Fratris Henrici Sudphani in Diethmaria ob professionem Evangelii crudeliter exusti, ac Hystoriam istius Martyrii dedicat Bremensibus, una cum erudita ac pia enarratione Psalmi Decimi»] (cfr. *ivi*, c. 252^v). Per le principali edizioni, ristampe e traduzioni della raccolta cfr. Brenner-Clemen, [Introduzione], pp. 219-221. Qui utilizzeremo il testo edito dalla WA (cfr. Lutero, *Die geschicht von bruder Henrico*).

60. Tale uso è testimoniato dal pittore di Freiberg Valentin Elner in una lettera a Stephan Roth in Zwickau del 6 maggio 1525. Cfr. Brenner-Clemen, [Introduzione], p. 219.

61. Cfr. Lutero, *Allen Freunden zu Bremen*, p. 226.

62. Lutero menziona i martiri di Bruxelles Endrik e Johann, Caspar Tauber (decapitato e bruciato a Vienna il 17 settembre 1524), Georg Buchfürer (bruciato in Ungheria) e un anonimo luterano da poco bruciato a Praga. Cfr. *ivi*, p. 224.

63. Cfr. *ivi*, pp. 224-225.

64. Che il martirio sia così strettamente connesso all'ortodossia – in linea con la teoria di Agostino – da esserne un segno certo, è dimostrato secondo Lutero dal fatto che coloro che insegnano la falsa dottrina del libero arbitrio e delle opere sono assolutamente privi di martiri. Per questa ragione avere un martire è un grande onore e privilegio per la chiesa che lo ha generato. Cfr. *ivi*, p. 225.

65. *Ibidem*.

66. Lutero, *Kurtze Auslegung*, p. 229.

67. Cfr. Lutero, *Allen Freunden zu Bremen*, p. 229.

68. Cfr. *ivi*, pp. 225-226.

69. *Ibidem*.

70. Cfr. *ivi*, p. 224. In realtà Lutero non specifica quali fonti abbia utilizzato ed è quasi impossibile individuarle. Si potrebbe ipotizzare che, oltre al breve *Bericht* di Propst, egli abbia ricevuto ad esempio alcuni appunti delle prediche tenute da fra Heinrich nella chiesa parrocchiale di Heide – appunti presi da qualche ascoltatore – dal momento che indica con precisione le varie prediche, il passo biblico relativo e in alcuni casi persino lo schema del sermone (cfr. Lutero, *Die geschicht von bruder Henrico*, p. 236). Oltretutto è convinto, e lo ribadisce in conclusione, di aver scritto «die ware Historien von dem leyden des heyligen Mertrers Henrici von Sudphen» (cfr. *ivi*, p. 240). La *Geschichte* luterana ripropone in maniera particolareggiata i tre momenti della vicenda di Heinrich: a) l'arrivo a Brema (tra fine ottobre e inizio novembre 1522) in fuga da Anversa verso Wittenberg, la sua predicazione in quella città e i primi contrasti sui contenuti di essa con i domenicani, il vescovo ed alcuni ecclesiastici del posto (cfr. *ivi*, pp. 229-232); b) la chiamata a trasferirsi a Meldorf nell'autunno 1524, la predicazione in quella cittadina della provincia del Dithmar, lo scontro con il priore locale dei domenicani e la scelta di disobbedire all'ordine di allontanarsi con conseguente decisione dei nemici di una sua segreta eliminazione (cfr. *ivi*, pp. 232-237); c) gli ultimi due giorni di vita (9 e 10 dicembre 1524) ed i vari episodi legati alla sua uccisione: l'assalto alla parrocchia di Meldorf da parte di centinaia di contadini armati, ubbriachi e prezzolati, sotto la guida dei

frati domenicani con la cattura e il primo interrogatorio a Hemminge di Heinrich; il suo trascinarsi a piedi ad Heide (Lutero elimina l'episodio ricordato invece da Propst, secondo cui la vittima sarebbe stata legata alla coda del cavallo e così trascinata fino ad Heide); i tentativi messi in atto dai nemici per farlo abiurare e la risposta convinta del predicatore evangelico di voler rimanere sottomesso alla parola e alla volontà di Dio; il processo-burla in piazza mercato, la condanna e gli ultimi istanti del martire sul patibolo con il prodigio del fuoco che non arde e lo scempio finale sul suo corpo: colpito con alabarde e lance, alla fine è strangolato con la corda, trafitto – come Gesù – con una lancia e colpito con un martello sul petto; il suo cadavere viene gettato sul carbone poiché il legno della pira non vuole bruciarlo (Lutero elimina l'episodio – riferito dal *Bericht* di Propst – accaduto il giorno dopo l'esecuzione, l'11 dicembre, vale a dire che gli aguzzini inferiscono sul cadavere di Heinrich, ambutandone il capo, le mani e i piedi, che vengono bruciati, e sotterrandone il tronco) (cfr. ivi, pp. 237-240).

71. Gli stessi parroci che l'hanno chiamato a predicare a Brema, inquisiti dall'autorità cittadina, lo difendono, descrivendolo come «eynen fromen, gelerten prediger [...], der sie das wort Gottes reyn und lauter leret»; all'inquisitore essi indicano come criterio discriminante di giudizio sull'ortodossia o meno dei contenuti della predicazione del frate il solo *Schriftprinzip*. La predicazione di fra Heinrich è talmente retta che Dio compie il miracolo: converte alla dottrina evangelica alcuni degli stessi cappellani mandati dal vescovo per raccogliere prove contro di lui (cfr. ivi, pp. 230-232).

72. Cfr. ivi, pp. 232-233.

73. La fedeltà di fra Heinrich alla pura e semplice parola di Dio, in sostanza alle acquisizioni di fondo della Riforma, si rivela secondo Lutero in maniera significativa oltre che nel fatto di aver abbandonato l'ordine agostiniano e di rifiutare di confessarsi (o per meglio dire di ritrattare) in punto di morte, anche nell'episodio della presentazione per iscritto («kurtze artickel») dei contenuti della sua fede (secondo Brenner, Clemen, [*Introduzione*], p. 231 nota 4 si tratterebbe con ogni probabilità delle stesse tesi difese dal frate in occasione del conseguimento del baccalaureato biblico il 12 gennaio 1521 e nuovamente durante il capitolo agostiniano di pentecoste celebrato a Grimma nel 1522) al vescovo di Brema e al sinodo provinciale da questi riunito a Buxtehude il 10 marzo 1523 perché ne verificchino l'ortodossia: egli è disposto ad una eventuale ritrattazione soltanto se la sua dottrina sarà stata trovata chiaramente in contrasto con la Scrittura, rivendicando così la preminenza dello *Schriftprinzip* (cfr. Lutero, *Die geschicht von bruder Henrico*, pp. 230-231).

74. Cfr. ivi, pp. 238-240.

75. Più concentrato invece sulla figura di fra Heinrich e le sue qualità personali, con un'attenzione particolare a quelle di carattere intellettuale, è il *Carmen* latino del 1524 attribuito a Melantone (?) per commemorare il martire di Heide (cfr. Melantone, *Carmen*). L'elogio in versi non ripercorre – come il *Lied* di Lutero per i frati di Bruxelles – i vari momenti della vicenda del predicatore evangelico, ma richiama soltanto alcuni aspetti della sua personalità: egli è stato un cristiano autentico, totalmente orientato verso Cristo, la sua stella polare, a cui ha consacrato la sua vita per amore; è stato anche un eccellente uomo di studi ed ha posseduto una conoscenza profonda dei classici greci; modello di virtù, ha agito sempre in modo irreprensibile e retto;

conoscitore profondo della parola di Dio nella sua predicazione ha ribadito sempre la verità evangelica, cioè che la salvezza è donata per mezzo di Cristo, divenendo così un «Licht der Kirche» prematuramente smorzato dai nemici del vangelo. Il carne si conclude, chiedendo ad Heinrich di partecipare alle preoccupazioni del ministero dell'annuncio e ribadendo la peculiarità della sorte dei testimoni di Cristo: da un lato la loro vita viene orribilmente martirizzata su questa terra, dall'altro però essi vivono in cielo in una felice comunione con Cristo e con la schiera dei santi padri. Sull'autenticità melantoniana di questa poesia però la critica nutre forti dubbi (significativamente CR per quanto ci risulta non lo riporta), perciò lo abbiamo citato soltanto in nota come testimonianza di una letteratura agiografica in versi probabilmente coeva agli eventi. L'unico a schierarsi a favore di tale paternità, ma con argomenti poco convincenti è Iken che dell'inno offre una traduzione tedesca (cfr. *Heinrich von Zütpfen*, pp. 98-99), alla quale per altro ci siamo rifatti, non avendo potuto consultare il testo originale latino edito da «Bremisches Jahrbuch» del 1885.

76. Su Kaiser e la sua vicenda cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*; Leeb, *Leonhard Kaiser*; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, p. 112.

77. Per le *Historiae* cfr. in generale Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 31-39; Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 55-87; VD 16, Abt. I., Bd. 9, pp. 212-213; Pietsch, Walther, [Introduzione], pp. 444-451. Le fonti che qui verranno prese in considerazione sono soltanto quelle elencate nel dossier di Lutero: una *Flugschrift* anonima, la relazione-Stiefel e carte varie.

78. Cfr. *Das warhaftig geschicht*. A questo opuscolo di anonimo sembra accennare Lutero nella lettera a Stiefel dell'8 ottobre 1527, dove fa sapere di averne ricevuto copia (di una delle nove edizioni): «accipi literas tuas simul cum Leonardi Kayseris historia. Liceat antea venerit alibi excusa, tamen opera dabitur, ut ex tua excudatur denuo, quantum visum fuerit» (cfr. WABr 4, p. 263). Su questa *Flugschrift* cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 31-32 e in particolare Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 55-69, che ne riporta anche il testo in appendice a cura di Zoepfl col titolo *Das warhaftig geschicht* (cfr. ivi, pp. 70-76). A tale edizione qui faremo riferimento.

79. Cfr. Eck, *Warhaftige handlung*. Sull'opuscolo eckiano cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 32-35 e specialmente Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 78-80, che in appendice ne pubblica il testo a cura di Zoepfl col titolo *Warhaftige Handlung* (cfr. ivi, pp. 81-87). È questa l'edizione che qui abbiamo utilizzato.

80. Cfr. Lutero, *Von Er Lenhard keiser*, p. 452.

81. Zoepfl enumera ben 9 edizioni (cfr. Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 55-58) e altrettante ne raccoglie VD 16, I Abt., Bd 9, pp. 212-213.

82. Cfr. *Das warhaftig geschicht*, p. 70. Nella *Flugschrift* possono essere individuate sostanzialmente due parti (non tre come sostiene Roth, *Leonhard Kaiser*, p. 31): la prima contiene la narrazione della condanna e dell'esecuzione di Kaiser, nella quale vengono inseriti gli articoli incriminati (cfr. *Das warhaftig geschicht*, pp. 70-76); la seconda invece riporta in traduzione tedesca la lettera consolatoria di Lutero a Kaiser del 20 maggio 1527 (cfr. ivi, pp. 76-77).

83. Cfr. ivi, pp. 70-71.

84. Cfr. *Das warhaftig geschicht*, pp. 72 e 75-76. Anche in questa parte l'autore cade in varie inesattezze, come nel caso dell'episodio di Fischer, inserito tra l'altro nel posto sbagliato.

85. Cfr. *ivi*, pp. 72-73. La notizia che sia stato il vescovo a condannarlo al rogo è inesatta, avendolo questi soltanto degradato e consegnato alla giustizia secolare.

86. Cfr. *ivi*, pp. 74-76. Durante l'esecuzione capitale, racconta l'anonimo ammiratore con una certa dose di fantasia, le catene si sciolgono e il martire ancora vivo rotola fuori dal fuoco su un lato; e anche dopo che i carnefici con delle pertiche lo rigettano tra le fiamme, egli rotola dall'altra parte; per cui ancora vivo viene fatto a pezzi e gettato tra le fiamme; ma ancora una volta i pezzi del corpo non bruciano, sicché alla fine i carnefici li gettano nel fiume, mentre alcune persone prendono i pezzi bruciati e li portano via (probabilmente per seppellirli, non certo per farne reliquie). La *Geschichte* si conclude con una preghiera di lode a Dio «in seinen heyligen» e la richiesta di una morte beata. Infatti – come esorta la *Flugschrift* – la memoria della passione e della morte beata di Kaiser, così come quella degli altri santi, deve portare i cristiani a rendere lode, onore e gloria a Dio e a chiedere di concludere la vita allo stesso modo, cioè nella salvezza. Al testo della *historia* l'autore fa seguire la traduzione tedesca della lettera consolatoria di Lutero scritta il 20 maggio 1527 all'ecclesiastico bavarese, allora in carcere (cfr. *ivi*, pp. 76-77); una traduzione che lo stesso riformatore utilizzerà nel suo dossier.

87. *Ivi*, p. 70.

88. Cfr. Lutero, *Von Er Lenhard keiser*-WA, p. 452.

89. Cfr. *Das warhaftig geschicht*, pp. 72-73.

90. Sull'identificazione dell'autore gli studiosi hanno posizioni diverse: alcuni pensano all'*entourage* del martire, altri invece a Stiefel. A noi sembra più convincente l'attribuzione a quest'ultimo, per cui la citeremo come *Darstellung*-Stiefel. Non c'è dubbio però che il documento sia stato redatto sulla base di racconti orali e scritti (questi ultimi recapitati all'autore da qualche parente di Kaiser) di persone presenti ai fatti. Secondo la WA sarebbe stato lo stesso Stiefel a procurarsi da testimoni oculari informazioni e ad organizzare la compilazione della storia (cfr. Pietsch, Walther, [*Introduzione*], pp. 445-446). Non è possibile precisare la data della sua redazione, anche se è ragionevole sostenere che essa non vada oltre la prima metà di ottobre 1527, dal momento che Lutero verosimilmente vi accenna nella lettera allo stesso Stiefel del 22 ottobre 1527, dove scrive: «accepi, mi Michaël, tuas de Leonhardo Keiser Historias» (cfr. WABr 4, 270, 1). Su Stiefel e la *Darstellung* cfr. Guddas, *Michael Stiefel*; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, p. 201, Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 35ss.; Pietsch, Walther, [*Introduzione*], pp. 445-446 e WABr 4, pp. 263ss. e 270ss. Il testo qui utilizzato è quello edito dalla WA, Lutero, *Von Er Lenhard Keiser*-WA, pp. 453-454 e 462-468.

91. Roth sostiene la tesi – ed è la più accreditata – che il riformatore di Wittenberg l'abbia pubblicata per intero senza abbreviazioni o aggiunte, limitandosi ad inserirvi – al fine di rendere nota all'opinione pubblica la sua posizione sul caso – alcuni elementi propri, come un *Vorwort*, un *Nachwort* ed una breve annotazione su una lettera speditagli da Kaiser (cfr. *Id.*, *Leonhard Kaiser*, p. 35).

92. Nel *Nachwort* Lutero dichiara esplicitamente: «hab ich diese legende und geschicht lassen gehen on mein wort, wie ich sie denn aus vielen reddlichen schrifftten und sonderlich aus Er Lenhards eigen hand schrifftten habe erlangen» (cfr. Lutero, *Von Er Lenhard Keiser*-WA, p. 474). La stessa WA si preoccupa di evidenziare bene i due livelli anche graficamente, usando il carattere piccolo per il

testo originario dei documenti non luterani e il carattere grande invece per le poche aggiunte apportate da Lutero, che in molti casi si riducono a semplici frasi poste a cerniera tra un documento e l'altro.

93. Cfr. ivi, pp. 454-460 e 460-462. La ragione di questa sostituzione potrebbe essere che, essendo obiettivamente più argomentata e articolata oltre che scritta dal medesimo protagonista, gli appare più efficace per presentare ad edificazione delle comunità il significato profondo di tutta la vicenda: la lotta tra il testimone/confessore della verità evangelica e i tiranni propugnatori della menzogna.

94. Cfr. ivi, pp. 462-464 e 466-467.

95. Ivi, pp. 467-468.

96. Ricevuto ai primi di ottobre il *Bericht* anonimo e lacunoso e venuto a conoscenza dell'imminente attacco di Eck, Lutero decide di pubblicare una presentazione corretta della vicenda, utilizzando la più affidabile e ricca documentazione in suo possesso, consistente molto probabilmente nelle *historiae* o *Darstellung* di Stiefel ed in una raccolta di carte – scritte da Kaiser mentre era in carcere (si tratta probabilmente del resoconto dell'interrogatorio, di una lettera e del testamento) e speditegli da un cugino di questi – oltre alla stessa *Geschichte* anonima, ancorché inutilizzabile per i troppi errori. Il 28 dicembre 1527 il riformatore spedisce a Spalantino la «historiam martyris Bauarici Leonhardi Keyzers», che esce a stampa tra la fine del 1527 e gli inizi del 1528, prima a Wittenberg per i tipi di Hans Lufft (cfr. Lutero, *Von Er Lenhard keiser-Wittenberg*) e poi a Nürnberg per i tipi di Peypus (cfr. Lutero, *Von herr Lenhard Geysler*). L'edizione wittenberghese, riportata da WA e a cui qui faremo riferimento (cfr. Lutero, *Von Er Lenhard Keiser-WA*), raccoglie concretamente ben dieci documenti: 1) breve *Vorwort* di Lutero nella forma di una lettera *Allen lieben Christen menschen*; 2) prima parte della *Darstellung*-Stiefel: dall'inizio del ministero sino all'interrogatorio in carcere; 3) *Bericht* più dettagliato dell'interrogatorio scritto dallo stesso Kaiser; 4) lettera di questi dal carcere come appendice al *Bericht* precedente; 5) seconda parte della *Darstellung*-Stiefel: dall'interessamento dei parenti per una sua liberazione all'esecuzione capitale; 6) seconda lettera di Kaiser ad un amico non identificato; 7) testamento del martire; 8) lettera del 24 maggio 1527 del principe elettore Giovanni di Sassonia al vescovo di Passau a favore del condannato; 9) lettera dello stesso Lutero a Kaiser in carcere il 20 maggio 1527, in traduzione tedesca presa probabilmente dalla *Flugschrift* anonima; 10) *Nachwort* di Lutero. Come si vede, una documentazione molto varia e proveniente da autori diversi: da Stiefel, a Kaiser, al principe di Sassonia e a Lutero, il quale progetta la raccolta, definendo la successione dei documenti e premurandosi di collegarli tra loro con brevi annotazioni-cerniera. Vale la pena ricordare che sul martire bavarese il riformatore di Wittenberg è intervenuto molte altre volte con parole di stima e venerazione (cfr. Lutero, *Vorlesung über Jesaia*, p. 310; Id., *Vorlesung über den 1. Timotheusbrief*, p. 114; Id., *Brief an den Kardinal*, p. 410; Id., *Warnung*, p. 280; Id., *Das schöne Confitemini*, pp. 157; Id., *Der 82. Psalm*, p. 206; Id., *Vorlesung über die Stufenpsalmen*, p. 454; Id. *Vorlesung über 1. Mose*, p. 213; lo stesso inno *Ein feste Burg ist unser Gott* è stato scritto nel periodo estate-dicembre 1527, durante il quale è impegnato alla redazione della raccolta). Per il dossier e la sua fortuna cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 35-37; Pietsch, Walther, [*Introduzione*], pp. 444-451.

97. Cfr. Lutero, *Von Er Lenhard Keiser -WA*, pp. 474-476.

98. Ivi, p. 452. Bisogna dire che effettivamente il *dossier* di Lutero ha svolto un ruolo fondamentale per mantenere viva la memoria di Kaiser attraverso i secoli; ad esso sono ricorsi tutti i migliori autori che hanno narrato la storia di questo martire. Sono molto rari quelli che hanno utilizzato la *Flugschrift* anonima o la contro-risposta di Eck. Su questo punto cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, p. 37 nota 23.

99. Concretamente ogni singolo articolo contiene la domanda degli inquisitori («Official» e «Rösin») e la risposta di Kaiser, formulata con una semplice citazione di passi biblici. I punti in questione, che si riferiscono a temi rilevanti del conflitto dottrinale e disciplinare tra chiesa romana e chiese della Riforma, sono: la giustificazione per fede; il rapporto fede giustificante ed opere; la messa non come sacrificio; penitenza e soddisfazione dei peccati; pentimento-digiuni-astinenze e soddisfazione dei peccati; il sacramento dell'estrema unzione; il sacramento del matrimonio; il celibato dei preti; la libertà del cristiano; il libero arbitrio; il purgatorio; la diversità dei giorni; la diversità dei cibi; invocazione dei santi e della Vergine Maria; il potere papale di scomunicare e di dannare; la consanguineità nel matrimonio; la duplice specie eucaristica; la preghiera quotidiana (cfr. Lutero, *Von Er Lenhard Keiser-WA*, pp. 454-459). La lettera non datata, scritta da Kaiser dal carcere ed inserita da Lutero nel dossier completa (potrebbe essere questa la ragione di un tale inserimento?) il *Bericht* sull'interrogatorio, aggiungendo i temi del sacerdozio universale dei fedeli e dell'imposizione delle mani (cfr. ivi, pp. 460-462).

100. Cfr. ivi, p. 471. L'idea che Cristo abbia suscitato in Kaiser l'uomo nuovo e lo abbia interiormente liberato col suo vangelo di grazia nonostante le catene e la prigionia è già espressa da Lutero nella lettera consolatoria a Kaiser del 20 maggio 1527, inserita per altro nel dossier (cfr. ivi, pp. 473-474)

101. Ivi, p. 452.

102. Cfr. ivi, pp. 460-462; 468-472.

103. Cfr. ivi, p. 474.

104. Lutero, *Von Er Lenhard keiser-Wittenberg*. Il titolo interno recita: «Von Er Lenhard kaiser ynn Beyern, umb des Euangelii wissen verbrandt. Eine selige geschicht». Cfr. WA 23, p. 452.

105. Cfr. Lutero, *Von Er Lenhard Keiser-WA*, pp. 473-474 e 471-472. Meno decifrabile appare all'interno di questa intenzionalità agiografica ed edificante l'inserimento della lettera (24 maggio 1527) del principe elettore Giovanni di Sassonia al vescovo di Passau a favore di Kaiser, nonostante la poco comprensibile annotazione di Lutero che essa «betrifft zeitlich gut» (cfr. ivi, p. 472).

106. Cfr. WABr 4, p. 457 [«Sancti martyres, ut noster Leonardus Kaiser, cum timore et humilitate magnaue animi erga hostes lenitate moriuntur. Illi vero (= anabattisti) quasi hostium taedio et indignatione pertinaciam suam augere et sic mori videntur»].

107. Lo stesso riformatore di Wittenberg nella lettera a Linck rivendica l'appartenenza luterana di Kaiser, contrapponendo il martirio di questi alla morte scomposta e non esemplare degli anabattisti. Per una confutazione argomentata della forzatura anabattista cfr. Heberle, *Leonhard Kaiser*. Non è dato sapere né l'autore e neppure la data di redazione della *Flugschrift* in questione. Il testo viene edito privo di titolo in *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 25-26 (a questa edizione si farà qui riferimento, prendendo in considerazione soltanto la versione n. 2). Ancora

una testimonianza di appropriazione anabattista della figura del martire bavarese è attestata nei *Chronica* (1531) di Sebastian Franck (cfr. *Chronica*-1551, p. III, l. III, cc. CLXIII^{r-v}), dove però secondo Roth l'autore non affermerebbe in modo assolutamente certo che Kaiser sia stato anabattista (cfr. Id., *Leonhard Kaiser*, p. 38 nota 29). Contro Roth occorre notare però che l'indice analitico dell'opera di Franck, almeno nell'edizione del 1551 da me consultata, qualifica Kaiser come «Widerteuffer». Sull'apparizione di un *Bericht* anabattista e sulla sua storia cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, pp. 37-39; Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 44-46.

108. Cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 26.

109. Cfr. Roth, *Leonhard Kaiser*, p. 37.

110. Cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 25.

111. Cfr. *ivi*, pp. 25-26.

112. Per l'anno 1527 Franck menziona i «ketzer an dreien orten verbrant»: Michael Sattler, Georg Wagner e Leonhard Kayser, ricordando di quest'ultimo «Zum dritten ist auch diss jar Lienhart Keyser zu Sherding im Beyerland gericht worden / freytags nach Laurentij / mit gleychem urteyl zum feür von dem Bischoff zu Bassaw/ [...] von wegen xvijj artickel/ under welchen die hefftigsten und kätzeristen seind/ Das allein der glaub vor Gott rechfertigt». Gli articoli incriminati riguardano la giustificazione per sola fede senza le opere, la riduzione dei sacramenti a due, la negazione del carattere sacrificale della messa, la difesa della comunione sotto le due specie, ecc. (cfr. Franck, *Chronica*-1551, p. III, l. III, cc. CLXIII^{r-v}).

113. Secondo il racconto riportato da Franck le corde, che tengono Kayser fissato al patibolo, si sciolgono per prime, mentre il martire rimasto illeso tra le fiamme scivola ora da un lato ora dall'altro della pira; quando poi il fuoco non brucia neppure i pezzi del suo corpo, smembrato dai carnefici, viene deciso di gettarli nel fiume Inn. Cfr. *ivi*, c. CLXIIIv.

114. Cfr. Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA*. Pur apprendendo la notizia del triste epilogo alla fine di maggio, Lutero fa passare tutta l'estate prima di scrivere qualcosa, e ciò per la ragione di attendere notizie più sicure sui mandanti dell'assassinio; notizie, che sarebbero scaturite dall'apertura di un'inchiesta – mai avviata in verità – da parte dell'arcivescovo Alberto per scoprire e punire i veri colpevoli. Messosi al lavoro dopo aver raccolto informazioni e sollecitato caldamente da Johann Rühel, consigliere magontino e suo parente, compila la *Tröstung* per i cristiani di Halle senza coinvolgere il nome dell'alto prelado (cfr. Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA*, p. 402; WABr 4, n. 1136, pp. 238-239; WABr 4, n. 1146, p. 251; Brecht, *Martin Luther*, 2, p. 338). La datazione dell'effettiva scrittura della lettera andrebbe collocata secondo WA dopo il 17 settembre e prima della metà di novembre 1527: nella prima data infatti Lutero fa sapere ad Agricola: «Hal-lensibus scribam Episcopi nomine abstinens», mentre soltanto a metà novembre viene a conoscenza del suicidio – consumatosi il 1° novembre – del consigliere arcivescovile Dr. Johannes Krause, a proposito del quale correva voce che fosse stato complice del delitto-Winkler; suicidio di cui il riformatore non parla nella *Tröstung* e che comunica invece a Jonas scrivendogli il 10 dicembre 1527 (cfr. Pietsch, [Introduzione], pp. 390-391; WABr 4, n. 1146, p. 251; WABr 4, n. 1180, p. 294). Quest'ipotesi incentrata sulla notizia del suicidio-Krause è messa in discussione da Becker che invece considera determinante una lettera di Urban Balduyn a

Stephan Roth in Zwickau del 17 novembre 1527, dove la *Tröstung* risulta già uscita o almeno in procinto di uscire (cfr. Id., *Herzog Georg von Sachsen*, p. 198 nota 4). Delius dal canto suo anticipa a ragione la data tra metà e fine settembre 1527 sulla base della testimonianza del decano capitolare Lorenz Truchsess, che a fine ottobre denuncia la presenza del testo luterano a Magonza (cfr. Id., *Die Reformationsgeschichte*, p. 42). In concreto, una prima pubblicazione a stampa esce a Wittenberg per i tipi di Hans Lufft alla fine del 1527 (cfr. Lutero, *Tröstunge an die Christen [so] zu Halle*); sempre per il 1527 Pietsch, [*Introduzione*], pp. 394-395, registra altre 6 edizioni, segno del notevole successo dello scritto. L'edizione pubblicata dalla WA e alla quale qui facciamo riferimento, presenta due versioni, l'una relativa al manoscritto e l'altra al testo stampato, messe a confronto in un'impaginazione sinottica (cfr. Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA*, pp. 402-431 e pp. 432-434). Per quanto ci riguarda citeremo soltanto la versione della «Handschrift», in cui manca però la lunga trattazione sulla duplice specie comunque estranea alla nostra ricerca. Va osservato per altro che il testo manoscritto e quello stampato nella parte da noi presa in considerazione coincidono perfettamente.

115. Cfr. Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA*, p. 406.

116. Cfr. Pietsch, [*Introduzione*], p. 393.

117. Cfr. Cocleo, *Commentaria*, c. 163.

118. Cfr. Pietsch, [*Introduzione*], p. 393. Delius riporta un'ulteriore diceria secondo cui il canonico Hoffmann avrebbe preso parte al misfatto e per questo cinque anni dopo sarebbe stato castigato da Dio con una morte improvvisa. Su Winkler e la sua uccisione cfr. le brevi annotazioni di Pietsch, [*Introduzione*], pp. 390-402 e di Delius, *Die Reformationsgeschichte*, pp. 40-43.

119. Concretamente lo scritto si sviluppa intorno a due elementi: una «legende», che racconta la chiamata in giudizio, l'interrogatorio, il ritorno e l'assassinio con una riflessione conclusiva sulla provvidenzialità della morte di Winkler (cfr. Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA*, pp. 402 [in particolare 410]-412, 422-431 e 432) e una lunga trattazione sulla base della Scrittura, dei Padri e dello stesso diritto canonico a difesa della dottrina della duplice specie con lo scopo di rafforzare nella vera dottrina e incoraggiare i cristiani evangelici; trattazione che di fatto interrompe la presentazione della figura del martire (cfr. *ivi*, pp. 413-422).

120. Cfr. *ivi*, pp. 402-406. La menzione delle sedizioni e delle sette riflette le forti preoccupazioni di Lutero di fronte ai disordini provocati in quegli anni da quelli che egli stigmatizza come *Schwärmer*, da Carlostadio, a Müntzer, ai contadini fino ai sacramentari svizzeri e agli anabattisti.

121. Senza rivelarne la fonte Lutero inserisce una brevissima relazione (cfr. *ivi*, pp. 410-412) che racconta gli ultimi avvenimenti di Aschaffenburg, dalla convocazione al tranello del cambio di accompagnatore, alle pugnalate mortali in un sentiero sperduto in mezzo alla foresta. Obbligato a congedare il suo fidato *famulus*, Winkler gli rivolge alcune parole che dopo i fatti appaiono a Lutero chiaramente profetiche: «tu torna a casa, mentre io devo rimanere qui per convertire qualcuno a Cristo».

122. Cfr. *ivi*, pp. 422 e 424.

123. Cfr. *ivi*, p. 406.

124. Cfr. *ivi*, pp. 408-410.

125. Cfr. *ivi*, pp. 402, 404, 406, 408-410 e 422.

126. Alla notizia di un'imminente uscita della *Tröstung* la controffensiva cattolica non si fa attendere, anche se in generale riguarda poco l'accusa implicita rivolta al capitolo cattedrale di Magonza di aver organizzato il delitto, fermandosi maggiormente a contestare la difesa che il riformatore fa della *communio sub utraque*. Una volta pubblicato l'opuscolo, Cocleo si mette subito al lavoro – forse dietro incarico dell'arciduca Giorgio di Sassonia – per stilare una replica, che è data alle stampe nel 1528 (cfr. Cocleo, *Auff Martin Luthers Schandbüchlin*). In essa il controversista cattolico contesta a Lutero la consistenza delle sue accuse ai canonici magontini; spiega, inoltre, che il ritardo nell'inchiesta non è dovuto, come insinua la *Tröstung*, al coinvolgimento dell'arcivescovo o del capitolo, ma a problemi di procedura, essendo la località del misfatto fuori della loro giurisdizione. E aggiunge che gli autori di quella uccisione non possono essere biasimati, avendo portato ad esecuzione la giusta condanna di un eretico. A Lipsia lo stesso anno esce un secondo contrattacco cattolico, redatto probabilmente dallo stesso arciduca Giorgio e pubblicato col nome del guardiano dei francescani di Halle, Agostino Alveldt (cfr. Alveldt, *Wider Luthers tröstung*). Anche qui l'argomento centrale e quasi unico è la difesa argomentata della *communio sub una specie* contro l'abuso luterano; non mancano però accenni a Winkler, pesantemente screditato come detestabile eretico. Contro la *Tröstung* una terza *Flugschrift* del domenicano Johannes Mensingk esce a stampa il 18 febbraio 1528 (cfr. Mensingk, *Grundtliche unterrichte*); ancora una volta l'opuscolo non entra nel merito del delitto-Winkler e dell'accusa ivi formulata, ma si limita a disquisire sulla questione della comunione sotto le due specie. Per la replica di Cocleo cfr. Pietsch, [*Introduzione*], p. 391 e Becker, *Herzog Georg von Sachsen*, p. 200; per quella di Giorgio di Sassonia e del domenicano Mensingk cfr. ivi, pp. 198-216; Delius, *Die Reformationsgeschichte*, p. 42; Brecht, *Martin Luther*, 2, p. 338.

127. Anche in alcune lettere private Lutero manifesta stima e venerazione nei confronti di Winkler, indicandolo ora come «vir optimus» ora come un nuovo Abele, vittima dell'inganno fraticida e il cui sangue innocente grida vendetta e giustizia al cospetto di Dio (cfr. WABr 4, n. 1110, pp. 207-208 e n. 1146, p. 251; 7, n. 2115, p. 69 e n. 2297, p. 369); inoltre, per lui il suicidio di Johann Krause costituisce la prova del rimorso di coscienza per aver collaborato alla soppressione di un giusto e l'esempio eloquente di come un uomo possa precipitare giù, tradendo Cristo e mettendosi nelle mani di Satana (cfr. WABr 4, n. 1180, pp. 294-295; Lutero, *Commentarius ad Galatas*, p. 320). Sulla vicenda il riformatore ritornerà ancora altre volte – segno evidente di quanto fosse stato colpito da quella morte – per stigmatizzare gli assassini e le autorità che non hanno voluto far luce sui mandanti (cfr. WATr 1, pp. 277 e 329; 4, p. 498; Lutero, *Vorlesung über 1. Timotheusbrief*, p. 556; Id., *Notizen*, pp. 402; Id., *Vorrede-Krosner*, p. 411; Id., *Verantwortung*, p. 123; Id. *Commentarius ad Galatas*, p. 320). Anche Melantone scriverà un *Gutachten* sull'accaduto (cfr. CR 1, 923).

128. Sulla celebrazione commemorativa in uso presso la comunità di Halle cfr. Delius, *Die Reformationsgeschichte*, pp. 41-42.

129. Così nell'edizione wittenberghese del 1540 per i tipi di Schirlentz (cfr. *Bekantnus des Glaubens*-Barnes), dove appare evidente che l'interesse del curatore è più rivolto alla confessione della fede che non alla *historia mortis*, anche se poi

all'interno del racconto i due momenti risultano fusi insieme. Diversa è la titolazione nell'edizione più moderna di Walch – alla quale per altro qui facciamo riferimento – che pone viceversa il racconto dello *Martyrertode* al centro dell'attenzione (cfr. *Historie von dem Martyrertode-Walch*²). Da priore del convento agostiniano di Cambridge Barnes si è avvicinato definitivamente alle posizioni di Lutero negli anni Trenta in concomitanza con un soggiorno a Wittenberg. Dopo la promulgazione dell'*Act of Supremacy* e il suo ritorno a Londra, in qualità di teologo luterano collabora con Cromwell per l'introduzione della Riforma in Inghilterra. Ma con l'avvento al potere del partito filo-romano nel 1539 (*Bloody Act*) è accusato di eresia e messo al rogo senza processo come eretico nel luglio 1540. In verità la tesi del martirio è stata contestata nel secolo XIX – in contrasto per altro con tutta la tradizione luterana – da Buddensieg che ha chiamato in causa altri fattori responsabili di quella morte: l'estrema volubilità del personaggio, manifestatasi nelle ripetute trattazioni, la sua temeraria arroganza e il fallimento della sua intermediazione nella faccenda del matrimonio di Enrico VIII (cfr. Id., *Barnes Robert*). Occorre dire però che tale posizione è del tutto isolata e comunque priva di un riscontro convincente nei fatti. Su Barnes e la sua vicenda, oltre a Buddensieg, cfr. Richmond, *Robert Barnes*, pp. 509-532 (ancorché datato) e Clemen, [*Introduzione*], pp. 1-3.

130. Cfr. *Bekantnis des Glaubens-Barnes*. L'anno dopo esce a Magdeburgo anche un'edizione in basso-tedesco per i tipi di Christian Rödinger (cfr. *Bekantnisse des Gelauens-Barnes*), segno evidente di una volontà di diffondere maggiormente la *historia* martiriale. Il testo della confessione resa da Barnes nel momento estremo giunge a Wittenberg in una duplice forma: l'una (*Bekentnis*) – tradotta dall'inglese in tedesco – spedita a Bugenhagen da Aepinus, sovrintendente di Amburgo, il 6 novembre 1540 con l'invito a coinvolgere Lutero per una sua pubblicazione; l'altra (*Confessio/Historia mortis*) – probabilmente in latino – mandata il 14 novembre da Melantone, trattenuto a Worms per i colloqui di religione, direttamente a Lutero con preghiera di darla alle stampe (cfr. Clemen, Brenner, [*Introduzione*], p. 445; WABr 9, n. 3552, p. 269; cfr. Melantone, *An Paul Eber*, p. 290). Va detto subito che, nonostante la duplice denominazione di Melantone, i due testi coincidono nel contenuto, che è infatti la *professio fidei* del martire (*Confessio/Bekentnis*) all'interno di una breve narrazione degli ultimi momenti della sua vita (*historia mortis/ Historie von dem Martyrertode*). Allo stampatore poi è molto verosimile che sia stata consegnata la traduzione tedesca del racconto in possesso di Bugenhagen, sia perché nel frontespizio si precisa chiaramente: «Aus der Englischen sprach verdeudscht», ma anche perché nell'opuscolo pubblicato da Schirlentz manca l'epigramma di Pannonius in onore di Barnes che Melantone aveva allegato alla sua lettera a Eber. In tutta questa operazione editoriale Lutero senza intervenire sul testo della *historia* si limita a stilare la *Vorrede* (cfr. Lutero, *Vorrhede-Barnes*) e dare il nulla osta per la sua pubblicazione, confermando comunque di condividere pienamente il contenuto del racconto sia sul piano teologico che della verità dei fatti. Il 7 dicembre spedisce una copia dell'opuscolo a Melantone a Worms; il ché vuol dire che la stampa è terminata ai primi di dicembre (cfr. cfr. WABr 9, n. 3561, p. 289; Walch², 21 II, c. 2542). Non è dato sapere con certezza chi sia l'autore della lettera al lettore, anche se è da escludere che possa essere Lutero. Da un'analisi interna infatti (ad esempio si fa menzione soltanto del legame di Barnes con Bugenhagen [a Wittenberg il martire è stato ospite e commensale del par-

roco della città], mentre si ignora del tutto la sua frequentazione con Lutero) appare più plausibile che a scriverla sia stato lo stesso tipografo Schirlentz, giacché è lui che cura la stampa di tutta la *Flugschrift*. La WA (cfr. Clemen, Brenner, [Introduzione], p. 448) proprio per evidenziare la paternità non luterana della nota utilizza un carattere tipograficamente un po' diverso rispetto a quello della *Vorrede*.

131. Per il frontespizio cfr. *Historie von dem Märtyrertode-Walch*², col. 2542. Barnes è una persona ben nota agli evangelici tedeschi, ai quali del resto la *Flugschrift* si rivolge. In Germania è conosciuto – precisa il titolo – col nome di Antonio («jnn Deuschem Lande D. Antonius genent»). In altri termini appartiene alla chiesa evangelica tedesca non soltanto perché ha dato la sua vita per la dottrina del vangelo riscoperta da Lutero, ma anche perché ha avuto rapporti stretti e familiari con i riformatori di Wittenberg.

132. *Historie von dem Märtyrertode-Walch*², col. 2545 (il corsivo è mio).

133. Cfr. ivi, coll. 2545, 2549-2550. Un ultimo gesto straordinario viene registrato dal *Bericht*: prima che il fumo lo soffochi, il martire si consegna al fuoco con grande trasporto («mit gantzem Begierde») e rivolgendo coraggiosamente lo sguardo verso le fiamme.

134. Cfr. ivi, coll. 2545-2549.

135. Cfr. *Dem Christlichen leser-Barnes*, p. 448. Testimone autorevole e privilegiato della confessione di fede e della vita ineccepibile di Barnes è Bugenhagen, presso il quale il martire inglese ha abitato ed è stato commensale durante gli anni trascorsi a Wittenberg. Si è già notato più sopra come l'epistola al lettore stranamente non ricordi Lutero, che pure con Barnes ha avuto rapporti di amicizia fraterna (cfr. Lutero, *Vorrhede-Barnes*, p. 449); una probabile spiegazione può essere il fatto che il riformatore, preparando la sua testimonianza nella *Vorrede*, sarebbe intervenuto pubblicamente sul caso.

136. Cfr. *Dem Christlichen leser-Barnes*, p. 448 [«Aus welchem allem yederman leichtlich kan abnemen, weil er selb an seim letzten end Christum so rein und lauter bekennet, das er keiner andern ursach willen ist verbrennet worden dann das er das Euangelion mit fleis in Engelland gepredigt und die ehr und das verdienst Christi mit ernst hat gedacht zu fürdern und erweytern»] (il corsivo è mio). Non è facile spiegare perché l'anonimo autore si preoccupi di rivendicare la motivazione religiosa al sacrificio di Barnes. Lo stesso Lutero nella premessa accenna alla questione («Die sache aber, warumb er sey gemartert, ist noch verborgen», cfr. Lutero, *Vorrhede-Barnes*, p. 450) per concludere tuttavia in favore del martirio. Viene da chiedersi quindi: forse circolavano già voci diverse?

137. Lutero invece nella *Vorrede* accenna implicitamente all'abiura di Barnes, per la quale è stato scarcerato, anche se ne addossa la colpa ai vescovi papisti inglesi (cfr. Lutero, *Vorrhede-Barnes*, p. 449). Su queste ombre fa leva Buddensieg per demolire, ma con un esito affatto convincente, l'immagine del santo martire (cfr. Buddensieg, *Barnes Robert*, p. 415).

138. *Dem Christlichen leser-Barnes*, p. 448. Dove l'accento alla tirannia del potere si riferisce evidentemente ad Enrico VIII ed alla sua politica repressiva col *Bloody Act*, di cui Barnes è stato vittima.

139. Cfr. Lutero, *Vorrhede-Barnes*, pp. 449-451. Il riformatore non manca di stigmatizzare la falsità e i secondi fini del sovrano inglese, intento a cercare pres-

so i protestanti appoggio al divorzio e alla sue nuove nozze piuttosto che aderire convintamente ai loro principi teologici, e di esaltare all'opposto la correttezza di Barnes che nonostante l'ipocrito voltafaccia di Enrico VIII ha sempre nutrito nei suoi confronti sentimenti di devozione, affetto e fiducia.

140. Ivi, p. 449. Per indicare Barnes e la sua vicenda Lutero ricorre continuamente alle espressioni «heiliger Merterer», «heiliger Marterer Sanct Robertus», «heiliger Christi», «sey gemartert».

141. Cfr. ivi, p. 451.

142. In effetti il numero dei martiri anabattisti è rilevante. Ricordiamo tra i tanti Ludwig Hertzler, decapitato nel 1524; Felix Mantz, ucciso per annegamento nel Limmat il 25 gennaio 1527; Jörg Blaurock, bruciato nel Tirolo nel settembre 1527; Hans Hut, messo al rogo ad Augusta nel dicembre 1527; Balthasar Hubmaier, bruciato a Vienna il 10 marzo 1528; Jakob Hutter, giustiziato col fuoco ad Innsbruck nel 1536. Su di essi sono stati diffusi devoti *Berichte* martiriali (basti pensare alla raccolta *Het Offer des Heeren*, pubblicata per la prima volta nel 1562) e in loro onore sono stati scritti, pubblicati e cantati anche alcuni *Lieder* per mantenere desta fra le comunità la memoria della loro lotta gloriosa per l'affermazione della fede anabattista. I più antichi inni sono stati raccolti e dati alle stampe una prima volta nel 1564 (cfr. *Etliche Schöne Christliche Gesengen*) e nel 1583 nell'*Ausbund*. Tale fenomeno agiografico è particolarmente rilevante in Olanda. Su questi martiri e la letteratura in loro onore cfr. *Martyrs Mirror*; Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*; *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*; *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*; *Quellen zur Geschichte der Täufer* e Gregory, *Salvation at Stake*, pp. 197-249 e 440-467, che analizza molti testi martiriali (dalle prime *Flugschriften* agli inni commemorativi del *Het Offer des Heeren* sino alla *Historie-De Ries* degli inizi del Seicento) soprattutto dell'anabattismo mennonita olandese.

143. Cfr. Franck, *Chronica-1551* e *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 13ss., 22ss., 25ss. A proposito dei due agostiniani olandesi, bruciati «umb ires standhafften Glaubens willen», il breve *Bericht* anabattista, che abbiamo potuto consultare privo di titolo, racconta come le comunità siano solite farne memoria, cantando un *Lied* (probabilmente quello di Lutero) e precisa che «Diese und andere mer nach der Leer Christi und der Apostel, preisen wir sälig, weil sy erduldet und einen gueten Kampff gekämpfft haben», adombrando indirettamente la consuetudine di una memoria liturgica dei due luterani, di fatto annoverati tra i martiri anabattisti (cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 13-14). Questo stesso *Bericht* prosegue menzionando Caspar Tauber, quale secondo «täuferische» testimone (in verità luterano) morto per la causa della verità [«2. (anno 1524) an Caspar Tauber, ein reichen Kauffmann und Bürger zu Wien in Österreich, auf den heutigen tag finden, der umb seines standhafftigen christlichen Glaubens willen daselbs von seinen aigenen Mitbürgern gefangen und von den Doktorussen zum Todt verurtlet und verbrennt ist worden (wie dan das Liedt, das von im gemacht worden ist, ausweist). Diese und andere mer nach der Leer Christi und der Apostel, preisen wir sälig, weil sy erduldet und einen gueten Kampff gekämpfft haben.»] (cfr. ivi, p. 14). Nel lapidario profilo dell'anonimo agiografo egli è dunque un uomo pubblico, costretto dai suoi concittadini e dai «dottorastrì» alla prigionia e alle sofferenze; un martire cristiano, che ha sacrificato la vita «umb seines standhafftigen christlichen

Glaubens willen» e la cui cara memoria è liturgicamente onorata dalle comunità anabattiste con un *Lied*, ben presto pubblicato (cfr. *Ein christlich lied-Tauber*). Bisogna aggiungere però che il martirio di questo ricco mercante viennese (messo in carcere e processato per eresia, viene condannato a morte e ucciso per decapitazione e abbruciamento a Vienna il 17 settembre 1524) è celebrato soprattutto tra i luterani: il riformatore di Wittenberg lo ricorda con affetto e venerazione nel febbraio-marzo 1545 ai cristiani di Brema (cfr. Lutero, *Allen Freunden zu Bremen*) e sulla sua vicenda escono in quegli anni numerose *Flugschriften*: *Eyn warhafftig geschicht-Tauber/Wien*; *Eyn warhafftig geschicht-Tauber/Nürnberg*, basata sul primo polemico scritto volante di matrice cattolica: *Sententia lata contra Casparum Tauber*; *Verantwortung Caspar Taubers* (per altri titoli, oltre a Weller nn. 2882, 2883, 2884, 2885, cfr. Hebenstreit-Wilfert, *Märtyrerflugschriften der Reformationszeit*, pp. 439-443). Alcuni di questi racconti verranno ripresi da Rabus nel martirologio degli anni Cinquanta (cfr. Rabus, *Historien-1557*, vol. VI, cc. XXII^v-XXXV^v). Su Tauber, il *Lied* e le *Flugschriften* cfr. Goedeke, *Grundrisz*, II, p. 243; Hebenstreit-Wilfert, *Märtyrerflugschriften der Reformationszeit*, pp. 406-416 e 439-443; Leeb, *Beobachtungen zu Caspar Tauber*.

144. Ex-priore benedettino e organizzatore della comunità dei *Wiedertäufer* (a Schleithem guida la grande assemblea nella redazione dei *Sieben Artikel*, una sorta di *Bekennnis* della fede anabattista), Sattler dopo una vivace attività missionaria assieme all'amico Reublin nella contea austriaca di Hohenberg e nel Württemberg venne arrestato ad Horb assieme ad altri compagni con le rispettive mogli. Sottoposto ad interrogatorio per l'ultima volta il 17-18 maggio 1527 e condannato a morte, fu giustiziato il 21 maggio 1527 a Rottenburg am Neckar dopo dolorosissime sofferenze e il suo corpo dato alle fiamme. Con lui furono impiccati alcuni fratelli, mentre le sorelle vennero uccise per affogamento; qualche giorno dopo anche la moglie di Sattler subì la stessa sorte. Su Sattler e le *Flugschriften* del suo martirio cfr. Snyder, *Sattler Michael*; Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*; *Brüderlich Vereinigung-Köhler*, pp. 279ss.; *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*; *Quellen zu Geschichte der Täufer*; *Der Linke Flügel*, pp. 60-77; *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 26 nota 1. Cfr. inoltre il più recente, sebbene in molti punti abbastanza discutibile, De Mattei, *A sinistra di Lutero*, pp. 40ss.

145. Assieme al *Bericht* anonimo (1) (cfr. *Artikel und Handlung*) e all'opuscolo di von Grevenneck (2) (cfr. Grevenneck, *Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michel Sattler*) sono usciti altri due racconti della morte di Sattler: l'uno di Johann Schlegel von Ravensburg (3) e l'altro mandato da Reublin (4) alle comunità di Zollikon, di Grüningen, Basel e Appenzell (una relazione quest'ultima arricchita da favole miracolistiche e perciò giudicata disdicevole dalle autorità austriache), e ancora un *Bericht* (5) dal tono fortemente miracolistico riportato da Füsslin (cfr. Id., *Beiträge*, II, pp. 374ss.). Le famiglie di narrazione che emergono da questo elenco sono secondo gli studiosi almeno tre: quella a cui appartengono 1 e 2 che di fatto risultano in gran parte identici, anche se 1 è più breve di 2; una seconda, che potremmo definire più "miracolistica", rispondente a 4 e 5 che si può ragionevolmente supporre coincidano perfettamente; e infine la versione 3 di Schlegel von Ravensburg. Il martirio dell'eroe anabattista fu esaltato anche in un *Lied*, che veniva cantato in chiesa. Si tratta di una parafrasi poetica in 11 strofe dell'ultimo interrogatorio, volta

a celebrare la fermezza di Sattler nella difesa della parola di Dio davanti ai giudici e ad incoraggiare così le comunità nel momento della prova. Stranamente il testo ci è pervenuto soltanto in olandese, inserito nell'*Het Offer des Heeren* nell'edizione accresciuta del 1570, col titolo: *Een Liedeken*. Nel *Gesangbuch* mennonita l'inno consta di 11 strofe, introdotte dalla *historia* in prosa dell'ultimo interrogatorio subito da Sattler (cfr. *Dit is de Belydinghe*). Sul *Lied* e le *Flugschriften* cfr. ADB 30 (1890), p. 412 (L. Keller); RE³ 17 (1906), p. 494 (Bossert); *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 295 e 301 nota 1; *Belgica*, IV, pp. 489-502; Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*, pp. 10 e 65. In generale per le raccolte più recenti e più note dei testi agiografici anabattisti cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*; *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 249-304; *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*; *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*; *Quellen zu Geschichte der Täufer*; *Der Linke Flügel*; Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*.

146. Cfr. Grevenneck, *Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michael Sattler*. Questo è uno dei più antichi racconti sul martirio (ultimo interrogatorio ed esecuzione capitale), ma non il più antico dal momento che lo stesso titolo fa supporre l'esistenza di una precedente *Geschichte*, rispetto alla quale questo racconto è *newes*. Allo stampatore il testo venne dato da un testimone oculare, il giovane nobile Klaus von Grevenneck, che lo aveva redatto personalmente – su questa paternità tutti gli studiosi sono concordi – tra il 1527 (anno della morte di Sattler) ed il 1533 (anno della pubblicazione della *Brüderlich Vereinigung*). Non avendo potuto consultare nessun esemplare della relazione originaria, mi sono servito del testo riportato in *Brüderlich Vereinigung*, dove risulta però sostanzialmente inglobato – salvo alcune variazioni – in quello di *Artikel und Handlung* (cfr. *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 325-332). Le varianti ivi riscontrate fanno pensare che il curatore della raccolta del 1533 non avesse lo scritto di von Grevenneck ma una diversa redazione del racconto, probabilmente quella più breve intitolata appunto *Artikel und Handlung*. È così che la *Brüderlich Vereinigung* titola di fatto il documento relativo all'interrogatorio e alla morte di Sattler (cfr. *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, p. 325). Ora, utilizzando l'apparato critico di Köhler, mi è stato possibile ricostruire il testo dell'originario *Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michael Sattler* nella sua integrità; così come sulla base della lunga citazione che di essa offre il curatore ho potuto ricavare il testo della *Vorrede*, che presumibilmente doveva aprire il racconto di von Grevenneck (cfr. *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, p. 301 nota 1). Sull'*Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michael Sattler* cfr. ADB 30 (1890), p. 412 (L. Keller); Goedeke, *Grundriss*, II, p. 243; *Belgica*, vol. V, p. 72; *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 26 nota 1; Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*, p. 10; *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, p. 301.

147. Cfr. *Vorrede* in *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, p. 301 nota 1 [«So hat vns für gut angesehen, diss warhaffig vnd wunderbarlich geschicht vnd anzaygung glaubwürdiger lewt hierinn benennt an tag zübringen durch den Truck, dass meniglich sehe, wiess Gott so wunderparlich mit seyenen hayligen hie handel vnd sy wie das Gold durchs feuer, das ist mancherlay versuchung vnd anfechtung bewere ... vnd seinen glauben ain yeder daran vbe vnd stercke, lass sich von den hellen vnd klaren worten Gottes durch kaynerlay wunderzaychen noch schönscheynende lere abwenden, sonder hang dran mit festem glawben, biss dass Gott jn alle warhait sehen lest»] (il corsivo è mio).

148. Cfr. *Artikel und Handlung* in *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 326-330. I nove articoli sotto accusa di cui si dà pubblica lettura su domanda pressante dello stesso Sattler (il martire chiede che vengano letti gli articoli dottrinali incriminati e che su di essi si apra un contraddittorio così da rendere giuridicamente legittima la sentenza che il tribunale emanerà) riguardano tematiche di vario genere propugnate dal movimento anabattista (dottrina, disciplina, diritto, ecc.).

149. Greveneck, *Ayn neues wunderbarlichs geschicht von Michael Sattler*, in *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 330 e 332 nota 2. Il corsivo nella prima citazione è mio.

150. Cfr. ivi, p. 332 nota 1 e 2. Il *Bericht* conclude con la breve storia sulla sorte degli altri fratelli e sorelle anabattisti, alcuni dei quali hanno ritrattato mentre un buon numero ha subito il martirio per decapitazione e rogo (uomini) o per anegamento (donne).

151. Cfr. *Artickel und handlung* (l'edizione a cui qui facciamo riferimento è quella di *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 325-332). Sulla data di composizione si può indicare il 1527 e secondo Keller in un tempo antecedente allo stesso *Ayn neues wunderbarlichs geschicht* (cfr. ADB 30 [1890], p. 412). Rispetto allo scritto di von Greveneck questo testo anonimo presenta variazioni non marginali, segno di una sua autonomia redazionale: scompare la *Vorrede*, alcune espressioni e taluni termini sono formulati in maniera diversa, è soppressa la lunga parte finale sulla morte di Sattler, che viene spostata dal 20 al 21 maggio 1527 (cfr. *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, p. 332). Sulla *Flugschrift* anonima in esame cfr. *Brüderlich Vereinigung*-Köhler, pp. 279-333.

152. Cfr. *Artickel und Handlung*, p. 332.

153. Oltre ad *Artickel und Handlung*, il *Brüderlich Vereinigung* del 1533 contiene i *Sieben Artikel* di Schleitheim del 24 febbraio 1527, la lettera *Alla comunità di Horb* di Sattler ed un'antologia di pensieri di Lutero sul divorzio. Ignoriamo quali finalità si sia prefisso il curatore della raccolta nell'allestirla e perché abbia scelto questi e non altri testi. Köhler stesso, che ne ha curato l'edizione moderna, non affronta minimamente tali problemi e non offre alcun elemento capace di chiarirli.

154. Cfr. *Geschriften uit den Tijd der Hervorming*, pp. 67-69.

155. Subito dopo la morte di Wagner escono a stampa nel 1527 due opuscoli: *Ein Seltzame wunderbarlich geschicht*-Wagner¹ (frontespizio un po' diverso secondo Weller n. 3797: *Ein Seltsame wunderbarlich geschicht*-Wagner²) e *Ein new warhafftig und wunderbarlich geschicht*-Wagner. Goedeke, ne aggiunge una terza: *Wunderbarliche und neue Geschicht*-Wagner (cfr. Goedeke, *Grundrisz*, II, p. 243 n. 10). Sempre nel 1527 è pubblicato anche un *Lied*: *Wer Christo jetzt wil folgen nach*-Wagner, in 29 strofe, inserito nel 1583 nell'*Aussbund* come apertura di una lunga serie di inni cosiddetti storici (c. 59). Sebastian Franck menziona Georg Wagner nei *Chronica*, qualificandolo nell'indice (ed. 1551) come *Widerteuffer*. Di lui, uomo pio e colto, lo storico anabattista ricorda la prigionia, i vari e vani tentativi per farlo abiurare (gli sono stati messi davanti la moglie e figli), la condanna al rogo a motivo di alcuni articoli dottrinali, la prontezza a dare la propria vita per rimanere fedele al Signore, e alla fine racconta brevemente il prodigio seguito alla morte del martire, vale a dire come il giudice che l'aveva condannato al rogo e che era intenzionato a incarcerare altri anabattisti, sia morto improvvisamente la notte stessa (cfr. Franck,

Chronica-1551, p. III, l. III, cc. CLXIII^v). Per il testo della *historia* utilizziamo il breve brano edito da *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 22-24. Sull'inno cfr. ADB 40, pp. 499-500; *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 23 nota 1 e più recentemente Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*, p. 9.

156. Cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, p. 22. Accusato di predicare la dottrina evangelica ad Emmering in Baviera, dove era stato prete cattolico, Wagner si rifiuta di rinnegare la fede anabattista; condannato perciò al rogo dall'inquisizione cattolica e giustiziato, diventa così uno dei primi martiri del movimento dei *Wiedertäufer*. I quattro articoli riguardano sostanzialmente tre temi: il potere dei preti (non possono perdonare i peccati, non possono portare Dio dal cielo), la presenza reale (nel pane non c'è Dio), la forza dell'acqua battesimale (non può dare salvezza). Su Georg Wagner cfr. ADB 40, pp. 499-500.

157. Cfr. *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 22-23. Secondo il breve *Bericht*, mentre attraversa la città condotto dal carnefice al patibolo Wagner conferma la volontà di confessare Dio davanti al mondo («Heut will ich meinen Gott bekennen vor aller welt»).

158. Cfr. *ivi*, p. 23 [«Er war voller fraidigkeit in Christo, also, das sein Angesicht nit verblich. Seine Augen haben sich nit entsetz. Mit lachendem mundt ist er zum feuer gangen. Da hat in der henker auf die laiter bunden, und im ein sack mit pulver an den Hals gehenkt, zum welchem er sprach: Daz sei im Namen des Vaters, des Sones und des h. geistes, und als dan mit lachendem mundt urlaub genomen von einem Christen. Demnach (ward er) vom Kenker ins Feuer gestossen und (hat) sein Geist seliglich aufgeben»].

159. Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

160. Cfr. Spengler, *Schutzrede*-Laube. Per l'apprezzamento da parte di Lutero del contributo dato dal Syndicus di Norimberga alla Riforma cfr. WATr 2, pp. 296-297; 5, pp. 132-133.

161. Cfr. Spengler, *Bekendnus*. Il 2 gennaio 1535 Dietrich spedisce a Hieronymus Baumgartner a Norimberga una copia fresca di stampa dell'opuscolo, che il 10 gennaio viene letto in un circolo ristretto a Dessau, di cui fanno parte i principi e fratelli Giorgio, Giovanni e Gioacchino di Anhalt, il parroco Nikolaus Hausmann ed il cancelliere Kipsch. Sempre nel 1535 a Norimberga escono anche altre tre ristampe, mentre nel 1582 viene pubblicata a Lipsia una nuova edizione. Sulla *Flugschrift* e le sue molteplici redazioni ed edizioni cfr. Clemen, Brenner, [*Introduzione* 2], pp. 311-312; *Lazarus Spengler Schriften*, 2, pp. 115-121. Su Spengler cfr. Schubert, *Lazarus Spengler*; Grimm, *Lazarus Spengler* e più recentemente Hamm, *Spengler Lazarus*.

162. Cfr. Lutero, *Vom Abendmahl Cristi* e *Id., Eine Notel. Il Bekenntnis*-testamento di Lutero, aggiunto *Zum Dritten* a conclusione del *Vom Abendmahl Cristi*, viene stampato come testo a parte già nel 1528 da Linck, che ne scrive anche la *Vorrede*, (cfr. Lutero, *Bekentnus der Artickel des Glaubens*). Su questa professione di fede cfr. Cavallotto in Lutero, *Scritti pastorali minori*, pp. 105-148.

163. Cfr. Brecht, *Martin Luther*, 2, p. 43 (il corsivo è mio).

164. Cfr. *Vorrede*-Spengler, p. 314.

V

Forme atipiche di agiografia come legittimazione storica e mitizzazione della Riforma

Alla specifica e multiforme letteratura devota sui primi santi protestanti realizzata in vista di una commemorazione festosa della loro testimonianza eroica, a cui ci è sembrato giusto dedicare un'analisi dettagliata tenuto conto dell'importanza che essa assume per cogliere le caratteristiche della nuova scrittura agiografica secondo i principi dell'*evangelische Heiligenverehrung*, occorre aggiungere altre forme atipiche di costruzione agiografica non irrilevanti per la nostra ricerca. Ci riferiamo da un lato all'importante operazione editoriale per il recupero nel santorale protestante di figure simboliche del passato, in cui gli evangelici venerano i lineamenti edificanti del vero santo e martire di Cristo e vi scorgono la legittimazione storica del loro movimento, e dall'altro al duplice filone di scritti ora apologetici ora formativi, comunque solo latamente agiografici, l'uno – il più rimarchevole e copioso – connesso con una sorta di canonizzazione o per meglio dire di mitizzazione della figura di Lutero e l'altro meno significativo relativo ad alcuni testi che potremmo definire di anti-agiografia o di agiografia rovesciata, come le *historiae* sul «mördischen und blut gyrigen propheten» Müntzer o sul rinnegato Spiera e per certi versi la pubblicazione canzonatoria della *Die Lügen von St. Johanne Chrysostomo*. Chiaramente tale documentazione – messa in circolazione con grande successo (specialmente quella collegata con l'esaltazione di Lutero) nella prima metà del Cinquecento – non appartiene al complesso degli scritti agiografici in senso proprio, e tuttavia offre a nostro avviso elementi utili per capire meglio la transizione operata in quest'ambito dai riformatori.

1. *Il filo rosso dei testes veritatis nella pubblicistica “agiografica”*

Il ricorso alla schiera dei santi martiri, garanzia e prova irrefutabile della verità della Riforma, spinge il mondo luterano a rivalutare sul piano agiografico personalità insigni del passato che hanno sacrificato la vita per confessare il vangelo contro il papato e i nemici della dottrina cristiana, e ciò con lo scopo dichiarato di riannodare le chiese protestanti alla tradizione autentica della chiesa antica. Di quest'operazione, che negli anni Quaranta porterà alla riproposizione programmata di figure martiriali degli inizi del cristianesimo nelle riedizioni purgate di raccolte classiche di *historiae* agiografiche e negli anni Cinquanta alla pubblicazione dei grandi martirologi, ci sembrano testimonianze emblematiche l'interesse e la venerazione verso due esponenti importanti della lunga catena storica dei *testes veritatis*, Hus e Savonarola; una venerazione che nasce già con Lutero e che si precisa e consolida soprattutto negli anni Trenta/Quaranta. Certo, come è facile osservare, tale recupero per così dire editoriale non produce *Märtyrerflugschriften* o *Martyrienliteratur* e tuttavia per gli intenti e le prospettive indicati nelle varie *Vorrede* si presenta per certi versi come espressione della nuova agiografia.

Jan Hus: «amico di Dio» e icona del martire della verità

L'interesse di Lutero per la vittima del concilio di Costanza risale alla disputa di Lipsia. In quell'occasione il riformatore difese l'ortodossia di Hus contro la condanna del 6 luglio 1415, suscitando il biasimo di Eck e l'ammirazione degli “utraquisti” di Praga. Per di più, ricevuto da Rosdalousky in segno di riconoscenza il testo del *De ecclesia* – motivo ultimo per altro della condanna al rogo dell'ecclesiastico boemo – e trovatovi molte delle sue posizioni, ne sollecitò la pubblicazione giudicandolo un libretto ineguagliabile, prezioso e cristiano e rammaricandosi di non averlo letto prima;¹ pubblicazione, che di fatto vede la luce ad Hagenau agli inizi del 1520 ad opera di Phrygio, come lo stesso riformatore comunica il 19 marzo a Spalantino.² E ancora, nel 1520 durante lo scontro con l'autorità romana in seguito all'*Exurge Domine* torna a difenderne la memoria, indicandolo assieme a Girolamo di Praga come «vir catholicus» nel senso di «frommer Christ».³

La crescente venerazione nei confronti dell'ecclesiastico boemo porta alla pubblicazione già a metà degli anni Venti di edizioni tedesche di alcuni suoi scritti allo scopo non solo di diffondere la conoscenza del suo pensiero teologico e indicarne la vicinanza ai postulati del movimento evangelico, ma anche di farne apprezzare e celebrare la figura di martire della verità. Così tra il 1524-1525 Otto Brunfels (un luterano scivolato gradualmente nell'anabattismo) pubblica a Strasburgo alcuni tomi di opere hussiane, introducendoli con prefazioni e completandoli con appendici,⁴ e Wenzeslaus Linck dà alle stampe la traduzione tedesca di due scritti di Hus, stilandone la prefazione.⁵ Parimenti a partire dalla fine degli anni Venti e anche successivamente Johann Agricola si occupa di Hus e della sua memoria, facendo pubblicare nel 1529 ad Hagenau una traduzione tedesca del ben noto racconto sugli ultimi giorni dell'ecclesiastico di Praga, scritto nel 1415-1416 da Pietro di Mladonovic e precisando già sul frontespizio di voler raccontare la vera storia di come Hus sia stato condannato a causa del vangelo e abbia difeso coraggiosamente la vera dottrina attraverso un'encomiabile confessione di fede;⁶ un'edizione per altro fortemente criticata da Cocleo.⁷ Ma è soprattutto con l'intervento del riformatore di Wittenberg che il martire boemo rafforza la sua posizione nel santorale luterano. Oltre ai lusinghieri riconoscimenti espressi negli anni caldi dello scontro col papato, nel 1536-1537 Lutero cura personalmente un'edizione in latino di alcune epistole hussiane, scrivendo per l'occasione l'introduzione, nella quale però l'ecclesiastico praghese rimane in secondo piano essendo l'intento della pubblicazione chiaramente quello di mettere in guardia i ben disposti da un facile ottimismo nei confronti del prossimo concilio di Mantova,⁸ e redigendo altresì una postfazione per la traduzione tedesca delle *Tres epistolae* curata e stampata sempre nel 1537 da Agricola, nella quale invece la preoccupazione principale del riformatore è di presentare la figura del martire di Costanza e specialmente come egli sia divenuto nemico del papato e sia stato vittima di un'ingiusta vessazione.⁹ Su Hus Lutero ritorna ancora nell'epistola *Christiano Lectori* prefatoria ad un'ulteriore edizione di lettere curata da un anonimo e pubblicata a Wittenberg nel 1537, in cui la santità del riformatore boemo è contrapposta a quella dei falsi santi del papa.¹⁰

Ora, nel ritratto di Brunfels Hus, oltre che nemico del papato e pietra di scandalo dei papisti, appare come il «vir [...] multa fide,

sanctimonia et eruditione quoque clarus», l'unico ed il primo degli antichi scrittori, che nella chiesa rinascnte ha osato ergersi contro la sinagoga di Satana per confessare Cristo;¹¹ e ancora come «il primo [...], che dopo Wycliff ha osato lanciare la prima pietra contro l'Anticristo, dal quale è sembrato fosse stato abbattuto, ma che ora regna potente e da giusto morto condanna gli empi vivi» e perciò «è giusto che davanti agli altri si celebri massimamente quel santo uomo»;¹² e inoltre come il pio cristiano e il «freund Gottes» contro cui si sono scagliati gli empi,¹³ il testimone della verità evangelica e l'uomo dalla vita integerrima ingiustamente condannato da coloro che osteggiano l'«ipsum ipsissimum evangelium». Infatti – sottolinea Brunfels – nonostante che non tutto quello che il riformatore boemo ha sostenuto sia accettabile, tuttavia condannandolo il concilio di Costanza ha finito per rigettare «manifestissima veritas». La *Historia concilii* del resto nella parte che lo riguarda e che il curatore magontino per amor di verità si appresta a dare alle stampe attesta con chiarezza che contro di lui si è agito con dolo e furbizia.¹⁴ Perciò nell'additare questa figura di confessore di Cristo alla comune venerazione, pubblicandone gli scritti, Brunfels si ripropone un duplice scopo: riscattare da un lato la memoria degli uomini evangelici del passato (far vedere a tutti come i veri cristiani di un tempo non hanno scritto niente di osceno o di contrario alla retta dottrina, ma piuttosto hanno cercato di smascherare l'obbrobrio dell'Anticristo) e insegnare dall'altro ai pii cristiani a nutrirsi del medesimo spirito, a non temere le minacce e le pazzie del papato, a confessare Cristo, e nel caso specifico a trarre conforto dalle parole consolanti del santo martire;¹⁵ lo scopo quindi è di suscitare la giusta lode verso gli uomini gloriosi e gli antenati, i quali non si sono vergognati di accettare la morte «per il nome di Gesù Cristo [...] affinché anche noi evitiamo ad ogni costo di essere indolenti nel divulgare la loro dottrina e i loro esempi». ¹⁶ Secondo Brunfels, infatti, tutta la vicenda di Hus – di cui il *Processus consistorialis/ Geistlicher Bluthandel* offre un resoconto chiarissimo – testimonia ancora una volta la lotta sempre in atto tra Cristo (= verità evangelica) e l'Anticristo (= nemici della verità evangelica); lotta che nonostante le apparenze contrarie vede il Signore e i suoi fedeli trionfare vincitori, mentre satana e gli empi essere miseramente sconfitti. Perciò l'editore magontino conclude rendendo lode a Dio che nella sua meravigliosa onnipotenza

attraverso la santa parola continua a vincere e smaschera i segreti dei cuori malvagi a beneficio degli eletti e ad eterna dannazione dei miscredenti.¹⁷

Anche per Lutero l'operazione editoriale intorno a Hus è motivo di gioia non solo in quanto assai opportuna nel momento in cui gli evangelici stanno combattendo contro il papato una battaglia durissima per la riforma della chiesa, ma in particolare perché pubblicare, seppure dopo cento anni, gli scritti di questo «autentico martire di Cristo» significa canonizzarlo davvero («recte canonisari»).¹⁸ Quasi a ribadire che la vera canonizzazione di un *testis veritatis* non è riducibile ad un atto papale ma coincide in ultima analisi con la divulgazione dei suoi scritti, veicoli di dottrina evangelica e strumenti di edificazione cristiana. Infatti, continua Lutero, la figura della vittima di Costanza va riscattata sotto ogni punto di vista: non soltanto egli non è stato un eretico, ma in lui ha albergato in modo eccellente

uno spirito veramente superiore [...], che scrive ed insegna in maniera così evangelica, combatte con nobiltà d'animo contro le tribolazioni della morte, sopporta tutto con tanta pazienza e umiltà e alla fine accetta in modo coraggioso la più ignominiosa delle morti per amore della verità in mezzo a potenze dispotiche e a molte alte personalità raccolte da ogni parte del mondo, mentre lui sta tra loro come una pecorella in mezzo a tanti leoni e lupi;¹⁹

un ritratto questo in cui ritroviamo molti elementi dell'agiografia martiriale avvalorati ancora una volta dalla testimonianza dei resoconti degli stessi avversari; secondo Lutero essi provano con tutta evidenza la religiosità squisitamente cristiana dell'ecclesiastico boemo. E a ben vedere ricalcano le ben note *Märtyrerflugschriften* perfino nell'accenno al fatto prodigioso: infatti, l'estensore degli *Acta* e segretario del concilio verbalizza che il condannato ha affrontato la degradazione con serenità d'animo, davanti alla pira si è inginocchiato ed ha invocato la misericordia del Signore, ha trattato con ilarità chi portava fascine per il rogo, ha rifiutato di abiurare e che alla fine il boia ha dovuto bruciare con le sue mani il berretto da eretico rimasto miracolosamente illeso tra le fiamme. Ai lettori evangelici degli scritti hussiani il riformatore ricorda che Hus è senza dubbio «ein grosser Martyr Christi» proprio perché con grande serietà nel momento della morte ha invocato Cristo Gesù e perché, salito sul rogo a causa della verità, ha fatto una così bella confessione di fede.²⁰ E in quanto martire è anche santo: non tuttavia, annota polemicamente nel *Christiano Lectori*,

come quei santi canonizzati dal papa, alcuni dei quali mai esistiti.²¹ E conclude nel *Nachwort*: perché una cosa è certa, proprio per il fatto che il papa lo ha condannato all'inferno, allora certamente Hus dovrà trovarsi in cielo tra i beati.²²

Savonarola: sanctus vir e vittima dell'Anticristo romano

Anche la venerazione verso il Savonarola, che già nel 1520 si accende per opera dello stesso Lutero e che successivamente si rafforza con la pubblicazione di alcuni scritti del Frate sino ai Martirologi protestanti e alla stampa nel 1556 della biografia wittenberghese del luterano Cyriacus Spangenberg,²³ si radica nell'attenzione sempre crescente degli evangelici verso la sua immagine di vittima del papato; un'immagine che, unita spesso a quella dei martiri di Costanza per essere additata ad esempio per la rettitudine e il coraggio, presenta in verità sfaccettature diverse nello stesso ambito luterano.

L'interesse specifico del riformatore di Wittenberg per il Frate Ferrarese è esplicito ed encomiastico fin dall'*Assertio* del 1520: nel rispondere alla bolla di scomunica egli rigetta la condanna papale della sua tesi «Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus», fondando tale assunto su una triplice argomentazione di carattere storico, biblico e giuridico. Ed all'obiezione degli avversari – contro l'argomentazione storica – che Giovanni Hus e Girolamo di Praga invece sono stati messi al rogo a Costanza, il riformatore ribatte polemicamente:

parlo di eretici. In effetti a bruciare uomini cattolici come Hus e Girolamo [di Praga] sono stati proprio degli eretici, apostati e discepoli dell'Anticristo [...]. E imitando il loro esempio molti altri assassini hanno messo al rogo e ucciso in diverse parti i santi di Cristo, tra cui bisogna annoverare Girolamo Savonarola e i suoi [confratelli];

dove il Savonarola appare chiaramente inserito nella schiera dei «sancti Christi» bruciati e uccisi; «sanctus» anche lui quindi, nel senso però di «frommer man» come significativamente traduce Lutero stesso nella versione tedesca *Grund und Ursach*, cioè di uomo dalla vita pia e santa proprio perché fondata sulla dottrina autentica.²⁴ A dimostrazione della profonda venerazione del riformatore per il Frate Ferrarese si può ricordare l'episodio narrato con enfasi devota per la prima volta da Johannes Mathesius nella biografia del 1566: mentre si reca a Worms per presentare le sue tesi davanti all'imperatore

e alla dieta imperiale e ricevuto da un prete di Naumburg assieme ad una lettera, in cui lo si esorta a perseverare per la gloria di Dio nella verità riportata alla luce, anche un ritratto del “pio cristiano Savonarola” con evidente significato allusivo (aggiunge Audin), Lutero lo bacia devotamente.²⁵

Il riconoscimento della retta *pietas* del Frate è ribadito nell'edizione del *Betbüchlein* nel 1522, in cui introduce l'ultima celebre preghiera attribuita al Savonarola al momento di prendere nelle mani l'ostia consacrata per comunicarsi prima di salire sul patibolo. Tale scelta rivela senza dubbio la profonda stima e devozione del riformatore nei confronti del Ferrarese assieme ad una valutazione positiva sui contenuti dottrinali dell'orazione. Questa infatti contiene a suo giudizio gli elementi fondamentali di un'autentica preghiera cristiana, alla quale del resto il *Betbüchlein* in ultima analisi intende educare i fedeli protestanti.²⁶ Ma è soprattutto nell'annotazione esplicativa (*Begleitwort*) all'edizione latina della *Meditatio pia et erudita* sui Salmi 51 (50) e 31 (30), pubblicata a Wittenberg nel 1523 per interessamento di Lutero, che questi delinea in maniera più compiuta l'icona del Frate e le ragioni per cui gli evangelici devono venerarlo.²⁷ Occorre precisare anzitutto che non sono chiari i motivi che l'hanno spinto a promuovere o a lasciarsi coinvolgere nell'operazione editoriale, stante il fatto che l'anno precedente le due meditazioni erano già apparse in tedesco.²⁸ Probabilmente l'accresciuto interesse per la morte del Savonarola si collega al martirio degli agostiniani giustiziati nello stesso periodo a Bruxelles, per ricordare i quali – come abbiamo visto – scrive a fine luglio/inizio di agosto 1523 una vibrante e commossa lettera agli evangelici olandesi. Il primo scopo della pubblicazione delle «sanctae Meditationes [...] huius sancti viri» è secondo Lutero quello di mostrare quanto malvagia, ma anche inefficace sia l'opera dell'Anticristo romano, facendo conoscere al lettore anche attraverso l'esempio del Frate quali tipi di santi uomini la «sede della perdizione» sia capace di eliminare: l'unica colpa di Savonarola, incalza, sarebbe stata secondo l'accusa l'aver auspicato una purificazione della «palude romana»; e prosegue:

in verità quell'Anticristo ha osato sperare di far scomparire la memoria di un uomo simile, ricorrendo anche alla calunnia, ma ecco che viceversa egli vive e la sua memoria è in benedizione. Infatti è Cristo stesso che tramite noi lo canonizza (come usano dire), e pertanto papa e papisti vadano insieme alla malora.

