

PIER FERNANDO GIORGETTI

Lutero e la Riforma

Lo spirito del germanesimo
nel rigetto del Rinascimento

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675205-5

*Al piccolo **Leonardo**,
unico nipotino che ricorda il nonno nel cognome*

Quando la tua mano
il coniglietto stringe
che sulle vie del sogno
a sera te conduce,
allor con te è il nonno:
e il tuo respiro ascolta
confondersi col soffio
del vento della vita,
che le tue vele spinge:
le gonfia di sua pace,
le gonfia di sua luce,
di poesia le ispira
e di bellezza ammanta.
Vai Leonardo, vai,
in tal vento di vita
da stelle in ciel guardato
con occhi pien d'amore,
quali angeli lontani
ma sempre a te rivolti.

il nonno

FRA DÜRER E IL *BILDERSTURM*



Anonimo: *Distruzione degli idoli a Zurigo*, XVI secolo, Zurigo, Zentralbibliothek

I toni ed i timbri dell'ondata iconoclasta del *Bildersturm*, divenuta dal 1528 particolarmente forte nella Basilea di Erasmo, capitale culturale ed artistica del Rinascimento tedesco, sono bene espressi nel presente dipinto.

La riduzione ad "idoli", degni solo di distruzione, dei capolavori dell'arte del Rinascimento tedesco era la più radicale profanazione dello spirito che pervadeva il quadro di Dürer *Auto-ritratto con pelliccia*, che compare in copertina. Se le simpatie per la Riforma avevano spinto Dürer a sostituire i temi profani con soggetti religiosi, grande fu poi il suo turbamento quando gli splendidi studi preparatori di essi non poterono tradursi in opere compiute ed esposte al pubblico, a causa della crescente ostilità della Riforma contro l'arte non solo profana, ma anche religiosa. Di fronte all'impossibilità di tradurre in arte l'interiorità religiosa, che, pure, la Riforma aveva tanto invocato, Dürer, negli anni di vita che gli rimasero fino al 1528, fu avvolto da crescente amarezza. Veniva spento il sogno della bellezza come ideale di tutta la sua vita di uomo e di artista: ideale che aveva a lui permesso di fare del Rinascimento tedesco una pagina di arte non indegna del Rinascimento italiano.

Mentre va in stampa il presente lavoro, tale collocazione di Dürer nella storia dell'arte europea viene riproposta dal titolo della grande mostra – "Dürer e il Rinascimento. Tra Germania e Italia" – che, a cura di Bernard Aikema, si aprirà a Milano a Palazzo Reale agli inizi del 2018.

Parte Prima

La rivolta contro la latinità della Roma cattolica:
ovvero l'obliterazione della rivolta
contro il Rinascimento

I.

IL CINQUECENTENARIO DELLA RIFORMA COME PROBLEMA STORICO E STORIOGRAFICO

La ricorrenza del quinto centenario della Riforma ripropone, come problema fondamentale della sua lettura sul piano storico e storiografico, quello del suo rapporto con la grande età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Problema che, a sua volta, riconduce a due tanto *vexatae quaestiones*: una concerne il rapporto di quella grande età umanistico-rinascimentale con il Medioevo e con i suoi moduli culturali – soprattutto filosofici e letterari – culminanti nelle poderose sintesi dell'età della Scolastica e nelle intuizioni dell'uomo e della realtà emergenti dalle grandi creazioni della poesia epica e cavalleresca; l'altra concerne il peso e l'influenza che, nella genesi della “modernità” e della sua immagine dell'uomo e della società, ebbero da una parte la *Weltanschauung* rinascimentale e dall'altra l'eredità della Riforma.

