

L'UMANESIMO A WITTENBERG*

SOMMARIO: 1. Umanesimo e Riforma. Passato e presente della storiografia – 2. Diffusione e presenza dell'Umanesimo in alcuni centri culturali tedeschi. Erfurt – 3. L'Umanesimo a Wittenberg – 4. Lutero e l'Umanesimo. Le ricerche di Junghans.

In uno spazio così breve non pretendo né di esaurire la questione né di aggiungere qualcosa di assolutamente inedito alle acquisizioni forniteci dalla ricerca contemporanea sull'argomento. Intendo soltanto richiamare l'attenzione su quegli spunti rinnovati di riflessione che la letteratura odierna offre alla considerazione dei cultori dell'Umanesimo, particolarmente di quello italiano o da questo largamente influenzato. Il percorso della mia esposizione è presto detto: dopo una breve panoramica storiografica sul rapporto Umanesimo e Riforma (1.), ci interesseremo della presenza della sensibilità umanistica in alcuni centri culturali assai vicini ai luoghi della Riforma (2.), per poi concentrare definitivamente la nostra attenzione su Wittenberg (3.) e fornire qualche ragguaglio su Lutero e l'Umanesimo (4.).

* Si tratta della relazione presentata all'XI Convegno Internazionale «Rapporti e scambi tra l'Umanesimo italiano e l'Umanesimo europeo», promosso dall'Istituto Studi Umanistici Francesco Petrarca, tenutosi a Chianciano – Pienza (19-22 luglio 1999). Ringrazio, nella persona della Presidente Prof. Luisa Rotondi Secchi Tarugi, tutti gli studiosi con cui è stato bello discutere di Umanesimo in quelle indimenticabili giornate. La relazione sarà pubblicata anche negli Atti del Convegno.

1. UMANESIMO E RIFORMA. PASSATO E PRESENTE DELLA STORIOGRAFIA

Certo Umanesimo e Riforma si sono confrontati subito, fin dall'inizio, ma i rapporti tra queste due correnti spirituali sono diventati oggetto di esplicita riflessione da parte degli studiosi soprattutto dall'Ottocento in poi, vale a dire dal secolo in cui la categoria dell'Umanesimo ha ufficialmente assunto una densa dignità storiografica, per quanto controversa: si pensi – per citare solo alcuni dei nomi più grandi tra Otto e novecento – alle interpretazioni generali e classiche di Umanesimo e Rinascimento fornite da Georg Voigt († 1891), Jacob Burckhardt († 1897) e Konrad Burdach († 1936)¹.

In un lavoro molto ben fatto, Helmar Junghans ha ricostruito a grandi linee, ma con estrema precisione, le successive interpretazioni che, tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX, gli studiosi hanno fornito del rapporto che sarebbe intercorso tra Lutero e il movimento umanistico². Un risultato semplice, ma sicuro, si impone: la linea storiografica che già nella seconda metà dell'Ottocento aveva minimizzato l'influsso dell'Umanesimo su Lutero si prolunga anche nei notevolissimi lavori di Otto Scheel, Hans von Schubert e Heinrich Böhmer³. Certo questi autori non hanno mai potuto negare il fatto che Lutero abbia conosciuto il mondo degli umanisti suoi contemporanei, ma hanno fatto di tutto per relativizzare tale rapporto culturale, allo scopo di affermare la sostanziale insignificanza dell'Umanesimo per ciò che concerne la nascita della Riforma, ovvero la riscoperta dell'Evangelo da parte di Lutero. Ora, con Junghans, si deve riconoscere che all'origine di questa corrente storiografica c'era l'ideologica preoccupazione apologetica di salvaguardare l'originalità di Lutero. Secondo tale modo di vedere, la genialità e la novità della scoperta di Lutero sarebbero state meglio garantite dal giudizio d'irrelevanza ovvero di reciproca estraneità con cui in definitiva si contrassegnò il rapporto intercorso tra l'Umanesimo e la Riforma⁴.

Oggi questa linea storiografica è stata messa largamente in discussione da quegli studiosi che, con grande acribia e vastità di conoscenza

¹ Si trovano notevoli spunti per una storia della storiografia in E. GARIN, «Umanesimo e Rinascimento», in *Questioni e correnti di storia letteraria*, a cura di U. Bosco, C. Calcaterra, A. Chiari e altri, Milano, Marzorati, 1949, pp. 349-404, per gli autori citati le pp. 358-370.

² H. JUNGHANS, «Der Einfluss des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518», *Lutherjahrbuch* 37 (1970) 37-101, in particolare pp. 37-44.

³ Junghans si premura di segnalare anche le differenti sfumature che esistono nell'evoluzione degli studi di J. Köstlin, dal 1901 al 1903, e l'eccezione rappresentata da M. Burgdorf, discepolo di P. Kalkoff, la quale restò per altro senza fortuna, *ivi*, 41 s. 44.

⁴ Cf *ivi*, p. 44.

ze, si sono dedicati a ricostruire l'ampio contesto umanistico cresciuto attorno alla figura di Lutero⁵. Perciò ora non si tratta più di assicurare che ci siano stati in generale degli influssi dell'Umanesimo su Lutero (cosa per altro indubitabile, dato il contesto in cui visse il Riformatore), ma di sapere quale tipo di umanesimo abbia in concreto esercitato su di lui un influsso e di che influsso si sia trattato, dal punto di vista del modo, della consistenza e della qualità. In tale prospettiva, oltre a Junghans – cui dobbiamo la monografia più importante e impegnativa sull'argomento⁶ – si sono mossi con impegno lodevolissimo almeno due altri studiosi: Maria Grossmann⁷ e Lewis W. Spitz⁸. In generale da queste ricerche risulta senz'altro che tra Riforma e Umanesimo si è dato un rapporto di stretta simbiosi.