E dunque, proprio divulgandone gli scritti, si vuole mantenere sempre viva la sua memoria. L'edizione wittenberghese si prefigge inoltre di rafforzare i cristiani nella dottrina della sola fede e dell'inautenticità delle opere davanti a Dio, proprio perché in queste meditazioni è possibile apprendere tale salutare dottrina: a ben vedere, rileva Lutero, nel momento del giudizio finale e della morte, allorché la stessa fede è in una lotta estrema e a stento riesce a vincere attraverso la parola di Dio, il sant'uomo ha proclamato la necessità e la solidità della sola fede nella misericordia divina. Così come lo prova il fatto che in queste sue riflessioni

non lo vedi orgogliosamente avanzare tra voti religiosi e regole monastiche, abiti, messe ed opere propri del suo ordine, ma stare ben saldo nella preparazione del vangelo della pace, rivestito della corazza della giustizia e armato dello scudo della fede e dell'elmo della salvezza, non più appartenente all'Ordine dei Predicatori ma al comune ordine dei cristiani.

Per tutto questo ed in ciò il Frate Ferrarese è a giudizio del riformatore un esempio luminoso da imitare. In altri termini la vittima del papato è anche un «uomo evangelico», che mostra al lettore un esempio di dottrina e di pietà autenticamente cristiane.²⁹ Meno marcati invece appaiono nel *Begleitwort* i tratti del profeta, destinatario di rivelazioni personali su eventi storici, o del predicatore che fustiga i cattivi costumi del popolo e dei potenti o ancora del martire sacrificato a motivo della testimonianza della verità evangelica, anche se tutti e tre questi elementi sono implicitamente presenti nella prima parte del proemio.

In definitiva, una rappresentazione sostanzialmente positiva, benché su alcuni punti storicamente forzata e discutibile, e tuttavia non priva di accenni critici per altro in perfetta coerenza con un elemento caratteristico dell'agiografia evangelica, vale a dire che le ombre umanamente ineliminabili sul piano morale e dottrinale nella vita degli stessi santi non screditano le loro figure, né diminuiscono la venerazione nei loro confronti proprio perché fanno risaltare maggiormente la grandezza della misericordia di Dio e l'efficacia della grazia e del vangelo. Perciò Lutero non teme di mostrare anche i limiti teologici del Frate. Nelle stesse riflessioni sui Salmi 51 (50) e 31 (30) – gli scritti più luterani tra le opere savonaroliane – egli riscontra la persistenza dell'«*humanae theologiae lutum*». E non solo. Sottolinea pure in modo critico come in tale teologia umana Savonarola «*multum videtur tem-*

poris perdidisse», alludendo probabilmente alla formazione tomistico-scolastica ben presente nelle altre opere.³⁰ Ciononostante rimane una figura degna di essere rispettata ed imitata, essendo un «Evangelicae doctrinae et Christianae pietatis purum et pulchrum exemplum». ³¹ Vale la pena osservare in conclusione come diversamente dalla coeva missiva ai cristiani olandesi per commemorare Vos e van Esschen e dalla successiva presentazione dell'eroe di Costanza – al quale per altro il Savonarola viene spesso associato – nell'introduzione e nella postfazione all'edizione (1536/37) di alcune *Epistulae* hussiane, dove spicca in primo piano l'appellativo di martiri di Cristo,³² nel *Begleitwort* invece tale denominazione manca completamente, almeno in forma esplicita: non essendo morto a motivo della verità evangelica, ma solo per aver auspicato una riforma della chiesa papista, Lutero non riconosce al Frate il titolo di martire in senso proprio (titolo che invece gli sarà attribuito da molti protestanti della seconda metà del XVI secolo col significato però di *testis veritatis*); piuttosto lo considera una vittima di Roma, che ha affrontato la morte violenta in maniera esemplare, con pazienza e con sentimenti veramente cristiani. E neppure lo qualifica come precursore della Riforma, nel senso che a questa espressione daranno Rhegius, ma soprattutto Dietrich e Johannes Spangenberg e ancor più Rabus, Crespin, Foxe nei martirologi e Cyriacus Spangenberg nella biografia, vale a dire di luterano *antelitteram*.³³ Ciò non significa, tuttavia, che egli intenda sminuire minimamente la grandezza di questa figura. A suo giudizio, infatti, la vita e in modo particolare l'agone finale vissuto serenamente, nell'abbandono fiducioso a Dio e nella professione della vera fede (*Bekennntnis*) rendono l'esempio e la memoria del Frate degni di ossequio e di emulazione. Dunque, un profilo positivo, sobrio, non privo di considerazioni critiche e tutto sommato ancora agganciato alla vicenda storica (l'attacco profetico alla corruzione degli ecclesiastici, la conseguente incarcerazione e morte e la conversione *in extremis* all'evangelo della grazia), che quasi subito nella pubblicistica protestante comincia a cedere il posto ad un'icona più oleografica e in definitiva più astratta e funzionale alla polemica confessionale o all'edificazione delle comunità protestanti: il Savonarola diventa sempre più uno dei *testes lucis veritatis* della storia del cristianesimo e antesignano della Riforma.

Già Urbanus Rhegius, che nel 1524 cura la traduzione tedesca della medesima meditazione sul *Miserere*,³⁴ sembra meno interessa-

to alla vicenda storica del Frate e maggiormente concentrato invece sul contenuto spirituale dello scritto: a quest'operazione editoriale – fa sapere nella dedica ad Ugo Zolner – egli è stato spinto dal desiderio di facilitare la più vasta diffusione, essendo convinto che il commento sia un'opera egregia dal punto di vista del contenuto teologico e strumento prezioso di edificazione spirituale della gente;³⁵ anzi gli appare come la prova concreta dell'intervento provvidenziale di Dio, che continua a conservare accesa una scintilla del fuoco vero della sua verità e della pietà autentica in mezzo al buio della miscredenza e dell'empietà di questo mondo; da qui l'auspicio che tale opera sia stampata ad utilità di tutti coloro che riconoscono la loro miseria e pongono l'unica loro consolazione e redenzione nella contemplazione della grazia divina.³⁶ Secondo Rhegius quindi l'immagine del Frate è semplicemente quella dell'«homo pius» e del profeta-tedoforo di quella fiammella evangelica che nella Riforma è giunta al suo pieno splendore. Manca invece ogni richiamo (sia nel titolo che nella dedica) al Savonarola martire e fustigatore della corruzione degli ecclesiastici, così come risulta appena accennata nel titolo la situazione esistenziale dolorosa, di trovarsi cioè recluso nelle carceri di Firenze quando scriveva il commento al salmo 51. Ugualmente poco aderente al personaggio storico con la sua vicenda ed i limiti della sua teologia (evidenziati invece da Lutero) e più incline all'enfaticizzazione dei tratti protestanti del Frate si presenta l'effigie abbozzata da Veit Dietrich, che pure si ispira ai tratti evidenziati dal *Begleitwort* luterano.³⁷ Nel ristampare quindici anni dopo la *Meditatio pia et erudita* assieme alla nota di Lutero come appendice all'edizione del commento luterano ai salmi 51 (50) e 130 (129) il riformatore di Norimberga non solo chiama il Ferrarese «uomo dalla pietà straordinaria», ma riconosce che in quella meditazione sul *Miserere* «la misericordia divina è predicata in maniera egregia»; un salmo per altro a suo giudizio squisitamente protestante giacché contiene in sintesi i punti essenziali della dottrina cristiana.³⁸

Il tentativo di inglobare Savonarola nel movimento della Riforma, facendone acriticamente e genericamente un santo precursore di essa, si rafforza negli anni Quaranta soprattutto ad opera del pastore-teologo Johann Spangenberg, il più noto traduttore e diffusore degli scritti spirituali ed edificanti del Frate Ferrarese: alla traduzione della spiegazione del salmo 51 (50) egli aggiunge, e per la prima volta,

anche quella del salmo 80 (79). Presentando brevemente la prima traduzione nel 1542, Spangenberg non manca di evidenziare che la spiegazione del *Miserere*, come del resto quella di altri salmi, del pio («andechtige») Frate domenicano ha il pregio della semplicità e della ricchezza spirituale e pertanto è idonea a consolare i cristiani retti di cuore.³⁹ Nulla dice invece sulla vicenda storica del Savonarola (profezia, predicazione critica verso il clero, condanna papale, ecc.), anche se nel titolo inserisce la precisazione polemica «vom Bapst verbrandt». Il successo di questa prima traduzione induce Spangenberg a realizzare sempre nel 1542 anche l'altra del commento al salmo *Qui regis Israel*.⁴⁰ Tale nuovo interesse si giustifica probabilmente per lo spirito battagliero che da tale scritto emana e per le lamentele di fronte alla corruzione della chiesa e specialmente del clero che in esso riecheggiano.⁴¹ Ad ogni buon conto il commento serve a Spangenberg per consolidare l'immagine di un Savonarola precursore a pieno titolo della Riforma. Nella dedica (*Widmung*) a Caspar Maier sottolinea infatti come nella storia cristiana siano sempre esistite persone che si sono esercitate seriamente sulla parola di Dio e sulla sacra Scrittura e cristiani che hanno messo in guardia dai futuri falsi spiriti e falsi maestri. Tra costoro il Frate non è stato il minore, avendo scritto su alcuni salmi in maniera così sostanziosa da poter offrire al cuore afflitto una straordinaria consolazione. Le sue opere, a giudizio di Spangenberg, pur non essendo eccellenti, magnifiche ed eleganti sul piano letterario secondo la sapienza umana, sono tuttavia molto ricche e consolanti nell'arte e nella sapienza di Dio. Inoltre, nello spiegare il salmo 80 (79), descrive in modo molto appropriato la vigna del Signore e la sua storia travagliata: come all'inizio Dio l'abbia magnificamente preparata, piantata e recintata, come i santi profeti ed apostoli successivamente l'abbiano curata ed innaffiata e come essa abbia esteso abbondantemente fino ai confini della terra i suoi tralci, rami e frutti; ma anche come disgraziatamente cinghiali e bestie, falsi maestri, eretici e papisti l'abbiano orribilmente distrutta, devastata e strappata.⁴² Una descrizione, questa, della storia ecclesiastica – da Spangenberg attribuita al Frate – che in verità è perfettamente in linea con la visione protestante. In sostanza Savonarola non è soltanto l'uomo pio, biblicamente preparato, che consola ed edifica il cristiano retto, ma implicitamente anche un anticipatore della Riforma: come un profeta ha smascherato e denunciato nel suo

tempo i devastatori della vigna del Signore ed ha pagato con la vita tale profezia riformatrice; ma ha anche auspicato una ripresa ed una fioritura della stessa vigna, cosa che si è realizzata esattamente con la predicazione evangelica. Una forzatura, quest'ultima, non perfettamente in linea con l'esigenza di fondare il racconto agiografico per quanto è possibile sulla verità dei fatti e della dottrina.

2. Canonizzazione/mitizzazione di Lutero?

L'altro versante in cui si sviluppa un'abbondante produzione che potremmo definire agiografica ma in senso atipico riguarda una sorta di processo di canonizzazione/mitizzazione del personaggio Lutero. Diciamo subito che in questa sede non prenderemo in considerazione la ricca iconografia sul riformatore sassone prodotta dal 1519 in poi sino a dopo gli anni Cinquanta per finalità di propaganda religiosa e di edificazione spirituale interna e neppure ci addentreremo nella complessa questione della sua interpretazione a seconda delle diverse fasi in cui viene realizzata. Ci basta ricordare soltanto che la rappresentazione figurativa già a partire dai primissimi anni Venti rivela una sorta di slittamento dall'effigie dell'uomo santo e dotto a quella del profeta escatologico, oggetto e autore di profezie; un passaggio strettamente connesso col drammatico evolversi degli avvenimenti e con la graduale ricezione da parte delle chiese evangeliche dei principi dottrinali della Riforma.⁴³ Vogliamo limitarci invece alle fonti letterarie, che qui identificheremo quasi esclusivamente con gli opuscoli e le *Flugschriften*, per seguire il delinearsi e il differenziarsi a seconda delle circostanze storiche e della natura/finalità del singolo scritto di una varietà di immagini divulgate e tutte funzionali ad un unico progetto: celebrare l'*Hercules Germanicus*.⁴⁴

L'eroe di Worms: santo e alter Christus

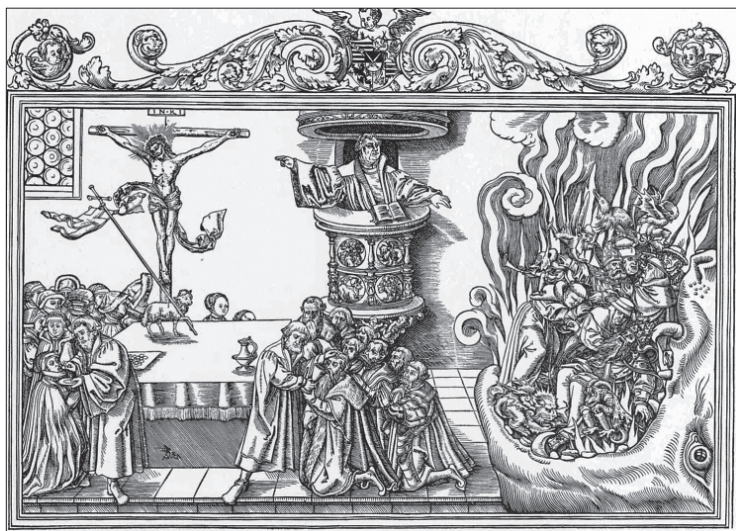
L'inizio di questa sorta di culto letterario (ma anche iconografico) di Lutero si collega indubbiamente all'evento del 1521, quando a Worms lo scomunicato frate agostiniano conferma con ardimento davanti a Carlo V e alla dieta le sue acquisizioni riformatrici, provo-

cando per questo il bando imperiale. E tuttavia già nel biennio precedente cominciano a diffondersi numerosi fogli volanti in prosa o in versi destinati a magnificare ed osannare l'«inviato di Dio», che in nome della riscoperta verità evangelica e della libertà della nazione tedesca (regolarmente rivendicata per altro dall'ininterrotta serie di *Gravamina*) si è opposto alla tirannia dell'Anticristo romano. Così nella *Schutzrede* del 1519,⁴⁵ stilata a ridosso della disputa di Lipsia, Lazarus Spengler, difendendo con convinzione contro gli attacchi dei papisti la competenza biblica del riformatore (quasi sempre lo chiama «Doctor Luther») e il fondamento autenticamente scritturistico della sua dottrina, lo presenta come un «dono divino» e il «nuovo Daniele» suscitato da Dio in mezzo al popolo per liberare gli occhi dei cristiani dalla cecità e dissipare le tenebre prodotte dai teologi. Lutero, precisa Spengler, è un predicatore e «un dottore, a cui il dovere del suo ufficio impone di non sottacere mai la dottrina cristiana, ma al contrario di difenderla sempre sino all'effusione del sangue».⁴⁶

Dal canto suo Laux Gemigger nel lungo carne celebrativo, scritto nel 1520-1521 in concomitanza con la scomunica papale,⁴⁷ acclama l'agostiniano di Wittenberg quale «fromm Luther», «luce della cristianità», «inviato da Dio» ad insegnare la verità autentica e ad impedire che il papa corrompa definitivamente la dottrina evangelica. La sua grandezza consiste proprio nel fatto che egli «uns die götliche warhait verkündt», smascherando così la tirannia papista prevaricatrice e avida di denaro e liberando con la lotta contro le indulgenze i cristiani tedeschi dal giogo romano.⁴⁸ Anche l'anonimo autore di uno dei più noti e popolari dialoghi della Riforma, *Karsthans*, pubblicato a Strasburgo nel 1521 e riedito ben dieci volte in un solo mese, addita Lutero alla venerazione dei veri cristiani quale «pio esperto in Sacra Scrittura»,⁴⁹ mentre due folkloristiche composizioni poetiche, apparse in Svizzera lo stesso anno, lo celebrano assieme ad Erasmo, esaltandolo come «araldo dell'annuncio evangelico» al quale l'umanista olandese avrebbe fatto da battistrada.⁵⁰ I medesimi titoli di «fromm», «Doctor» e «missus maiestatis divine» vengono magnificati nella *Beclagung aines leyens* di Hans Schwalb, pubblicata ad Augsburg nell'aprile 1521: l'autore, che interviene per sostenere pubblicamente la persona e l'insegnamento del riformatore, lo acclama in una sorta di preghiera finale in latino e in tedesco nella forma di una *Lutherlitanei* in versi:

O Martino, padre dottissimo e devoto,
 Successore della santa vergine Caterina
 Vincitore dei filosofi [espertissimi] nella lingua latina
 Consolatore degli afflitti e rovina dei peccatori
 Procacciatore di medicina salutare per le anime dei fedeli
 Interprete della Scrittura mandato dalla maestà di Dio
 Che possa rendere lode alla tua dottrina santa e spirituale
 E proteggerti ora e sempre per l'eternità. Amen.⁵¹

Ma è con la dieta del 1521 che nasce intorno alla sua persona una vera e propria leggenda per così dire agiografica sia nella forma dell'arte figurativa sia in quella letteraria con alcuni opuscoli e anche fogli volanti pubblicati a ridosso degli eventi di quel marzo-maggio e su essi incentrate.⁵² In generale si può dire che tali opuscoli celebrativi manifestino una preoccupazione dominante e comune: mostrare la conformità di Lutero al Cristo della passione (*Christo Gleichförmigkeit*); una comparazione in verità già suggerita da Georg Vogler, da Federico il Saggio, da Spengler, da Albrecht Dürer e dallo stesso riformatore che paragona il suo ingresso trionfale ad Erfurt durante il viaggio verso la città della dieta a quello di Cristo in Gerusalemme, e che sarà riproposta anche negli anni successivi.⁵³ In sostanza, i contemporanei filo-luterani interpretano gli avvenimenti di Worms come una sorta di *kairos*, un momento storico eccezionale e per descriverlo ricorrono all'impiego di parole straordinarie e dal tono epico: il viaggio da Wittenberg diventa un cammino trionfale e l'irremovibile testimonianza davanti alle più alte autorità politiche e religiose del tempo («Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott Hilfe mir») l'atto eroico dell'*Hercules Germanicus*.⁵⁴ L'interesse di molti, già manifestato a partire dal 1517 nei confronti della dottrina luterana, viene ora a concentrarsi sulla persona di Lutero: si parla di una sua crocifissione, di attacco sferrato contro di lui da personaggi come i nuovi Anna, Caifa, Erode e Pilato, di una sua resurrezione ad imitazione del Cristo. Le sensazioni che il riformatore provoca confluiscono in numerose *Flugschriften*: intorno a quei fatti in breve tempo vengono stampati ben 28 scritti in 105 edizioni, per un totale di 100.000 esemplari circa.⁵⁵ Non deve meravigliare dunque se ben presto nelle raffigurazioni e nelle opere letterarie gli verranno attribuiti i tratti eroici propri del santo profeta e non solo.⁵⁶ Com'è noto, però, di fronte ad un tale tentativo di glorificazione agiografica o di canonizzazione in vita della sua persona la risposta del riformatore



29. Lutero araldo della Parola ed esecutore del giudizio divino. Incisione di L. Cranach il Giovane, 1546.

30. Lutero con cappello di dottore e aureola a raggiera. Incisione di D. Hopper, 1523.

31. Lutero con aureola a raggiera, colomba e libro della Bibbia. Incisione su legno di H. Baldung Grien, 1521.

fu chiaramente critica come rivelano le sue parole nel relazionare sui fatti di Worms: «Neque enim me sanctum aliquem facio, neque de vita mea, sed de doctrina Christi disputo»;⁵⁷ e perciò sarebbe improprio dare a tutta questa produzione letteraria (ed iconografica) una valenza agiografica in senso tecnico, non ultimo anche perché essa proviene da un ambiente simpatizzante o addirittura promotore della proposta riformatrice wittenberghese che proprio sul tema del culto agiografico esprimeva forti critiche. Ciò non significa tuttavia che non possa essere di grande interesse per capire il graduale passaggio dalla contestata letteratura agiografica medievale col modello di santo asceta, patrono e taumaturgo a quella del mondo della Riforma con caratteristiche e finalità profondamente diverse: Lutero è il primo di una lunga serie ad essere rappresentato ancora da vivo come il martire della verità e perciò *Christo gleichförmig*, il primo eroe del protestantesimo i cui lineamenti personali, nonostante risultino fortemente marcati dall'enfasi epica propria di tali *Flugschriften*, finiscono (e non potrebbe essere diversamente) per dissolversi nei contorni della vera posta in gioco, vale a dire la *causa Christi* e la *doctrina Christi*.

Così la conformità è esaltata in una forma che potrebbe apparire esagerata e persino irriverente ad esempio in un inno latino redatto in suo onore sulla falsariga del *Victimae paschali laudes*, largamente divulgato già nel 1521 e giunto a noi in forme testuali non sempre identiche. Secondo l'autore della sequenza il frate di Wittenberg ha riportato le pecore sedotte a Cristo; nonostante sia stato messo a morte simbolicamente attraverso il rogo dei suoi libri «regnat vivus»; come la Maddalena è l'annunciatore veritiero della dottrina di Cristo vivente e della gloria del risorto; anzi è «per Martinum verax clemens et pie» che sappiamo che Cristo è risorto; perciò è doveroso prestare fede più a lui che non ai papisti menzogneri e pregare affinché Dio lo protegga.⁵⁸ Un'icona dunque con i tratti dell'agnello sacrificale, immolato dai peccatori e dai nemici della parola di Dio ma sempre risorgente, vivente e pronto a guidare i fedeli verso l'unico Mediatore, e con quelli del pio predicatore e in definitiva del vero cristiano, che ben presto viene posta su uno sfondo apocalittico per cui Lutero appare sempre più quale messia e profeta degli ultimi tempi, per certi aspetti come Cristo redivivo e *alter Christus*. Vale la pena notare a questo proposito come diversamente dal testo riportato da Schilling

e da Clemen che recita «Scimus, Christum *surrexisse* per Martinum vere» la versione di Preuß canta invece: «Scimus Christum *revixisse* per Martinum vere». Un'espressione che sembra evocare l'idea di una reale presenza storica del Risorto attraverso Lutero, anzi di una sua nuova incarnazione nel riformatore.⁵⁹ Ma la celebrazione più alta di questa *Christo Gleichförmigkeit* e più in generale la testimonianza maggiormente significativa dell'esaltazione agiografica di Lutero è costituita dalla *Passio Doctoris Martini Lutheri secundum Marcellum*; un libricino di anonimo dato alle stampe nel 1521 e la cui fortuna nel mondo evangelico è andata oltre gli anni Venti.⁶⁰ Sulla base di questa perfetta conformità cristiana l'autore traspone gli eventi della passione raccontati dai vangeli in quelli di Worms, sostituendo concretamente gli antichi personaggi con nuove figure di contemporanei: così Lutero rappresenta Cristo e i suoi seguaci i discepoli del Signore; Federico di Sassonia prende il posto di Pietro e il Signore di Chièvres quello di Giuda; Aleandro e Caracciolo diventano i «ministri pontificis», Eck uno dei falsi testimoni e il cardinale Alberto di Magonza il sommo sacerdote Caifas; il ruolo di Pilato è svolto sia da Carlo V che dall'arcivescovo di Treviri (Richard von Greiffenklau) e quello dei due ladroni rispettivamente da Hutten e da Carlostadio. Infrangendo però il principio della concordanza tra storia biblica e storia contemporanea, l'autore sostituisce la moglie di Pilato con la nazione germanica; col popolo tedesco identifica lo stesso riformatore (la libertà della nazione tedesca viene strettamente legata a quella di Lutero di modo che se questi viene bruciato allora tutta la nazione ne avrà gran danno), per cui il papa, che ne ha decretato la condanna, appare come il vero ed unico nemico dei tedeschi.⁶¹ Come appare evidente, lo sforzo principale dell'autore è rivolto ad armonizzare nella narrazione la veridicità dei fatti con l'efficacia degli esempi, così da rendere convincente al lettore il racconto sia nel suo aspetto storico che in quello esemplare.⁶² Occorre chiedersi allora, sulla scia di Schilling che a questo aspetto del *passionale* luterano ha dedicato pagine acute e convincenti, quale significato dare a tale rappresentazione onde evitare facili fraintendimenti: si tratta cioè di un semplice gioco letterario, in cui il testo biblico ha soltanto la funzione di permettere la presentazione di ciascun avvenimento? E quindi i collegamenti sono puramente occasionali? Oppure l'autore comprende la storia biblica come figura, cioè come profezia relativa a fatti storici che negli eventi di Worms trova compi-

mento? E se è così che valenza attribuire alla identificazione critica di Lutero? A giudizio dello studioso tedesco una risposta è possibile solo se si colloca la *Passio* nel genere letterario specifico delle “imitazioni evangeliche” o “parodie evangeliche” (una tradizione letteraria per altro abbastanza viva in quegli anni) e soprattutto se la si inserisce nella specifica concezione apocalittica che l’autore ha della storia. In effetti, se non si tiene conto di questo sfondo esistenziale nutrito di attesa e di coscienza escatologica nel quale Lutero e i suoi seguaci si sentono drammaticamente immersi, la *Passio* del 1521 rimane incomprendibile. Vale la pena ricordare – come fa opportunamente Schilling – che le radici della visione escatologico-apocalittica della storia così come si presentava nel XVI secolo affondano nella corrente gioachimita, secondo cui a partire dalla fine del XII secolo era iniziata la terza ed ultima età della storia salvifica, quella dello Spirito, e inoltre che uno sviluppo significativo di tale concezione si ebbe nell’ordine francescano dei Minori, per cui Francesco assurse subito a figura molto significativa sul piano storico salvifico: oltre ad essere considerato come l’angelo del sesto sigillo (Ap 7, 2), il secondo Elia e il secondo Mosè (Bonaventura), ben presto venne indicato anche come *alter Christus*;⁶³ un’identificazione quest’ultima da intendersi in senso forte secondo la codificazione fattane ad esempio dal *Liber conformitatum* di Bartolomeo da Pisa: Francesco è conforme a Cristo non solo per la ragione che ne è discepolo esemplare, ma perché a somiglianza di Cristo che è stato all’incrocio tra prima e seconda età egli può stare all’inizio della terza età; in altri termini Francesco è un secondo Cristo. Sappiamo come di fronte a tale interpretazione la Riforma reagì con sdegno, giudicandola del tutto inaccettabile: basti ricordare la pubblicazione irridente del *Liber conformitatum* curata nel 1542 da Erasmus Alber e intitolata in termini canzonatori *Der Barfüßermönche Eulenspiegel und Alcoran*. Lutero stesso nella prefazione stigmatizzò lo scandalo dell’opera, condannando il fatto che tra i francescani essa avesse preso il posto del vangelo e che suo tramite i cristiani fossero stati costretti ad accettare Francesco al posto di Cristo, quasi che il frate di Assisi fosse un Dio a cui rivolgersi nella preghiera.⁶⁴ Ora, la *Christo Gleichförmigkeit* di Lutero, così come viene presentata nella *Passio*, non ha nulla a che vedere secondo Schilling con la “divinizzazione” del *Liber Conformitatum*.⁶⁵ Non c’è dubbio che il riformatore interpreti gli eventi relativi alla sua persona alla luce della Scrittura e

pur rifiutando di paragonare la sua morte alle sofferenze ed alla morte di Cristo, non manchi di accostare i fatti di Worms ad alcuni momenti della passione del Signore.⁶⁶ E tuttavia il fondamento del suo parlare ed agire è la coscienza di essere stato chiamato da Dio e ordinato per rendere un servizio alla verità evangelica rivelata nella Scrittura.⁶⁷ In altri termini Lutero è consapevole – e lo afferma continuamente – che in tutta la vicenda della Riforma non è in questione tanto la sua persona quanto la *veritas Christi* da riscoprire, da difendere e da testimoniare sino all'effusione del sangue. Perciò per lui è importante che i suoi seguaci non prendano il nome di luterani. Si può dire dunque che sia la parafrasi della sequenza pasquale sia la *Passio*, nonostante il loro taglio epico, ci riportino sostanzialmente a quei postulati propugnati dagli evangelici per una riforma della devozione ai santi e della letteratura agiografica.

Profeta escatologico e ministro dell'Evangelo

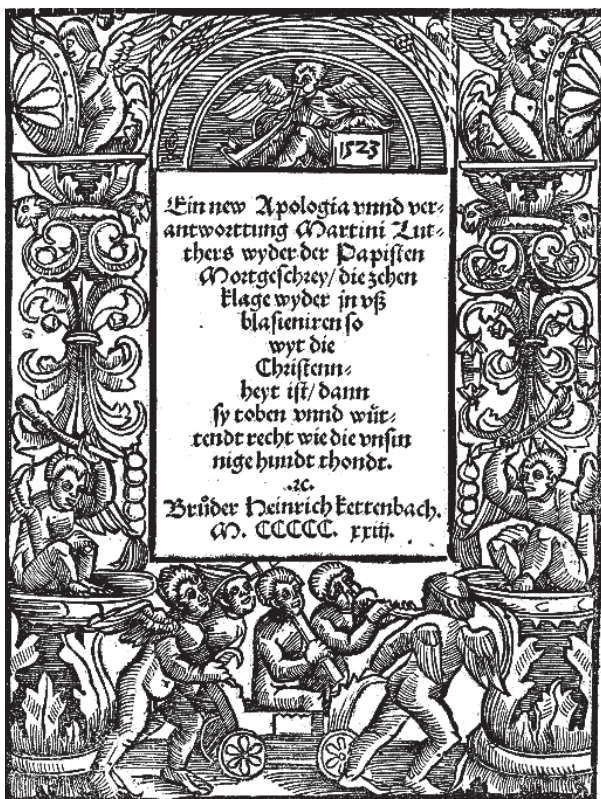
Su questi aspetti caratterizzanti la figura dell'eroe germanico, di essere cioè il profeta degli ultimi tempi e «immagine conforme di Cristo», insisteranno molte *Flugschriften* in versi e in prosa e numerosi autori anche dopo i fatti di Worms.⁶⁸ Si può menzionare a titolo esemplificativo il lungo *Lied* di Michael Stiefel del 1522, scritto a difesa della dottrina «des christlichen engelischen Martin Luthers», dove il riformatore è identificato per la prima volta con l'angelo dell'Apocalisse, araldo di un vangelo eterno, e col profeta Elia degli ultimi tempi, ed è celebrato quale coraggioso eroe della nazione tedesca capace di ridurre al silenzio i suoi avversari davanti alla dieta tutta.⁶⁹ E ancora, l'opuscolo di Haug Marschalck⁷⁰ che lo esalta non soltanto quale «treülicher diener Christi», «Rabi» («christlicher Doctor», «hochgelert christlicher Doctor»), Elia ed Enoch – tutti appellativi il cui elemento comune è l'annuncio, l'insegnamento e la difesa della dottrina evangelica anche attraverso la distruzione violenta degli idoli e dell'Anticristo romano – ma per la prima volta come una delle tre Marie (assieme a Carlostadio e Melantone) venute al sepolcro per cercare Cristo, cioè la sua parola, e divenute annunciatrici della resurrezione del Signore, inserendolo con questo ricordo del santo sepolcro nel filone delle predizioni popolari.⁷¹ Sono da ricordare inoltre i vari libretti di Heinrich von

Kettenbach del 1522-1523. Nell'*Ein new Apologia* il predicatore di Ulm elogia la perfetta conformità del riformatore a Cristo (ma anche a Paolo, a Pietro, al profeta Elia, a Stefano, a Mosè, ecc.) per il fatto che alle accuse ingiuste e ed ingiuriose dei papisti ha risposto con equilibrio. E lo celebra come uno degli «hochgeleert christlich lerer» e dei profeti suscitati da Dio per predicare il puro vangelo e squarciare con esso a guisa di spada la pancia dei seguaci di Baal e come l'eroico paladino della libertà della Germania dalla schiavitù romana;⁷² un elemento nazionalistico, questo, diffusamente rimarcato in quasi tutte le *Flugschriften* di cui ci stiamo occupando e il cui leit-motiv potrebbe essere così sintetizzato: se i papisti nel passato hanno reso schiavi i teutonici sia spiritualmente, allontanandoli dal Cristo e dalla sua parola, sia socialmente ed economicamente, adesso il loro riscatto è possibile dal momento che tramite Lutero ed altri (es. Erasmo) la verità evangelica è tornata a risplendere in territorio tedesco per smascherare l'impero mendace del papa e rompere il suo giogo. Nell'*Ein Practica practiciert* del 1523 Kettenbach non soltanto torna a mostrare i tratti dell'*Hercules Germanicus*, inviato da Dio per riportare il popolo tedesco alla lettura e all'ascolto diligente della Scrittura, ma spinge la *Christo Gleichförmigkeit* sino a riconoscere al frate agostiniano l'esperienza stessa della risurrezione, sebbene in senso chiaramente allegorico:

egli sarà come sepolto e i soldati sorveglieranno la tomba, *ma dopo risorgerà di nuovo* (come Cristo) e atterrà i signori dell'Anticristo, Gog e Magog, e sconfiggerà molti di essi e sarà rivalutato nuovamente dal mondo, così come di Cristo crediamo che sia risorto.⁷³

A questo proposito Scribner fa notare come un tale elemento, pur facendo parte della leggenda intorno a Lutero, non comparirà più nella stessa forma esplicita dopo gli anni Venti, anche se Johannes Kessler nel *Sabbata*, pubblicato dopo il 1539, racconti l'incontro di Lutero con due suoi studenti nel 1522, ispirandosi a quello dei discepoli di Emmaus con il Risorto; Schilling dal canto suo accenna ad una credenza diffusa in quegli anni che considerava Lutero come una sorta di nuova incarnazione di Cristo risorto.⁷⁴ Vale la pena aggiungere che lo sfondo nazionalistico su cui campeggia spesso il ritratto epico dell'araldo-del-nuovo-giorno viene enfaticamente riproposto nel lungo encomio in versi redatto da Hans Sachs e pubblicato

nel 1523.⁷⁵ L'autore vede nel «doctor Martinus Luther» il difensore valoroso della verità evangelica, il fustigatore degli errori e degli abusi papisti e il liberatore dalla schiavitù romana; egli è il profeta degli ultimi tempi, ma soprattutto il «grazioso usignuolo» («lieplich nachtigall») che risveglia il vangelo e annuncia la luce del giorno nuovo.⁷⁶ A distanza di oltre vent'anni, nel 1546, nel commemorarne la morte con una preghiera in versi, Sachs si rivolgerà al riformatore, magnificandolo come un prode «treuer und künere», che con la parola di Dio ha combattuto «ritterlich» i nemici per purificare la dottrina divina dalla menzogna degli uomini e riportarla alla purezza delle origini. Come eroe di Dio («Gottes held»), conosciuto in tutta la Germania, egli ha resistito a tutti i tentativi dei papisti, decisi ad eliminarlo. E conclude, appellandolo santo («Du heylige»)⁷⁷ Alcuni scritti volanti dal chiaro carattere encomiastico arrivano a raffigurare l'eroe di Wittenberg con le sembianze del un santo medievale che affronta il diavolo in un aspro combattimento.⁷⁸ Più tardi l'icona di Lutero verrà inserita nella stessa letteratura profetica e nei libri di vaticini, come nel caso della riedizione (una rilettura attualizzante applicata alla Riforma) di un noto testo di predizioni fatto di xilografie e note esplicative dal titolo: *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb* ripreso e risistemato da Andreas Osiander e pubblicato a Norimberga nel 1527.⁷⁹ Si tratta originariamente della predizione di un gioachimita italiano, redatta in un volume con due serie di 15 profezie illustrate relative ai pontefici romani.⁸⁰ Osiander ordina le 30 figure, così da adattarle al suo tempo e da utilizzarle come testo di propaganda a vantaggio del movimento luterano. Interpreta la prima parte come spiegazione della storia del papato sino alla fine del XV secolo, aggiungendo alle immagini brevi commenti in prosa accompagnati da versi scritti da Hans Sachs. Nella prefazione il riformatore di Norimberga critica fortemente il fatto che la gente per sapere le cose future, piuttosto che cercarle nella Scrittura, preferisca affidarsi alle predizioni umane, come sta a provarlo il grande interesse intorno alle profezie di Johann Lichtenberger.⁸¹ Nel mezzo dell'opera c'è un'illustrazione (fig. 19) con tre figure poste al di sopra di tre colonne (il busto di un sovrano, quello di un frate e una mano che regge un corno nell'orecchio del frate); figure che il teologo luterano interpreta come i più potenti nemici della tirannia papale, individuando specificamente nel corno la Parola che Dio tiene in mano,



36. Frontespizio della *Flugschrift* di H. von Kettnerbach *Ein new Apologia*, ed. Bamberg 1523.

nel frate l'annunciatore di questa parola e nel re la potenza secolare che accoglie in cuore la parola di Dio e protegge il frate nella sua opera di predicatore del vangelo.⁸² Il riferimento profetico a Lutero diventa, a giudizio di Osiander, ancor più esplicito nell'immagine successiva (fig. 20), che riproduce un frate con una rosa nella mano destra ed un falchetto nella sinistra, mentre per terra in un lato giace una gamba recisa e nell'altro un acciarino: qui la rosa è il segno dello stemma del riformatore, il falchetto e la gamba recisa simboleggiano invece la lotta di questi contro ciò che è umano e l'acciarino la nuova fiamma dell'amore per Cristo che egli ha riaccessi.⁸³ Osiander collega le prime 25 immagini agli eventi del passato e di un passato prossimo, mentre interpreta le ultime 5 come profezie del futuro nei termini di una sconfitta del papato e dell'istaurazione di un potere evangelico sino alla parusia del Signore. In tale visione il movimento luterano diventa la promessa dell'adempimento apocalittico, l'inizio degli ultimi tempi prima del ritorno di Cristo e il riformatore di Wittenberg il profeta vaticinato e inviato a lottare per ridare voce al vangelo contro coloro che invece l'hanno costretto al silenzio.⁸⁴ Ora, a ben vedere anche in queste ultime seppure isolate rappresentazioni (Lutero = santo cavaliere medievale e profeta vaticinato) l'icona che in ultima analisi finisce per prevalere, proponendosi così alla venerazione e all'imitazione, è ancora quella ormai nota del paladino e annunciatore della parola di Dio.

C'è da dire per completezza che dopo gli eventi di Worms la produzione agiografica su Lutero trovò nella pia morte un'ulteriore occasione di celebrazione e di riproposizione di quell'immagine codificata quasi venticinque anni prima seppure con accenti diversi: si pensi ai discorsi – ben presto pubblicati – pronunciati durante le varie cerimonie funebri da Jonas, Coelius e Bugenhagen. Anche qui i lineamenti sono quelli del profeta escatologico, dell'angelo dell'Apocalisse che precede la rovina di quanti non si convertono alla verità del vangelo e per la prima volta del cigno vaticinato da Hus, chiamato da Dio cento anni dopo la morte del martire boemo a predicare davanti a tutti con coraggio e senza vergogna l'evangelo della grazia e svegliare i cristiani contro gli insegnamenti dell'Anticristo; e ancora emergono i tratti del ministro esemplare della Parola nella linea di Elia, Geremia, Giovanni Battista e degli Apostoli, del grande maestro e del riformatore della chiesa volto a mostrare alla Germania ed

alle nazioni straniere gli ineffabili doni e grazie di Dio.⁸⁵ Anche Melantone, intervenuto in diverse occasioni per celebrarne la memoria, ne tratteggia con cura e devozione l'immagine encomiastica del pio cristiano e del pastore zelante, senza occultare però gli aspetti discutibili della sua personalità (nell'intento anche di fare contemporaneamente piazza pulita di tante accuse gratuite e false avanzate contro di lui) e concentrandosi significativamente – come nell'*Oratio in funere* – sul «ministerium evangelii» piuttosto che sulle virtù private secondo quanto avrebbe richiesto invece il genere letterario profano «de mortui laudibus»,⁸⁶ offrendo così un esempio concreto e significativo di letteratura agiografica e di devozione coerente con le acquisizioni teologiche maturate. In effetti, a suo giudizio ciò che rende la memoria del riformatore «charissima» è proprio l'aver questi annunciato «a Deo eruditus» e quale «ministerium Evangelii divinitus exitatus» la dottrina salutare e necessaria, portando così il vangelo a risplendere nuovamente, ma anche l'essere stato «auriga et currus Israel» chiamato a reggere la chiesa nell'ultima età della storia del mondo⁸⁷ in continuazione con la schiera dei profeti, degli apostoli, dei dottori e dei pastori.⁸⁸ E dunque, risiede nel servizio reso alla verità divina la ragione per cui bisogna tessere le lodi della sua vita e celebrare il suo ricordo, rendendo grazie a Dio per i benefici che tramite lui ha voluto elargire alla chiesa.⁸⁹ Onorare però la figura di un tale prezioso e provvidenziale «ministerium Evangelii» – precisa Melantone nell'intento di ristabilire i veri lineamenti del grande leader della Riforma contro le rappresentazioni inclini o alla mitologia o alla denigrazione gratuita – non significa passare sotto silenzio i limiti della sua persona, soprattutto quello dell'asprezza, considerato grave dai vari interlocutori.⁹⁰ Per contro non è neppure corretto stravolgere la verità dei fatti per infangarne la memoria perché Lutero non soltanto ha sempre dimostrato grande umanità e soavità nei rapporti familiari ed amicali, ma è stato altresì pudico, sostenitore dell'ordine stabilito, incapace di mescolare i suoi interessi personali o dei suoi amici e parenti alle questioni ecclesiastiche e inoltre un pio cristiano che ha amato la preghiera, ha avuto grande coraggio nel momento delle decisioni importanti ed ha dimostrato acume ed eloquenza straordinari. In lui si sono rivelate una sapienza ed una virtù impossibili da raggiungere con gli sforzi umani e che soltanto l'intervento divino ha potuto suscitare. Proprio per tutto questo – conclude

l'umanista riformatore facendo risaltare ancora un tratto della figura agiografica del suo maestro – si può essere certi che Lutero sia andato in paradiso («ingressus in scholam multo eruditiorem») a contemplare *facie ad faciem* la verità evangelica e a godere della piena comunione con Dio; ai cristiani poi tocca il dovere di non dimenticare mai i benefici lasciati alla chiesa da questo «organum Dei salutare», ma piuttosto di prenderlo a modello e magnificarlo nel ringraziamento a Dio per questo dono.⁹¹ Un'esortazione, quest'ultima, perfettamente in sintonia con la nuova visione evangelica della *memoria sanctorum* alla quale ubbidisce la stessa preghiera finale in onore del «beato Lutero»:

rendiamo grazie a Te, Dio onnipotente, eternamente Padre di nostro Signore Gesù Cristo, instauratore della chiesa assieme al coeterno Figlio tuo il Signore nostro Gesù Cristo e con lo Spirito santo, [Te ringraziamo] o sapiente, buono, misericordioso, giudice veritiero, forte e assolutamente libero, perché nel tuo Figlio raccogli l'eredità da tutto il genere umano e conservi il ministero dell'Evangelo, ed ora lo hai rinnovato per mezzo di Lutero; e ti supplichiamo con ardenti voti affinché conservi e reggi anche in futuro la chiesa e sigilli in noi la vera dottrina, [...] e accendi le nostre menti col tuo santo Spirito così che possiamo invocarti rettamente e regolare piamente la nostra vita.⁹²

Una tale icona tornerà in maniera più puntuale nella *Vita Lutheri*, che il *Praeceptor Germaniae* scrive qualche mese dopo la commemorazione funebre con l'intento di tenere vivo il ricordo agiografico dell'uomo di Dio e di ristabilire la verità storica su alcuni aspetti della sua esistenza terrena (non sempre in modo adeguato) basandosi volutamente su quanto egli stesso ha visto ed ascoltato. Lo presenta così come un bambino ed un adolescente prodigio, dotato di un'intelligenza «acerrima, et in primis ad eloquentiam idonea», ma anche come ottimo studente e frate esemplare, sinceramente teso alla pietà e alla salvezza dell'anima, ammirato e stimato dai suoi confratelli e colleghi dell'università di Wittenberg e dal principe elettore. Certo il suo carattere si è contraddistinto negativamente per acredine e collera («ardens iracundia») più volte biasimate da Erasmo e da Federico il Saggio, e tuttavia nel profondo Lutero non ha mai amato le controversie e meno che mai le sedizioni, ricercando unicamente la tranquillità e la pace. Inoltre egli appartiene alla serie dei testimoni del vangelo, come Zaccaria, Elisabetta, Maria «et alii multi verae doctrinae custodes», i quali nonostante le tenebre dominanti sono stati capaci di tenere accesa la fiammella della luce

evangelica. Nella riforma della chiesa poi non si è lasciato coinvolgere per cupidigia personale, così come non ha mai inteso concentrare l'attenzione su di sé con i numerosi scritti; piuttosto il suo desiderio più profondo era di portare le menti alle fonti della parola di Dio; e ancora, non ha mai pensato di combattere con le armi, ma soltanto con l'insegnamento, tenendo ben distinti i due poteri, quello spirituale e quello temporale e condannando perciò le posizioni di Müntzer e degli anabattisti.⁹³

Insomma, volendo fare un raffronto tra le *Flugschriften* celebrative degli anni Venti e la letteratura encomiastica ed agiografica connessa con il pio transito di Lutero, si può dire che in quest'ultima, specialmente negli interventi di Melantone, si registri una sorta di slittamento dalla raffigurazione epica dell'*Hercules Germanicus* al tentativo di dare maggiore aderenza storica e plausibilità teologica ai lineamenti dell'icona del «servo dell'Evangelo»: permane l'immagine del profeta degli ultimi tempi, del secondo Elia, dell'inviato da Dio, di cui però non vengono taciuti i limiti caratteriologici; appare maggiormente rimarcato inoltre il legame con la Parola di Dio e il «ministerium Evangelii», mentre si riduce il tratto nazionalistico (più che eroe del popolo germanico Lutero è l'uomo di Dio, il predicatore esemplare) e scompare del tutto l'equiparazione al Cristo. In sostanza da figura di eroe per così dire mitologico Lutero diventa maggiormente segno e strumento della presenza di Dio nella storia della chiesa in quanto predicatore e modello evangelico di vita cristiana, per cui la «memoria beati Lutheri» devotamente celebrata dai suoi non può che essere occasione di lode e ringraziamento a Dio, di rinnovato annuncio dell'Evangelo, di spinta formidabile all'emulazione e all'edificazione reciproca.

3. Un'agiografia rovesciata?

Se Lutero e tutti gli altri testimoni della verità sono da venerare, ricordare ed imitare, esistono però anche figure negative di falsi profeti o prototipi agiografici rovesciati, da cui il fedele discepolo di Cristo deve prendere continuamente e decisamente le distanze proprio "facendo memoria" della loro tragica vicenda attarverso *historiae* scritte a tale scopo.

La «storia esecrabile» del modello non riuscito

È questo in fondo l'intento che guida ad esempio Lutero e Melantone nel raccontare la *historia* di Thomas Müntzer.⁹⁴ Si può dire che essa rappresenti una sorta di anti-agiografia nel senso che, mostrando i tratti (ancorché non sempre obiettivi) di un modello negativo, tenta di far emergere per contrasto i lineamenti evangelici di quello che dovrebbe essere un autentico uomo di Dio, al quale il fedele e le comunità della Riforma dovrebbero ispirarsi. Così il leader dei contadini insorti è presentato da Lutero come il prototipo del facinoroso blasfemo che, affermando falsamente di predicare per ispirazione divina mentre invece parla a nome del demonio, ha osato condurre a rovina i poveri contadini e incitare i sudditi a ribellarsi ai loro principi; Dio però ha vinto su di lui, smascherandolo miseramente e condannandolo alla sconfitta.⁹⁵ Ed evocare la sua orribile *historia*, spiega nell'introduzione, deve essere di ammonimento per tutti e in questo senso paradossalmente può servire a edificare e consolare i pii fedeli.⁹⁶ Anche per Melantone Müntzer è l'icona del falso profeta che posseduto e ispirato da Satana ha annunciato un vangelo corrotto e sovversivo (interpretando erroneamente la Scrittura, ha incitato ad abbattere la tirannia di ogni sovrano e principe civile, a conquistare la libertà civile e mettere in comune i beni) ed ha ingannato la gente basandosi su false rivelazioni divine.⁹⁷ Questo suo essere una figura cristianamente negativa è comprovato inequivocabilmente dalla *historia* della sua vita e specialmente della morte ignominiosa, che perciò il *Praeceptor Germaniae* vuole raccontare con massimo impegno e fedeltà ai fatti quale monito comune.⁹⁸ Anche se – sia detto per inciso –, in contraddizione con tale intento dichiarato di raccontare le cose con obiettività, l'*Historie* ha giocato un ruolo determinante per la falsificazione dell'immagine di Müntzer: Melantone infatti intreccia i fatti di quella vita con l'esposizione delle sue tesi dottrinali allo scopo di evidenziarne polemicamente l'assoluta fallacia e pericolosità.⁹⁹ Una vita che a suo giudizio si è caratterizzata come un precipitare da un errore all'altro verso un'arbitraria radicalizzazione ed un inaccettabile spirito di violenza sovversiva e che pertanto non va assolutamente imitata. Falso profeta e strumento di Satana dunque in quanto predicatore di un vangelo che non è più quello di Cristo, il cui ricordo però diventa occasione per

celebrare la giustizia di Dio, che esemplarmente colpisce col castigo coloro che corrompendo la sua Parola causano disordini e guerre, e per rinsaldare la vera fede dei credenti. Quasi a ribadire che il modello benedetto da Dio, a cui gli evangelici devono conformare la loro vita, è quello esattamente opposto, e cioè del difensore strenuo del vangelo autentico e del propugnatore di pace e di ordine sociale, e quindi che la santità (*Frömmigkeit*) veramente cristiana ancora una volta si gioca sulla corrispondenza esemplare tra predicazione/vita e retto insegnamento teologico e sociale.

Anche la *historia* di Francesco Spiera, redatta da Melantone e pubblicata nel 1549, ripropone *ad aedificationem* l'esempio negativo di uno che, avendo rinnegato la dottrina evangelica, è stato colpito pesantemente dalla punizione divina.¹⁰⁰ Il racconto della vita di questo avvocato padovano – scritto tra l'altro anche sulla base della sua stessa testimonianza – è incentrato infatti molto brevemente sulla dolorosa lotta interiore da lui sostenuta contro i tentativi dei «feinds des heiligen Euangelij» impegnati con ogni mezzo a fargli rinnegare la verità e in modo molto più esteso sui rimorsi e le sofferenze spirituali e psichiche fino alla disperazione e alla follia conseguenti all'abiura. In questa lunga parte il racconto, utilizzato (e tradotto in tedesco) da Melantone ma scritto da un testimone oculare e protagonista assieme al Vergerio di un'accorata opera di consolazione e di sostegno nei riguardi dell'«armer elende mensch», narra nella forma di un dialogo incalzante e commovente lo scontro tra l'annuncio inascoltato dell'infinita misericordia divina che supera la moltitudine dei peccati e la disperazione ostinata di Spiera sino a tentare il suicidio di fronte al peccato di apostasia commesso.¹⁰¹

Edizione irridente di una legenda papista

Nel filone di quella che abbiamo chiamato l'anti-agiografia ci sembra possa inserirsi anche la pubblicazione del *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo*, con cui Lutero nel 1537 dà alle stampe in traduzione tedesca, mutuandola probabilmente da un *Passionale sanctorum* o *Lombardica historia* allora in circolazione in Germania, una leggenda apocrifia sul santo vescovo di Costantinopoli con l'aggiunta di annotazioni marginali pesantemente critiche e canzonatorie, di una prefazione – anch'essa sferzante e irridente – rivol-

ta a Paolo III e ai suoi prelati in procinto di partire per il concilio di Mantova e di un'annotazione esplicativa finale per il lettore.¹⁰² Come è facile cogliere già dal titolo, dove il termine *Legend* viene sostituito volutamente con *Lügend* (menzogna), l'intenzione del curatore è di mostrare le assurdità e gli errori di questo testo papista allo scopo – si precisa nella *Vorrede* – di fare toccare con mano alle gerarchie romane quali «rechte lügenden, erstunckene, Teuffelische lügen und [...] verfurissche abgötterey» esse abbiano insegnato e continuato a difendere, ma soprattutto per mettere in guardia i lettori evangelici dagli inganni di siffatta letteratura agiografica funzionale al mantenimento di quegli errori e assurdità.¹⁰³ A quest'ultimo obiettivo infatti sono finalizzate le 22 brevi glosse poste a margine della *historia*, in cui Lutero prende in giro e biasima tutto il contenuto teologico e devozionale veicolato dal racconto: così, ad esempio, quando la leggenda racconta che il papa promette alla donna incinta (la madre di Giovanni) di voler essere il padrino del nascituro, il riformatore annota maliziosamente «la madre probabilmente era una bella donna», quasi ad insinuare un flirt tra il pontefice e la signora; e ancora, all'inizio della storia dell'apparizione della Madonna al piccolo Giovanni, in cui questi riceve dalla Vergine la scienza infusa, glossa con tono ironico: «e da qui viene fuori furbamente tutta la falsa storia»; a proposito poi del pane che Giovanni mette nella bisaccia per andare a ritirarsi in solitudine e dedicarsi alla penitenza e al digiuno, irride l'episodio annotando: «doveva essere una michetta grande quanto il monte Sinai»; e nel commentare il peccato carnale commesso dall'asceta Giovanni con la vergine che era venuto a trovarlo scrive con sarcasmo: «la lunga meditazione produce l'amore, ed essi l'hanno fatto nella preghiera» e più avanti: «ma certo, perché hai divorato radici ed erba, perciò sei diventato così lussurioso»; commentando poi con sollievo la fine della narrazione, Lutero postilla con una certa rabbia: «e sia lode a Dio che qui termina questa falsa leggenda, dove le bugie si succedono alle bugie. E ciononostante siamo stati costretti a crederla come vera».¹⁰⁴ Ma è soprattutto nel *Nachwort* destinato al lettore che il riformatore aggredisce in generale il sistema agiografico medievale e la letteratura ad esso funzionale, basato su «teuffelische lügen» nocive per i cristiani e a cui appartiene a pieno titolo la *Lügende Johannis Christostomi*, «redatta da un diavolo disperato» e imposta dal papato per



38. Penitenza di s. Giovanni Crisostomo. Incisione di A. Dürer, 1496 ca.

motivi di lucro. Trattando con tono pungente il tema dei vari tipi di menzogne, attacca frontalmente, oltre alle messe di suffragio, alle indulgenze, al purgatorio e all'ascetismo presuntuoso, il culto dei santi e tutto l'armamentario delle *legendae*; culto e *legendae*, che a suo giudizio hanno allontanato in maniera subdola le anime da Cristo per legarle invece alla dottrina delle opere e che disgraziatamente sono stati diffusi a piene mani tra il popolo cristiano da pastori irresponsabili ed empi. Ora però, conclude Lutero, la Riforma grazie a Dio ha fatto piazza pulita di tutte queste dannose menzogne, come nel caso dell'odiosissima leggenda del Crisostomo di cui ha smascherato la totale contraddizione rispetto al vero vangelo.¹⁰⁵ Una riedizione quindi solo indirettamente connessa alla questione agiografica, giacché senza entrare nel merito della vita del Crisostomo e della sua santità ed esemplarità – come invece indurrebbe a pensare erroneamente il titolo – si prefigge di contestare in nome della giustificazione per fede e attraverso la pubblicazione provocatoria di un testo ritenuto assurdo sul piano dottrinale e storico la religiosità papista fondata su tali menzogne e di edificare e corroborare così i cristiani evangelici. E tuttavia non si può non osservare come ancora una volta emerga quello che abbiamo visto essere nella visione protestante il criterio normativo per discernere la correttezza o meno di una *historia* agiografica (e in ultima analisi la santità e l'esemplarità o meno del suo protagonista), e cioè la *veritas* dottrinale oltre alla *veritas* storica.

Note

1. Cfr. Lutero, *Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen*, p. 587.

2. Cfr. Phrygio, *De causa Boemica* e WABr 2, n. 268, p. 72. Per lo scambio epistolare tra Lutero e i praguesi cfr. WABr 1, n. 185, pp. 417-418 e n. 186, pp. 419-420. Sull'apprezzamento luterano, la diffusione e il dibattito provocato da questa pubblicazione e sulla fortuna di Hus in ambito protestante nei primi decenni cfr. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte*, pp. 197 e 200; Hoyer, *Jan Hus und der Hussitismus*. Riguardo al tema Lutero-Hus in generale cfr. Brecht, *Martin Luther*, 1, 2, 3 *ad vocem*; Lohse, *Luther und Huss*; Delius, *Luther und Huss*. Per gli scritti del riformatore boemo si rimanda all'edizione dell'Accademia di Praga: *Magistri Johannis Hus Opera Omnia*.

3. Cfr. Lutero, *Assertio*, p. 139. In *An den christlichen Adel* Lutero accenna ad Hus, alla sua uccisione e a quella di Girolamo di Praga, senza però entrare nel merito della questione dottrinale. A suo giudizio quell'uccisione è avvenuta in modo sleale, in dispregio dei giuramenti (cfr. *ivi*, pp. 454-457). Sul significato dell'appellativo «vir catholicus» usato da Lutero cfr. Cavallotto, *Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII)*, pp. 361-363.

4. Cfr. Hus, *De anatomia*-Brunfels-tom. I; *Id.*, *Locorum*-Brunfels-tom. II; *Id.*, *Sermonum*-Brunfels-tom. III. Sul tomo IV, che in WABr 3, n. 770, p. 333 porta il titolo *Processus consistorialis Martyrii Io. Hvss*, occorre fare alcune precisazioni: secondo autori recenti questo scritto, uscito una prima volta a Basilea nel 1524, sarebbe stato tradotto in tedesco e pubblicato a parte da Brunfels col titolo: *Geistlicher Bluthandel*, dove l'intento agiografico del curatore appare ben più evidente anche per l'utilizzo di xilografie raffiguranti la passione e la morte del martire boemo (cfr. *Geistlicher Bluthandel*-Brunfels; è a questa traduzione che qui si farà riferimento). Molti degli scritti di Hus editi dall'ex cistercense magontino nel 1524-1525 sono stati ripubblicati in latino in un'edizione più ampia in due tomi a Norimberga nel 1558 per i tipi di Montanus e di Neuber (cfr. Hus, *Historia et Monumenta*). Come Brunfels sia venuto in possesso degli scritti del riformatore boemo è ricordato nella sua lettera dedicatoria a Lutero del Tomo I dell'ed. Strasburgo 1524-1525: essi appartengono ad un fondo-Hutten che egli ha ricevuto in maniera rocambolesca (cfr. Hus, *De anatomia*-Brunfels-tom. I [= *Otho Brunfelsius Martino Luthero, Apostolo Christi, Vorrede* al Tomo I dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 770, p. 334]). Vale la pena osservare per inciso come nella riedizione della fine degli anni Cinquanta la finalità agiografica dell'operazione si precisi maggiormente, trattandosi, come emerge dal frontespizio, di *Historia et Monumenta* di un «confessore di Cristo». Lo confermano in modo ancor più decisivo il titolo del cappelletto introduttivo al testo della *historia* («*Historia Sanctissimi Martyris Iohannis Hus, digna quae a piis hominibus cognoscatur*»), ma soprattutto il brano conclusivo stilato dal redattore, dove la collocazione di Hus nel martirologio protestante appare ormai un fatto indiscusso e altrettanto evidente sembra la volontà di conservarne gelosamente e devotamente la memoria agiografica (cfr. Hus, *Historia et Monumenta*, I, cc. I' e XXIX'). Oltre agli scritti di Hus, Brunfels curò anche l'edizione di alcune opere di Wycliff. Per

notizie sulle edizioni hussiane del 1524-1525 e sul suo curatore cfr. WABr 3, pp. 332-333, 359, 476; NDB 2 (1955), p. 678; Roth, *Otto Brunfels*.

5. Cfr. Hus, *Das die Secten-Linck* e Id., *Von Schedligkeit-Linck*, ripubblicati in latino in Hus, *Historia et Monumenta* rispettivamente col titolo *De abolendis sectis* e *De pernicie traditionum humanarum*.

6. Cfr. Pietro di Mladonovic, *History und warhafftige geschicht*-Hus/Agricola. Secondo la testimonianza dello stesso Agricola, conservataci nella *Vorrede* di Setzer, egli ha ricevuto da amici il testo latino della *historia*; testo che era stato trovato nella biblioteca di un medico di nome Paulus Rockenbach di Zeitz e che era stato tradotto malamente in tedesco dall'amico di Agricola Nicolaus Kropmich. Il *dossier*-Rockenbach conteneva oltre alla *historia* un racconto sulla fine di Girolamo di Praga ed alcune lettere in boemo di Hus scritte dal carcere. Nel 1529 Agricola si limitò a fare stampare in tedesco la *historia*, anche se il suo intento era di pubblicare tutto il *dossier*-Rockenbach; cosa che comunque realizzerà nel 1536-1537 a Wittenberg, curando l'edizione delle lettere con l'aggiunta di una raccolta di opere hussiane (cfr. Hus, *Disputatio*-Agricola) e scrivendo un'opera teatrale in cinque atti sul processo (cfr. Agricola, *Tragedia*). Com'è noto la stesura del testo della *historia* risaliva agli inizi del XV secolo: infatti, dopo gli eventi di Costanza Pietro di Mladonovic, discepolo di Hus, testimone oculare, ma con scarsa professionalità di storico, aveva redatto un *Bericht* quasi subito pubblicato non senza difficoltà. Il grande interesse dei riformatori per l'ecclesiastico boemo fece sì che nella ricerca del manoscritto delle sue opere ci si imbattesse anche nella relazione. Per un'edizione più moderna del testo-Mladonovic cfr. Hus, *Documenta*, pp. 237-324 e Pietro di Mladonovic, *Opera historica*, pp. 150-201; una traduzione tedesca recente in Pietro di Mladonovic, *Hus in Konstanz*. Sul *Bericht*, il suo autore e le varie edizioni cfr. Clemen, Brenner, [Introduzione 3 e 4], pp. 17-18; Hus, *Documenta*; Pietro di Mladonovic, *Hus in Konstanz*; Spinka, *The Conciliar Movement and the Council of Constance*; Herkommen, *Die Geschichte vom Leiden und Sterben*; Pietro di Mladonovic, *Opera historica*, pp. 1-150; Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 139. Su Agricola e le edizioni hussiane da lui curate cfr. Kawerau, *Johann Agricola von Eisleben*; Stupperich, *Reformatorlexikon*, p. 18; Cavallotto, *Agricola Johann*.

7. Un richiamo critico all'operazione editoriale realizzata da Agricola nel 1529 è presente nei *Commentaria*, dove tra l'altro Cocleo mettendo a confronto alcune affermazioni teologiche di Hus e le corrispettive tesi di Lutero sostiene che in definitiva il primo è stato meno empio del secondo, e implicitamente considera scorretta l'appropriazione apologetica che i luterani ne fanno della sua figura (cfr. Cocleo, *Commentaria*, cc. 199-200).

8. Cfr. Lutero, *Praefatio*-Hus. Nel 1536 Lutero dà alle stampe l'opuscolo *Tres epistolae* (cfr. Hus, *Tres epistolae*) (occorre notare che nell'edizione luterana, riportata per altro dalla WA, le lettere pubblicate risultano quattro e non tre, a cui è aggiunta ancora una quinta *Epistola dominorum Bohemiae et Moraviae Constantiam missa*) con una sua introduzione, da cui però non si evince da dove o da chi abbia preso queste lettere, precisando soltanto che esse erano scritte originariamente in boemo e che le ha fatte tradurre in latino in vista di una loro prossima pubblicazione (cfr. Lutero, *Praefatio*-Hus, p. 23). È probabile che gliele abbia passate Agricola dal momento che questi nel 1529 si era limitato a curare la stampa della *historia*

del martirio, riproponendosi di editare quanto prima gli altri scritti contenuti nel dossier in suo possesso. La datazione della stesura della *Praefatio* oscilla tra luglio e fine novembre 1536, quando a Norimberga esce una prima traduzione in tedesco delle lettere hussiane nel cui frontespizio si menziona la nota introduttiva di Lutero (cfr. Hus, *Vier Christliche Briefe*). Scopo della pubblicazione, come precisa lo stesso riformatore, era di mettere in guardia quanti conservavano qualche speranza nell'imminente concilio di Mantova: a riguardo di esso infatti egli era del tutto pessimista e anzi temeva che come a Costanza era stato condannato e bruciato Hus, così qui sarebbe stata oppressa ancora una volta la verità evangelica. Contro le *Tres epistolae* scese in campo Cochleo con la *Wahrhaftige Historia von Magister Johan Hussen*, pubblicata a Lipsia nel 1537 per i tipi di Nickel Wolrab, in cui accusa il riformatore di aver falsificato le lettere di Hus. Un'accusa, ribadita nel 1849 anche B. Mikowec, ma che in verità bisognerebbe rivolgere allo studente boemo che concretamente ne ha effettuato la traduzione dal ceco; c'è da dire però che di fatto le differenze non arrivano mai ad alterare sostanzialmente il senso delle lettere di Hus (cfr. Clemen, Brenner, [Introduzione 3 e 4], p. 20). Su tutta la questione cfr. *ivi*, pp. 16-22. Per il testo latino delle lettere hussiane cfr. WA 50, pp. 25-34.

9. Cfr. Lutero, *Nachwort-Hus/Agricola*. La datazione di questa post-fazione può essere situata tra la fine del 1536 e l'inizio del 1537. Proprio per il ruolo svolto nella scoperta, nella conservazione e nella consegna a Lutero delle epistole hussiane non ci sembra lontano dal vero ipotizzare che la seconda traduzione tedesca – dopo la prima norimberghese del 23 novembre 1536 – effettuata sul testo latino delle *Tres epistolae* e apparsa nel 1537 a Wittenberg per i tipi di Joseph Klug sia da attribuire ad Agricola. In questa versione egli avrebbe tradotto in tedesco anche la *Praefatio*, mentre Lutero vi avrebbe aggiunto un *Nachwort* sulla figura del martire Hus (cfr. Hus, *Etliche Briue*). Per il testo della traduzione tedesca della *Praefatio* luterana cfr. WA 50, pp. 23-25. Sul *Nachwort* cfr. Clemen, Brenner, [Introduzione 3 e 4], pp. 18-19 e Lutero, *Nachwort-Hus/Agricola*, p. 38 nota 4.

10. Cfr. Lutero, *Vorrede zu Epistolae quaedam-Hus*. Di questa prefazione non sappiamo però la datazione esatta. L'interesse risvegliato dagli interventi editoriali di Lutero e di Agricola suscitò un desiderio diffuso verso un'edizione più completa degli scritti e dei racconti sulla vita e la morte del riformatore boemo. A questa esigenza venne incontro un anonimo, il quale ancora nel 1537 curò la stampa a Wittenberg per i tipi di Iohann Lufft di un'ulteriore raccolta di lettere, *ivi* inclusa una relazione del martirio (cfr. Hus, *Epistolae quaedam piissimae*) Sul curatore anonimo e sulla qualità discutibile del suo lavoro di editore cfr. Hus, *Documenta*, VIII-IX, 3. Sull'edizione anonima cfr. Clemen, [Introduzione 2], p. 123.

11. Cfr. Hus, *De anatomia-Brunfels-tom. I* (= *Otho Brunnfelsius Martino Luthero, Apostolo Christi, Vorrede* al Tomo I dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 770, p. 334).

12. Hus, *Sermonum-Brunfels-tom. III* (= *Martino Luthero, Ecclesiasti Wittenbergensi, Otho Brunnfelsius, Vorrede* al Tomo III dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 858, p. 477).

13. Cfr. *Geistlicher Bluthandel-Brunfels, c. al^v (Zum Leser)*.

14. Cfr. Brunfels, *Ratio editionis & condemnationis Joannis Huss*, appendice a Hus, *Historia et Monumenta*, I, cc. CCCXXXV^{rv}. Secondo Brunfels i padri a Co-

stanza non hanno mai messo in dubbio l'onestà morale di Hus. Lo stesso Pio II l'ha riconosciuta. E dunque non si spiega allora perché l'abbiano condannato.

15. Cfr. Hus, *De anatomia*-Brunfels-tom. I (= *Otho Brunfelsius Martino Luthero, Apostolo Christi, Vorrede* al Tomo I dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 770, p. 334).

16. Hus, *Sermonum*-Brunfels-tom. III (= *Martino Luthero, Ecclesiasti Wittenbergensi, Otho Brunfelsius, Vorrede* al Tomo III dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 858, p. 477).

17. Cfr. *Geistlicher Bluthandel*-Brunfels, c. a^o (*Zum Leser*).

18. Cfr. Hus, *Locorum*-Brunfels-tom. II (= *M. Luthers suo in Domino charissimo fratri, Othoni Brunfelsio, servo Christi, Vorrede* al Tomo II dell'ed. 1524-1525, in WABr 3, n. 783, p. 359) [«Gaudeo Iohannem Huss, vere martyrem Christi, nostro seculo prodiri, hoc est, recte canonisari, etiam si rumpantur papistae. Utinam dignum sit nomen meum, cui talis vir dedicetur, et sub quo publicetur»]. Nella premessa all'edizione anonima di *Epistulae quaedam piissimae* del 1537 Lutero ritorna sul tema delle canonizzazioni e coglie l'occasione per attaccare duramente il papa e la sua pretesa blasfema di canonizzare e imporre il culto di santi che non sono mai esistiti oppure di cui si ignora la reale situazione nell'altra vita (cfr. Lutero, *Vorrede zu Epistulae quaedam piissimae*, p. 123).

19. Lutero, *Nachwort*-Hus/Agricola, p. 34. Già da tempo – ricorda Lutero nel medesimo scritto – la figura di Hus è stata riscattata da alcuni confratelli: quand'era studente e giovane professore, infatti, aveva appreso come alcuni maestri del suo ordine avessero difeso la memoria del riformatore boemo (secondo la testimonianza di Staupitz, il vicario dell'ordine Andreas Proles aveva riconosciuto l'ingiustizia perpetrata a Costanza contro Hus a proposito dello scontro tra questi e l'agostiniano Zachariae); personalmente aveva potuto constatare come nella biblioteca del convento di Erfurt fosse custodita una copia dei sermoni di Hus nonostante la imposta *damnatio memoriae*. In un lungo paragrafo poi sintetizza la posizione del riformatore boemo contro il papato, contro il sistema papale delle indulgenze, dei suffragi dei defunti, contro la pretesa dell'inerranza papale: sostenuto dallo spirito di Cristo è rimasto imperturbabile di fronte agli attacchi del concilio di Costanza (cfr. *ivi*, pp. 34-38). Nella premessa all'edizione anonima di *Epistulae quaedam piissimae* Lutero lo definisce «optimum et piissimum virum Iohannem Hus», ingiustamente condannato dal concilio di Costanza alla morte e all'oblio quasi fosse un diavolo (cfr. Lutero, *Vorrede zu Epistulae quaedam piissimae*, p. 124).

20. Cfr. Lutero, *Nachwort*-Hus/Agricola, p. 38. Lutero esprime questa sua ferma convinzione, ricorrendo ad un'espressione iperbolica: «se non è un grande martire lui, allora nessun potrà salvarsi».

21. Cfr. Lutero, *Vorrede zu Epistulae quaedam piissimae*, p. 124. In concreto tra santi ritenuti inventati il riformatore menziona: Giorgio, Cristoforo, Barbara, Margherita e «multi alii».

22. Cfr. Lutero, *Nachwort*-Hus/Agricola, pp. 38-39.

23. Cfr. Spangenberg, *Historia*-Savonarola. Per una panoramica sulle interpretazioni protestanti del Frate Ferrarese da Lutero agli inizi del secolo XVII cfr. Cavallotto, *Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII)*, pp. 353-460.

24. Cfr. Lutero, *Assertio*, p. 139; *Id.*, *Grund und Ursach*, p. 438.

25. Cfr. Mathesius, *Historien*, c. 23°. L'episodio è stato ripreso con qualche piccola, ma significativa variante, da Audin (cfr. Audin, *Histoire*, p. 107) e riportato ultimamente, anche se in termini più sobri, da Förstemann (cfr. Id., *Neues Urkundenbuch*, p. 68) e Brecht (cfr. Id., *Martin Luther*, 1, p. 427). Sulla posizione e valutazione di Lutero nei confronti del Savonarola cfr. Cavallotto, *Savonarola nella tradizione protestante* (secc. XVI-XVII), pp. 358-372.

26. Cfr. Lutero, *Ain Betrachtung und Bittung*. In questa orazione è possibile scorgere secondo Lutero una professione solenne dei fondamentali misteri cristiani: Trinità e Incarnazione, riconoscimento dell'opera redentrice del Cristo a vantaggio dell'uomo peccatore, richiesta di perdono e invocazione di aiuto nel momento della prova finale. Nell'indice riportato da WA al Nr. 20 si precisa che la traduzione tedesca di tale preghiera è presa dall'edizione della spiegazione savonaroliana del *Miserere* stampata ad Augsburg nel 1501 (cfr. Cohrs, Götze, [Introduzione], pp. 366-367). Per il testo dell'orazione cfr. Savonarola, *Preghiere dal carcere*, pp. 139-140. Per una presentazione della concezione della preghiera in Lutero mi permetto di rimandare al mio: Lutero, *Preghiere*.

27. Cfr. Lutero, *Begleitwort zu Savonarolas Meditatio Pia* (è a questa edizione della WA che qui ci rifaremo). La breve nota introduttiva si sviluppa sostanzialmente in due parti: la prima, una polemica e violenta rampogna contro il papato, evoca la vicenda storica del Savonarola e del suo conflitto con la sede romana; la seconda espone invece sintenticamente la dottrina "evangelica" del Frate sulla base delle due *Meditationes*; la conclusione ritorna sulla persona del Savonarola, per additarlo come figura esemplare. L'edizione wittenberghese del testo savonaroliano (cfr. Savonarola, *Meditatio pia et erudita*) avrà grande successo nel mondo protestante: sempre nel 1523 esce ad Erfurt col medesimo *Begleitwort* luterano un'identica edizione latina per i tipi di Johann Loersfeld e nel 1524 a Strasburgo per i tipi di Johann Herwagen. La medesima prefazione in tedesco precede l'edizione di una traduzione tedesca (probabilmente curata dallo stesso riformatore della sola meditazione sul Salmo 51 [50]) pubblicata a Wittenberg nel 1524 (cfr. Savonarola, *Eyn andechtige und kunstreyche betrachtung*). Nel 1538 il testo del Savonarola con la nota luterana *Lectori Pio* verrà riproposto da Veit Dietrich in appendice all'edizione della spiegazione di Lutero dei salmi 51 (50) e 130 (129); cfr. Lutero, *Enarratio Psalmorum LI [...] et CXXX*, dove manca però sia il *Begleitwort* che la meditazione savonaroliana. Un'annotazione si potrebbe fare *en passant*, partendo dal titolo stesso della *Meditatio pia et erudita*, circa l'angolazione valutativa dello scritto: in esso si vede in sostanza una spiegazione/meditazione non soltanto devota (espressione di devozione-pietà-religiosità autentica del credente verso Dio), ma anche erudita, cioè biblicamente fondata (testo di sana dottrina biblica). Ciò vuol dire che anche l'autore di tale meditazione viene considerato e presentato dai curatori dell'edizione wittenberghese non solo come uomo pio, ma altresì come conoscitore-esperto-studioso di sacra Scrittura. Sull'edizione wittenberghese cfr. Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, pp. 403-405; Pietsch, [Introduzione 2], pp. 245-247; Walch² Bd. XIV, coll. 254-257 (che riporta il testo del *Begleitwort* in versione tedesca).

28. Cfr. Pietsch, [Introduzione 2], p. 245.

29. Cfr. Lutero, *Begleitwort zu Savonarolas Meditatio Pia*, p. 248. Anche nel titolo la pubblicazione del 1523 elimina la specificazione di "membro dell'ordine

dei Frati Predicatori”, che troveremo invece in alcune successive edizioni protostanti di scritti savonaroliani (cfr. Savonarola, *Meditatio pia et erudita*).