Primaria è oggi l'esigenza di una rimeditazione del ruolo e del significato delle posizioni della Riforma nei confronti delle movenze e delle istanze – culturali, civili e politiche – emerse con l'Umanesimo e con il Rinascimento. L'oggettivo dato di fatto della vicinanza temporale fra i tre fenomeni storici lascia completamente aperta la triplice questione della continuità, discontinuità o antitetività tra di essi. Resta da affrontare, in particolare, il problema se il dischiudersi di un *praesens tempus*, quale *nova aetas* di “modernità” con tanta forza invocata da Petrarca, dall'Umanesimo e dal Rinascimento, sia corsa lungo tematiche, aspirazioni ed intuizioni – dell'uomo, della natura, della storia e della società civile, politica e religiosa – capaci di trovare nella Riforma una base comune di condivisione e di riferimento. Ed in quale forma e misura questa base è oggi rintracciabile sul tema del “ritorno alle origini”, tante volte richiamato in sede storiografica come comune denominatore tanto dell'Umanesimo e del Rinascimento quanto della Riforma?

C'è una lettura, consacrata da una lunga tradizione storiografica, che ha visto nella Riforma la più immediata radice e la più forte spinta propulsiva verso la “modernità”, per quanto concerne la cultura e la sensibilità civile dell'Europa post-medievale. Una modernità conquistata attraverso il rigetto di quanto delle figure letterarie, filosofiche, civili

e giuridiche della classicità antica era sopravvissuto nella Roma della Chiesa cattolica del medioevo. Già in Hegel, in Heine ed in tutto il filone della Scuola hegeliana – tanto nella Destra, quanto nella Sinistra –, la Riforma era stata letta, in tale chiave, come naturale via alla “modernità”. Una modernità, però, che significativamente veniva identificata *tout court* con il taglio mentale, culturale e civile del germanesimo, concepito – ed è questo il fatto di capitale importanza – come antitetico ed incompatibile con la latinità, sia della Roma classica antica e pagana che di quella cattolica e medievale. Veniva così marginalizzata e svuotata di ogni consistenza storica tutta la parabola culturale che, partendo da Petrarca, aveva visto l’alba della nuova età dell’Umanesimo nel ritorno alle *humanae litterae* della classicità latina della Roma antica: cioè nel ritorno all’ideale della cultura basato sulla “retorica”, quale arte dell’*ornate dicere*. Tale ideale si richiamava alla grande lezione di Cicerone, ripresa e codificata – e Petrarca ne fece una esplicita confessione – nell’esperienza spirituale che di essa aveva fatto sant’Agostino: proprio partendo dalla lettura del ciceroniano *Hortensius*, Agostino aveva infatti trovato la via per ritornare alla fede cristiana. In realtà, quell’ideale era anche il ritorno al grande modello culturale greco di Isocrate, che, di fronte a Platone e ad Aristotele, nel segno della “retorica” aveva condotto la sua sfida all’ideale della cultura basato sulla “filosofia”. Si trattava, ovviamente, di una retorica del tutto antitetica a quella dei Sofisti: concepita come arte della bellezza della parola, essa riconosceva nel fascino e nella dignità di tale bellezza una forza educativa capace di spingere l’anima verso il vero e verso il bene. Era una vera “paideia”, con una tutta sua capacità formativa – *μόρφωσις* – ed una sua tutta sua forza propulsiva sullo spirito – *ψυχαιωγή* –, che si poneva come radice di tutto il cammino dell’Umanesimo europeo, per giungere poi al suo rinascimentale apogeo con Erasmo: ma, affinché una tale “paideia” potesse conservare tutta la sua rilevanza storica e culturale nei confronti della genesi della modernità, quest’ultima doveva essere letta come figlia dell’Umanesimo e del Rinascimento – e non del germanesimo, assunto a spirito motore della Riforma –.

Per una riflessione che cerchi di muoversi fra tanto radicati contrasti – e pertanto assai difficili da valutare con il dovuto equilibrio –, è opportuno muoversi tra Umanesimo, Rinascimento e Riforma lungo una linea di lettura che segua in parallelo i temi-chiave più attivi e dibattuti all’interno di questi tre grandi momenti della storia, nel tanto complesso passaggio dal medioevo all’età moderna. Con un processo *à rebours*, possiamo per maggiore facilità di confronto partire dalle figure