Sarebbe però assurdo parlare di «causalità», poniamo dell'Umanesimo nei confronti della Riforma, per almeno due buoni motivi. Il primo è la constatazione evidente di un fatto assai concreto e incontrovertibile: al di fuori della Germania, in molti altri paesi in cui si è sviluppato l'Umanesimo – l'Italia *in primis* –, non si è affatto verificato il fenomeno culturale della Riforma. Il secondo motivo è di tipo più teoretico: è molto discutibile, per non dire assolutamente

⁵ Sorprende, da questo punto di vista, l'atteggiamento piuttosto polemico (ma non sufficientemente motivato), con cui A. E. McGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 1999, 73-77 (la prima edizione inglese è del 1988), pur individuando con acume alcune giuste differenze fondamentali tra Umanesimo e Riforma, tenda poi a minimizzare ancora una volta l'influsso dell'Umanesimo sulla Riforma, dimostrando tra l'altro di ignorare gli approfonditi e consistenti contributi, offerti soprattutto da Junghans, di cui diremo in seguito.

⁶ H. JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1984, un volume di pp. 356 in cui l'Autore riprende e rielabora ricerche precedentemente pubblicate, a formare un tutto organico, in cui si distinguono cinque capitoli, dedicati rispettivamente all'ambiente umanistico (I), alle relazioni intercorse tra Lutero e gli umanisti durante il periodo della sua formazione da Magdeburg fino al viaggio a Roma (II), la conoscenza e la pratica della retorica da parte di Lutero nei «Dictata super Psalterium» (III), l'importanza della parola di Dio per Lutero durante il suo primo corso di lezioni sui Salmi (IV) e gli Initia gloriae Lutheri (V).

⁷ M. GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg, 1486-1517», *Lutherjahrbuch* 39 (1972) 11-30; ma soprattutto: EAD., *Humanism in Wittenberg 1485-1517*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1975, un lavoro di pp. 157 in cui l'Autrice allarga le proprie indagini anche alla figura di Federico il Saggio e alla sua corte.

⁸ L. W. SPITZ, *Luther and German Humanism*, Alderhot, Hampshire (Great Britain) – Brookfield, Vermont (USA), Variorum – Ashgate Publishing Limited, 1996, un libro di pp. XII + 360, che raccoglie dodici saggi già apparsi altrove: dopo una panoramica storiografica sull'umanesimo e gli studi ad esso dedicati, offre cinque studi sull'Umanesimo tedesco e sei altri studi su Lutero, Riforma e Umanesimo; Spitz aveva già affrontato il contesto più ampio di questo discorso nella sua monografia *Id.*, *The Renaissance and Reformation Movements*, 2 voll., St. Louis, MO, Concordia Publishing House, 1971 (edizione rivista: 1987).

scorretto, introdurre la categoria della causalità come schema esplicativo di fatti storici. Infatti la causalità implica un rapporto di necessità tra un fatto «A» e un altro «B», nel senso che posto «A» deve, secondo tale legge, conseguire necessariamente «B». Ma gli eventi storici si distinguono dagli accadimenti della natura, proprio perché implicano l'esercizio della libertà umana, a meno di muoverci in una logica assolutamente deterministica, per la quale tuttavia, da questo punto di vista, non è possibile indicare nessuna differenza tra accadimenti della natura ed eventi della storia. In storia (intesa come *historia rerum gestarum*) possiamo parlare di «condizione», piuttosto che di «causa», nel senso che, dato un fatto «B», bisogna concludere che e so di fatto non sarebbe accaduto, se precedentemente non si fosse verificato «A»⁹. In questo caso abbiamo rinunciato all'apriorismo insito nel concetto di causalità, per procedere a posteriori a chiarificare un fenomeno, individuando in un altro che lo precede una *conditio sine qua non*. Nulla ci giustifica, dal punto di vista storico, a concludere che dato «A» sarebbe conseguito necessariamente «B», ma nulla ci vieta di concludere legittimamente che dato «B», «A» è individuabile a posteriori come sua condizione necessaria. Perciò non è vero che, dato l'Umanesimo, ne sarebbe conseguita necessariamente la Riforma, ma è vero che, data la Riforma, non è possibile spiegarla, se non facendo ricorso anche all'Umanesimo.

Anticipando sinteticamente alcuni risultati, che – almeno in una certa misura – si confermeranno come legittimati dal prosieguo della nostra ricerca, possiamo tentare di elencare qualche aspetto tipico della Riforma, reso di fatto possibile solo dall'Umanesimo. Per esempio, Spitz individua in modo chiaro almeno questi ambiti in cui l'Umanesimo ha fatto breccia ed ha anche potuto influire su alcuni tratti caratteristici della Riforma nel momento della sua formazione e della sua diffusione: 1) la conoscenza delle lingue originali di cui sempre si è avvalsa la teologia nata dalla Riforma; 2) l'arte di maneggiare in modo critico le fonti; 3) l'attacco condotto dall'Umanesimo contro gli abusi della prassi ecclesiale; 4) la condivisione, da parte della Riforma, della dichiarazione di guerra pronunciata dall'Umanesimo contro l'oscurantismo del Medioevo, soprattutto contro la teologia scolastica; 5) ma poi anche l'incremento del sentimento nazionale; 6) infine, il fatto che senza la conversione alla Riforma di un notevole numero di umanisti, non si sarebbe verificato l'ampio successo riscosso dalla medesima¹⁰.

⁹ La differenza tra schema esplicativo causale e schema esplicativo condizionale è stata introdotta nell'epistemologia delle scienze storiche da Max Weber. Se ne veda un'esposizione chiara in P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1971, 296-300.