30. Nella prospettiva luterana un residuo di teologia umana potrebbe essere individuato in alcuni punti delle *Meditationes*, dove ad esempio vi sono affermazioni sulla confessione e sulle buone opere. (cfr. Savonarola, *Preghiere dal carcere*, pp. 79 e 82). Lutero però attenua la critica quando accenna ad una scusante a favore del Savonarola, riconoscendo che ai suoi tempi era estremamente difficile per tutti, per non dire impossibile, rimanere abbastanza integri da tali sozzure teologiche. E ancora, quando prende atto che nell’agone finale della sua vita il Priore di s. Marco si è riscattato, sostenendo con decisione e chiarezza il principio evangelico del «fides misericordiae Dei sine omnibus operibus» ed abbandonando la tronfia e falsa sicurezza della professione religiosa (cfr. Lutero, *Begleitwort zu Savonarolas Meditatio Pia*, p. 248).

31. *Ibidem*.

32. Cfr. Lutero, *Ein Brief an die Christen im Niederland*; Id., *Vorrede zu Epistulae quaedam*-Hus; Id., *Nachwort*-Hus/Agricola.

33. Cfr. Cavallotto, *Savonarola nella tradizione protestante*(secc. XVI-XVII), pp. 372-423.

34. Cfr. Savonarola, *Ain überauß schön über alle Schöne Außlegung*. In concreto Rhegius riformula la traduzione della meditazione sul *Miserere* – già pubblicata ad Augsburg nel 1522 e che a sua volta riprendeva quella del 1501 uscita sempre ad Augsburg ad opera di Lucas Zeysenmair – e la fa stampare nella medesima città per i tipi di Heinrich Steiner. Dietro il frontespizio l’opuscolo riporta la *Lettera dedicatoria* del curatore a Ugo Zolner, a cui seguono la spiegazione del salmo 51 (50), l’ultima preghiera del Savonarola prima di salire sul patibolo e il commento al salmo *In te Domine speravi*. Non avendo potuto consultare nessun esemplare dell’opuscolo, mi sono servito delle notizie fornite da Schnitzer e del testo della missiva dedicatoria da questi riportato. Sull’edizione e il suo curatore cfr. Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, pp. 402-403; Liebmann, *Urbanus Rhegius*; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, pp. 176-177.

35. Cfr. Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, p. 402.

36. Cfr. *ivi*, p. 403.

37. Nella linea di Lutero (ma anche di Rhegius) Dietrich omette la qualifica, per altro teologicamente insostenibile in ambito protestante, di frate “appartenente all’Ordine dei Predicatori”.

38. Cfr. Lutero, *Enarratio Psalmorum LI. [...] et CXXX*, c. 3. Il volume si apre con una *Widmung* di Dietrich ai fratelli Bernardo e Girolamo Baumgartner; seguono alcuni versi di Thomas Venatorius sulla potenza del peccato, sulla grazia e la misericordia di Dio, quindi le *Enarrationes* di Lutero dei salmi 51 (50) e 130 (129) e per ultima la meditazione savonaroliana preceduta dal *Begleitwort*. Nella dedica il segretario di Lutero precisa che tale pubblicazione è stata sollecitata da molti «qui de doctrina religionis recte sentiunt». In effetti, si tratta di un salmo («Psalmus Quinquagesimus primus») che giustamente viene messo al primo posto, poiché contiene i punti essenziali del vangelo. È per tale ragione – prosegue il riformatore di Norimberga – che tantissimi hanno desiderato ardentemente che Lutero fosse tornato a commentare un salmo così importante. E le loro attese non sono andate deluse (cfr. *ivi*, cc. 3-4). Su Dietrich cfr. Stupperich, *Reformatorenlexikon*, p. 67.

39. Cfr. Savonarola, *Der LI. Psalm Davids-1542*. Tale traduzione riscosse un tale successo da dover essere ristampata numerose volte. Agli elenchi forniti da Schnitzer (cfr. Id., *Deutsche Übersetzungen*, pp. 405-406) e soprattutto da VD (cfr. VD 16, Bd. 18, pp. 147ss.) bisogna aggiungere la ristampa di Lipsia 1559, alla quale per altro qui faremo riferimento (cfr. Savonarola, *Der LI. Psalm Davids-1559*: il volume comprende: la *Lettera dedicatoria* di Spangenberg a Sigmund Wurm; il testo in tedesco del salmo 51 [50] e della meditazione di Savonarola; infine altre due brevi preghiere). Su Spangenberg e la sua traduzione cfr. Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, pp. 405-407; Id., *Savonarola*, pp. 559-560; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, pp. 197-198.

40. Savonarola, *Der LXXX Psalm*. Contro la tesi di Schnitzer, secondo cui quella del 1565 (cfr. Savonarola, *Der Achtzigst Psalm*) sarebbe la prima edizione della traduzione del commento al salmo 80(79) fatta da Spangenberg, occorre ricordare che questi muore nel 1550 (cfr. Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, p. 406). L'edizione del 1542 è registrata nel più recente VD (cfr. VD 16, Bd. 18, S 2029).

41. Cfr. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola*, I, p. 467ss.; Schnitzer, *Deutsche Übersetzungen*, p. 406.

42. Questa breve analisi è fatta sulla base del testo della *Widmung* secondo l'edizione del 1565, così come è riportata da Schnitzer (cfr. Id., *Deutsche Übersetzungen*, pp. 406-407).

43. Sull'iconografia relativa alla persona di Lutero (ritratti, pitture narrative e altre illustrazioni) nel periodo 1519-1525 cfr. Scribner, *For the Sack of Simple Folk*, in particolare pp. 14-36; Id., *Luther-Legenden*, pp. 378ss. e 385ss.; ma anche Kolb, *For All the Saints*, pp. 103-138, un interessante studio del fenomeno di "santificazione" del riformatore, dove però l'autore si concentra quasi esclusivamente su una documentazione degli anni Cinquanta-Ottanta (prediche commemorative di Cyriacus Spangenberg, martirologio di Rabus, l'opera di Mathesius, ecc.). Per i tratti escatologici, profetici e taumaturgici della raffigurazione di Lutero cfr. Scribner, *Popular culture*, pp. 308-313, 324, 332-338, e più in generale su luteranesimo e taumaturgia cfr. ivi, pp. 347-353.

44. In generale sulle *Flugschriften* dei primi decenni del Cinquecento cfr. *Sattiren und Pasquille; Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation; Flugschriften der frühen Reformationsbewegung*; Ritter, *Die kirchenkritische Tendenz*. Sull'immagine di Lutero in questa letteratura minore cfr. ivi, pp. 344-353; Körsgen-Wiedeburg, *Das Bild Martin Luthers*; Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*; Scribner, *Luther-Legenden*; Brückner, Gruppe, *Luther als Gestalt der Sage* (che però non trattano l'inizio della saga di Lutero nel XVI secolo).

45. Cfr. Spengler, *Schutzred vnnnd chrestelich antwort*. È il primo scritto in difesa di Lutero e della sua dottrina, redatto probabilmente nell'autunno del 1519, dopo la disputa di Lipsia, e che costituirà una pietra miliare nell'avvio della città di Norimberga alla Riforma. La prima edizione esce senza *impressum* alla fine del 1519 ad Augsburg presso Silvan Otmar; viene ristampato nel 1520 a Wittenberg (da Melchior Lotter il Giovane), a Norimberga (da Jobst Gutknecht) e a Lipsia. Nell'arco di un anno è pubblicato ben 5 volte sempre senza la menzione dell'autore. Qui citeremo l'edizione più recente: Spengler, *Schutzrede-Laube*. Su questo opuscolo cfr. Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, p. 59.

46. Spengler, *Schutzrede-Laube*, pp. 505, 509 e 510.

47. Cfr. Gemigger, *Zu Lob dem Luther und eeren der gantzen Christenhait*. Si tratta di un'ode di 288 versi, stilata probabilmente da Laux Gemigger (pseudonimo di Paschasius Gemick), uno studente iscritto all'università di Wittenberg, proveniente dal Sud della Germania e legato al circolo umanistico-letterario di Hutten. L'assenza di ogni riferimento alla dieta di Worms spinge a fissare la datazione tra la fine di novembre 1520 e marzo 1521. Il carme è stato tramandato nella duplice edizione a stampa non datata di Strasburgo e di Augsburg. Qui verrà utilizzata l'edizione più recente: Gemigger, *Zu Lob dem Luther-Laube*. Su questa *Flugschrift* cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 145.

48. Cfr. Gemigger, *Zu Lob dem Luther-Laube*, pp. 548 e 552-553 [«Uns hat der frum Luther bißher angezaigt/ der ewangelisten leer, bloß fürgelet,/ auch Gotes wort uns erkleret/ und Christo seinen glauben gemert./ Und er warlich volbringt, was Got gebotten hat./ als in dem ewangely geschriben stat (Mt 10, 1):/ Der Luther von uns treibt die bösen gaist./ die unser laster ursacher seind am aller maist./ wann sy uns leren menschen gebert/ und uns hiderhalten Gottes wort,/ ... Darumb uns der Luther ist von Got geschickt / das er uns ler Gotes wort und gute sit/ und er den endchrist vertreiben sol hie auff erd./ auch das gotes wort nit gantz verderb./ und das der Römer tyranney erkent werd./...»].

49. Cfr. *Karsthans-Clemen*. Il testo riporta un dialogo fra cinque persone: il laico Karsthans (un entusiasta lettore della Scrittura), Lutero (che ogni tanto l'aiuta nella discussione), uno studente (figlio di Karsthans e allievo degli scolastici, orgoglioso della sua conoscenza scolastica e imbarazzato dal poco rispetto del padre verso Duns Scoto e Nicolò da Lira) e infine Murner, che intende sostenere lo studente inesperto. Su questo opuscolo cfr. la lunga *Einleitung* di Burckhardt all'edizione che qui viene utilizzata, ivi, pp. 3-52; Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, p. 60.

50. Cfr. *Die göttliche Müle-Schade* e *Ein kurz gedicht-Schade*. Mentre Erasmo, canta l'anonimo poeta della prima ode, si è limitato a macinare la farina da cui è stato tratto il pane della vita e con i suoi scritti ha preparato la strada per una vera comprensione della Scrittura, Lutero invece è l'annunciatore della Buona Novella, avendo fatto scaturire dalla fonte del vangelo l'acqua con cui ha impastato la farina "erasmiana" e cotto il pane di Dio, il santo vangelo. La sua causa può apparire perduta, prosegue il carme, dal momento che il papa lo ha scomunicato, e tuttavia non è così, perché essa è fondata sulla Scrittura (cfr. *Die göttliche Müle-Schade*, pp. 23-24). Sulle due poesie cfr. Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, pp. 61-62.

51. Schwalb, *Beklagung eines Laien-Clemen*, p. 357 (è a questa edizione più recente, curata da Clemen, che qui facciamo riferimento). A definirla significativamente *Lutherlitanei* è Preuß, che però stranamente attribuisce l'opuscolo a Melchior Ramminger (cfr. Id. *Martin Luther*, 2, p. 40). Sulla *Flugschrift* cfr. Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, p. 63.

52. Occorre ricordare che anche in ambito cattolico fiorì per contrasto una sorta di anti-leggenda di Lutero, una serie di scritti cioè polemicamente finalizzati a presentare la sua persona e la sua vita in termini fortemente negativi; tale letteratura esula però dai nostri interessi, per cui rimandiamo a Brückner, Gruppe, *Luther als Gestalt der Sage*, pp. 278-294 (dove tuttavia non si prende in considerazione l'inizio della saga di Lutero nel primo Cinquecento). Sulla produzione letteraria filo-

luterana cfr. Preuß, *Martin Luther*, 2, pp. 41ss.; Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 77ss. Sulla Dieta di Worms del 1521 la letteratura è immensa e pertanto ci limitiamo a rimandare a *Der Reichstag zu Worms 1521* e a Brecht, *Martin Luther*, 1, pp. 413-453, che alla questione della mitizzazione di Lutero dedicano una qualche attenzione.

53. Nella missiva a Melantone del 7 aprile 1521 Lutero offre per primo lo spunto per paragonare gli eventi della dieta alla passione di Cristo (cfr WABr 2, n. 395, p. 296). Nella relazione sull'interrogatorio di Worms destinata a Johann von Tettelbach, segretario del margraviato Brandeburg-Ansbach, Vogler fa sapere che i papisti hanno fatto di tutto per condannare il riformatore e prosegue: «Das thun nur allain Caiphas und Annas, die rufen und schreien durch holzschuher münch zu Pilato, des beichtvater er ist, den frommen Luther zu kreuzigen». Anche Federico il Saggio, scrivendo a suo fratello Giovanni il 5 maggio 1521, annota: «es ist gots werk und nicht der menschen. E.L. glauben mir, das nicht allein Annas und Cayffas wider Martinum sein, sunder Pilatus und Herodes». Spengler dal canto suo in una lettera dell'aprile 1521 alle autorità di Norimberga esprime la convinzione che l'editto di Worms sia stato deciso durante la settimana santa per rendere più evidente la somiglianza della passione di Lutero alla via crucis di Cristo. Dürer scrive nel diario in data 17 maggio 1521 una preghiera dai toni apocalittici in cui, confessando profonda stima verso il riformatore, riconosce una perfetta conformità («gleichförmig») tra questi («nachfolger Christi und deß wahren glaubens») e il Cristo della passione: come il Salvatore anch'egli è stato messo a morte dai sacerdoti, è risuscitato ed è asceso al cielo. Su queste testimonianze cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 77, 80-82.

54. Effettivamente l'accoglienza ad Erfurt, Francoforte, Worms da parte della gente e degli umanisti fu molto calorosa. Com'è noto, Lutero entrò a Worms il 16 aprile 1521 alle dieci del mattino; il 17 aprile verso le sei del pomeriggio apparve per la prima volta davanti all'imperatore e alla dieta; ritornò una seconda volta il 18 aprile; dal 23 al 25 aprile una commissione portò avanti le trattative con Lutero; il 26 aprile questi lasciò improvvisamente la città. L'editto di bando dall'impero verrà emanato il 25 maggio. Sul viaggio e la sua epopea cfr. Brecht, *Martin Luther*, 1, pp. 427-431 e Kalkoff, *Der Wormser Reichstag von 1521*, pp. 326ss.

55. Cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 80.

56. Sul contesto storico-religioso degli anni Venti in relazione alla pubblicazione degli opuscoli celebrativi cfr. *ivi*, 77-84.

57. Lutero, *Verhandlungen*, p. 834.

58. Cfr. *Prosa ad Martinum Lutherum*-Schilling. Si ignora chi ne sia l'autore, mentre è possibile collocarne la datazione immediatamente dopo la dieta di Worms nell'estate del 1521, quando compare e viene diffusa in numerose edizioni a stampa. Delle varie formulazioni del testo abbiamo potuto mettere a confronto le tre più note: *Prosa ad Martinum Lutherum*-Schilling, *Sequencia in laudem resurgentis Christi per Lutheranos*-Preuß e *Invictas Martini laudes intonent Christiani*-Clemen. Sulle diverse redazioni cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 150, nota 35, il quale menziona anche una contro-parodia della medesima sequenza pasquale di matrice cattolica, manoscritta e mai pubblicata, in cui si stigmatizza e si prende in giro Lutero (cfr. *ivi*, p. 149 nota 34).

59. Cfr. *Sequencia in laudem resurgentis Christi per Lutheranos-Preuß*, p. 43, *Prosa ad Martinum Lutherum-Schilling*, p. 151 e *Invictas Martini laudes in-tonent Christiani-Clemen*, p. 228 (il corsivo nella citazione è mio). Le domande che questa convinzione fa scaturire e che Schilling esplicita opportunamente – alle quali però è difficile dare una risposta convincente – sono allora: «Lutero – un nuovo messia? O il messia nuovamente ritornato? S'è instaurato con lui il tempo della parusia? Lutero-*alter Christus*?». Ad una risurrezione dello stesso riformatore accenna Heinrich von Kettenbach in una *Flugschrift* del 1523, dove si dice: «unnd die beschorn werden des grab hüten, aber er wirt darnach wyder aufsteen (wie Christus)» (cfr. Kettenbach, *Eine Practica-Laube*, p. 826 e Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 151 nota 37); un'affermazione, però, a cui bisogna dare un significato chiaramente traslato, come del resto conferma una xilografia del 1521 che rappresenta Lutero come frate con il libro della Bibbia in mano circondato dalla scritta: «Luther passus est sub papistis, surrexit in pectoribus cristianis» (cfr. Scribner, *Luther-Legenden*, p. 381). È noto, inoltre, come alcuni vedessero nel riformatore il compimento di profezie divulgate attraverso i “pronostici”, per esempio la *Prognosticatio* di Johannes Lichtenberger. Già nel 1518 Capitone lo aveva celebrato quale novello Daniele. Dal canto suo il medico di Ulm, Wolfgang Rychard, scrivendo ad un amico prima della dieta, pone quasi un'identificazione tra Lutero e Cristo, mentre a partire dal 1522 lo indicherà come Elia, introducendo perfino una nuova datazione nel calendario del tempo a partire appunto dal 1517 (cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 82-84).

60. Cfr. *Passio Doctoris Martini Lutheri-Schilling*. Concepita e pubblicata in latino, la narrazione quasi subito venne tradotta più volte in tedesco e stampata già nel 1521. Stando alla testimonianza di Cocleo e ad alcuni indizi presenti nello stesso testo, l'opuscolo apparve poco dopo i fatti di Worms e precisamente tra la fine d'agosto ed il 27 settembre 1521. Il che significa che l'autore sapeva che Lutero, scomparso alla Wartburg ai primi di maggio, era ancora in vita e che quindi la sua glorificazione non era intesa come postuma. La diffusione dell'opuscolo fu immediata e a largo raggio, come si può evincere dal luogo di stampa: Strassburgo, Augsburg, Monaco, Regensburg, Vienna, Basilea e Norimberga. La fortuna letteraria della *Passio* non si rivelò effimera, come invece accadrà per molte altre *Flugschriften* di questo periodo: anche dopo gli anni Venti usciranno numerose edizioni; un fatto che rivela anche un graduale mutamento di interesse nei confronti dell'opuscolo, da quello più legato all'attualità ad uno per così dire più dotto: la *Passio* veniva via via recepita ed onorata dalle generazioni successive come uno straordinario testo delle origini della Riforma e il suo ricordo rimarrà indelebile nelle chiese luterane. Nella versione latina ed in alcune traduzioni tedesche compare l'espressione «secundum Marcellum»; un'aggiunta, che – come giustamente fa osservare Schilling – dice ben poco sull'autore reale e che pone lo scritto nell'alveo di un certo tipo di tradizione letteraria, qual'era appunto quella della “parodia evangelica”. Per altro le ricerche sull'autore non hanno portato a certezze, ma a supposizioni: la *Passio* è stata attribuita in passato a Ulrich von Hutten, ad Hermann von dem Busche, ad Haug Marschalck. L'opinione più accreditata è che la *Flugschrift* sia nata in ambienti dell'umanesimo tedesco. A proposito del genere letterario, poi, occorre dire che il ricorso all'adattamento della *Historia passionis*

col passare del tempo diverrà un fattore della polemica confessionale, uno strumento nella lotta politico-letteraria, basti ricordare la *Passion des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen*. L'edizione della *Passio* uscita a stampa nel 1521 è stata curata recentemente da Schilling (cfr. *Passio Doctoris Martini Lutheri*-Schilling, pp. 24-36; a questa edizione si riferiscono i nostri rimandi), il quale edita anche la versione del manoscritto latino di Amburgo (cfr. *Passio Doctoris Martini Lutheri*-Hamburg, ivi, pp. 38-43) e varie traduzioni tedesche (cfr. ivi, pp. 43-64). Ufer dal canto suo pubblica una traduzione tedesca dello scritto (cfr. *Passion D. Martins Luthers*-Ufer). Per uno studio della *Flugschrift* oltre all'ottimo saggio di Schilling cfr. Clemen, *Dr. Martin Passion*; Behrend, *Die Leidensgeschichte des Herrn*; Ufer, "Passion D. Martins Luthers"; Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, p. 64; Scribner, *Luther-Legenden*, pp. 380ss. Sulle varie edizioni, traduzioni e fortuna della *Flugschrift* cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 85-90; Ufer, "Passion D. Martins Luthers", pp. 452-453. Per quanto riguarda la questione relativa all'autore cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 97-107.

61. Cfr. *Passio Doctoris Martini Lutheri*-Schilling, pp. 24-34.

62. Per un'esposizione più puntuale di queste corrispondenze cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 91-94.

63. Cfr. *Actus beati Francisci et sociorum eius*, dei primi decenni del XIV secolo, in cui viene ribadita spesso la conformità di Francesco al Cristo.

64. Cfr. Lutero, *Vorrede zu Erasmus Alberus, Der Barfüßermönche*, p. 410. Alber, di ritorno da una visita canonica effettuata nel 1542 al convento francescano della città di Brandeburgo dove aveva trovato con sua grande sorpresa una copia dell'opera di Bartolomeo da Pisa, decise di attaccare il testo agiografico francescano, pubblicandone una parte (un centinaio di esempi, presi probabilmente dall'edizione milanese del 1510) con glosse marginali fortemente critiche. Tradotta in tedesco, l'opera antologica di Alber venne pubblicata sempre nel 1542 con una *Vorrede* di Lutero. Nelle glosse marginali Alber rifiutava l'impostazione stessa del *Liber conformitatum*, considerando la divinizzazione di Francesco ed il significato salvifico attribuito alle sue sofferenze gravemente lesive nei confronti della persona e dell'opera di Cristo. Sull'interpretazione gioachimita di Francesco cfr. Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages*, p. 291. Sulla lettura protestante del Poverello cfr. Selge, *Franz von Assisi in der protestantischen Geschichtsschreibung*.

65. Per queste precisazioni cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 96-97, 108-136. A giudizio di Schilling la *Passio* ha ben poco a che vedere anche con quella sorta di "divinizzazione" di Hus, che era stato paragonato però soltanto ad Eleazaro, a Giovanni Battista ed alla stessa Caterina, effettuata da alcune comunità boeme: queste leggevano come vangelo in una liturgia eucaristica in onore dei martiri Hus e Girolamo di Praga la narrazione scritta da Pietro di Mladonovic nella quale le reminiscenze della passione sono abbastanza evidenti. Ad Hus si applicò anche un inno medievale: *Pange Lingua gloriosi prelium certaminis*. Per il confronto Hus-Lutero cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 136-143.

66. Per un'analisi delle "Christusparallele" negli scritti e nelle lettere del riformatore cfr. ivi, pp. 151-157 e ancora prima Preuß, *Martin Luther*, 2, pp. 105-107.

67. Cfr. Lutero, *Erbietten* dell'agosto 1520, dove Lutero ribadisce che la questione è di Dio e non riguarda la sua persona e che egli è stato costretto contro la sua volontà a combattere e a polemizzare.

68. Per un'analisi di alcune *Flugschriften* cfr. Edwards, *Printing*, pp. 83-108.

69. Cfr. Stiefel, *Von der Christförmigen*. La datazione dell'opuscolo oscilla tra la fine del 1521 e gli inizi del 1522; notevole fu la sua fortuna: ben presto furono fatte delle ristampe e delle nuove edizioni in particolare della parte in poesia. Nella lettera dedicatoria (cfr. *ivi*, c. 2^a) Stiefel inserisce Lutero nella storia della salvezza e precisamente nel momento finale, in cui secondo le chiare parole della Scrittura predomina l'Anticristo, con la missione di contrastarne l'opera nefasta. Egli è stato mandato da Dio per smascherare nello spirito del profeta Elia le menzogne e le abominazioni dell'Anticristo. In linea con l'apocalittica gioachimita l'ex-agostiniano di Esslingen è convinto che il mondo sia entrato nella terza ed ultima età ed arriva persino ad annunciare il giudizio finale per il 19 ottobre 1533, ricevendo per questo un forte biasimo da Wittenberg e da Lutero stesso. Secondo Lucke (che ne cura l'edizione moderna [cfr. Stiefel, *Von der christförmigen Lehre Luthers*], alla quale qui ci rifacciamo) il valore principale del *Lied* sta certamente nell'audacia con cui in chiave apocalittica viene esaltato l'eroe della nazione. Il suo autore in fondo si ispira agli scritti della mistica tedesca e alla *Theologia Deutsch* – testi molto valorizzati dall'apocalittica protestante del XVI secolo – rielaborandone il contenuto, come nel caso di quest'ultima (cfr. strofa n. 10), e ripresentandolo in una forma piacevole ed efficace con l'utilizzo della tecnica dei canti popolari: così l'ingresso di Lutero a Worms è descritto come un combattimento (cfr. strofa n. 5); mentre l'apostrofe alla «nobile Wittenberg» (cfr. strofa n. 7) rivela i toni di una magnifica poetica. In una seconda edizione la parte apocalittica appare elaborata in modo ancora più efficace, offrendo indizi più chiari relativi alla prossimità della fine del mondo: è descritta con colori vivaci la corruzione morale del clero, ma anche la speranza di un riscatto attraverso Lutero; questi predica con libertà e coraggio la verità; la chiesa romana è la prostituta di Babilonia, di cui parla l'Apocalisse; i suoi giorni sono contati e il secondo avvento di Cristo è imminente come indicano i vari segni; e proprio perché si è prossimi alla fine dei tempi signoreggiano con più furore la incredulità e la corruzione. A Stiefel si collega il *Dialogus zwischen Petro und eynem Bawrn* di Balthasar Stanberger pubblicato nel 1523: anche qui Lutero è chiamato «angelo con l'eterno vangelo»; infatti – spiega Pietro nel dialogo – chi predica e insegna la parola di Dio è un angelo, uno strumento ed un profeta di Dio. In questo senso l'apostolo chiama il riformatore suo «fratello e co-apostolo di Gesù Cristo», sorto tra gli uomini per mandato divino al fine di pascere con cibo e acqua le pecore di Cristo: «Martinus [ist] ein guter Hirt [...], der do leib, sele, leben und alles, das er hat, vor dy schaff Christi setzen und dargeben wil, wie er sich denn offmals erboten» (cfr. Stanberger, *Dialogus*, pp. 201-205). Per il *Lied* di Stiefel cfr. Lucke, *Einleitung*; Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 147-148; Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, p. 65; su Stiefel cfr. Stupperich, *Reformatorenlexikon*, p. 201. Sul *Dialogus* di Stanberger cfr. Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, pp. 71-72; Clemen, *Einleitung* a Balthasar Stanberger, *Dialogus*.

70. Cfr. Marschalck, *Von dem weyterschallen Namen Luther* (l'edizione a cui facciamo riferimento è: Marschalck, *Von dem weit erschollen Namen Luther*).

L'opuscolo è stato composto con molta probabilità agli inizi del 1522, mentre la prima edizione a stampa esce ad Augsburg nel 1523 per i tipi di Melchior Ramminger. Sull'opuscolo e il suo autore cfr. *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung*, Bd. 1, p. 566; Scribner, *Luther-Legenden*, pp. 382-383. Sempre nel 1523 – anche se uscirà a stampa soltanto nel 1525 – Marschalck scrive un carne dal titolo ironico e scherzoso *Pfaffenklage* (qui ci riferiamo all'edizione moderna: Marschalck, *Der Pfaffen Klage*). In questa composizione poetica, ironica e divertente, i preti gridano il loro dolore a Lutero perché a causa della sua dottrina hanno perso il rispetto e il denaro dell'uomo comune.

71. Cfr. Marschalck, *Von dem weit erschollenen Namen Luther*, pp. 564-565. La tomba è presidiata da preti e frati, così da impedire che ne possa uscire il Salvatore risorto. Ma essi saranno sconfitti da Federico il Saggio (l'angelo del sepolcro, che appare ai tre personaggi e offre consigli sul come vincere gli avversari), il quale aprirà il sepolcro, permettendo a Cristo di risorgere nella forma della parola di Dio.

72. Cfr. Kettenbach, *Ein new Apologia* (per la nostra analisi ci serviamo dell'edizione moderna: Kettenbach, *Apologie und Verantwortung*). Già pronto nel 1522, l'opuscolo venne pubblicato per la prima volta probabilmente tra luglio/agosto 1523 a Bamberg, dove Kettenbach si era trasferito da Ulm. Certamente però è stato scritto prima del *Pratica* (che è di fine agosto 1523), dal momento che qui si accenna esplicitamente all'*Apologia*. Come si può ricavare dal titolo stesso, si tratta di un testo in difesa di Lutero e della sua dottrina. Nello smentire le accuse rivolte al riformatore di essere privo di carità cristiana, iracondo, violento, l'autore passa al contrattacco, sostenendo invece la sua perfetta conformità al Cristo: come questi anche Lutero non ha avuto paura di smascherare con forza gli imbrogli, la cattiveria e il mercimonio dei papisti, ma con una collera persino più moderata di quella di Mosè e di Cristo stesso (cfr. Kettenbach, *Apologie und Verantwortung*, pp. 581-582 e 584). Del resto – replica Kettenbach – «Mar. Lutter ist von natur ein senffter, mylter, gütter, freuntlicher, holtseliger, unverbitterter, purer, luter man auch gegen den kinden, armen, etc. Aber wider euch Baaliten, die Gots wort verkeren, bewyset er ein ernst, wie Helias thut ewern brüdern unnd mit pfaffen, thut recht und ist *Christo glychformig wider glyssner*» (cfr. ivi, p. 583, il corsivo è mio). E – sottolinea nella *Vorrede* – gli antichi avversari della Scrittura come Anna, Caifa, Pilato, il re Erode e la sinagoga sono ritornati per perseguire ancora una volta i maestri e i profeti della parola di Dio dei tempi moderni quali Hus e Lutero (cfr. ivi, p. 575). Su questa *Flugschrift* oltre alle ottime note fornite dall'edizione sopraindicata (cfr. Kettenbach, *Apologie und Verantwortung*, pp. 595-589), cfr. Schilling, *Passio Doctoris Martini Luther*, pp. 146-147; Lienhard, *Held oder Ungeheuer?*, pp. 72-73.

73. Kettenbach, *Eine Practica*-Laube, p. 826 (il corsivo è mio; dell'*Ein Practica practiciert* qui viene usata l'edizione moderna citata). Gli autori sono concordi nel fissare la datazione della *Flugschrift* a fine agosto 1523. Lanciando una predizione ammonitrice e minacciosa, l'opuscolo esorta le autorità politiche affinché non si mettano contro Lutero e contro la parola di Dio ma viceversa riscoprano il ruolo unico e fondamentale dello *Schriftprinzip* e tornino a leggere con diligenza la *sacra pagina* se vogliono evitare devastazione e morte. Kettenbach torna a magnificare la «Christo Gleichförmigkeit» di Lutero anche nella *Verglychung* sempre del 1523 (qui usiamo l'edizione moderna: *Vergleichung*-Clemen). Su *Eine Practica*, oltre

alle note fornite dall'edizione sopraindicata (pp. 826-829), cfr. Scribner, *Luther-Legenden*, p. 381 e Schilling, *Passio Doctoris Martini Luther*, p. 151 nota 37. Sulla *Vergleichung* cfr. Preuß, *Martin Luther*, 2, pp. 46-47 e Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 146-148.

74. Cfr. Scribner, *Luther-Legenden*, p. 381 e Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, p. 151 nota 37.

75. Cfr. Sachs, *Die Wittenberghisch nachtigall* (l'edizione qui usata è: Sachs, *Die Wittenberghische Nachtigall-Laube*). Sachs ha scritto questo carne nell'estate del 1523 con l'intento di convertire alla Riforma i concittadini ancora incerti e probabilmente lo ha eseguito nella Scuola di canto di Norimberga. Non era una novità il trasformare un canto profano in inno di chiesa, ed era abbastanza antico l'uso di utilizzare la simbolica degli animali (basti ricordare le favole degli animali dell'antica letteratura greca e latina). Nuovo era invece l'uso nei canti spirituali ordinari dell'immagine dell'usignolo come "sentinella". Come animale-simbolo l'usignolo era abbastanza noto al contemporaneo di allora: la tradizione greca aveva sempre collegato l'usignolo con la saggezza. E se Lutero è il «grazioso usignolo canterino», il papa invece è il leone, Eck il cinghiale, Emser il montone, Murner il gatto; Cocleo la lumaca e le scuole teologiche avverse sono le rane gracidanti (cfr. Sachs, *Die Wittenberghische Nachtigall-Laube*, pp. 603-604). Su questo carne e il suo significato cfr. le note esplicative dell'edizione da noi usata (cfr. ivi, pp. 608-613).

76. Cfr. ivi, pp. 593-594. Tutto il carne, a partire dalla lettera introduttiva, è una protesta contro il "giogo romano", a cui sono stati sottoposti i cristiani della nazione tedesca; giogo che ha preteso prendere il posto di quello di Cristo. In generale si può dire che questa poesia apogetica ha una funzione di agitazione della gente, anche se ad un livello molto alto. Lutero usignolo che canta la verità risvegliata è oppresso dai vescovi, ma non confutato sulla base della Scrittura; e per questo la "banda romana" cerca in tutti i modi di vincerlo con la violenza. Sachs conclude, incitando i cristiani a passare dalla devastazione del papa all'ovile di Cristo e a prestare ascolto al profeta degli ultimi tempi, prima che sia troppo tardi; è sua convinzione infatti che la fine dei tempi e il crollo del regno dell'Anticristo ad essa collegato siano imminenti.

77. Cfr. Sachs, *Epitaffio funerario*, pp. 16-19. Su questa preghiera in versi cfr. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation*, 2, pp. 21-28.

78. Cfr. Osiander, *Ain schöner Dialogus*. Su questa *Flugschrift* cfr. Lienhard, *Held oder Ungeheurer?*, pp. 73-74; Scribner, *Luther-Legenden*, pp. 379-380.

79. Cfr. Osiander, *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb*. Per quanto riguarda la storia dell'opuscolo occorre ricordare che A. Osiander agli inizi del 1527 – rispondendo di fatto ad una sollecitazione di Lutero dell'anno prima – verga su due manoscritti dei ben noti *Vaticinia de summis pontificibus* (immagine e commento) alcune considerazioni attualizzanti. A lui appartengono certamente le spiegazioni in prosa e la *Vorrede*; mentre la presentazione sintetica in versi di tali spiegazioni è redatta da Hans Sachs come recita il frontespizio. La data di pubblicazione quasi sicuramente è l'inizio del 1527, mentre la città della prima edizione è Norimberga.

80. Cfr. *Vaticinia de summis pontificibus*. Su quest'opera tardomedievale cfr. Millet, "Il libro delle immagini".

81. Cfr. Osiander, *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb*, pp. 421-422. Lichtenberger nella *Prognosticatio in Latino* del 1488 sulla base della grande congiunzione del 1484 (prevista già dagli astrologi dell'VIII-IX secolo) aveva vaticinato l'apparizione di un frate che avrebbe causato una rivoluzione nella chiesa (Lutero nasce nel 1483). Osiander considerò l'opera come una profezia fatta con immagini e non con parole, e ne curò nel 1527 una versione in tedesco (cfr. *Die weissagung Johannis Lichtenbergers deutsch*) con la prefazione di Lutero (cfr. Lutero, *Vorrede zu Die Weissagung Joh. Lichtenbergers*). Sulla *Prognosticatio* di Lichtenberger cfr. Scribner, *Luther-Legenden*, p. 384; Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*, pp. 148-149; Scribner, *For the Sake*, pp. 142-147.

82. Cfr. Osiander, *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb*, pp. 460-461; Scribner, *For the Sake*, p. 146, fig. 112; Id., *Luther-Legenden*, p. 384;.

83. Cfr. Osiander, *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb*, pp. 462-463 [«Damit man aber sehe, wer der münch sey, so stehet er da yn seiner klaydung und hat sein zeichen, die rosen, yn der handt. Ich mayn ja, es sey der Luther» e Sachs traduce in versi: «Das thet der heldt Martinus Luther./ Der macht das evangeli lauther/ All menschenleer er gantz abhauth/ Und selig spricht, der Gott Vertrauth»]; Scribner, *For the Sake*, p. 146, fig. 113; Id., *Luther-Legenden*, p. 384. Il resto del vaticinio è invece relativo alla dieta di Worms: l'inefficacia del bando della dieta e le risoluzioni dilatorie della dieta di Norimberga del 1524 hanno permesso al movimento luterano una certa diffusione sino al 1527-1529.

84. L'opuscolo di Osiander è un interessante tentativo di modellare l'originale pseudo-gioacchimita con la profezia del movimento evangelico, dando ad esso una sorta di legittimazione profetica. Questa legittimazione è duplice: l'antica profezia si è adempiuta a partire dall'apparizione di Lutero e con gli eventi degli anni Venti; il movimento evangelico è una promessa dell'adempimento apocalittico e introduce nell'ultima età prima della parusia. Per poter fare questa trasposizione Osiander ha dovuto apportare delle variazioni alle illustrazioni del testo originario. La più rilevante riguarda proprio l'immagine n. 20. Nella sua versione al posto dell'originaria grande lettera B del testo italiano Osiander ha messo l'acciarino. Cfr. Scribner, *For the Sake*, pp. 146-147; Id., *Luther-Legenden*, p. 384.

85. Cfr. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation*, 2, pp. 11-16 (non avendo potuto consultare i testi di Jonas, Coelius e Bugenhagen mi sono servito degli ampi stralci riportati da Zeeden). Su queste commemorazioni cfr. *ivi*, 1, pp. 21-28; Scribner, *Popular cultur*, pp. 305-309.

86. Cfr. Melantone, *Oratio in funere D. M. Lutheri*, col. 727. Gli altri interventi rievocativi di Melantone presi qui in considerazione sono: *Ad auditorium Scholae Wittenbergensis* del 19 febbraio 1546 e la *Vita Lutheri*. Quest'ultima nasce inizialmente come *Praefatio in Tomum Secundum omnium operum R. D. Martini Lutheri, Doctoris theologiae*, pubblicata a Wittenberg per i tipi di Iohannes Lufft il 1 giugno 1546. Nel 1841 A. Neander la ripubblica come testo a sé stante (*Vita Martini Lutheri*), inserendola nel volume: *Vitae quatuor reformatorum* (è questa l'edizione a cui ci rifaremo). Su queste commemorazioni cfr. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation*, 1, pp. 29-34.

87. Cfr. Melantone, *Oratio in funere D. M. Lutheri*, coll. 726-728 e Id., *Ad auditorium Scholae Wittenbergensis*, col. 59. A conclusione dell'*Oratio* Melantone fa un'esposizione dei principi dottrinali riscoperti e annunciati da Lutero – dalla

giustificazione per fede all'unicità della mediazione di Cristo, al discrimine tra legge e vangelo, tra la giustizia civile e quella spirituale – scagionando questi da ogni responsabilità a riguardo dei conflitti scoppiati in seguito alla sua predicazione; responsabilità che ricade invece su quanti si sono ostinati a combattere il vangelo (cfr. Melantone, *Oratio in funere D. M. Lutheri*, coll. 728-729).

88. Nell'*Oratio* Melantone espone la lunga serie di testimoni della presenza di Dio e del vangelo nel mondo partendo da Adamo e dai patriarchi per passare ai profeti dell'AT e agli apostoli e finire ai Padri della Chiesa sino a Taulero. Una serie che a giudizio dell'umanista riformatore per quanto indebolita dopo il periodo apostolico sin quasi ad inaridirsi nell'ultima e più vecchia età della storia umana (per Melantone il secolo XVI) non si è però mai interrotta dal momento che Dio ha conservato sempre alcune vestigia («aliquas reliquias») di quei paladini della Parola. Sicché Lutero «annumerandus est igitur illi pulcherrimo agmini summorum virorum, quos Deus ad colligendam et instaurandam ecclesiam misit» (cfr. Melantone, *Oratio in funere D. M. Lutheri*, coll. 727-728).

89. Cfr. ivi, coll. 727 e 729.

90. Cfr. ivi, col. 729 Un limite che il *Praeceptor Germaniae* ha sempre biasimato e su cui non intende pronunciarsi nella circostanza della commemorazione funebre, facendo propria la teoria erasmiana secondo cui «Deus dedit huic postremae aetati propter morborum magnitudinem acrem medicum», ma che neppure ritiene di impedimento alla giusta venerazione di un uomo che nella chiesa ha combattuto, conservando la fede e la buona coscienza.

91. Cfr. ivi, coll. 730-732.

92. Ivi, col. 733.

93. Cfr. Melantone, *Vita Martini Lutheri*, pp. 3-11. Su questa biografia cfr. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation*, 1, pp. 29-34.

94. Lutero redige l'*Eyn Schrecklich geschicht* immediatamente dopo aver ricevuto tramite il cancelliere di Mansfeld Caspar Müller quattro lettere di Müntzer assieme alla notizia dell'inaspettata disfatta di Frankenhausen (15 maggio 1525) – dove sono morti circa 6000 contadini – e della sua cattura. Mentre ne scrive la *Vorrede* il riformatore ignora del tutto gli eventi successivi, e cioè che il 27 maggio Müntzer sarà decapitato. La *Flugschrift* esce a stampa a Wittenberg tra il 21-22 maggio 1525. In concreto l'opuscolo raccoglie tre lettere del predicatore rivoluzionario (una alla Lega di Allstedt e due al conte Ernesto di Mansfeld), accompagnate da una *Vorrede* e da un *Nachwort* fortemente critici di Lutero. Per il testo utilizziamo quello edito più recentemente: Lutero, *Eine schreckliche Geschichte*-Laube. Anche Melantone stila una *historia* del leader dei contadini, che viene pubblicata lo stesso anno ad Hagenau per i tipi di Johann Secerius (cfr. Melantone, *Die Historie Thome Muntzers*). La finalità dell'opuscolo è chiaramente politico-teologica e ad essa vengono subordinati gli stessi elementi storici e biografici. Anche in questo caso ci riferiremo all'edizione più recente: Melantone, *Die Historie Thomas Muntzers*-Laube. Sulle due storie cfr. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, pp. 628-630 e pp. 638-642. Sul sorgere delle leggende intorno a Müntzer cfr. ivi, pp. 485-489.

95. Cfr. Lutero, *Eine schreckliche Geschichte*-Laube, p. 499. Con ironia e sfida provocatoria Lutero applica a Müntzer la leggenda del “mago parapallottole”, che riesce a neutralizzare le palle scagliate contro di lui (cfr. ivi, p. 504).

96. Cfr. *ivi*, p. 499 [«Diss offenbarlich gericht des ewigen Gottes, und schrecklich geschicht, so er hatt lassen gehen uber und widder die lere und schrift und rotten Thomas Müntzer, des mördischen und blut gyrigen propheten, hab ich lassen ausgehen, zu warnen, zu schrecken, zu vermanen alle die jenigen, so itzt auffrur und unfrid treiben, un zu trost und stercke aller der, so solchen jamer sehen und leyden müssen, auff das sie greyffen und fülen, wie Gott die rottengeyster und auffrürer verdampt und willens ist, mit zorn zu straffen.»].

97. Cfr. Melantone, *Die Historie Thomas Müntzers*-Laube, p. 531. Müntzer, secondo Melantone, ha commesso il gravissimo errore, proprio di Satana, di rivendicare rivelazioni dirette e private di Dio a sostegno della sua predicazione sovversiva; è caduto nella stessa colpa blasfema di Mani, portando sulla via della perdizione la povera gente priva di cultura.

98. Cfr. *ivi*, p. 532 [«Ich will auch die historien recitirn auffß fleyssigst und sagen wie er sich gehalten hat. ... auff das wir von solcher histori ein exempel nemen und wachen und Got bitten, das er uns behuet, das wir nicht ynn yrthumb fallen und verblendet werden, das wir so gar auß der christliche strassen komen.»]. E concludendo l'*Historie* con la morte di Müntzer, Melantone esorta il lettore: «Dis endt Tome Muntzers ist wol zu bedencken, uff das ein yeder dabey lern, das man nicht soll glewben denen die sich rumen gotlicher offenbarung, so sie etwas furhaben wider die schrift, dann Got leßt nicht ungerochen wie [...]. Auch sollen wir lernen, wie hart Got straffe ungehorsam und auffrur wider die oberkeit, dann Got hat geboten die oberkeit zu eeren und der selben gehorsam zu sein. Darumb wer dawider handel, den leßt Got nicht ungestrafft, [...].» (cfr. *ivi*, p. 542).

99. Per le varie imprecisioni ed errori cfr. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, pp. 487, 639-642.

100. Cfr. Melantone, *Warhafftige Historia*-CR, col. 613 [«Es hat sich ser ein schrecklich und wunderbarlich exempel Gottes zorn und straffe wieder die, so wieder jr gewissen handeln, itzund newlich bey uns zugetragen. Welchs wir euch, wihe wir es gegenwertig gesehen und gehort haben, zuerkennen geben.»].

101. Cfr. *ivi*, coll. 614-628. In appendice Melantone ribadisce il concetto che la misericordia di Dio supera la moltitudine dei peccati, esortando però il lettore a rimanere saldo nella fede ed a rafforzare attraverso la preghiera la propria volontà nel credere alle promesse divine, perché «Deus trahit, sed volentem trahit» (cfr. *ivi*, col. 631).

102. Cfr. Lutero, *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo*. Tornato a Wittenberg dall'incontro di Smalcalda (1537) e caduto gravemente ammalato forse per la fatica del viaggio, Lutero volle riposarsi scrivendo un attacco derisorio contro il papa, che frattanto stava per aprire il concilio a Mantova, e il suo sistema economicamente redditizio di messe di suffragio, di indulgenze e di devozione ai santi. Non è stato possibile determinare precisamente quale edizione del testo agiografico medievale tra le molte presenti in Germania fra Quattro e Cinquecento Lutero abbia utilizzato per la sua pubblicazione (cfr. Clemen, Brenner, [Introduzione 5], p. 48). Sulla contestazione luterana della leggenda del Crisostomo cfr. Schnyder, *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation*.

103. Cfr. Lutero, *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo*, p. 53.

104. *Ivi*, pp. 55-56, 58, 61.

105. Cfr. *ivi*, p. 63. In una *Tischrede* del 1537 Lutero conferma la sua critica alla *historia* di s. Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alla questione della messa-sacrificio: «legenda Chrysostomi satis impudens mendacium, nam tempore Chrysostomi nihil adhuc de missa inventum erat, nam senior est Augustini et Hieronymi. Sie habens allzu greiflich gemacht. Noch habens die leut müssen glauben» (cfr. WATr 3, n. 3572, p. 419).

VI

Purificazione e recupero di testi “agiografici” del cristianesimo antico

Ancora un ambito in cui le chiese evangeliche, soprattutto luterane, intervengono prima della comparsa dei martirologi è quello relativo ad alcuni testi della letteratura agiografica tradizionale: già a partire dalla fine degli anni trenta si decide di dare alle stampe in raccolte di esempi e di detti le *historiae* dei santi Padri delle origini cristiane debitamente corrette o rifatte.

1. *La Farrago di Bonnus per ritrovare i lineamenti autentici dei santi antichi*

Il primo a muoversi in questa direzione è il giovanissimo sovrintendente ecclesiastico della città di Lubeca, Hermann Bonnus, che nel 1539 redige e pubblica la *Farrago praecipuorum exemplorum* in ossequio alle direttive emanate dalle chiese luterane del Nord della Germania come conseguenza dell'introduzione della Riforma e per sostituire il testo agiografico di anonimo molto diffuso in quella regione *Doctrinale clericorum* del 1490.¹ Gli *Hamburger Artikel* (1535), infatti, stabilivano con estrema chiarezza che:

gli esempi dei santi, i cui racconti appaiono non inventati, devono essere all'occasione raccomandati con diligenza dai predicatori al popolo per confermare la fede e la carità, affinché la gente si renda conto che la descrizione della nostra dottrina è proposta nelle storie dei santi; storie che esercitano un grande influsso sull'animo degli uomini per spingerli ad accogliere la parola di Dio.²

Occorre ricordare a questo proposito che già la KO di Lubeca del 1531, redatta da Bugenhagen, aveva portato i protestanti della

città a riprogettare la questione dei modelli agiografici. Essa annotava espressamente «che non è lecito essere iconoclasti» per cui «vengono lasciate nelle chiese le immagini meno puerili» di alcuni santi; e inoltre – continuava l'ordinanza – occorre celebrare le feste dei santi non «a motivo del giorno festivo in sé, ma per la predica [...], laddove i [loro] racconti sono contenuti nei vangeli e riguardano Cristo nostro Signore». ³

I protagonisti, le fonti e il metodo

In concreto, la raccolta bonniana contiene – come si può evincere dallo stesso titolo – i profili edificanti di apostoli, martiri, vescovi e santi Padri della chiesa delle origini assieme ad una serie di *exempla* (ma anche *dicta*) ordinati secondo tematiche teologiche e pastorali. Concretamente l'opera, che si apre con un primo «Catalogus Sanctorum qui in hoc libello describuntur», un secondo indice degli *exempla* tratti dalle *Vitae Patrum* ed un terzo «Index» dei nomi e delle cose rilevanti, ⁴ appare divisa in più parti. Nella prima sono presentati dieci racconti – dei quali però l'autore non sempre indica la provenienza – relativi a undici personaggi, di cui sette apostoli, tre vescovi e una donna, con una chiara prevalenza di personaggi biblici (otto) rispetto a quelli extrabiblici (tre). ⁵ La seconda raggruppa ventidue *historiae* ricavate – secondo quanto tiene a specificare lo stesso Bonnus – dalla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio e dalla *Historia Tripartita* di Cassiodoro e relative ad un discepolo degli apostoli (Policarpo), tre martiri (Cointo, Marino, Pietro), tre vergini (Potamiena, Apollonia, Dorotea), sette vescovi (Philea, Luciano, Pafnuzio, Atanasio, Ambrogio, Spiridione, Eulogio, Basilio), un presbitero (Luciano), un giovane cristiano (Ormisda), un anziano Confessore, una anonima donna di Edessa, un anonimo maestro di Antiochia e tre monaci (Ammonio, Antonio e Giovanni egiziano, a proposito del quale Bonnus precisa che la fonte è il testo delle *Vitae Patrum*). ⁶ Nella terza parte sono raccolte una serie di *exempla*, mutuati dalle *Vitae Patrum* e «digesta in communes locos». ⁷ Chiudono la serie alcune vite di santi monaci scritte da Girolamo: di Paolo eremita («conscripta a Divo Hieronymo Stridonensi»), di Ilarione e di Malco, e il racconto del miracolo della donna colpita sette volte sempre dello Stridonense. ⁸ Si può dire perciò che la *Farrago* sia una sorta di

Exempelbuch ad uso dei predicatori, in cui però una parte rilevante è riservata all'esposizione con intento agiografico-edificante di trentasette *historiae* che ritraggono altrettanti personaggi del cristianesimo antico,⁹ i quali – secondo la dicitura del frontespizio –

hanno difeso la religione cristiana insegnando la parola di Dio e proclamando la sua verità, sicché la loro conoscenza è utile e necessaria anzitutto ai predicatori della parola divina,¹⁰

come a sottolineare che l'interesse agiografico di Bonnus è rivolto principalmente ai «docentes verbum Dei» e ai «testes veritatis» e allo scopo di rendere più convincente la predicazione. In tal senso nel presentare ad esempio la stessa figura della Maddalena il sovrintendente luterano precisa che nella devozione ai santi ristabilita dalla Riforma ciò che interessa e conta non è tanto la loro vita o le loro opere – in ogni caso da non considerare mai come imprese meritorie personali ma bensì quali «fructus fidei» – quanto piuttosto la dottrina e la fede che essi hanno professato e per il cui tramite sono stati salvati.¹¹ Un assunto, quest'ultimo, significativamente confermato soprattutto dalla terza parte dell'opera bonniana, dove i lineamenti biografici dei protagonisti dei racconti, quasi tutti monaci ed eremiti, scompaiono dietro gli insegnamenti che Bonnus intravede nei loro *exempla et dicta* e che intende raccogliere ed offrire ai predicatori evangelici. In tal modo rimette in circolazione tra le chiese protestanti, ovviamente più per fini edificanti e pastorali che non strettamente agiografici, tutta una serie di figure di santi personaggi tratte dalla *Historia monachorum* di Rufino e dai *Verba seniorum* dopo un'opportuna e radicale ripulitura degli elementi ritenuti superstiziosi e miracolistici e ancor prima contrastanti con l'Evangelo della grazia e le conseguenti riforme introdotte nelle comunità.¹² Ritorna in fondo la finalità apologetica di tutta l'operazione, vale a dire ribadire che la Riforma trova la sua giustificazione nelle fonti antiche e si radica nell'ortodossia della chiesa primitiva, fedele interprete della Scrittura. Le stesse *historiae* relative ai monaci Antonio e Giovanni egiziano appartenenti alla seconda parte si muovono nella medesima direzione. E così, attingendo vagamente dalla *Vita Antonii* di Atanasio, Bonnus riduce la biografia del santo eremita a pochissimi accenni, tutti funzionali alla convalida di comportamenti evangelici da inculcare nei fedeli del suo tempo e della sua chiesa.¹³

Dopo una brevissima introduzione sulla famiglia e i natali, il racconto passa a presentare le tentazioni a cui è stato sottoposto il santo monaco al fine di ribadire:

certamente le tentazioni di Antonio sono una prova che la debolezza della natura umana è tale, anche nei pii, che se Dio non si rende presente, è impossibile resistere al diavolo tentatore

e che Dio permette le tentazioni non per perdere, ma per mettere alla prova.¹⁴ Accenna poi alla questione dei digiuni per sottolineare come per Antonio la vita austera non significasse affatto disprezzo del corpo, in linea per altro con la predicazione degli evangelici. Inoltre, secondo Bonnus egli è stato il confessore della vera fede contro l'eresia, ma anche l'assertore convinto davanti ai filosofi e ai fautori dei «sophismata» di quanto i riformatori sostengono con forza, vale a dire: «doctrinam de Christo crucifixo talem esse [...], quam non intelligere rationis captu, sed credere ex praedicato verbo oporteret homines».¹⁵ In particolare è stato colui che nella visione dei muli che distruggono coi calci l'altare del Signore ha preannunciato profeticamente il disastro in cui si trova la chiesa sotto il papato in cui è stato profanato il testamento del Signore e distrutta ogni cosa sacra in nome delle tradizioni umane.¹⁶ E ancora, è stato colui che in punto di morte, dando disposizioni per una sepoltura anonima onde evitare ogni culto delle sue ossa, ha condannato il costume contrario impostosi nel cristianesimo medievale di venerare le reliquie, e distribuendo le sue cose agli amici, ha provato di fatto che

allora la vita dei monaci era completamente libera e non vincolata da alcun voto, diversamente da come è invece nel nostro tempo sotto il papato. Allora i fratelli erano certamente indipendenti e perciò conservavano le loro cose; nella storia di Antonio non si parla affatto di regola o di romano pontefice e neppure di professione monastica.¹⁷

Anche i due brevi episodi, che racchiudono tutta la *historia* di Giovanni egiziano, intendono dimostrare che «allora i monasteri in Egitto erano semplici scuole nelle quali si tramandavano con sincerità e fedeltà le sacre lettere senza quegli stupidi voti e le blasfeme superstizioni che invece sono diventati consuetudine tra i monaci» ed insegnare che «neminem a verbo dei ad suorum operum admirationem abduci», superando ogni deleteria tentazione di presunzione e di sicurezza.¹⁸

Entrando ora in particolare nel merito delle *historiae* della prima e seconda parte, ci sembra opportuno fare anzitutto alcune puntualizzazioni di carattere generale. Una prima considerazione riguarda le fonti da cui la *Farrago* attinge: come già si è accennato, se per la seconda parte sappiamo dallo stesso Bonnus che il materiale è mutuato da Eusebio e Cassiodoro (con l’eccezione del racconto dell’eremita egiziano Giovanni preso dalle *Vitae Patrum*) e per la quarta parte da Girolamo, quasi nulla è detto invece relativamente ai racconti della prima parte, anche se si può ragionevolmente supporre che il testo di riferimento sia in generale l’opera di Jacopo da Varazze; ad essa infatti l’autore accenna più volte palesemente o anche in modo implicito per prenderne criticamente le distanze relativamente a tutti gli elementi giudicati leggendari, miracolistici, assurdi o contrari alla dottrina evangelica. A ben vedere però dalle *historiae* della *Legenda aurea* Bonnus mutua in realtà ben poco sia per un’esigenza di sobrietà legata a motivi redazionali in vista della stampa sia soprattutto per le finalità e per i criteri agiografici che regolano la sua raccolta: se è vero che egli si propone di recuperare alcune figure rappresentative della chiesa antica come esempi per i fedeli evangelici, è altrettanto certo che intende farlo purgando il testo delle leggende da tutto ciò che è in contraddizione con la verità evangelica e col buon senso. Un riferimento esplicito, quantunque negativo, alla *Lombardica historia* è attestato nella narrazione sulla Maddalena,¹⁹ mentre nei racconti su Martino, Giacomo, Andrea, Nicola e Biagio Bonnus rimanda ad una non meglio precisata *historia* tradizionale (con molta probabilità anche in questi casi identificabile con le corrispettive narrazioni della *Legenda aurea*), sovente per criticarla o rigettarla, raramente per valorizzarne gli elementi accettabili.²⁰ Bisogna dire altresì che il sovrintendente di Lubeca ribadisce spesso con puntigliosità polemica i nuovi criteri agiografici che devono guidare un corretto scrivere di santi – in perfetta coerenza per altro con le direttive di Lutero e delle varie KKKO – e che di fatto ispirano il suo lavoro di ripulitura: secondo Bonnus la preferenza deve andare ai racconti tramandati dalla Sacra Scrittura perché più affidabili («certi») sul piano della dottrina e della storia e a quei momenti della vita davvero esemplari in quanto essenzialmente legati all’esercizio della fede, al ministero della Parola e alla testimonianza della verità, lasciando da parte tutti gli

altri aspetti relativi a fatti miracolistici o ad attività ascetiche o a interventi intercessori molto cari all'agiografia tradizionale e tuttavia a suo giudizio contrastanti con la retta dottrina e il buon senso oltre che fautori di un devozionismo superstizioso e idolatrico. Sicché, precisa nel racconto su s. Biagio enunciando un principio metodologico di carattere generale, dal testo agiografico medievale «occorre scegliere con giudizio soltanto quelle cose che concordano con le Sacre Scritture e con la dottrina evangelica».²¹ Significative di tale orientamento a sostegno della centralità della dottrina sono le *historiae* sugli apostoli, dove Bonnus ripropone alla meditazione del pio lettore ogni volta il medesimo schema biografico scandito nei due momenti palesemente collegati all'annuncio del Vangelo: la chiamata all'apostolato o al «ministerium Verbi» (vocazione) e l'effettivo esercizio di tale annuncio (missione) sino alla suprema testimonianza (confessione) del martirio.

Ancora un'osservazione di carattere generale riguarda l'intenzione ultima, fondamentale per la concreta stesura e la comprensione della *Farrago*. Il racconto sui vari santi destinato ai predicatori serve in ultima analisi a riaffermare la verità dottrinale e la legittimità storica della Riforma e in questo senso ad edificare la comunità, rafforzandola nella fedeltà alla dottrina biblica e al comportamento esemplare della chiesa delle origini. Presentando la figura di s. Nicola, Bonnus dichiara esplicitamente che la *historia* del santo vescovo

è degna di essere raccontata anche nella chiesa a titolo di esempio affinché gli uomini pii comprendano come una volta ci fossero veri vescovi nella chiesa e come invece nel nostro tempo il titolo di vescovo è riferito quasi esclusivamente a coloro che si fregiano illecitamente del puro titolo episcopale senza lasciarsi toccare minimamente dalla cura e dalla conoscenza del vero vangelo,²²

dando così ragione del perché abitualmente introduca digressioni teologiche, pedagogiche, morali e pastorali nel narrare gli eventi essenziali della vita di questo o quel santo: in altri termini egli intende rivolgere un discorso formativo e catechetico ai cristiani e alla chiesa del suo tempo attraverso le *historiae* agiografiche ripulite. Tale finalità meno agiografica e più edificante-apologetica è particolarmente evidente nella terza sezione dell'opera dove la scelta degli *exempla* e dei *dicta* che vedono come protagonisti in massima parte monaci e anacoreti è del tutto in funzione e a sostegno dell'insegna-

mento di fondamentali assunti dottrinali, ordinamenti ecclesiastici riformati e atteggiamenti disciplinari che i predicatori protestanti sono chiamati ad annunciare, difendere ed inculcare.²³ Ciò spiega anche l'intervento correttivo a cui Bonnus sottopone il testo delle *Vitae Patrum* affinché i racconti non contengano nulla che sia esaltazione della vita monastica e in ultima analisi della giustificazione attraverso le opere, ma viceversa testimonianze di fiducia in Dio, di generosità, di obbedienza, di penitenza, di saggezza cristiana e di coraggio nelle sofferenze.

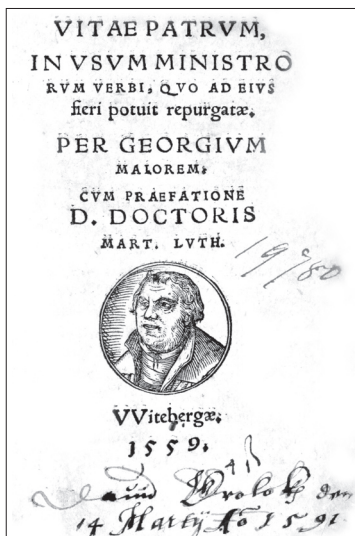
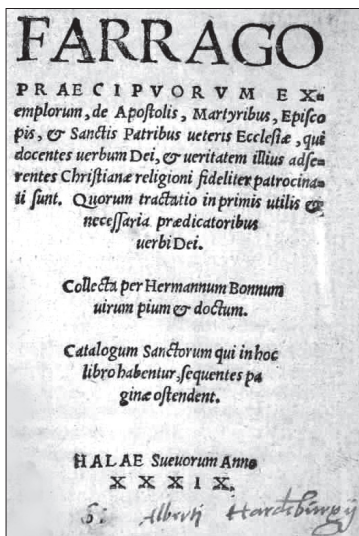
Il criterio della verità evangelica e del buon senso

Il rapporto critico con le *legendae* tradizionali e il tratto peculiare dell'opera di ripulitura è possibile coglierli analizzando specificatamente alcuni racconti e mettendoli a confronto appunto con quelli di Jacopo da Varazze. Si è detto dell'esplicita citazione della *Legenda aurea* nella *historia* sulla Maddalena; ora, pur valorizzando l'esempio della santa come prezioso contributo per consolare i peccatori e plaudendo agli antichi che per tale ragione ne hanno istituito la festa, l'autore luterano critica aspramente la degenerazione in cui invece è caduta la tradizione agiografica in pieno contrasto con il vangelo.²⁴ Infatti, secondo la testimonianza biblica – rileva Bonnus rimandando al triplice riferimento evangelico sulla Maddalena seguace di Cristo (Lc 8,1ss.), ai piedi della croce e presso il sepolcro (Mc 15,40 e Mt 27,56) e annunciatrice del Signore risorto (Gv 20,11-18) – tale personaggio è la dimostrazione più eloquente della gratuità della salvezza (senza suo merito Cristo l'ha liberata dal demonio) e appunto per questo modello luminoso di come il cristiano debba credere e di come davanti alla sconfitta e alla morte egli possa superare la tentazione dello sconforto con l'annuncio della resurrezione. Una figura esemplare, dunque, «ricavata dalle pagine evangeliche» e capace di rendere saldi i cristiani nella vera dottrina, suscitando in loro la coscienza del peccato e la certezza della giustificazione per mezzo di Cristo, e di convincerli ad alimentare con la parola di Dio tale fede-fiducia per testimoniarla con i frutti della carità anche nei momenti della prova. E nel contemplare tale prototipo, conclude Bonnus, «dobbiamo giustamente rendere grazie a Dio perché nell'esempio della Maddalena abbiamo la certezza della no-

stra fede e l'assicurazione della nostra salvezza».²⁵ Una volta messi a fuoco questi tratti genuinamente biblici di icona di donna credente, quasi del tutto assenti in verità nello scritto di Jacopo da Varazze, l'autore della *Farrago* si rifiuta di raccontare, diversamente dalla *Legenda aurea* che su di essi invece si dilunga, altri particolari della biografia della santa non ultimo perché «su queste cose c'è stato grande disaccordo».²⁶ Di fatto però finisce per evocarli criticamente uno per uno

a causa dei nemici della nostra dottrina, affinché la gente pia possa comprendere di quante menzogne si siano serviti allora i monaci, contrabbandandole per vera Scrittura, al fine di ingannare le anime dei fedeli in vista di un proprio guadagno.²⁷

E quindi, se per Bonnus le poche notizie certe sono solo quelle fornite dai vangeli, allora la Maddalena è originaria della Galilea, è stata liberata da sette demoni, non è sorella di Lazzaro (essendo Betania vicina a Gerusalemme) e neppure è la donna che ha lavato i piedi a Cristo (il vangelo di Giovanni parla di unzione fatta da Maria a Betania), mentre sono del tutto inventate perché prive di riscontro scritturistico tutte le altre notizie riportate da Jacopo da Varazze come quella che a Lazzaro, Maria e Marta, discendenti di una ricca famiglia siriana, sarebbe toccata in eredità la fortezza di Magdala; o l'altra che a causa della persecuzione la Maddalena assieme al fratello Lazzaro, alla sorella Marta e a Massimino, uno dei 72 discepoli a cui Pietro l'avrebbe affidata dopo l'Ascensione del Signore, si sarebbe trasferita a Marsiglia, dove avrebbe predicato in pubblico e compiuto prodigi e dove Lazzaro sarebbe diventato vescovo; o l'altra ancora che per trent'anni avrebbe vissuto come eremita e penitente, recitato le Ore canoniche in coro dopo esservi stata trasportata dagli angeli e comunicato al corpo di Cristo per spirare subito dopo. Secondo il pastore luterano «tutte queste cose sono in parte stolte, in parte assurde e in parte anche sommamente empie» e perciò inaccettabili sia sul piano del buon senso che della verità storica e in particolare della verità teologica.²⁸ Bonnus stigmatizza come «manifeste impium» e contrastante «cum omnibus illis quae de Magdalena scripta sunt in Euangelijis» non soltanto la *historia* sulla Maddalena eremita e penitente (il disprezzo del cibo e del corpo non trovano a suo giudizio alcuna legittimazione nella Scrittura), ma soprattutto la parte della narrazione che di fatto legittima ed inculca il precetto



38. Frontespizio della *Farrago* di H. Bonnus, ed. Schwäbisch Hall 1539.

39. Frontespizio delle *Vitae Patrum* di G. Major, ed. Wittenberg 1559.

40. Frontespizio del *Magnifice consolatoria exempla* di G. Spalatino, ed. Wittenberg 1544.

della recita delle Ore canoniche e la celebrazione del sacrificio della messa. Due menzogne dottrinali, a giudizio di Bonnus, che la Riforma per grazia divina è riuscita ad eliminare. Di qui il dovere di ringraziare Dio per aver ritrovato il volto vero della santa, quello sicuro e affidabile tratto «dai racconti evangelici», e l'invito ai predicatori a fare, di conseguenza, un uso corretto del suo esempio.²⁹

Ancora un attacco polemico alla *historia* agiografica tardo-medievale (con molta probabilità identificabile con la leggenda di Jacopo da Varazze) è il racconto su s. Martino. Bonnus precisa subito perché è giusto presentare e conoscere tale figura:

nella storia di Martino ci sono eccellenti testimonianze del vero vescovo ossia del predicatore del vangelo per cui è degna di essere conosciuta con attenzione, e sebbene in molte parti [tale storia] sia imbrattata da alcune menzogne superstiziose tuttavia non bisogna riprovare tutte le cose ottime ed utili che in essa pure vi sono.³⁰

Ciò che a suo giudizio caratterizza il profilo esemplare del vescovo di Tours non è tanto la capacità di dominare la volontà e la concupiscenza – aspetti su cui insiste invece la *Legenda aurea* già a partire dalla spiegazione del nome³¹ – ma il suo costante e fedele riferirsi alla verità evangelica: Martino appartiene a quella schiera di vescovi che sotto il regno di Giuliano e Valentiniano hanno strenuamente difeso la dottrina cristiana autentica contro gli Ariani, per cui è pure lecito dedurre che egli sia stato un vescovo pio ed un propugnatore attento della dottrina cristiana.³² In altri termini, la sua vita è edificante proprio in quanto strettamente connessa con la parola di Dio e non per le virtù espresse o i prodigi realizzati, largamente riportati viceversa dal testo di Jacopo da Varazze.³³ Ed è alla luce di questo rapporto che la *Farrago* ricostruisce i momenti salienti della biografia del santo vescovo: la formazione, la difesa della verità contro gli eretici, l'insegnamento, il ministero episcopale. E precisamente: il giovane Martino nonostante sia nato e cresciuto in mezzo ad una nobile famiglia ostile alla religione decide di ascoltare le prediche sul vangelo, di diventare catecumeno e frequentare la catechesi e infine di farsi battezzare, anche contro la volontà dei suoi; decisione che gli causerà innumerevoli sofferenze, odi e persecuzioni da parte dei parenti; inoltre col passare degli anni sull'esempio del suo maestro Ilario si fa paladino della verità contro gli ariani e insegna con zelo la dottrina evangelica a quanti frequentano la sua

scuola; da vescovo poi vigila in modo esemplare sulla chiesa onde impedire l'insinuarsi dell'eresia ariana e della falsa dottrina.³⁴ Si direbbe che Martino incarna l'icona esemplare del sovrintendente protestante *ante-litteram*, stando al racconto della *Farrago*, che proprio sull'impegno del santo vescovo nel promuovere scuole pubbliche di Sacra Scrittura allo scopo di formare i futuri predicatori del Vangelo introduce una precisazione polemica legata all'attualità: quelle fondate e dirette dal vescovo di Tours, spiega Bonnus, non erano affatto monasteri per monaci, come invece sostiene il testo della *Legenda aurea*, ma semplici collegi in cui molti giovani si dedicavano allo studio della parola di Dio, vivendo nella sobrietà e nella temperanza più assoluta, e da cui sono usciti numerosi santi vescovi.³⁵ Questo fatto sta ad indicare secondo il sovrintendente di Lubecca quale fosse lo scopo di siffatte istituzioni e come gli attuali edifici dei monasteri e delle collegiate in origine altro non erano che scuole bibliche;³⁶ precisazione fatta verosimilmente per giustificare quanto è avvenuto nei territori passati alla Riforma con la requisizione dei vecchi monasteri e delle collegiate e la loro trasformazione in scuole di teologia e di bibbia. Riguardo poi all'attività episcopale la *Farrago* comincia chiarendo che l'impegno più grande di Martino è stato quello di insegnare fedelmente Cristo e di prestare aiuto ai poveri nella misura del possibile; anzi egli ha realizzato il ritratto paolino del vescovo ideale (1 Tm 3,1-7), essendo stato

possente nella dottrina per insegnare ai suoi e convincere gli avversari. [Era] mite nei rapporti con la gente e sobrio nei costumi; pazientissimo nelle avversità [...]; costante nell'orazione e nelle intercessioni.³⁷

Secondo la testimonianza del suo biografo Sulpicio Severo Martino non ha trascorso neppure un'ora della giornata senza dedicarsi o alla preghiera o all'insegnamento, e Bonnus conclude significativamente: «sono soprattutto queste le attestazioni del vero vescovo. Infatti anche i vecchi canoni affermano che dovere dei vescovi è insegnare e predicare il vangelo».³⁸ Virtù ed atteggiamenti spirituali che la stessa *Legenda aurea* richiama con cura, collegandoli però ogni volta ad episodi portentosi eliminati invece dall'autore della *Farrago*.³⁹ Continuando a presentare Martino come la realizzazione piena della figura ideale di vescovo, Bonnus coglie l'occasione per accennare ad un altro argomento di attualità, che la Riforma ave-

va rimesso polemicamente sul tappeto: la questione della conferma papale. Nella *historia* del vescovo di Tours non si trova, a suo giudizio, nessuna indicazione sull'uso introdotto più tardi per motivi di lucro dalla chiesa romana, secondo cui appartiene al pontefice il diritto esclusivo di confermare i vescovi e dare loro il pallio.⁴⁰ Pure qui si può supporre che il pastore luterano intenda giustificare la prassi protestante che aveva svincolato l'elezione episcopale dalla necessità di una legittimazione papale. Un ulteriore esempio di come Bonnus intervenga per correggere in senso protestante il testo agiografico tardo-medievale è il racconto sulle tentazioni diaboliche subite da Martino. Non soltanto le riduce ad una sola (quella del diavolo che si presenta sotto forma di re vestito di porpora spacciandosi per il Cristo),⁴¹ ma ne offre un'interpretazione totalmente ignorata da Jacopo da Varazze. Di fatto per lui la narrazione non ha lo scopo di celebrare, come viceversa appare nella *Legenda aurea*, il potere taumaturgico del vescovo di Tours contro i demoni, bensì di rendere saldo il lettore evangelico nella retta dottrina: Martino è stato tentato da Satana «affinché sotto l'apparenza della santità e della pietà si allontanasse dalla vera conoscenza della parola per cadere nell'empietà»; ed è per oscurare «la dottrina autentica del vangelo» – ricorda Bonnus in un'esortazione conclusiva – che Satana si traveste da angelo di luce.⁴² La stessa variazione apportata all'espressione «Tunc ille a spiritu sancto doctus ait», che la *Legenda aurea* premette alla risposta di Martino al diavolo, diventata nella *Farrago* luterana «Tunc ille verbo Dei instructus per spiritum sanctum ait», conferma ancora una volta come per Bonnus l'esemplarità della vicenda biografica del santo vescovo si fondi appunto sul suo riferimento stretto alla Sacra Scrittura.⁴³ Un ultimo breve paragrafo è dedicato dalla *Farrago* al pio transito di Martino: anche qui scompaiono molti elementi che Jacopo da Varazze racconta con dovizia di particolari (la mortificazione a cui il vescovo di Tours sottopone il suo corpo sul letto di morte, l'apparizione del diavolo, il volto di Martino che diventa luminoso dopo la morte, il canto degli angeli, l'annuncio miracoloso della sua morte in varie parti della Francia e dell'Italia, i numerosi prodigi collegati alla traslazione delle sue reliquie) e la narrazione si concentra piuttosto sull'esortazione che il morente rivolge ai suoi discepoli e cioè di «dedicarsi allo studio della religione e di evitare le eresie in contrasto con la dottrina della

fedes», e ancora sulla preghiera che eleva al Signore commosso dalle lacrime degli astanti, angosciati per la sua perdita: «domine, si adhuc populo tuo sum *utilis*, non recuso laborem», dove il testo della breve orazione viene significativamente modificato da Bonnus rispetto a quello della *Legenda aurea* che invece recita «domine, si adhuc populo tuo sum *necessarius*, non recuso laborem», quasi a ribadire un assunto fondamentale della Riforma: in ordine alla salvezza soltanto la grazia giustificante di Dio è necessaria, mentre il ministero degli uomini compreso quello episcopale può essere soltanto utile.⁴⁴ Il racconto della *Farrago* si conclude con una precisazione in forma di ammonizione per i fedeli della Riforma sull'ufficio di diacono/arcidiacono: la *historia* del santo vescovo di Tours, in particolare l'episodio del diacono rimproverato da Martino per aver disatteso il suo ordine di soccorrere il povero, insegna che essere chiamati diacono nella chiesa non è un titolo di prestigio, ma un servizio da rendere ai poveri; un episodio che Jacopo da Varazze racconta con molti particolari, compresa l'apparizione del globo di fuoco mentre il santo vescovo celebra la messa, inserendolo all'interno della narrazione di una lunga serie di fatti portentosi volta a celebrare la potenza prodigiosa del vescovo di Tours.⁴⁵

Ugualmente critica nei confronti della *legenda* tradizionale (che anche in questo caso possiamo ipotizzare sia quella della *Legenda aurea*) è la *historia* su san Biagio, la più breve di questa prima parte della raccolta e dove fin dall'inizio Bonnus enuncia il principio ispiratore del suo lavoro di ripulitura: essendo il racconto medievale infarcito di «portentissima mendacia» egli sceglierà con oculatezza solo quelle parti che sono in sintonia con la parola di Dio e con la dottrina evangelica.⁴⁶ Concretamente elimina tutte le parti giudicate fantasiose e miracolistiche – su cui insiste invece la *historia* di Jacopo da Varazze –, lasciando cadere così l'immagine del santo taumaturgo, intercessore e protettore dei malati di gola in quanto profondamente in contrasto col primo e col secondo comandamento e con la dottrina evangelica dell'unicità della mediazione di Cristo, e conserva viceversa le parti relative al ministero episcopale di Biagio e alla sua testimonianza della verità evangelica sino al martirio.⁴⁷ Più positivo appare il richiamo iniziale alla «*historia de sancto Nicolao*», nella quale «testimonia veri Episcopi extant», anche se concretamente del testo tradizionale la *Farrago* utilizza ben poco, interrompendolo oltre tutto continuamente

con interventi redazionali tesi ad attualizzare l'esemplarità di questa figura.⁴⁸ Ancora una volta Bonnus elimina dalla narrazione quasi tutte le situazioni straordinarie e gli interventi taumaturgici del vescovo di Mira compresi i miracoli *post-mortem* (su cui viceversa si dilunga Jacopo da Varazze),⁴⁹ limitandosi a riportare in maniera sobria due eventi prodigiosi relativi l'uno all'elezione episcopale assolutamente non ricercata e provvidenziale e l'altro al miracolo del grano che senza mai esaurirsi viene scaricato dalle navi per sfamare la gente colpita dalla carestia. E ciò allo scopo di istruire il lettore: il primo episodio infatti serve a Bonnus per ribadire l'antica prassi collegiale e orante dell'elezione dei vescovi, mutuata da s. Paolo, finalizzata a scegliere la persona più degna per preparazione intellettuale e pietà anche se sposata o impegnata in mansioni civili, opposta alla illegittima usanza romana che prescrive viceversa il celibato e la conferma papale; il miracolo del grano poi ha la funzione di inculcare la totale fiducia dei fedeli evangelici nelle promesse del Signore.⁵⁰ In sostanza, l'aspetto della personalità di Nicola che la narrazione bonniana si prefigge di additare come edificante è lo speciale legame di questi fin da piccolo con la Scrittura, l'amore per la vera *pietas* e l'esercizio generoso della carità.⁵¹ In tal senso anche Nicola ha impersonato il modello paolino di vescovo, essendo stato uno strenuo annunciatore della dottrina cristiana e difensore della verità evangelica contro gli eretici, oltre che uomo sobrio e caritatevole. La stessa esortazione finale («ut a sana doctrina fidei non discedant»), che egli rivolge in punto di morte ai suoi «fratres et presbyteri», rimarca la fondamentale caratterizzazione biblica di tale icona episcopale.⁵² Che l'*historia* agiografica abbia per Bonnus anche lo scopo di legittimare ultimamente le riforme intraprese nelle chiese evangeliche lo dimostra oltre tutto l'accento – già rilevato nella «*historia Martini*» – alle scuole di *sacra pagina* frequentate da Nicola fin da giovane: in origine le chiese erano appunto istituzioni dove si insegnava e si imparava la parola di Dio, mentre col tempo – annota con amarezza la *Farrago* – si sono trasformate in luoghi dove risuona il canto delle Ore canoniche.⁵³