che la Riforma ha reso universalmente celebri, agitando con più forza su di esse la voce polemica delle sue radicali novità e contestazioni. Queste figure scorrono, così, naturalmente davanti a nostri occhi nei loro temi più dirompenti: l'appello al libero esame nella lettura delle Scritture; la condanna delle opere; l'attribuzione della giustificazione alla sola fede; la dipendenza della grazia, quale unico fondamento della salvezza personale, dalla discrezionalità di Dio; l'antropologia della radicale negatività dell'uomo, *vas damnationis*; la dottrina del "servo arbitrio" e della correlata predestinazione divina; la stigmatizzazione della ragione e la condanna di ogni filosofia ponentesi come *ancilla theologiae*; il conseguente disprezzo per il medioevo filosofico e letterario, presentato come "barbarie" teologica e culturale; la dipendenza diretta da Dio di ogni autorità civile costituita, sulla base del paolino principio *omnis potestas a Deo*; la necessità di una struttura fortemente autoritaria e gerarchica della società, per contenere la degenerazione in anarchia dell'uomo inficiato di radicale negatività.

Tali aspetti e figure culturali ed esistenziali, assolutamente dominanti nella Riforma, presentano motivi di continuità, di compatibilità e di incontro con le prospettive culturali e civili proprie delle due grandi età dell'Umanesimo e del Rinascimento, che, pure, cronologicamente la hanno appena preceduta?

In proposito, già nel 1930 Guido De Ruggiero scriveva: "La Riforma col suo fanatico settarismo, e con lo scatenamento che provoca dell'opposto fanatismo cattolico, sembra ritardare di qualche secolo il progresso della coscienza già segnato dal Rinascimento; eppure quel ritardo non è una perdita, ma un indugio necessario, come per effettuare una più larga adunata di forze spirituali e per condurle al punto che solo poche menti elette del Rinascimento avevano toccato" – cfr. Guido De Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, 1930, p. 209 –. Una lettura, quindi, nell'ottica della logica della "positività del negativo", tipica della "ragione dialettica" di quell'idealismo all'interno del quale De Ruggiero era il più autorevole storico della filosofia. Una Riforma, pertanto, come – in un primo momento – cruda e radicale deviazione dalle luminose conquiste della coscienza del Rinascimento: ma deviazione, però, in seguito positiva, perché non già perdita e rigetto di quelle conquiste, ma solo percorso più lungo – un vero e proprio *Umweg* –, grazie al quale le conquiste della coscienza di un ristretto cenacolo di menti elette del Rinascimento poterono divenire largo e condiviso patrimonio della civiltà europea. Quel che restava fuori dalla problematica di De Ruggiero – storico peraltro quanto mai attento ad

ogni segnale del dibattito storiografico – era la questione delle radici di quell’originaria antitesi tra luminoso spirito del Rinascimento e cupa temperie della pur contemporanea e parallela Riforma. E questa è la questione fondamentale, che è però rimasta tenacemente estranea anche ad altri, e tanto diversi, percorsi storiografici. Anche se, a dire il vero, il Nietzsche della Prefazione alla seconda edizione di *Aurora* nel 1886 una preziosa linea di lettura la aveva indicata con grande forza polemica, rivendicando come squisita tipicità del “tedesco-tedesco” – e della storia tutta della Germania – la conflittualità strutturale tra spirito della Riforma e *forma mentis* della latinità, che, dopo il Medioevo, si era per lui prolungata nell’Umanesimo e nel Rinascimento europei.