¹⁰ Cf. SPITZ, *Luther and German Humanism*, 20 (I), 51 (II). Si cita indicando il

2. DIFFUSIONE E PRESENZA DELL'UMANESIMO IN ALCUNI CENTRI CULTURALI TEDESCHI. ERFURT

Si sa che a nord delle Alpi l'Umanesimo si diffuse largamente a partire dalla prima metà del XV secolo. Il dibattito sulle origini dell'Umanesimo germanico è ancora aperto: si è discusso a lungo se le fonti di tale movimento nordico siano autoctone oppure trovino il proprio motivo ispiratore nell'Umanesimo italiano¹¹. Si è cercato, per esempio, di individuare le fonti indipendenti dell'Umanesimo tedesco nel movimento della *devotio moderna* oppure anche nella sensibilità, culturalmente precoce, della corte di Carlo IV a Praga († 1378), animata dalla presenza di Johann von Neumarkt († 1380), originario della Slesia, il cui «umanesimo cancelleresco» trovò diffusione anche alla corte viennese di Alberto II d'Asburgo, detto lo Sciancato († 1358). Sono tutte vie in qualche modo percorribili, data la complessità del fenomeno umanistico. Nondimeno esse perdono la propria plausibilità nella misura in cui tentano di escludere l'ampio influsso, diretto o indiretto, della cultura italiana sul mondo d'oltralpe. Invero, per quanto la *devotio moderna* non sia nata allo scopo di propagare la cultura umanistica al Nord, è impossibile negare che essa abbia funto da tramite del sapere e della sensibilità degli umanisti. Ciò deve essere affermato con Junghans contro certe tesi troppo restrittive di Post¹². Insieme, però, nello spiegare le origini dell'Umanesimo del Nord, non si possono affatto sottovalutare le occasioni culturali create dai concili nella prima metà del XV secolo (Costanza, 1414-1418 e Basilea-Ferrara-Firenze-Roma, 1431-1445), i molti italiani umanisti di passaggio in Germania – in qualità, per esempio, di diplomatici, legali e ecclesiastici, segretari di principi, professori all'università o rappresentanti di commercio –, ma soprattutto la corrente costante di studenti tedeschi in Italia. Tra le università italiane più frequentate dai tedeschi bisogna ricordare in particolare Bologna, Padova e Pavia, ma anche Ferrara, Firenze, Venezia e più in generale l'ambiente romano.

Solitamente gli studiosi distinguono due fasi nello sviluppo e nella diffusione dell'Umanesimo al nord: un momento incipiente e un secondo momento che rappresenta la piena maturità del fenomeno¹³. Alla prima fase si riconducono personaggi molto differenti tra di loro, che vanno da Nikolaus von Kues (1401-1464), il maestro del sapere

numero della pagina con riferimento al contributo specifico, segnalato tra parentesi in numero romano.

¹¹ Vedi sinteticamente sull'argomento *ivi*, 4-7 (II).

¹² Mi riferisco alla recensione equilibratissima di H. JUNGHANS al celebre lavoro classico di R.R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformatio and Humanism*, Leiden, Brill, 1968, apparsa in *Lutherjahrbuch* 37 (1970) 120-124.

¹³ Cf. SPITZ, *Luther and German Humanism*, 24-51 (II), ma anche 16-18 (I).

congetturale e della dotta ignoranza, a Sebastian Brant (1457-1521) – il geniale ideatore dell'opera satirica in versi *Das Narrenschiff* (1494), scritta secondo le regole della retorica antica, poi tradotta in latino da Jacob Locher, con il titolo di *Stultifera navis* (1497), e infine commentata nelle celebri prediche strasburghesi da Johann Geiler von Kaiserberg (1445-1510) –, fino a Jakob Wimpheling (1450-1528) che, tra l'altro, istituì a Strasburgo la «Sodalitas literaria Argentinensis».

Ma l'uomo più in vista dell'antica generazione umanistica del Nord resta indubbiamente Roelof Huysman, Rodolfo Agricola (1444-1485), che, dopo la sua formazione a Groninga, Erfurt e Lovanio, trascorse più di dieci anni in Italia tra Pavia e Ferrara: egli è conosciuto anche come il Petrarca tedesco. Huysman fu un grande formatore del Nord nello spirito dell'Umanesimo italiano: molto probabilmente sarebbe diventato il più insigne umanista tedesco, se non fosse morto in così giovane età. Se ne comprende sempre di più l'importanza, man mano che se ne scopre l'influsso diretto o indiretto sugli autori successivi. Per esempio, è noto che anche Melantone fece buon frutto dell'opera principale di Agricola, il *De inventionē dialectica*. In ogni caso, oggi gli studiosi individuano in Huysman la figura che funse da ponte tra l'antica generazione degli umanisti del Nord e l'Umanesimo tedesco più maturo.

I primi due decenni del XVI secolo vedono ormai la diffusione dell'Umanesimo in tutte le direzioni e secondo le varie potenzialità del suo influsso: esso è già abbondantemente penetrato nelle corti dei vescovi e dei principi. Basterebbe, in questo senso, ricordare la figura di Massimiliano I († 1519) alla corte di Vienna e la sua relazione culturale con Conrad Celtis (1459-1508). Questi, già discepolo di Agricola, dopo un lungo viaggio in Italia, attraverso Venezia, Padova, Bologna, Firenze e Roma, tornò in Germania persuaso della superiorità degli italiani. In seguito si stabilì a Vienna (1497), presso la cui università fu professore di retorica, filosofia, geografia e storia, fondandovi anche il Collegio dei poeti e dei matematici. Nella lunga schiera dei nobili che si dimostrarono aperti alla cultura umanistica deve essere senz'altro menzionato Eberhard im Bart (1445-1496), cioè il Barbutto, che l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo creò primo duca del Württemberg. È rimasta celebre la sua visita al Ficino, con una delegazione di cui fecero parte, tra gli altri, J. Reuchlin, altra figura eminente dell'Umanesimo germanico, e G. Biel, l'ultimo grande teologo scolastico che insegnò a Tübingen. Anche attraverso questi contatti personali penetrò in Germania la conoscenza di Ficino e di Pico della Mirandola. Johannes Reuchlin (1455-1522), oltre al Cusano di cui lesse gli scritti, conobbe sia il Ficino che il Pico, servì il duca del Württemberg per molti anni e poi insegnò alle università di Ingolstadt e di Tübingen. È noto in particolare il suo impegno per la lingua

ebraica, la letteratura talmudica e la cabala. A Konrad Pellikan e a Reuchlin si deve la sostanziale conoscenza dell'ebraico nel Nord Europa.