Le «historiae apostolorum»

Il ricorso alla testimonianza biblica e ai testi storici come fonti privilegiate e sicure per una corretta scrittura agiografica in oppo-

sizione alle «fabulosae» leggende tradizionali che rendono «depravatum» l'esempio dei santi, si palesa con chiarezza nella redazione delle *historiae* sugli apostoli. Qui appare altresì manifesto lo scopo edificante e formativo del suo autore. Bonnus infatti non solo racchiude il racconto sui singoli personaggi nello schema dei due momenti biografici più significativi (vocazione e ministero/missione), collegandoli alle fonti bibliche e storiche, ma interviene con una sorta di catechesi continua per confermare punti fondamentali della dottrina e della disciplina delle chiese della Riforma. Così, la chiamata «ad cognitionem evangelij» e «ad munus apostolicum» di Giovanni, Giacomo, Andrea, Mattia, Bartolomeo, Simone e Giuda, descritta puntualmente dalla *Farrago* quale evento di grazia, è additata nella *historia* su s. Bartolomeo come esempio luminoso

affinché non disperiamo circa le nostre infermità a causa del peccato; giacché viceversa Dio le ignora e ce le perdona soltanto che crediamo in Cristo, non ci allontaniamo dalla sua parola e non cadiamo nella fiducia delle nostre opere. Cristo infatti ha sopportato sovente molte cose nei suoi discepoli ed apostoli, quando questi sono stati infermi non alla maniera comune ma commettendo anche gravissimi errori.⁵⁴

Di tale primo e gratuito intervento della misericordia di Dio nella «vocatio apostolorum» non c'è traccia invece nella *Legenda aurea*, dalla quale Bonnus espunge – è ciò vale pure per le altre *historiae* – tutti i racconti miracolistici, le numerose apparizioni, i prodigi *post-mortem* degli apostoli e le vicende relative alle loro reliquie. Centrale è altresì il sofferto ministero apostolico successivo alla risurrezione di Cristo e alla Pentecoste («missio») concretizzatosi nella predicazione, nella difesa della verità evangelica e ultimamente nella confessione col martirio di fronte ai nemici del *Verbum Dei*. Bisogna dire però che mentre per la *vocatio* il riferimento storicamente fondante è la Scrittura, nell'esposizione di questa parte della biografia sull'apostolato non viene precisato a quali fonti – visto che non si tratta più della pagina biblica – Bonnus concretamente si rifaccia, sebbene in più occasioni menzioni in modo generico «storie tradizionali» per evidenziarne la varietà, la difformità, l'incerta credibilità ma anche la relativa attendibilità oppure per attaccarle come totalmente «inventate» e dottrinalmente fuorvianti. L'impressione è che nell'elaborare i racconti sulle varie missioni apostoliche si ispiri in generale alla *Legenda aurea* e alla sue fonti, ovviamente

apportandovi delle correzioni basilari. Così, mentre accoglie come sostanzialmente attendibili le testimonianze di alcuni racconti secondo cui Andrea avrebbe insegnato il vangelo prima nella Scizia e poi in Acaia⁵⁵ e Bartolomeo sarebbe andato a predicare in India,⁵⁶ nella *historia* su Giovanni respinge invece come privo di riscontro storico la notizia di una specie di assunzione dell'evangelista alla sua morte e di un suo futuro ritorno come Enoch ed Elia alla fine dei tempi⁵⁷ e in quella su Giacomo bolla come favola papista la *legenda* sulla traslazione delle reliquie a Compostela anche perché in totale contraddizione con la dottrina della giustificazione per fede che l'apostolo ha sempre predicato e per la quale è morto martire.⁵⁸ Si ha l'impressione che per il sovrintendente di Lubeca la verità dottrinale sia in ultima analisi la cartina di tornasole per la stessa attendibilità storica di una narrazione fino a subordinare la seconda alla prima: così a proposito del poco sicuro apostolato evangelizzatore di Mattia in Egitto annota: «ma tutte queste cose dal momento che variano nei diversi autori, sono dunque incerte; una cosa però è certissima, il fatto che non ha predicato niente altro che il vangelo di Cristo»⁵⁹ e nella *historia* di Simone e Giuda ribadisce che nelle «narrazioni autentiche sui santi» non c'è posto o traccia di una giustificazione raggiunta con l'opera umana come ad esempio attraverso la vita monastica e neppure per le opere miracolose dal momento che gli apostoli hanno creduto ed insegnato Cristo e non le opere umane e sono morti per il suo nome.⁶⁰ In sostanza ciò che alle chiese protestanti interessa ed è salutare che esse ricordino della missione degli apostoli e del loro martirio è la conferma della dottrina evangelica rimessa in auge dai riformatori. In tal senso precisa Bonnus, concludendo ad esempio il brevissimo racconto su Mattia (ma lo si potrebbe applicare ad ogni racconto sugli altri apostoli):

in tutto il racconto di Mattia c'è una conferma sicura della nostra dottrina e fede in Cristo, che lui stesso ha predicato agli altri e per mezzo del quale è stato salvato senza fiducia nelle sue opere.⁶¹

Sicché conta ben poco sapere come sia morto questo o quell'apostolo; precisa infatti nella *historia* su Simone e Giuda Taddeo:

ci sono alcuni che scrivono che Simone è stato crocifisso, ma in qualunque modo sia [andata la cosa] importa poco. La cosa certa è che entrambi hanno affrontato la morte per confessare Cristo e predicare il vangelo. In questo

[loro] esempio pertanto c'è la dimostrazione della dottrina evangelica e delle buone opere. Infatti hanno insegnato Cristo e in questo loro santo ministero hanno servito il prossimo secondo la propria vocazione.⁶²

Che l'esemplarità degli stessi Apostoli proposta alla devozione dei cristiani attraverso la letteratura agiografica riguardi certamente la loro vita ma soltanto in quanto correlata con la vera dottrina è ribadito dal modo con cui Bonnus interviene per modificare redazionalmente il testo della *Legenda aurea* ad esempio a proposito delle *historiae* su s. Andrea, s. Bartolomeo e s. Giovanni evangelista, e cioè tenendo sempre presenti gli assunti dottrinali della Riforma. A ben vedere infatti i racconti della *Farrago* dopo la parte iniziale dedicata alla *vocatio* si concentrano quasi unicamente sul “momento confessante” della vita di Andrea e Bartolomeo e in un certo senso anche di Giovanni (ma lo schema è sostanzialmente identico pure nelle *historiae* degli altri apostoli), momento che trova il suo acme nella testimonianza/confessione pubblica della verità di Cristo davanti ai nemici della parola di Dio o durante una disputa oppure in un processo che si conclude col martirio. Un'impostazione questa che abbiamo visto già attestata dalle narrazioni agiografiche sui martiri luterani e che costituisce un elemento di rottura rispetto al testo di Jacopo da Varazze (ma anche di altri leggendari medievali) il cui interesse agiografico – com'è noto – si rivolge prevalentemente ad aspetti più miracolistici e fantasiosi sino all'assurdo nell'intento di alimentare la devozione verso i santi e la fiducia della gente nella loro intercessione e protezione. Così a proposito dell'apostolato e del martirio di Bartolomeo, pur attingendo sostanzialmente dalla *historia* della *Legenda aurea*, Bonnus non solo vi aggiunge una parte introduttiva con cui caratterizza subito la predicazione dell'apostolo come lotta irriducibile e vittoriosa all'idolatria ed alla superstizione,⁶³ ma la ripulisce da quasi tutti gli eventi portentosi, da quelli accaduti all'interno e fuori del tempio di Astaroth, volti a sostenere l'immagine di un Bartolomeo esorcista e taumaturgo potente, sino ai miracoli *post-mortem*, su cui Jacopo da Varazze viceversa si sofferma a lungo.⁶⁴ Inoltre riduce i momenti della testimonianza unicamente all'interrogatorio che Bartolomeo subisce dal re idolatra; interrogatorio che Bonnus mutua dalla *Legenda aurea* apportandovi però piccole variazioni. Dalla *historia* della *Farrago* emerge in sostanza l'idea secondo cui ad ammutolire e paralizzare gli idoli e a far diminuire l'idolatria non è tanto la persona di Bartolomeo con la

sua forza taumaturgica, quanto piuttosto la «cognitio Christi» che la predicazione/testimonianza dell'apostolo veicolo e che Dio conferma con segni e miracoli.⁶⁵ Appare emblematica in tal senso la riflessione – assente ovviamente in Jacopo da Varazze – con cui Bonnus conclude l'episodio del martirio: «tutatusque est Bartholomeus confessionem Euangelij magna constantia ad finem vitae usque».⁶⁶ Anche la presentazione del ministero missionario di Andrea mostra notevoli differenze rispetto al testo del leggendario: Bonnus omette i prodigi che nel racconto tardo-medievale accompagnano invece la predicazione dell'apostolo e il suo martirio e ne perpetuano il culto dopo la morte;⁶⁷ riduce il lungo racconto del confronto con Egea, eliminando i due momenti espositivi in cui secondo la narrazione di Jacopo da Varazze Andrea spiega al proconsole romano con un ragionamento di tipo scolastico in cinque punti perché la scelta di Gesù di morire sulla croce sia stata libera e perché sia stato giusto che per redimere l'umanità egli venisse crocifisso; toglie inoltre le due lunghe preghiere attribuite al martire mentre soffre sul patibolo e i due miracoli che si verificano durante l'esecuzione capitale.⁶⁸ E invece pone come centrale nella coraggiosa e ferma testimonianza dell'apostolo la predicazione e la difesa della dottrina «de crucifixo Christo», assurda e stolta per la ragione umana e perciò derisa e riprovata dal prefetto romano Egea; anzi interpreta lo stesso martirio di Andrea sulla croce come una conferma divina di tale dottrina.⁶⁹

Corrispondenze e differenze rispetto alla raccolta tardo-medievale, che però non viene mai menzionata, emergono altresì dal racconto sull'apostolato di s. Giovanni evangelista. Secondo la *Farrago* il carattere esemplare di questa figura apostolica si rivela nella dura lotta portata avanti da Giovanni per preservare la vera dottrina sulla divinità di Cristo e sulla giustificazione per fede contro l'eresia sorta all'interno della chiesa. La predicazione dell'apostolo tra le comunità dell'Asia, l'esercizio del ministero di «vescovo-sovrintendente» e non ultimo il vangelo da lui scritto hanno costituito una valida barriera contro l'apparire di false dottrine e di divisioni; un impegno questo che gli ha procurato tante prove, sofferenze e croci, per cui si può dire, a giudizio di Bonnus, che egli sia stato un martire della verità pur senza spargere sangue.⁷⁰ E proprio collegandosi al tema della diffusione dell'eresia e raccontando l'episodio dell'incontro fortuito nei bagni pubblici di Efeso tra Giovanni e Cerinto con la fuga dell'apostolo e la

tragica conclusione per l’eretico, Bonnus prende spunto per esortare e rincuorare i suoi lettori:

e così Cerinto e i suoi hanno dovuto subire pene gravissime per la loro empietà, affinché potessimo apprendere che gli uomini ostinatamente empì e blasfemi contro Cristo non rimangono impuniti e che la loro fine è sempre la confusione e l’ignominia anche se per qualche tempo sembrano fiorire e regnare. Viceversa, i pii, benché oppressi e soggetti a molte calamità, alla fine però sono glorificati e muoiono con un’eccellente testimonianza di pietà. Perciò questi esempi di eretici devono rinfrancare gli animi pii affinché sappiano che la fine dei malvagi è la rovina e che la loro perdizione non tarderà a venire e noi aspettiamo con pazienza e nella preghiera il tempo quando il Signore li punirà.⁷¹

Esortazioni ed ammonizioni – assenti nel testo di Jacopo da Varazze – che non solo costringono Bonnus a modificare il racconto dell’episodio suddetto (sia nella *Legenda aurea* ma ancor prima in Eusebio Cerinto e i suoi non muoiono in seguito al crollo dell’edificio preannunciato da Giovanni), ma che in qualche modo riecheggiano la difficile situazione e le speranze dei protestanti dopo la frattura e la guerra scatenata contro di loro dal papato e dal potere imperiale. Diversa e composita è invece l’immagine dell’evangelista delineata dal testo tardo-medievale, dove Giovanni non si manifesta tanto come il difensore della dottrina autentica contro coloro che nella chiesa tentano di corromperla con le eresie quanto piuttosto a seconda della fonte da cui Jacopo da Varazze attinge ora come il discepolo privilegiato, vergine e «dilectus a domino», ora come il destinatario di rivelazioni divine, il taumaturgo, ora infine come il vecchio saggio e il predicatore instancabile dell’amore fraterno e del disprezzo di ogni desiderio smodato di ricchezza.⁷²

Il ricorso critico alle fonti storiche

Rispetto ai testi di storia ecclesiastica, da cui i venti racconti della seconda parte sono ricavati come mostra il sottotitolo di apertura («*Exempla selectiora Sanctorum Patrum et Episcoporum veteris Ecclesiae ex historia Ecclesiastica et Tripartita*»), Bonnus non esprime critiche esplicite, valutandoli evidentemente più affidabili della *Legenda aurea* sul piano storico e dottrinale. Ciò però non gli impedisce di rielaborarli profondamente, eliminando non solo gli elementi ritenuti troppo miracolistici, ma inspiegabilmente anche altri che invece

avrebbero potuto avvalorare meglio il suo discorso edificante e formativo. A questo proposito valga un esempio per tutti: nella *historia* di Policarpo trasciascia un brano della *Historia Ecclesiastica* relativo al culto dei martiri e delle loro reliquie che avrebbe potuto utilizzare a sostegno dell'opera di riforma avviata su questo tema dalle chiese protestanti. Infatti in Eusebio i cristiani di Smirne, che chiedono di avere il corpo del loro vescovo e perciò sono accusati dai pagani di voler adorare le reliquie dei martiri al posto di Cristo, precisano:

[sono] stolti [costoro] poiché ignorano che noi non possiamo abbandonare mai Cristo, che ha sopportato la morte [...] per la salvezza di tutti, per venerare qualche altro. In verità adoriamo Lui come Figlio di Dio, mentre amiamo giustamente i martiri in quanto discepoli ed imitatori del Signore a motivo della loro straordinaria benevolenza mostrata verso il loro re e maestro.⁷³

Concretamente seleziona alcuni esempi di santi Padri e personaggi del cristianesimo antico, indicando la loro esemplarità nel rapporto stretto e fedele con la dottrina evangelica attestato dalla loro predicazione e in molti casi dalla testimonianza e confessione martiriale. Così, Policarpo secondo la *Farrago* è un'icona di vescovo ideale proprio perché ha trasmesso con scrupolo e fedeltà la verità del vangelo e l'ha tutelata contro l'eresia, ha scritto su di essa in modo edificante, ma soprattutto ha preferito sacrificare con gioia e serenità la propria vita piuttosto che rinnegarla.⁷⁴ Ancora una figura particolarmente ammirevole di vescovo martire a causa della fede è l'egiziano Filea. A giudizio di Bonnus questi è anche un uomo illustre per pietà, dottrina, erudizione filosofica e teologica, oltre che funzionario pubblico di grande valore, e come tale particolarmente esemplare per i cristiani; un ritratto in verità solo parzialmente presente in Eusebio, al cui testo per altro il pastore luterano apporta varianti non marginali nell'intento di spiegare ai lettori come la forza d'animo dei martiri sia anche dovuta al notevole spessore morale e magisteriale di vescovi come Filea, il quale oltre tutto è sposato; è stato il loro luminoso esempio a trascinare la gente alla confessione della fede cristiana *usque ad effusionem sanguinis*.⁷⁵ Proprio per inculcare nei fedeli della Riforma grande stima per la scelta martiriale quale prova suprema di fedeltà alla verità evangelica,⁷⁶ ma anche per ammonirli a non presumere di sé e delle proprie forze Bonnus recupera – dando per altro risalto ad una figura che Eusebio menziona appena – anche la *historia* negativa su Quinto, una sorta di martire mancato: questi infatti sottovalutando con temerarietà ed inge-

nuità la propria debolezza ha preteso presentarsi ai giudici spontaneamente per poi ritirarsi e cedere di fronte ai tormenti ed alla morte.⁷⁷ Anche l'immagine del martire Marino subisce una singolare correzione: più che obiettore di coscienza *ante-litteram*, quale sembrerebbe emergere dal testo della *Historia Ecclesiastica*, egli è invece colui che richiamandosi ad At 5,29 ha rifiutato con coraggio di compiere i gesti idolatrici connessi all'alta carica militare; un richiamo in verità assente in Eusebio ma a cui Bonnus viceversa attribuisce grande rilievo, essendo il passo neo-testamentario sempre addotto dai riformatori per legittimare la loro disobbedienza al papato.⁷⁸ Potamiena poi è il prototipo della donna colta ed intelligente, formata alla scuola del grande Origene, che alla fine accetta il martirio per difendere dalle insidie di Aquila non tanto la sua castità quanto soprattutto la fede. Ed è proprio sull'esemplare formazione culturale della martire che la *Farrago* pone l'accento per ricordare ai cristiani evangelici il dovere dell'istruzione religiosa, aggiungendo al testo di Eusebio, per altro profondamente rimaneggiato, l'osservazione: «in quei tempi nella chiesa c'era questa [ottima] usanza di istruire correttamente i giovani perché imparassero le buone lettere ed apprendessero la vera pietà».⁷⁹ Anche le considerazioni che Bonnus introduce rispetto al testo di Eusebio nella *historia* di Dorotea rivelano l'intento formativo e sotto certi aspetti catechetico della sua opera agiografica: la vergine di Alessandria è un esempio splendente di quella schiera di cristiani delle origini che lodevolmente hanno saputo conservare incontaminata assieme all'onestà della vita la dottrina del vangelo; ed è per questo, a giudizio del sovrintendente di Lubecca il quale prende lo spunto per attaccare l'istituzione della vita monastica, che correttamente ha scelto di rimanere vergine senza però entrare in monastero.⁸⁰ Agganci espliciti alla difficile situazione delle chiese evangeliche con rilevanti modifiche rispetto alle fonti ispiratrici caratterizzano inoltre i tre racconti su Atanasio, Ambrogio e Spiridione. Rielaborando liberamente il testo di Rufino con l'eliminazione tra l'altro di quella parte che descrive l'infanzia prodigiosa di Atanasio, la *Farrago* apre la vicenda del vescovo di Alessandria con un parallelismo tra le tensioni del IV secolo e quelle del Cinquecento al fine di trarne insegnamenti preziosi per le chiese protestanti:

l'esempio di Atanasio è degno di essere conosciuto da tutte le persone pie, soprattutto in questo nostro tempo in cui i tiranni e gli uomini empî sostengono

e favoriscono con grande lusso qualunque persona piuttosto che gli esperti nella vera pietà, i quali trasmettono rettamente la parola di Dio e in tutte le cose si danno pensiero per la pubblica tranquillità. Tale appariva in quei tempi il vescovo Atanasio, quando la chiesa veniva miseramente distrutta a causa degli ariani sotto principi empì, dopo la morte di Costantino.⁸¹

E dunque secondo Bonnus l'esemplarità sempre attuale di questa icona episcopale consiste proprio nel suo impegno non privo di gravi tribolazioni per salvaguardare la dottrina evangelica dagli attacchi dell'eresia ariana.⁸² E ancora, correggendo il racconto rufiniano su Ambrogio, introduce una breve considerazione sia sull'elezione di questi alla cattedra episcopale milanese – un'elezione non ricercata e proprio per questo a suo giudizio esemplare affermazione dell'assunto, già ribadito a proposito degli apostoli e di altri vescovi santi, dell'assoluta gratuità della chiamata divina alla giustificazione e al ministero nella chiesa⁸³ – sia sull'impegno del vescovo di Milano per difendere la gloria del vero vangelo di Cristo.⁸⁴ A questo proposito (in riferimento al conflitto tra Ambrogio e l'imperatrice Giustina e suo figlio) Bonnus aggiunge al testo delle fonti storiche la citazione del salmo 9 (v. 16) sulla fine miserevole degli empì per ammonire i suoi contemporanei a non mettersi contro la parola di Dio.⁸⁵ Notevoli sono parimenti le modifiche introdotte nel racconto sul vescovo Spiridione rispetto alla narrazione della *Tripartita* da cui Bonnus sostanzialmente attinge: dei cinque episodi riportati da Cassiodoro (i ladri notturni di pecore, il tesoro nascosto e ritrovato dalla figlia del vescovo, Irene, il bisognoso imbroglione, l'esegesi scorretta del vescovo Trifillo, il pellegrino accolto con rispetto) la *Farrago* conserva soltanto gli ultimi tre,⁸⁶ inserendo inoltre introduzioni e considerazioni conclusive al fine di aiutare il lettore ad interpretare correttamente i fatti e a cogliere in essi i lineamenti autentici di quella figura esemplare di vescovo.⁸⁷ Così a proposito dell'episodio del bisognoso imbroglione Bonnus apre con l'osservazione

si è distinto anche negli altri compiti del vescovo: ha praticato l'ospitalità ed è stato assolutamente liberale nell'aiutare i poveri

e conclude ricordando:

tale esempio è degno di memoria anzitutto perché dimostra come a Dio stiano a cuore le cose della gente pia e come viceversa le opere ingiustamente messe in atto dagli empì non hanno alcuna fortuna né sono benedette.⁸⁸

Ugualmente nell’iniziare il racconto sull’esegesi scorretta del vescovo Trifillo al sinodo dei vescovi di Cipro per magnificare l’attitudine di Spiridione verso una corretta interpretazione del testo biblico ricorda:

anche questo è importante a favore del santissimo vescovo Spiridione, il fatto cioè che nella dottrina evangelica non soltanto riusciva a spiegare in modo semplicissimo ed accuratissimo le singole parti, ma fu a tal punto sapiente da avere molto a cuore la religione per cui non si allontanava in niente dai termini comuni e ordinari della Scrittura, seguendo in questo certamente il precetto di Paolo, il quale insegna di dover mantenere la forma sana delle parole. Infatti la ricerca di novità nell’interpretazione dei termini [biblici] ha generato spesso nella chiesa gravi discordie

e chiude con le stesse parole di Cassiodoro:

Spiridione fece questo [contro il vescovo Trifillo] sotto gli occhi della gente al fine di umiliare quell’uomo gonfio di orgoglio per la propria eloquenza e nello stesso tempo ammonire che non è affatto prudente allontanarsi dai termini autentici e assodati della Scrittura.⁸⁹

Identica al testo della *Tripartita* è l’introduzione che la *Farrago* premette all’episodio del pellegrino accolto con rispetto, mentre diversa è la conclusione in cui si ribadisce: «questo esempio attesta che Spiridione non fu affatto superstizioso, ma al contrario pio e prudente, non ignaro del giusto uso della libertà cristiana».⁹⁰ Vale la pena chiedersi perché tra i tanti personaggi insigni del cristianesimo primitivo riportati dalle varie fonti storiche utilizzate Bonnus abbia preferito la *historia* di Spiridione. Una risposta plausibile, oltre ai motivi di carattere redazionale, potrebbe essere che essa, proponendo un modello di vescovo sposato, come Filea, Nicola ed altri, avvalorò la convinzione che avere moglie e figli non sia un impedimento allo studio ed alla conoscenza «*pietatis Christianae*» e ad una doverosa preparazione culturale, e ciò a conferma della correttezza della prassi protestante introdotta su questo punto con l’abolizione della legge del celibato per gli ecclesiasti. Ne è prova la stessa citazione di 1 Tim 3, 2-6, in cui Paolo invita ad eleggere vescovi coloro che hanno dimostrato di saper portare avanti la propria famiglia e che Bonnus introduce esplicitamente nel testo per sottolineare l’antichità e le legittimità di una tradizione recuperata dalla Riforma.⁹¹ Un’altra ragione potrebbe essere che Spiridione – così come emerge dagli episodi raccontati – rappresenta un modello di

vescovo degno di essere imitato nelle chiese evangeliche avendo incarnato in modo mirabile gli elementi propri dell'ufficio episcopale, vale a dire l'ospitalità generosa, la fedeltà alla Scrittura, il prodigarsi nell'insegnare e vivere la libertà cristiana (Spiridione infrange il digiuno quaresimale a favore di un pellegrino affamato e indebolito) e nel predicare il vangelo, l'essere ad un tempo umili ed istruiti nella *sacra pagina*. Un ulteriore chiaro richiamo alla situazione delle chiese protestanti è ancora il ritratto – ripreso sostanzialmente da Rufino benché profondamente rielaborato – che la *Farrago* delinea del vescovo egiziano Pafnuzio: oltre che uomo pio e confessore incrollabile della fede, questi è stato – malgrado non fosse sposato – il difensore della dignità della vita coniugale e della libertà in tale materia voluta da Cristo (la *Farrago* riporta un lungo intervento di Pafnuzio al concilio di Nicea in cui il santo vescovo esprime forti perplessità circa l'approvazione di una legge volta ad imporre agli ecclesiastici sposati una restrittiva castità coniugale) e in tal senso figura edificante che conferma la prassi degli evangelici sulla vita coniugale e in particolare sull'abolizione dell'obbligo del celibato per i candidati al ministero pastorale.⁹² È in fondo per insegnare che le verità divine non possono essere investigate con la ragione ma accettate per fede secondo una tesi cara a Lutero, a Melantone e agli altri, che la *Farrago* inserisce nella raccolta la breve *historia* «De sene quodam confessore, qui simplici confessione fidei vicit Philosophum argute disputantem», mutuandola quasi alla lettera dalla *Historia Ecclesiastica* di Rufino;⁹³ un concetto per altro ricorrente e ribadito ad esempio – come abbiamo visto – nel racconto su Antonio⁹⁴

Pur in assenza di una specifica prefazione programmatica dell'autore, è possibile tuttavia precisare sinteticamente in che modo Bonnus si sia mosso nel redigere questa raccolta di *historiae* agiografiche attraverso un'opera di «purgatio» di una certa letteratura tradizionale agiografica o meno; precisazioni che in ultima analisi – come è facile notare – ripropongono i criteri che nei capitoli precedenti abbiamo visto elaborati e propugnati dai protestanti per legittimare una giusta devozione ai santi ed un'accettabile letteratura agiografica ad essa funzionale. Risulta in primo luogo che Bonnus preferisce attingere dai racconti trasmessi dalle Sacre Scritture, stimandoli dottrinalmente e storicamente più sicuri, e a certe condizioni anche dalle fonti storiche del cristianesimo antico; laddove

viceversa decide di far ricorso alla letteratura agiografica tardo-medievale, ritiene indispensabile liberarla «cum iudicio» da tutti quegli elementi che si oppongono alla *veritas historica* e al buon senso o che contraddicono la *veritas evangelica*. È emerso altresì che l’interesse agiografico dell’autore della *Farrago* si rivolge soltanto a quelle figure che, oltre ad appartenere alla chiesa dei primi secoli e quindi all’epoca d’oro del cristianesimo, sono intimamente connesse con la dottrina e in un certo senso funzionali all’annuncio della verità («qui docentes verbum Dei et veritatem asserentes» recita infatti il frontespizio) e al solo scopo di offrire un aiuto ai predicatori evangelici; perciò relativamente alle singole *historiae* privilegia solo quei momenti della vita dei santi specificamente legati all’esercizio della fede, al ministero della Parola e alla testimonianza della verità. In un’ultima analisi, ciò che conta nella presentazione dei santi sono la dottrina e la fede da essi annunciate e professate; le loro *historiae* sono semplici strumenti a servizio dell’annuncio evangelico nel senso che, utilizzati verosimilmente durante il culto, la catechesi e la predicazione, contribuiscono a rendere più persuasivi l’insegnamento e il sermone secondo l’antico adagio «exempla trahunt».

2. Ripulitura delle *Vitae Patrum ad opera di Major*

Identica posizione su metodi di scrittura, finalità e criteri in generale per un uso corretto dei racconti agiografici e in particolare per la ripulitura di quelli tramandati dalla tradizione viene riproposta alcuni anni dopo dalle *Vitae Patrum* di Georg Major e in modo più ragionato se si tiene conto delle considerazioni elaborate dall’autore nell’*Epistula nuncupatoria* e nella Postfazione (*Lettera al lettore*) e ancor di più da Lutero nella premessa, sebbene l’oggetto specifico di tali interventi esplicitativi e programmatici sia in ultima analisi l’antica opera di riferimento. Va detto in generale che l’iniziativa agiografica di Major rispetto al primo tentativo del sovrintendente di Lubeca – che per altro non viene mai citato né dal teologo di Norimberga e neppure da Lutero – ha avuto senz’altro più fortuna e maggiore ufficialità nel mondo protestante anche per l’autorità conferitale dal riformatore di Wittenberg. Pregato insistentemente da questi, il predicatore e professore Major si era preso l’impegno di

ripulire le *Vitae Patrum* e di curarne un'edizione rinnovata; un lavoro conclusosi con la pubblicazione della raccolta nei primi mesi del 1544 a Wittenberg per i tipi di Pietro Seitz.⁹⁵

«*Seligere et purgare*»

Contro la corruzione delle *Vitae Patrum* – un testo molto diffuso e letto per altro nell'ambiente monastico e devoto della Germania tra Quattro e Cinquecento – Lutero si era già scagliato in una *Tischrede* del 1540 rammaricandosi che «all'interno [ci sia] ben poco di buono, essendo una sfacciata esaltazione della vita monastica in contraddizione con l'articolo della giustificazione», senza per questo misconoscere che «ogni tanto si present[i] qualche storia buona». ⁹⁶ Nella *Vorrede* del 1544 rafforza e argomenta più diffusamente tale critica, agganciandosi all'aspra contestazione che lo stesso Girolamo aveva rivolto nella lettera a Ctesifonte sia al testo di Evagrio *Sententiae ad monachos* e *ad virgines*, in quanto esaltava in maniera improvvida l'impassibilità dei monaci, sia al libro di Rufino *Historia monachorum*, perché vi comparivano personaggi mai esistiti o eretici origenisti condannati dalla chiesa. Rufino, secondo Girolamo, con un'operazione surrettizia, aprendo cioè la serie delle vite con quella del santo e cattolico Giovanni, aveva fatto entrare gli eretici nella serie dei padri santi e cattolici; una contestazione che secondo Lutero si rivolgeva chiaramente anche al libro delle *Vitae Patrum*.⁹⁷ Per cui l'amara considerazione: «se a quei tempi il libro [*Vitae Patrum*] era così corrotto e disordinato, da allora in poi quali e quante favole e falsità pensi vi siano entrate?». ⁹⁸ Del resto anche un tale testo si inserisce disgraziatamente in quel filone inaffidabile e riprovevole delle *Legendae sanctorum*, la maggior parte delle quali sono scomparse e le poche rimaste si presentano inquinate da stupide favole e menzogne.⁹⁹ In concreto, per il riformatore di Wittenberg la corruzione delle *Vitae Patrum* consiste non soltanto nell'aver inserito personaggi inventati e mai esistiti o addirittura nemici della verità, ma anche nell'aver esaltato l'ascesi stoica, spesso ridicola e assurda, e lo stato anti-evangelico della vita monastica. Ne sono prova evidente a suo giudizio le storie di Marino l'eremita, di Eufrosina, di Simeone lo stilita e di molte altre narrazioni simili che in parte sono opere poetiche, con cui alcuni millantatori hanno inteso accreditare

l'idea che nella chiesa fossero stati praticati esercizi di impassibilità sconosciuti persino agli stoici, e in parte sono spudorate invenzioni, con cui è stata irrisa la chiesa nei suoi veri miracoli.¹⁰⁰ Ora, a giudizio di Lutero, all'origine di tale disastro c'è l'opera nefasta di Satana che con la sua malizia ha distrutto e corrotto gran parte delle «historiae sanctorum» privando in tal modo la comunità cristiana di uno strumento prezioso di edificazione e di consolazione. E così «quella malizia si è pure avventata anzitutto su questo celeberrimo libro, che tutta la chiesa chiama *Vitae Patrum*». ¹⁰¹ Da qui l'indicazione metodologica per un'opera di ripulitura e di recupero che il riformatore di Wittenberg ha quasi imposto a Major: preso atto del gravissimo stato di corruzione di tale testo e della necessità di passarlo a severissima revisione non essendo facile capire ciò che appartiene a questo o quell'autore (Rufino? Girolamo?) e, una volta accertata la paternità, di cogliere con quale spirito sia stata scritta questa o quella cosa, bisogna «seligere et purgare». Né in questo lavoro è sufficiente adottare il criterio di Girolamo che ha diviso i padri-monaci in eretici e ortodossi, giacché sia gli uni che gli altri appartengono a quel medesimo genere di vita monastica condannato dal vangelo. Altra invece deve essere la *regula* sicura di discernimento e di verifica, e cioè la fedeltà alla dottrina evangelica secondo cui la salvezza viene unicamente da Cristo attraverso il battesimo e non dalle proprie forze. E la ragione ultima che spinge a questo vigile e critico recupero, ribadisce con convinzione Lutero, è duplice: da un lato nelle *Vitae Patrum* vi sono molti fatti e detti eccellenti che è opportuno raccogliere «ut fragmenta Evangelicae mensae» onde evitare che vengano gettati via assieme a tutte le sozzure introdottevi da gente imprudente; dall'altro le parole e le azioni dei santi sono molto utili ai cristiani come esempio e consolazione.¹⁰² E allora, proprio perché un testo emendato può essere di grande aiuto per la formazione spirituale dei fedeli, ben venga nella carenza assoluta di *Legendae* e di *Vitae Sanctorum* accettabili almeno la riedizione delle *Vitae Patrum*.¹⁰³

Criteri e scopi di una corretta agiografia

E a tale persuasione in fondo si è concretamente ispirato anche Major nel mondare l'opera patristica come si può desumere anzitutto dalle stesse considerazioni introduttive esposte nell'*Epistula*

nuncupatoria, dove riafferma la funzione positiva delle *historiae* opportunamente emendate – senza omettere però un giudizio generale negativo sulle *legendae* agiografiche tradizionali –¹⁰⁴ ed indica alcuni criteri per una corretta lettura. La convinzione che sta a monte dell'operazione editoriale è quella abbastanza diffusa: in generale

gli esempi di ordine morale [...] sono proposti affinché [vengano imitate] le azioni rette ed [evitate] quelle sconvenienti; in effetti le azioni oneste sono esaltate, mentre quelle ingiuste [...] svergognate e punite con tragiche calamità; non si può negare invero che queste immagini di vita, da qualunque parte esse provengano, giovino ai costumi;

tali racconti di fatto costituiscono un ammonimento sulla fragilità della natura umana, sull'insicurezza della fortuna e pertanto un'esortazione a porre un freno alla cupidigia, a comportarsi secondo le regole, a non vivere in modo vizioso e riprovevole. Ovviamente il valore delle *historiae* relative alla chiesa e alle vite dei santi è ancor più alto, per cui è addirittura necessario che qualcuno le raccolga e che i fedeli le leggano con attenzione e devozione.¹⁰⁵

Perché poi tale lettura sia corretta e proficua è necessario, secondo Major, aver presenti alcuni criteri. Trattandosi della vita di uomini santi, la prima domanda da porsi non riguarda tanto le loro virtù private, quanto piuttosto la dottrina che essi hanno professato ed insegnato così da distinguere i pii dagli impostori.¹⁰⁶ In fondo, a suo giudizio, non è la costanza di Policarpo nel subire il martirio che interessa,

ma la [sua] storia è per me più proficua se leggo quello che pensava sul Figlio di Dio e sugli altri articoli della dottrina. Del resto gli esempi di fermezza sono forniti anche da altre storie, mentre le testimonianze sulla dottrina sono molto più rare. [...] Occorre dunque ricercare la dottrina. Infatti, come ha scritto Apollinare, dove non c'è la verità di Cristo, non c'è neppure la verità del martirio.¹⁰⁷

Dopo la dottrina occorre prendere in considerazione i segni prodigiosi che «Dio ha compiuto per provare che Egli è vicino alla chiesa ed esaudisce quanti lo invocano»; miracoli che dimostrano l'appartenenza dei santi alla chiesa, già attestata per altro dalla loro confessione della retta dottrina.¹⁰⁸ E poi, dovendo ricercare nella liberazione dei santi dai pericoli e dalle prove l'evidente presenza di Dio tra gli uomini e nella chiesa, è importante approfondire le «adfflictiones [...] et certamina eorum», anche perché tali testimo-

nianze rafforzano i fedeli nella certezza dell'assistenza di Dio e li spronano a pregarlo. Anzi, incalza Major,

è necessario che queste testimonianze della presenza di Dio nella chiesa siano ancora più evidenti, laddove si ignora la vera dottrina. Infatti Dio convoca la chiesa per manifestarsi in essa e la chiama suo domicilio e regno.¹⁰⁹

E ancora: nella vita dei santi bisogna considerare anzitutto la vocazione pubblica e i diversi carismi e compiti ad essa collegati, chiedendosi ad esempio in che modo gli apostoli hanno portato il vangelo in tutto il mondo oppure come i profeti hanno governato ora con la guerra ora con strumenti pacifici. E ciò non tanto per imitarne goffamente e pedissequamente la vita («ne in imitatione accidat κακοζηλία»), ma affinché «ciascuno comprenda il proprio compito». Del resto, a giudizio di Major, tra gli stessi profeti le vocazioni sono state diverse: Samuele, Eliseo ed Isaia hanno usato la forza e la spada, Geremia al contrario ha subito il martirio, servendo in tal modo la comunità.¹¹⁰ Soltanto per ultimo si mediti pure sulle virtù per così dire private («caerimonie et domestica exercitia») dei santi, sulla loro assiduità alla preghiera, sulla temperanza nel mangiare, sulla laboriosità, ecc. In conclusione,

nelle storie ecclesiastiche si cerchino tutti questi elementi, soprattutto i primi quattro che sono accuratamente enunciati nei racconti scritti dai profeti e dagli apostoli

sull'esempio della *historia* di Davide così come è narrata dalla Scrittura;¹¹¹ un'annotazione, quest'ultima, che rivela come l'autore delle *Vitae Patrum* mutui in ultima analisi dalla Bibbia tali elementi o criteri necessari per una giusta lettura e ancor prima per una corretta riscrittura dei racconti agiografici. E prendendo spunto proprio dall'ultimo gradino o criterio relativo alle virtù e ai comportamenti privati degli uomini pii, Major comincia col mettere in discussione anzitutto la legittimità del titolo, e con ciò implicitamente il contenuto stesso di tutto il testo patristico in linea per altro con le considerazioni critiche che Lutero ha espresso nella prefazione: a suo giudizio il termine *Patres* è più appropriato per i profeti e per gli apostoli, ma non per i monaci, di cui in realtà le *Vitae Patrum* parlano in maniera esclusiva,

infatti riconosciamo maggiormente come padri i profeti e gli apostoli, così come ce li raccomanda la voce divina [della Scrittura]. Questi monaci invece

forse potrebbero essere chiamati pedagoghi in quanto insegnano qualcosa relativamente alle attività e alle funzioni private.¹¹²

E che ai monaci non si addice il titolo di *Patres* lo conferma secondo Major anche il fatto negativo che le *historiae* sono tutte incentrate sulle loro prestazioni private (ascetiche o miracolistiche che siano) senza nulla dire delle questioni fondamentali che riguardano la dottrina, la vocazione, le lotte per restare fedeli alla verità. Questi limiti però a suo giudizio non rendono del tutto inutile la presentazione di tali racconti, non fosse altro perché attraverso di essi la gente viene istruita su quanto sia facile allontanarsi dalla dottrina evangelica.¹¹³ Una tragica realtà, quest'ultima, dimostrata dal fatto che tra quanti hanno seguito l'esempio dei monaci eremiti Antonio e Paolo ben pochi hanno conservato il fondamento della vita cristiana (= la giustificazione per fede), mentre la maggior parte ha ceduto alla falsa dottrina delle opere, identificando la vita monastica con tale fondamento. E non solo. In molti monaci la solitudine ha favorito l'ozio, e questo a sua volta ha ridestato l'impudicizia. Pertanto, esorta Major,

coloro che leggono questa storia [di s. Antonio], si rafforzino prima nella conoscenza del vangelo e confermino un giudizio retto e pio su ogni aspetto della vita cristiana; inoltre cerchino di discernere le cose che sono conformi alla fede e quelle che viceversa sono superstiziose.¹¹⁴

La concezione fin qui esposta, sia detto per inciso, che pone la fedeltà alla vera dottrina come l'elemento fondamentale e imprescindibile di ogni corretta *historia* agiografica su personaggi che i predicatori – e Major li esorta vivamente – sono chiamati a proporre quali modelli di fede e di vita cristiana autentica dopo un'accurata verifica sulla congruità o meno delle loro *legendae* senza lasciarsi fuorviare dall'opinione comune per cui l'antico è vero e giusto in quanto antico,¹¹⁵ spiega anche perché il teologo luterano abbia ritenuto opportuno – come del resto aveva fatto Bonnus – far seguire le *Vitae Patrum* propriamente dette da una «Secunda pars» in cui offre a pastori e predicatori anche una serie di «Patrum selecta facta et dicta memorabilia» raccolti sotto tematiche e concetti di vario genere nella forma di lessico dottrinale, morale e catechetico.¹¹⁶ Ed è proprio nell'intento di insegnare alla gente come evitare di cadere nell'infedeltà alla dottrina evangelica magari sedotti dalla corrotta

letteratura agiografica che Major sulla scia del *Die Lügen von St. Johanne Chrysostomo* di Lutero fa stampare in appendice la tradizionale «Vita S. Simeonis eremitae, qui annos quadraginta octo in quinque columnis stetit», corredandola però di un’avvertenza al lettore per spiegare il perché di questa singolare edizione (una sorta di esempio negativo o di anti-agiografia) e di glosse critiche marginali con lo scopo di farne risaltare gli errori dottrinali, le affermazioni blasfeme, le esagerazioni incredibili, le assurdità e le menzogne.¹¹⁷

«*Patrum selecta facta et dicta memorabilia*»

Sulla base di un tale impianto concettuale e metodologico e sollecitato da Lutero il predicatore della Schloßkirche di Wittenberg si è messo all’opera intervenendo sul testo delle *Vitae Patrum* sia sul piano redazionale che dei contenuti teologici per eliminare gli elementi leggendari e correggere le deviazioni dottrinali.¹¹⁸ Tra queste ultime la più grave e reiterata rimane a suo giudizio l’aver contribuito ad oscurare la pura verità del vangelo con menzogne e racconti inventati, spacciati per oracoli autentici, tendenti ad esaltare e fare ammirare l’abominio della vita monastica, per cui si è sentito in dovere di togliere gran parte di tali «sozzure diaboliche».¹¹⁹ La fonte principale da cui Major prende la maggior parte dei racconti della prima parte è la *Historia monachorum* di Rufino, mentre per alcune narrazioni ricorre anche al *De vitis Patrum Liber primus* di Girolamo.¹²⁰ Bisogna dire che delle dodici *historiae* prese dall’opera rufiniana sette ne riproducono il testo alla lettera, e precisamente – oltre al Prologo – quelle di Giovanni eremita, Or, Teone, Apollonio, Ammone, Coprete, e Paolo il semplice.¹²¹ Le restanti cinque invece presentano rilevanti decurtazioni e cambiamenti. Così, dal «De Apollonio monacho et martyre» toglie l’ultimo brano in cui si accenna al ritrovamento dei corpi dei santi martiri, restituiti miracolosamente dal mare, ed all’inizio del culto presso il loro sepolcro.¹²² E ciò probabilmente non tanto per una ragione attinente alla verità storica (il dubbio circa la storicità o meno di tale episodio), quanto più verosimilmente per una motivazione di natura dottrinale, non volendo continuare ad inculcare gli abusi del culto delle reliquie, dell’intercessione dei santi, dei pellegrinaggi, ecc. spazzati via dalla Riforma. E ancora, dalla *historia* su Pafnuzio elimina due paragrafi



41. Tentazione di s. Antonio abate. Pittura ad olio su tela di H. Bosch, 1505-06.
 42. Visione di s. Agostino. Tempera su tela di V. Carpaccio, 1502.

che esaltano la scelta della vita religiosa come la cosa più desiderabile da un pio cristiano per giungere alla santità, un terzo lungo brano sulla scelta monastica suggerita da Pafnuzio ad un mercante e l'ultima parte in cui il santo eremita viene glorificato come assunto dagli angeli in cielo.¹²³ Anche qui, ci sembra che le soppressioni ubbidiscano a motivi per così dire teologico-dottrinali. Con altrettanta decisione ripulisce il «De duobus Macariis, et primo, de Macario Aegyptio, seu Seniore», cancellando il racconto sulla guarigione miracolosa ad opera di Macario di una giovane ragazza colpita da una sorta di lebbra,¹²⁴ ma ancor di più il racconto «De Macario Alexandrino seu Juniore», facendo scomparire un lungo brano di apertura, volto a magnificare la santità, le virtù e la scelta monastica di Macario e di altri suoi discepoli, ed una pericope conclusiva che esalta il dono del discernimento di Macario, il disprezzo del mondo e la scelta della vita monastica.¹²⁵ Più risoluto è l'intervento per la revisione del «De Ammone, primo Nitriae monacho»: Major elimina un ampio brano iniziale sulla scelta di castità fatta da Ammone assieme alla giovane moglie e sullo scioglimento del loro matrimonio ed un lungo passo finale celebrativo dei meriti di Ammone e della sua opera taumaturgica per conservare invece solamente il breve episodio della guarigione del giovane morso dal cane rabbioso.¹²⁶ E ciò forse per la ragione che tali brani sono in contraddizione con quella dignità cristiana della vita coniugale, recuperata invece dalla Riforma con l'abrogazione del celibato ecclesiastico e della vita monastica. Pochi esempi, ma a nostro avviso sufficienti per confermare un orientamento nella concezione agiografica di Major e in generale dei protestanti, secondo cui la scrittura sui santi ha una sua legittimità ecclesiale ed una funzione edificante e formativa soltanto se trasmette elementi biografici, insegnamenti ed esempi conformi alla verità evangelica e plausibili sul piano dei fatti e del buon senso. Laddove invece tale conformità è disattesa – ed è, a loro giudizio, la desolante situazione di gran parte della letteratura agiografica tradizionale – anche i testi più venerati e diffusi vanno eliminati oppure purgati.

A questo principio agiografico generale si ispira Major nel redigere anche la «Pars Secunda» con le sue 59 voci tematiche in ordine alfabetico, che ripropongono per l'appunto – come la *Farrago* di Bonnus – gli assunti fondamentali di dottrina, di morale e di disciplina del protestantesimo e sotto cui Major raccoglie una serie di

aneddoti in buona parte selezionati dai *Verba seniorum*.¹²⁷ Anche in questo caso è possibile registrare modifiche significative rispetto al testo originario, la più vistosa delle quali – a parte il fatto di smembrare in più elementi uno stesso aneddoto per utilizzarli poi separatamente sotto lemmi diversi – ci sembra essere quella di inquadrare in un contesto dottrinale differente rispetto alla fonte pseudo-rufiniana correggendo in tal modo i lineamenti di alcuni profili, come nel caso dell'episodio dei «Duo fratres monachi», dove il racconto perde il riferimento alla fornicazione e viene fatto diventare un esempio di carità.¹²⁸ Inoltre, da questa seconda parte emerge con maggiore evidenza la finalità pastorale e catechetica dell'opera (più che agiografica in senso proprio) intesa appunto come raccolta di «*exempla et dicta*» (figure, fatti e detti) ad uso dei ministri della Parola per rendere più persuasivo l'annuncio del vangelo.

In definitiva la *repurgatio* è consistita principalmente nel togliere dai vari testi agiografici tradizionali ogni visione contrastante col vangelo della grazia e nel lasciar cadere un certo numero di vite di Padri poco interessanti. Occorre aggiungere tuttavia che tale intervento correttivo non ha fatto guadagnare molto al valore storico dell'edizione majoristica delle *Vitae Patrum*. Anche perché l'intento dell'autore non era quello di scrivere un'opera di storia, quantunque Major abbia inteso far valere il criterio dell'attendibilità storica e della plausibilità razionale nella scelta e nella correzione delle *historiae*, ma di approntare uno strumento per l'evangelizzazione, la predicazione e la catechesi.¹²⁹ Del resto alla domanda perché entrambi i riformatori abbiano ritenuto opportuno valorizzare un testo così corrotto, la risposta è proprio nel loro convincimento che le *Vitae Patrum*, essendo oltre tutto un testo molto diffuso, conosciuto ed usato, una volta mondato potesse essere un valido aiuto alla formazione dei fedeli. Non va dimenticato in conclusione – ma possiamo solo accennarvi avendo ristretto l'ambito della nostra ricerca alla prima metà del Cinquecento – che l'attività agiografica di Major non si è limitata alla redazione emendata delle *Vitae Patrum*: vanno menzionati infatti il *Catalogus doctorum Ecclesiae Dei* del 1550¹³⁰ e la biografia di s. Paolo del 1555,¹³¹ oltre ovviamente alle numerose omelie dal lui tenute in occasione di feste di santi dal 1556 al 1568.¹³² Una fonte quest'ultima di grande interesse non soltanto per cogliere il passaggio dal culto cattolico dei santi alla *memoria san-*

ctorum evangelica ma anche per ricavare lo schema del *Gottesdienst* domenicale o festivo dedicato alla memoria dei santi sia a Wittenberg che nelle chiese luterane della Sassonia.¹³³

3. *La collectio spalatiniana*

Una singolare novità rispetto ai lavori di Bonnus e Major rappresenta l’opera di Spalantino ma solo in riferimento alle fonti tradizionali da cui attinge: nel *Magnifice consolatoria exempla atque sententiae* l’elenco degli scritti agiografici o di altro genere «ex quibus [...] haec epitome sit collecta» risulta stranamente più ampio, includendo esplicitamente anche testi medievali e umanistico-rinascimentali, oltre ai classici della storiografia ecclesiastica antica e della patristica.¹³⁴ Una novità ben poco significativa nel concreto perché contrariamente a quanto annunciato nell’indice iniziale le fonti utilizzate e citate in maniera quasi esclusiva sono la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, la *Historia tripartita* di Cassiodoro e il *De persecutione vandolica* di Vittore di Vita, oltre agli scritti di Sulpicio Severo, Ambrogio, Agostino e Bernardo; per di più almeno in una quindicina delle 84 voci (nomi) manca ogni accenno alla fonte.¹³⁵ Occorre dire altresì che a differenza della raccolta di Major il testo spalatiniano ebbe ben poca notorietà e diffusione in ambito evangelico, nonostante l’autorevole prefazione di Lutero, verosimilmente perché nasce come testo di edificazione spirituale ad uso personale e inizialmente non destinato alla pubblicazione e quindi come un libretto con minori ambizioni editoriali rispetto alle *Vitae Patrum*. Del resto lo stesso autore si era opposto ad una sua traduzione in volgare propostagli da Lutero al fine di facilitarne una maggiore diffusione.¹³⁶ Senza dubbio anche questa *collectio* conferma quanto è emerso in generale dall’analisi delle raccolte precedenti, vale a dire che la natura (realizzazione e finalità) di scritti simili solo genericamente può essere definita agiografica, offrendo in concreto antologie di esempi e di detti – nel testo spalatiniano soprattutto *sententiae* – di illustri figure in prevalenza del cristianesimo antico quali mezzi per la formazione personale e in primo luogo come strumenti pastorali per evangelizzatori, catechisti e missionari. Ma non è forse in fondo anche questo per gli evangelici un modo corretto di

tenere viva e onorare la *memoria sanctorum*, raccogliere cioè e fare conoscere *exempla et dicta* di quei testimoni, confessori e difensori della verità evangelica che hanno vissuto e sono morti nel segno della fede giustificante?

Gli esempi e i detti dei padri al vaglio della «regula seu analogia fidei»

Nel solco della *Farrago* bonniana, alla quale per altro Spalatino si ispira esplicitamente, e dietro l'insistente invito di Lutero a non lasciar perdere ciò che di buono era rimasto negli scritti agiografici tradizionali, il testo viene pubblicato nel marzo 1544 per i tipi dello stampatore wittenberghese Nickel Schirlentz dopo uno scambio epistolare tra l'autore e il riformatore di Wittenberg: questi nella lettera del 23 novembre 1543 gli comunicava di aver letto il manoscritto e di esserne rimasto impressionato positivamente, salvo ad avere qualche riserva sui racconti di vita monastica;¹³⁷ dal canto suo il 25 dicembre Spalatino rispondeva, esponendo i motivi che l'avevano convinto a redigere la raccolta e i principi da cui si era fatto guidare nella selezione del materiale agiografico e sottoponendo al suo giudizio l'opportunità o meno di darlo alle stampe (questa lettera verrà inclusa nell'edizione dell'opera come *Epistola Dedicatoria*); nella contro-risposta dell'8 marzo 1544, inserita nella raccolta quale *Praefatio*, il riformatore tornava a mettere in rilievo la bontà, l'opportunità e l'urgenza di simile operazione, ribadendo nello stesso tempo i principi indispensabili per garantire la correttezza della selezione, della ripulitura e della valorizzazione dei testi agiografici tradizionali, e cioè: oltre a liberare i «sanctorum dicta et facta» dalle componenti immaginarie, miracolistiche e contrastanti col dato storico, è necessario passarli al vaglio prudente della «regula seu analogia fidei» (la giustificazione per fede) e conservare infine soltanto ciò che in essi vi è di buono senza per altro dimenticare mai che i santi sono stati uomini soggetti alla debolezza e al peccato.¹³⁸ Un intervento, questo di Lutero, sul delicato tema dei metodi di verifica per certi versi volutamente assiomatico forse a motivo del fatto che nella collezione anche Spalatino inserisce (in modo acritico?) storie di vita monastica e per di più ricorre – diversamente da Bonnus e Major – a fonti che i protestanti consideravano sospette. Di queste ultime però

abbiamo già segnalato l'irrelevanza nella effettiva stesura delle voci, mentre a riguardo della concentrazione su esempi monastici paventata da Lutero occorre precisare che come si evince dal testo dato alle stampe e probabilmente corretto rispetto al manoscritto letto dal riformatore di Wittenberg il numero dei racconti relativi ai martiri (uomini e donne), vescovi, confessori, presbiteri e semplici cristiani è di gran lunga superiore a quello delle *historiae* sui monaci, nelle quali per altro non si esalta affatto lo stato di vita religiosa. Dal canto suo Spalatino è convinto – e lo scrive a Lutero – non soltanto di aver approntato qualcosa di utile per la comunità cristiana, ma di aver altresì compilato la *collectio* scegliendo ed emendando tutto il materiale col massimo rigore, consapevole dei tanti errori e delle innumerevoli menzogne di cui sono infarciti simili testi agiografici.¹³⁹

Concretamente in una successione (non alfabeticamente ordinata) di 84 voci relative a nomi di personaggi per la maggior parte del cristianesimo delle origini (martiri, vescovi, confessori, laici) raccoglie diversi «*exempla atque sententiae*» loro attribuiti, ponendoli sotto ciascun nome e specificando di volta in volta – salvo qualche eccezione – la fonte da cui li ricava. In generale si può dire che ancor più di Bonnus e Major Spalatino si attenga rigorosamente al testo originario, salvo piccole modifiche di carattere linguistico: quasi mai lo censura e neppure vi inserisce riflessioni personali critiche o collegate a problemi del suo tempo. Così, ad esempio, citando le comunità fondate da s. Martino evita di biasimare quanti le hanno male interpretate identificandole come comunità monastiche e si limita a dire che esse erano delle *scholae*.¹⁴⁰ E ancora, sempre a proposito del vescovo di Tours, non elimina del tutto, come invece tende a fare Bonnus, i prodigi che Sulpicio gli attribuisce, sebbene nel riferire l'episodio della risurrezione del monaco formuli come conclusione un attacco (assente nel biografo antico) al culto superstizioso dei martiri.¹⁴¹ Anche nella *historia* di Policarpo Spalatino riporta un lungo brano finale tratto da Eusebio, ma scartato dalla *Farrago* bonniana, sui vari miracoli che hanno accompagnato il martirio del vescovo di Smirne (il corpo del santo vescovo non brucia come qualsiasi altra carne messa sul fuoco, ma diventa splendente come oro e argento nel crogiuolo; l'odore che si diffonde non è quello acre della carne bruciata, ma di un unguento profumato; il sangue che sgorga dal corpo colpito dalla spada spegne le fiamme del rogo).¹⁴² Da tutto l'insie-

me sembra che nella raccolta spalatiniana risaltino con più evidenza le finalità pastorali e l'intento edificante di tali scritti: in effetti il pastore di Altenburg appare più interessato ai *dicta* utilizzabili sul piano personale e nella predicazione a consolazione e a sostegno dei cristiani in tentazione che non alle *historiae* agiografiche; ciò spiega in un certo senso perché ad esempio non dice quasi nulla sulla vita di Ambrogio, Cipriano, Agostino, Tertulliano, Bernardo (e sono le voci più consistenti e rilevanti della serie) preferendo piuttosto trarre dai loro scritti un florilegio di «consolatoriae sententiae» per offrirlo al pio lettore.¹⁴³ Certo non manca di mostrare non pochi *exempla* sul piano del comportamento quasi sempre collegati alla confessione della fede davanti ai tribunali e ai carnefici sino al martirio, basti ricordare le *historiae* di Dionisia e di suo figlio Maiorico, dell'«Anus Aphricana», dell'«Edessena Mulier cum filio», dei «Juvenes duo Antiocheni Martyres» e di molti altri,¹⁴⁴ e tuttavia la sua preferenza più che alla presentazione della figura del protagonista sembra rivolta a raccoglierne devotamente le parole («sententiae») per proporle a sé e agli altri come testimonianze preziose di saggezza cristiana ed esempi luminosi di fedeltà alla verità evangelica.

4. *Le declamationes di Melantone e l'esemplarità vera di santi vescovi*

La presentazione di figure esemplari del cristianesimo antico, ancorché senza un'espressa intenzione di recuperarne o utilizzarne le *legendae* tradizionali, è lo scopo di alcuni interventi accademici di Filippo Melantone su Agostino (1539), Policarpo (1542) e Ambrogio (1542). Interventi a cui in verità soltanto in senso lato possiamo riconoscere il carattere agiografico dal momento che, pur raccontando vicende biografiche in questo caso di santi vescovi, in realtà sono *orationes* o *declamationes* apologetiche scritte e tenute per la comunità universitaria in vista del conseguimento di un grado accademico.¹⁴⁵

«*Exempla prodesse iuventuti*»

E tuttavia non si può negare che la loro finalità ultima sia in generale l'edificazione e la formazione (ammonimento, consolazione



43. Filippo Melantone. Incisione in rame di A. Dürer, 1526.

44. Lazarus Spengler. Incisione di anonimo da *Zweihundert deutsche Männer*, Hrsg. L. Bechstein, Leipzig 1854.

e sollecitazione a ringraziare e lodare Dio) dei fedeli attraverso la conoscenza e la valorizzazione delle «*historiae clariorum virorum*» e dei «*pia exempla gubernatorum Ecclesiae*» nella convinzione che «*exempla prodesset iuventuti*»: così si esprime Melantone nel *De vita Augustini*.¹⁴⁶ Ugualmente nel redigere la *historia* di Policarpo annota:

ho narrato la breve storia su Policarpo, perché in essa possiamo ricordare soprattutto questo, di avere cioè in tale discepolo di Giovanni un testimone della dottrina che le nostre chiese dovrebbero professare. Ma anche perché gli esempi ci ammaestrino che siamo chiamati alla lotta e ai pericoli e che Dio sarà accanto a noi anche tra le fiamme.¹⁴⁷

E concludendo la *historia* di s. Ambrogio afferma:

vogliamo che gli uditori prendano in considerazione il mirabile governo della chiesa, e altresì li esortiamo a rendere grazie a Dio perché sovente suscita guide idonee [per la sua chiesa], e una certa parte della lode va anche ad Ambrogio perché ha usato con devozione i doni celesti ed ha evitato gli scandali per non affliggere lo Spirito santo. Insomma queste storie ci insegnano molto su temi di massima importanza. Non sono soltanto gli esempi delle azioni ad invitarci allo studio della virtù, alla costanza e alla pudicizia. Queste cose possono essere fatte proprie da molti, ma le controversie dei singoli istruiscono i posteri e la voce dei pii, i cui giudizi sono confermati dalle testimonianze divine, fortifica molto le persone più deboli.¹⁴⁸

Né va dimenticato che lo stesso Lutero annovera per esempio la *historia* melantoniana *De Ambrosio* tra i testi agiografici, in cui a differenza delle *legendae sanctorum* tradizionali è possibile trovare molto sul tema centrale della vita cristiana, cioè sulla fede.¹⁴⁹ Del resto lo scopo edificante e formativo si può cogliere pure nelle continue digressioni rispetto alla narrazione della *historia* e nelle considerazioni personali con cui Melantone cerca di attualizzare in quelle biografie gli aspetti ritenuti più rilevanti per la chiesa del suo tempo: il ministero episcopale e il governo della chiesa, le scuole di Sacra Scrittura e l'istruzione catechetica dei cristiani, la conduzione della chiesa da parte di Dio tra le calamità della storia.¹⁵⁰ Tutto ciò spiega perché qui prendiamo in considerazione un tale materiale.

Premesso che nelle tre *historiae* il *Praeceptor Germaniae* non accenna mai sia pure per criticarle o per respingerle alle *legendae* tradizionali e solo raramente e per inciso menziona le fonti da cui concretamente attinge, come Eusebio ed Ireneo per Policarpo, le let-

tere e gli scritti dottrinali di Ambrogio e l'epistolario e le Confessioni di Agostino,¹⁵¹ e volendo porre un confronto con l'immagine tramandata dai leggendari, non c'è dubbio che il profilo di santo che emerge da queste *orationes* non soltanto si presenta ripulito da tutti gli elementi fiabeschi o eccessivamente miracolistici, legati questi ultimi specialmente al culto *post-mortem* e delle reliquie, ma appare centrato sul fedele servizio alla verità evangelica, costantemente confessata o insegnata e tenacemente difesa contro ogni eresia.¹⁵² Occorre però precisare, seppur per inciso, che la critica al miracolismo non implica in Melantone (ma neppure negli altri riformatori) una negazione di principio dell'evento portentoso: ad Agostino per esempio si riconosce d'aver scacciato i demoni e guarito gli ammalati, pur nella consapevolezza che i miracoli «longe praestantiora» del vescovo di Ippona sono ben altri, vale a dire

il successo nel governo [della chiesa], la rettitudine di giudizio e la costanza della fede, il fatto d'aver compreso il pensiero di Paolo sulla legge, sul peccato e sulla giustificazione per fede e d'averlo difeso con grande forza d'animo contro l'opinione comune,

la verità stessa della dottrina da lui predicata e comprovata da Dio attraverso prodigi.¹⁵³ Ugualmente non ha difficoltà ad inserire nella *historia* di Policarpo il prodigio che ha accompagnato la sua morte, quando è rimasto illeso tra le fiamme del rogo ed è stato ucciso successivamente con la spada,¹⁵⁴ e nella *historia* del vescovo di Milano l'accento ai «miracoli che nella sua infanzia prefiguravano lo splendore futuro» e al fatto straordinario verificatosi sul letto di morte mentre il santo recita e spiega il salmo 44 (una fiamma che diventa un disco luminoso sul volto di Ambrogio).¹⁵⁵

Difensori della verità evangelica e «gubernatores ecclesiae»

Se dunque è l'annuncio dell'evangelo della grazia che la *memoria sanctorum* intende offrire e ravvivare, Agostino è presentato come colui che deve essere amato e venerato proprio perché «ha conservato in modo eccellente quel tesoro celeste [= la dottrina della giustificazione per fede]» e lo ha difeso contro tutti gli attacchi degli eretici; in tal senso il vescovo di Ippona può essere considerato come il vero genitore della Riforma, la quale secondo Melantone non ha fatto altro che riportarne nuovamente alla luce l'immagine esem-

plare e la dottrina rimaste coperte per molti secoli da densissime tenebre.¹⁵⁶ Anche Policarpo, discepolo di Giovanni, è mostrato come «testis Apostolicae doctrinae» per la quale ha combattuto «contro gli eretici battaglie durissime», ma soprattutto ha sacrificato la sua vita morendo da martire.¹⁵⁷ Come pure la gloria maggiore di Ambrogio, oltre alla forza di resistere e di opporsi al potere civile ingiusto e immorale e alla capacità di difendere con acute argomentazioni contro Simmaco la verità della religione cristiana (all'esposizione di tale disputa l'*oratio* dedica una lunga parte),¹⁵⁸ è stata secondo il riformatore umanista quella d'aver «contrastato come un muro il delirio ariano scatenatosi in Oriente, per evitare che si introducesse in Occidente».¹⁵⁹ Ciò non significa tuttavia ignorare e ancor meno disprezzare le virtù pubbliche e private di tali figure. Così, di Agostino la *declamatio*, pur senza voler mitizzare un uomo che comunque ha avuto limiti e difetti,¹⁶⁰ sottolinea il suo essere stato sul piano pubblico «reggitore della chiesa» dotato di autorevolezza, ma in modo particolare maestro della pura dottrina del vangelo con grandi capacità didattiche e chiarezza di pensiero – la *historia* in effetti si rivolge *in primis* agli studenti universitari –; in sostanza era «adatto all'insegnamento e prudente nel valutare gli affari, nello schivare le insidie degli avversari e nel conservare la pace della chiesa», fornito altresì di «fede, fermezza e vigilanza nelle turbolente questioni del suo tempo».¹⁶¹ Qualità che il *Praeceptor Germaniae* apprezza e addita ai responsabili delle chiese perché le facciano proprie, convinto che le calamità del XVI secolo siano molto simili a quelle dell'epoca agostiniana. Nella vita privata poi il vescovo di Ippona è stato esempio di pudicizia, di prudenza e di amore della verità.¹⁶² Melantone conclude rivelando ancora una volta la natura edificante e formativa della *historia*: ribadisce infatti la necessità che la chiesa ha di «uomini dotti e pii, attraverso la cui voce e i cui scritti possa essere difesa la gloria di Dio» ed esorta gli studenti a seguire l'esempio di Agostino (ma anche di Paolo e di Ambrogio e di altri) nell'imparare e coltivare «tutte le buone discipline che sono necessarie alla chiesa».¹⁶³ Di Policarpo, poi, la *declamatio* dice ben poco circa le virtù personali oltre alla costanza, pazienza e devozione con cui ha sopportato le sofferenze del martirio; sottolinea invece assieme alla testimonianza martiriale la tenacia nel lottare contro i Marcioniti a difesa della verità; infatti, commenta il riformatore preoccupato

delle crescenti divisioni dottrinali all'interno dello stesso protestantesimo, insegnare rettamente la dottrina evangelica e reprimere gli errori sono benemerienze rimarchevoli da cui dipende la stessa vita eterna, la gloria di Dio e la diffusione della chiesa. E conclude: possa l'esempio del vescovo di Smirne, come quello di tanti altri, essere uno stimolo a «diventare testimoni della dottrina».¹⁶⁴ Di Ambrogio infine mette in rilievo le virtù proprie di un «gubernator ecclesiae» esemplare, vale a dire la pietà e l'erudizione cristiana assieme alla prudenza e alla capacità di interpretare il proprio «munus episcopale» non come onore mondano ma come «militia» per il Regno di Dio. Voglia il cielo, si augura Melantone, che nelle chiese quanti hanno il compito di presiedere acquisiscano ad imitazione del santo vescovo di Milano «diligenza e rettitudine nella correzione privata e severità nel giudizio pubblico».¹⁶⁵

Note

1. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539. A partire dal 1559 la *Farrago* è pubblicata in forma ridotta come appendice alle *Vitae Patrum* di Major (cfr. *Farrago*-1559 e le edizioni wittenberghesi delle *Vitae Patrum* del 1559, 1560, 1562 e 1578) ed appare in volgare per la prima volta (cfr. Bonnus, *Beschreibung*) sempre in appendice alla traduzione tedesca delle *Vitae Patrum* di Major fatta dal pastore di Ratzenburg Sebastian Schwan e stampata a Lubecca nel 1604 (cfr. Major, *Das Leben der Altväter*-1604) (cfr. Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, p. 535, nota 71). Su Bonnus e la *Farrago* cfr. Spiegel, *Hermann Bonnus*; Flaskamp, *Hermann Bonnus*; Schäfer, *Effigies pastorum*, pp. 13ss.; Stupperich, *Zur Geschichte des Superintendentenamts*; Id., *Reformatorenlexikon*, pp. 41-42; Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, pp. 531-533.

2. Citato ivi, p. 531.

3. *KO-Lübeck 1531*, p. 148; un ordinamento preso quasi alla lettera dalla *KO* di Amburgo del 1529 (cfr. *KO-Hamburg 1529*, p. 131), la quale a sua volta riproduce l'ordinamento ecclesiastico di Braunschweig redatto nel 1528 da Bugenhagen (cfr. *KO-Braunschweig 1528*, p. 397).

4. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 2^v-6^r.

5. Cfr. ivi, cc. 6^v-25^v. Gli apostoli: [I]. *De s. Ioanne Apostolo et Evangelista* (cfr. ivi, cc. 6^v-8^v); [IV]. *De Iacobo Apostolo* (cc. 15^v-16^v); [V]. *De s. Andrea Apostolo* (cc. 16^v-18^v); [VI]. *De Simone et Iuda Apostolis* (cc. 18^v-19^v); [VII]. *De s. Matthia Apostolo* (cc. 19^v-20^v); [VIII]. *De s. Bartholomeo Apostolo* (cc. 20^v-22^v); stranamente però mancano i racconti sugli altri cinque apostoli: Pietro, Matteo, Filippo, Tommaso, Giacomo Alfeo. I vescovi: [II]. *De sancto Martino Episcopo* (cc. 9^v-11^v); [IX]. *De s. Nicolao Episcopo* (cc. 22^v-25^v); [X]. *De s. Blasio Episcopo* (cc. 25^v-25^v). La donna: [III]. *De Maria Magdalena* (cc. 11^v-15^v). Volendo fare una graduatoria in base alla lunghezza del testo della *historia*, al primo posto si pone la Maddalena (7 cc.), seguita da s. Nicola (5+ ½ cc.), s. Martino (5 cc.), s. Giovanni evangelista (4 cc.), s. Bartolomeo (4 cc.), s. Andrea (3+ ½ cc.), s. Giacomo (3 cc.), i ss. Simone e Giuda (2 cc.), s. Mattia (1+ ½ cc.) e s. Biagio (1 c.).

6. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 25^v-61^v. Il titolo, con cui si apre questa seconda parte, recita: «Exempla selectiora Sanctorum Patrum et episcoporum veteris Ecclesiae ex historia Ecclesiastica et Tripartita» (cfr. ivi, c. 25^v). La fonte da cui attinge il racconto sul monaco Giovanni egiziano è probabilmente la *Historia monachorum* di Rufino (cfr. Id., *Historia monachorum*, 391-405).

7. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 61^v-87^v.

8. Cfr. ivi, cc. 89^v-127^v. Il racconto del prodigio della donna è preso dalla lettera di Girolamo ad Innocenzo (cfr. Girolamo, *Epistola I*).

9. Prendendo in considerazione le varie tipologie di santi presentati da Bonnus (i santi della prima parte vengono qui preceduti dal numero romano e gli altri della seconda dal numero arabo, mentre quelli presenti nella quarta parte da una lettera minuscola) si può osservare che i personaggi biblici sono otto ([I]. *De s. Ioanne Apostolo et Evangelista*, [III]. *De Maria Magdalena*, [IV]. *De Iacobo Apostolo*, [V]. *De s. Andrea Apostolo*, [VI]. *De Simone et Iuda Apostolis*, [VII]. *De s. Matthia Apostolo*, [VIII].

De s. Bartholomeo Apostolo), e gli extrabiblici ventinove ([II]. *De sancto Martino Episcopo*, [IX]. *De s. Nicolao Episcopo*, [X]. *De s. Blasio Episcopo*, [1]Policarpo, [2] Quinto, [3]Potamiena, [4]Apollonia, [5]Marino, [6]Pietro, [7]Filea, [8]Dorothea, [9] Luciano, [10]Pafnuzio, [11]Atanasio, [12]Ambrogio, [13]Spiridione, [14]*Senex quidam*, [15]*Paedagogus quidam*, [16] *Mulier quidam*, [17] Eulogio, [18] Basilio, [19] Ammonio, [20] Ormisda, [21] Giovanni egiziano monaco, [22] Antonio, [a] Paolo eremita, [b] Ilarione, [c] Malco monaco, [d] *Mulier septies icta*); inoltre che sette sono apostoli ([I]. *De s. Ioanne Apostolo et Evangelista*, [IV]. *De Iacobo Apostolo*, [V]. *De s. Andrea Apostolo*, [VI]. *De Simone et Iuda Apostolis*, [VII]. *De s. Matthia Apostolo*, [VIII]. *De s. Bartholomeo Apostolo*), undici vescovi ([II]. *De sancto Martino Episcopo*, [IX]. *De s. Nicolao Episcopo*, [X]. *De s. Blasio Episcopo*, [1]Policarpo, [7] Filea, [10]Pafnuzio, [11]Atanasio, [12]Ambrogio, [13]Spiridione, [17] Eulogio, [18] Basilio), uno è presbitero ([9]Luciano), quindici appartengono alla categoria dei martiri ([IV]. *De Iacobo Apostolo*, [V]. *De s. Andrea Apostolo*, [VI]. *De Simone et Iuda Apostolis*, [VII]. *De s. Matthia Apostolo*, [VIII]. *De s. Bartholomeo Apostolo*, [II]. *De sancto Martino Episcopo*, [X]. *De s. Blasio Episcopo*, [1]Policarpo, [3]Potamiena, [4]Apollonia, [5]Marino, [6]Pietro, [7]Filea, [9]Luciano), uno è un martire mancato ([2]Quinto), sei sono monaci ([19] Ammonio, [21] Giovanni egiziano monaco, [22] Antonio, [a] Paolo eremita, [b] Ilarione, [c] Malco monaco), otto confessori non martiri ([I]. *De s. Ioanne Apostolo et Evangelista*, [III]. *De Maria Magdalena*, [IX]. *De s. Nicolao Episcopo*, [14] *Senex quidam*, [15] *Paedagogus quidam*, , [17] Eulogio, [18] Basilio [20] Ormisda), sei sono donne ([III]. *De Maria Magdalena*, [3]Potamiena, [4] Apollonia, [8]Dorothea, [16] *Mulier quidam*, , [d] *Mulier septies icta*) di cui tre vergini ([3]Potamiena, [4]Apollonia, [8]Dorothea), uno è soldato ([5]Marino).

10. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 1^r [«qui docentes verbum Dei, et veritatem illius asserentes Christianae religioni fideliter patrocinati sunt. Quorum cognitio in primis utilis et necessaria praedicatoribus verbi Dei»] Sul frontespizio di qualche esemplare dell'edizione del 1539 al posto di «cognitio» c'è «tractatio».

11. Cfr. ivi, c. 12^r [«Est autem certissima haec ratio tractandi exempla Sanctorum, ut consideremus primum illorum doctrinam et fidem qua servati sunt. Vitam et opera considerare non debemus, nedum admirari, nisi quatenus sunt fructus fidei, non ipsorum merita»].