Nel paragrafo terzo di quella Prefazione, Nietzsche aveva salutato in Lutero il “grande pessimista”, che aveva insegnato ai tedeschi a surrogare la latinità medievale della “ragione” con la “fede”, riuscendo con questo a risvegliare “nell’anima tedesca” un sentimento di adesione al *credo quia absurdum est*. Questo era, per la mentalità latina, un “peccato contro lo spirito”; ma “da tempo immemorabile” era invece, per i tedeschi, la più seducente suggestione e la più pericolosa tentazione. In quel richiamo ad un “tempo immemorabile” stava il più chiaro riconoscimento, da parte di Nietzsche, della permanente operatività dell’antico germanesimo nella cultura e nella sensibilità tedesche ancora alla fine del XIX secolo. Non per nulla, subito dopo, dal Nietzsche dionisiaco, nemico giurato del concetto socratico e della luminosa ragione apollinea, veniva evocato il grande nome di Hegel, padre del panlogismo e della concezione della realtà come espressione perenne, nel segno del Logos, della razionalità dell’Idea. Hegel non solo non era presentato dall’irrazionalista e nichilista Nietzsche come grande nemico, ma veniva addirittura salutato come l’espressione più alta dello “spirito tedesco”, poiché, portando avanti la rivoluzionaria opera iniziata da Lutero, aveva dato forza e continuità al dirompente ingresso della “logica tedesca” della contraddizione e del culto per l’*absurdum* nella storia più che millenaria della dogmatica cristiana: “ancor oggi, un millennio dopo, noi Tedeschi, Tedeschi sotto tutti i riguardi, ritardatari, fiutiamo qualcosa di vero” di fronte alla “proposizione fondamentale dialettico-realistica con cui Hegel aiutò, ai suoi tempi, lo spirito tedesco a riportare vittoria sull’Europa: ‘la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in contraddizione con se stesse’”. Il culto della contraddizione, da Lutero ad Hegel, è divenuto, proclamava Nietzsche, il carattere distintivo di “noi Tedeschi” ed è grazie ad esso che “noi siamo appunto, perfino nel cuore della logica, dei pessimisti”. Dopo essere giunta a lui, il Nietzsche

profeta della grecità antiapollinea e dionisiaca, la parabola del pessimismo tedesco doveva compiere un “suo ultimo passo”: ed “ancora una volta giustaporre in una terribile maniera il suo *credo* ed il suo *absurdum*” e divenire pessimista “fin nel cuore della morale”, facendo così di *Aurora* “appunto con questo... un libro tedesco”.

L'elevazione della Riforma ad erma dell'uscita dal Medioevo, ma come forza propulsiva di molte delle istanze umanistico-rinascimentali, era avvenuta per vie caratterizzate da profonda ambivalenza. Così era avvenuto nella lunga tradizione luterana dello *Stift* di Tubinga, espressasi poi in Hegel; così era avvenuto in Heine: in ambedue le letture, il giudizio sulla Riforma era stato infatti dato elevandola ad emblema di una “modernità” interpretata in forma ambivalente. Si era salutato in essa l'alba, finalmente rigeneratrice, della rivendicazione della libertà di esame e di coscienza; del primato dell'interiorità di fede, intessuta di sincerità e di autenticità, contro l'esteriorità delle opere, nutrita di ipocrisia e di utilitarismo; della ribellione ad un'autorità papale ed ecclesiale esterna alla coscienza del fedele; dell'appello alla ragione contro l'imposizione di dogmi incompatibili con ogni risultato del libero esame; della fedeltà filologica e storica al cristianesimo delle origini contro le adulterazioni delle millenarie letture cattoliche. L'insieme di queste rivendicazioni si prestava – e così è spesso storicamente avvenuto – ad una lettura della modernità in una chiave “rinascimentale” – di coloritura “laica” ed anche in certo senso “liberale” –, nella misura in cui essa si nutriva di forte polemica contro tutta la cattolica e medievale codificazione teologica e filosofica della Chiesa di Roma e del papato, all'interno di un frontale e simultaneo attacco a tutto il poderoso apparato politico-giuridico degli ecclesiali privilegi feudali. Ma già in quella tradizione era presente anche una ben diversa valenza della “modernità”, quella della sua dipendenza da uno spirito del germanesimo assunto a primaria radice della Riforma. Hegel ed Heine ne erano – anche da questo lato – una lampante testimonianza.