Sarebbe troppo lungo e fuori luogo prolungare questi cenni all'Umanesimo germanico per addentrarci nelle inestricabili reti di intense relazioni culturali intercorse tra gli umanisti tedeschi. Si sa che l'Umanesimo si diffuse largamente al Nord soprattutto in quattro centri: Heidelberg, Vienna, Norimberga ed Erfurt. Per il nostro scopo dedicheremo un po' di attenzione solo alla città di Erfurt, la più direttamente implicata, accanto a Wittenberg, nella questione della Riforma. La prima comparsa dell'Umanesimo a Erfurt è legata al fenomeno dei cosiddetti *Wanderpoeten* o «poeti itineranti», in particolare al passaggio per questa città di Peter Luder († dopo il 1474)¹⁴. Una serie di indizi porta a credere che i collegi universitari fossero retti da persone per nulla avverse all'Umanesimo, sicché i *Wanderpoeten* non furono affatto malsopportati in città, ma sempre accolti con rispetto e circondati di onori. L'Università di Erfurt fu la prima nella Germania centrale a includere nel proprio curriculum gli studi umanistici e a favorire largamente l'introduzione del greco. È importante osservare come in questo periodo felice del *Frühhumanismus* erfordense non si venne mai a una lotta esplicita ovvero a un «aut aut» tra Scolastica e Umanesimo. Infatti vi si trovavano scolastici aperti alle prospettive umanistiche e umanisti rispettosi del sapere scolastico. Questa situazione di pacifica convivenza venne meno proprio quando Lutero iniziò i suoi studi a Erfurt.

Nel novero degli umanisti di Erfurt, deve essere ricordato soprattutto Conrad Mutianus [Muth] Rufus (1470-1526). Ma prima di parlare di lui, che entrò in contatto con l'ambiente di Erfurt solo dopo il 1503 e ne rimase il referente principale fino al 1515 circa, bisogna dire di Nikolaus Marschalk (1470-1525)¹⁵. Questi aveva svolto i suoi primi studi a Lovanio e ad Heidelberg, poi si immatricolò a Erfurt, dove studiò con Mutianus¹⁶. Proprio con l'insegnamento di Marschalk all'università di Erfurt inizia la lotta dichiarata dall'Umanesimo contro la Scolastica. Infatti, facendo stampare nel 1500 il III libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Felice Capella (vissuto all'inizio del secolo V d. C.), con il titolo *De arte grammatica liber*, egli inten-

¹⁴ Cf JUNGHANS, «Der Einfluss», 63-64.

¹⁵ Cf SPITZ, *Luther and German Humanism*, 49-50 (II); JUNGHANS, «Der Einfluss», 66-70.

¹⁶ Cf SPITZ, *ivi*, 49 (II) con la nota 75; GROSSMANN, «Humanism in Wittenberg», 47 con la nota 51. I due autori non collimano del tutto sui particolari: secondo Spitz, Marschalk avrebbe ottenuto il B.A. in Erfurt, mentre secondo la Grossmann egli sarebbe giunto a Erfurt, dopo avere già conseguito il B.A. a Lovanio. La questione meriterebbe un approfondimento a partire dalla letteratura segnalata dagli autori nelle rispettive note.

deva sostituire il *Doctrinale* di Alexander de Villa Dei († attorno al 1250) e introdurre una riforma nell'insegnamento universitario. Moltiplicò poi le sue opere allo stesso scopo di elevare la conoscenza del latino e del greco. Si tratta dell'*Orthographia* e della *Grammatica exegetica*, opera questa che conteneva anche una retorica, un'arte di scrivere le lettere, una poetica, una metrica e una prosodia, tanto per la lingua latina quanto per la greca. In particolare egli sosteneva che al posto della logica astratta e della dialettica doveva subentrare la retorica. Con ogni probabilità la sua personalità e il suo interessamento hanno anche reso possibile la pubblicazione a Erfurt nel 1501 dell'opera *Aeglogae Vergelij Neoterici: hoc est Baptistae Mantuani Carmelitae*, la quale fu letta e apprezzata anche da Lutero¹⁷. Tra i suoi discepoli di Erfurt si trovano Georg Spalatin, propriamente Georg Burckhardt di Spalt vicino a Norimberga, e Johann Lang. Per quanto poi riguarda la facoltà d'arti, che Lutero frequentò, si sa che i due suoi maestri, Jodocus Trutfetter († 1519) di Eisenach e Bartholomäus Arnoldi di Usingen († 1532), non erano affatto chiusi agli stimoli dell'Umanesimo specialmente per ciò che concerne l'introduzione del greco, in modo che risultasse possibile leggere Aristotele nell'originale. Inoltre – è un altro dato da non trascurare – nel 1504 Lutero frequentò un corso di lezioni dell'umanista Hieronymus Emser sulla commedia *Sergio* di J. Reuchlin. Egli perciò non fu ermeticamente chiuso al mondo degli umanisti, anche se in senso vero e proprio non fu mai un «umanista» di professione o per vocazione, benché fosse letteralmente circondato dagli umanisti: Crotus Rubeanus, per esempio, un altro discepolo diretto di Marschalk, abitava nella sua stessa casa per gli studenti¹⁸.