12. Come s'è già accennato la fonte da cui la *Farrago* ricava gli aneddoti e i detti edificanti è il testo delle *Vitae Patrum* nella duplice raccolta della *Historia monachorum* di Rufino e dei *Verba seniorum* (sulla struttura di *Vitae Patrum* si rimanda alle precisazioni della nota 96); un testo per altro su cui Bonnus opera, oltre ad una drastica selezione per motivi redazionali, significative correzioni per adattare i singoli racconti a supporto dei *loci communes*. Unica eccezione – di cui però non siamo riusciti a trovare una spiegazione plausibile – a questo incisivo e radicale intervento di purificazione, attestato da quasi tutti i racconti riproposti da Bonnus, è costituito dall'inserimento nella *Farrago* (quarta parte) senza alcuna modifica o richiami all'attualità di quattro scritti di Girolamo, e precisamente della *Vita Pauli eremitae* (cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 89^r-90^r), della *Vita Sancti Hilarionis* (cfr. ivi, cc. 90^r-117^r), della *Vita Malchi Captivi Monachi* (cfr. ivi, cc. 117^r-123^r), e della lettera a Innocenzo *Miraculum de Muliere septies icta* (cfr. ivi, cc. 123^r-127^r), che insieme costituiscono quasi un 1/3 dell'intera opera bonniana. Nel recensire la *Far-*

rago i Brückner fanno osservare opportunamente che «non è certamente lo stato monastico ad essere messo in evidenza, ma gli esempi di generosità, le tentazioni, le prediche, la penitenza e le sofferenze e specialmente i detti edificanti con relativi riferimenti biblici». E concludono: «Episoden, nicht Viten stehen im Mittelpunkt. Bonnus schuf kein Legendar, sondern ein Exempelbuch» (cfr. Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, p. 532); una conclusione a mio avviso troppo categorica e che viceversa andrebbe articolata maggiormente soprattutto in riferimento alle *historiae* riportate nella prima, seconda e quarta parte.

13. Cfr. Bonnus, *Farrago-1539*, cc. 58^r-61^v.

14. Cfr. *ivi*, c. 58^{r-v}.

15. Cfr. *ivi*, c. 59^r.

16. Cfr. *ivi*, c. 60^r [«in novissimis temporibus prophanationem illam testamenti dominici in Mibis sacerdotum impurorum sub papatu, quando omnia sacra humanis traditionibus polluta ac dissipata erant»].

17. *Ivi*, cc. 61^{r-v}.

18. Cfr. *ivi*, cc. 57^v-58^r.

19. Cfr. *ivi*, c. 14^r [«Praetera et ea omnia quae habet Lombardica historia seu aurea legenda sanctorum de Maria Magdalena fictitia sunt»].

20. Cfr. *ivi*, cc. 9^r, 16^v, 17^r, 22^r, 25^r.

21. *Ivi*, c. 25^r [«In historia de sancto Blasio Episcopo multa sunt portentosissima mendacia, ideoque cum iudicio ea tantum excerptenda nobis sunt, quae cum sacris literis, ac doctrina Euangelij consentiunt»].

22. *Ivi*, cc. 22^{r-v}.

23. I *Loci communes*, sotto cui i racconti e i detti dei Padri vengono raccolti e ordinati, sono ad esempio la libertà cristiana e la sua falsa interpretazione (cfr. *ivi*, cc. 61^v-65^v), l'inclinazione al peccato e la mortificazione (cfr. *ivi*, cc. 65^v-67^r), la presunzione e la falsa sicurezza di salvarsi col proprio sforzo (cfr. *ivi*, cc. 67^v-70^r), l'orazione (cfr. *ivi*, cc. 70^r-72^r), la modestia cristiana contro l'ambizione e l'arroganza (cfr. *ivi*, cc. 72^v-74^v), contro la fiducia nelle opere (cfr. *ivi*, cc. 75^v-75^v), la necessaria operosità derivante dal vangelo (cfr. *ivi*, cc. 76^v-78^r), la vocazione e la fedeltà ad essa (cfr. *ivi*, cc. 79^v-80^r), la confessione privata (cfr. *ivi*, cc. 81^v-81^v), l'apparizione degli spiriti (cfr. *ivi*, cc. 81^v-82^r), le virtù civili (cfr. *ivi*, cc. 82^v-84^v), la pazienza nelle affezioni (cfr. *ivi*, cc. 85^v-86^r), ecc.

24. Cfr. *ivi*, c. 11^v [«Exemplum M. Magdalene dignum est quod diligenter tractetur. Est enim mire consolatorium ad erigendas conscientias infirmorum hominum, qui sentiunt se esse peccatores, et non posse se suis operibus et iusticia conscientiae tranquillitatem coram Deo invenire. Et hac causa institutum quoque est olim a maioribus, ut quotannis Magdalene exemplum tractaretur. Sed contigit in hoc exemplo, quod in multis alijs, quod res utilis et valde salutaris Ecclesiae in turpem abusum abiit, et degeneravit in fabulosam quandam superstitionem, quae non solum diversa esset a Scripturis, sed contraria etiam palam apertis verbis Euangelistarum»].

25. *Ivi*, cc. 12^v-13^v.

26. *Ivi*, c. 13^v [«Quod ad personam et genus Mariae Magdalene attinet, non opus est scrupolosius singula inquirere, neque enim hoc magnopere facit ad rem. Olim certe hac de re magna fuit dissensio»].

27. *Ivi*, c. 12^r.

28. Cfr. *ivi*, cc. 13^v-14^v. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 408-413. Secondo Jacopo da Varazze la Maddalena è la sorella di Lazzaro, discendente di una famiglia principesca, ma anche la donna di facili costumi che lava i piedi a Gesù presso la casa di Simone il lebbroso.

29. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 14^v-15^r [«Duo videtur quaeisise vel caliditas Sathanae, vel impudentia quorundam, qui harum fabularum autores sunt, ut hoc pacto hominum animis fucum aliquem facerent, et commendarent horas Canonicas, et missae sacrificium. Caeterum iam per gratiam Dei Euangelio revelato cernitur palam, quam impudens hoc fuerit mendacium, quo tam interea temporis, quando potestas fuit principis tenebrarum, toti orbi est impositum. Proinde ingentes gratiae agendaes sunt Deo, quod reiectis fabularum mendacijs verum usum exempli Magdalenae ex Euangelicis historijs denuo cognoscimus»].

30. *Ivi*, c. 9^r.

31. Cfr. *Legenda aurea*, p. 741.

32. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 9^r.

33. Concretamente Bonnus elimina alcuni episodi della *Legenda aurea* quali l'incontro col povero/Cristo (a cui Martino dona metà del suo mantello) in seguito al quale decide di farsi battezzare; il confronto del militare Martino con l'imperatore Giuliano sul tema della guerra e della sua decisione di lasciare la carriera militare per motivi di coscienza («Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet»); la disavventura con i ladroni durante il viaggio per andare a trovare i suoi parenti; la lotta contro il diavolo a Milano, o anche gli altri episodi che accompagnano l'incontro col vescovo Ilario. Riguardo alla realizzazione del ministero episcopale e della vita ascetica di Martino, Bonnus ignora gli eventi riportati da Jacopo da Varazze relativi all'elezione e all'ordinazione episcopale, oltre a molti fatti prodigiosi riguardanti gli animali, le piante, le cose, su cui invece questi insiste. Nella *Legenda aurea* tali episodi miracolosi – attinti in maggioranza, come afferma esplicitamente il suo autore, dai *Dialogi* di Sulpicio Severo e non dalla *Vita Martini*, che li ignora – intendono esaltare il potere taumaturgico del santo, la sua umiltà, austerità, pietà, amore per i poveri (cfr. *Legenda aurea*, pp. 742-743).

34. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 9^v-10^r. Nella *Farrago* la figura del vescovo di Poitiers è fondamentale per la formazione teologica e spirituale del giovane Martino; un legame evidenziato per altro anche da Jacopo da Varazze, rispetto al quale però Bonnus elimina tutti gli eventi prodigiosi nel raccontare l'incontro tra i due personaggi. Ancora una differenza rispetto alla *Legenda aurea* attiene alla narrazione delle persecuzioni: come Ilario è stato perseguitato dagli eretici allo stesso modo anche Martino ha subito le angherie degli ariani, che lo hanno cacciato via dalla città; persecuzioni raccontate anche da Jacopo da Varazze ma con qualche particolare in più sui fatti prodigiosi (cfr. *Legenda aurea*, pp. 742-743).

35. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 10^v e *Legenda aurea*, p. 743. Secondo una certa tradizione Martino sarebbe stato il fondatore del monachesimo occidentale, prima ancora dello stesso Benedetto. Da vescovo – precisa Bonnus – Martino «Christum syncere praedicabat, non sectas, non fiduciam operum docuit, sed tanquam fidelis dispensator Euangelium Christi praedicavit». E quasi a giustificare il rigore disciplinare delle scuole di Martino, il sovrintendente ammonisce: «Nihil enim perinde obest ingenijs, quam luxus et ebrietas».

36. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 10^r.

37. Ivi, c. 10^v.

38. Ivi, cc. 10^v-11^r.

39. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 743ss.

40. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 10^v. In verità la *legenda* di Jacopo da Varazze non accenna a questa conferma papale nella elezione e consacrazione di Martino.

41. La *Legenda aurea* racconta viceversa – attingendo dai *Dialogi* di Spulpicio Severo – di vari travestimenti del diavolo: la mucca inferocita che si scaglia contro Martino e i suoi confratelli monaci; Giove, Mercurio e altre divinità pagane; il re/Cristo vestito di porpora (cfr. *Legenda aurea*, pp. 747-748).

42. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 10^v-11^r.

43. Cfr. *Legenda aurea*, p. 748 e Bonnus, *Farrago*-1539, c. 11^r (i corsivi sono miei).

44. Cfr. ivi, cc. 11^{r-v} e *Legenda aurea*, pp. 748-750 (i corsivi sono miei).

45. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 11^v e *Legenda aurea*, pp. 746-747. La serie dei miracoli, ivi, pp. 743-748.

46. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 25^r.

47. Cfr. ivi, c. 25^v [«Quae aßcripta sunt de miraculis, ac de petitione eius pro laborantibus dolore gutturis, omnino sunt fabulosa et impia, contra primum et secundum praeceptum Decalogi, atque totam doctrinam de Christo unico servatore nostro, quam dum viveret, praedicavit Blasius»]. Il racconto di Bonnus si sofferma soltanto sull'elezione di Biagio a vescovo di Sebaste, sulla predicazione – da vescovo – del vangelo di Cristo contro la religione e gli idoli pagani, sull'esilio forzato e l'abbandono del ministero episcopale a causa della persecuzione di Diocleziano, sulla cattura e l'incitamento a sacrificare agli idoli, sulla confessione coraggiosa di Cristo, sul carcere, i supplizi e la morte a motivo della fede (cfr. ivi, cc. 25^{r-v}). Cfr. *Legenda aurea*, pp. 167-168.

48. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 22^{r-v}. Per il testo della *historia* cfr. ivi, cc. 22^r-25^r.

49. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 22-29. Dopo aver delineato la vicenda biografica di s. Nicola costellandola di molti fatti prodigiosi, Jacopo da Varazze dedica poco meno della metà della *historia* al racconto di eventi miracolistici verificatisi, dopo la morte del santo, intorno alle sue reliquie.

50. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 23^r-24^v.

51. Cfr. ivi, cc. 22^v-23^r. Con una maturità superiore all'età, racconta la *Farrago*, già da ragazzo Nicola si applicava con impegno all'apprendimento della Scrittura e allo studio della pietà, frequentando le lezioni di Bibbia che allora venivano impartite nelle chiese. Come straordinario esempio di carità verso il prossimo Bonnus riporta il fatto delle tre vergini, molto noto nella letteratura agiografica medievale. E tuttavia, diversamente da Jacopo da Varazze che narra l'episodio in termini miracolistici con apparizioni ed eventi prodigiosi (cfr. *Legenda aurea*, p. 23), egli lo riduce ad un racconto brevissimo e semplicissimo («[...] quod concui cuidam inopi tres filias iam nubilas habenti, tantum pecuniae tribuit, quantum satis esse posset ad honeste collocandum puellas in matrimonium»), precisando in un'ottica genuinamente luterana che «Et haec sunt vera bona opera quae scriptura ex fide tanquam ex arbore fructus dicit provenire» (cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 23^v).

52. Cfr. *ivi*, c. 25^r.

53. Cfr. *ivi*, cc. 22^v-23^r.

54. *Ivi*, c. 20^v e inoltre cfr. c. 6^v (Giovanni), c. 15^r (Giacomo), c. 16^v (Andrea), c. 18^v (Simone e Giuda), cc. 19^v-20^r (Mattia), cc. 20^{r-v} (Bartolomeo).

55. Cfr. *ivi*, c. 17^r. Anche Jacopo da Varazze racconta del ministero apostolico di Andrea in Scizia prima ed in Acaia poi, inserendolo però in un contesto di prodigi e di eventi miracolosi che Bonnus elimina completamente (cfr. *Legenda aurea*, pp. 13-19).

56. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 20^v-21^r. La predicazione missionaria di Bartolomeo è collocata in India anche dalla *Legenda aurea* (cfr. *Legenda aurea*, p. 540).

57. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 8^{r-v}. Jacopo da Varazze riferisce la storia narrata da Isidoro secondo cui alla morte di Giovanni il sepolcro sarebbe apparso pieno di manna e senza il corpo dell'evangelista. Bisogna precisare però che in questa *legenda* non si accenna al ritorno dell'Evangelista alla fine dei tempi assieme ad Elia ed Enoch (cfr. *Legenda aurea*, p. 62).

58. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 16^{r-v}. Alla traslazione del corpo di Giacomo a Compostella accenna invece la *Legenda aurea*, la quale, attingendo da Johannes Beleth, racconta pure il modo prodigioso in cui tale trasferimento si sarebbe realizzato assieme a tutti i miracoli *post-mortem* (cfr. *Legenda aurea*, p. 424ss.).

59. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 20^r. Occorre dire che questa controversa notizia secondo cui Mattia avrebbe predicato in Egitto e che *ivi* sarebbe morto, certamente non è attinta da Jacopo da Varazze che la ignora completamente. Il che sembra avvalorare la tesi che Bonnus nel redigere la *Farrago* faccia riferimento anche ad altri testi agiografici “tradizionali” che tuttavia non siamo riusciti ad identificare (forse il *Doctrinale clericorum* del 1490 in circolazione a Lubeca?).

60. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 19^{r-v}.

61. *Ivi*, c. 20^r.

62. Cfr. *ivi*, cc. 19^{r-v}. Jacopo da Varazze riporta la leggenda sulla crocifissione di Simone rimandando a Isidoro, Eusebio e Beda, ma conclude ricordando i dubbi sulla sua attendibilità storica (cfr. *Legenda aurea*, p. 711).

63. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 21^r.

64. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 544-548.

65. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 21^r-22^r. Diversa ci sembra invece l'impostazione del racconto di Jacopo da Varazze che pone al centro dell'attenzione del lettore la forza taumaturgica dell'apostolo sia in vita che *post mortem*. Interessante a questo proposito è la lunga e pittoresca descrizione che l'idolo Berith fa delle sembianze dell'apostolo affinché la gente possa riconoscerlo nel tempio, una descrizione assente invece in Bonnus (cfr. *Legenda aurea*, p. 541).

66. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 22^r.

67. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 13-19. Ai miracoli *post-mortem* Jacopo da Varazze dedica una lunga parte finale della *historia* (cfr. *ivi*, pp. 19-22).

68. Cfr. *ivi*, pp. 16-18. Secondo il racconto della *Legenda aurea* nel momento in cui alcune persone nerborute vengono per liberare l'apostolo dalla croce le loro braccia perdono la forza; nella fase finale del martirio sulla croce Andrea è investito da una luce fortissima e abbagliante che impedisce agli astanti di guardarlo e quando la luce si ritira l'apostolo rende lo spirito a Dio.

69. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 17^v-18^r.

70. Cfr. ivi, cc. 6^v-7^r [«et quanquam occisus non est per tyrannos impios et persecutores Euangelij, tamen non minora incommoda, graviore etiam cruces, et calamitates sustinuit, quam vel Stephanus vel omnes alij Apostoli et martyres. Illis enim contigit cito mori et eximi his miserijs, caeterum Ioannes per totam vitam suam, et per tot annos, uelut in perpetuo quodam et aßiduo agone luctatus est:»]. Mentre la *Legenda aurea* non accenna minimamente al fatto che Giovanni è autore di un vangelo, Bonnus nutre dei dubbi sull'attribuzione della paternità dell'Apocalisse a Giovanni evangelista.

71. Ivi, c. 8^r.

72. Cfr. *Legenda aurea*, pp. 56-62. Jacopo da Varazze menziona numerose fonti: Mileto di Laodicea, Isidoro, la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, Cassiano, Girolamo, Elinando.

73. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, l. IV, cap. 15, MPG 20, coll. 359-362.

74. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 26^r-30^r. Dalla lettura del testo si ricava l'impressione che Bonnus, almeno nella prima parte del racconto, prenda alcune notizie su Policarpo dalla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio e rielabori questo materiale a parole sue. Così, dopo aver presentato brevemente la figura del vescovo di Smirne, riferisce l'episodio relativo all'incontro di Policarpo con l'eretico Marcione: in quell'occasione il santo martire scappò via per non avere nulla a che fare con il traditore della verità, seguendo in ciò l'esempio dell'apostolo Giovanni che aveva rifiutato di entrare nei bagni pubblici di Efeso dopo aver scorto l'eretico Cerinto. Il brano riproduce sostanzialmente il testo di Eusebio (compresa la citazione paolina di Tt 3,10-11), anche se decurtato e modificato in qualche punto sotto il profilo redazionale. La *historia* della *Farrago* accenna poi all'attività letteraria di Policarpo, riprendendo una frase di Eusebio, anch'essa modificata con l'aggiunta di una precisazione generale sui compiti propri del vescovo, chiamato non solo a predicare, ma anche a scrivere. Bonnus passa quindi a narrare il martirio di Policarpo, attingendo ancora una volta dal testo eusebiano, che però corregge in più punti: ad esempio elimina la parte relativa agli altri martiri di Smirne (Germanico e Quinto); introduce un accenno iniziale alla persecuzione scatenata da Marco Aurelio (Antonino) e alla testimonianza resa da numerosi martiri; nel narrare le tribolazioni sopportate da Policarpo con costanza e coraggio sino alla prova finale del martirio mette insieme brani o anche semplici frasi presi dal cap. 15 del lib. IV della *Historia Ecclesiastica* creando a suo modo un'unità narrativa. Rimane invece fedele ad Eusebio nel raccontare che Policarpo prega a lungo prima della cattura nel primo nascondiglio lontano dalla città; ha una visione notturna (il suo cuscino prende fuoco) e interpreta questo sogno agli astanti; viene trasferito in un altro nascondiglio più sicuro dove tuttavia è raggiunto dalle guardie venute per catturarlo e a cui offre ospitalità amichevole, imbandendo persino la mensa e facendoli riposare; arrestato, è trasferito in città, e alla proposta del prefetto Erode di sacrificare all'imperatore per avere salva la vita, risponde negativamente; scaraventato giù con violenza dal carro che lo porta al patibolo, si ferisce al piede, ma ciononostante corre verso lo stadio; resiste al reiterato invito del proconsole di giurare per Cesare; nello stadio parla con la gente, si sottomette al rogo, togliendosi le vesti, e prima di morire eleva una preghiera a Dio. Viceversa se ne discosta omettendo l'episodio della "voce

dall'alto" che incoraggia il martire ad andare allo stadio e testimoniare col sangue la sua fede; accorciando notevolmente il racconto del confronto tra Policarpo ed il proconsole, fatto di domande e risposte; modificando sotto il profilo redazionale con aggiunte e omissioni anche la conversazione tra Policarpo e il popolo nello stadio; sottacendo nella preghiera finale di Policarpo l'accento che il testo eusebiano fa al sogno premonitore; omettendo inoltre l'ultima parte del racconto relativa al martirio vero e proprio: il duplice miracolo (le fiamme circondano il corpo di Policarpo senza bruciarlo; il sangue del martire ucciso con la spada spegne le fiamme del rogo); tralasciando stranamente anche la precisazione – annotata da Eusebio – che i cristiani di Smirne fanno per rigettare l'accusa rivolta loro dai pagani di voler adorare il corpo del martire Policarpo. Per il testo di Eusebio cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. IV, capp. 14 e 15, MPG 20, coll. 338-362. Anche nella *historia* del vecchio Eulogio (cfr. Bonnus, *Farrago-1539*, cc. 52^v-53^v), mutuata dalla *Historia Tripartita* di Cassiodoro, Bonnus elimina un lungo brano che racconta i prodigi operati dal vescovo di Edessa e da Protegene – suo successore – in esilio per far risaltare invece quello che a lui sembra caratterizzare questa figura di testimone, e cioè la confessione convinta e tenace della verità e del vangelo contro l'autorità civile avversa, per concludere: «senza dubbio è questo un esempio degno di essere narrato ed imitato da tutti noi che vogliamo essere cristiani, affinché non ci assoggettiamo ad abbandonare il vangelo a causa dell'autorità umana più alta, cosa che invece fanno persone superficiali ed inconstanti, le quali accettano il vangelo soltanto temporaneamente e se ne allontanano nel momento della prova» (cfr. *ivi*, c. 53^v). Per il testo di Cassiodoro cfr. Id., *Historia Tripartita*, l. VII, capp. 33-34, MPL 69, coll. 1093-1094.

75. Cfr. Bonnus, *Farrago-1539*, cc. 34^r-35^r. Bonnus apre il racconto col presentare da un lato la crudeltà della persecuzione di Diocleziano in Tebaide e in Egitto e dall'altro la forza d'animo dei tanti martiri pronti ad offrirsi gioiosamente senza distinzione di età o di sesso alle torture ed alla morte, ispirandosi sostanzialmente seppure con modifiche redazionali al racconto di Eusebio: ad esso aggiunge ad esempio il tentativo di spiegare con la statura morale dei vescovi di allora lo straordinario coraggio della gente disposta a sacrificare la vita per la fede. A queste considerazioni introduttive la *Farrago* fa seguire la presentazione della figura del vescovo di Thmuis specialmente nel momento in cui prima del martirio fa la professione di fede. Occorre dire che il ritratto eusebiano di Filea (uomo insigne per funzioni pubbliche e per i servizi resi allo stato; rinomato per le sue cognizioni filosofiche) si presenta meno ricco rispetto a quello delineato da Bonnus che invece mette in evidenza altre qualità episcopali importanti come la pietà e la competenza dottrinale e teologica. Ugualmente profondamente modificato rispetto alla *Historia Ecclesiastica* risulta l'episodio di Filoromo. Va detto che ad eccezione della menzione dei tentativi del giudice per indurre il vescovo martire a rinnegare la fede, in Eusebio manca completamente l'intervento di Filoromo a favore di Filea lungo il cammino verso il patibolo, come non c'è alcun accenno alla stabilità granitica («*instar rupis*») del santo vescovo davanti alle lacrime dei parenti e neppure il racconto del suo martirio. Sembra che da questo punto in poi il racconto della *Farrago* (anche se ciò non è esplicitato) si ispiri piuttosto agli *Atti di Filea*, dove effettivamente si narra dei tentativi messi in atto dai funzionari, dagli avvocati e

dal giudice per far crollare Filea col ricordo degli affetti più cari (la moglie, i figli) e dove si accenna alla granitica saldezza («velut saxo»; «instar rupis») di Filea e all'intervento di Filoromo e della sua condanna a morte assieme a Filea. E tuttavia anche su questa fonte Bonnus interviene, modificandone il testo: non solo inserisce un'ulteriore domanda a quelle rivolte al martire, ma soprattutto omette tutta la lunga parte dell'interrogatorio di Filea fatto dal giudice Culciano oltre al paragrafo finale sull'esecuzione capitale del vescovo e del suo compagno. Per il racconto eusebiano cfr. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, l. VIII, capp. 9-10, MPG 20, coll. 759-767, mentre per gli atti di Filea cfr. *The Acts of the christian Martyrs*, pp. 328-353.

76. A ulteriore conferma di tale insegnamento volto ad inculcare il dovere di resistere nell'ortodossia anche di fronte alle minacce o alle lusinghe del potere civile Bonnus inserisce nella *Farrago* fra le altre le *historiae*: «De constantia mulieris cuiusdam in Edessa civitate Mesopotamiae» (cfr. *Farrago*-1539, cc. 52^v-52^v) e «De Hormisda» (cfr. ivi, cc. 56^v-57^v), racconti presi sostanzialmente da Cassiodoro (cfr. *Historia Tripartita*, l. VII, cap. 22 e l. X, cap. 31, MPL 69, coll. 1092-1093, 1185-1186).

77. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 30^r-30^v. Bonnus riporta il breve brano su Quinto (chiamato da lui Cointo secondo la versione greca), ricavandolo dal cap. 15 del lib. IV della *Historia Ecclesiastica* – lo stesso capitolo che narra il martirio di Policarpo – e apportandovi variazioni notevoli. In concreto rielabora sul piano redazionale quasi completamente il testo eusebiano, con molte aggiunte ed alcune omissioni. Così per evidenziare meglio l'insegnamento di questo esempio-negativo di martire-mancato, di per sé già chiaro nel titolo della *historia* («De Cointho qui parum constans Martyr fuit»), Bonnus annota: «Proinde uictus omnibus exemplum euidens dedit, cautius in rebus talibus et circumspectius angendum esse, quia non temeritas ac praesumptio, sed fides et modestia in cruce persistit, atque tandem coronatur. Etenim Pauli Apostoli et aliorum sanctorum exempla in scripturis testantur, quod per occasionem saepe cesserint furori impiorum, ac non temere coniecerint se in pericula praeter necessitatem» (cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 30^r-30^v). Un insegnamento questo a cui il testo eusebiano accenna appena. Ci si può chiedere per quale ragione il pastore luterano tralasci l'esempio positivo di un altro martire, Germanico, che nel testo di Eusebio precede il racconto su Quinto; un martire che ha superato egregiamente la prova del martirio. Probabilmente il motivo va individuato, oltre che nell'ovvia esigenza di ridurre il racconto per motivi di spazio, nella sua convinzione che l'esempio luminoso di martire riuscito dominante in questo capitolo 15 della *Historia Ecclesiastica* sia quello del vescovo Policarpo. Per il testo di Eusebio cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. IV, cap. 15, MPG 20, col. 346.

78. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 32^r-32^v. La *historia* si apre con un'introduzione sulla persecuzione di Valeriano e immediatamente passa alla vicenda del martire Marino, senza però accennare minimamente al nuovo contesto di relativa pace religiosa venuto a determinarsi sotto Gallieno, figlio di Valeriano: nella *Farrago* Marino è ancora una delle vittime della crudele persecuzione di Valeriano; non così in Eusebio, dove si ricorda esplicitamente questo mutamento di situazione più favorevole ai cristiani e di pace religiosa. Anche relativamente al racconto del martirio la *Farrago* presenta variazioni notevoli rispetto al testo eusebiano: sono modificate le parole dette dal commilitone di Marino davanti al tribunale; è omissa

il nome del giudice, Acheo; viene determinato diversamente il contenuto dell'alternativa ricordata a Marino dal vescovo Teotecno: «an momentaneam illam dignitatem militarem eligere, an pro gloria Christi mortem oppetere», mentre in Eusebio la scelta è tra la spada ed il vangelo, per cui secondo Bonnus Marino non è tanto un obbietto di coscienza contro il servizio militare, ma uno che rifiuta i gesti idolatrici collegati all'alta carica militare. La *Farrago* riporta in modo diverso rispetto al testo di Eusebio lo stesso discorsetto del vescovo a Marino; parimenti, le parole di Marino al giudice presentano un'aggiunta interessante rispetto alla *Historia Ecclesiastica*, vale a dire la citazione di At 5,29. Per il racconto di Eusebio cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. VII, cap. 15, MPG 20, coll.675-678.

79. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 30^v-31^r. La *Farrago* introduce la *historia* di Potamiena con alcune informazioni prese dalla *Historia Ecclesiastica*, come quella che Origene fosse a capo di una scuola di catechesi ad Alessandria e che tra i discepoli e uditori del grande esegeta ci fosse anche la giovane Potamiena. Pur basandosi su notizie effettivamente ricavate dal testo eusebiano, Bonnus rielabora una *historia* in termini completamente diversi: Potamiena è una donna di intelligenza e di cultura superiori; Aquila, persecutore dei cristiani, attenta alla sua virtù, ma anche alla sua fede; il soldato Basilide difende la ragazza dalle oscenità della gente; alla fine la coraggiosa martire è uccisa tramite la pece. Inoltre viene ommesso il brano eusebiano che narra la conversione (in seguito all'apparizione in sogno della santa martire, che aveva promesso una sua preghiera di intercessione a favore del soldato) ed il martirio di Basilide. Per il testo di Eusebio cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. VI, cap. 5, MPG 20, coll. 531-534. L'altra vergine e martire di cui la *Farrago* offre una *historia* edificante è Apollonia (cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 31^r-32^r). Anche in questo caso Bonnus attinge alla *Historia Ecclesiastica*, rimaneggiandone però totalmente il testo: conserva e rielabora i riferimenti iniziali sia alla lettera che il vescovo alessandrino Dionisio manda al collega antiocheno Fabiano sia alla persecuzione di Decio sia all'opera di un certo vate (Bonnus lo chiama mago) tesa ad alzare la popolazione pagana contro i cristiani di Alessandria, mentre omette del tutto oltre all'accenno al martirio del vecchio Metras, di Quinta, di Serapione e di molti altri, anche il passo sulla persecuzione subita dai cristiani ad Alessandria, vittime del furore popolare. Riprende invece la breve menzione del martirio di Apollonia, redigendo un racconto leggermente più ampio rispetto al testo eusebiano. Per questo cfr. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, l. VI, cap. 41, MPG 20, coll. 605-614.

80. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 35^r-36^v. Bonnus comincia col presentare le figure dei due imperatori, Massenzio e Massimino, ricavando dalla *Historia Ecclesiastica* le notizie sulle loro molteplici empietà e rielaborandole in una unità letteraria propria. Quasi del tutto diversa rispetto al racconto eusebiano appare la *historia* delle tribolazioni di Dorotea. Una prima e sostanziale differenza riguarda la fine della santa: secondo Eusebio fu esiliata dall'imperatore Massimino, non avendo voluto cedere ai suoi desideri libidinosi; secondo Bonnus invece inganna il lascivo imperatore e scappa segretamente con i suoi servi più fidati. Inoltre, appaiono completamente nuove alcune considerazioni fatte da Bonnus, come quando a metà del racconto attacca la vita monastica, lodando la corretta scelta di Dorotea di rimanere vergine senza però diventare monaca; e in conclusione esorta i cristiani ad imitare, conoscere e amare la vergine di Alessandria, elogiando i primi cristiani

perché hanno saputo conservare incontaminate sia la dottrina del vangelo che l'onestà della vita. Per il racconto eusebiano cfr. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, l. VIII, cap. 14, MPG 20, coll. 782-786.

81. Bonnus, *Farrago-1539*, c. 39^v.

82. Il racconto della *Farrago* su Atanasio (cfr. ivi, cc. 39^v-45^v) è redatto sostanzialmente sulla base di brani presi dalla *Historia Ecclesiastica* di Rufino. Bonnus inizia con l'osservazione che l'esempio della vicenda atanasiana è quanto mai attuale e di grande utilità in un periodo che ripropone le stesse tensioni del tempo del vescovo alessandrino. In una prima parte poi presenta il personaggio, rielaborando liberamente le notizie prese dallo storico di Aquileia: così dopo aver accennato alle qualità intellettuali ed alla pietà del giovane Atanasio, menziona l'intervento di questi al Concilio di Nicea contro gli errori ariani e a difesa dell'articolo fondamentale della fede sull'eternità e la divinità di Cristo; ricorda inoltre le macchinazioni messe in atto dagli eretici contro di lui, una volta divenuto vescovo al posto di Alessandro. Dal racconto di Rufino però Bonnus elimina la lunga parte relativa all'episodio del piccolo Atanasio che sulla spiaggia gioca con gli amici a fare il vescovo celebrante e alla formazione intellettuale e spirituale del giovane chierico. E ciò probabilmente per il poco interesse che egli nutre per una magnificazione della formazione "clericale" di Atanasio, avendo piuttosto a cuore la presentazione delle concrete tribolazioni sostenute dal vescovo di Alessandria a causa della sua fedeltà alla verità. Perciò passa immediatamente al breve capitolo 15 della *Historia Ecclesiastica*, riportandolo quasi alla lettera, nel quale Rufino accenna all'ondata ariana favorita dall'imperatore Costanzo II su sollecitazione di sacerdoti perversi ed alle macchinazioni di costoro contro Atanasio (lo accusano di avere reciso con l'uso di arti magiche il braccio al suo lettore Arsenio) intenzionati a farlo perseguitare e condannare dall'autorità imperiale. Bonnus racconta quindi, seguendo testualmente i capitoli 16 e 17 di Rufino, l'episodio del sinodo di Tiro, in cui Atanasio è fatto oggetto di gravi accuse, ma è anche difeso da Pafnuzio. E ancora, riprendendo alla lettera i capitoli 18 e 19 della *Historia Ecclesiastica* narra la fuga e il nascondimento di Atanasio, la sua riabilitazione sotto Costante e il suo secondo esilio per passare quindi a raccontare un'ennesima fuga di Atanasio, il suo nascondimento e il discorso di addio; racconto mutuato dal capitolo 34 di Rufino. L'ultima parte della *historia* trae ispirazione – a volte riprendendo il testo alla lettera – dai capitoli 1, 2, 3 del libro II di Rufino. Per il testo rufiniano cfr. Rufino, *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, l. I, capp. 14-19, 32, 34 e l. II, capp. 1-3, MPL 21, coll. 486-493, 501-503, 507-511. Un'altra grande figura episcopale che Bonnus presenta come modello di indefettibilità nella verità e di resistenza al potere civile fautore dell'eresia è Basilio. Nella *historia* (cfr. Bonnus, *Farrago-1539*, cc. 53^v-55^v), che riprende sostanzialmente il testo della *Tripartita*, il Cappadoce è colto nel momento in cui si scontra con l'imperatore Valente favorevole all'arianesimo di Eudossio: Basilio affronta lusinghe, derisioni e minacce con forza d'animo e incrollabile attaccamento all'ortodossia e Dio viene in suo aiuto con il prodigio finale, allorché Valente colpito da un improvviso tremore della mano non riesce a firmare il decreto di esilio contro il santo vescovo e lo strappa terrorizzato; prodigio che Bonnus riporta fedelmente per concludere «Etenim in extremis periculis ac persecutionibus servare solet deus infirmam atque contemptam suam ecclesiam, ne prorsus conculcetur et extingatur a Satana, ac ab impijs Tyrannis, ideoque ad gloriam sui verbi permitti

Deus alios pati, alios rursus servat ac eripit ex praesentibus periculis in salutem Ecclesiarum» (cfr. *ivi*, c. 55^v). Per il testo di Cassiodoro cfr. *Id.*, *Historia Tripartita*, l. VII, cap. 36, MPL 69, coll. 1095-1096.

83. Anche la breve *historia* del monaco eremita Ammonio, presa da Cassiodoro e significativamente corretta in alcuni punti oltre che ridotta (così ad esempio mentre il testo della *Tripartita* asserisce che Ammonio, venuto a Roma con Atanasio «nullum opus civitatis inspiceret, nisi tantum ut videret Petri et Pauli basilicas» la *Farrago* precisa che il santo monaco non volle vedere e conoscere niente altro della città ad eccezione dei «loca illa in quibus verbum Dei docebatur»), ribadisce quale deve essere la giusta disposizione di fronte ai ministeri nella chiesa, come quello dell'episcopato, vale a dire che non bisogna usurparli e neppure desiderarli per ambizione. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 55^v-56^r e Cassiodoro, *Historia Tripartita*, l. VIII, cap. 1, MPL 69, coll. 1106-1110.

84. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 45^v-47^v. La *historia* inizia con un accenno – di cui però non siamo riusciti ad individuare la fonte – alla diffusione dell'arianesimo in Italia ed ai conseguenti dissidi teologici. Prosegue quindi con la descrizione, presa quasi alla lettera da Rufino, della situazione milanese precedente l'elezione di Ambrogio a vescovo della città: la feroce contrapposizione tra due fazioni (gli ariani e gli altri) per l'elezione del successore del defunto vescovo ariano Ausenzio, l'intervento dell'autorità civile nella persona del console Ambrogio per sedare la rivolta, la richiesta del popolo milanese perché egli venga eletto essendo l'unico garante di unità sociale e religiosa e la sua riluttanza, l'intervento imperiale per la sua nomina a vescovo di Milano. Passa poi a narrare, dopo una succinta considerazione (che non abbiamo trovato in nessuna delle fonti esaminate) per sottolineare che Ambrogio è diventato vescovo senza volerlo e che si è impegnato strenuamente contro gli eretici, le due vicende centrali in questa breve narrazione, l'una riguardante l'opera di arianizzazione della Lombardia intrapresa dalla regina Giustina, moglie di Valentiniano, con la relativa risposta del vescovo Ambrogio, e l'altra riferita alla scomunica di Teodosio. Nel redigere il testo della prima vicenda Bonnus si serve dei capp. 15 e 16 della *Historia* di Rufino con alcune variazioni: omette interi brani giudicati probabilmente non funzionali alla narrazione; introduce inoltre nella conclusione con riferimento alla crudele fine di Giustina e di suo figlio il rinvio al salmo 9 (di cui non c'è traccia in Rufino) nel quale si preannuncia la fine rovinosa degli empi destinati a cadere nella fossa che essi stessi hanno scavato per gli altri. Per quanto attiene infine all'episodio della scomunica e della punizione inflitte da Ambrogio all'imperatore Teodosio dopo la strage di Tessalonica Bonnus utilizza invece oltre al testo di Rufino anche quello di Teodoreto di Ciro: così in una prima parte sul misfatto operato da Teodosio a Tessalonica attinge dalla *Historia Ecclesiastica* di Rufino, in cui per altro non è Ambrogio ad ammonire l'imperatore, ma alcuni «sacerdotes Italiae»; proseguendo poi sullo scontro tra Teodosio e il vescovo di Milano, prende viceversa da Teodoreto di Ciro nella versione però di Cassiodoro (in effetti Rufino non riporta tale episodio); al testo rufiniano ritorna nella parte finale della narrazione. Per il testo di Rufino cfr. *Id.*, *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, l. II, capp. 11, 15, 16, 18, MPL 21, coll. 521-522, 523-524, 524-525; di Teodoreto di Ciro cfr. *Id.*, *Historia Ecclesiastica*, l. V, cap. 18, MPG 82, col. 123; di Cassiodoro cfr. *Id.*, *Historia Tripartita*, l. IX, cap. 30, MPL 69, col. 1145.

85. La medesima messa in guardia viene ribadita nel racconto «De Pedagogo quodam» (cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 51^r-51^v) ispirato al corrispondente episodio della storia di Teodoreto e della *Historia Tripartita*: secondo Bonnus l'utilità di questo esempio negativo («Memorable in primis hoc est exemplum») come la morte di Giuliano (e dello stesso Libanio) sta nel suo insegnamento, vale: «quod impudentes blasphemias in Christum ac conceptum sui manifestum tandem suo tempore graviter ulciscatur Deus. Nam ferunt et sophistam Libanium non multo post foedissime quoque periisse». Per il testo di Teodoreto cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. III, capp. 18 e 20, MPG 82, coll. 1115-1118 e 1119; di Cassiodoro cfr. Id., *Historia Tripartita*, l. VI, capp. 44 e 47, MPL 69, coll. 1060 e 1063.

86. Probabilmente considera i primi due episodi troppo fantasiosi e miracolistici (i ladri di pecore si ritrovano legati da funi invisibili e trattenuti nell'ovile sino al mattino quando arriva il pastore a smascherarli; Irene viene richiamata in vita soltanto per indicare a Spiridione dove ha nascosto il deposito affidatole, e scagionare così suo padre dall'accusa di furto) e perciò li scarta in coerenza del resto con i principi agiografici propugnati dai protestanti.

87. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 47^v-49^v. Il testo da cui Bonnus attinge è la *Tripartita* di Cassiodoro – debitore a sua volta a Sozomeno – e non la *Historia Ecclesiastica* di Rufino dal momento che nell'opera dell'aquileiese mancano i tre episodi riportati da Bonnus, mentre viceversa vi sono i due episodi ignorati dalla *Farrago*. Dei cinque episodi narrati dalla *Tripartita* e ancor prima da Sozomeno, e cioè i ladri notturni di pecore, il tesoro nascosto e ritrovato della vergine Irene, il bisognoso imbroglione, l'esegesi scorretta del vescovo Trifillo, il pellegrino accolto con rispetto, Bonnus scarta i primi due, seguendo quasi alla lettera – salvo piccole variazioni stilistiche – il testo di Cassiodoro e aggiungendovi brevi considerazioni introduttive e conclusive. Per il testo di Cassiodoro cfr. Id., *Historia Tripartita*, l. I, cap. 10, MPL 69, coll. 895-896; per quello di Sozomeno cfr. Id., *Historia Ecclesiastica*, l. I, cap. 11, MPG 67, coll. 886-890; per la *Historia* di Rufino cfr. Id., *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, l. I, cap. 5, MPL 21, coll. 471-472.

88. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 48^r e 49^v. Un tizio, che nella necessità era stato aiutato da Spiridione con un prestito, nel momento di restituire il debito fa finta di riporlo nella stanza imbrogliando il suo generoso benefattore. Ritornato a chiedere un prestito di grano e mandato da Spiridione a prenderlo direttamente dal granaio con suo disappunto lo trova vuoto. Al che il santo vescovo lo redarguisce con bontà, convincendolo a chiedere perdono e ad essere più onesto.

89. Ivi, cc. 49^{r-v}. Durante un sinodo di vescovi ciprioti, convocato per mettere ordine nelle chiese e al quale tra gli altri partecipano Spiridione e Trifillo, quest'ultimo in un sermone pubblico modifica arbitrariamente una parola del vangelo. Al che Spiridione interviene davanti a tutta la gente per rimproverare il collega, esortandolo a non allontanarsi mai più dal testo biblico.

90. Ivi, c. 49^v. Un pellegrino stanco e fiaccato dal lungo digiuno si presenta a Spiridione durante la Quaresima. Nonostante però sia un tempo di penitenza e digiuno il santo vescovo ordina alla figlia di cucinare carne e di imbandire la tavola. All'osservazione rivoltagli dal pellegrino di non poter prendere quel cibo essendo tempo quaresimale, Spiridione risponde tranquillizzandolo con la citazione paolina «omnia munda mundis».

91. Cfr. *ivi*, c. 48^o.

92. Cfr. *ivi*, cc. 38^o-39^o. Le fonti utilizzate da Bonnus sono varie. Da Rufino mutua il ritratto esemplare di Pafnuzio: il vescovo egiziano appartiene al gruppo di quei confessori, a cui Massimiano fece cavare l'occhio destro e tagliare il ginocchio sinistro e che condannò ai lavori forzati nelle miniere; è un uomo dotato di pietà e di tante altre virtù; ha guarito gli ammalati e scacciato i demoni con la sola parola e la sola orazione; ha goduto della stima e della venerazione di Costantino, che spesso lo chiamava al palazzo imperiale per abbracciarlo e accarezzarne l'occhio perduto a causa della fede. A Sozomeno e per alcuni versi a Socrate si rifà viceversa per l'episodio del dibattito sulla legge della castità post-coniugale e del celibato (un episodio assente in Cassiodoro e Rufino): al concilio di Nicea i padri discutono sulla necessità di emanare norme disciplinari più severe in ambito sessuale per correggere alcuni abusi; con un lungo discorso Pafnuzio interviene a difesa della dignità dello stato matrimoniale, esprimendo riserve sull'opportunità di vietare agli ecclesiastici una normale vita coniugale. Dal testo di Sozomeno Bonnus elimina la parte dell'apologia, in cui il vescovo egiziano richiama l'antica tradizione della chiesa la quale, pur proibendo il matrimonio dopo l'ordinazione, ha sempre concesso l'esercizio della vita coniugale a quanti sono stati ordinati dopo il matrimonio. Com'è noto, l'attuale critica ritiene spurio l'episodio dell'intervento di Pafnuzio al Concilio di Nicea per sconsigliare i padri dall'emanare un obbligo generale di continenza per i chierici (ma Bonnus nel Cinquecento non poteva saperlo!). Per le varie fonti storiche cfr. Socrate, *Historia Ecclesiastica*-Socrate, l. I, cap. 11, MPG 67, coll. 102-103; Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, l. I, cap. 10, MPG 67, col. 836 e cap. 23, MPG 67, col. 926; Cassiodoro, *Historia Tripartita*, l. I, cap. 10, MPL 69, col. 894; Rufino, *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, l. I, cap. 4, MPL 21, coll. 470-471. Sulla non autenticità dell'intervento di Pafnuzio a Nicea cfr. Cattaneo, *Celibato o continenza?*, p. 133 nota 11.

93. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, cc. 50^o-51^o. Rispetto al testo rufiniano Bonnus abbrevia il discorso che il vecchio credente fa allo scettico filosofo, eliminando le espressioni di meraviglia che accompagnano la conclusione della professione di fede del vecchio brav'uomo e introducendo al loro posto, quale prosecuzione della «professio fidei», altre affermazioni volte a sottolineare l'assunto ribadito dai protestanti che non essendo le verità divine frutto della ragione umana, sarebbe vano pensare di indagarle attraverso l'investigazione della mente, per cui è meglio accettarle semplicemente per fede [«Haec ita se habere – dice il vecchio al filosofo – sine perscrutatione humanae rationis credimus. Proinde noli tu inaniter laborare, quaerens destruere ea, quae fide percipimus. Noli investigare modum, quo fieri haec, aut non fieri potuerint. Si enim credis consulenti mihi, ad ista responde, surge atque sequere me ad Dominicum ac huius fidei signaculum suscipe»]. Cfr. *ivi*, cc. 50^o-51^o. Per le altre fonti cfr. Rufino, *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, l. I, cap. 3, MPL 21, coll. 469-470; ma anche Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, l. I, cap. 18, MPG 67, col. 915; Cassiodoro, *Historia Tripartita*, l. II, cap. 3, MPL 69, col. 923.

94. Cfr. Bonnus, *Farrago*-1539, c. 59^o.

95. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1544. Dalla datazione dell'*Epistula nuncupatoria* di Major («Calendis Ianuarij Anno 1544») e dalla testimonianza di una lettera del libraio wittenberghese Christoph Schramm a Stephan Roth in Zwickau dell'8

dicembre 1543, nella quale si accenna all'imminente messa in commercio dell'opera, si può dedurre che l'opera è uscita tra la fine del 1543 e i primi mesi del 1544 (cfr. Clemen, [Introduzione 3], p. 107 nota 5). Nel 1559-60 sempre a Wittenberg viene pubblicata una nuova edizione – alla quale qui facciamo riferimento – che riprende sostanzialmente il testo del 1544 con l'aggiunta in appendice della *Farrago* di Bonnus (cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559). Ora, il tomo nell'edizione Wittenberg 1559 contiene: la *Vorrede* di Lutero (cfr. ivi, cc. Aij^r-Aviii^r); l'*Epistula nuncupatoria* di Major a Gregorio Jostelio pastore e sovrintendente a Weissensehe, città della Turingia (cfr. ivi, cc. B1^r-B6^r); il *Prologo* di Girolamo alle *Vitae Patrum* (cfr. ivi, cc. B6^v-2^v); le *Vitae Patrum* [«Liber Primus»] (cfr. ivi, cc. 2^v-178^v); la «Secunda Pars continens Patrum selecta facta et dicta memorabilia» intorno a temi dottrinali elencati in ordine alfabetico (cfr. ivi, cc. 178^v-256^r); l'epistola di Major *Al lettore* (cfr. ivi, cc. M5^v-M7^r); la Vita di s. Simeone lo stilita con aggiunte di glosse marginali critiche (cfr. ivi, cc. M7^v-Nn2^v); una parte della *Farrago* di Hermann Bonnus (cfr. ivi, cc. Nn3^r-Ss7^v); l'«Index huius operis», riferito soltanto all'opera di Major (cfr. ivi, cc. Ss8^r-Tt4^r). Bisogna dire che dopo le raccolte di Bonnus e di Spalantino soltanto le *Vitae Patrum* di Major costituirono un completamento del genere di letteratura agiografica, godendo di una qualche diffusione nella seconda metà del XVI secolo: sempre a Wittenberg nel 1562 e nel 1578 vennero stampate altre edizioni e nel 1604 furono tradotte in tedesco e stampate a Lubecca (cfr. Major, *Das Leben der Altväter*-1604). Su Major, le *Vitae Patrum* e la loro fortuna editoriale cfr. Döllinger, *Die Reformation*, III, pp. 493-555; Ritschl, *Dogmengeschichte*, II/1, pp. 371-455; Schäfer, *Luther als kirchenhistoriker*, pp. 159-169; Brückner, *Zeugen des Glaubens ind ihre Literatur*, pp. 533-536; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, pp. 136-137; Kolb, *Georg Major*; Scheible, *Major Georg*; Cavallotto, *Major Georg*; *Georg Major (1502-1574)*.

96. Cfr. WATr 5, n. 5321, p. 58. Secondo Schäfer l'edizione circolante allora in Germania era quella corrispondente alla *secunda editio latina* descritta da Rosweyde nel *Prolegomenon XIX* (cfr. Rosweyde, *Prolegomena*, coll. 66-69), in cui la prima parte inizia con il *Prologo* di Rufino (erroneamente attribuito a Girolamo) secondo il testo posto in apertura alla sua *Historia monachorum* (cfr. Rosweyde, *Prolegomena*, coll. 67-68; testo del prologo in Rufino, *Historia monachorum*, coll. 387-390) e prosegue con le *Vitae Patrum*, prese in gran parte dalla *Historia monachorum* (Rosweyde *Liber II*) (cfr. Rufino, *Historia monachorum*) ed alle quali rispetto alla *prima editio* risultano aggiunte le seguenti *Vitae*: Paolo eremita (di Girolamo), Antonio (di Atanasio), Ilarione (di Girolamo), Malco (di Girolamo), Paolo semplice, Paola, Pelagia, Maria Egiziaca, Marina vergine, Eufrosina, Frontino abate, Simeone lo stilita, Eufrosia vergine, Macario romano, Postumio, Onofrio eremita, Abramo eremita, Pacomio abate, Cristiano frate, Giovanni elemosiniere, Eugenia vergine, Basilio, Efrem (queste 23 vite sono in Rosweyde *Liber I*). La seconda parte invece raccoglie i *Verba seniorum* di Rufino (Rosweyde *Liber III*) e la maggior parte dei *Verba seniorum* di un ignoto autore greco, tradotte in latino dal diacono Pelagio (Rosweyde *Liber V*) così come alcuni brani raccolti da Rosweyde *Liber VI*. La terza parte comprende inoltre le *vitae*, che un ignoto aveva già raccolto, mutuandole da Sulpicio Severo e da Cassiano (Rosweyde *Liber IV*), mentre la quarta parte raccoglie i *verba seniorum* presi da un ignoto autore greco e tradotti in latino dal diacono Pascasio (Rosweyde *Liber VII*).

Lutero dunque avrebbe usato per i suoi studi il testo delle *Vitae Patrum* della *secunda editio latina* e anche Major – come del resto già prima Bonnus – si sarebbe servito del medesimo testo per redigere la sua edizione “purgata” del 1544. Cfr. Schäfer, *Luther als kirchenhistoriker*, pp. 161-163.

97. Cfr. Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum*, p. 110 [«His verbis videtur S. Hieronymus hunc Librum nominare et plane velut digito monstrare»]. Per quanto autorevole, tuttavia la critica di Girolamo appare a Lutero insufficiente e per certi versi contraddittoria: a parte il fatto che la condanna è rivolta soltanto ai monaci eretici, Girolamo a suo giudizio ha lodato in modo esagerato lo stato di vita monastica, scrivendo la vita di monaci come Antonio, Paolo, Ilarione, Malco, e facendosi egli stesso monaco. Perciò, conclude Lutero, le opere stesse di Girolamo, laddove questi disprezza lo stato di vita matrimoniale, necessitano di un giudizio critico da parte del lettore (cfr. ivi, pp. 110-111). Per la critica di Girolamo cfr. Id., *Epistola CXXXII*, coll. 1151-1152. Per il testo di Evagrio cfr. Id., *Sententiae*; per quello di Rufino cfr. Id., *Historia monachorum*.

98. Cfr. Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum*, p. 110.

99. Cfr. ivi, p. 109.

100. Cfr. ivi, p. 110.

101. Ibidem. Sul tema della vita monastica e dell’ascetismo esagerato e miracolistico dei monaci Lutero si è espresso più volte in maniera molto critica; così nelle *Tischreden* parla di «monstrosa miracula de abstinentia» e sui racconti intorno agli anacoreti annota: «caro kan nirgent rectificirt werden» (cfr. WATr 3, n. 3654, p. 490).

102. Cfr. Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum*, pp. 109-111 [«Quae cum ita se habeant, ut liber iste Vitas (sic) Patrum opus habeat severiore censura, postquam sunt omnia fanda, nefanda malo permixta furore, ut nescias, quae Ruffini, quae Hieronymi vel aliorum, deinde quae Hieronymi certa sunt, quo spiritu haec vel illa scripserit, Impuli et vix perpuli precibus D. Georgium Maiorem, ut hoc onus seligendi et purgandi omnia susciperet haud dubie molestissimum. Sunt enim in eo Libro, ut et in Hieronymo, multa egregie dicta et facta, quae ut fragmenta Evangelicae mensae colligere oportet et non abijcere cum istis sordibus, quas alij imprudentes miscuerunt»] (il corsivo è mio).

103. Nella *Vorrede* alle *Sommerpostille* del 1544 Lutero conferma che una tale metodologia è stata applicata correttamente da Major, dando un giudizio positivo sul suo lavoro agiografico: «Zu dem – scrive – sind nu da der Heiligen Legenden auch gefeget und nützlich zu lesen und zu predigen zubereit. Und das Vitas [sic] Patrum, welches buch sonderlich verschlemmet und zu nicht gemacht, itzt widerum sich nützlich lesen lesst» (cfr. Lutero, *Vorrede-Crucigers Sommerpostille*, p. 201).

104. Un tale biasimo – che riecheggia le osservazioni critiche di Lutero soprattutto nell’attribuire a Satana e al suo odio per la chiesa di Cristo la corruzione di gran parte delle *legendae sanctorum* – è espresso da Major con chiarezza specialmente nell’epistola *Al lettore* inserita come postfazione nell’ed. 1559 (cfr. Major, *Vitae Patrum-1559*, c. M5^v).

105. Cfr. ivi, cc. B1^{v-v}.

106. Cfr. ivi, cc. B1^v-B2^r [«Primum in singulis pijs doctrinae genus quaeratur...; quid professi sint, quid docuerint. ... Professio igitur doctrinae primum spectetur, quae quidem praecipue pios ab impostoribus discernit»].

107. Ivi, c. B2^r. In tal senso va anche l'assioma coniato da Agostino «Martyres non facit poena sed causa» (cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 34,23, MPL 36, col.340).

108. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, c. B2^r.

109. Ivi, c. B3^r.

110. Cfr. ivi, cc. B2^r-B3^v. Oggi invece, annota con amarezza Major, i ruoli si sono invertiti: i cavalieri fanno teologia e governano la chiesa ed i teologi assumono i compiti propri dei cavalieri, col risultato che «haec confusiones vocationum saepe perniciosae sunt ecclesiae et Imperiis» (cfr. ivi, c. B3^v).

111. Cfr. ivi, c. B4^r.

112. Ivi, B4^v.

113. Ibidem [«De rebus gravioribus in hac historia fere silentium est. Deinde cur vitas inscripserunt, cum non doctrinam, non vocationis officia, non certamina narrent, quae sunt in vita magnorum virorum in Ecclesia precipue spectanda, sed domesticas ceremonias? ... Quamquam autem tenuis historia est, tamen extare eam non est inutile. Prodest enim pijs et recte institutis in doctrina Christiana videre, quam facile a puritate Evangelij, ad ceremonias humanae mentes delabantur»].

114. Ivi, c. B5^v.

115. Cfr. ivi, c. B6^r [«Sed iudicium et delectus adhibeatur et sciat Concionator, quid quibus doctrinae locis fere congruat, quid non congruat, ac studeat res utiles illustrare nec pretextu antiquitatis, ut multi faciunt, errores stabiliat»].

116. Cfr. ivi, cc. 178^v-[256^r]. Ai pastori e predicatori, i principali destinatari dell'opera così come recita il frontespizio «in usum ministrorum verbi», Major ricorda in chiusura: «Etsi autem Concionatores ex veris fontibus haurire doctrinam necesse est, hoc est ex Prophetarum et Apostolorum scriptis, et res longe majores proponendae sunt, quam quales hic liber continet, tamen prudens doctor interdum adpsergere dictum aut exemplum aliquot etiam ex hac historia electum potest. *Interdum enim collatio horum exemplorum aliquid lucis addit doctrinae Evangelij*, interdum valent ad excitandos animos, ut bono doctori opus est magna suppellectile rerum, sententiarum et exemplorum» (il corsivo è mio) (cfr. ivi, c. Bv^j).

117. Cfr. Major, *Vita S. Simeonis* (il testo pubblicato da Major è identico a quello edito da Rosweyde [cfr. *Vita Sancti Simeonis stylitae*]). Nell'epistola *Al lettore* (cfr. Major, *Vita S. Simeonis*, cc. M5^v-M7^r) il teologo luterano manifesta esplicitamente il suo intento di denuncia: «curavimus [...] vitam Simeonis Eremitae excudi, ut videat Lector quantis tenebris et nugis olim oppressa fuerit vera doctrina, et quae Sathanae illusiones fuerint, et ut harum rerum cogitatio nos admoveat, cum ut pro restituta luce gratissimus, tum ut eam omnibus viribus retinere studeamus. Neque enim sic repurgatam doctrinam diu feret Sathan, sed modis omnibus iterum eam sui sordidibus consurgare haud dubie conabitur» (cfr. ivi, c. M6^r). Riportiamo qui a titolo esemplificativo alcune delle glosse con cui Major demolisce la leggenda tradizionale: «Nulla hic fidei in Christum mentio fit» (cfr. ivi, c. M1^r); «Observa ordine portentosa mendacia» (cfr. ivi, c. M1^v); «Simeon stans pede in uno annum integrum [ironico!]v); «Simeon interfecit matrem suis precibus ut impleat quartum praeceptum [...] [ironico!]v); «Congeries impudentissimorum mendaciorum» (cfr. ivi, c. Nn1^v), ecc.

118. Ribadendo nella dedica la convinzione che la pubblicazione di simili testi agiografici emendati è estremamente utile alla comunità, Major ricorda come sia stato Lutero ad incaricarlo di esaminare l’antico testo per toglierne tutte le fantonie e curarne un’edizione rinnovata (cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, c. B5^v).

119. Cfr. postfazione *Al lettore*, ivi, c. M5^v [«Ad quae cum Hypocrisis, novi cultus, opera et vita Monachorum in speciem stupenda et admiranda, astutia serpentis accederent, magna caligine purior doctrina est oppressa. Neglecta enim vera doctrina, homines a serpente fascinati, tantum Monachorum et Eremitarum vitam monstrosam mirari coeperunt, sicque paulatim apud multas gentes lux verbi extincta est»].

120. Dei 33 capitoli della *Historia monachorum* Major ne sceglie – ma non sappiamo con quale criterio – soltanto 12, assieme al *Prologus* che impropriamente attribuisce a Girolamo secondo un’errata tradizione, e precisamente i capitoli: I (Giovanni, eremita egiziano), II (Or), VI (Teone), VII (Apollonio), VIII (Ammone), IX (Coprete), XVI (Pafnunzio), XIX (Apollonio, monaco e martire), XXVIII (Macario), XXIX (Macario Alessandrino), XXX (Ammone Monaco), XXXI (Paolo, il semplice); scarta invece oltre all’epilogo i capitoli III (Ammone), IV (Beno), V (La città di Ossirinco), X (Siro, Isaia, Paolo e Anuf), XI (Elenio), XII (Elia), XIII (Pitirone), XIV (Eulogio), XV (Apelle e Giovanni), XVII (Il monastero dell’abate Isidoro), XVIII (Serapione), XX (Dioscoro), XXI (Dei monaci della Nitria), XXII (Qualche notizia del luogo che si chiama Cellia), XXIII (Ammonio), XXIV (Didimo), XXV (Cronio), XXVI (Un’annotazione circa Origene), XXVII (La vita di Evagrio), XXXII (Il prebitero Piammone), XXXIII (Un’annotazione su Giovanni). Da Girolamo mutua la vita di Paolo eremita, di Ilarione e di Malco (cfr. Girolamo, *Vita S. Pauli*; Id., *Vita S. Hilarionis*; Id., *Vita Malchi*) senza però apportarvi mutamenti o correzioni – ancora una volta come per Bonnus ci sfugge la ragione di questo comportamento –, da Atanasio quella di Antonio, eccezione fatta per la *Prefatio* e per l’*Epilogus* (cfr. Atanasio, *Vita Beati Antonii*), da Paolo Diacono la vita di Pelagia (il prologo di Diacono è leggermente modificato rispetto al testo recensito da Rosweyde) (cfr. Paolo Diacono, *Vita Sanctae Pelagiae*) e da ignoto quella di Eugenia (cfr. *Vita Sanctae Eugeniae*). Un discorso a parte va fatto per la vita di Basilio, scritta da Anfiloquio, vescovo di Iconio: quella riportata da Major si presenta diversa rispetto all’edizione di Rosweyde nel *De Vitis Patrum Liber Primus* non solo sul piano linguistico, ma soprattutto perché è staccata dalla vita di Efrem, che invece il gesuita bollandista mette insieme, e manca poi di interi capitoli (cc. 3,5,6,7,9, [11]) (cfr. Anfiloquio, *Vita Sancti Basilii*).

121. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. B6^v-2^v, 2^v-42^r, 135^r-137^v e Rufino, *Historia monachorum*, coll. 387-407, 409-427, 457-459.

122. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 45^r-46^v e Rufino, *Historia Monachorum*, coll. 441-442.

123. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 42^r-45^r e Rufino, *Historia Monachorum*, coll. 435-436.

124. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 46^v-48^v e Rufino, *Historia Monachorum*, coll. 449-452.

125. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 48^v-50^r e Rufino, *Historia Monachorum*, coll. 452-455.

126. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 50^r-50^v e Rufino, *Historia Monachorum*, coll. 455-457.

127. Cfr. Major, *Vitae Patrum*-1559, cc. 178^v-(256^r) e Rufino, *Verba seniorum*, coll. 739-810. Rispetto all'edizione di Rosweyde il testo di Major presenta alcuni racconti nuovi, probabilmente perché dispone di una redazione più ampia dell'antica raccolta.

128. Cfr. Rufino, *Verba seniorum*, coll. 744-745 (n. 12: «Duo fratres [...]») e Major, *Vitae Patrum*-1559, c. 184^v (*ad vocem*: «Caritatis exemplum, ut alter alterius onus portet»).

129. Cfr. Schäfer, *Luther als Kirchenhistoriker*, p. 169. Questa considerazione ci sembra valida anche per la *Farrago* di Bonnus.

130. Cfr. Major, *Catalogus*. Su quest'opera e la sua traduzione tedesca cfr. Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, p. 534 nota 65 e p. 535 nota 71.

131. Cfr. Major, *Vita S. Pauli Apostoli*. L'edizione da me consultata si trova all'interno di un volume di Gude, *De ecclesiae Ephesinae statu*. Dopo un'epistola *Al Lettore* da parte del curatore settecentesco della miscellanea c'è una brevissima dedica di Major al predicatore di corte danese Paolo Noviomago (cfr. Major, *Vita S. Pauli*-Gude, cc. Q3^r-Q5^v). La *Vita* comincia con una cronologia dell'Apostolo presa dal *Chronicon* di Eusebio (cfr. ivi, cc. Q6^r-Q9^v), passa quindi a narrare brevemente le vicende biografiche anno per anno a partire da quelli successivi alla conversione (cfr. ivi, cc. Q10^r-T4^v) e conclude con una nota di ricerca storica sull'anno esatto della conversione dell'apostolo (cfr. ivi, cc. T4^v-T5^v). Per cogliere la diffusione di questo tipo di letteratura ricordiamo che dell'opera majoristica venne approntata subito una traduzione tedesca e pubblicata a Wittenberg nel 1556 (cfr. Major, *Historia von s. Pauli*). Occorre dire che la *Vita s. Pauli* di Major non è una vera e propria biografia e neppure una nuova edizione della *legenda* sull'Apostolo, avvicinandosi maggiormente al genere del *Catalogus doctorum Ecclesiae Dei*. La preoccupazione prevalente dell'autore è la ricostruzione cronologica della vita di Paolo (cfr. Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, p. 534).

132. Dal 1556 al 1568 escono in fascicoli le *Homiliae* di Major sulle epistole ed i vangeli delle domeniche e dei giorni festivi. La raccolta dei commenti alle epistole è pubblicata una prima volta a Wittenberg nel 1563 (cfr. Major, *Homiliae in epistolas*). Il volume contiene una *Lettera dedicatoria* di Major al principe Sigismondo, arcivescovo di Magdeburgo, datata 1563, l'indice delle materie o indice analitico e le omelie sulle epistole delle domeniche e dei giorni festivi del Signore (cfr. ivi, cc. 1^r-551^r) raccolte in tre parti: «Prima pars»: dall'Avvento alla Quaresima (cfr. ivi, cc. 1^r-132^r); «Secunda pars»: da Pasqua a dopo la Trinità (cfr. ivi, cc. 133^r-376^r); «Tertia pars homiliarum in epistolas, quae in diebus Festis leguntur» (cfr. ivi, cc. 377^r-551^r). I sermoni sui vangeli delle domeniche e delle feste sono pubblicati sempre a Wittenberg nel 1562-63 raccolti – per quello che siamo riusciti a sapere – in una *Prima Pars Homiliarum in Evangelia* nella quale le feste di santi e i giorni festivi extra-domenicali sono quelli di s. Stefano (cfr. ivi, cc. 251^r-272^v), di s. Giovanni evangelista (cfr. ivi, cc. 273^r-285^r[288^r]), dei ss. Innocenti (cfr. ivi, cc. 288^v-302^r), della Circoncisione di Gesù (cfr. ivi, cc. 316^v-335^v) e del Battesimo di Cristo (cfr. ivi, cc. 372^r-416^v), e in una *Secunda Pars Homiliarum in Evangelia*, dove le feste extra-domenicali presenti sono: la Purificazione di Maria (cfr. ivi, cc.

120^v-159^v) e Annunciazione di Maria (cfr. ivi, cc. 383^v-439^v). Presumibilmente sono state pubblicate anche una *Tertia* ed una *Quarta pars*, di cui tuttavia non siamo riusciti a trovare alcun esemplare.

133. Nello spiegare le epistole e i vangeli previsti dalla liturgia per le varie feste di santi Major ritorna frequentemente sul perché e sul come leggere le *historiae sanctorum* e festeggiare correttamente la loro memoria. Dallo schema di alcune omelie poi sulle epistole previste dalla liturgia di festività extra-domenicali è possibile cogliere le modalità con cui la figura del santo veniva ricordata durante il *Gottesdienst*. Così ad esempio «In die s. Andreae Apostoli» Major procede anzitutto alla spiegazione del testo biblico previsto (Rm 10,10-18) per passare subito all'esposizione dei «Loci praecipui» di dottrina ivi contenuti (cfr. Major, *Homeliae in epistolas*, cc. 377^r-388^v); identica sequenza nel sermone «In die s. Thomae Apostoli» sull'epistola del giorno: Ef 1,3-6 (cfr. ivi, cc. 389^r-397^r). Un po' diverso invece è lo schema del sermone per il culto «In die divi Jacobi»: prima di passare alla spiegazione dell'epistola del giorno (Rm 8,28-39) Major presenta la *historia* dell'apostolo Giacomo redatta sulla base dei soli dati neotestamentari. Volutamente omette le «fabul[ae] quae de Jacobo in Hispaniam profecto et Compostellam post mortem traslato finguntur», sostenendo che le cose certe e degne di fede su questo apostolo sono soltanto quelle suffragate dalla Scrittura (cfr. ivi, cc. 491^v-507^r). Peculiare è altresì il modo di procedere nella predica «In die divi Laurentii»: inizia trattando il «Locus doctrinae» proposto dall'epistola del giorno (2 Cor 9,2-11) per passare quindi a presentare la *historia*: «De Laurentio Martyre», cercando di dare risposta ad alcune domande tradizionalmente poste dagli studiosi sul comportamento di Lorenzo a riguardo dei beni della chiesa riportato dall'agiografia tradizionale (cfr. ivi, c. 511^v). In alcune circostanze come nella celebrazione nella festa di s.Matteo, di s. Michele e degli apostoli Simone e Giuda Major conclude l'omelia con una «Gratiarum actio» rivolta a Dio perché ha dato alla chiesa quelle figure di santi (cfr. ivi, cc. 516^v-519^r; cc. 534^r-551^r).

134. Cfr. Spalatino, *Magnifice consolatoria exempla atque sententiae*. L'esemplare da me consultato grazie alla gentile disponibilità della Kirchen-Kapitelbibliothek della Chiesa evangelica di Schwabach e in particolare del dott. Herbert Spachmüller, a cui in questa sede va il mio più sentito e doveroso ringraziamento, comprende: *Ad lectorem* (cfr. ivi, cc. Ai^{r-v}); *Prefazione* di Lutero (cfr. ivi, cc. Aii^r-A5^v); *Epistola Dedicatoria* di Spalatino a Lutero, datata: «Die natali Christi M.D.XLIII» (cfr. ivi, cc. A7^r-A8^v); elenco delle fonti, «ex quibus auctoribus haec epitome sit collecta» (cfr. ivi, cc. B^{r-v}); serie di 84 racconti di detti e di passioni, ordinati sotto altrettanti nomi di personaggi dell'antichità cristiana (cfr. ivi, cc. B2^r-L6^v). Le fonti che Spalatino menziona all'inizio della raccolta sono precisamente: Agostino, Antonio Bonfini, Ambrogio, Bernardo, Cipriano, la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, Falcone di Angers, Venanzio Fortunato Presbitero, Gregorio di Tours, Gregorio Nazianzeno, Ireneo, Oddone di Cluny, Pietro de Natalibus, Sulpicio Severo, la *Historia Tripartita*, Vittore di Vita, le leggende agiografiche popolari (*Legenda aurea*?) «ex quibus consolatorias tantum sententias excerptimus» (cfr. ivi, cc. B1^{r-v}). Su Spalatino e il suo opuscolo cfr. Clemen, [Introduzione 4]; Stupperich, *Reformatorenlexikon*, pp. 196-197; Berbig, *Georg Spalatin*; Höss, *Georg Spalatin*; Volz, *Bibliographie*; Ulsamer, *Spalatin's Beziehungen*; Reichert, *Der Abendmahls-traktat Spalatin's*; Brückner, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, p. 533.

135. A proposito del vescovo *Martinus* ho trovato un solo rimando ad un non ben identificato «Fulco Comes Andegavensis» e a Oddone di Cluny (cfr. Spalatino, *Magnifice consolatoria exempla et sententiae*, c. F1¹), ma probabilmente in quanto quest'ultimo a sua volta riprende Sulpicio Severo, che Spalatino per altro menziona più volte. La mancanza di una citazione precisa della fonte in alcune voci è dovuta quasi certamente al fatto che per le corrispettive «consolatorias sententias» Spalatino annota «ex vulgaribus legendis» (Pietro De Natalibus?).

136. Cfr. Lutero, *Vorrede*-Spalatin, p. 115 [«Hac causa volui tuum librum ... invulgari, Sed tu deinceps tibi a laudibus meis tam grandibus (dicerem, nisi esset mihi tuus candor notus falsis) temperabis»].

137. Cfr. WABr 10, n. 3940, p. 452 [«Libellus tuus, quem hic reliquisti, Mi Spalatine, Valde placet, Nisi quod, ubi Monialis Vita tangitur, in prefatione admo-nebo lectorem, Aut, si tu Mavis ipse mutare, remittam»].

138. Cfr. Lutero, *Vorrede*-Spalatin, pp. 114-115.

139. Cfr. Spalatino, *Magnifice consolatoria exempla atque sententiae*, cc. A6^r-A8^r [«Quod diu in votis habui, ... ut divina tandem, quod dicitur, virgula con-tingeret, qui exemplum Hermanni Bonni secutus, Exempla selectiora, et maxime consolatorias sententias martyrum et aliorum sanctorum, quae ad erigendas con-scientias variis tentationibus laborantes, facerent, in Epitomen collectas ederet, aliis cessantibus, ipse tandem, non tam caeteris hoc officij et ministerij genere, quam mihi metipsi consulturus, sum aggressus quicquid hoc est operae, Tum quod spe-rarem multis hunc laborem qualemcunque profuturum, ... Quamvis enim talia pas-sim inveniantur in nonnullis Libris, tamen ita sparsa sunt, et miraculis plerumque mendacissimis oppressa, ut vel mediocriter diligentem fallant Lectorem immo a plerisque tanquam minima et abiectissima prae miraculis prorsus praeterita etiam, ut fere in omnibus ut vocant Legendis et earum Scriptoribus, paucissimis exceptis, videre licet, Ex quo vel solo perspicuum est a talibus Scriptoribus hoc magis actum esse, ut populum in Idolatria retinerent, quam veram religionem proveherent, et non tam conscientias afflictis et iacentibus quam ventri et rei faciundae prospicerent. Amissis igitur sive tempore iniuria et bellorum furore sive Satanae et impiorum ma-litia, ut aliis Scriptoribus idoneis, ita Eusebio et Iustino, qui de antiquis Martyribus et fideliter et diligenter, vel ipso etiam Eusebio teste, olim scripserunt, perlustratis et repetitis quos potui habere authoribus, qualiacunque haec decerpsi, tuo calculo et iudicio vel domi tantum meae privatim mansura meo usui inservitura vel, si tuo elogio etiam brevissimo luce et publico digna iudicaveris, proditura. Hoc enim vere possum scribere, me hoc opere quantulocunque nihil aliud secutum quam ut talia requirentes statim haberent obvia, ex Autoribus non pessimis breviter collecta et fere omnibus proximis temporibus eorum, de quibus haec superioribus saeculis memoriae et literis sunt prodita»].

140. Cfr. ivi, c. E5^v [«Monasterium, hoc est scholam, instituit, in qua fere 80. discipulis habuit, Ex qua schola multi postea vere Episcopi prodierunt»].

141. Cfr. ivi, cc. E8^{r-v}.

142. Cfr. ivi, cc. K5^v-K6^r.

143. Così a proposito di Agostino annota: «Ex hoc vere magno Doctore, multa licet mutuari mirifice consolatoria conscientias. Est enim plenus in libris suis talium consolationum» (cfr. ivi, c. D8^r). Con termini simili introduce anche le figure di

Ambrogio (cfr. *ivi*, c. C3^r), Cipriano (cfr. *ivi*, c. C7^r), Tertulliano (cfr. *ivi*, c. F4^v) e Bernardo (cfr. *ivi*, c. G8^r).

144. Cfr. *ivi*, cc. B8^v-C1^r e F8^v; cc. B4^v-B5^r; cc. D5^{r-v}; cc. C2^v-C3^r.

145. Secondo l'uso delle università del tempo lo studente che voleva conseguire un grado accademico doveva tenere su un tema una *Oratio* o *Declamatio* stilata sotto la direzione e la responsabilità del suo tutor – in questo caso Melantone – che di fatto ne diventava l'autore. Ciò spiega perché il *Corpus Reformatorum* annoveri questi testi tra le opere del *Preceptor Germaniae*.

146. Cfr. Melantone, *De vita Augustini*, coll. 446-447.

147. Melantone, *De Polycarpo*, col. 566.

148. Melantone, *De Ambrosio*, col. 598.

149. Cfr. WATr 6, n. 6978, p. 302 [«Wie Sanct Martinus den Tod verachtet hab. Doct. M. L. sagte: "daß er gerne wollte, daß man die Legend von den Heiligen fein fassete, wie denn Philippus Melanchthon die Legend von S. Ambrosio fein berschrieben hätte" und sprach: "Es ist zuweilens viel gutes Dings drinnen, als in der Historia von S. Martino stehet"»].

150. Così per esempio nel caso di Ambrogio Melantone fa una serie di considerazioni e di puntualizzazione sul ministero episcopale rivolte ai prelati del suo tempo ora commentando il fatto provvidenziale dell'elezione a vescovo di Milano e le qualità con cui questi ha esercitato il «munus episcopale» ora relazionando sul contrasto dottrinale tra Simmaco ed Ambrogio con una lunga trattazione sulla verità della religione cristiana, nella quale annota: «Recitavi autem hoc loco capita argumentorum, et quia rerum ipsarum cogitatio pietatem in nobis confirmat, et quia scholasticis haec exempla cognoscere prodest, quae ostendunt controversias religionum sine multiplici eruditione explicari non posse». E conclude la *historia* chiosando: «Ipsa etiam magnitudo causarum nos commonefacit, ut cogitemus Ecclesiae gubernatoribus multarum rerum doctrina opus esse, et ad tanta certamina magno studio, magna exercitatione in omnibus disciplinis ingenia preparanda esse» (cfr. Melantone, *De Ambrosio*, coll. 571-577, 578-594 e 598). Interessante la precisazione a proposito della comunità monastica fondata da Agostino: «Nec aliud tunc fuit illud Collegium, nisi coetus scholasticus, ex quo liberum erat discedere omnibus, qui aliud vitae genus appetebant», dove ci sembra evidente la critica indiretta di Melantone al sistema di vita monastica del suo tempo: in sostanza Agostino non avrebbe fondato mai comunità di monaci ma scuole di teologia (Sacra Scrittura) (cfr. Melantone, *De vita Augustini*, col. 454).