Mutianus, a Deventer, era stato condiscipolo di Erasmo alla scuola di Alexander Hegius; aveva poi continuato i suoi studi a Erfurt – dove ascoltò le lezioni di Celtis sulla retorica e la poesia – infine si era recato a Bologna¹⁹. Divenne *doctor decretorum* a Ferrara. In Italia, dove rimase dal 1495 al 1502, stabilì molti contatti con umanisti importanti e trasferì poi in Germania la conoscenza di Ficino e di Pico. Prendendo spunto dal pensiero di costoro – ma insieme anche travisando le loro intenzioni²⁰ – egli elaborò una sua concezione religiosa

¹⁷ Vedi sull'argomento M. WATANABE, «Martin Luther's Relations with Italian Humanists. With Special Reference to Ioannes Baptista Mantuanus», *Lutherjahrbuch* 54 (1987) 23-47, in particolare p. 45.

¹⁸ Cf anche A. VAN DÜLMEN, *Luther-Chronik*, München, dtv, 1983, 11-12. Sui contatti di Lutero con gli umanisti di Erfurt vedi ora M. BRECHT, *Martin Luther*, I, Stuttgart, Calwer, 1983, 48-53.

¹⁹ Per Mutianus vedi SPITZ, *Luther and German Humanism*, 48-49 (II); JUNGHANS, «Der Einfluss», 79-81.

²⁰ Sul pensiero autenticamente cristiano di Ficino vedi per esempio: F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti, 2000, capitolo IV.

universalistica che si scostò dall'ortodossia. Perciò con lui l'umanesimo tedesco sperimentò qualcosa di assolutamente radicale nel campo della religiosità puramente naturale, vale a dire extrabiblica ed extracristiana. Su questo punto perciò non è difficile misurare l'estrema distanza che separa il mondo spirituale di Lutero da quello di Mutianus, che oltre tutto egli conobbe solo a partire dal 1515. Infatti, il modo di concepire l'Umanesimo da parte di Mutianus non si limitava alla necessità di riproporre la conoscenza delle lingue antiche, ma significava per lui la condivisione del modo di vedere e di intendere la vita professato degli antichi. Si trattava insomma di un'intera *Lebensauffassung* che comprendeva una concezione ideale della personalità, la quale metteva l'accento sul lato soggettivo e individuale della persona. In tale prospettiva la ragione acquista un peso notevole: l'uomo tende a determinarsi con le sole sue forze, onde la peccaminosità e la colpevolezza insita nel peccato tendono a diventare un semplice errore che si può superare con la buona volontà e con un'accurata educazione umanistica (appunto nella linea della *paideia* pagana). Coerentemente il vero culto a Dio è costituito da una vita umana meramente virtuosa e l'uomo virtuoso è una persona rigenerata (questi elementi dottrinali centrati sulla virtù, non sono altro – secondo noi – che «residui» o «surrogati» di un discorso cristiano autenticamente soprannaturale e sacramentale, in essi ormai radicalmente perduto, nella misura in cui non consentono più nessun riferimento, implicito o esplicito, alla mediazione universale di Cristo).

3. L'UMANESIMO A WITTENBERG

Abbiamo già ricordato l'importanza enorme che ebbe l'interessamento dei principi alla diffusione dell'Umanesimo. Il discorso generale si precisa ora a proposito di Wittenberg, poiché fu proprio nelle intenzioni esplicite del principe elettore Federico il Saggio fondarvi un'università in cui fossero insegnate le *bonae literae*, del resto in sintonia con la sua intera ispirazione e lo stile di vita della sua corte, improntato agli ideali rinascimentali²¹. La divisione della Sassonia aveva spinto Federico a provvedere il proprio territorio di un'importante istituzione culturale, che egli voleva aggiornata e attraente, al passo con i tempi²². Non per nulla, nell'organizzare la sua istituzione, con-

²¹ Sulla figura di Federico, la sua sensibilità umanistica per la cultura, la sua saggezza e moderazione vedi GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg», 14-16; EAD., *Humanism in Wittenberg*, 20-35.

²² Sulla fondazione dell'Università di Wittenberg e i suoi sviluppi resta sempre importante W. FRIEDENSBURG, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle a. S., Verlag M. Niemeyer, 1917, 1-179.

siderò con particolare interesse la recente fondazione dell'Università di Tübingen. Junghans ha fatto giustamente notare come tra gli indirizzi di studio nella facoltà d'arti figurino, fin dagli inizi, anche «poeterey vnd andern künsten»²³. Ciò deve essere accuratamente tenuto in conto, benché altri studiosi tendano ad attenuare la forza di queste espressioni, insistendo sul fatto che l'umanesimo, agli inizi, rimase a Wittenberg qualcosa di straordinario²⁴. In ogni caso, esistono molti indizi che fanno chiaramente percepire, se non altro, una buona disposizione generale a Wittenberg nei confronti dell'Umanesimo, la quale si verificò, senza dubbio alcuno, fin dai primi momenti. Mi limito a indicare solo qualche spunto: Federico chiamò da Leipzig, come primo rettore della «Leucorea», il professore di medicina Martin Pollich, che, se proprio non fu un umanista accanito, sostenne di certo l'Umanesimo. Attorno a Pollich infatti fiorì la «Sodalitas Polychiana», un interessante sodalizio letterario che operò accanto alla «Sodalitas Leucopolitana», altra accolta di letterati, così chiamata dal nome della città²⁵. Lo stesso Pollich fece venire da Leipzig a Wittenberg l'umanista Hermann von dem Busche, che si era formato a Deventer con Hegius, ma anche con Agricola ad Heidelberg, ed aveva altresì una conoscenza diretta dell'Umanesimo italiano per avere trascorso in Italia qualche anno. Accanto a von dem Busche troviamo a Wittenberg due altri poeti Georg Sibus Daripinus, probabilmente un discepolo di Conrad Celtis, e il friulano Ricardus Sbrulius²⁶. Ma l'influsso dell'umanesimo italiano a Wittenberg deve essere messo in rapporto anche alla presenza di alcuni giuristi particolarmente sensibili all'Italia e alla sua cultura. Si tratta anzitutto di Pietro di Ravenna e di suo figlio Vincenzo, ma poi anche di Johann von Kitzscher, che, pur essendo nativo della Sassonia, trascorse molto tempo in Italia: a Roma, egli fece parte del circolo umanistico che si era raccolto attorno al cardinale Ascanio Sforza, mentre a Bologna frequentò gli amici dell'umanista Filippo Beroaldo senior²⁷.

Inoltre, nel 1502, Federico fece venire da Erfurt a Wittenberg il celebre umanista Marschalk, il quale lasciò il suo posto di insegnante a Erfurt al discepolo Johann Lang, che di fatto introdusse Lutero nella

²³ JUNGHANS, «Der Einfluss», 96. Sugli inizi dell'umanesimo a Wittenberg vedi anche GROSSMANN, «Humanism in Wittenberg», 36-54.

²⁴ I. LUDOLPHY, *Friedrich der Weise Kurfürst von Sachsen 1463-1525*, Göttingen, V&R, 1984, 323-325, che basa le sue attenuazioni soprattutto sugli studi di Gustav Bauch.

²⁵ Si conoscono i nomi di alcuni appartenenti a questi sodalizi. Li cita la GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg», 17; vedi inoltre EAD., *Humanism in Wittenberg*, 38-39.

²⁶ LUDOLPHY, *Friedrich der Weise*, 324.

²⁷ Per i Ravenna e Kitzscher vedi GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg», 19-20; EAD., *Humanism in Wittenberg*, 50-51.

conoscenza del greco. Giunto a Wittenberg, Marschalk vi insegnò greco e verosimilmente anche ebraico. Quando nel 1505 lasciò Wittenberg, prese il suo posto l'alunno Hermann Trebelius che, ispirandosi alle lezioni del maestro, pubblicò pure un manuale di introduzione alla lingua greca. In ogni caso, l'impulso umanistico trasmesso da Marschalk ai suoi discepoli di Erfurt e di Wittenberg fu raccolto nell'ambiente della Riforma soprattutto da Andreas Bodenstein von Karlstadt, Johann Lang, Georg Spalatin e Philipp Melanchthon, che però si era formato precedentemente ad Heidelberg e a Tübingen.

Dal 1508 in poi, cioè dall'anno in cui furono stesi i nuovi statuti dell'università, le materie umanistiche ebbero pieno diritto di cittadinanza e furono assolutamente annoverate tra i corsi regolari di studio universitario a Wittenberg. Così ritiene anche Ingetraut Ludolphy nella sua splendida monografia dedicata a Federico di Sassonia²⁸. Del resto tutti gli studiosi riconoscono l'importanza fondamentale del ruolo giocato da Christoph Scheurl (1481-1542)²⁹. Questi, originario di Nürnberg, aveva studiato anche ad Heidelberg, ma soprattutto aveva perfezionato la sua formazione in Italia, dove era rimasto per nove anni. Il vicario generale dell'ordine degli Eremiti di Sant'Agostino, Johann von Staupitz, che era stato chiamato dal principe Federico a rivestire la carica di decano nella facoltà di teologia della sua università, aveva personalmente assistito nel dicembre del 1506 al conferimento della laurea *in utroque* a Scheurl all'università di Bologna. Fu proprio Staupitz, il futuro professore e direttore spirituale di Lutero, a chiamare a Wittenberg nel 1507 il neodottore Scheurl e a incaricarlo di comporre i nuovi statuti del 1508. Egli, che pure aveva ottenuto un'ampia preparazione umanistica, diede impulso agli *humaniora*. In seguito al nuovo statuto si ebbero delle novità importanti: (1) il poeta laureato ottenne gli stessi onori che competevano ai professori della facoltà d'arti; (2) si cominciò a leggere Aristotele in traduzioni latine più scientifiche e comprensibili; (3) vennero introdotti anche corsi di geografia; (4) nella facoltà teologica accanto alla *via antiqua* (Tommaso e Scotò) trovò posto anche l'indirizzo della *via moderna* (Ockham).

Non si può infine fare a meno di accennare anche a un altro segno importante della presenza dell'umanesimo a Wittenberg: la biblioteca dell'università, voluta da Federico e affidata alle cure di Georg Spalatin. Questi, che fu l'educatore di Giovanni Federico, nipote del principe Federico, fu pure uno dei più grandi amici di Lutero e funse sempre da mediatore tra il Principe prudente e il teologo di Wittenberg. Ora,

²⁸ LUDOLPHY, *Friedrich der Weise*, 326-328.

²⁹ Per la figura di Scheurl vedi GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg», 21-23; EAD., *Humanism in Wittenberg*, 60-72.

alle cure di Spalatin, che si era formato con Marschalk ed era poi sempre rimasto in contatto con Mutianus Rufus, fu affidata anche la biblioteca dell'università, la quale, costantemente dotata di fondi librari ed economici da parte del principe Federico, si arricchì di un considerevole patrimonio umanistico³⁰.

4. LUTERO E L'UMANESIMO. LE RICERCHE DI JUNGHANS

Oltre a tutti gli spunti fin qui raccolti, che già servono ampiamente – così almeno mi sembra – a ricostruire il contesto umanistico concreto in cui è vissuto Lutero, bisogna ora richiamare alcuni altri elementi che ci aiutano ad allargare le nostre cognizioni. L'insieme di questi dati (che oltre tutto non pretendono la completezza) ci permetterà di concludere alla non estraneità del Riformatore rispetto al mondo umanistico, anzi – positivamente – potremo concludere al suo effettivo coinvolgimento, ancorché limitato, nella cultura umanistica.