151. Cfr. Melantone, *De Polycarpo*, coll. 561, 563, 565; Id., *De Ambrosio*, coll. 576-577; Id., *De vita Augustini*, *passim*

152. È il caso della *historia* su Agostino, dove manca completamente tutta quella lunga parte che Jacopo da Varazze dedica invece ai prodigi fatti *post-mortem* dal santo ai suoi devoti (cfr. *Legenda aurea*, pp. 561-566). Anche nel *De Ambrosio* Melantone omette i miracoli *post-mortem* riferiti dalla *Legenda aurea* (cfr. *ivi*, pp. 254-255).

153. Cfr. Melantone, *De vita Augustini*, coll. 454 e 452.

154. Cfr. Melantone, *De Polycarpo*, col. 566.

155. Cfr. Melantone, *De Ambrosio*, coll. 569 e 595.

156. Cfr. Melantone, *De vita Augustini*, coll. 446, 450, 452-453.

157. Cfr. Melantone, *De Polycarpo*, coll. 563-565.
158. Cfr. Melantone, *De Ambrosio*, coll. 577-594.
159. Ivi, col. 577.
160. Cfr. Melantone, *De vita Augustini*, coll. 455-456.
161. Cfr. ivi, coll. 453-454.
162. Cfr. ivi, coll. 455.
163. Cfr. ivi, col. 456 [«Quare intueamur in exempla piorum, Pauli, Augustini, Ambrosii, et aliorum, qui cum fuerint studiosissimi, excitemus nos quoque ad discendi curam, quam quidem praecipit Spiritus sanctus, inquires: Verbum Dei inter vos abundet»].
164. Cfr. Melantone, *De Polycarpo*, col. 565.
165. Cfr. Melantone, *De Ambrosio*, coll. 572, 576-577.

A modo di conclusione

Lo studio analitico di un aspetto particolare, quale quello agiografico (culto dei santi e scrittura agiografica), del complesso mutamento epocale che si è avviato in modo sempre più consistente nella cristianità occidentale tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento e che già a partire dagli anni Venti del XVI secolo è confluito in concreto anche se non interamente nel pluriforme movimento evangelico ci permette di tracciare alcune osservazioni conclusive. Certo si tratta di considerazioni parziali, non avendo esteso la nostra indagine ai martirologi e alla letteratura agiografica di vario tipo della seconda metà del Cinquecento, e tuttavia pensiamo sufficienti per capire il senso stesso di questa imponente produzione martiriale avendo studiato qui una fase che potremmo definire costitutiva della transizione protestante verso una diversa devozione ai santi.

Bisogna riconoscere anzitutto che le prospettive agiografiche che si sono precisate e realizzate all'interno della Riforma per certi versi sono già presenti nelle critiche e nelle proposte innovatrici elaborate dall'umanesimo cristiano e in particolare da Erasmo: in effetti entrambi i movimenti ancorché in modi diversi sul piano teologico, dottrinale e disciplinare contestano e propongono il superamento di quella concezione e prassi di devozione ai santi assieme alla letteratura agiografica ad essa funzionale che genericamente abbiamo chiamato medievali. Da tale devozione/tradizione prende nettamente le distanze l'umanista olandese, stigmatizzando come inutile, idolatrata e superstiziosa ogni sua realizzazione che non abbia Cristo quale fondamento e che non tenda al suo servizio e alla conversione interiore. Perciò ritiene urgente un cambiamento profondo

nella devozione ai santi che, pur non eliminandola per principio, la riporti tra le «cose secondarie» della vita cristiana e soprattutto la purifichi da quegli elementi che l'hanno ridotta ad una richiesta di protezione e di benessere materiale, obliterando che essa si esplica invece nell'imitare le virtù dei santi, nel praticare i loro insegnamenti e in definitiva nel portare il cuore alla *philosophia Christi*. In altri termini occorre recuperare quel legame strettissimo che la genuina tradizione della chiesa ha posto tra devozione-imitazione-vita autenticamente cristiana. In tal senso Erasmo giunge a sostenere che nel numero dei santi non si entra tanto per una dichiarazione ufficiale del papa, ma per la bontà di Dio che elargisce i suoi doni ai santi e per la vita da costoro spesa evangelicamente e ad indicare da buon umanista che le loro vere reliquie e i miracoli più prestigiosi sono gli scritti. Di qui la critica pungente ai leggendari tradizionali e ai modelli agiografici da essi veicolati; a suo giudizio infatti gran parte delle *historiae sanctorum* sono da eliminare in quanto intrise di falsità, miracolismo ed esagerazione, mentre l'immagine di santo spesso è irrealista e appiattita su aspetti ascetico-taumaturgici spinti sino all'inverosimile. Critica, che diventa anche proposta precisa di principi metodologici atti a rendere più credibile la scrittura agiografica e più plausibili le figure di santi sotto il profilo del buon senso, della fede e dell'efficacia emulativa e tentativo altresì di applicazione concreta ancorché non sempre coerente di tali principi. Proprio in questi tentativi di scrittura agiografica – messi in atto da Erasmo non tanto per rafforzare un culto ma per rispondere al bisogno di rinnovamento della cristianità del suo tempo e dunque volti a presentare figure di Padri della Chiesa e persino di persone viventi riconducibili in ultima analisi al modello del santo umanista o del santo vescovo dotto e riformatore – si effettua chiaramente il superamento della versione medievale del culto dei santi bollata come incapace di fare i conti con l'imprescindibile esigenza della *veritas historica* e della *veritas evangelica*, entrambe ritrovate grazie al nuovo metodo filologico-teologico (*ad fontes*), e in ultima analisi l'intento di favorire la riforma della cristianità.

Un tale superamento – confinato però ai soli scritti erasmiani senza alcuna tangibile ricaduta sull'effettivo rinnovamento della vita religiosa a causa dell'opposizione romana – giunge a compimento attraverso un processo di radicalizzazione anti-istituzionale

nella riforma disciplinare e liturgica delle chiese protestanti e, ancor prima, trova una sistemazione concettuale nell'elaborazione teologica dei riformatori, negli articoli dei testi confessionali e negli ordinamenti ecclesiastici. Ora, in ambito evangelico il patrimonio agiografico tradizionale viene passato al vaglio non soltanto del criterio dell'attendibilità storica, ma soprattutto del principio dottrinale sostanzialmente ridicibile all'assunto della giustificazione per fede. In concreto la devozione protestante verso i santi perde ogni forma di *invocatio* per caratterizzarsi semplicemente come *memoria sanctorum*: la prima infatti è abolita perché ritenuta apertamente in contrasto con la verità evangelica e fonte di superstizione idolatrica, mentre la seconda, pur collocata tra gli *adiaphora* della vita cristiana, è incoraggiata potendo essere di grande utilità per la comunità. Del resto, la purificazione del culto non intende portare i seguaci della Riforma ad un disprezzo né ad una scarsa considerazione dei santi, ma a venerarli nella maniera giusta. E ciò è vero per tutte le forme di protestantesimo nella pluralità dei calendari e dei sistemi ecclesiastico-culturali.

Concretamente le chiese, in particolare quelle luterane, già nei primi anni Venti decidono in piena autonomia e fatta salva la centralità assoluta del culto domenicale di celebrare le feste dei santi più importanti, facendone memoria in un giorno semi-festivo o alla domenica con la lettura della *historia*. La convinzione infatti è che gli esempi rettamente proposti possano servire come utili insegnamenti per il rinvigorismento della fede nella misericordia divina e della pazienza di fronte alle sofferenze. Anzi si potrebbe dire che lo stesso mantenimento di una rinnovata venerazione dei santi sia ultimamente funzionale proprio alla valorizzazione dell'esemplarità della vita cristiana di queste figure attraverso racconti agiografici opportunamente appurati. Oltre a ciò, i protestanti sono consapevoli che le *historiae sanctorum* non solo aiutano ad istruire le menti sui punti fondamentali della dottrina, ma offrono anche un'attestazione preziosa dell'auto-rivelazione di Dio e della sua conduzione della storia proprio «attraverso i santi». Nel celebrare quindi la loro memoria, anche liturgica, viene proposto un esempio da emulare con libertà di spirito e rimanendo ciascuno nel proprio stato di vita, giacché in fondo ciò che va imitato è l'esperienza fondamentale che i santi hanno fatto, essere stati cioè giustificati/salvati/beatificati per

grazia in Cristo, e che hanno tradotto per quanto possibile in una vita coerente. Di quest'unica esperienza sono in fondo declinazioni gli altri aspetti esemplari della loro personalità (fede, sopportazione delle tribolazioni e fedeltà ai doni di Dio ed alla dottrina celeste; saggezza, timore di Dio e pazienza nell'amministrazione della cosa pubblica; innocenza e pietà verso Dio; ecc.). Di fatto, quello che più conta nel ricordarli attraverso i testi agiografici e nella predicazione non è la loro superstiziosa preghiera o presuntuosa ascesi e neppure sono i loro fantasiosi e bizzarri prodigi, ma unicamente gli esempi di fede e di timor di Dio nella vita privata e pubblica, di come hanno annunciato il vangelo e lottato per la verità.

Sul piano della religiosità vissuta tale passaggio porta le comunità evangeliche ad una modifica radicale del calendario liturgico. A tale proposito si può dire in generale che le feste dei santi previste dal vecchio santorale subiscono in tutto il mondo protestante da Amburgo a Ginevra, a Londra una drastica riduzione. In moltissime chiese sono conservate soltanto le festività degli Angeli (Michele), degli Apostoli, della Conversione di Paolo, della Maddalena e di Giovanni Battista, o anche – ma solo in pochissime – un giorno memoriale dei martiri (*Gedächtnis der Martyrer*) o del santo della città. Il criterio poi che ne legittima la celebrazione è il fatto che la Scrittura conserva di loro una testimonianza/racconto, per cui la commemorazione liturgica si riduce in ultima analisi alla lettura della storia biblica da farsi o al mattino del giorno della ricorrenza durante la predica oppure la domenica successiva dopo il vangelo. Criterio da cui scaturiscono anche i motivi e i principi per una verifica rigorosa dei tradizionali testi agiografici (*Heiligentexte*). Sui leggendari il giudizio dei riformatori e delle singole chiese è in generale estremamente negativo. Ma se la letteratura agiografica medievale va eliminata nella sua globalità, quantunque Lutero stesso riconosca che ne esiste qualche frammento accettabile e da raccogliere opportunamente «ut fragmenta Evangelicae mensae», perché fonte di un culto idolatrico, oltre che veicolo di errori dottrinali, di fantasticherie e di menzogne incredibili – e di fatto in una prima fase le leggende e gli altri testi agiografici scompaiono quasi del tutto sia dalla liturgia sia dalla predicazione –, ciò non significa misconoscerne l'utilità se viene adeguatamente purificata: da più parti ci si lamenta che le azioni insigni dei «frommen Christen» e le testimonianze della mi-

sericordia di Dio nei loro confronti non siano ancora state raccolte sulla base di racconti validi, storicamente plausibili ma soprattutto «der Schrift gemäß».

Relativamente poi ai modelli e alle tipologie di santo, che il mondo protestante è andato via via delineando e proponendo in questi primi decenni, in primo luogo viene rigettata in modo radicale ogni figura di intercessore, asceta, taumaturgo, soccorritore («Nothelfer»), molto accentuata dai leggendari medievali, a favore di un prototipo che si precisa invece quale testimone dei *Magnalia Dei* e martire della verità/dottrina evangelica. Nel culto si celebrano alcuni santi non solo perché ne esiste una narrazione biblicamente attestata, ma anche perché le loro figure e loro storie sono funzionali all'annuncio dell'Evangelo: così gli Angeli e il Battista sono messaggeri e precursori del Verbo divino (*testes veritatis*) e gli Apostoli e la Maddalena a loro volta sono beneficiari e annunciatori della grazia misericordiosa di Dio (*testes gratiae*). Si può dire quindi che la nuova devozione tenda a proporre un modello di santo intimamente rapportato alla Scrittura, intesa come rivelazione efficace dell'agire salvifico di Dio. Un recupero interessante, seppure solo accennato, è quello del santo vivente: gli esempi della sua vita ammirevolmente spesa in obbedienza all'Evangelo nel governo della società e della chiesa non sono meno preziosi di quelli del santo del cielo. Proprio questa caratterizzazione del *vir sanctus* impegnato nell'amministrazione della cosa pubblica, ma specialmente il costante invito ad emulare i santi «sed juxta propriam vocationem» ci sembra manifestino altre peculiarità del modello protestante di santità, vale a dire il suo essere da un lato per così dire pienamente secolare (inserito cioè nel mondo con funzioni e professioni secolari) e dall'altro per certi aspetti elitario (si tratta sempre di personalità eminenti). In concomitanza poi con le crescenti difficoltà interne ed esterne al protestantesimo viene a delinearsi anche una caratterizzazione di santo sempre più strettamente connessa con la testimonianza della verità e con la trasmissione della sana dottrina come quella di santo-strumento attraverso cui («durch») Dio si è rivelato e di santo-inviato (profeta e apostolo) e perciò di santo-*Werkzeug* per mezzo del quale la dottrina divina si è diffusa sulla terra (ed i cui insegnamenti ed esempi Dio esorta ad apprezzare), a cui bisogna aggiungere la rappresentazione del santo-figura *esemplare di virtù* capace di in-

coraggiare l'imitazione e del santo-*esperimentatore* dell'intervento salvifico e a volte miracoloso di Dio. A ben vedere però tutte queste varie tipologie confluiscono in un unico fondamentale prototipo che è il «frommer Mann», inteso semplicemente come l'uomo di fede (vivo o defunto che sia) e destinatario della giustificazione gratuita e della misericordia divina che quale testimone fedele della verità veicola lungo i secoli la dottrina rivelata e vive coerentemente ad edificazione della società e della chiesa. Di qui l'importanza straordinaria dei racconti agiografici rinnovati e purificati, che nel mondo evangelico (più marcatamente in ambito luterano) del XVI secolo acquistano di fatto un ruolo di primo piano accanto alla Scrittura per la formazione dei cristiani.

Nella nuova visione il modello di santo che finisce per prevalere, dando vita ad una copiosa e devota letteratura, è indubbiamente quello del martire, i cui lineamenti confermano gli approdi tipici dell'agiografia evangelica impegnata a presentare icone rigenerate di santità. Ci riferiamo in particolare alla connessione strettissima tra santità/*Frömmigkeit* e confessione della verità evangelica. In generale bisogna dire che la necessità di ricorrere ad una agiografia nuova si pone sia nel protestantesimo luterano che anabattista quasi subito, in concomitanza col martirio di alcuni seguaci di ambedue le confessioni. Ciò significa che le *Flugschriften* commemorative sono strettamente connesse per così dire all'attualità, celebrando i martiri protestanti uccisi in quegli anni, eccezion fatta ovviamente per Hus e Savonarola con i quali si apre un filone agiografico funzionale all'autolegittimazione storica della Riforma che si spingerà con le raccolte purificate di Bonnus, Major e Spalatino ai testimoni della fede della chiesa antica e troverà una sua sistemazione programmatica con i grandi martirologi di Rabus, Crespin, Foxe, Pantaleon e van Haemstede. E ancora, il legame all'attualità chiama in causa nel nostro caso un altro punto qualificante della rinnovata agiografia, la preoccupazione cioè di aderire ai fatti (*veritas historica*). In effetti, gran parte dei testi martiriali volanti (*Märtyrerflugschriften*) sono relazioni (*Berichte*) di testimoni oculari, in molti casi prive di intenzionalità edificante o agiografica, quando non sono addirittura verbali di processi. Né la stessa cornice teologico-agiografica in cui spesso tali resoconti sono inseriti modifica in modo rilevante la struttura originaria del testo, anche laddove l'intervento redazionale

dell'agiografo si rivela più consistente. Per di più, qualora i racconti si presentino contraddittori o confusi o poco fedeli ai fatti, si interviene per verificare e discernere le varie fonti e presentare così alle chiese delle *Geschichte* storicamente più attendibili e documentate, capaci di fugare le accuse di falsità avanzate dagli avversari; un'operazione in realtà non sempre coerente e rigorosa, se si pensa agli errori di Lutero nella ricostruzione dei fatti intorno ai martiri di Bruxelles e all'assassinio di Winkler oppure alle forzature agiografiche e ideologiche di altri autori che proiettano il calco evangelico della *Passio Christi* sulla fine drammatica dei martiri protestanti o che "protestantizzano" Hus e Savonarola o ancora che si appropriano indebitamente di martiri non propri – com'è il caso degli anabattisti – per non parlare delle innumerevoli imprecisioni storiche riscontrabili persino nelle relazioni più accreditate. Ancora una considerazione riguarda la questione non marginale dell'uso effettivo di questi testi martiriali e con esso della loro natura e concreta finalità: non sappiamo esattamente se e in quale misura le *historiae* venissero utilizzate e lette non soltanto per l'edificazione personale e comunitaria – scopo per altro più volte espressamente dichiarato – ma anche per celebrare liturgicamente la memoria di tali eroi della fede, sebbene alcune attestazioni farebbero supporre un loro possibile uso comunitario nelle forme che abbiamo ipotizzato studiando la riforma del santorale e del calendario liturgico. Non c'è dubbio comunque che l'obiettivo ultimo dei racconti agiografici è per un verso mantenere vivo in mezzo alla comunità il ricordo del martire e del suo sacrificio estremo nel confessare la fede e per altro verso celebrare attraverso di esso i *Magnalia Dei*, lodare e ringraziare Dio e incoraggiare i cristiani a mantenere salda la fiducia nel beneficio divino della grazia giustificante nonostante le prove e le tribolazioni.

Certo i protagonisti di tale letteratura sono ovviamente i vari Vos, van Esschen, von Zütphen, Kaiser, Winkler, Barnes e il loro martirio, nella diversità delle vicende e dei tratti personali, ma ciò che canonizza sul piano agiografico l'esempio e la storia loro o di altri eroi evangelici e rende preziosa per le comunità la loro memoria è la *confessio fidei* proclamata coraggiosamente con l'effusione del sangue oppure vissuta coerentemente, come nel caso di Spengler, nella quotidianità dell'impegno familiare, politico ed ecclesiale sino al momento della morte. Si potrebbe dire anzi che proprio tale rife-

rimento unifichi le molteplici figure in un solo modello che è quello del *martyr-testis-confessor veritatis*. Lo dimostrano in modo inquivocabile tutte le *historiae* analizzate, dove il resoconto del processo con la citazione scrupolosa degli articoli dottrinali contestati, difesi e condannati e la conseguente professione della verità da parte del martire costituiscono assieme al racconto sui patimenti e la morte il momento centrale di tutta la narrazione, per cui gli stessi aspetti biografici passano in secondo piano. In effetti, è simile strettissimo legame con la pura *doctrina Christi* che secondo Lutero e gli altri evangelici conferisce rilevanza agiografica alla *historia* del singolo «frommer Christ», e quindi la loro funzione è di perpetuare nel tempo a lode di Dio la memoria confessante. Lo stesso sfondo storico-teologico su cui i vari opuscoli collocano l'icona del martire o dell'uomo di Dio prende le mosse da tale concezione: a ben vedere si tratta della lotta senza quartiere da sempre in atto nella storia tra Parola di Dio e suoi nemici/Anticristo, giunta ormai al culmine col conflitto tra protestantesimo e papato, sicché nel «guter Märtyrer Christi» e nel suo martirio viene a realizzarsi, nonostante le apparenze contrarie della sconfitta e della morte, la vittoria del puro vangelo e la prova concreta e certa che Dio guida la Riforma e continua ad operare in essa i suoi prodigi. Il tipo di santo dunque veicolato da tale scrittura agiografica è sostanzialmente un eminente e perciò venerabile *testis veritatis*, non immune certo da difetti e manchevolezze ma fornito di virtù esemplari quali appunto la fedeltà tenace, l'accettazione serena delle tribolazioni e della morte e la fiducia assoluta nella grazia giustificante, e come tale molto diverso rispetto al modello elaborato e proposto dai leggendari medievali. Persino gli scritti che abbiamo definito di agiografia “rovesciata” e in particolare quelli relativi alla mitizzazione dell'*Hercules Germanicus* confermano in ultima analisi questa impostazione. La stessa “canonizzazione” della figura di Lutero, al di là delle esagerazioni dovute al pathos epico e all'enfasi retorica, non è basata su eventi miracolistici o sull'ascetismo o sul potere intercessorio del riformatore ma unicamente sulla sua conformazione a Cristo in quanto inviato da Dio col compito di rimettere in luce e tornare a predicare il puro Vangelo contro l'Anticristo (nemico della parola di Dio) e perciò profeta escatologico ed eroe nazionale. La santità e l'esemplarità della sua vita intessuta di lotte e di sofferenze, oltre che di manchevolezze personali, si misura dunque

sulla base di tale altissima missione, bene espletata per altro come sta a dimostrare la pia morte. Insomma, Lutero incarna il prototipo del campione della verità, i cui lineamenti personali finiscono per identificarsi con i tratti propri del suo ministero e persino per sfumare nei contorni della *causa Christi*. Di qui la consapevolezza che celebrarlo significa nel concreto ringraziare Dio per i benefici elargiti alla chiesa attraverso la sua persona e la sua predicazione e nel contempo rinnovare l'annuncio fedele dell'Evangelo della grazia, spingendo i cristiani di ogni tempo all'emulazione e all'edificazione reciproca. In quest'ottica la stessa ricostruzione ed esecrazione di modelli negativi quali Müntzer o Spiera si incentrano sostanzialmente sul loro tradimento della retta dottrina.

Accanto a questa produzione legata agli eroi-santi del protestantesimo delle origini, si sente anche il bisogno, in particolare da parte di Lutero e degli altri riformatori luterani, di rimettere in circolazione tra le chiese una serie di testi che ripropongano in forma purificata figure di santi appartenenti ai primi secoli della chiesa. A tale riguardo si può dire che l'operazione realizzata negli anni Trenta-Quaranta da Bonnus, Major e Spalatino (Melantone non rimanda in modo esplicito a specifici scritti o *legendae* della tradizione agiografica) si concretizzi nella redazione e nella pubblicazione di una serie di raccolte molto simili agli *specula exemplorum*, nelle quali per l'appunto vengono collezionati sia profili di santi Padri dei primi secoli sia esempi e insegnamenti relativi sempre a queste figure, in entrambi i casi però destinate a scopi pastorali o di edificazione personale. Ciò significa che l'intento agiografico non è prevalente, sebbene non possiamo escludere un uso persino liturgico di questi testi proprio in connessione con la predicazione e la catechesi. In altri termini, non servono per alimentare un culto ormai abolito, ma per mantenere viva in una rinnovata devozione la memoria di modelli eminenti della vita della chiesa antica a sostegno delle chiese evangeliche. Si aggancia qui l'altra finalità che ci sembra orientare queste raccolte, e cioè quella apologetica: proprio perché le varie *historiae* opportunamente ripulite vengono incentrate ultimamente sulla verità dell'Evangelo della grazia accolta, predicata, difesa e testimoniata quasi sempre sino all'effusione del sangue, legittimano di fatto – spesso con richiami espliciti – sul piano teologico e storico il movimento protestante, che quella verità ha rimesso in auge.

L'obiettivo dell'auto-legittimazione storica appare evidente nelle digressioni di natura teologica, pastorale, morale e pedagogica e nei riferimenti all'attualità che i vari autori spesso introducono nel corpo della narrazione.

Ciò che ha messo in moto e incoraggiato l'impegno a recuperare attraverso un attento lavoro di bonifica tutto questo materiale agiografico e storiografico tradizionale è la convinzione che mostrare esempi positivi di fedeltà alla vera dottrina e di vita autenticamente cristiana serva a rendere più persuasivo lo stesso annuncio del vangelo. Si tratta in effetti di non lasciare perdere – dopo che Satana ha «insozzato» le *Legendae sanctorum* con falsità e bugie – un patrimonio preziosissimo di *exempla* e di *dicta et facta*; un'operazione questa portata avanti in concreto dai vari autori sulla base di criteri verificativi atti a guidare la prudente purificazione delle *legendae* da tutti gli elementi ritenuti inaccettabili sul piano della dottrina e della verità storica oltre che del buon senso e in coerenza con la nuova impostazione di scrittura agiografica ispirata ai principi della Riforma. E così l'interesse di Bonnus e degli altri si rivolge unicamente ai *docentes verbum Dei* o ai *testes veritatis* nell'esercizio concreto del loro ministero di annunciatori, confessori e testimoni, ritenendo del tutto secondario il racconto della loro vita e delle loro virtù private e persino della modalità della loro morte. Per i nostri autori ciò che conta è la celebrazione di quella dottrina e di quella fede che i santi hanno professato in vita e in morte e per il cui tramite sono stati salvati. E dunque, non sono per nulla l'ascetismo, la forza taumaturgica e il potere intercessorio gli aspetti esemplari da commemorare o celebrare, ma soltanto il loro costante e fedele riferirsi alla verità nell'esercizio concreto della fede, del ministero della Parola e della testimonianza. In quasi tutti i casi i racconti recuperati si concentrano sul momento confessante del personaggio il cui culmine è la testimonianza/confessione pubblica della verità di Cristo. Gli stessi elementi biografici più significativi sono selezionati proprio sulla base del loro rapporto con la parola di Dio. In un certo senso la verità dottrinale diventa il criterio per accertare la stessa attendibilità storica di una narrazione. Ciò spiega anche perché l'interesse agiografico si rivolga unicamente a quelle figure che appartengono alla chiesa dei primi secoli: tale periodo infatti costituisce il momento più alto

del cristianesimo a cui occorre ritornare per ritrovare il vangelo autentico.

La necessità della ricerca del fondamento biblico condiziona a monte anche la scelta del materiale agiografico. Secondo i nostri autori la preferenza deve andare alle *historiae* tramandate dalle Sacre Scritture proprio perché più sicure riguardo alla dottrina e ai fatti. Ciò non significa però che non si possa attingere ad altre fonti, come quelle storiche della chiesa antica, ritenute per altro più attendibili rispetto ai leggendari tradizionali; in tal caso però occorre passarle al vaglio della «regula seu analogia fidei». Sempre a proposito dei lineamenti dei prototipi che le *historiae* si prefiggono di restituire ai loro tratti originari e autentici vale la pena rilevare come le raccolte da un lato non manchino di mostrare, in conformità per altro con un orientamento che abbiamo visto essere di tutta l'agiografia protestante, che i santi sono stati degli uomini e così sono rimasti sempre, soggetti quindi alla debolezza e al peccato, e che soltanto nella grazia di Dio essi hanno trovato la salvezza; dall'altro spingano ad un'imitazione che non deve essere la riproposizione pedissequa e goffa di un modello ma l'incarnazione e l'adattamento allo stato di vita proprio di ciascuno di un atteggiamento e di un'esperienza esemplari riconducibili in fondo all'accoglienza nella fede della grazia giustificante senza con ciò ignorare altri aspetti comunque edificanti e degni di essere emulati di quelle personalità come ad esempio la vocazione pubblica (ecclesiale e secolare), i carismi e altro ancora. Dei miracoli, infine, che qualora siano accaduti i nostri autori non disdegnano di raccontare (mai però quelli *post-mortem*) sebbene in maniera molto sobria e misurata, le raccolte offrono un'interpretazione in linea con i principi evangelici: essi non sono tanto la dimostrazione della forza taumaturgica dei santi, ma la testimonianza della loro appartenenza per dono divino alla chiesa di Cristo; appartenenza di fatto già confermata dalla confessione della retta dottrina. Del resto con la loro vita di giustificati per grazia e la morte confessante i santi sono la prova che Dio è presente in mezzo alla sua chiesa e ne dirige provvidenzialmente la storia nel solco della verità del vangelo.

Quanto fin qui compendiatamente sta a dimostrare che in realtà la vicenda dell'agiografia nel periodo che abbiamo preso in considerazione con particolare riferimento al protestantesimo non registra affatto né a livello di prassi devozionale né di elaborazione di testi

agiografici una sorta di vuoto quasi che dall'eliminazione del tradizionale culto dei santi nelle giovani comunità evangeliche negli anni Venti-Trenta si passi direttamente alla pubblicazione dei martirologi protestanti negli anni Cinquanta. Al contrario è possibile registrare – ed è il senso, la ragione e il proposito di questo nostro studio – tutto un intenso e complesso processo di transizione teologico-concettuale e liturgico-devozionale non solo nella venerazione dei santi ma anche nella letteratura agiografica; un processo, i cui approdi sul piano concreto della nuova devozione e altresì dei metodi, delle finalità e dei compiti della nuova scrittura agiografica ci sembrano imprescindibili per poter avviare un'analisi corretta e approfondita di quel fenomeno che si manifesterà a partire dagli anni Cinquanta in poi con la pubblicazione di tutta un serie di testi martiriali o anche genericamente agiografici.

Bibliografia

Abbreviazioni

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
AC	<i>Apologia Confessionis Augustanae</i>
ADB	<i>Allgemeine Deutsche Biographie</i> , Bde. 1-56, Leipzig 1875-1912
Allen	<i>Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum</i> , ed. P.S. Allen <i>et alii</i> , 12 voll., Oxford 1906-1958
ARG	«Archiv für Reformationsgeschichte»
ASD	<i>Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata</i> , Amsterdam 1969ss. (la sigla ASD sarà seguita dall'indicazione dell' <i>ordo</i> in cifra romana e del volume in cifra araba)
BDS	<i>Martin Bucers Deutsche Schriften</i> , hrsg. von R. Stuppereich, Bd. 1ss. Gütersloh 1960ss.
<i>Belgica</i>	<i>Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas</i> , Fondée par Ferdinand van der Haeghen. Reéditée sous la direction de M.-Th. Lenger, 7 voll., Bruxelles 1964-1972
BSLK	<i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> , Göttingen 1952 ²
BSRK	<i>Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche</i> , hrsg. von E.F.K. Müller, Leipzig 1903
CA	<i>Confessio Augustana</i>

- CChr.SL *Corpus Christianorum. Series Latina.* Turnhout (Belgio) 1953ss.
- COeD *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1991²
- CR *Corpus Reformatorum. Philippi Melancthonis Opera quae supersunt omnia*, voll. 1-28, ed. C.G. Bretschneider, H.E. Bindseil, Halle-Braunschweig 1834-1860
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866ss.
- EKO, ed. Richter *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. von Ae.-L. Richter, 2 Bde, Weimar 1846 (Repr. Nieuwkoop 1967)
- EKO, ed. Sehling *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Sehling, G. Seebaß, E. Wolgast, S. Arend, Th. Bergholtz, Bde I-XVIII, Leipzig-Heidelberg 1902-2006
- JFLF «Jahrbuch für fränkische Landesforschung»
- JGNKG «Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsischen Kirchengeschichte»
- JGPrÖ «Jahrbuch für di Geschichte des Protestantismus in Österreich»
- KO *Kirchenordnung*
- KKOO *Kirchenordnungen*
- LB *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatio-
ra et auctiora*, ed. J. Leclerc, 10 voll., Lugduni Batavorum 1703-1706 (rist. an. Hildesheim 1961ss.)
- LuJ «Luther Jahrbuch»
- MGH *Manumenta Germaniae Historica*
- MPG *Patrologiae cursus completus, acc. J. P. Migne, Series
graeca*, Paris 1857ss.
- MPL *Patrologiae cursus completus, acc. J. P. Migne, Series
latina*, Paris 1844ss.

- NDB *Neue Deutsche Biographie*, hrsg. von der Historische Kommission bei der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Bd. 1ss., Berlin 1953ss.
- NZStH «Neue Zeitschrift für systematische Theologie»
- OC *Corpus Reformatorum. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, voll. 1-58, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig-Berlin, 1863-1897
- RdT «Rassegna di Teologia»
- RE³ *Realzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Leipzig 1896ss.
- RHE «Revue d'histoire ecclésiastique»
- StA *Melanchthons Werke in Auswahl*, hrsg. von R. Stupperrich, 7 voll. (9 tomi), Gütersloh 1951-1975
- ThLZ «Theologische Literaturzeitung»
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 36 voll. + 2, Berlin-New York 1977-2004
- Variata* *Confessio Augustana Variata*
- VD 16 *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 1ss. Stuttgart 1983ss.
- WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Weimarer Ausgabe), Bd.1ss, Weimar 1883ss. (Repr. Graz 1964ss.)
- WABr *D. Martin Luthers Werke. Briefwechsel*, Weimar 1930ss.
- WATr *D. Martin Luthers Werke. Tischreden*, Weimar 1919-1921
- Walch² *Zweite Walchsche Ausgabe: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*, hrsg. von V.J.G. Walch, 23 Bde, St. Louis 1880-1910
- Weller Emil Weller, *Repertorium typographicum. Die deutsche Literatur im ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts* (Georg Wolfgang Panzers Annalen der älteren deutschen Literatur, 3. Theil), Nördlingen 1864 und [I.] Supplement Nördlingen 1874. II. Supplement Nördlingen 1885 (Repr. Hildesheim 1961)

ZW	<i>Corpus Reformatorum. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke</i> , voll. 1-13, ed. E. Egli <i>et alii</i> , Zürich 1904ss.
ZfBB	«Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie»
ZGO, NF	«Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins»
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte»

Fonti

Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia Saeculi XVI., hrsg. von G. Pfeilschifter, 6 voll., Regensburg 1959-1974

The Acts of the christian Martyrs, ed. H. Musurillo, Oxford 1972

[*Actus und handlung*] *Der Actus und handlung // der degradation und ver // prennung der Christlichen // dreyen Ritter und Mer// terer, Augustiner or// dens geschehen zu // Brüssel. // Anno M.D.xxiiij. // Prima Julij. // (Erfurt, 1523, per i tipi di Matthes Maler, In-4°, 2 cc.), in Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq [v.], n.142, pp. (199) 199-201*

Actus beati Francisci et sociorum eius, a cura di J. Cambell, M. Bigaroni, G. Boccali, S. Maria degli Angeli (PG) 1988 (Fonti e testi francescani. Serie latina e critica)

Agostino, *Enarrationes in Psalmos (Enarr. 1-79)*, MPL 36, coll. 69-1027

Agricola J., *Tragedia Io=// hannis Huss/ welche// auff dem christlichen Concilio// zu Costnitz gehalten/ allen Chri=// sten nützlich und tröstlich zu/ lesen.// Wittemberg. M.D.XXXvij//*. Colophon: *Gedruckt [...]// durch Georgen// Rhaw.// (In-8°, 47cc.)*

Alber E., [*Der Barfußermönche Eulenspiegel und Alcoran*] *Der Barfu// ser Münche Eulenspie=// gel und Alcoran. // Mit einer Vorrede D.// Martini Luth.// [...]// M. D. XLII.//*. Colophon: *Gedruckt zu Wittemberg, Durch// Hans Lufft.// M.D.XLII.// (In-4°, 82 cc. non numerate)*

Alveldt A., [*Wider Luthers tröstung*] *Wider Luthers trö=// stung an die Christen // zu Hall, uber er // Georgen yhres predigers // tod. So vil die entpfa=//hung des Hoch=// wirdigen Sacramentes // belangt, Durch// AUGUSTINUM Alueldt// Guardian zu Hall aussgangen.// M.D.XXVIII. // Esaie V.// Ve qui dicitis bonum malum & ma=//lum bonum, qui ponitis tenebras lucem// & lucem tenebras//*. Colophon: *Gedruckt zu Leypzig durch Valten// Schmann, des Jars. M.D.xxvij. (24 cc.)*

Ambrogio, *De officiis ministrorum libri tres*, MPL 16, coll. 25-194
Anfilochio, *Vita Sancti Basilii*, MPL 73, coll. 293-312

- Arnold G., *Das Leben der Gläubigen, oder Beschreibung solcher gottseligen Personen, welche in denen letzten 200 Jahren sonderlich bekind worden*, Halle 1701, 1189 S., Anhang, 264 S.; Neuaufll.: Halle 1732
- Arnold G., *Vitae Patrum oder Das Leben der Altväter und anderer gottseligen Personen. Auff's neue erläutert und vermehret [...]*, Halle 1700, 2 Tle, 264 S., u. 168 S.; erweit. Neuaufll., Halle 1718
- [Die artickel] *Die artickel// warumb die zwen Christliche// Augustiner münch zü Brussel// verprandt sind, sampt// eynem sendbrieff// D. Mar. Lut.// an die Christen ynn Hol=//land und Braband// Uuitemberg// 1523//* (per i tipi di Nickel Schirlentz, In-4°, 4 cc.), in *Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq* [v.], n.143, pp. (202) 202-203
- [Articles-Genève 1537] *Articles concernant l'organisation de l'Église et du culte a Genève, proposés au Conseil par les Ministres. Le 16. Janvier 1537*, OC 10, coll. 5-14
- Artikel und Handlung so M. Sattler zu Rothenburg am Necker mit seinen Blut bezeugt hat*, in *Brüderlich vereynigung* [v.] (col titolo *Folgent die Artikel und handlung, so Michel Sattler zu Rotenburg am Neckar mit seinem blut bezeuget hat* all'interno del *Brüderlich Vereinigung-Köhler* [v.], pp. 325-332)
- Atanasio, *Vita Beati Antonii Abbatis*, MPL 73, coll. 125-168
- Audin J.M.V., *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Martin Luther*, II, Paris 1845⁵
- Aurifaber J., [Tomus Secundus Epistolarum] *Tomus Secundus// EPISTOLA=// RUM// Reverendi Patris// Dn. D. Martini Lutheri, conti=// nens scripta ab anno Millesimo quingentesimo// vigesimo usque ad annum vigesimum// octavum:// A // IOHANNE AURIFABRO// Collectus atque anno M.D.LXV. ISLEBII.// Editus.// ACCESSERUNT IAM INDICES.// I. Rerum atque verborum.// II. Locorum Scripturae allegato=// rum atque expositorum. // III. Elenchus eorum ad quos scriptae// Epistolae.// Venundantur Francofurti ad viadrum apud// Fridericum Hartmannum Typographum atque// Bibliopolam.// ANNO M.D.XCVII.//*
- Aussbund Etlicher schöner Christlicher Geseng, wie die in der Gefengnuss zu Passaw im Schloss von den Schweitzern, und auch von andern rechtgläubigen Christen hin und her gedicht worden. Allen und jeden Christen, welcher Religion sie auch seyen, unparteilich und fast nützlich zu brauchen* (s.l., s. d. [1583], 80 inni in 432 pp.)
- Barnes R., [Vitae Romanorum Pontificum] *VITAE // ROMANORUM PON=// tificum, quos Papas vocamus, // diligenter & fideliter col=// lectae per D. Docto=// rem. R. Barns.// Vt tempore suo reueletur // jj. Tssa. Ij.//*

- Witebergae. // M. D. XXXVI. // Colophon: IMRESSUM [sic!] VITE=// BERGAE APUD // IOSEPHUM // CLUG.// AN. DO. M.D.XXXVI. // (In-8°, 184 cc. non numerate; con la Vorrede di Lutero)*
- Baronio C., [*Annales Ecclesiastici*] ANNALES // ECCLESIASTICI // AUCTORE // CAESARE BARONIO // SORANO // E CONGREGATIONE ORATORII // S.R.E. PRESPBYTERO // CARDINALI // TIT. SS. NEREI ET ACHILLEI // ET SEDIS APOSTOLICAE BIBLIOTHECARIO // UNA CUM CRITICA HISTORICO-CHRONOLOGICA // P. ANTONII PAGII // DOCTORIS THEOLOGICI // Ordinis Minorum Convent. S. Francisci. // In qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur; Ordo temporum corrigitur; & Periodo // Graeco-Romana munitur. // Additur praeterea Dissertatio Hypatica eiusdem PAGII; & Epistola Consularis Henrici CARD. NORISII. // In hac vero editione Fasti Consulares ab A.U.C. 709. ad annum Christi 567. illustrantur, supplentur; // & castigantur. // Accedunt animadversiones in Pagium, & praecipue circa Chronologiam inferioris aevi ab eo digestam. // Tomus septimus. // [...] // LUCAE // Typis LEONARDI VENTURINI MDCCXLI. // De Superiorum Licentia. //
- Bartolomeo da Pisa, [*Liber conformitatum*] *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu o Liber conformitatum* (1399), Ad Claras Aquas, Florentiae 1906-1912 (Analecta Franciscana 4 e 5)
- [*Baseler Bekenntnis-1534*] *Baseler Bekenntnis* (21 gennaio 1534), (autore: Osvaldo Miconio), BSRK, pp. (XXV-XXVI) 95-100
- Beda, [*Chronica*] *Chronica maiora e Chronica minora*, in MGH *Auctores Antiquissimi*, XIII, ed. Th. Mommsen, pp. 223-354
- [*Bekanntnisse des Gelauens-Barnes*] *Bekanntnisse // des Gelauens. Welcker // Robertus Barns, der hilligen schriffi Doctor (jnn Düdeschem Landen D. // Antonius genomet) tho Lunden jnn Engellandt gedan hesst. Anno // M. D. XL. Am xxx dage des Maen // des Julij, ale he thom vüre ane // ordel inde Recht, unschul= // dich, und unvorhörder // sake, geuoret unde vor // bernet worden ys. // Uth der Engelschen sprake // vordudeschet. // Mit einer vorrhede Doctor // Marth. Luth. // Anno M. D. XLI. //* Colophon: *Gedrucket tho Magdeborch, // dorch Christian Rödinger. Anno M. D. XLj.* (In-8°, 18 cc. non numerate)
- [*Bekantnus des Glaubens-Barnes*] *Bekantnus des // Glaubens: // Die Robertus Barns, Der // Heiligen Schriffi Doctor (jnn // Deudschem Lande D. Antoni= // us genent) zu Lunden jnn En= // gelland gethan hat. // Anno M.D.xl. Am xxx tag des Monats // Julii, Da er zum Fewer one urteil und // recht, unschuldig, unvorhörter sach, gefurt und verbrant worden ist. // Aus der Englischen sprach // verdeudscht. // Mit einer Vorrhede D. Martini // Luthers. // M.D.XL. //* (per i tipi di Nickel Schirlentz, In-4°, 12 cc. non numerate)

- Biondo F., [De Italia illustrata] *Blondii Flavii. De Italia illustrata opus: tum propter historia[rum] cognitionem, tum propter loco[rum] descriptione valde necessarium.* Colophon: *Italiae Illustratae Blondi Forliviensis Finis ac Impressum Venetiis per// G. M. D. X. Cal. Jui-lias. Regnante Serenissimo ac Illustrissimo// Leonardo Lauredano Venetiarum Principe.*//
- Bonnus H., *Beschreibung Fürnemer Exempel vnd Historien, von Aposteln, Martyren [...] Fürnemlich den Predigern Göttlichen Worts nütz vnd nöthig zu wissen, Zusammen getragen Durch Den Ehrwürdigen vnd Wolgelahrten Herrn Hermannum Bonnum, seligen: Verdeutschet durch M. Sebastianum Schwan [...]*, in Major, *Das Leben der Altväter-1604* [v.], cc. 350-435
- Bonnu H., [Farrago-1539] *FARRAGO // PRAECIPUORUM EX==em-plo-rum, de Apostolis, Martyribus, Episco==pis, atque Sanctis Patri-bus veteris Ecclesiae, qui // docentes verbum Dei, ac veritatem illius adfe==rentes Christianae religioni fideliter patrocina==ti sunt. Quo-rum tractatio in primis utilis et // necessaria praedicatoribus // verbi Dei.// Collecta per Hermannum Bonnum // virum pium et doctum.// Catalogum Sanctorum qui in hoc // libro habentur, sequentes pa==ginae ostendent.// HALAE Suevorum Anno // xxxix. // (In-8°, 127cc.)*
- Bonnu H., [Farrago-1559] *FARRAGO // PRAECIPUORUM EX==EM-PLORUM, DE APOSTOLIS, // Martyribus, Episcopis, et Sanctis Pa-tribus ve==teris Ecclesiae, qui docentes verbum Dei et ve==ritatem illius asserentes Christianae religioni // fideliter patrocinati sunt. Quo-rum co==gnitio imprimis utilis et necessaria praedicatoribus // verbi Dei.// COLLECTA PER HERMAN // num virum pium // et doc-tum.// in Major, *Vitae Patrum-1559* [v.], cc.Nn3^c-c.Ss7^v*
- The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments, and Other Rithes and Ceremonies of the Church: after the Use of the Church of England* (1549), ed. F.E. Brightman, in *The English Rite*, 2 voll., London 1921²
- [Brüderlich vereynigung] *Brüderlich ver // eynigung etzlicher kinder Gottes // sieben Artickel betreffend.// Item / Eyn sendtbrieff Michael Satlers/ jn // eyn gemeyn Gottes/ sampt kurzem // doch warhafftigem anzeyg / wie er // seine leer zu Rottenburg am // Necker/ mit seinem blut // bezeuget hat.// M.D.XXvij. // Colophon: Br. M. L. // M.D.xxxij (s.l., In-8°, 20 cc.)*
- [Brüderlich Vereinigung-Köhler] *Brüderlich Vereinigung etzlicher Kinder Gottes Sieben Artikel betreffend. Item ein Sendbrief Michael Sattlers an eine Gemeinde Gottes samt seinem Martyrium, (1527), hrsg. von W. Köhler, in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* [v.], 2, pp. (279) 305-337

- Brunfels O., *Ratio editionis & condemnationis Ioannis Hvss. Ad Martinum Lutherum*. Appendice al Tomo I di Hus, *Historia et Monumenta* [v.], cc. CCCXXXV^{r-v}
- Bucer M., [*Acta Colloquii*] *ACTA COLL=// QUII IN COMITIIS IMPERII RA=//TISPONAE HABITI, HOC EST ARTICULI// de religione conciliati, et non conciliati om=// nes, ut ab Imperatore Ordinibus Impe=// rij ad iudicandum & deliberan=// dum propositi sunt.// Consulta & deliberata de his actis Imperatoris// singulorum Ordinum Imperij, & Le=// gati Romani.// Et, quaedam alia, quorum Catalogum ha=// bes sequenti paginam.// Per Martinum Bucerum.// ARGENTORATI MENSE SEP=// TEMBRI. M.D.XLI.//* (In 4°, [6] +104cc)
- Bucer M., *Artikel belagende dy religion* (= *Leipziger Reformationsentwurf*) (gennaio 1539), BDS 9/1 (= *Religionsgespräche [1539-1541]*), hrsg. von C. Augustijn, M. De Kroon, Gütersloh 1995), pp. (13) 23-51
- Bucer M., *Brief an Julius Pflug* (Augsburg, 13 aprile 1548), BDS 17, (= *Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. 424-438 (*Dok. 7*)
- Bucer M., [*Briefmemorandum-4.IV.1548*] *Briefmemorandum an di Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg*, (4 aprile 1548), BDS 17 (= *Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. (357) 362-397 (*Dok. 3*)
- Bucer M., *Einfältiges Bedencken. Entwurf einer Reformationsordnung für das Erzstift Köln*, (1543), BDS 11/1 (= *Schriften zur Kölner Reformation*, hrsg. von Ch. Strohm, Th. Wilhelmi, St. Buckwalter, Gütersloh 1999), pp. (147) 163-429
- Bucer M., [*Erklärung*] *Rathsclag/ Deß Kirchen Conuents fernere Erklärung*, (11/12 febbraio 1549), BDS 17 (= *Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. (593) 595-620 (*Dok. 16*)
- Bucer M., *Erstes Gutachten der Straßburger Prediger zum Interim: Welcher Massen das Interim...*[testo ufficiale] (29 maggio 1548), BDS 17 (= *Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. (439) 442-467 (*Dok. 8*)
- Bucer M., *Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Newerungen zu Straßburg fürgenommen* (Strasburgo 1524), BDS 1 (= *Friühschriften 1520-1524*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1960), pp. (187) 194-278
- Bucer M., *Ein Summarischer vergriff der Christlichen lehre und Religion, die man zu Strasburg hat nun in die XXViii jar gelehrt. Mit Einer antwort der Prediger daselber auff ein Lesterschriftt, in deren sie Mün-*

- sterischen geistes und lehre on einigen schein der warheit beschuldiget werden. Und Wem Reformation des eüsseren Ceremonischen Gotsdienste zustande. [...] M.D.xlviii (2 luglio 1548), BDS 17 (= Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburg Interim, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. (113) 121-150*
- Bucer M., [*Supplication*] *Der Prediger Supplication an den Rat*, (4 luglio 1548), (autori: Bucer et. al.), BDS 17 (= *Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburg Interim*, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. 537-542 (*Dok. 11*)
- Bucer M., *Zweites Gutachten der Straßburger Prediger zum Interim: Gnad, trost vnd stercke [...] [testo ufficiale] (27 giugno 1548), BDS 17 (= Die letzten Strasburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburg Interim, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1981), pp. (481) 484-536 (Dok. 10)*
- Bucero M., *La Riforma a Strasburgo. Le carenze e i difetti delle chiese: come porvi rimedio (1546)*, a cura di E. Genre, Torino 1967
- Calvino G., *La carne, lo spirito e l'amore*, a cura di D. Monda, Premessa di R. Roversi, Milano 2005
- Calvino G., [*Catéchisme*] *Le Catéchisme de l'Église de Genève (1542)*, BSRK, pp. (1) 3-41 (tr. it. in Id., *La carne* [v.], pp. 117-205)
- Calvino G., *Christianae religionis institutio (1535, 1ª ed. Basilea 1536)*, OC 1, pp. (XXI) 9-248
- Calvino G., *La forme des prières et chantz ecclésiastiques, avec la maniere d'administrer les sacramens et consacrer le mariage selon la costume de l'église ancienne*, OC 6, pp. 161-223
- Calvino G., *Institutio christianae religionis nunc vere demum suo titulo respondens (Strasburgo 1539-Ginevra 1541/1543/1550/1554)*, OC 1, pp. 253-1152
- Calvino G., [*Institutio-1559*] *Institutio christianae religionis (Ginevra, ed. 1559)*, OC 2, pp. 1-1118 (tr. it. in Id., *Instituzione* [v.]
- Calvino G., *Instituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., UTET, Torino 1971
- Calvino G., *Opere scelte*, vol. 1, *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, trad. con testo a fronte di F. Giampiccoli e M.V. Revelli, Torino 2004
- Calvino G., [*Ordonnances ecclésiastiques-1541*] *Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève (1541)*, ed. 1561, EKO, ed. Richter I, pp. 342-353

- Calvino G., *Responsio ad Sadoleti epistulam* (1539), OC 5, pp. 385-416 (tr. it. in Sadoletto J., Calvino G., *Aggiornamento* [v.], pp. 53-101)
- Calvino G., *Supplex exhortatio ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum et illustriss. Principes aliosque Ordines Spirae nunc imperii conventum agentes, ut restituendae ecclesiae curam serio velint suscipere. Eorum omnium nomine edita qui Christum regnare cupint. Per D. Ioan. Calvinum* (1543), OC 6, pp. (XXVIII-XXIX) 453-534
- Calvino G., *Traicté des reliques* (1543), OC 6, pp. 405-452 (tr. it. in Id., *La carne* [v.], pp. 207-266)
- Calvino G., [*Vera Ratio*], *Vera Christianae Pacificationis et ecclesiae reformandae ratio. Per Ioann. Calvinum* (1549), OC 7, pp. 591-674 (tr. it. in Id., *Opere scelte* [v.], pp. 291-538)
- Cassiodoro, *Historia Tripartita*, MPL 69, coll. 879-1214
- [*Ein Christenlich lied-Tauber*] *Ein Christenlich lied, des // bewainlichen tods. Caspar Taubers// genant. Burger zu Wienn Ins // Bruder veitten thon // Gedicht jm Jar 1525*; (s.l., In-8°, 4cc.)
- [*Dem Christlichen leser-Barnes*], *Dem Christlichen leser*, in Lutero, *Vorrede zu Robertus Barns' Glaubensbekenntnis* [v.], pp. (445) 448
- Clemen O., *Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte*, 8 Bde. + Registerband, Leipzig 1982-1988
- Cocleo G., [*Auff Martin Luthers Schandbüchlin*] *Auff Martin Lu// thers Schandbüchlin // An die Christen von // Halle geschriben // Antwort // Jo. Cocleus Doctor, etc.// Ein kurtzer Ausz=//zug von beyder gestalt// des hochwürdigen // Sacraments. // M.D.XXVIII.* (s.l.) (In-4°, 20 cc.); titolo in VD 16 alla voce *Dobneck Johann: Auff Martin Lu// thers Schandbüchlin // An die Christen von // Halle geschriben // Antwort // Jo. Cocleus Doctor, etc.// Ein kurtzer Ausz=//zug von beyder gestalt// des hochwürdigen // Sacraments. // (auss den dritten Capitel des Buchs// so [...] Johann Bischoffe// zu Roffa wider Luthers Babylonische ge=//fencknis zu Latein geschrieben hatt.)// M.D.XXVIII.* (Köln, per i tipi di Franz Birkman)
- Cocleo G., [*Commentaria*] *COMMENTARIA// IOANNIS COHLAEI, DE ACTIS // ET SCRIPTIS MARTINI LUTHERI SAXONIS, // Chronographice, Ex Ordine an Anno Domini M. D. XVII.// usque ad Annum M. D. XLVI Inclusive, // fideliter conscripta. [...], Apud S. Victorem prope Maguntiam, ex officina //Francisci Behem Typographi. // M. D. XLIX.*(ripr. anast. 1968)
- Cocleo G., [*Wahrhaftige Historia von Magister Johan Hussen*] *Wahrhaftige// Historia von Magister// Johan Hussen/ von anfang// seiner neue Sect/ biß zum// ende seines lebens ym Con=// cilio zu Costnitz/ auss// alten Originaln be// schrieben. // [...] // Gedruckt zu Leiptzigk// bey Nickel Wolrab.// 1547.// [= 1537]* (In-8°, 62cc.)

- Concilio di Trento, *Decretum De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus* (3-4 dec. 1563), COeD, pp. 774-776
- Conclusiones Lausannae provincia nova Bernensi disputandae prima Octobris 1536*, BSRK, pp. (XVI-XVII) 110
- Confessio Augustana* (1530), BSLK, pp. (XV-XXXI) 44-137 (tr. it. in *La confessione augustana* [v.], pp. 50-157)
- Confessio Helvetica Prior* (27 marzo 1536), BSRK, pp. (XXVI) 101-109
- [*Confessio Saxonica*] *Confessio Doctrinae Saxonicarum Ecclesiarum scripta Anno Domini MDLI, ut Synodo Tridentinae exhiberatur* (1551) (autori: Melantone, Camerario, Georg von Anhalt), StA 6, pp. (80) 81-167
- Confessio Tetrapolitana* (1530), BSRK, pp. (XXIII-XXIV) 55-78
- Confession de la Foy la quelle tous bourgeois et habitans de Genève et subjectz du pays doyvent jurer de garder et tenir, extraicte de l'istruction dont on use en l'Eglise de la dicte ville* (1536), BSRK, pp. (XXVII-XXVIII) 111-116
- La confessione augustana del 1530*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Bendiscioli, Milano 1969
- [*Confutatio-Immenkötter*] *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, hrsg. von H. Immenkötter, Münster 1979 (Corpus Catholicorum, Bd. 33)
- Confutatio Pontificia* (3 agosto 1530), testo latino-tedesco in *Confutatio-Immenkötter* [v.], pp. 74-207
- [*Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq*] *Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neederlandicae. Verzameling von Stukken betreffende de Pauselijke en bisschoppelijke Inquisitie in de Nederlanden. IV Deel Tijdvak der Hervorming in de zestiende Eeuw (1514-23 Septemper 1525)*, ed. P. Fredericq, Gent/'s-Gravenhage 1900
- Crisostomo G., *Epistulae*, MPG 52, coll. 529-760
- [*Declaratio imperialis-1548*] *Sacrae Caesareae Maiestatis Declaratio quomodo in negotio religionis per imperium, usque ad definitionem concilii generalis, vivendum sit, in Comitiis Augustanis XV. Maii Anno MDXLVIII. Proposta et publicata et ab omnibus imperii Ordinibus recepta* (14 maggio/30 giugno 1548), OC 7, pp. 549-590
- De Natalibus P., *Catalogus Sanctorum*//[...]//*Sanctorum Catalogus vitas//passiones: et miracula commodissime// annectens: Ex varijs voluminibus// selectas. Quae edidit Reverendissimus// in Christo pater dominus Petrus de// Natalibus Venetus: dei gratia episcopus// Equilinus. Simulque et cura non vulgari:// et emaculate quantum fieri potuit// prelis nostris indidimus.// 1*5*4*5// [...]*// Colophon: *Impressus est Lugduni Anno Salutis, 1543, die vero vii Julij.*

- Di Vita V., *De persecutione vandalica*, MPL 58, coll. 179-260
 [Dit is de Belydinghe] *Dit is de// Belydinghe van Michiel Satler die// welke hy te Rotenborch aenden// Necker met zynen bloede// betuycht hefft.*
 Colophon: *Ghe=// schiet den xxj. dach inden// Meye. Anno// 1527//*, ed. moderna in *Geschriften uit den Tijd der Hervorming* [v.], pp. 62-67
- Doctrinale clericorum una cum Sanctorum martirologio*(1490). Colophon:
Explicit doctrinale clericorum unacum martyrilogio sanctorum. diligenter in Lubeck impressum// Anno a Nativitate Domini M.CCCC. XC
- Eck J., [*Warhafftige handlung*] *Warhafftige hand // lung, wei[sic!] es mit herr Lenhart // Käser zu Schärding verbrent, ergangen ist: Wi=// der ain falsch, erdicht unnd erlogen büchlin // vormals dar von, on namen des // dichters außgangen // Durch Johan Ecken Doctor ecc. zü // Ingolstat in Bairn. // Hiere. xxiii.// Der herr spricht zu den propheten die troument lügen. // Die das gesagt haben: unnd habend verführt mein // volck in jr lügen, unnd in jr wunderzeichen, so ich sy // nitt gesand habe, hett jn auch nichts befolhen: die // auch disem volck nichts nütz gewesen sind, spricht // der Herr ecc.//* (1527) (In-4°, 4 cc. non numerate), ed. moderna a cura di F. Zoepfl, in Leeb, *Leonhard Kaiser* [v.], pp. 81-87
- Emser H., *Vita [Sancti Bennonis]* (1512), ed. D. Papebroch, G. Henschen, AASS, Junii III, coll. 151-176
- Emser H., [*Canonis Missae defensio*] *Canonis Missae contra Huldricum Zuinglium defensio*, Dresden 1524
- Emser J., [*Apologeticon*] *Hieronymi Emseri// Praesbyteri Apologeticon in// Vedrici Zwinglij// Antibolon// M.D.XXV.//* (Dresden; in 4°, 10 cc.)
- Epistola Eusebii Cremonensis de morte Hieronymi*, MPL 22, coll. 239-282
- Epistola Sancti Augustini ad Cyrillum Hierosolymitanum de magnificentiis beati Hieronymi*, MPL 22, coll. 281-289
- Epistola Cyrilli ad Augustinum de miraculis Hieronymi*, MPL 22, coll. 289-326
- Erasmus, *Antibarbarorum libri* (1494), ASD I/1, pp. (7) 35-138
- Erasmus, *Apotheosis Capnionis. De incomparabili Heroe Ioanne Reuchlino in divorum numerum relato* (1522), in Id., *Colloquia*, ASD I/3, pp. 267-273
- Erasmus, *Concio sive Merdardus* (1531), in Id., *Colloquia*, ASD I/3, pp. 653-666
- Erasmus, *Elogio della Follia. Corrispondenza Dorp-Erasmo-Moro*. Introduzione e note di S. Cavallotto, Traduzione della Comunità di San Leolino, Revisione del curatore, Edizioni Paoline, Milano 2004
- Erasmus, *Enchiridion militis christiani* (1503), LB V, coll. 1-66 (tr. it. in Id., [*Manuale*] [v.]

- Erasmus, [*Manuale*] *Enchiridion militis christiani*, a cura De Nardo, L'Aquila 1973
- Erasmus, *Epistola al Lettore* (fine gennaio 1533), in Allen X, n. 2758, 144-147 (prefazione all'edizione di Girolamo uscita a Parigi nel 1533 a cura di Chevallon)
- Erasmus, *Lettera ad Alfonso Fonseca* (maggio 1529), Allen VIII, n. 2157, pp. 147-161
- Erasmus, *Lettera a Christoph von Stadion* (5 agosto 1530), Allen IX, n. 2359, pp. 4-7
- Erasmus, *Lettera a Giorgio di Sassonia* (15 maggio 1531), Allen IX, n. 2493, pp. 266-269
- Erasmus, *Lettera a Jan Laski* (13 agosto 1527), Allen VII, n. 1855, pp. 118-126
- Erasmus, *Lettera a Jean Carondelet* (5 gennaio 1522-23), Allen V, n. 1334, pp. 172-192
- Erasmus, *Lettera a Jodocus Jonas* (13 giugno 1521), Allen IV, n. 1211, pp. 507-527
- Erasmus, *Lettera a Ulrich von Hutten* (23 luglio 1519), Allen IV, n. 999, pp. 12-23
- Erasmus, *Lettera a William Warham* (1 aprile 1516), Allen II, n. 396, pp. 211-221
- Erasmus, *Moriae Encomium id est Stultitiae laus* (1511-1515), ASD, IV/3, ed. CL. H. Miller, Amsterdam-Oxford 1979, pp. 67-195 (tr. it. in Id., *Elogio della Follia* [v.], pp. 139-299)
- Erasmus, *Peregrinatio religionis ergo* (1526), in Id., *Colloquia*, ASD I/3, pp. 470-494
- Erasmus, *Vita di s. Girolamo*. Edizione critica e traduzione a cura di A. Morisi Guerra, L'Aquila-Roma 1988
- Erasmus, *Vita Divi Joannis Chrysostomi ex Historia, quam Tripartitam vocant, libro decimo magna ex parte concinnata: nonnullis adjectis ex Dialogo Palladii Episcopi Helenopolitani, qui fuerat Chrysostomi discipulus, ac Theodori Romana ecclesia diaconi, per Desiderium Erasmus Roterodamum* (1530), LB III/2, coll. 1332C-1347C
- Erasmus, [*Vita Hieronymi*], *Eximii Doctoris Hieronymi Stridonensis Vita ex ipsius potissimum litteris contexta per Desiderium Erasmus Roterodamum* (1516), in *Erasmi Opuscula. A Supplement to the Opera omnia*, ed. W.K. Ferguson, The Hague 1933, pp. 134-190 (tr. it. in Id., *Vita di s. Girolamo* [v.], pp. 93-167)
- Erb J., *Die Wolke der Zeugen*, 4 voll., Kassel 1951-1963
- [*Ein erschreckliche geschicht-I*] *Ein erschreckliche // geschicht wie etliche Dit=// marschen den Christ//lichen prediger Heinrich // von Zutfeld*

new=// lich so jemerlich umb // gebracht // haben. // in einem // sendbrieff Doctor // Martino Luther // zu geschriben.// M.D.XXv // (Bamberg, per i tipi di G. Erlinger)

[*Ein erschreckliche geschicht-III*] *Ein erschreckliche // geschicht wie etliche Ditmarschen // den Christlichen prediger Hein=//rich von Zutfeld newlich // so jemerlich umb ge=// bracht haben.// in einem sendbrieff Doctor // Martino Luther // zu geschriben.// (s. l., s.d.) (1525, In-4°, 4cc.)*

Erster Augsburger Interimsentwurf (Dezemberformel) (Augsburg, dicembre 1547), (autori: teologi cattolici), in *Acta Reformationis Catholicae* [v.], VI/III-2, pp. 258-301

[*Etliche Schöne Christliche Gesengen*] *Etliche Schöne// Christliche Gesengen wie sie// in der Gefengkniß zu Passaw im// Schloß von den Schweizer Brudern// durch Gottes gnad geeicht und gesun=// gen worden. [...], M. D. LXIII. (s.l.)*

Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, MPG 20, coll. 45-906

Evagrio Pontico, *Sententiae ad monachos; Sententiae ad virgines*, MPG 40, coll. 1277-1286

Filelfo F., *Epistolarum Francisci Filelfi libri sedecim*, Parisiis 1513

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, hrsg. von O. Clemen, 4 Bde, Halle 1907-1911, Repr. Nieuwkoop 1967

Flugschriften der Bauernkriegszeit, hrsg. von der Akademie der Wissenschaft der DDR unter Leitung von A. Laube, H.W. Seiffert, bearbeitet von Ch. Laufer, D. Lösche, S. Looß, A. Schneider, W. Zöllner, Berlin-Ost 1978²

Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518-1524), 2 Bde, hrsg. von A. Laube (Leitung), A. Schneider, S. Looß, Vaduz 1983

Förstemann C. E., *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation*, Repr. Hildesheim 1976

Franck Sebastian, [*Chronica-1551*] *Chronica // zeitbuch unnd Geschicht=// bibel von anbegyn biss in diss gegen=// wertig M.D.L Jar verlengt / Darinn bede Gottes unnd // der Welt lauff / händel / art / wort / werck / thün / lassen / kriegem / wesen / unnd // leben ersehen vnd begriffen wirt. Mit vil wunderbarlichen gedechtniss wir=// digen worten und thaten / gütten unnd bösen Regimenten / Decreten / ecc. Von allen Rö=// mischen Keysern / Bäpsten / Concilien / Kätzern / Orden vnd Secten / beyde der Juden vnd // Christen. Von dem vrsprung vnd vrhab aller breüch vnd missbreüch der Römischen Kir=// chen / als der Bilder / H. ehr / Mess / Ceremonien / ecc. [...].// Summa hierinn findestu gleich ein begriff / Summari / inhalt vnd schatz=// kammer / nit aller / sonder der Chronick würdigsten / ausserlessnen Historien / einge-*

leibt / vnnd// auss vilen von weittem doch angenommenen glaubwirdigen büchern / gleich als// in ein jmmen korb müselig zusammentragen / in seer güter ordnung für die // augen gestellt / vnnd in drey Chronick oder Hauptbücher / verfasst. Durch Sebastianum Francken von Wörd / vormals in Teüschler zungen / nie gehört noch gelesen.// Inhalt begriff und Register dieser ganzen Chronicken// fintestu züende dises üchs.//[...]/ M. D. LI.//

Füsslin J.C., *Beyträge zur Erläuterung der Kirchen= Reformation= Geschichten Des Schweitzerlandes; Enthaltende Authentische bishero zum theil ungedruckte, zum theil gantz rare Urkunden, öffentliche Vorträge, Gutachten, Rathschlüsse, Manifeste, Missive, Unterredungen, Verträge, Lehrsätze, Confessionen, Schutz= und Streit= Schriften, Darinnen die Zwistigkeiten Der Römisch-Catholischen, der Lutheraner, und der Reformirten; wie auch der Wiedertäufer und anderer Sectierer, auf das klärste an den Tag geleyet werden.* Erste Ausgabe. 4 Tle. (v. 5) in 2 Bdn. Zürich, C.Orell u. Comp. u. Leipzig, Gleditsch (Tl. 4 Zürich, Heidegger), 1741-49. In-8°

[*Geistlicher Bluthandel*-Brunfels] *Geistlicher Bluthandel // Johannis Husz, zu Constenz// Verbrannt Anno Domini// M.CCCC. XV.// am sechsten tag Iulij// Mit gegen vegleichung göttlicher Schrifft, und// Bäplicher Satzungen. // Dabey von dem krefftigen// syg Christi,// und des Endtchrists prachts,// abgang und Zerstörung. // Mit zeugnusz seiner zeit art// gemäldt und figuren.* (Basilea, 1524, a cura di O. Brunfels; In-4°, 42 cc. non numerate con 25 xilografie; l'opuscolo raccoglie due testi: 1. *Geistlicher Bluthandel* [cc. aii^r-di^r], 2. *Von dem Syg Christi und udergang des Endtchrists* [cc. di^v-evi^r])

Gemigger L., [*Zu Lob dem Luther und eeren der gantzen Christenhait*] *Zu Lob dem Luther// und eeren der gantzen// Christenhait.// Wölt yemant wissen wie der hieß// Der disen spruch außdon ließ// Das hat gethon Laux Gemigger student// Auß ursach/ dz man des Luthers bücher hat verprent. //* (Augsburg, 1521[?], per i tipi di Erhard Öglin Erben, In-4°, 6 cc.)