Il primissimo contatto con l'Umanesimo può essersi verificato per Lutero a Magdeburg, dove nel 1497 alloggiò presso i «Fratelli della vita comune». Tale incipiente sensibilizzazione o eventuale sintonia spirituale si è poi senz'altro approfondita, quando nel 1501 si iscrisse a Erfurt. Qui, come sappiamo, seguì le lezioni dell'umanista H. Emser e strinse amicizia con J. Lang. Nel 1505 entrò nell'ordine degli Eremiti di Sant'Agostino e nel 1508 si trovò a Wittenberg, proprio quando Ch. Scheurl cominciò a premere, perché si leggesse Aristotele nell'originale greco o, in ogni caso, in buone traduzioni latine. A ben vedere, il suo stesso ingresso tra gli agostiniani non è privo di suggestioni anche per ciò che concerne il discorso del suo incontro con l'Umanesimo. Infatti è stato dimostrato che anche all'interno dell'ordine di Lutero è ampiamente fiorito il cosiddetto «umanesimo monastico», da Dionigi da Borgo S. Sepolcro († 1342), che influenzò il Petrarca, a Egidio da Viterbo († 1518), con significativi esponenti anche nel mondo tedesco³¹.

Nondimeno, procedendo oltre tutti gli indizi che abbiamo fin qui faticosamente raccolto dall'ambiente circostante, oggi disponiamo dello studio approfondito di Helmar Junghans (l'unico lavoro, a mia conoscenza, che si sia spinto oltre i discorsi generali, per non dire generici, e abbia analizzato i testi in modo effettivo e meticoloso)³². Questo

³⁰ Cf GROSSMANN, «Humanismus in Wittenberg», 26-28; vedi anche LUDOLPHY, *Friedrich der Weise*, 333-335.

³¹ Cf in proposito JUNGHANS, «Der Einfluss», 54-55.

³² Mi riferisco ovviamente alla poderosa monografia di JUNGHANS, *Der junge Luther*, vedi nota 6.

studioso, al di là di ogni ragionevole dubbio (e di ogni inveterata prevenzione!), ci fa toccare con mano quanto Lutero abbia assimilato i metodi e le tecniche sostanzialmente legate allo studio e alla pratica delle lingue antiche (a.) e della retorica cui si erano votati gli umanisti italiani e tede chi del suo tempo (b.).

a. Mi riferisco, in primo luogo, alle analisi dedicate da Junghans agli interessi filologici di Lutero nel periodo di formazione da lui attraversato tra il 1505 e il 1511 e durante i suoi primi anni di insegnamento fino al 1515, ma con proiezioni interessanti anche sulla produzione successiva. In modo speciale, studiando le prime testimonianze letterarie di Lutero, egli ha messo in luce l'impegno del Riformatore per arrivare di volta in volta a stabilire un testo, in particolare quello della Sacra Scrittura, che fosse il più possibile corretto dal punto di vista filologico³³. Quest'attenzione critica, che risulta essere tutt'altro che assente dagli interessi scientifici del Riformatore, viene indubbiamente esaltata dalla constatazione che, per le sue prime lezioni sui Salmi, provvide egli stesso a stabilire il testo latino di partenza. Lo stesso avvenne quando si accinse a commentare a scuola la *Lettera ai Romani* di Paolo. Anzi, in questo caso, la sua preoccupazione critica emerge con maggiore chiarezza, poiché non appena fu disponibile il *Novum Instrumentum* di Erasmo, egli se ne servì costantemente, in pratica a partire dal commento a Rom 9³⁴. Ma è altrettanto significativo il fatto che, in occasione della seconda edizione dei *Busspsalmen*, egli nell'introduzione manifesti al lettore la sua preoccupazione di fornire il testo dei Salmi in una versione tedesca che fosse ancora più fedele all'originale ebraico³⁵.

Non che Lutero – osserva giustamente Junghans³⁶ – fosse un filologo perfetto! Egli intravide chiaramente il compito, anche se non disponeva dei mezzi tecnici e del tempo necessario per risolvere i problemi filologici. Certo non fu un umanista dotato di spirito critico quale noi oggi potremmo desiderarlo – anzi la sua preparazione e i risultati da lui raggiunti sono molto inferiori, poniamo, a quelli messi in gioco nella preparazione della *Poliglotta Complutense* –, ma se abbiamo cura di collocare Lutero nel suo contesto, bisogna convenire con Junghans che i suoi sforzi non sfigurano affatto accanto a quelli compiuti dagli umanisti che attorno al 1509 si applicarono alla Bibbia.

³³ Vedi *ivi*, 193-196.

³⁴ Cf F. BUZZI, «Introduzione» a M. LUTERO, *La Lettera ai Romani*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, 18, ma anche la nota 1 di p. 548.

³⁵ Cf F. BUZZI, «Introduzione» a M. LUTERO, *I sette salmi penitenziali / Il bel «Confitemini»*, testo tedesco a fronte, Milano, Bur, 1996, 8-10.

³⁶ JUNGHANS, «Der Einfluss», 194. 196.

b. In secondo luogo, Junghans ci ha fatto sperimentare in concreto quanto Lutero conoscesse e praticasse la retorica, tornata pienamente in auge con l'avvento e la diffusione dell'Umanesimo. Questo studioso tedesco ha saputo mettere a profitto tutto ciò che già prima di lui altri autori – come B. Stolt, H. Bornkamm, S. Raeder, H. Feld, H.O. Burger, K. Dockhorn³⁷ – avevano anticipato, da punti di vista diversi, circa la presenza della retorica in Lutero. Ondimeno, servendosi in modo analitico del manuale approntato da Heinrich Lausberg³⁸, Junghans ha raggiunto risultati inediti, che purtroppo non sono ancora stati esaurientemente recepiti dalla ricerca successiva. Infatti, sulla scorta di questo manuale, egli passa in rassegna, elemento per elemento, le parti principali della retorica, tanto nelle sue grandi articolazioni di fondo quanto negli sviluppi minuti delle sue molteplici figure, per verificare come e in che misura Lutero ne fosse a conoscenza durante la stesura dei suoi *Dictata super Psalterium* (1513-1515), l'opera appunto scelta da Junghans come testo campione da esaminare³⁹. Da questo lavoro risulta chiaramente che Lutero ebbe una buona formazione umanistica e che fu in grado anche di avvalersene – cioè di applicare ai testi biblici i metodi di analisi suggeriti dagli umanisti – e di servirsi, a sua volta, dei procedimenti forniti dalla retorica, per conferire maggior forza ed efficacia al suo stesso dire. Sono personalmente convinto che da un'analisi attenta delle *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (1515-1516) si otterrebbe, senza forzature, una grande conferma dei risultati raggiunti da Junghans a proposito dei *Dictata*.