Gemigger L., [*Zu Lob dem Luther-Laube*] *Zu Lob dem Luther und Ehren der ganzen Christenheit* (1521?), in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], pp. 548-555 + 555-557

Gennadio di Marsiglia, *Catalogus virorum illustrium o De viris illustribus*, ed. H. Herding, Lipsia 1924

Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn betreffend deren Schicksale in der Schweiz, Salzburg, Ober- und Nieder-Österreich, Mähren, Tirol, Böhmen, Süd-Deutschland, Ungarn, Siebenbü-

- gen und Süd-Russland in der Zeit von 1526 bis 1785*, gesammelt, erläutert und ergänzt durch J. Beck, in *Fontes Rerum Austriacarum*, II. Abt.: *Diplomataria et Acta*, Bd. 43, Wien 1883
- [*Geschriften uit den Tijd der Hervorming*] Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, *Geschriften uit den Tijd der Hervorming in de Nederlanden*, ed. S. Cramer, F. Pijper, Tweede Deel: *Het Offer des Heeren*, ed. S. Cramer, 's Gravenhage 1904
- Girolamo Stridonense, [*De viris illustribus*] *Liber de viris illustribus* (o anche *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum*), ed. E.C. Richardson, Leipzig 1896 oppure MPL 23, coll. 602-720
- Girolamo Stridonense, *Epistola I. Ad Innocentium de muliere septies percussa*, MPL 22, coll. 325-331
- Girolamo Stridonense, *Epistola XXII. Ad Eustochium, Paulae filiam*, MPL 22, coll. 394-425
- Girolamo Stridonense, *Epistola CXXXII. Ad Ctesiphontem. Adversus Pelagium*, MPL 22, coll. 1147-1161
- Girolamo Stridonense, *Vita Malchi Monachi Captivi*, MPL 23, coll. 55-62
- Girolamo Stridonense, *Vita S. Hilarionis*, MPL 23, coll. 29-54
- Girolamo Stridonense, *Vita S. Pauli Eremitae*, MPL 23, coll. 17-30
- [*Die göttliche Müle-Schade*] *Die göttliche Müle* (1521), in *Satiren und Pasquille* [v.], I, pp. 19-26 +198-201
- A goodly prymer in Englyshe, newly corrected and printed*. London: Imprinted [...] by John Byddell for Wylliam Marshall, 1535, in *Three primers put forth in the reign of Henry VIII*. I. *A goodly prymer*, 1535; II. *The manual of prayers or the prymer in English*, 1539; III. *King Henry's primer*, 1545, Publisher Oxford University Press, 1848²
- Gregorio Nazianzeno, [*Orationes XXX*] *Divi Gregorii Nazianzeni Orationes XXX. Bilibaldo Pirckheimero interprete, nunc primum editae*, Froben, Basilea 1531
- Greveneck, Klaus von, *Ayn newes wunderbarlichs geschicht von Michel Sattler zu Rottenburg am Neckar, sampt andern 9 mannen, seiner lere vnd glaubens halben verbrannt vnd 10 weybern ertrenckt. Anno M.D.XXvij. I Corinth. 4.* [v. 5] (s.l., s. d. [1527?], senza il nome dello stampatore); ed. moderna in *Brüderlich Vereinigung-Köhler* [v.], pp. 325-332
- Gude G. F., *De ecclesiae ephesinae statu aevo apostolorum*, Leipzig 1732 [Gutachten-22.IV.1548] *Gutachten* del 22 aprile 1548 (autori: Melantone, Cruciger, Major e Pfeffinger), CR 6, coll. 865-874
- [Gutachten-16.VI.1548] *Gutachten* del 16 giugno 1548 (autori: Bugenhagen, Pfeffinger, Cruciger, Major, Melantone e Fröschel), CR 6, coll. 924-942

- Het Offer des Heeren* (1562/63 e 1570) in *Geschriften uit den tijd der Hervorming* [v.]
- [*Historia de dvobvs Avgvstinensibus*] *HISTORIA// DE DVOBVS AVGVSTINEN// sibus, ob Euangelij doctrinam exustis Bru// xellae, die trigesima Junij.// Anno Domini// M.D.XXIII.// Articuli LXII per eosdem asseriti.// ITEM.// Pia ac Christiana exostulatio cum quodam, qui ueri// tatem, quam professus fuerat, impiorum tyrannide, ac horrore mor// tis tandem abne// gavit.//* [s. l., s. d.] (16 cc.), in *Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq* [v.], n. 148, pp. (207) 208-213
- Die historia und geschicht, wie ein evangelischer prediger von wegen des evangelions ritterlich gestorben ist im Lande, das man Dittmars nennet*, in «Bremisches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band, (1885), pp. 196-201 (testo ripreso dalla relazione di Linck e di Lang)
- [*Historie-De Ries*] *Historie der Martelaren ofte waerachtighe Getuygen Jesu Christi die d'Evangelische waerheyt in veelderley tormenten betuygt ende met haer bloet bevesticht hebben sint het Jaer 1524 tot desen tyt toe [...]* [autori: Hans De Ries, Jacques Outerman et alii, Haarlem: Jacob Pauwels Hauwert per Daniel Keyser, 1615]
- [*Historie von dem Märtyrertode-Walch²*] *Historie von dem Märtyrertode des D. Robert Barnes zu London in England. Mit eine Vorrede D. Martin Luthers* (1540), in Walch² 21 II, coll. 2545-2550
- Hus J., [*Das die Secten-Linck*] *Das die Secten und // Menschenleren in der Christenheyt sollen aussgetilget// werden.// Johannis Husz.// Uerdeitscht durch Wen// tzeslaum Linck. Ecclesiastes// zu Aldenburgk.// Anno: M.D.XXv//.* Colophon: *Gedruckt yn der Fürstlichen Stadt Alden//burgk durch Gabriel Kantz.//* (In-4°, 8 cc.)
- Hus J., *De abolendis sectis et traditionibus hominum*, in Id., *Historia et Monumenta*, I [v.], cc. CCCCLXXII^r ss.
- Hus J., [*De anatomia- tom. I-Brunfels*] *IOANNES// HVSS// De Anatomia ANTICHRISTI, Liber unus.// De mysteriis iniquitatis Antichristi Fragmentum I// [...]. APPENDIX OTHO=//NIS BRUNNFELSII// Ratio editionis & condemnationis Ioannis HVSS.//* (Strasburgo, 1524, per i tipi di Johann Schott; due quinterni preliminari, In-4°, 96 cc. con *Widmung* di Otto Brunfels a Lutero [= *Otho Brunnfelsius Martino Luthero, Apostolo Christi*, cfr. testo anche in WABr 3, n. 770, pp. 332-336])
- Hus J., [*De ecclesia*] *Tractatus de ecclesia*, ed. Samuel H. Thomson, Boulder/Col. 1956 = Prag 1958
- Hus J., *De pernicie traditionum humanarum*, in Id., *Historia et Monumenta*, I [v.], cc. CCCCLXXII^r ss.
- Hus J., [*Disputatio-Agricola*] *DISPU=//tatio Ioannis Hus, // quam absoluit dum ageret Con=//stantiae priusquam in carcerem// conijceretur.*

- // Condemnatio utriusque speciei// in Eucharistia a concilio Con=// stansiensi.// Et protestatio quam in Epi=//stolis conservatam cupit.// VITEBERGAE. 1537//. Colophon: VITEBERGAE EXCVDEBAT NICO=// laus Schirlenz. 1537// (a cura di J. Agricola; In-4°, 16 cc.)*
- Hus J., [*Documenta*] *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi Concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403-1418 motas illustrantia, quae partim adhuc inedita, partim mendose vulgata, nunc ex ipsis fontibus hausta*, a cura di F. Palacky, 1869, ripr. anast., Osnabrück 1966
- Hus J., [*Epistolae quaedam piissimae*] *EPISTOLAE // QUAEDAM PIISSIMAE // atque eruditissimae Iohannis Hus, // quae solae satis declarant Pa=// pstarum pietates, esse // Satanae furias. // Addita est D. Martini Lutheri // Praefatio. // VITEMBERGAE EX // officina Ioannis Lufft. // Anno M. D. // XXXVII.// Colophon: EX OFFICINA TY= // pografica Ioannis Lufft, // Anno M. D. XXXVII.// (a cura di anonimo; In-8°, 172 cc. non numerate)*
- Hus J., [*Etliche Brieue*] *Etliche // Brieue Johan=// nis Huss, des Heiligen // Merteres, aus dem ge=// fängnis zu Costenz, // An die Behemen // geschriben. // Mit einer Vorrhede // Doct. Mart. Luthers. // Colophon: Gedruckt zu Wittemberg durch Joseph Klug. Anno M.D.XXXVij. (a cura di J. Agricola; In-4°, 22 cc. non numerate)*
- Hus J., [*Historia et Monumenta*] *Ioannis// Hus, et Hie=//RONYMI PRAGEN=//SIS CONFESSORUM CHRISTI// HISTORIA ET MO=//NUMENTA, PARTIM ANNIS SU=//PERIORIBUS PUBLICATA, PARTIM NUNC// demum in lucem prolata et edita, cum scriptis atque testimonijis multo=//rum nobilitate, eruditione, atque pietate praestantium, qui sancto=//rum Martyrum doctrina preclare instituti, tandem tracta=//tionum omnium in Synodo Constantiensi conscij, atque // crudelium ac indignissimorum supplicio=//rum spectatores fuerunt. // GENESIS IIII. // Vox sanguinis fratris tui, clamat ad me de terra.// Quae prima parte comprehenduntur, tertia sequens pagina docebit.// Impressa Noribergae, in Officina Joannis Montani.// atque Ulrici Neuberi. Anno Domini.// M.D.LVIII.// Colophon: Noribergae, apud Joannem Montanum, atque Ulricum Neuberum. [II] Monumen=//TORUM IOANNIS // HUS, ALTERA PARS.// ADDITAE SUNT NAR=//RATIONES DE CONDEMNATIONE IN=//IUSTA, ET INDIGNO SUPPLICIO IOANNIS// HUS ET HIERONYMI PRAGENSIS, AB INCERTIS AUTHO=//ribus, sed Sanctorum Martyrum, ut apparet, discipulis, supe=//rioribus annis conscriptae atque publicatae.// APOCAL.VII.// Hi sunt qui venerunt de tribulatione magna, atque laverunt sto=//las atque dealbaverunt eas in sanguine Agni// [xilografia]// QUAE*

- SECUNDA PARTE COMPRE=//henduntur, versa pagina docebit.// NORIBERGAE, ANNO// M.D.LVIII.//* Colophon: *Noribergae, apud Joannem Montanum, atque Ulricum Neuberum*
- Hus J., *John Hus at the Council of Constance*, Translation from the Latin and the Czech with notes and introduction by Matthew Spinka, New York, 1965 (i.e. 1966)
- Hus J., [*Locorum- tom. II-Brunfels*] *IOANNIS// HVSS// Locorum aliquot ex OSEE, &// EZECHIELE prophe=//this, cap. V & viij. De abhor=//renda Sacerdotum & Monachorum// Papisticorum, in // Ecclesia Christi // abominatio=//ne, eo=//rumque impietate detestanda, // Vita item, & regno Antichristi, // TOMVS SECUN=//DVS.// Commendati-tia brevis M. LUTHERI// ad Othonem Brunnfelsium, de uitae can=//dore, doctrina & martyrio // IO. HVSS.// Lege cum iudicio, Chri=//stiane Lector.//* (Strasburgo, 1524, per i tipi di Johann Schott, In-4°, 78 cc., con lettera di Lutero a Brunfels messa come prefazione [= *M. Lutherus suo in Domino charissimo fratri, Othoni Brunnfelsio, servo Christi*, 17 ottobre 1524, cfr. testo anche in WABr 3, n. 783, p. 359])
- [Hus J.], *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia*, dir. Academia Scientiarum bohemoslovaca, Institutum Historiae, Praga (previsti 25 voll., già usciti il vol. VII [*Collectanea*] e il vol. XXII: *Polemica*, ed. J. Ersil, Prag 1966)
- Hus J., [*Sermonum- tom. III-Brunfels*] *SERMONUM // IOANNIS// HVSS// Ad Populum, // TOMVS TER=//TIVS.// Respondens priori, de// Anatomia, Regno// & populo Anti=//Christi.// Audite haec Sacerdotes, quoniam laqueus facti// estis speculationi. // ecc. Osee. V.//* (Strasburgo, 1525, per i tipi di Johann Schott, In-4°, 56 cc., con lettera dedicatoria di Brunfels a Lutero [= *Martino Lutero, Ecclesiasti Wittenbergensi, Otho Brunnfelsius*, cfr. testo anche in WABr 3, n. 858, pp. 476-478])
- Hus J., [*Tres epistolae*] *TRES // EPISTOLAE SANCTISSI// mi Martyris Iohannis Hus=// sij e carcere Constanti=// ensi ad Bohemos // scriptae. // Cum praefatione // Mart. Lutheri. // Wittembergae. // 1536. //* Colophon: *Wittembergae excudebat// Iosephus Klug. 1536.* (a cura di Lutero; In-8°, 16 cc. non numerate)
- Hus J., [*Vier Christliche Briefe*] *Vier Christliche Briefe// so Johan Hus der heylig marterer aus// dem gefengcknus zu Constetz im Conci=//lio, an die Behem geschriben hat, ver=// teutsch, sampt einer Vorrede D.// Marth. Luthers, das zukünftig Concilium betreffent.* Colophon: *Getruckt anno 1536.// 29. Novembris.//* (Norimberga; In-4°, 16cc.)
- Hus J., [*Von Schedligkeit- Linck*] *Johannes Husz.// Von Schedligkeit// der menschen satzungen// oder Tradition.// Verdeutsch durch Wentzes-laum // Linck. Ecclesiastes zu // Aldenburgk.// Gedruckt zu Alden-*

burgk durch// Gabriel Kantz//, (1525), neu hrsg. von Constantin von Kùgelgen (*Johann Hus, Von Schädlichkeit der Tradition. Nach dem Altenburger Originaldruck*), Lipsia 1905

Ilario di Poitiers, *De Trinitate libri XII*, MPL 10, coll. 9-472

Ilario di Poitiers, *De Synodis*, MPL 10, coll. 471-546

[*Instruction-Genève 1537*] *Instruction et confession de la foy dont on use en l'église de Genève* (1537), OC 22, pp. 33-74

[*Interim di Lipsia*] *Empfehlung einer evangelischen Interimsordnung für Kursachsen* (24 dicembre 1548) (autori: Melantone, Camerario, Georg von Anhalt, Pfeffinger, Greser), CR 7, coll. 258-264

Interim di Augusta (1548), vedi *Declaratio imperialis-1548*

[*Invictas Martini laudes intonent Christiani-Clemen*] *Invictas Martini laudes intonent Christiani* (1521), in Clemen, *Kleine Schriften* [v.], 2, pp. 223-228

Joye G., [*Hortulus Anima*] *Ortulus Anime. The garden of the soule: or the englishe primers [...] newe corrected and augmented [...]* [Strasbourg 1530]. 1^a ed. 1529

[*Karsthans-Clemen*] *Karsthans* (1521), in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* [v.], 4 (a cura di H. Burckhardt), pp. (3) 75-119

Kettenbach H. von, *Apologie und Verantwortung Martin Luthers wider der papisten Mordgeschrei* (1523), in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], 1, pp. 575-584 + 585-589

Kettenbach H. von, [*Ein new Apologia*] *Ein new Apologia unnd verantwortung Martini Luthers wider der Papisten// Mordgeschrey die zehen// klage wyder je vß// blasieniren so// wyt die Christenn// heyt ist dann// sy toben vnnd wüt// tendt recht wie die vnsin// nige hindt thondt, Bruder Heinrich Kettenbach// M.CCCCC.xxij.* (Bamberg, per i tipi di G. Erlinger, In-4°, 8cc)

Kettenbach H. von, [*Eine Practica-Laube*] *Eine Practica* (1523), in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], 2, pp. 820-826 + 826-829

Kettenbach H. von, *Ein Practica practicirt, auß// der heyiligen Bibel, vff vil zükunfftig// jar, Selig syn die, die jr war nemen,// und darnach richten, Die zeyt ist// hie, dz man solich practicam mer// acht hab, dann der astrono// mey, got will selber regirn// uber seyn volk.// Qui habet aures audi// endi audiat.// Subsannabant nuncios dei. et. parui pende// bant sermones eius ecc. Paralipo. xxxvj.// Heinrich von Ket// tenbach. Anno M.D.xxij.* (Bamberg, per i tipi di G. Erlinger, In-4°, 8cc)

- Kettenbach H. von, [*Vergleichung-Clemen*] *Vergleichung des allerheiligsten Herrn und Väter des Papstes gegen Jesus* (1523), in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* [v.], 2, pp. 126ss.
- Kettenbach H. von, *Verglychung des aller heiligsten// herrn und vatter des Bapsts, ge=// gen dem seltzem fremden gast in// der Christenheyt genant Jesus,// der in kurtzer zeyt widerumb in// teutschland ist kommen, und je=// tzund wid'wil in Egipten landt// als ein verachter bey vnns.// Domine quo vadis.// Rhomam iterum Crucifigi.// Brüder Heinrich kettenbach.// M.D.xxiiij.* (Bamberg, per i tipi di G. Erlinger, In-4°, 10cc)
- [*KO-Basel 1529*] *Ordnung so ein Ersame Statt Basel den ersten tag Appriilis in jrer Statt und Landtschafft furohyn zehalten erkant. Darinnen, wie die verworffene myßbrauch, mit warem Gottes dienst ersetzt. Auch wie die Laster, so Christlicher dapfferkeit untreglich, Gott zu lob, abgestelt, und gestrafft werden sollen, vergriffen ist. Als man zalt nach der geburt Christi MDXXXIX* (1° aprile 1529) (autore: Ecolampadio), EKO ed. Richter, I, pp. 120-127
- [*KO-Bern 1527-28*] *Die Berner Thesen* (17 novembre 1527/ 7 febbraio 1528), BSRK, pp. (XVIII-XX) 30-31
- [*KO-Bern 1532*] *Lehrartikel des Berner Synodus* (1532), BSRK, pp. (XX-XXI) 31-55
- [*KO-Brandenburg-Nürnberg 1533*] *Kirchenordnung, in meiner gnedigen herrn der Marggrauen zu Brandeburg und eins Erbern Rats der Stat Nürnberg Oberkeyt und gepieten, wie man sich bayde mit der Leer und Ceremonien halten solle. MDXXXIII.*, EKO, ed. Sehling, XI: *Bayern, I. Teil: Franken. Markgraschaft Brandeburg-Ansbach-Kulmach, Reichstädte Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt, Weußenburg, Windsheim, Grafschaften Castrll, Rieneck und Wertheim, Herrschaft Thüngen*, Tübingen 1961 [III. *Markgraschaft Brandenburg und Freie Reichsstadt Nürnberg in Zusammenarbeit, 1528-1533*], pp. 140-205
- [*KO-Braunschweig 1528*] *Der erban stadt Brunswig christlike oerdeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker leve, tucht, frede unnde eynicheit. Ock darunder vele christilike lere vor de borgere. Dorch Johannes Bugenhagen Pomeran bescreven. 1528.*, EKO, ed. Sehling, VII: *Niedersachsen: Die Welfischen Lande*, 1. Hb: *Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg*, Tübingen 1955, pp. 348-455
- [*KO-Hamburg 1529*] *Der Erbaren Stadt Hamborg Christliche Ordeninge, tho denste dem Evangelio Christi, Schristlicher Leve, Tucht, Frede und Einicheit* (Vigilia di Pentecoste 1529), EKO, ed. Richter, I, pp. 127-135
- [*KO-Hamburg 1539*] *Hamburger Kirchenordnung* (1539) (autore: Johannes Aepinus), EKO, ed. Richter, I, pp. 315-322

- [KO-Hessen 1526] *Reformatio ecclesiarum Hassiae juxta certissimam sermonum Dei regulam ordinata in venerabili synodo per clementissimum Hessorum principem Philippum anno 1526 die 20 Octob. Hombergi celebrata, cui ipsemet princeps illustrissimus interfuit* (1526) (autore: Franz Lambert d'Avignone), EKO, ed. Richter, I, pp. 56-69
- [KO-Hessen 1532] *Ordnung der Christlichen Kirchen in fürstenthumb zu Hessen* (1532), EKO, ed. Richter, I, pp. 162-164
- [KO-Hessen 1533] *Hessische Kastenordnung* (1533), EKO, ed. Richter, I, p. 212
- [KO-Hohelohe 1578] *Kirchenordnung, wie es mit der lehre und ceremonien in der löblichen grafschat Hohelohe etc. Sol gehalten werden* (1578), EKO, ed. Sehling, XV: *Württemberg: I Teil: Grafschaft Hohenlohe*, Tübingen 1977, pp. 254-353
- [KO-Köln 1543] *Von Gottes genaden, unser Hermans Erzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken, warauff ei Christliche, in dem wort Gottes gegrünzte Reformation an Lehr, brauch der Heiligen Sacramenten und Ceremonien, Seelsorge, und anderem Kirchendienst, bis uff eines freyen, Christlichen, Gemeinen oder Nationals Concilij, oder des Reichs Teutscher Nation Stende, im Heiligen Geyst versamlet, verbesserung, bey denen so unserer Seelsorge befolhen, anzurichten seye. [...]* (1543), (nota come *Kölnische Reformation*), EKO, ed. Richter, II, pp. 30-53
- [KO-Kurpfalz 1556] *Kirchenordnung, wie es mit der christelichen leere, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herr Ottheinrichs, pfaltzgreven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzogen in Niedern- und Obernbayrn etc. Chur- und fürstenthumben gehalten wirdt* (1556), EKO, ed. Sehling, XIV: *Kurpfalz*, Tübingen 1969, pp. 113-220
- [KO-Lübeck 1531] *Der Keyserliken Stadt Lubeck Christlike Ordeninge, tho denste dem hilgen Euangelio, Christliker leue, tucht, frede und enicheyt, vor de yoeget yn euuyner guden Scholen tho lerende, Unde de Kercken denere und rechten armen Christlick tho vorsorgende. Dorch Jo. Bugenhagen Pom. Beschreuen.* (1531), EKO, ed. Richter, I, pp. 145-148
- [KO-Mark Brandenburg 1540] *Kirchen Ordnung [Joachim's II] im Churfürstenthum der Marcken zu Brandenburg, wie man sich beide mit der Leer und Ceremonien halten sol. Gedruckt zu Berlin im jar MDXL*, EKO, ed. E. Sehling, III: *Die Mark Brandenburg; Die Markgrafenthümer Obere-Lausitz und Nieder-Lausitz; Schlesien*, Leipzig 1909, pp. 39-90

- [KO-Minden 1530] *Christlike Ordeninge der Erlyken Stadt Mynden tho denste dem hilgen Euangelio, Ock denn Christliken frede und enicheit belangende, mit sampt ytliker vormaninge vor der gemeine Dorch Nicolaum kragen erwleten und geescheden predicantenn tho Minden.* MDXXX, EKO, ed. Richter, I, pp. 138-140
- [KO-Nassau 1536] *Nassauische Instruction für die ainfaltigen Pfarrherren unnd Kyrchendhiner* (1536) (autori: Heilmann Bruchhausen [Crombach] e Leonhard Wagner), EKO, ed. Richter, I, pp. 277-279
- [KO-Nürnberg 1545] *Agend Büchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Durch Vitum Dietrich. M.D.XLV.*, EKO, ed. Sehling, XI/ I, Tübingen 1961 [V. Freie Reichstadt Nürnberg. 2. Teil: Kirchenordnungen seit 1533], pp. 487-553
- [KO-Osnabrück 1543] *Kerckenordnung vor de landkercken des stifts Osenbrugge, uffgerichtet und verordnet a r[everendissi]mo et ill[ustrissi]mo d[omino] Francisco, episcopo Manast[er]iensi, Osnab[rugensi] et Paderbor[nensi], comite a Waldeck, durch M. Herm. Bonnum, superint[endentem] Lubec[ensem]* (1543), EKO, ed. Sehling, VII/2: *Niedersachsen: Die ausserwalfischen Lande.* 1 Hb.: *Erzstift Bremen, Stadt Stade, Stadt Buxtehude, Stift Verden, Stift Osnabrück, Stadt Osnabrück, Grafschaft Ostfriesland und Harlingerland*, Tübingen 1963, pp. 222-226
- [KO-Pomeranien 1535] *Kercken Ordeninge des ganzen Pamerlands, Dorch de Hochgebaren Försten und Heren, Heren Barnym und Philips, beyde geuedderen, up dem landdage tho Treptow, tho eeren dem hilligen Euangelio, beslaten. Dorch Doc. Johannem Bugenhagen.* 1535, EKO, ed. Richter, I, pp. 248-260
- [KO-Pomeranien 1542] *Karcken Ordenig, wo sick die Parner unnd Selen-sorger in vorrikinge der Sacrament und ovinge der Cerimonien holden scholen im Land to Pammern.* MDXLII, EKO, ed. Richter, II, pp. 1-13
- [KO-Sachsen 1539/40] *Kirchenordnunge zum anfang, für die pfarheren in herzog Heinrichs zu Sachsen u.g.h. fürstenthum* (1539/40; autori: J. Jonas, Spalatino, Caspar Creutzinger, F. Miconius, Justus Menius, J. Weler), EKO, ed. Sehling, I/I-I, Leipzig 1902, pp. 264-281
- [KO-Schwäbischen Hall 1543] *Ordnung der Kirchen, inn eins Erbarh Raths zu Schwäbischen Hall, Oberkeit und gepiet gelegen.* [...] Anno MDXLIII. (1543; autore: Brenz), EKO, ed. Richter, II, pp. 14-20
- [KO-Sträßburg 1534] *Ordnung und Kirchengebreuch, für die Pfarrern unnd Kirchendienern, zu strassburg, und der selbigen angehörigen, uff gehabtem Synodo fürgenommen* (1534), EKO, ed. Richter I, pp. 231-239
- [KO-Ulm 1531] *Ordnung die ain Ersamer Rath der Statt Ulm in abstellung hergeprachter etlicher mißpreuch, in jrer Stat und gepietten zuhalten*

- fürgenommen, wie alle sündliche, widerchristliche laster (Gott dem allmechtigen zu lob, auch zu braterung der liebe des nechsten, abgewendet, vermitteln, Und wie die ubertretter derselben gestrafft und gepüßt werden sollen. A.D. MDXXXI* (autori: Bucer, Ecolampadio e Blarer), EKO ed. Richter, I, pp. 157-159
- [KO-Wittenberg 1522] *Kirchenordnung für Wittenberg* [24 Gennaio 1522], EKO, ed. Sehling, I./I: *Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten*, I. H: *Die Ordnungen Luthers, die Ernestinischen und Albertinischen Gebiete*, Leipzig 1902, pp. 697-698
- [KO-Wittenberg 1542] *Constitution und Artikel des Geistlichen Consistorij zu Wittenberh, aus befehlich, weyland des Durchleuchtigsten Hochgebornen Fürtsen und Herrn, Herrn Johans friederichen Herzogen zu Sachsen, [...], durch seiner Churfürstlichen gnaden fürnemeste Theologen und juristen gestalt Anno Domini. MDXLII. Durch Georgen Buchholtzer Probst zu Berlin, in dem druck gegeben, Anno Nativitatis Christi, MDXLIII.* (1538; autore: J. Jonas), EKO, ed. Richter, I, pp. 367-375
- [KO-Württemberg 1536] *Ordnung eines gemeinen kasten, für die armen, wie der allenthalt imm Fürstenthumb Wirtemberg (Württemberg) angericht soll werden. Anno MDXXXVI.*, EKO, ed. Richter, I, pp. 261-264
- [KO-Zürich 1529] *Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich* (1529), EKO, ed. Richter, I, pp. 134-138
- [KO-Zürich dopo 1529] *Wie und was Zürich von den fyrtagen erckendt ward* (dopo 1529), in H. Bullinger, *Reformationsgeschichte*, hrsg. von J.J. Hottinger, H.H. Vögeli, I ed. 1838, ripr. anast. Zürich 1984, I, n. 175, pp. 328-330
- [KO-Zürich 1532] *Züricher Prädicantenordnung* (1532), EKO, ed. Richter I, pp. 168-173
- [Kursächsische Landstände] *Die kursächsischen Landstände an Kf. Moritz von Sachsen. Vff. die Theologen und die Räte dell'8 luglio 1548*, Meiben, CR 7, coll. 65-68
- [Ein kurz gedicht-Schade] *Ein kurz gedicht, so neulich ein Thurgöischer Baur Doctor Martin Luther und seiner ler zu lob und seinen widerwertigen zu spot gemacht hat* (1521), in *Satiren und Pasquille* [v.], 2, pp. 160-165 +340-344
- Lang J., *Dem ersamen magister Caspar Schalbe zu Isennach burger, Joannes Lange zu Erffurt ecclesiastes* (1525), in «Bremisches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band (1885), pp. 194-196
- Lang J., [Eyn Historie odder geschicht] *Eyn Historie odder ge=// schicht: wie eyn Christ=// licher Evangelischer pre=// diger von wegen des*

- // *Euangelions: gemar=// tert und getodtet // worden ist: ynn // dem lande // Dittmars. // M.D.XXv. // (s.l.)* (Erfurt, per i tipi di Ludwig Trutebul); ed. moderna in «Bremisches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band (1885), pp. 196-201
- [*Legenda aurea*] *Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. Th Graesse, 1890³, ripr. anast. Osnabrück 1969
- Lichtenberger J., *Die weissagung Johannis Lichtenbergers deudsch/ zugericht mit vleys. Wittenberg: Lufft. 1527.* (In-4°, 72 cc.)
- Lichtenberger J., *Prognosticatio in Latino.// Rara ac prius non audita que exponit atque declarat non=// nullos celi influxus ac inclinationem certarum constel=// lacionum magne videlicet coniunctionis atque eclipsis quae// fuerant istis annis quid boni malive hoc tempore atque in=// futurum huic mundo portantur durabitque pluri=// bus annis.//* Colophon: *Datum in vico umbroso subtu quercum Carpentuli Anno Domini. M. cccc// lxxviiij. Kalendas Aprilis* (In-folio, 38cc.)
- Een Liedeken, ghemaect wt de Belijdinge van Michiel Satler, Nae de wijse: In Oostlant willen wy varen, ofte: O radt van auontueren* (s.d. [1570?]), in *Geschriften uit den tijd der Hervorming* [v.], pp. 67-69
- Linck W., *An den christlichen Leser Wentzeslaus Linck ecclesiastes zu Aldenburgk*, in «Bremisches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band, (1885), pp. 201-202
- Linck W., *Historia wie S. Heinrich von Zutphan newlich // yn Dittmars, umbs Euangelions willen ge=// martert und gestorben ist: // Item ein Sendbrieff desselbigen // was er zu vorne anderswo derohalben erlitten habe. // Matthei x.// [...]* // Anno. M.D.XXv.//. (Altenburg; per i tipi di G. Kantz), ed. moderna (il testo della *historia* è lo stesso di quello redattato da Lang) in «Bremisches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band, (1885), pp. 196-201
- Der Linke Flügel der Reformation*, hrsg. von H. Fast, Bremen 1962
- Lutero M., *Ain Betrachtung und Bittung gegen Gott gemacht durch Bruder Jeronimum*, in Id., *Betbüchlein* [v.], p. 452
- Lutero M., [*Allen Freunden zu Bremen*] *Martinus Luther Ecclesiastes zu Wittenberg Allen lieben Gotts auserwelten Freunden ym Christo zu Bremem* (1525), in Id., *Von Bruder Henrico* [v.], WA 18, pp. 224-226
- Lutero M., *Am andernn sonntag ym Advent Epistel. Roma. 15* [vv. 4-13] in Id., *Adventspostille* (1522), WA 10 I/2, pp. 62-93
- Lutero M., *Am dritten Sonntag ynn der Fasten. Epistel zum Ephesern am 5.* [vv.1-10], in Id., *Fastenpostille* (1525), WA 17 II, pp. 205-213
- Lutero M., *Am tage Andree des hailigen Apostels. Evangelion Mathey am vierden* [vv. 18-22] (1519), in Id., *Festpostille* [v.], pp. 252-263

- Lutero M., *Am tag Barbare der hailigen Jungkfrauen. Evangelion Mathey xxv* [vv. 1-13] (1524), in Id., *Festpostille* [v.], pp. 264-268
- Lutero M., *Am tag Nicolai des heiligen Bischoffs. Euangelion Luce XII* [vv. 35-40], in Id., *Festpostille* [v.], pp. 270-280
- Lutero M., *Am Tage Thoma des hayligen Apostels. Euangelion Johannes XX* [vv. 24-29], in Id., *Festpostille* [v.], pp. 289-297
- Lutero M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, pp. (381) 404-469 (tr. it. in Id., *Scritti politici* [v.], pp. 125-244 e più recentemente a cura di P. Ricca, Torino 2008)
- Lutero M., *Gli articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede (1537-1538)*, a cura di P. Ricca, Torino 1992
- Lutero M., *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), WA 7, pp. (91) 94-151
- Lutero M., [*Begleitwort zu Savonarolas Meditatio pia*] *Martinus Lutherus Lectori pio* (1523), WA 12, pp. (245) 248
- Lutero M., [*Bekentnus der Artickel des Gelaubens*] *Bekentnus// der Artickel des Ge//laubens/ wider die feynd// des Euangelij und // allerey ketzereyen.// Martinus Luther.// 1528.// Durch jn selber gemeret.//* (edito a cura di W. Linck), (tr. it. in Id., *Scritti pastorali minori* [v.], pp. 122-148)
- Lutero M., *Betbüchlein der 10 Geboten, des Glaubens, des Vaterunsers und des Ave Maria. M. Luther* (1522), WA 10/II, pp. (331) 375-492
- Lutero M., *Ein Brief an die Christen im Niederland* (1523), WA 12, pp. (73) 77-79
- Lutero M., *Brief an den Cardinal Erzbischof zu Mainz* (1530), WA 30 II, pp. (391) 397-412
- Lutero M., [*Commentarius ad Galatas*] *In epistolam Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40 I, pp. (1) 15-688
- Lutero M., *Crucigers Sommerpostille* (1544), WA 21, pp. 203-555; 22, pp. 3-423
- Lutero M., *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1516-1517, stampa 1518), WA 1, pp. (394) 398-521
- Lutero M., *De diva Barbara sermo* (4.12.1517[?]), in Id., *Sermone aus den Jahren ca. 1514-1520*, WA 4, pp. 639-644
- Lutero M., *Enarratio capituli noni Esaiae, collecta per M. Joh. Frederum 17. December 1543-Mitte Januar 1544* (stampa 1546), WA 40 III, pp. (595) 597-682
- Lutero M., [*Enarratio Psalmorum LI. (...) et CXXX*] *ENARRA// TIO PSALMORUM LI. MISE// rere mei Deus, et CXXX.// De profundis cla=// mavi.// PER D. MART. LUTHERUM// Nunc recens in luce aedita.// ADIECTA EST ETIAM SAVO=// narolae Meditatio in Psal=//*

- mum LI.// M.D.XXXVIII.//* Colophon: *ARGENTORATI APUD CRA.// TONEM MYLIUM. AN.// M.D.XXXVIII.// MENSE SEPT.//* (a cura di Veit Dietrich; In-8°, 308 cc + 2 cc. non numerate), ed. moderna: *Enarratio Psalmorum LI "Miserere mei Deus" et CXXX "de profundis clamavi" per D. M. Lutherum. Adjecta est etiam Savonarolae meditatio in psalmum LI. 1538*, WA 40 II, pp. (187) 313-470 e 40/III, pp. (3) 335-376
- Lutero M., [*Entwürfe*], (Zwei eigenhändige) *Entwürfe* (1530?), WA 60, pp. 16-19
- Lutero M., *Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt* (10. Juli 1522), WA 10 II, pp. (159) 164-168
- Lutero M., [*Erbieten*] (*Oblatio sive protestatio*) (agosto 1520), WA 6, pp. (474) 476-478
- Lutero M., *Festpostille* (1516-1526, stampa 1527), WA 17 II, pp. 252-514
- Lutero M., *Formula missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi. M. Luther*, (1523) WA 12, pp. (197) 205-220
- Lutero M., *Die geschicht von bruder Henrico Sudphen* (1525), in Id., *Von Bruder Henrico* [v.], WA 18, pp. 229-240
- Lutero M., *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind* (1521), WA 7, pp. (299) 308-457
- Lutero M., [*Kurtze auslegung*] *Eine kurtze auslegung des zehenden Psalms von den mertern Christi, wilcher sehet also an* (1525), in Id., *Von Bruder Henrico* [v.], WA 18, pp. 226-229
- Lutero M., [*Lettera al preposito, al decano e ai canonici della Collegiata di Ognissanti a Wittenberg*] (18 agosto 1523), WABr 3, pp. (129) 130-132
- Lutero M., *Lieder e prose* a cura di E. Bonfatti, Milano 1983
- Lutero M., *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo* (1537), WA 50, pp. (48) 52-64 (*Vörrede*: pp. 52-54; *Legenda*: pp. 54-61; *Nachwort*: pp. 61-64)
- Lutero M., [*Nachwort-Hus/Agricola*], *Nachwort zu Johann Agricolas Übersetzung davon: Etliche Briefe Johannis Huß aus dem Gefängnis zu Constanz an die Böhmen geschrieben* (1537), WA 50, pp. (16) 34-39
- Lutero M., [*Ein neues Lied*] *Eynn hubsch Lyed von denn zweyen Marterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zu Louen verbrandt. Martinus Luther - Ein neues Lied wir heben an* (1524), WA 35, pp. (91), 411-415 (tr. it. in Id., *Lieder e prose* [v.], pp. 14-21)
- Lutero M., *Eine Notel zur Form eines christlichen Testament für die edle Frau Dorothea Jörger; 1. Januar 1533*, WABr 6, pp. 408-410
- Lutero M., *Notizen zu einem offenen Brief an die Christen in Halle gegen Erzbischof Albrecht von Mainz* (1531), WA 30 III, pp. (400), 402ss.

- Lutero M., *Predigt am Johannistag* [su Lc 1, 57-80], 24. Juni 1522, in Id., *Predigten des Jahres 1522*, WA 10 III, pp. 201-208
- Lutero M., *Predigt am 9. Sonntag nach Trinitatis nachmittags* [über die Legende vom heiligen Christophorus], 25. Juli 1529, in Id., *Predigten des Jahres 1529*, WA 29, pp. (497) 498-505
- Lutero M., *Predigt am Sonntage Septuagesimä nachmittags*, in Id., *Predigten des Jahres 1529*, WA 29, pp. 45-51
- Lutero M., [Praefatio-Hus] *Praefatio D. Mart. Lutheri (Vorrede zu Tres epistolae Ioannis Hussii e carcere Constantiensi ad Boemos scriptae)* (1536), WA 50, pp. (16) 23-25
- Lutero M., *Preghiere*, a cura di S. Cavallotto, Casale Monferrato 1997
- Lutero M., [Responso] *Condemnatio doctrinalis librorum M. Lutheri per quosdam magistros nostros Lovanienses et Colonienses facta. Responso Lutheriana ad eandem damnationem* (1520), WA 6, pp. (170) 174-195
- Lutero M., [Schmalkaldische Artikel] *Die Schmalkaldischen Artikel* (1536-37, stampa 1538), WA 50, pp. (160) 192-254 (tr. it. in Id., *Gli articoli di Smalcalda* [v.], pp. 51-138)
- Lutero M., *Eyn Schrecklich geschicht vnd gericht Gotes vber// Thomas Müntzer/ darynn// Gott öffentlich desselbi=// gen geyst lügenstraffi// vnd verdam=// net.// Mart. Luther.//* (Wittenberg 1525, per i tipi di Joseph Klug; In-4°, 8 cc.)
- Lutero M., [Eine schreckliche Geschichte-Laube] *Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer* (1525), in *Flugschriften der Bauernkriegszeit* [v.], pp. 499-505 (con *Vorrede e Nachwort* di Lutero: p. 499 e pp. 503-505) e ancor prima in WA 18 (362), pp. 367-374
- Lutero M., *Scritti pastorali minori*, a cura di S. Cavallotto, Napoli 1987
- Lutero M., *Scritti politici*, tradotti da G. Panzieri Saija, Introduzione e Bibliografia a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1959² (rist. 1974)
- Lutero M., *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967 (rist. 1978)
- Lutero M., *Das schöne Confitemini, an der Zahl der 118. Psalm.* (1530), WA 31 I, pp. (34) 65-182 (tr. it. in Id., *I sette salmi* [v.], pp. 248-447)
- Lutero M., *Ein Sendbrief D. M. Luthers. Vom Dolmetschen und fürbitte der Heiligen* (1530), WA 30 II, pp. (627) 632-646 (tr. it. in Id., *Scritti religiosi* [v.], pp. 701-721)
- Lutero M., *Sermo in Festo Bartholomaei Apostoli, 24. August 1516* [su Lc 9, 46 e 22, 24], in Id., *Predigten des Jahres 1516*, WA 1, pp. 79-81
- Lutero M., *Ein Sermon von dem unrechten Mammon* [su Lc 16, 1ss.], 17. August 1522, in Id., *Predigten des Jahres 1522*, WA 10 III, pp. 273-282

- Lutero M., *I sette salmi penitenziali (1525). Il bel «Confitemini» (1530)*, Introduzione, traduzione e note di F. Buzzi, con illustrazioni di O. Molesti, Milano 1996
- Lutero M., [Tröstung an die Christen zu Halle-WA] *Tröstung an die Christen zu Halle über Herr Georgen ihres Predigers Tod (1527)*, WA 23, pp. (390) 402-431 + 432-434
- Lutero M., [Trostunge an die Christen (so) zu Halle] *Tro=//stunge an die// Christen (so) zu Halle uber // Er Georgen yhres predigers tod.// Marti. [so] Luther. // Wittemberg. // M. D. xxvij.// Colophon: Gedruckt zu Wittemberg. // durch Hans Lufft.// (In-4°, 14 cc.)*
- Lutero M., [Unterricht auf etliche Artikel] *Luthers Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden (1519)*, WA 2, pp. (66) 69-73
- Lutero M., *Verantwortung der aufgelegten Aufruhr von Herzog Georg samt einem Trostbrief an di Christen, von ihm aus Leipzig unschuldig verjagt (1533)*, WA 38, pp. (86) 96-107, 108-127
- Lutero M., *Verhandlungen mit D. M. Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521*, WA 7, pp. (814) 815-887
- Lutero M., *Vom Abendmahl Cristi. Bekenntnis (1527/28)*, WA 26, pp. (241) 261-509 (Zum Dritten: pp. 499-509, tr. it. in Id., *Scritti pastorali minori* [v.], pp. 122-148)
- Lutero M., *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi (1523)*, WA 11, pp. (417) 431-456
- Lutero M., *Von Bruder Henrico in Ditmar verbrannt samt dem zehnten Psalmen ausgelegt (1525)*, WA 18, pp. (215) 224-250
- Lutero M., [Von B. Henrico ynn Diedmar verbrand] *Von B. Henrico ynn// Diedmar verbrand, // sampt dem zehen=// den Psalmen // ausgelegt // durch // Mart. Luther. // Wittenberg. // (s. d.) (1525; per i tipi di Nickel Schirlentz, In-4°, 16 cc.)*
- Lutero M., *Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen (1520)*, WA 6, pp. (576) 579-594
- Lutero M., [Von Er Lenhard keiser-WA] *Von Er Lenhard keiser ynn Beyern, umb des Euangelii willen verbrandt, Eine selige geschicht (1527)*, WA 23, pp. (444) 452-476 (Vorwort di Lutero: *Allen lieben Christen menschen*, p. 452; *Eine selige geschicht*: pp. 453-471; *Er Lenhards Testament. Inn Nomine Domini. Amen.*: pp. 471-472; *Ein trost brieff D. Martin Luthers, dem selbigen Er Lenhard keiser ynn seinem gefengnis zugeschicht*: pp. 473-474; *Nachwort di Lutero*: pp. 474-476)
- Lutero M., [Von Er Lenhard keiser-Wittenberg] *Von Er // Lenhard keiser // ynn Beyern umb des Euan=// gelij willen verbrandt Eine // selige*

- geschicht.// Mart. Luther. // Wittenberg // M.D.XVIII.// Colophon: Gedruckt zu wittenberg. // durch Hans Lufft.// (In-4°, 24 cc.)*
- Lutero M., [*Von herr Lenhard Geyser*] *Von herr// Lenhard Geyser // in Beyern umb des Euan=// gelij willen verbrant, // ein se=// lige geschicht.// Mart. Luther.// M.D.xxvii.//* (Nürnberg; per i tipi di Fr. Peypus)
- Lutero M., *Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne* (1523), WA 12, pp. (31) 35-37
- Lutero M., *Vorlesung über den 1. Timotheusbrief* (1528), WA 26, pp. (1) 4-120
- Lutero M., *Vorlesung über die Stufenpsalmen* (1532/33), WA 40 III, pp. (1) 9-475
- Lutero M., *Vorlesung über 1. Mose* (1535-1544), WA 42, pp. (VII) 1-673
- Lutero M., *Vorlesung über Jesaia 1527/29. In Esaiam Scholia ex D. Martini Lutheri praelectionibus collecta* (1532/34), WA 25, pp. (79) 87-401
- Lutero M., [*Vorrede-Barns-Vitae*], *Vorrede zu R. Barns, Vitae Romanorum pontificum. 1536*, WA 50, pp. (1) 3-5
- Lutero M., [*Vorrede-Crucigers Sommerpostille*] *Vorrede Doctoris Martini Luthers zu Crucigers Sommerpostille* (1544), WA 21, pp. (197) 200-203
- Lutero M., [*Vorrede-Festpostille*] *Vorrede Martin Luther zu Festpostille* (1526, stampa 1527), WA 17 II, p. 251
- Lutero M., [*Vorrede-Krosner*] *Ein Sermon von hochwürdigen heiligen Sakrament des Leibs und Bluts Christi durch Alexius Krosner. Luthers Vorrede* (1531), WA 30 III, pp. (404) 409-412
- Lutero M., [*Vorrede-Major, Vitae Patrum*] *Vorrede zu G. Major, Vitae Patrum, in usum ministrorum verbi, quo ad eius fieri potuit repurgatae, Wittenberg 1544*, WA 54, pp. (107) 109-111
- Lutero M., [*Vorrede-Spalatin*] *Vorrede zu Spalatin, Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae* (1544), WA 54, pp. (112) 113-115
- Lutero M., [*Vorrede-Spengler*] *Vorrede zu Lazarus Spengler. Bekenntnis* (1535), WA 38, pp. (311) 313-314
- Lutero M., [*Vorrede zu Die Weissagung Joh. Lichtenberger*] *Die Weissagung Joh. Lichtenberger deutsch zugerichtet [...]. Luthers Vorrede und Unterreicht. 1527*, WA 23, pp. (1) 7-12
- Lutero M., [*Vorrede zu Epistolae quaedam-Hus*] *Vorrede zu Epistolae quaedam piissimae et ruditissimae Iohannis Hus* (1537), D. Martinus Luther Christiano Lectori, WA 50, pp. (121) 123-125
- Lutero M., [*Vorrede zu Erasmus Alberus, Der Barfußermönche*] *Vorrede D. Mart. Luther zu Erasmus Alberus, Der Barfußermönche Eulenspiegel und Alkoran* (1542), WA 53, pp. (406) 409-411

- Lutero M., *Vorrede zu Robertus Barn's Glaubensbekenntnis* (1540), WA 51, pp. (445) 448-451
- Lutero M., *Vorrede zu Tres epistulae Joannis Hussii a carcere Constantiensis ad Boemos scriptae* (1536), WA 50, pp. (16) 23-25 (lettere di Hus, ivi, pp. 25-34)
- Lutero M., [Vorrhede-Barnes], *Vorrhede D. Martini Luthers*, in Id., *Vorrede zu Robertus Barns' Glaubensbekenntnis* [v.], pp. 449-451
- Lutero M., *Warnung an seine lieben Deutschen* (1531), WA 30 III, pp. (252) 276-320
- Lutero M., *Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden* (1524), WA 15, pp. (170) 183-198
- Lutero M., *Zwei Sermonen aufs Fest Allerheiligen von den acht Seligkeiten und wie die Heiligen zu ehren, 1. November 1522* [su Mt 5, 1-12], 2. November 1522 [su Mt 22, 1-14], in Id., *Predigten des Jahres 1522*, WA 10 III, pp. 400-407 e 407-419
- Lutero M., *Der 82. Psalm ausgelegt* (1530), WA 31 I, pp. (183) 189-218
- Major G., *Catalogus doctorum Ecclesiae Dei a mundi initio ad nostra tempora. Wittenbergi Basel 1550*; nell'edizione tedesca delle *Vitae Patrum* (*Das Leben der Altväter*-1604, [v.]), curata dal pastore Sebastian Schwan nel 1603 e pubblicata a Lubeca nel 1604, l'intertitolo (c.86) recita: *Catalogus Doctorum Ecclesiae Oder Erzelung der Lehrer in der Kirchen Gottes von Anfang der Welt. In Latein beschrieben durch D. Georg Major, Anno Christi 1550. im Büchlein de origine et autoritate Verbi Dei. In deutsche Sprach versetzt durch M. Sebastianum Schwan, Pastoren zu Ratzeburg, anno 1603*
- Major G., [Historia von s. Pauli] *Historia// von s. Pauli des// heiligen Apostels leben kurtz=// lich aus seinen Epystel der Apostel=// geschicht und andern alten schriff=// ten und Historien zusammen=// gezogen.// Durch D. Georgium// Major.// [medaglione raffigurante s. Paolo con aureola e spada]// Itzt newlich dem Christlichen leser zu dienst verdeudschet durch M. Stepha=// num Agricolam Pfarhern zu Merseburg.// Wittemberg. 1556.// Colophon: Gedruckt zu Wittemberg// durch Hans// Lufft.// 1556.// (In-8°, 52 cc. doppie numerate)*
- Major G., [Homelie in epistolas] *HOMELIAE// IN EPISTOLAS DIE=// RUM DOMINICORUM ET// Festorum.// DOCT: GEORG: MAJOR:// Cum Privilegio ad// quinquennium.// WITTEBERGAE.// Excudebat Johannes Lufft.// Anno.// 1563.// (In-folio, 41 cc. doppie non numerate + 551 cc. doppie numerate)*
- Major G., [Das Leben der Altväter-1604] *Vitae Patrum Das ist: Das Leben der Altväter, zu nutz Den Predigern Göttlichen Worts, Erstlich So viel müglich, vernewert und besser zugericht Durch Doct. Georg: Major*

*Mit einer Vorrede Doctor Martin Luther, Sampt dem Büchlein Her-
manni Bonni, von den Aposteln, Martyrer, Bischoffen und H. Vätern.
Nun aber Auß dem Lateinischen zu Wittenberg Anno Christi 1578. letz
gedruckten Exemplar verteutschet, Durch M. Sebastianum Schwan,
Pastoren zu Ratzeburg im Fürstenthumb Nidersachsen. Was zu dieser
Teutschen Version weiter hinzukommen, findet man auff andern seiten
dieser Blats. Gedruckt in der keys. Freyen Reichs Stadt Lübeck, Bey
und in Verlegung Laurentz Alberchts Buchhändlers daselbst, Anno
Christi 1604. (In-4°, 11 cc. non numerate + 435 cc.)*

Major G., [*Prima Pars Homeliarum in Evangelia*] PRIMA// PARS HOME-
LIA// RUM IN EVANGELIA// DOMINICALIA ET DIES FESTOS//
A PRIMA DOMENICA ADVEN// TUS DOMINI, USQUE AD
DOMI// NICAM PRIMAM POST EPI// PHANIAM DO// MINI//
AUTORE// D. GEORGIO MAJORE// WITTEMBERGAE// EX OFFI-
CINA IOHAN// NIS LUFFT.// 1562 (In-8°, 46 cc. non numerate +
416 cc. numerate + 6 cc. non num.)

Major G., [*Secunda Pars Homeliarum in Evangelia*] SECUNDA// Pars Ho-
meliarum// IN EVANGELIA// DOMINICALIA ET DIES FE// STOS
praecipuos, a prima Domenica post Epi// phaniam Domini, usque
ad Domi// nicam Palmarum// D. GEORG. MAJOR.// [xilografia]//
CUM PRIVILEGIO ILLU// strissimi Principis ac Domini, D. Au//
gusti Ducis Saxoniae Electoris etc.// Ad quinquennium.// WITEBER-
GAE// PER IOHANNEM LUFFT.// ANNO. M.D.LXIII.// Colophon:
Witebergae excudebat Johannes Lufft. Anno M.D.LXIII. (In-8°, 30 cc.
non num. + 470cc. num.)

Major G., [*Vita s. Pauli apostoli*] VITA// S. PAULI// APOSTOLI,// BREVI-
TER EX IPSIUS// Epistolis, Actis Apostolorum atque aliis// Ecclesias-
ticis Scriptoribus ac Histo// ricis in hunc unum collecta, // ut aliquid
lucis Lectoribus// Actorum Apostolicorum// atque Epistolarum Pauli//
afferat, // PER GEORGIUM MAJOREM.// WITTEMBERGAE// Ex of-
ficina Johannis Lufft.// 1555// (In-5°, 30 cc. doppie non numerate)

Major G., [*Vita s. Pauli-Gude*] Vita Sancti Pauli Apostoli, in Gude, *De
ecclesiae Ephesinae statu* [v.], cc. Q3^v-T5^v

Major G., *Vita S. Simeonis eremitaе, qui annos quadraginta octo in quin-
que columnis stetit*, in Id., *Vitae Patrum-1559* [v.], cc. M7^v-Nn2^v

Major G., [*Vitae Patrum-1544*] VITAE PA// TRUM, IN U// sum mini-
strorum verbi, // quo ad eius fieri po// tuit repurgatae. Per GEOR-
GIUM// MAJOREM// CUM PRAEFATIONE// D. DOCTORIS// MAR-
TINI LUTHERI.// WITTEMBERGAE, // 1544. Colophon: *Impressum
Wittembergae per Petrum Seitz. Anno 1544* (In-8°, 8 cc. non num. +
323 cc. num. + 21 cc. non num.)

- Major G., [*Vitae Patrum-1559*] *VITAE PATRUM, // IN USUM MINISTRO=// RUM VERBI, QUO AD EIUS// fieri potuit repurgatae.// PER GEORGIUM// MAJOREM// CUM PRAEFATIONE// D. DOCTORIS// MART. LUTH.//* [xilografia= tondo con ritratto di Lutero]// *Witebergae.// 1559*. Colophon del volume che ingloba la *Farrago* di Bonnus: *IMPRESSUM WI=// tebergae per Vitum// Creutzer// Anno 1560.//* (In-8°, 12 cc. non num. + 255 cc. num. + 63 cc. non num.)
- [*Marburger Artikel*] *Die Marburger Artikel* (1529), BSLK, pp. 52-75
- Marschalck H., *Pfaffenklag.// Der Pfaffen Klag heyß ich.// Wer mich find der kauff mich.// Vber den Luther schrey ich.// Wen ich tryff der ker sich.//* (1522), *M.D.XXV.//* (Altenburg, per i tipi di Gabriel Kantz; In-8°, 4cc.)
- Marschalck H., *Der Pfaffen Klag*, in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], 1, pp. 569-572 + 572-575
- Marschalck H., *Von dem weit erschallen Namen Luther*, in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], 1, pp. 563-566 + 566-568
- Marschalck H., [*Von dem weyterschallen Namen Luther*] *Von dem weytersch=// allen Namen Luth=// er, Waß er bedeüt// und wie er wirt// mißbraucht.// Er heist mit der trüber.// vil mer der lauterer.// Er heist auch nit lotter // vil mer der bewerer.// Im jar. M.D.Xxiiij.//* (Augsburg, per i tipi di Melchior Ramminger; In-4°, 4cc.)
- Martyrs Mirror. The Story of Seventheen Centuries of Christian Martyrdom from the Time of Christ to A.A. 1660*, ed. Thieleman J. van Braght, (1^a ed. 1660), rist. Herald Press 1938 (2^a rist. 2001)
- Mathesius J., *Historien von der ehrwürdigen in Gott seligen thewren Manns Gottes Doctoris Martini Luthers Anfang, Lehr, Leben und Sterben*, Nürnberg 1566
- [*Meissner Gutachten*] *Gutachten* del 6 luglio 1548 o *Das Meissner Gutachten* (autori: Georg von Anhalt, Melantone, Cruciger, Pfeffinger, Daniel Greser, Maior e Johannes Forster), CR 7, coll. 14-45
- Meisterlin S., *Vita Sancti Sebaldi* (1483-84), in Joachimsen, *Die humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland* [v.], pp. 305-324
- Melantone F., [*Ad auditorium Scholae Wittenbergensis*] *Philippus Melancthon ad auditorium Scholae Wittenbergensis, anno 1546 de obitu Lutheri* (19 febbraio 1546-Wittenberg), CR 6, coll. 58-59
- Melantone F., [*An Paul Eber*] *Melancthon an Paul Eber, 14. November 1540*, in «ZKG», 4 (1881) II, pp. 289-290
- Melantone F., *Apologia Confessionis Augustanae* (1531), BSLK, pp. (XXII-XXIII) 141-404
- Melantone F., [*Carmen*], *Phil. Melancthonis carmen de Henrico Sudphaniense martyre a Ditmarsis, impulsu episcopi Bremensis, frigore et*

- plagis misere enecto tandemque combusto Meldorfae 1524.* in «Bre-
misches Jahrbuch», 2. Serie, 1. Band (1885), pp. 302ss. (tr. ted. in
Iken, *Heinrich von Zütphen* [v.], pp. 98-99)
- Melantone F., *De Ambrosio* (1542), CR 11, coll. 566-598
- Melantone F., *De Polycarpo* (1542), CR 11, coll. 560-566
- Melantone F., *De vita Augustini* (1539), CR 11, coll. 446-456
- Melantone F., *Gutachten I* del 31 marzo 1548, CR 6, coll. 839-842
- Melantone F., *Gutachten II* del 31 marzo 1548, CR 6, coll. 842-845
- Melantone F., [*Die Histori Thome Muntzers*] *Die Histori Tho// me Munt-
zers/ des anfgengers der Dorin//gischen vffrur/seer nutzlich zu lesen.//
Ermanung des Durchleuchtigen Fursten vnnd// Herrn/ Herrn Philipp-
sen Landtgraue zu Hesen etc.// an die Ritterschaft/ die Bauren (vnder
dem scheyn// des Euangelions sich wider alle oberkeit/ durch Falsch//
Predicanten verfurft/ setzende) trostlich anzugreyffen.//* (Hagenau,
1525, per i tipi di Johann Secerius, In-4°, 12 cc.)
- Melantone F., [*Die Historie Thomas Müntzers-Laube*] *Die Historie Tho-
mas Müntzers*, in *Flugschriften der Bauernkriegszeit* [v.], pp. 531-543
- Melantone F., *Oratio in funere D.M. Lutheri* (22 febbraio 1546, Witten-
berg), CR 11, coll. 726-734
- Melantone F., [*Postilla*] a *Dominica IIII. Post Epiphania* (1549-1560), CR
24, coll. 330-337 (tr. it. in Id., *Predicazione evangelica* [v.], pp. 72-83)
- Melantone F., *Praefatio in Tomum Secundum omnium operum R. D. Mar-
tini Lutheri, Doctoris theologiae* (Wittenberg, 1 giugno 1546, per i tipi
di Iohannes Lufft), CR 6, coll. 155-170
- Melantone F., *Predicazione evangelica. Sermoni per le domeniche dell'anno*,
a cura e con *Introduzione* di St. Cavallotto, Casale Monferrato 2001
- Melantone F., *Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstent-
hum zu Sachssen* (1528), StA 1, pp. (215) 216-271
- Melantone F., [*Variata*] *Confessio Augustana Variata* (1540), StA 6, pp.
12-79
- Melantone F., *Vita Lutheri* in Id., *Praefatio* [v.], coll. 155-170
- Melantone F., *Vita Martini Lutheri a Philippo Melanchtone breviter expo-
sita*, in *Vitae quatuor reformatorum* [v.], pp. 3-13
- Melantone F., [*Warhafftige Historia-CR*] *Warhafftige Historia von einem
Doctor in Italia welchen die feind des heiligen Euangelij gezwungen
die erkante Warheit zuvorleugen*, CR 20, coll. 613-632
- Melantone F., *Warhafftige Historia von einem Doctor in Italia welchen die
feind des heiligen Euangelij gezwungen die erkandte warheit zuuer-
leugen. Ezechielis am XVIII. So war als ich lebe, spricht der HERR,
Hab ich nicht gefallen an dem Todt des sterbenden, sondern viel mehr
das er sich bekere von seinem wesen und lebe.* Colophon: *Gedruckt zu
Wittenberg durch Joseph Klug. Anno 1549 (5+20 cc.)*

- Mensingk J., *Grundtliche unterrichte: Was eyn frommer Christen, von der heyligen Kirchen, von der Vetern// lere, und heyligen schriftt, halten sol, Aus Göttlichen schriftten// gezogen und beweret. Denn Hochgeborenen Fürsten und Herrn// Herrn Johanni, Georgio und Joachym gebrüde=// ren Fürsten zu Anhalt, Grauen zu Asch// kanien, Herrn zu Bernburgk// etc. zu geschrieben// Durch D. Johannem Mensingk// Prediger Ordens.// Das Büchlyn zu dem leser. // Kauff mich rath ich, viel lieber leser// Mit nicht kehr dich, an die ohren bleser// [...] // M. D. X. X. V. III.//. Colophon: Gedruckt ym Funfftzehen hundert und// acht und zwentzigsten Jare. Am xviiij.// tage Februarij (In-4°, 82 cc.)*
- Mombrizio B., *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, voll. I-II, Parisii 1910
- Monod W., *La nuée des témoins*, 2 voll., Paris 1929
- [*Ein new warhafftig und wunderbarlich geschicht-Wagner*] *Ein new warhafftig und wunderbarlich geschicht oder hystori von Jörgen wagner zu München in Bayern als eyn Ketzer verbrandt im J. 1527* (s. l., s. d. In-4°, 3 cc.)
- Nigg W., *Große Heilige*, Zürich 1974
- Nota F De sanctis* (1540-41) (autori: Melantone, Bucer, Johannes Pistorius), CR 4, coll. 369-370
- Obsopöus V., *Luteri Epistolarum farrago*, Hagenau 1525
- Orosio Paolo, [*Adversus Paganos*] *Historiarum adversus Paganos libri VII*, MPL 31, coll. 663-1174
- Osiander A., *Ain schöner Dialogus von Martino Luther und der geschickten Botschaft aus der Hölle* (Zwickau 1523), hrsg. von L. Enders, Halle 1886 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, 62)
- Osiander A., *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb, wie es yhm biß an das endt der welt gehen sol, in figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg ym cartheusercloster, und ist seher alt. Eyn vorred Andreas Osianders. Mit gütter, verstendlicher außlegung durch gelerte leut verklert, welche Hans Sachs yn teutsche reymen gefast und darzugesetzt hat. Ym 1527. jar*, in Id., *Gesamtausgabe* [v.], pp. (403) 421-484 (testo rielaborato da H.-U. Hofman)
- Osiander A., *Gesamtausgabe*. Bd. 2. *Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527*, in Zusammenarbeit mit G. Seebaß herausgegeben von G. Müller, Gütersloh 1977
- Palladio di Elenopoli, *Dialogus de Vita s. Iohannis Chrysostomi*, MPG 47, coll. 5-82

- Paolino di Nola, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi a Paulino Nolano ejus notario ad beatum Augustinum conscripta*, MPL 14, coll. 29-50
- Paolo Diacono, *Vita Sanctae Pelagiae*, MPL 73, coll. 663-672
 [Passio Doctoris Martini Lutheri-Schilling] *Passio Doctoris Martini Lutheri per Marcellum* (1521), in Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri* [v.], pp. (11) 23-36
- [Passio Doctoris Martini Lutheri-Hamburg] *Passio Doctoris Martini Lutheri per Marcum Catzewedelinum* (1521), in Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri* [v.], pp. (11) 38-43
- [Passio D. Martins Luthers-Ufer] *Passio D. Martins Luthers* (1521), in Ufer, "Passio D. Martins Luthers" [v.], pp. 454-458
- [Passio des Kurfürsten Johann Friedrich] *Passio des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen*, in Behrend, *Die Leidensgeschichte des Herrn* [v.], pp. 53-63
- Passionale sanctorum, que [!] lombardica historia nominatur* [...], Basel, 1493 per i tipi di Nikolaus Keßler
- Phrygio P., *De causa Boemica. Paulus constantius. Vulgo refragari quosdam celeberrimi Constantiensis Concilii sententiae, qua Hussitae damnati sunt, constat* (Hagenau per i tipi di Thomas Anshelm, 1520)
- Pietro di Mladonovic, [History und warhafftige geschicht-Hus/Agricola] *History und // warhafftige geschicht, wie das hei// lig Euangelion mit Johannem Hussen // ym Concilio zu Costnitz durch den // Bapst und seinen anhang offent // lich verdampt ist, ym Jare // nach Christi un-sers Her // ren geburt. // 1414. // Mit angehenckter Protesta=// tion des Schreibers, der // bey allen stucken und puncten gewel// sen ist. //* (a cura di J. Agricola, Hagenau, 1529, per i tipi di J. Secerius; In-8°, 100cc.; testo latino in Id., *Relatio de magistri Joannis Hus causa* [v.], pp. 150-201 e ancor prima in quella ottocentesca: Hus, *Documenta* [v.], pp. 237-324, a cura di F. Palacky; tr. tedesca moderna in Pietro di Mladonovic, *Hus in Konstanz* [v.]
- Pietro di Mladonovic, *Hus in Konstanz. Der Bericht des Peter von Mladonowitz*. Übers., eingele. und erklärt von J. Bujnoch, Graz-Wien-Köln 1963
- Pietro di Mladonovic, [Opera historica] *Petri de Mladonovic Opera historica nec non aliae de M. Johanne Hus et M. Hieronymo Pragensi relationes et memoriae*, ed. V. Novotny, Prag 1932 (Fontes Rerum Bohemicarum VIII)
- Pietro di Mladonovic, *Relatio de magistri Joannis Hus causa in Constantiensis consilio acta (1415-16)*, in Id., *Opera historica* [v.], pp. 150-201
- Pirckheimer W. = Gregorio Nazianzeno, *Orationes XXX* [v.]

- Possidio, *Vita Augustini*, MPL 32, coll. 33-378
- [Progetto-Sassonia] *Progetto di una "evangelischer Interimsordnung" per la Sassonia*, Torgau, 18 ottobre 1548 (rivisto dai consiglieri dell'Elettorato: Georg von Carlowitz, Ernst von Miltits, Georg von Komerstadt, Christoph von Carlowitz, Wolf Koller, Georg von Schleinitz auf Seerhausen e Ludwig Fachs), CR 7, coll. 178-181
- Propst J., [An Luther] *Jakob Propst an Luther* (Brema, metà dicembre 1524), WABr 3, n. 806, pp. 401-403
- [Prosa ad Martinum Lutherum-Schilling] *Prosa ad Martinum Lutherum, canitur sicut Victime Pascali laudes etc.*, (1521), in Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri* [v.], p. 151 (ripreso da *Dialogus Simonis*, di Urbanus Rhegius [v.], c. 6^v)
- Prospero d'Aquitania, [Chronicon] *Prosperi Tironis Epitoma Chronicon*, MGH, Auctores Antiquissimi, IX/I, Berlino 1891
- Quellen zu Geschichte der Täufer*, hrsg. von M. Krebs, H.G. Rott, Elsaß, 1. Teil, Gütersloh 1959
- Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer: Glaubenszeugnisse oberdeutschen Taufgesinnter*, hrsg. von L. Müller, Bd. 1, Leipzig 1938
- Rabus L., [Historien-1557] *Historien.// Der Heyligen Außere// wolten Gottes Zeügen/ Bekennern und// Martyrern/ so in Angehender ersten Kirchen/ // Altes end Neüwes Testaments/ zü // jeder zeyt gewesen// seind. Auß H. Göttlicher/ und der Alten Leh=//rer Glaubwürdigen Schrifften/ Zü gemeyner auffbau=// wung und Besserung der Angefochtenen Kirchen Teütscher Na=//tion/ warhafftig beschriben/ Durch Lodovicum Rabus// von Memmingen/ der H. Schrifft Doctorn// und Prediger der Kirchen zü// Straßburg.// Der Erste Theyl.// Getruckt zü Straßburg/ durch// Samuel Emmel.// M. D. LVII.// Colophon: Gedruckt zu Strassburg durch Samuel Emmel. M.D.LVI.*
- Reckenhofer, M. zu Claus, *Dye histori, so zwen Augustiner // Ordens gemartet seyen zu Bruxel jn // Probant, von wegen des Euangelij. // Dye Artickel darumb sie verbrent seyn mit yrer // Außlegung und verklerung. // S. Heynicus. S. Johannes.* (s.l., s.d. [1523], In-4°, 30 cc.), in *Corpus Documentorum Inquisitionis-Fredericq* [v.], n. 141, pp. (193) 193-198 (dove manca però sia l'*Außlegung und verklerung* che la conclusione)
- [Regensburger Buch] *Das Regensburger Buch* (1540/41), in *Acta Reformationis Catholicae* [v.], VI/III-2, pp. 21-88
- Rosweyde H., [Prolegomena] *In Vitas Patrum Prolegomena XXVI*, MPL 73, coll. 13-100

Rufino di Aquileia, *Verba seniorum*, MPL 73, coll. 739-810

Rufino di Aquileia, *Historiae Ecclesiasticae libri duo*, MPL 21, coll. 467-540

Rufino di Aquileia, *Historia monachorum seu Liber De Vitis Patrum*, MPL 21, coll. 391-462 (Prologo: coll. 387-390)

Rufino di Aquileia, *Apologia contra Hieronymum*, CChr.SL 20 (1961), pp. 29-123

Sachs H., *Die Wittenberghisch nachtigall// Die man yetz höret vberall// Ich sage ewch wo dise sweygen// so werden die stein schreyen. luce xix.* (Bamberg, estate 1523, per i tipi di G. Erlinger; In-4°, 4cc.)

Sachs H., [Die Wittenberghische Nachtigall-Laube] *Die Wittenberghische Nachtigall*, in *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* [v.], 1, pp. 590-606 + 608-613

Sachs H., [Epitaffio funerario] Epitaffio funerario, in Zeeden, *Martin Luther und die Reformation* [v.], pp. 16-19 + 21-28

Sadoletto J., Calvino G., *Aggiornamento o riforma della chiesa? Lettere tra un cardinale e un riformatore del 500*, Torino 1976

Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, hrsg. von O. Schade, 3 Bde., Hannover 1856-58 (Repr. Hildesheim 1966)

Sattler M., *Sieben Artikel von Schleithem* (24 febbraio 1527), in *Brüderlich Vereinigung-Köhler* [v.], pp. (279) 305-316

Sattler M., [Alla comunità di Horb] *An die gemeynd Gottes zu Horb,// meinem geliebten geschwister=// giten in Herrn.*, in *Brüderlich vereynigung* [v.]; ed. moderna in *Brüderlich Vereinigung-Köhler* [v.], pp. (279) 317-324

Savonarola G., [Der LI. Psalm Davids-1542] *Der LI. Psalm// Davids/ Miserere mei Deus,// durch den Christlichen Brüder Hiero=// nimum Savonarolam/ Prediger Or=// dens/ vom Bapst verbrandt/ inn// gebets weise Lateinisch gestel=// let un Christlich außgelegt// Verteütscht durch Jo=// han em Spangen=// berg/ Prediger zu// Northau=// sen. // 1542. // Colophon: Gedruckt zu Augspurg/ durch// Philipp Vlhart.*, (In-8°, 32 cc. non numerate)

Savonarola G., [Der LI. Psalm Davids-1559] *Der LI. Psalm// Davids MISERERE// MEI DEUS. Durch den// Christlichen Bruder Hiero=// nimum Savonarolam Pre=// diger Ordens vom Bapst ver=// brandt/ in Gebets weise Lateinisch gestellet unnd// Christlich außgelegt// Verdeütscht durch Johan. Span=// genberg/ Prediger zu// Northausen.* // Colophon: Gedruckt zu Leipzig// durch Jacobum Berwald/ wonhafftig in// der Nickels stras=// sen M.D.LIX. //

Savonarola G., [Der LXXX Psalm] *Der LXXX// Psalm/ Qui regis Isra=// el intende/ Durch den Christ=// lichen Bruder Hieronymum// Savona-*

- rolam prediger ordens/ // Vom Bapst verbrant/ inn Ge=// bets weise Lateinisch gestellet/ // uñ außgelegt/ Verdeutschet// durch Johan. Spangenberg Predi=//ger zu Northausen. // 1542// (Gedruckt zu Laipzig// durch Nicolaum// Wolrab.//) (In-4°, 27 cc. non numerate)*
- Savonarola G., [Der Achtzigst Psalm] *Der Achtzigst// Psalm/ Qui regis Israel in=// tende, Durch den Christlichen// Bruder Hieronymum Savonarolam// Prediger ordens/ Vom Bapst ver=// brant/ Jn gebets weyse Lateinisch gestel=// let/ und außgelegt/ Verdeutschet/ // Durch// Johann Spangen=// berg/ Prediger zu Nort=// hausen. // Nürnberg.// MDLXV// (Durch Valentin// Rewber. //) (In-8°, 55 cc. non numerate)*
- Savonarola G., [Eyn andechtige und kunstreyche betrachtung] *Eyn andech=// tige und kunstreyche be // trachtung odder ausslegung // Hieronimi Sauonarole // vom Papst verbrand // vber den eyn funfftzigi=// sten Psalm / Gott er // barm dich meyn. // Trostlich allen Christen Gotis barmhertzickeyt die du ynn die=// sem buchleyn kanst spören.// Wittenberg // M D XXiiii. // (a cura di Lutero [?], In-8°, 26 cc. non numerate)*
- Savonarola G., [Meditatio pia et erudita] *MEDITATIO PIA ET// ERUDITA HIERONYMI // SAVONAROLAE, A PAPA // EXUSTI, SUPER PSAL= // MOS MISERERE // MEI, ET IN TE // DOMINE SPERAVI. // WITTEMBERGAE. // 1523. // (a cura di Lutero, per i tipi di J. Rhau-Grunenberg, In-4°, 20 cc. non numerate)*
- Savonarola G., *Preghiere dal carcere*, Traduzione e note a cura di P. Tito S. Centi. O.P., Siena 1990
- Savonarola G., [Ain überauß schön über alle Schöne Auflegung] *Ain überauß schön // über alle Schöne Aufble=// gung des lieblichenn Psalmenn // Miserere mei deus / Durch den // aller bewerteste (mit seine blut) // Hieronimum Savonarolam // Ferrariensem / do er gefan // gen was inn aynem grew=// lichenn Kerker Jnn // dem Florennti=// ner Sal. ecc. // Widerumb zü ernewerung inn // truck gefürdert Durch den Hoch // gelerte Doctor Verbanu Regium// ecc. // Anno: MD Xxiiij//. (Augsburg, per i tipi di Lucas Steiner, In-8°, 76 cc. non numerate)*
- [Schwabacher Artikel] *Die Schwabacher Artikel (1529)*, BSLK, pp. 52-75
- Schwalb H., [Beclagung aines leyens] *Beclagung aines ley=// ens genant Hanns Schwalb über// vil missbreüch Christliches lebens, und darinn be// griffen kürztlich von Johannes Hus=// sen. Im Jar M. D. XXI.// (In-4°, 4 cc.)*
- Schwalb H., [Beklagung eines Laien-Clemen] *Beklagung eines Laien, genannt Hans Schwalb, über viel Mißbräuch Christlichen Lebens, (1521)*, in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformatiom* [v.], 1, pp. (339) 345-357

- [*Ein Seltsame wunderbarlich geschicht-Wagner 1*] *Ein Seltzame wunderbarlich geschicht zu München in Beyerlandt diß jars als mann zelt 1526 [erroneamente sta per 1527] am 8. Februarij fürgangen* [su Georg Wagner] s. l., s. d.
- [*Ein Seltsame wunderbarlich geschicht-Wagner 2*] *Ein Seltsame// wunderbarlich geschicht,// zu München in Beyerlandt, diß// Jars, als mann zalt M.D.xxvj.// Am achten Februarij, für=//gangen, weitleuttiger be=//schriben, dann der vo=//rig truckt in=// haltet.* (s.l., s.d.). Colophon: *J.F.S.* (In-8°, 8cc.)
- Sententia lata contra Casparum// Thauber civem Viennensem olim Lutheranae, // sectae imitatorem.// Widerruef etlicher verdambter// yertung mit uryayl vnd recht auff=// gelegt vnd erkant zu Wien// in Osterreych.* // (Wien, 1524, per i tipi di J. Singriener)
- [*Sequencia in laudem resurgentis Christi per Lutheranos-Preuß*] *Sequencia in laudem resurgentis Christi per Lutheranos*, in Preuß, *Martin Luther*, 2, p. 43
- Sermones "Dormi secure" de tempore et de sanctis* (di Johannes de Verdena), Basilea 1489
- Socrate Scolastico, *Historia Ecclesiastica*, MPG 67, coll. 33-842
- Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, MPG 67, coll. 843-1630
- Spalatino G., [*Magnifice consolatoria exempla atque sententiae*] *MAGNI=//FICE CONSOLATO=// ria exempla, atque sententiae, ex vitis atque Passionibus San=// ctorum atque aliorum sum=// morum viorum, brevis=// simae collectae, Opera.// GEOR. SPALATINI.// Cum Praefatione D.// Mart. Luth.// VITEBERGAE. 1544.//* Colophon: *EX OFFICINA// Typographica Nicolai// Schirlent. Anno salu=// tis nostrae, millesimo// quingentesimo, qua=//dragesimoquarto.// mense vero// Martio.//* (In-8°, 76 cc. doppie non numerate)
- Spangenberg C., [*Historia-Savonarola*] *Historia.// Von Leben, Le=// re und Tode/ Hierony=// mi Savonarole/ Anno// 1498. zu Flo=// renz// verbrand.// Wittenberg.// 1556.//* (In-4°, non paginato)
- Speculum exemplorum* [di Johann Busch], (Deventer 1481, per i tipi di Richard Pafraet)
- Speculum perfectionis status fratris Minoris* [di Anonimo della Porziuncola], ed. moderna a cura di D. Solvi, SISMEL, Firenze 2006
- Spengler L., *Bekendnus Lazari// Spengler wei=//land Syndici// Der Stadt Nurm=// berg.// Mit Vorrhede.// D. Mart. Luth.// Wittemberg.// M.D.XXXV.//* Colophon: *Gedruckt zu Wittenberg durch Joseph// Klug. M.D.XXXV.//* (In-4°, 10 cc. non numerate)
- Spengler L., [*Schutzred vnnnd christelich antwort*] *Schutzred vnnnd// christelich antwort aine erbern// liebhabers gotlicher warhayt. // der heyiligen schriffit, auff etlicher// vermaint widersprechen, mit an// zaygung*

- warumb Doctor Mart=// tini Luthers leer nit als vnchri=// stenlich verworffen, sonder mer// fur christlich gehalten werden// sol. yetzo widerumb corrigirt und// mit ainem newen Dyalogo ge=// bessert.// *Apologia.// Dyalogus// Defensorius.* // (Nürnberg, 1520, per i tipi di Jobst Gutknecht; In-4°, 8 cc.)
- Spengler L., [*Schutzrede-Laube*] *Schutzrede für Doktor Martin Luthers Lehre*, (1519), in *Flugschriften der frühen Reformationsbezeugung* [v.], 1, pp. 501-511 + 512-516
- Stanberger B., [*Dialogus zwischen Petro und eynem Bawern*] *Dialogus zwischen Petro und eynem// Bawern, darinne angezeigt wurd wie man auß Petro einem Juden// gemacht hat, und nie sie ken Roem kommen. Anno x. Xxij.*// Colophon: *Gedruckt zu Erffordt durch Michel Buchfürer// Im. 23. jar.*// (In-4°, 6cc)
- Stanberger B., *Dialogus zwischen Petro und einem Bauern* (1523), in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* [v.], 3, pp. (187) 200-214
- Stiefel M., [*Von der Christförmigen*] *Brüder Michael Styfel// Augustiner von // Esßlingen.// Von der Christförmigen, rechtgegründten leer Doctoris// Martini Luthers, ein überuß schön kunstlich// Lyed, sampt seiner neben ußleungn.// In brüder Veiten// thon.*// (Strassburg, per i tipi di Johann Schott, 1522; In-4°, 32cc.)
- Stiefel M., [*Von der christförmigen Lehre Luthers*] *Von der christförmigen Lehre Luthers ein überauss schön künstlich Lied samt seiner Nebenauslegung* (1522), in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* [v.], 3, pp. (263) 282-342
- Stilting J., *De S. Hieronymo Presbitero et doctore Ecclesiae in Bethleem. Commentarius Historicus*, in *AASS, Sept. VIII, Antverpiae* 1762, coll. 418-688
- Stunica (Diego Lopez De Zúñiga), [*Libellus*] *Jacobis Lopidis Stunicae Libellus trium illorum voluminum praecursor quibus erasmicas impietates ac blasphemias redarguit. Impressum Romae, per Antonium Bladum de Asula, 1522* (In-4°, 30cc.)
- Stunica (Diego Lopez De Zúñiga), *Epistolae* in H.J. De Jonge, *Four unpublished letters on Erasmus from J. L. Stunica to pope Leo X [1520]*, in *Colloque Érasmien de Liège*, Paris 1987, pp. 147-160
- Sulpicio Severo, *Historia sacra libri duo*, MPL 20, coll. 95-106
- Sulpicio Severo, [*Dialogi*] *Sulpicii Severi Dialogi*, ed. C. Halm, CSEL 1 (1866), pp. 152-216
- Surius L., *De vitis sanctorum ab Aloysio Lipomano, episcopo Veronae, viro doctissimo, olim conscriptis: nunc primùm à f. Laurentio Surio Carthusiano emendatis, & auctis, tomus primus [-sextus] [...]* Venetiis:

[Gaspare Bindoni il vecchio], 1581., 6 v.: ill.; fol.: [...] *tomus primus. Complectens sanctos mensium Ianuarij, & Februarij.* - 2: [...] *tomus secundus. Complectens sanctos mensium Martij, & Aprilis.* - 3: [...] *tomus tertius. Complectens sanctos mensium Maij, & Iunij.* - 4: [...] *tomus quartus. Complectens sanctos mensium Iulij, & Augusti. Venetiis:* [Gaspare Bindoni il vecchio], 1581 (Venetiis, 1581). - 5: [...] *tomus quintus. Complectens sanctos mensium Septembris, & Octobris.* - 6: [...] *tomus sextus. Complectens sanctos mensium Nouembris, & Decembris. Venetiis :* [Gaspare Bindoni il vecchio], 1581

Tersteegen G., *Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen. In welchen nebst derselben merkwürdigen äusseren Lebens-Historie hauptsächlich angemerkt werden die inneren Führungen [...]*, 3 Bde. 1733-1753; 3. Aufl. in 3 Bdn. Essen: Bädeker 1784-1786

Teodoreto di Ciro, *Historia Ecclesiastica*, MPG 82, coll. 879-1280

[*Torgauer Artikel*] *Die Torgauer Artikel*, BSLK, pp. 83b-135

Translatio Romam Corporis Hieronymi dal Codex Ambrosianus, MPL 22, coll. 237-240

Trithemius J., *Vita [Beati Rabani Mauri]* (1515), ed. G. Henschen, AASS, *Februarii I*, coll. 522-538 (con alcune modifiche rispetto al testo dell'autore)

Trithemius J., *Vita Sancti Maximi*, in Surius, *De vitis sanctorum* [v.], t. VI, cc. 129^v-131^v

Urbanus Rhegius, *Dialogus Simonis// Hessi et Martin Lutheri Wor// macie nuper habitus: lectu// non iniucundus.*// (Landshut, per i tipi di Johann Weißenburger, 1521, 6cc.)

Vaticinia de summis pontificibus, ed. di Regiselmano, in Millet, "Il libro delle immagini" [v.], I Appendice

Venanzio Fortunato, *Vitae Sanctorum, Vita sancti Hilarii, Liber de virtutibus Sancti Hilarii*, in MGH, *Scriptores, Auctores antiquissimi*, IV, 2, pp. 1-11

[*Verantwortung Caspar Taubers*] *Verantwort=// tung Caspar Taubers, der zu // Wien verprant ist// worden.*// *Vnd eyn kurtzer vnterricht, wer // Gottes Wort verfolgt* [di Leonhardt Guttman] (s.l., s.d. [Nürnberg, 1524] per i tipi di Hans Hergot, In-4°, 6 cc.)

[*Verba seniorum*-Rosweyde IV] *Excerpta ex Severo Sulpicio et Joanne Cassiano*, MPL 73, coll. 815-851

[*Verba seniorum*-Rosweyde V] *Verba seniorum* di ignoto autore greco, tradotti in latino dal diacono Pelagio, MPL 73, coll. 851-991

- [*Verba seniorum*-Rosweyde VI] *Verba seniorum* di ignoto autore greco, tradotti in latino dal suddiacono Giovanni, MPL 73, coll. 991-1022
- [*Verba seniorum*-Rosweyde VII] *Verba seniorum* di ignoto autore greco, tradotti in latino dal diacono Pascasio, MPL 73, coll. 1025-1062
- Vita Sancti Simeonis stylitae auctore Antonio ejus discipulo*, MPL 73, coll. 325-334
- Vitae quatuor reformatorum. Lutheri a Melanchthone, Melanchthonis a Camerario, Zwingli a Myconio, Calvini a Theod. Beza conscriptae nunc junctim editae*, ed. A. Neander, Berolini 1841
- Vita Sanctae Eugeniae*, MPL 73, coll. 605-624
- [*Eyn warhafftig geschicht*-Tauber/Nürnberg] *Eyn warhafftig geschicht// wie Caspar Tawber, Bürger zu Wien// in Osterreich für ein Kezter vnnd// zu dem todt verurtaylt vnd// auß gefürt worden ist. // 1524// [...]* (s.l., [Nürnberg, per i tipi di Jobst Gutknecht], In-4°, 10 cc.)
- [*Eyn warhafftig geschicht*-Tauber/Wien] *Eyn wahrhafftig geschicht wie Caspar Tawber, Bürger zu Wien in Osterreich für ein Ketzter, vnd zum dem todt verurtaylt vnd außgefürt worden ist. 1524* (s.l. [Wien] In-4°, 10 cc.)
- Das warhafftig geschicht, des ley=// dens und sterbens Lienhardt Keyzers seligen, etwenn // Pfarrer zu Waytzenkirchen, von des heyligen Eua=// ngelij und Götlicher warheyt wegen zu Passaw // verurteylt, und zu Scherding verbrandt, // am freytag nach Laurentij, im Jar // M D XXVII. // Jtem ein trostbrieff Doctor Martini Luthers, // gemeltem Lienhardt Keyser seligen, in seynem // gefencknuss zu geschickt. // Matthei. 10. // Forchten euch nicht vor denen, die den leyb tödten, // und die seele nicht mögen toden! Auch ewerw hare auff dem haubt sind alle gezelet. Wer mich bekennet vor den menschen, den wil ich bekennen vor meynem Vater im himmel. Wer mich aber verlaugnet, den wil ich auch verlaugnen vor meinem Vater im himel. // (In-4°, 6 cc.; ed. moderna a cura di F. Zoepfl in Leeb, *Leonhard Kaiser*, pp. 70-76)*
- [*Wer Christo jetzt wil folgen nach* -Wagner] *Wer Christo jetzt wil folgen nach* (Lied su Wagner), in *Aussbund* [v.], c. 59
- Wimpheling J., *Vita* [*Sancti Adelphi*] (1506), ed. J. Stilling, AASS, *Augusti VI*, coll. 507-512 (dove mancano però i titoli dei capitoli inseriti dall'umanista e la lettera dedicatoria)
- [*Wittenbergische Reformation*] *Die Wittenbergische Reformation*, 14 gennaio 1545 (autori: Lutero, Bugenhagen, Cruciger, Maior, Melantone), CR 5, coll. 578-606 (testo ted.), coll. 607-643 (vers. latina)
- [*Wunderbarliche und neue Geschicht*-Wagner] *Wunderbarliche und neue Geschicht von einem Wagner, genant Görg der verbrandt ist worden*

zu München im Bayerlande, im 27. Jahr am 8 Februarij, und gantz Christlich verschieden ist, (s.l., s.d.; In-4°)

Zellischer Abschied o Entwurf einer evangelischen Interimsordnung für Kursachsen del 22 novembre 1548, Altencelle (autori: Georg von Anhalt, Bugenhagen, Melchior von Osse e Christoph von Carlowitz), CR 7, coll. 215-221

[*Züricher Einleitung*-1523] *Züricher Einleitung* (17 novembre 1523), BSRK, pp. (XVIII) 7-29

Zweiter Augsburger Interimsentwurf (Märzformel), Augsburg, 13-27 marzo 1548, in *Acta Reformationis Catholicae* [v.], VI/III-2, pp. 308-348

Zwingli H., [*Antibolon*] *Adversus Hieronimum Emserum canonis missae adsertorem antibolon* (1524), ZW 3, pp. (230) 241-287 (tr. it. in Id., *Scritti pastorali* [v.], pp. 99-152)

Zwingli H., [*Berner Pretigten*] *Die beiden Berner Pretigten* (19 e 30 gennaio 1528), in Id., *Schriften*, IV, Theologische Verlag, Zürich 1995, pp. (33) 41-91 (tr. it. in Id., *Scritti pastorali* [v.], pp. 185-247)

Zwingli H., *De Canone missae epichiresis* (1523), in ZW 2, pp. (552) 561-608

Zwingli H., *De vera et falsa religione Commentarius* (1525), ZW 3, pp. 628-911

Zwingli H., [*Expositio*] *Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum* (1531), ZW 6/5, pp. (1) 50-162

Zwingli H., *Fidei Ratio* (1530), ZW 6/1, pp. (753) 790-817 (tr. it. in Id., *Scritti teologici e politici* [v.], pp. 297-326 + 359-361)

Zwingli H., [*Schlussreden*] *Die 67 Artikel* (1523), BSRK, pp. (XVI-XVIII) 1-6 (tr. it. in Id., *Scritti teologici e politici* [v.], pp. 114-120)

Zwingli H., *Ußlegen und gründ der schlußreden oder articklen* (1523), ZW 2, pp. (1) 14-457

Zwingli U., *Scritti pastorali*, a cura di E. Genre e F. Ferrario, Torino 1996

Zwingli U., *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Introduzione di P. Ricca, Torino 1985

Studi

Aigrain R., *L'hagiographie. Ses sources - Ses méthode - Son histoire*, Paris 1953; ristampa con aggiornamenti bibliografici a cura di R. Godding, Bruxelles 2000

- Akerboom D., Gielis M., "A New Song Shall Begin Here...". *The Martyrdom of Luther's Followers among Antwerp's Augustinians on July 1, 1523 and Luther's Reponse*, in *More than a Memory* [v.], pp. 243-270
- Augustijn C., *Erasmus da Rotterdam. La vita e le opere*, Brescia 1989
- Bagchi D., *Luther and the Problem of Martyrdom*, in *Martyrs and Martyrologies* [v.], pp. 209-219
- Bainton R.H., *Erasmus della Cristianità*, Firenze 1970 (or. ingl. 1969)
- Becker H., *Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller*, in «ARG», 24 (1927), pp. 161-269
- Behrend F., *Die Leidensgeschichte des Herrn als Form im politisch-literarischen Kampf besonders im Reformationszeitalter*, in «ARG», 14 (1917), pp. 49-64
- Bellardi W., *Bucers "Summarischer Vergriff" und das Interim in Straßburg*, in «ZKG», 85 (1974), pp. 64-76
- Benvenuti A. et alii, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005
- Benz E., *Neue Wege zur Hagiographie*, in «ThLZ», 73 (1948), pp. 322-326
- Berbig G., *Georg Spalatin und sein Verhältnis zu Martin Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis zum Jahre 1525*, Halle 1906
- Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais*, ed. F. van der Haeghe, Th J.L. Arnold, R. van den Berger, 2 voll., Den Haag 1890
- Biel P., *Personal Conviction and Pastoral Care: Zwingli and the Cult of Saints 1522-1530*, in «Zwingliana», 16 (1985/1), pp. 443-469
- Bietenholz P.G., *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Ginevra 1966
- Boudin R.H., *Les Martyrologes protestantes de la Réforme. Instruments de propagande ou documents de temoignage?*, in *Sainteté et martyre* [v.], pp. 67-75
- Brecht M., *Martin Luther*, 3 Bde, Stuttgart 1983-1987
- Brenner O., Clemen O. [Introduzione] a Lutero, *Von Bruder Henrico* [v.], pp. 215-223
- Brückner A., Brückner W., *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse*, in *Volkserzählung und Reformation* [v.], pp. 520-578
- Brückner W., Gruppe H., *Luther als Gestalt der Sage*, in *Volkserzählung und Reformation* [v.], pp. 261-278
- Buddensig R., *Barnes Robert*, RE³, 2, pp. 414-415
- Burckhardt H., *Einleitung a Karsthans-Clemen* [v.], pp. 3-52

- Burschel P., *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Band 35)
- Buscher H., *Heinrich Pantaleon und sein Heldenbuch*, Basel 1946
- Cattaneo E., *Celibato o continenza?*, in «RdT», 48 (2007), pp. 130-138
- Cavallera F., *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 voll., Paris 1922
- Cavallotto S., *Agricola Johann*, in *Lexikon. Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 42-43
- Cavallotto S., *Culto dei santi e letteratura agiografica nell'umanesimo cristiano di Erasmo*, in *Modelli di santità e scrittura agiografica* [v.]
- Cavallotto S., *Heiligentexte, "devozione" ai santi e riforma liturgica nelle Chiese protestanti (1522-1552)*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente* [v.], pp. 253-276
- Cavallotto S., *Introduzione ad Erasmo, Elogio della follia* [v.], pp. 7-135
- Cavallotto S., *Major Georg*, in *Lexikon. Dizionario dei teologi*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 831-832
- Cavallotto S., *Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII). Evoluzione di un'immagine*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, Atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi 11-14 ottobre 1998, Spoleto 1999, pp. 353-460
- Cavallotto S., *Sui martirologi protestanti del XVI secolo. Appunti ed interrogativi per una ricerca*, in *Europa sacra* [v.], pp. 321-351
- Chantraine G., *"Mystère" et "Philosophe du Christ" selon Érasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la "Ratio verae theologiae" (1518)*, Namur-Gembloux 1971
- Chrisman M.U., *Strasbourg and the Reform: A Study in the Process of Change*, New Haven-London 1967
- Christensen C.C., *Art and the Reformation in Germany*, Athens (OH) 1979
- Clausi B., *Ridar voce all'antico Padre. L'edizione erasmiana delle Lettere di Girolamo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2000
- Clemen O., *Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek*, 3 Hefte, Berlin 1900-1903
- Clemen O., *Dr. Martin Passion*, in Clemen, *Beiträge* [v.], 3, pp. 9-20
- Clemen O., *Einleitung a Stanberger, Dialogus* [v.], pp. 187-198
- Clemen O., *Die ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens*, in Clemen, *Beiträge* [v.], 1, pp. 40-52
- Clemen O., [*Introduzione*] a Lutero, *Vorrede-Barnes-Vitae* [v.], pp. 1-3
- Clemen O., [*Introduzione* 2] a Lutero, *Vorrede zu Epistolae quaedam*-Hus [v.], pp. 121-123

- Clemen O., [Introduzione 3] a Lutero, *Vorrede-Major, Vitae Patrum* [v.], pp. 107-108
- Clemen O., [Introduzione 4] a Lutero, *Vorrede-Spalatin* [v.], pp. 112-113
- Clemen O., Brenner O., [Introduzione] a Lutero, *Vorrede zu Robertus Barn's Glaubenbekenntnis* [v.], pp. 445-447
- Clemen O., Brenner O., [Introduzione 2] a Lutero, *Vorrede-Spengler* [v.], pp. 311-313
- Clemen O., Brenner O., [Introduzione 3] a Lutero, *Vorrede zu Tres epistulae* [v.], pp. 16-23
- Clemen O., Brenner O., [Introduzione 4] a Lutero, *Nachwort-Hus/Agricola* [v.], pp. 16-23
- Clemen O., Brenner O., [Introduzione 5] a Lutero, *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo* [v.], pp. 48-52
- Cochrane E., *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London 1981
- Cohrs F., Götze A., [Introduzione] a Lutero, *Betbüchlein* [v.], pp. 331-375
- Collins D.J., *A Life Reconstituted: Jacobus de Voragine, Erasmus of Rotterdam, and Their Lives of St. Jerome*, in «Medievalia et Humanistica» n.s., 25 (1998), pp. 31-51
- Collins D.J., *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*, Oxford 2008
- A Companion to the Reformation World*, ed. R. Po-Chia Hsia, Oxford 2004
- Coppens J., *Le portrait de saint Jérôme d'après Érasme*, in *Colloquia Erasmi Turonensia*, II, Paris 1972, pp. 821-825
- Cortesi M., *Humanae litterae e agiografia*, in *Modelli di santità e scrittura agiografica* [v.]
- Cuming G.J., *A history of Anglican Liturgy*, Hong Kong 1982²
- Dedeke G., *Die protestantische Märtyrerbücher von L. Rabus, J. Crespin und A. von Aemstede und ihr gegenseitigen Verhältnis*, Lic. Diss., Universität zu Halle/Wittenberg 1924 (inedita)
- Delius W., *Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle a./S.*, Berlin 1953
- Delius W., *Luther und Huss*, in «LuJ», 38 (1971), pp. 9-25
- De Mattei R., *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi nell'Europa del '500*, Roma 1999
- Ditchfield S., *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Benvenuti et alii, Storia della santità* [v.], pp. 260-329
- Döllinger I., *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen*, III, Regensburg 1848 (ripr. anast. Frankfurt 1962)
- Düfel H., *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, in «Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft», 35 (1964), pp. 122-131

- Edwards M.U. Jr., *Printing, Propaganda and Martin Luther*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994
- Eire Carlos M.N., *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1986
- Erudizione e devozione. Le raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*, a cura di G. Luongo, Roma 2000
- Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano, R. Michetti, Roma 2002
- Ferguson W.K., *Introduction a Erasmo, Vita Hieronymi* [v.], pp. 125-133
- Ficker J., *Die Bildnisse Luthers aus der Zeit seines Lebens*, in «LuJa», 16 (1934), pp. 103-169
- Flaskamp F., *Hermann Bonnus*, Wiedenbrück 1951
- Flugschriften als Massmedien der Reformationszeit. Beiträge zur Tübinger Symposion 1980*, hrsg. von H.J. Köhler, Stuttgart 1981 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 13)
- Frossard Ch., *Histoire des martyrs. Notice bibliographique*, in «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», 29 (1880), pp. 318-331
- Frossard Ch., *Le livre des martyrs. Notice bibliographique*, in «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», 29 (1880), pp. 269-281
- Fuhrmann H., *Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff*, in «Historische Zeitschrift», 197 (1963) II, pp. 529-607
- Genre E., *Introduzione a Bucero, La Riforma a Strasburgo* [v.], pp. 7-76
- Georg Major (1502-1574). Ein Theologe der Wittenberger Reformation*, hrsg. von I. Dingel, G. Wartenberg, Leipzig 2005 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 7)
- Gherardini B., *La Madonna in Lutero*, Roma 1967
- Gilmont J.F., *Les centres d'intérêt du martyrologe de Jean Crespin révélés par la cartographie et les statistiques*, in «Miscellanea historiae ecclesiasticae», 5 (1974), pp. 358-369
- Gilmont J.F., *La genèse du martyrologe d'Adrien van Haemstede*, in «RHE», 63 (1968), pp. 379-414
- Gilmont J.F., *Un instrument de propagande religieuse: Les martyrologes au XVI^e siècle*, in *Sources de l'Histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes. Actes du colloque de Bruxelles, 30 nov. 2 déc. 1967* (I^e et II^e sections), Louvain 1968 (Bibliothèque de la Revue de l'Histoire ecclésiastique, fasc. 47), pp. 376-388
- Gilmont J.F., *Jean Crespin: un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Genève 1981 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CLXXXVI)

- Gilmont J.F., *Les Martyrologes protestants du XVI^e siècle. Essai de présentation générale*, Mémoire inedit d'Histoire moderne, Faculté de Philosophie et Lettres, Université catholique de Louvain, Louvain 1966
- Godin A., *La Bible et la "philosophie chrétienne"*, in *Le Temps des Réformes et la Bible*, Paris 1989, pp. 563-586
- Godin A., *Umanesimo e cristianesimo*, in *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura*, Dirr. Mayeur J.-M., Pietri Ch. e L., Vauchez A., Venard M., ed. it. A cura di G. Alberigo, vol. VII: *Dalla riforma della chiesa alla Riforma protestante (1450-1530)*, Roma 2000, pp. 567-625
- Goedeke K., *Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen*, Bd. II: *Das Reformationszeitalter*, Dresden 1886²
- Graff P., *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1. Bd.: *Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus*, Göttingen 1937² (1^a ed. 1921)
- Grégoire R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987; 1996²
- Gregory Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge (Ma)-London 1999 (Harvard historical studies, 134)
- Gregory Brad S., *Martyrs and Saints*, in *A Companion* [v.], pp. 455-470
- Greiner A., *Luther; commentateur de l'Ave Maria*, in «Positions Lutheriennes», 36 (1988), pp. 33-41
- Grimm H.J., *Lazarus Spengler: a lay leader of the Reformation*, Columbus (OH) 1978
- Guddas A., *Michael Stiefel. Luthers Freund, genialer Mathematiker und Pfarrer im Herzogtum Preußen*, Königsberg 1922
- Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, ed. G. Philippart, 4 voll., Turnhout 1994-2006
- Haigh Ch., *English Reformations : Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford 1993
- Halkin L., *Érasme et l'Humanisme chrétien*, Paris 1969
- Halkin L.-E., *Hagiographie protestante*, in «Analecta Bollandiana», 68 (1950), pp. 453-563
- Halkin L.-E., *Jean Meyhoffer et les martyrologes*, in *In Memoriam Jean Meyhoffer*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme belge», VI/8 (1978), pp. 265-269
- Halkin L.E., *Les martyrologes et la critique. Contribution à l'étude du Martyrologe protestant des Pays-Bas*, in *Mélanges historiques offerts à Jean Meynhoffer*, Lausanne 1952, pp. 52-72

- Halkin L.-E., *Table Alphabétique des noms des personnes et des Lieux du Martyrologe de Jean Crespin*, Centre National de Recherches d'Histoire religieuse, Liège 1964, in *HISTOIRE // des vrais Tesmoins de la veri=//TE DE L'EVANGILE*, [...] [s.l.] M. D. LXX. [ripr. anast. Liège 1964], Appendice pp. 1-58
- Haller W., *Foxe's Book of Martyrs and the elect Nation*, London 1963
- Hamm B., *Spengler Lazarus*, in «TRE», 31 (2000), pp. 666-670
- Hebenstreit-Wilfert H., *Martyrerflugschriften der Reformationszeit, in Flugschriften als Massmedien der Reformationszeit* [v.], pp. 397-427 + 432-446
- Heberle R., *Leonhard Kaiser, ein lutherischer, kein anabaptistischer Blutzeuge*, in «Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Neue Folge», (Erlangen), 32 (1856), pp. 317ss.
- Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von P. Dinzelbacher, D.R. Bauer, Ostfildern 1990
- Herkommen H., *Die Geschichte vom Leiden und Sterben des Jan Hus als Ereignis und Erzählung. Zur Wirklichkeitserfahrung und Hermeneutik des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in *Literatur und Laienbildung* [v.], pp. 114-146 (con bibl.)
- Hieber W., *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Phil. Diss., Würzburg 1970
- Hillerbrand H., *The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century*, Louisville-London 2007
- Hoyer S., *Jan Hus und der Hussitismus in den Flugschriften des ersten Jahrzehnts der Reformation*, in *Flugschriften als Massmedien der Reformationszeit* [v.], pp. 291-307
- Höss I., *Georg Spalatin*, Weimar 1956
- Hoffmann K., *Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire, in Kontinuität und Umbruch* [v.], pp. 189-210
- Hoog J., *Onze Martelaren*, in «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», n.s., 1 (1900), pp. 82-116
- Humanismus und Reformation - Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, hrsg. von O.H. Pesch, München-Zürich 1984
- Ijsewijn J., Matheeußen C., *Erasmus et l'historiographie*, in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanisme Outside Italy*, Proceedings of the International Conference Louvain May 11-13, 1970, ed. G. Verbeke, J. Ijsewijn, Leuven-The Hague 1972, pp. 31-43
- Immenkötter H., *Einleitung a Confutatio-Immenkötter* [v.], pp. 1-73
- Iserloh E., *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Brescia 1990

- Iken J.F., *Heinrich von Zütphen*, Halle 1886 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 12)
- Jelsma A.J., *Adriaan van Heemstede en zijn Martelaarsboek*, Den Haag 1970
- Jenny M., *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe*, Köln-Wien 1985, (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, hrsg. von G. Ebeling, B. Moeller, H.A. Oberman Bd. 4)
- Joachimsen P., *Die humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland, H. 1: Die Anfänge. Sigismund Meisterlin*, Bonn 1895
- Joachimsen P., *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus, I*, Leipzig 1910, Neudruck Aalen 1968
- Jürgens K., *Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreite. 1547-1517, I*, Leipzig 1846
- Kalkoff P., *Der Wormser Reichstag von 1521*, München-Berlin 1922
- Kawerau G., [Introduzione] a Lutero, *Ein Brief an die Christen im Niederland (1523)* [v.], pp. 73-77
- Kawerau G., *Johann Agricola von Eisleben*, Berlin 1881
- Köhler W., *Luther und die Kirchengeschichte, 1*, Erlangen 1900
- Köpf U., *Protestantismus und Heiligenverehrung, in Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* [v.], pp. 320-344
- Köpf U., *Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento* [v.], pp. 243-262
- Koerner J.L., *The Reformation of the image*, London 2004
- Körsgen-Wiedeburg A., *Das Bild Martin Luthers in den Flugschriften der frühen Reformationszeit*, in *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*, hrsg. von H. Rabe, H. Molitor, H.Ch. Rublack, Münster 1976, (RGST 2), pp. 153-177
- Kolb R., *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon (GA) 1987
- Kolb R., *Georg Major as Controversialist*, in «Church History», 45 (1976), pp. 455-468
- Kolb R., *God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith*, in «Church History», 64 (1995), pp. 399-411
- Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, hrsg. von J. Nolte et alii, Stuttgart 1978

- Lackmann M., *Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie*, in *Festgabe Joseph Lortz*, hrsg. von E. Iserloh, P. Manns, Bd. I: *Reformation. Schicksal und Auftrag*, Baden-Baden 1958, pp. 135-171
- Lansemann R., *Die Heiligtage besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit, betrachtet im Zusammenhang der reformatorischen Anschauungen von den Zeremonien, von den Festen, von den Heiligen und von den Engeln*, Göttingen 1939
- Lazarus Spengler *Schriften*. Bd. 2.: *Schriften der Jahre Septemper 1525 bis April 1529*, hrsg. von B. Hamm, W. Huber, G. Litz, Gütersloh 1999 (QFRG 70)
- Leeb F., *Leonhard Kaiser (†1527). Ein Beitrag zur bayerischen Reformationsgeschichte*, Münster 1928
- Leeb R., *Beobachtungen zu Caspar Tauber. Zur Rezeption reformatorischen Gedankengutes beim ersten Märtyrer der österreichischen Reformation*, in «JGPrÖ», 110/111 (1994/95), pp. 21-45
- Léonard É.G., *Storia del Protestantismo, I. La Riforma: dalle origini al 1564*, Milano 1971
- Liebmann M., *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation*, Münster 1980
- Lienhard M., *Held oder Ungeheuer? Luthers Gestalt und Tat im Lichte der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur*, in «LuJa», 45 (1978), pp. 56-79
- Lienhard M., *La sainteté et les saints chez Luther*, in «La vie spirituelle», 143 (1989), pp. 521-532
- Lienhard M., *La Santità protestante*, in *Storia dei santi e della santità cristiana* [v.], pp. 16-21
- Literatur und Laienbildung im Spätmittelalters und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, hrsg. von L. Grenzmann, K. Stackmann, Stuttgart 1984
- Lohse B., *Luther und Huss*, in «Luther», 36 (1965), pp. 108-122
- Lucke W., *Einleitung a Stiefel, Von der christförmigen Lehre Luthers* [v.], pp. 263-281
- Lucke W., [Introduzione] a Lutero, *Ein neues Lied* [v.], 91-97
- Maguire J.B., *Erasmus' Biographical Masterpiece: Hieronymi Stridonensis Vita*, in «Renaissance Quarterly», 26 (1973), pp. 265-273
- Manns P., *Die Heiligenverehrung nach CA 21* (1980), ora in P. Manns, *Vater im Glauben* [v.], pp. 217-261, da cui cito
- Manns P., *Luther und die Heiligen*, in *Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbestrebungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*, Festgabe für Iserloh E., hrsg. von von R. Bäumer, Paderborn-Münche-

- Wien-Zürich 1980, pp. 535-580, ora in P. Manns P., *Vater im Glauben* [v.], pp. 262-307, da cui cito
- Manns P., *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988*, hrsg. von R. Decot, Stuttgart 1988
- Martin Luther. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. von G. Vogler, S. Hoyer, A. Laube, Berlin 1983
- Martyrs and Martyrologies*, Papers read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the ecclesiastical History Society, ed. D. Wood, Oxford-Cambridge (MA) 1993 (Studies in Church History, 30)
- McGrath A.E., *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino 1991
- Meyhoffer J., *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas (1523-1587). Etude critique*, Nessonvaux 1907
- Millet H., "Il libro delle immagini". *Storia di un testo profetico medievale*, Roma 2002
- Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994
- Modelli di santità e scrittura agiografica da Petrarca ad Erasmo*, Atti del Convegno di «Hagiografica», Firenze 10-11 maggio 2006, di prossima pubblicazione in «Hagiografica»
- Moeller B., *Flugschriften in der Zeit der Reformation*, «TRE», 11 (1983), pp. 240-246 (bibl.)
- Moeller B., *Imperial Cities and the Reformation*, Philadelphia 1972
- Moeller B., *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland*, in *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, ed. S. Seidel Menchi, Wiesbaden 1992, pp. 21-48
- Monod Th. jr., *Le Livre des Martyrs*, Paris 1930
- More than Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, ed. J. Mettepenningen e J. Leemans, Leuven 2005 (Annua nuntia Lovaniensia 51)
- Moreau G., *Contribution à l'histoire du Livre des martyres*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 103 (1957), pp. 173-199
- Morisi Guerra A., *La leggenda di san Girolamo. Temi e problemi tra umanesimo e Controriforma*, in «Clio», 23 (1987), pp. 5-33
- Morisi Guerra A., *Prefazione a Erasmo, Vita di s. Girolamo* [v.], pp. 5-29
- Müller G.L., *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg-Basel-Wien 1986

Neyron G., *Erasmus hagiographe*, in «Revue Apologetique», 63 (1936), pp. 184-198

A new History of The Book of Common Prayer with a rationale of its Offices, ed. F. Procter, A. Howard Frere, London 1929

Novotny V., *Introduzione a Pietro di Mladonovic, Opera historica* [v.], pp. 1-150

Nuttal G.F., *The English Martyrs, 1535-1680: A Statistical Review*, in «Journal of Ecclesiastical History», 22 (1971), pp. 191-197

Olin J.C., *Erasmus and Saint Jerome*, in «Thought. A Review of Culture and Idea», 54 (1979), pp. 313-321

Patriarchi G., *La Riforma anglicana. Storia ed evoluzione della Chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana*, Torino 2006

Pettegree A., *Reformation and the culture of persuasion*, Cambridge 2005

Piaget A., Berthoud G., *Notes sur le Livre des martyrs de Jean Crespin*, Neuchâtel 1930

Pietsch P., [Introduzione] a Lutero, *Tröstung an die Christen zu Halle-WA* [v.], pp. 390-402

Pietsch P., [Introduzione 2] a Lutero, *Begleitwort zu Savonarolas Meditatio pia* [v.], pp. 245-247

Pietsch P., Walther P., [Introduzione] a Lutero, *Von Er Lenhard keiser-WA* [v.], pp. 443-451

Pijper F., *Martelaarsboeken*, De Haage 1924

Pinomaa L., *Die Heiligen bei Luther*, Helsinki 1977

Preuss D., *Maria bei Luther*, Gütersloh 1954

Preuß H., *Martin Luther*, 4 Bde, Gütersloh 1931-1942 (1. *Der Künstler* [1931], 2. *Der Prophet* [1933], 3. *Der Deutsche* [1934], 4. *Der Christenmensch* [1942])

Reeves M., *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford 1969

Reichert O.E., *Der Abendmahlstraktat Spalatins von 1525*, in «NZSTh» 1 (1959), 110-138

Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache. Im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken, hrsg. von F. Reuter, Worms 1971

Richmond L., *Robert Barnes*, in *The Fathers of the English Church*, I, London 1807, pp. 509-532

Ritter S., *Die kirchenkritische Tendenz in den deutschsprachigen Flugschriften der frühen Reformationszeit*, Diss., Tübingen 1970

Ritschl O., *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 Bde, Leipzig 1908-1927

- Roth F., *Leonhard Kaiser, ein evangelischer Märtyrer aus dem Innviertel, Halle 1900* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, n. 66)
- Roth F.W.E., *Otto Brunfels*, in «ZGO, NF », 9 (1894), pp. 284-320
- Sainteté et martyre dans les Religions du livre*, Bruxelles 1989 (Problèmes d'Histoire du Christianisme, 19)
- Schäfer E., *Luther als kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft*, Gütersloh 1897
- Schäfer W., *Effigies pastorum*, Osnabrück 1960
- Scheible H., *Major Georg*, in «TRE», 21 (1991), pp. 725-730 (bibl.)
- Scheible H., *Melanctons Brief an Carlowitz*, in «ARG», 57 (1966), pp. 102-130, ora in Scheible, *Melancthon und die Reformation* [v.], pp. 304-332, da cui cito
- Scheible H., *Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hrsg. von G. May, R. Decot, Mainz 1996
- Schenda R., *Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 52 (1970), pp. 28-43
- Schilling J., *Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen*, Gütersloh 1989
- Schnitzer J., *Deutsche Übersetzungen von Schriften Savonarola's* in «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland», 129 (1902), pp. 403-405
- Schnitzer J., *Savonarola*, II, Milano 1931 (1^a ed. 1924)
- Schnyder A., *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation. Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo bei Luther und Cochläus. Ein Beitrag zur Rezeption des Legendars Der Heiligen Leben*, in «ARG», 70 (1979), pp. 122-139
- Schreiner K., «*Discrimen veri ac falsi*». *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 48 (1966), pp. 1-53
- Schreiner K., *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, in «Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte», 17 (1966), pp. 131-169
- Schubert H. von, *Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg*, ed. H. Holborn, 1934, ripr. anast., New York-London 1971 (QFRG 17)
- Scribner R.W., *For the Sake of Simple Folk. Popular propaganda and the German Reformation*, Oxford 1994 (1^a ed. 1981)
- Scribner R.W., *Luther-Legenden des 16. Jahrhunderts*, in *Martin Luther. Leben-Werk-Wirkung* [v.], Berlin 1983, pp. 377-390
- Scribner R.W., *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*, London-Ronceverte 1987

- Selge K.-V., *Franz von Assisi in der protestantischen Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts*, in *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento*, Assisi 1983, pp. 169-198
- Sepp Ch., *De Geschiedenis der Martlaren door Adriaen Corneljs van Haemstede*, in Ch. Sepp, *Geschiedkundige Nasporigen*, II, Leiden 1873, pp. 9-136
- Snyder C.A., *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottdale 1984
- Snyder C.A., *Sattler Michael*, in «TRE» 30 (1999), pp. 54-57
- Souche-Hazebrouck V., *Le Brabant, terre de sainteté à travers l'oeuvre de Jean Gielemans († 1487)*, in *Europa sacra* [v.], pp. 33-44
- Spanò Martinelli S., *Bonino Mombrizio e gli albori della scienza agiografica*, in *Erudizione e devozione* [v.], pp. 3-18
- Spanò Martinelli S., *Italia fra il 1450 e il 1550*, in *Hagiographies* [v.], II, pp. 61-82
- Spiegel B., *Hermann Bonnus*, Göttingen 1892²
- Spinka M., *The Conciliar Movement and the Council of Constance*, in Hus, *John Hus at Council of Constance* [v.], pp. 3-86
- Stauffer E., *Märtyrertheologie und Täuferbewegung*, in «ZKG», 52 (1933), pp. 545-598
- Storia dei santi e della santità cristiana*, VIII, *Le santità cristiane 1546-1714*, a cura di J. Delumeau, Milano 1991
- Stupperich R., *Einleitung a Bucer, Grund und Ursach* [v.], pp. 187-193
- Stupperich R., *Reformatorenlexikon*, Gütersloh 1984
- Stupperich R., *Zur Geschichte des Superintendentenamts in Lüneburgische Briefwechsel der Stadt mit Rhegius, Bonnus, vom Rode und Herzog Barnim*, in «JGNKG», 65 (1967), pp. 117-141
- Tellechea Idigora J.I., *La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo*, in «Scriptorium victoriense», luglio-dicembre 1955, pp. 201-230
- Il tempo dei santi tra Oriente e occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*, Atti del IV Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Firenze, 26-28 ottobre 2000, a cura di A. Benvenuti, M. Garzaniti, Roma 2005
- Thofner M., «*Spirito, acqua e sangue*». *Gli arredi delle chiese luterane (XVI-XVII secolo)*, in «Quaderni storici», 51/3 (2006), n. 123, pp. 519-548
- Ufer J., «*Passion D. Martins Luthers*». *Eine Flugschrift von 1521*, in *Der Reichstag zu Worms von 1521* [v.], pp. 449-458
- Ulsamer W., *Spalatin Beziehungen zu seiner fränkischen Heimat*, in «JFLF», 19 (1959), pp. 425-479

- Vajta V., *Die Kirche als geistlich-sakramentale communio mit Christus und seinen Heiligen bei Luther*, in «LuJa», 51 (1984), pp. 10-62
- Verheyden A.L.E., *Het Gentsche Martyrologium (1530-1595)*, Brugge 1946 (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de faculteit van de wijsbegeerte en letteren, 96)
- Vercruyssen J., *L'umanesimo e la teologia*, in *Storia della Teologia*, II, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. Occhipinti, Roma 1996, pp. 362-367
- Verheyden A.L.E., *Le Martyrologe protestant des Pays Bas du Sud au XVIe siècle*, Bruxelles 1960 (Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo Belge, 8)
- Villari P., *La storia di Girolamo Savonarola e dei suoi tempi, narrata con l'aiuto di nuovi documenti*, 2 voll., Le Monnier, Firenze 1859-1861 (nuova ed. aumentata e corretta dall'autore, con prefazione di L. Villari, Firenze 1930)
- Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hrsg. von W. Brückner, Berlin 1974
- Volz H., *Bibliographie der im 16. Jahrhundert erschienenen Schriften Georg Spalatins*, in «ZfBB» 5 (1958), pp. 83-119
- Webb D., "Eloquence and Education": *A Humanist Approach to Hagiography*, in «Journal of Ecclesiastical History», 31 (1980), pp. 19-39
- Weiss J., *Hagiography by German Humanists, 1483-1516*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 15 (1985), pp. 299-316
- Williams N.J., *John Foxe the Martyrologist*, London 1975
- Williams-Krapp W., *Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550*, in *Hagiographies* [v.], I, pp. 267-288
- White C.H., *Tudor Books of Saints and Martyrs*, Madison University of Wisconsin Press, 1963
- Wolkan R., *Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Literatur- und Kirchengeschichte*, Berlin 1903 (Nieuwkoop, B. de Graaf 1965)
- Zarri G., *L'età rinascimentale*, in *Benvenuti et alii, Storia della santità* [v.], pp. 223-260
- Zeeden E.W., *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, 2 Bde, Freiburg i.B. 1950-52 (Bd. 1: *Darstellung* [1950], Bd. 2: *Dokumente* [1952])

Indice dei nomi

- Abele, personaggio biblico, 223
Abramo, eremita, 340
Acheo, giudice romano a Cesarea di Palestina, 335
Adelfo, vescovo e patrono di Metz, 50, 51
Aepinus, Johannes, sovrintendente di Amburgo, 224
Agostino, vescovo d'Ipbona, 27, 32, 37, 39, 40, 52, 56, 60, 62, 99, 104, 215, 314, 317, 320, 323, 324, 342, 345, 346, 347
Agricola, Johann, teologo luterano, 221, 233, 265, 266
Aigrain, René, 13
Akerboom, D., 13
Alber, Erasmus, teologo luterano, 248, 274
Alberto, arcivescovo di Magonza, 50, 189, 221, 247
Alberto III Pio, conte di Carpi, 95
Aleandro, Girolamo, nunzio papale, 247
Alessandro, vescovo di Alessandria, 336
Allen, Percy Stafford, 60, 95
Allin, Rose, martire protestante inglese, 187
Alveldt, Augustinus, teologo cattolico, 223
Ambrogio, vescovo di Milano, 28, 29, 37-39, 46, 52, 56, 60, 62, 82, 99, 120, 284, 303, 304, 317, 320, 322-325, 327, 337, 345, 347
Ammonio di Nitria, eremita, 313, 315, 343
Ammonio, eremita, 284, 327, 337, 343
Andrea, apostolo, 79, 98, 120, 145, 146, 287, 297-300, 326, 327, 331
Anfilochio, vescovo di Iconio, 343
Anna, madre della Madonna, 81, 100
Anna, sommo sacerdote, 244, 272, 276
Ansgar, vescovo e patrono di Amburgo-Brema, 144
Antonino Pio, Tito Aurelio Fulvio Boionio Arrio, imperatore romano, 332
Antonio, abate, eremita, 103, 284-286, 306, 312, 314, 327, 340, 341, 343
Anuf, monaco, 343
Apelle, monaco egiziano, 343
Apollinare (di Laodicea o Sidonio?), 310
Apollonia, vergine e martire, 284, 327, 335
Apollonio, confessore eremita, 313, 343
Apollonio, monaco e martire, 313, 343
Aquila, prefetto romano di Alessandria, 303, 335
Arnold, Gottfried, teologo pietista, 14
Arsenio, chierico, lettore di Atanasio, 336
Astaroth, divinità demoniaca pagana, 299
Atanasio, vescovo di Alessandria, 284, 285, 303, 304, 327, 336, 337, 340, 343
Audin, Jean Marie Vincent, biografo di Lutero, 237, 268
Augustijn, Cornelis, 54
Aurelia, copatrona di Strasburgo, 102, 128

- Aurelien, v. Aurelia
 Aurifaber, Johannes, curatore delle opere di Lutero, 207, 214-215
 Ausenzio, vescovo ariano, 337
 Autore, patrono di Braunschweig, 120
 Baldung, detto Grien, Hans, pittore e incisore, 245
 Balduyn, Urban, 221
 Barbara, martire (?), 26, 78, 79, 81-84, 86, 89, 98-101, 109, 117, 267
 Battista, v. Giovanni Battista
 Bagchi, David, 212
 Bainton, Roland H., 55
 Barnaba, compagno di s. Paolo, 137
 Barnes, Robert, martire luterano, 151, 192, 193, 195-198, 224-226, 355
 Baronio, Cesare, cardinale e storico, 56
 Bartolomeo, apostolo, 77, 96, 120, 126, 145, 297-299, 326, 331
 Bartolomeo da Pisa, teologo francescano, 248, 274
 Basilide, soldato romano, 335
 Basilio, vescovo di Cesarea di Cappadocia, 61, 284, 327, 336, 340, 343
 Baumgartner, Bernardo, patrizio norimberghese, 269
 Baumgartner, Hieronymus o Girolamo, patrizio norimberghese, 230, 269
 Bechstein, Ludwig, 90, 321
 Becker, Hugo, 221, 223
 Becket, Tommaso, arcivescovo di Canterbury e martire, 24
 Beda il Venerabile, monaco ed erudito, 60, 331
 Bédier, Noël, professore alla Sorbona, 95
 Beham, Hans Sebald, pittore e incisore, 257
 Behrend, Fritz, 274
 Beleth, Johannes, agiografo medievale, 331
 Bellardi, Werner, 148
 Benedetto da Norcia, abate, 32, 82, 329
 Bennone, vescovo di Meissen, 51, 63, 64, 68
 Beno, monaco, 343
 Benvenuti, Anna, 13
 Benz, Ernst, 14
 Berbig, Georg, 345
 Berith, idolo pagano, 331
 Bernardo di Chiaravalle, 317, 320, 345, 347
 Berthoud, Gabrielle, 15
 Biagio, vescovo di Sebaste e martire, 287, 288, 295, 326, 330
 Biel, Pamela, 101
 Bietenholz, Peter G., 55
 Biondo, Flavio, umanista, 23, 55, 63, 64
 Blaurock, Jörg, martire anabattista, 226
 Boesch Gajano, Sofia, 12
 Bonaventura da Bagnoregio, teologo francescano, 248
 Bonfini, Antonio, umanista, 345
 Bonnus, Hermann, sovrintendente di Lubeca, 99, 112, 125, 143, 283-306, 312, 315, 317-319, 326-341, 343, 344, 354, 357, 358
 Bosch, Hieronymus, 314
 Bossert, Gustav, 228
 Boudin, Hugh R., 15
 Brassicano, personaggio fittizio, 25, 43, 57
 Brecht, Martin, 206, 207, 212, 221, 223, 230, 264, 268, 272
 Brenner, Otto, 213-216, 224, 225, 230, 265, 266, 280
 Brückner, Annemarie, 16, 326, 328, 340, 344, 345
 Brückner, Wolfgang, 16, 270, 271, 326, 328, 340, 344, 345
 Brunfels, Otto, teologo luterano, 135, 233, 234, 264, 266
 Bucer, Martin, riformatore a Strasburgo, 84, 85, 88, 89-93, 102-104, 122, 125, 127, 128, 130, 134, 135, 137, 140, 147, 148
 Buchfärer, Georg, martire luterano, 215
 Buddensig, Rudolf, 224, 225
 Bugenhagen, Johannes, riformatore luterano, 118, 120, 144, 196, 224, 225, 254, 278, 283, 326
 Bullinger, Johann Heinrich, riformatore a Zurigo, 123

- Burckhardt, Herbert, 271
 Burschel, Peter, 13, 207
 Busche, Hermann von dem, umanista, 273
 Buscher, Hans, 15
 Caifa o Caifas, sommo sacerdote, 244, 247, 272, 276
 Calvino (Cauvin), Giovanni, 15, 84, 85, 90, 93, 94, 104, 105, 130-134, 149
 Capitone (Köpfel), Wolfgang, riformatore a Strasburgo, 147, 273
 Caracciolo, Marino, nunzio papale, 247
 Carlostadio (Andreas Bodenstein von Karlstadt), riformatore radicale, 117, 122, 142, 222, 247, 250
 Carlo V, imperatore, 111-113, 128, 148, 152, 242, 247
 Carondelet, Jean, arcivescovo di Palermo, 28, 37
 Carpaccio, Vittore, pittore, 314
 Carterio, vescovo, 36
 Cassiano, Giovanni, monaco e scrittore, 332, 340
 Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio, storico, 58, 284, 287, 304, 305, 317, 333, 334, 337-339
 Caterina d'Alessandria, martire, 78, 81, 82, 84, 89, 100, 101, 133, 244, 274
 Caterina da Siena, 25
 Cattaneo, Enrico, 339
 Cavallera, Ferdinand, 56
 Cavallotto, Stefano, 15, 16, 230, 264, 265, 267-269, 340
 Cecilia, martire, 144
 Cerinto, teologo eretico, 300, 301, 332
 Chantraine, Georges, 54
 Chevallon, Claude, editore parigino, 61
 Chrisman, Miriam Usher, 147
 Christensen, Carl. C., 16
 Cicerone, Marco Tullio, 57, 61
 Cipriano, vescovo di Cartagine e martire, 46, 62, 320, 345, 347
 Clausi, Benedetto, 55
 Clemen, Otto, 207-209, 211, 213-216, 224, 225, 230, 247, 265, 266, 271, 272, 274, 275, 280, 340, 345
 Cochrane, Eric W., 63
 Cocleo (Dobneck), Giovanni, teologo cattolico, 190, 222, 223, 233, 265, 273, 277
 Coelius, Michael, pastore luterano, 254, 278
 Cohrs, Ferdinand, 267
 Cointo, v. Quinto
 Colet, John, umanista e teologo, 24, 26, 43-47, 52, 61, 62
 Collins, David J., 15, 56, 57, 62, 63
 Contarini, Gasparo, cardinale, 148
 Coppens, Joseph, 55, 56, 58, 64
 Coprete, eremita, 313, 343
 Cortesi, Mariarosa, 15, 62, 63
 Costante I, imperatore, 336
 Costantino, imperatore, 304, 339
 Costanzo II, imperatore, 336
 Crespin, Jean, martirologista riformato, 9, 15, 239, 354
 Cranach il Giovane, Lucas, 66, 245
 Cranmer, Thomas, arcivescovo di Canterbury e martire, 135, 137, 138, 150, 194
 Crisostomo, Giovanni, patriarca di Costantinopoli, 23, 28, 29, 35-37, 43, 52, 58-61, 261-263, 280, 281
 Cristiano, eremita, 340
 Cristoforo, martire (?), 19, 26, 78, 80-82, 84, 86, 89, 100, 101, 109, 124, 133, 134, 267
 Cromwell, Thomas, Lord cancelliere, 224
 Cronio, monaco, 343
 Crotto, Aloisio, umanista, 57
 Ctesifonte, discepolo di Pelagio, 308
 Culciano, prefetto d'Egitto, 334
 Cuming, Geoffrey John, 150
 Damaso, papa, 56
 Daniele, profeta, 243, 273
 Dante Alighieri, 62
 Davide, re biblico, 32, 108, 111, 114, 311
 Dedeke, Gerhard, 15
 Delius, Walter, 222, 223, 264
 De Mattei, Roberto, 227

- De Natalibus, Pietro, agiografo, 32, 40, 57-60, 70, 77, 99, 345, 346
- Didimo, monaco, 343
- Dietrich, Veit, segretario di Lutero e predicatore, 144, 204, 230, 239, 240, 268, 269
- Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore romano, 333
- Diodoro, vescovo di Tarso, 36
- Dionisia, martire, 320
- Dionisio, vescovo di Alessandria, 335
- Dioscoro, monaco, 343
- Ditchfield, Simon, 13
- Di Vita, Vittore, storico apologeta, 317, 345
- Döllinger, Ignaz, 340
- Domenico di Guzmán, fondatore dell'Ordine dei Predicatori, 134
- Donato, Elio, grammatico latino, 57
- Dorotea, vergine alessandrina, 78, 100, 284, 303, 327, 335
- Dorp, Maarten von, teologo di Lovanio, 95
- Düfel, Hans, 95
- Dürer, Albrecht, 20, 31, 45, 48, 80, 116, 126, 244, 262, 272, 321
- Duns Scoto, Giovanni, teologo francescano, 44, 62, 271
- Durgerdam, Willem Hans van, martire protestante, 171
- Eber, Paul, professore a Wittenberg, 224
- Eck, Johannes, teologo cattolico, 95, 148, 177, 178, 182, 217, 219, 220, 232, 247, 277
- Ecolampadio (Husschin o Hussgen), Giovanni, riformatore a Basilea, 122, 207
- Edoardo VI, re d'Inghilterra, 134, 137
- Edwards, Mark U. Jr., 275
- Eemkens, Endrik, martire anabattista, 171
- Efrem Siro, teologo, 340, 343
- Egea, proconsole in Acaia, 300
- Egmondanus, Nicolaus, teologo di Lovanio, 154, 155, 210
- Eire Carlos, M.N., 14, 15, 16, 54
- Eleazaro, personaggio biblico, 274
- Elenio, monaco, 343
- Elia, patriarca di Gerusalemme, 343
- Elia, profeta biblico, 248, 250, 251, 254, 258, 273, 275, 298, 331
- Elinando, cistercense e autore di cronache, 332
- Elisabetta, personaggio neo-testamentario, 116, 256
- Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 135
- Eliseo, discepolo del profeta Elia, 311
- Elner, Valentin, pittore di Freiberg, 215
- Emser, Hieronymus, teologo cattolico, 49-51, 56, 63, 64, 87, 102, 277
- Enoch, personaggio biblico, 250, 298, 331
- Enrico VIII, re d'Inghilterra, 134, 135, 196, 197, 224-226
- Epifanio, vescovo di Salamina, 29, 58, 59
- Erasmus da Rotterdam, Desiderio, 10, 15, 17-24, 26-40, 42-44, 46, 47, 49, 52-63, 65, 95, 122, 243, 251, 256, 271, 349, 350
- Erb, Jörg, 14
- Erlinger, Georg, editore di Bamberg, 213
- Ernesto di Mansfeld, conte luterano, 279
- Erode, prefetto di Smirne, 332
- Erode Antipa, figlio di Erode il Grande, 197, 244, 272, 276
- Esschen, Johann van, martire luterano, 13, 151, 152, 155-157, 159, 162, 163, 165, 199, 207-213, 215, 239, 355
- Eudossio, patriarca di Antiochia, eretico, 336
- Eufrasia, vergine, 340
- Eufrosina, monaca alessandrina, 308, 340
- Eugenia, vergine, 340, 343
- Eulogio, monaco, 343
- Eulogio, vescovo di Edessa, 284, 327, 333
- Eusebio, vescovo di Cesarea, storico, 73, 78, 82, 99, 284, 287, 301-303, 317, 319, 322, 331-336, 344-346
- Eusebio di Cremona o Pseudo-Eusebio, 55, 56, 58
- Evagrio, vescovo di Antiochia, 58
- Evagrio Pontico, eremita e scrittore, 308, 341, 343

- Fabiano, vescovo di Antiochia, 335
 Falcone di Angers, autore di cronache, 345
 Farel, Guillaume, riformatore a Ginevra, 130, 131, 149
 Federico il Saggio, principe elettore di Sassonia, 244, 247, 256, 272, 276
 Felice, martire e copatrono di Zurigo, 123
 Ferguson, Wallace K., 55, 56, 64
 Ficker, Johannes, 16
 Filea, vescovo di Thmuis e martire, 284, 302, 305, 327, 333, 334
 Filelfo, Francesco, umanista, 32, 57
 Filippo, apostolo, 120, 126, 144, 145, 326
 Filippo d'Assia, langravio, 148
 Filoromo, tribuno militare e martire, 333, 334
 Fischer, Wolfgang, parroco cattolico, 179, 217
 Flaskamp, Franz, 326
 Flaviano I, vescovo di Antiochia, 58
 Förstemann, Ernst C., 268
 Fonseca, Alfonso, arcivescovo di Toledo, 39, 40
 Foxe, John, martirologista anglicano, 9, 136, 187, 194, 239, 354
 Francesco d'Assisi, 32, 54, 248, 274
 Franck, Sebastian, storico protestante spiritualista, 188, 199, 221, 226, 229
 Frenckhinger, Christoph, giudice di Schär-
 ding, 177
 Frere, Howard Walter, 150
 Froben, Hieronymus, editore di Basilea, 35, 40
 Froment, Antoine, riformatore a Ginevra, 130
 Frontino, abate, 340
 Frossard, Charles, 15
 Fuhrmann, Horst, 55
 Füsslin, Johann Conrad, storico riforma-
 to, 199, 202, 227
 Gallieno, Publio Licinio Egnazio, impe-
 ratore romano, 334
 Gardiner, Stefano, vescovo di Winche-
 ster, 195
 Gemigger (Paschasius Gemick), Laux,
 allievo di Lutero, 243, 271
 Gennadio di Marsiglia, storico, 59
 Genre, Ermanno, 147
 Geremia, profeta biblico, 254, 311
 Germanico, martire, 332
 Germano, vescovo d'Auxerre, 70
 Gherardini, Brunero, 95
 Giacomo il Maggiore (Jacopo) e il Mino-
 re (Alfeo), apostoli, 82, 84, 101, 120,
 144, 145, 146, 287, 297, 298, 326,
 331, 345
 Gielis, M., 13
 Gielemans, Jean, 52
 Gilmont, Jean-François, 15
 Gioacchino, principe di Anhalt-Dessau,
 230
 Gioacchino II di Brandeburgo, 127, 148
 Giorgio, martire (?), 26, 81, 82, 84, 89,
 101, 267
 Giorgio, duca di Sassonia, 42, 61, 223
 Giorgio III, principe di Anhalt-Dessau,
 230
 Giovanni, apostolo ed evangelista, 103,
 115, 120, 141, 142, 145, 290, 297-
 301, 322, 324, 326, 331, 332, 344
 Giovanni, monaco, 343
 Giovanni II, vescovo di Gerusalemme, 57
 Giovanni II, principe di Anhalt-Dessau,
 230
 Giovanni Battista, 33, 103, 115, 117, 118,
 119, 121, 122, 123, 124, 137, 141,
 142, 143, 145, 146, 197, 254, 274,
 352, 353
 Giovanni il Costante, principe elettore di
 Sassonia, 219, 220, 272
 Giovanni egiziano, eremita, 284-287,
 308, 313, 326, 327, 343
 Giovanni Elemosiniere, patriarca d'Ales-
 sandria, 340
 Giove, divinità pagana, 330
 Girolamo Stridonense, 23-26, 28-35, 39,
 40, 43, 46, 52, 55-62, 64, 77, 102,
 104, 284, 287, 308, 309, 313, 326,
 327, 332, 340, 341, 343
 Girolamo di Praga, riformatore boemo,
 232, 236, 264, 265, 274

- Giuda Iscariota, personaggio neo-testamentario, 247
- Giuda Taddeo, apostolo, 120, 145, 297, 298, 326, 327, 331, 345
- Giuditta, personaggio biblico, 84
- Giuliano, Flavio Claudio detto l'Apostata, imperatore romano, 296, 329, 338
- Giustina, moglie di Valentiano I, 38, 304, 337
- Glaucopluto, v. Zwingli, Huldrych
- Goedeke, Karl, 227-229
- Godin, André, 54, 61
- Götze, A., 268
- Gog, figura biblica, 251
- Graff, Paul, 139
- Grebel, Konrad, anabattista svizzero, 186
- Grégoire, Reginald, 13
- Gregorio, vescovo di Tours, 345
- Gregorio Magno, 97
- Gregorio Nazianzeno, vescovo teologo, 61, 345
- Gregory, Brad S., 13, 15, 207, 226
- Greiffenklau, Richard von, arcivescovo di Treviri, 247
- Greiner, Albert, 95
- Greveneck, Klaus von, nobile anabattista, 199, 202, 203, 227-229
- Grimm, Harold J., 230
- Grimm, Sigismund, editore di Augsburg, 213
- Gropper, Johannes, teologo cattolico, 148
- Gruppe, Heidemarie, 270, 271
- Guddas, A., 218
- Gude, Gottlob Friedrich, 344
- Gutknecht, Jobst, editore di Norimberga, 270
- Haemstede, Adriaen Corneljs van, martirologista riformato, 9, 13, 354
- Haigh, Christopher, 149
- Halkin, Léon Ernest, 15, 54
- Haller, William, 15
- Hamm, Berndt, 230
- Hausmann, Nikolaus, parroco luterano, 143, 230
- Hebenstreit-Wilfert, Hildegard, 207, 227
- Heberle, R., 220
- Hedion, Caspar, riformatore a Strasburgo, 147
- Hendriks, Anne, martire mennonita, 201
- Herkommen, H., 265
- Hertzer, Ludwig, martire anabattista, 226
- Herwagen, Johann, editore di Strasburgo, 268
- Hieber, Wolfgang, 16
- Hillerbrand, Hans J., 149
- Hochstraten (Hoogstraeten), Jakob von, inquisitore, 163, 211
- Höss, Irmgard, 345
- Hoffmann, Konrad, segretario vescovile magontino, 189, 222
- Hoffmann, Konrad, 16
- Holbein il Giovane, Hans, 41, 45, 119
- Hoog, J., 15
- Hormisda, v. Ormisda
- Hopfer, Daniel, incisore, 245
- Hoyer, Sigfried, 264
- Hubmaier, Balthasar, martire anabattista, 226
- Hulst, Franz von, commissario a Bruxelles, 155
- Hunibald, autore di cronache, 63
- Hus, Jan, riformatore boemo, 232-236, 254, 264-267, 274, 276, 354, 355
- Hut, Hans, martire anabattista, 226
- Hutten, Ulrich von, umanista, 40, 247, 264, 271, 273
- Hutter, Jakob, martire anabattista, 226
- Ilario, vescovo di Poitiers, 28, 29, 37, 52, 56, 59, 292, 329
- Ilarione, eremita, 284, 327, 340, 341, 343
- Ijsewijn, Jozef, 55, 64
- Iken, Friedrich J., 213, 217
- Innocenti, SS., 120, 137, 145, 344
- Innocenzo, presbitero, 326, 327
- Irene, figlia del vescovo Spiridione, 304, 338
- Ireneo, vescovo di Lione, 322, 345
- Isaia, profeta biblico, 311

- Isaia di Sceti, eremita, 343
Iserloh, Erwin, 146
Isidoro, vescovo di Siviglia, 331, 332
Isidoro di Pelusio, abate, 343
- Jacopo da Varazze, agiografo domenicano, 57-60, 69, 70, 77, 99-101, 287, 289, 290, 292, 294-296, 299-301, 329, 330-332, 347
Jelsma, Auke Jan, 15
Jenny, Markus, 212
Joachimsen, Paul, 63
Jonas (Koch), Justus o Jodocus, collaboratore di Lutero, 26, 43, 46, 47, 221, 254, 278
Jörger, Dorotea di Keppach, nobildonna evangelica, 205
Jostelio, Gregorio, sovrintendente a Weisensehe, 340
Joye, George, biblista protestante, 135
Jürgens, Karl, 97
- Kaiser o Kayser, Leonhard, martire luterano, 151, 176-179, 181-188, 198, 199, 202, 217-221, 355
Kalkoff, Paul, 272
Kantz, Gabriel, editore di Altenburg, 169
Karsthans, popolare figura immaginaria, 243, 271
Kawerau, Gustav, 207, 209, 212, 265
Kettenbach, Heinrich von, predicatore luterano, 251, 253, 273, 276
Keller, L., 228, 229
Kessler, Johannes, riformatore svizzero, 251
Ketzler, J., 212
Kipsch, cancelliere di Anhalt, 230
Klug, Joseph, editore di Wittenberg, 205, 266
Koch, Hans, martire anabattista, 201
Köhler, Walther, 228, 229, 264
Köpf, Ulrich, 14, 16, 65, 67, 95, 96
Koerner, Joseph L., 16
Körsgen-Wiedeberg, Andrea, 270
Kolb, Robert, 13, 270, 340
Krause, Johannes, consigliere arcivescove magontino, 221, 223
- Krompach, Nicolaus, luterano boemo, 265
- Lackmann, Max, 16
Lambert von Thoren, martire luterano, 152, 162, 207, 209, 211, 212
Lampert von Hersfeld, storico benedettino, 63
Lang, Johannes Michael, teologo luterano, 97, 169, 170, 214
Lansemann, Robert, 139
Laski, Jan, calvinista polacco, 37, 38, 134, 137
Lazzaro, personaggio neo-testamentario, 290, 329
Leclerc, Jean, editore parigino, 58
Lee, Edward, teologo cattolico, 95
Leeb, Friedrich, 217, 221
Leeb, R., 227
Leone X (Giovanni de' Medici), papa, 95
Léonard, Émile G., 122, 146, 147, 149
Libanio, retore di Antiochia, 338
Lichtenberger, Johann, astrologo, 252, 273, 278
Liebmann, Maximilian, 269
Lienhard, Marc, 14, 16, 95, 270, 271, 274, 275-277
Linck, Wenzeslaus, pastore luterano, 169, 170, 186, 214, 220, 230, 233
Listrius (Lijster), Gerhard, discepolo di Erasmo, 22, 26, 55
Loersfeld, Johann, editore di Erfurt, 268
Lohse, Bernhard, 264
Lorenzo, martire, 118, 120, 125, 141, 145, 345
Lotter il Giovane, Melchior, editore di Wittenberg, 270
Leobino, vescovo di Chartres, 134
Luca, evangelista, 72, 73
Luciano, martire antiocheno, 284, 327
Luciano di Samosata, scrittore pagano, 140
Lucke W., 207, 209, 212, 275
Lufft, Hans o Iohann o Johannes, editore di Wittenberg, 219, 222, 266, 278
Ludolf von Bebenburg, autore di cronache, 50

- Luyken, Jan, incisore, 171, 187, 201
- Lutero, Martin, 10, 11, 13-16, 65-79, 81, 82, 84, 95-101, 112, 114, 117, 125, 135, 139, 142, 143, 148, 151, 152, 155, 156, 162-166, 168, 170, 172-178, 181-186, 188-193, 196-198, 202, 204, 205, 207, 209, 210, 212-227, 229-233, 235-240, 242-248, 250-252, 254-261, 263-281, 287, 306-309, 311, 313, 317-319, 322, 349, 341, 343, 345, 346, 352, 355, 356, 357
- Macario alessandrino o il Giovane, eremita, 315, 343
- Macario egiziano o il Vecchio, eremita, 315, 343
- Macario romano, eremita, 340
- Maddalena, personaggio neo-testamentario, 32, 117, 118, 120, 123, 137, 141, 142, 144-146, 246, 285, 287, 289, 290, 326, 329, 352, 353
- Madonna, 19, 21, 25, 32, 54, 87, 95, 102, 103, 105, 115, 116, 124, 137, 139, 141-143, 145, 150, 155, 210, 220, 256, 261, 344, 345
- Magog, figura biblica, 251
- Maguire, John B., 55, 56
- Maiorico, martire, figlio di Dionisia, 320
- Major, Georg, teologo luterano, 70, 73, 77, 99, 125, 291, 307, 309-313, 315, 316, 318, 319, 326, 339-345, 354, 357
- Malco, eremita, 284, 327, 340, 341, 343
- Maler, Caspar, 241
- Manns, Peter, 16, 95-97
- Mantz, Felix, martire anabattista, 186, 226
- Marcella, discepola di Girolamo, 33
- Marcione, teologo eretico, 332
- Marco Aurelio, Antonino Augusto, imperatore romano, 332
- Margherita, vergine e martire, 78, 81, 82, 84, 100, 101, 267
- Margherita di Savoia, zia di Carlo V, 152
- Maria Egiziaca, eremita, 340
- Maria, v. Madonna
- Maria Maddalena, v. Maddalena
- Maria I Tudor, regina d'Inghilterra, 134
- Maria Vergine, v. Madonna
- Marina, vergine, 340
- Marino, eremita, 308
- Marino, soldato e martire, 284, 303, 327, 334, 335
- Marta, personaggio neo-testamentario, 290
- Martino, vescovo di Tours, 82, 141, 287, 292-295, 319, 326, 327, 329, 330, 347
- Marschalck, Haug, scrittore popolare luterano, 250, 273, 275, 276
- Marshall, William, 135
- Massenzio, Marco Aurelio Valerio, imperatore romano, 82, 335
- Massimiano, Marco Aurelio Valerio, imperatore romano, 339
- Massimino, uno dei 72 discepoli, 290
- Massimino Daia, Gaio Galerio Valerio, imperatore romano, 82, 220, 335
- Massimo, arcivescovo di Magonza, 50, 51
- Matheeussen, Constant, 55, 64
- Mathesius, Johannes, primo biografo di Lutero, 236, 268, 270
- Matteo, apostolo ed evangelista, 120, 144, 178, 326, 345
- Mattia, apostolo, 120, 145, 146, 297, 298, 326, 331
- McGrath, Alister E., 149
- Medardo, vescovo di Saint-Quentin, 134
- Meginfrid di Fulda, autore di cronache, 63
- Meister, Leonhard, martire anabattista, 201
- Meisterlin, Sigmund, storico benedettino, 49, 56, 63, 64
- Melania, nobildonna romana, 33
- Melantone (Schwarzerd), Filippo, umanista riformatore, 16, 68, 82, 101, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 139, 140, 141, 143, 148, 216, 223, 224, 250, 255, 258, 259, 260, 272, 278, 279, 280, 306, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 347, 348, 357
- Melezio, patriarca di Antiochia, 58

- Menedemo, personaggio immaginario, 21
 Mensink, Johannes, teologo domenicano, 223
 Mercurio, divinità pagana, 330
 Metras, martire alessandrino, 335
 Meyhoffer, Jean, 15
 Meylinge, Pietro, 169
 Michele, arcangelo, 103, 117, 118, 121, 137, 141, 142, 145, 146, 345, 352
 Mileto, vescovo di Laodicea, 332
 Millet, Hélène, 277
 Mikowec, Ferdinand B., 266
 Mittmaier, Leonhard, 186
 Moeller, Bernd, 146, 207
 Mombrizio, Bonino, umanista, 40, 57-60
 Monod, Théodore jr., 15
 Monod, Wilfred, 14
 Montanus, Jakob, editore di Norimberga, 210, 264
 Moreau, Georges, 15
 Morisi Guerra, Anna, 56
 Moro, Tommaso, politico e martire, 40, 41, 52, 61, 150
 Morone, Giovanni, cardinale, 148
 Mosè, personaggio biblico, 248, 251, 276
 Müller, Caspar, cancelliere di Mansfeld, 279
 Müller, Gerhard Ludwig, 16, 95
 Müntzer, Thomas, riformatore radicale, 222, 231, 258, 259, 279, 280, 357
 Murner, Thomas, teologo cattolico, 271, 277

 Neander A. F., 278
 Neyron, Gustave, 55
 Neuber, Ulrich, editore di Norimberga, 264
 Nicola, vescovo di Myra, 81, 98, 100, 128, 287, 288, 295, 296, 305, 326, 327, 330
 Nicolò da Lira, francescano, autore di commentari biblici, 271
 Nigg, Walter, 14
 Nuttal, Geoffrey F., 15

 Obsopōus, Vencentius, umanista filoluterano, 214
 Oddone di Cluny, autore di cronache, 345, 346
 Ogigio, personaggio immaginario, 21, 24
 Olin, John C., 55, 56
 Olybrius, prefetto d'Antiochia, 84
 Onofrio, eremita egiziano, 340
 Or, abate eremita, 313, 343
 Origene, teologo alessandrino, 26, 39, 62, 78, 303, 335, 343
 Ormisda, giovane confessore di Persia, 284, 327, 334
 Orosio, Paolo, storico, 28, 56
 Orsola, martire, 82
 Osiander (Hoseman), Andreas, predicatore evangelico, 249, 252, 254, 277, 278
 Otmar, Silvan, editore di Augsburg, 270

 Pacomio, abate, 340
 Pafnuzio, eremita, 315, 343
 Pafnuzio, vescovo egiziano, 284, 306, 327, 336, 339
 Palladio, vescovo di Elenopoli, 58
 Pannonius, Andreas, umanista ungherese, 224
 Pantaleon, Heinrich, storico basileese, 9, 354
 Paola, discepola di Girolamo, 32, 33, 340
 Paolino, vescovo di Nola, 60, 99
 Paolo, apostolo, 19, 22, 25, 26, 37, 39, 40, 62, 71, 72, 82, 88, 103, 115, 120, 121, 137, 141, 142, 144-146, 251, 296, 305, 316, 323, 324, 343, 344, 352
 Paolo, eremita, 284, 312, 327, 340, 341, 343
 Paolo Diacono, storico, 343
 Paolo Noviomago, predicatore di corte danese, 344
 Paolo il Semplice, eremita, 313, 340, 343
 Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 261
 Pascasio di Dumio, monaco, 340
 Pascha, Johann, priore carmelitano di Michelin, 207

- Patriarchi, Gino, 149
 Pelagia, eremita, 340, 343
 Pelagio, diacono, 340
 Petrarca, Francesco, 57, 62
 Pettegree, Andrew, 16
 Peypus, Friedrich, editore di Nürnberg, 219
 Pflug, Julius von, teologo cattolico, 148
 Philippart, Guy, 13
 Phrygio (Seidensticker), Paulus Constantinus, teologo riformato, 232, 264
 Piammone, monaco, 343
 Piaget, Arthur, 15
 Pietro, apostolo, 21, 26, 39, 75, 87, 103, 109, 120, 128, 144-146, 247, 251, 275, 290, 326
 Pietro, ministro di Diocleziano, martire, 284, 327
 Pietro di Mladonovic, discepolo di Hus, 233, 265, 274
 Pietsch, Paul, 217-219, 221-223, 268
 Pilato, governatore della Giudea, 163, 214, 244, 247, 272
 Pijper, Fredrik, 15
 Pinomaa, Lennart, 16, 95
 Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa, 25, 267
 Pirckheimer, Willibald, umanista norimberghese, 42, 45, 52, 61
 Pistorius (Becker), detto Niddanus, Johannes, pastore luterano, 140, 148
 Pitirone, monaco, 343
 Philea, v. Filea
 Platina, Bartolomeo Sacchi detto il, umanista, 56, 63
 Platone, 26, 57, 61
 Plotino, 61
 Policarpo, vescovo di Smirne e martire, 284, 302, 310, 319, 320, 322-324, 327, 332-334
 Poliziano, Agnolo Ambrogini detto il, umanista, 30, 57
 Pompilio, personaggio immaginario, 25
 Possidio, vescovo di Calama, 60, 99
 Postumio, monaco, 340
 Potamiana, vergine e martire alessandrina, 284, 303, 327, 335
 Preuss Dietrich H., 95
 Preuß, Hans, 247, 271, 272, 274, 277
 Procter, Francis, 150
 Proles, Andreas, vicario generale agostiniano, 267
 Propst, Jakob, pastore luterano a Brema, 166-170, 213-216
 Protegene, vescovo di Harran, 333
 Prospero d'Aquitania, monaco teologo, 28, 56
 Pseudo-Agostino, 33
 Quíñones, Francisco de los Angeles, cardinale, 150
 Quinta, martire alessandrina, 335
 Quinto, martire mancato, 284, 302, 327, 332, 334
 Rabano Mauro, arcivescovo di Magonza, 50, 51
 Rabus, Ludwig, martirologista luterano, 9, 13, 227, 239, 270, 354
 Ramminger, Melchior, editore di Augsburg, 271, 276
 Ravensburg, Johann Schlegel von, predicatore anabattista, 199, 227
 Reckenhofer, Martinus zu Claus, 154, 155, 157-159, 161, 207-209, 210
 Reeves, Marjorie, 274
 Regino di Prüm, autore di cronache, 63
 Regola, martire e copatrono di Zurigo, 123
 Reichert, O.E., 345
 Reublin, Wilhelm, predicatore anabattista, 199, 202, 227
 Reuchlin, Johannes, umanista, 24, 25, 42, 52, 57
 Rhegius, Urbanus, riformatore luterano, 239, 240, 269
 Richmond, L., 224
 Ritschl, Otto, 340
 Ritter, Susanne, 270
 Rocco, santo (?), 18, 103
 Rockenbach, Paulus, medico di Zeitz, 265
 Rödinger, Christian, editore di Magdeburgo, 224

- Rosdalowsky, Wenzel, predicatore husiano praghese, 232
- Rosweyde, Heribert, bollandista, 340, 342, 344
- Roth, Stephan, trascrittore delle prediche di Lutero, 71, 98, 215, 222, 249, 339
- Roth, Friedrich, 217-221
- Roth, F.W.E., 265
- Rühel, Johann, consigliere magontino, 221
- Rufino di Aquileia, monaco scrittore, 28, 32, 56, 57, 64, 285, 303, 306, 308, 309, 313, 326, 327, 336-341, 343, 344
- Rusconi, Roberto, 12
- Rychard, Wolfgang, medico di Ulm, 273
- Sachs, Hans, poeta luterano, 249, 251, 252, 257, 277, 278
- Sadoleto, Jacopo, cardinale, 104
- Samuele, personaggio biblico, 311
- Sattler, Michael, martire anabattista tedesco, 151, 199, 200, 202, 203, 221, 227, 228, 229
- Savonarola, Girolamo, domenicano, 232, 236-241, 268-270, 354, 355
- Schäfer, Ernst, 70, 97, 340, 341, 344
- Schäfer, Walter, 326
- Schalbe, Caspar, notevole di Eisenach, 169, 170
- Schanz, Hans, amministratore di Alberto di Magonza, 189
- Scheible, Heinz, 141, 340
- Schenda, Rudolf, 16
- Schilling, Johannes, 246-248, 251, 265, 271-278
- Schirlentz, Nickel, editore di Wittenberg, 162, 172, 193, 211, 223, 224, 225, 318
- Schnitzer, Joseph, 268-270
- Schnyder, Andre, 16, 280
- Schramm, Christoph, libraio wittenberghese, 339
- Schreiner, Klaus, 55
- Schubert, Hans von, 230
- Schwalb, Hans, 243, 271
- Schwan, Sebastian, pastore luterano di Ratzenburg, 326
- Schwarz, Theobald, riformatore a Strasburgo, 125
- Scoto, v. Duns Scoto
- Scorza Barcellona, Francesco, 12
- Scribner, Robert W., 16, 251, 270, 273, 274, 276-278
- Sebastiano, martire, 86
- Secerius (Setzer), Johannes, editore di Hagenau, 279
- Selge, Kurt-Victor, 274
- Sehling, Emil, 144
- Sietz, Pietro, editore di Wittenberg, 308
- Sepp, Ch., 15
- Serapione, martire alessandrino, 335
- Serapione, monaco, 343
- Sigismondo, arcivescovo di Magdeburgo, 344
- Simone, apostolo, 120, 126, 145, 297, 298, 326, 327, 331, 345
- Simone il lebbroso, personaggio neotestamentario, 329
- Simeone lo stilita, monaco, 308, 340, 342
- Simmaco, Quinto Aurelio, retore latino, 324, 347
- Sinibaldo, patrono di Norimberga, 48, 49, 51, 63, 64
- Siro, monaco egiziano, 343
- Snyder, Arnold C., 227
- Socrate Scolastico, storico, 58, 339
- Souche-Hazebrouck, Veronique, 64
- Sozomeno, storico, 338, 339
- Spachmüller, Herbert, 345
- Spalatino (Burckhardt), Giorgio, umanista e riformatore luterano, 70, 76, 77, 99, 211, 213, 219, 232, 291, 317-319, 340, 345, 346, 354, 357
- Spangenberg, Cyriacus, teologo luterano, 236, 239, 267
- Spangenberg, Johannes o Johann, teologo luterano, 239-241, 270
- Spanò Martinelli, Serena, 15, 57, 62
- Spengler, Lazarus, riformatore a Norimberga, 74, 75, 152, 204-206, 230, 243, 244, 270-272, 321, 355
- Spiegel, Bernhard, 326

- Spiera, Francesco, avvocato padovano, 231, 260, 357
- Spinka, Matthew, 265
- Spiridione, vescovo di Cipro, 284, 303-306, 327, 338
- Stadion, Christoph von, vescovo di Augsburg, 35
- Stanberger, Balthasar, scrittore luterano, 275
- Stauffer, Ethelbert, 15
- Stefano, protomartire, 103, 115, 120, 121, 123, 137, 141, 142, 145, 146, 251, 344
- Stefano, vescovo di Winchester, v. Gardiner, Stefano
- Steiner, Heinrich, editore di Augsburg, 269
- Stiefel, Michael, teologo luterano, 182-186, 217-219, 249, 250, 275
- Stilting, Johannes, bollandista, 56
- Stunica (Diego Lopez De Zúñiga), teologo cattolico, 95
- Stupperich, Robert, 147, 213, 217, 218, 265, 269, 270, 275, 326, 340, 345
- Sulpicio Severo, storico, 28, 56, 293, 317, 319, 329, 330, 340, 345, 346
- Tauber, Caspar, martire luterano viennese, 199, 215, 226, 227
- Taulero, Giovanni (Johann Tauler), mistico domenicano, 279
- Tecla, discepola di s. Paolo, 82
- Tecla, vergine e martire, 32
- Tellechea Idigora, Juan Ignacio, 59
- Teodoreto di Ciro, vescovo e storico, 337, 338
- Teodosio I, Flavio, imperatore, 37, 38, 60, 337
- Teone, eremita, 313, 343
- Teotecno, vescovo di Cesarea di Palestina, 335
- Tersteegen, Gerhard, teologo pietista, 14
- Tertulliano, scrittore cristiano, 320, 347
- Tettelbach, Johann von, ufficiale del margraviato di Brandeburg-Ansbach, 272
- Thofner, Margit, 16
- Tommaso, apostolo, 72, 81, 98, 100, 120, 128, 145, 326
- Tommaso d'Aquino, teologo domenicano, 44, 62
- Trifillo, vescovo di Leucosia, 304, 305, 338
- Trithemius (Heidenberg), Johannes, umanista benedettino, 49, 50, 56, 63, 64
- Truchsess, Lorenz, decano capitolare di Magonza, 222
- Trutebul, Ludwig, editore di Erfurt, 169
- Ufer, Joachim, 274
- Ulsamer, Willi, 345
- Vajta, Vilmos, 16, 95
- Valente, Flavio, imperatore romano, 336
- Valentiniano I, Flavio, imperatore romano, 292, 337
- Valeriano, Publio Licinio, imperatore romano, 334
- Valla, Lorenzo, umanista, 30, 57
- Vergine, v. Madonna
- Vergine Maria, v. Madonna
- Venanzio Onorio Clementiano Fortunato, vescovo e scrittore, 59, 345
- Venatorius, Thomas, teologo luterano, 269
- Vercruysse, Jos, 54
- Verheyden, A.L.E., 15
- Vergerio, Pietro Paolo, riformatore luterano, 260
- Vermigli, Pier Martire, riformatore zwingliano-calvinista, 134, 137
- Villari, Pasquale, 270
- Vitrier, Jean, predicatore francescano, 26, 43, 46, 47, 52, 54, 62
- Vittorino, Gaio Mario, scrittore cristiano latino, 57
- Vogler, Georg, cancelliere del margraviato Brandenburg-Ansbach, 244, 272
- Volterrano, Raffaele Maffei detto il, umanista, 56
- Volz, Hans, 345
- Vos, Endrik, martire luterano, 13, 151, 152, 155-157, 159, 162, 163, 165, 199, 207-213, 215, 239, 355

- Wagner, Georg, martire anabattista, 203, 204, 221, 229, 230
- Walch, Johann Georg, 224
- Warham, William, arcivescovo di Canterbury, 23, 42, 43, 61
- Walther, P., 217, 218, 219
- Webb, Diana, 63
- Weiss, James, 15, 62, 63, 64
- Weller, Emil, 213, 227, 229
- White, Helen Constance, 15
- Wicks, Jared, 149
- Wilhelm, copatrono di Strasburgo, 128
- Willibald, vescovo e patrono di Eichstätt, 63
- Williams, J. Neville, 15
- Williams-Krapp, Werner, 13
- Wimpheling, Jakob, umanista, 49, 50, 56, 63, 64
- Winkler, Georg, martire luterano, 151, 188-191, 221-223, 355
- Wolkan, Rudolf, 226, 228, 230
- Wolrab, Nickel, editore di Lipsia, 266
- Wurm, Sigmund, 270
- Wycliff, John, riformatore, 234, 264
- Zaccaria, profeta biblico, 256
- Zachariae, Johann, frate agostiniano, 267
- Zarri, Gabriella, 15, 63
- Zeeden, Ernst Walter, 277-279
- Zell, Matthäus, riformatore a Strasburgo, 125, 147
- Zenone, vescovo?, 58
- Zeyssenmair, Lucas, editore di Augsburg, 269
- Zoeplf, Friedrich, 217
- Zolner, Ugo, 240, 269
- Zütphen, Heinrich von, martire luterano, 151, 166-170, 173-175, 213-217, 355
- Zwingli, Huldrych, riformatore a Zurigo, 21, 84-88, 90, 101, 102, 122, 124, 147, 205, 207, 208

Finito di stampare
nel mese di giugno 2009
dalla Tibergraph S.r.l.
Città di Castello (PG)