Tuttavia, invece di prolungare ulteriormente questo discorso nella stessa linea, vorrei qui concludere richiamando qualche esempio concreto di citazione dei classici nel commento di Lutero alla lettera di Paolo ai Romani. I classici gli forniscono anzitutto una concezione della condizione storica dell'uomo che, benché essi non lo sapessero in modo esplicito, viene a coincidere, secondo Lutero, con quanto la Scrittura ci insegna sul continuo conflitto in cui l'uomo vive con la legge di Dio. A questo proposito cita⁴⁰, per esempio, Ovidius, *Amores*, III, 4, 17-18 e poi ancora II, 19, 3 e II, 19, 36. Ora è interessante osservare come egli citi una di queste sentenze (III, 4, 17-18), avendola probabilmente fissata a memoria in questa forma: «Nitimur in

³⁷ Vedi *ivi*, 205-208, 214.

³⁸ H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundleitung der Literaturwissenschaft*, 2 voll., München, 1960 (ristampa del 1973).

³⁹ Si veda tutto il cap. III di JUNGHANS, «Der Einfluss», 240-273.

⁴⁰ Mi riferisco alle opere di Lutero nell'edizione di Weimar (Weimarer Ausgabe): WA 56, 200, 17-20.

vetitum semper cupimusque negata. Sic interdictis imminet agger aquis». Tutte le edizioni del tempo avevano 'aeger' invece di 'agger', onde il senso tramandato sarebbe in Ovidio: «Così l'ammalato reclama con insistenza l'acqua che gli è proibita»; mentre in Lutero abbiamo: «Così l'argine sovrasta l'impeto delle acque trattenute a forza», onde il senso che si ricava dal contesto sarebbe: come l'argine trattiene a stento l'impeto delle acque che minacciano sempre di travalicarlo, così la legge da un lato incanala la cattiva volontà, dall'altro è essa stessa condizione del rafforzarsi delle passioni; infatti l'argine è anche causa della turbolenza dell'acqua. Qui si vede chiaramente che, se in Lutero non fu per nulla assente la formazione umanistica, essa fu però del tutto messa a servizio della sua visione teologica: il senso globale della citazione, che verte sulla generale condizione umana, risulta più paolino che non ovidiano! Lo stesso accade a proposito di una citazione tratta da Terentius, *Andria*, 17: «Faciunt ne intelligendo ut nihil intelligant (?)»⁴¹, cioè «Non è forse vero che, con tutto il loro impancarsi a saputi, lasciano intendere di non capire niente?». La situazione comica tratteggiata da Terenzio, nel suo prologo, contro gli ipercritici, viene teologicamente trasposta da Lutero a indicare l'atteggiamento di tutti coloro che si pretendono santi: «Sunt enim nimis Iusti, nimis intelligentes, nimis querentes, adeo ut sint incorrigibiles in suo sensu»⁴². Proprio in tema di presunzione umana, l'utilizzo dei classici da parte di Lutero diventa estremamente polemico. Infatti mai come in questo caso egli li cita per contestarli in modo radicale e diretto. Ciò accade soprattutto nei confronti di Seneca, nel cui stoicismo egli ravvisa, dal punto di vista delle teologia cristiana, una forma esplicita di pelagianesimo insopportabile. Infatti, a partire dalla convinzione secondo cui l'uomo non può fare altro che peccare (o commettendo esplicitamente il male, o evitandolo solo per timore o in vista di un premio, oppure compiacendosi segretamente del bene fatto o del male evitato), Lutero si trova su posizioni antropologiche diametralmente opposte a quelle proposte da ogni forma di umanesimo: «Vnde Superbiae et omni peccato plenum verbum est illud Senece: "Si scirem homines non cognituros et deos ignoraturos, adhuc peccare nollem"»⁴³.

Bastino questi semplici cenni – ma oltre all'uso abbondante dei classici, bisognerebbe ricordare anche il felice ricorso alla mitologia⁴⁴ e il gusto per la determinazione del senso delle parole latine a partire

⁴¹ *Ivi*, 238, 10.

⁴² *Ivi*, 238, 8-9.

⁴³ *Ivi*, 236, 31-237, 1. L'espressione, in questa forma, non si trova direttamente in Seneca, ma la sostanza di questo concetto si trova espressa in Seneca, *Ep.* 25, 5-6.

⁴⁴ Se ne veda un esempio in WA 56, 313, 10-13, con una reminiscenza di Virgilio.

dai classici⁴⁵ –, per farci comprendere come la formazione di Lutero si sia collocata nella linea dell'Umanesimo propagato a Erfurt e a Wittenberg da Nikolaus Marschalk e dalla sua scuola, non certo lungo le direttrici proposte da Mutianus Rufus e dai suoi discepoli (anche se ovviamente queste indicazioni di scuola non devono essere assunte in modo troppo meccanico).

FRANCO BUZZI
Biblioteca Ambrosiana
P.za Pio XI, 2
20123 Milano

1° maggio 2000

⁴⁵ Cf *ivi*, 504, 9-10, con un rimando a Plauto, per determinare il significato della parola «confidentes»; *ivi*, 524, 14-17, con rimando a Plinio, per la determinazione del senso di «ambitiosus».