Quello spirito già allora era sentito e concepito come l'esclusivo fattore che – per ricorrere al linguaggio molto più drastico poi usato da Nietzsche – conduceva “lo spirito tedesco a riportare vittoria sull'Europa”. Una vittoria conseguibile non solo con la sconfitta della cattolica “latinità” della medievale Roma papale, ma anche con la negazione di un qualsiasi carattere che potesse appartenere allo spirito latino *simpliciter*. Le lezioni berlinesi di Hegel sulla filosofia della storia, negli Anni Venti del XIX secolo, e le ricostruzioni che un decennio dopo Heine, esule a Parigi, volle offrire ai francesi sulla storia della religione

e della filosofia in Germania tornavano con granitica intransigenza a ribadire questa tesi. Ed ancora un decennio dopo essa si ripresentava in esponenti non già della sola Destra, ma anche della Sinistra della Scuola hegeliana, con gli espliciti richiami degli “Annali di Halle” – alla fondazione dei quali lo stesso Heine, insieme al “radicale” Arnold Ruge ed al giovane Marx, tanto contribuì – ad invocare per la Germania l’avvento di un radicalismo politico che trovasse le sue basi addirittura nella plurisecolare eredità religiosa del luteranesimo prussiano, *tout court* rivendicato come cuore del germanesimo. Aveva dietro di sé una lunga tradizione la lettura della Riforma come la più puntuale antitesi con lo spirito della latinità, sia medievale che rinascimentale: solo grazie a tale antitesi la Riforma si era posta come squisita incarnazione del germanesimo ed aveva così potuto condurre la Germania a fare il suo grande ingresso nella “modernità”: anche – ma, forse, soprattutto – per “riportare vittoria sull’Europa”, come sentenziava Nietzsche.

Di fronte al radicalismo di tali tipi di letture, la sensibilità del De Ruggiero storico della filosofia invitò a prendere atto dell’impossibilità di una semplice ed immediata equazione tra Riforma da una parte e Rinascimento dall’altra: da qui, la sua esigenza di postulare il loro riavvicinamento solo a seguito del superamento del da lui più volte richiamato iniziale percorso di “deviazione” dei temi della Riforma da quelli del Rinascimento, da leggere nella logica della positività del negativo. Tentando tramite questa logica di saldare – al livello della “ragione dialettica” dell’idealismo – le contrapposte forze propulsive dei due movimenti, De Ruggiero invitò a riflettere su aspetti di ben sorprendente rilevanza storica: “È un apparente paradosso che Lutero, il teorico del servo arbitrio e della nullità delle opere, sia stato incomparabile fautore di libertà e iniziatore di opere” – *op. cit.*, p. 220 –. Infatti, continuava De Ruggiero, nonostante la sua cruda polemica contro le istanze antropologiche rinascimentali, “noi possiamo già facilmente riconoscere che al centro dell’intuizione di Lutero, nel 1520, sta l’uomo divinizzato, lo stesso uomo, nel fondo, che abbiamo visto al centro dell’intuizione del Rinascimento”, anche se “in quest’ultima l’uomo si è trasumanato con la cultura; per Lutero invece con la fede” – *op. cit.*, pp. 225-6 –. E questa sostituzione della cultura con la fede è certo una “differenza capitale” tra uomo della Riforma ed uomo del Rinascimento; tuttavia, essa conduce ad un potenziamento della capacità espansiva delle istanze rinascimentali, perché con la fede “Lutero dà a tutti gli uomini quel senso della divinità della propria natura che l’aristocratico Rinascimento precludeva ad essi”. Quella di De Ruggiero era una posizione molto artico-

lata di fronte al problema del rapporto tra Rinascimento e Riforma, ma giungeva a riconoscere in essi una non antitetica concezione dell'uomo, del cosmo o della visione della storia, della società e della cultura.

Nella prima fase rivoluzionaria della Riforma, continuava infatti De Ruggiero, dalla stessa Wittemberg nasceva “un moto travolgente e caotico, capeggiato dai più furiosi estremisti”, designati con i nomi di anabattisti o battisti: ma “gli storici rispettabili e i teologi non dubitano di caratterizzarlo con l'epiteto di *Schwärmerei* (usato del resto dallo stesso Lutero)”, nel quale la “fantasticheria” e l’“illusione” di “voler rifare il mondo sul modello del Vangelo, o peggio, secondo la voce dell'ispirazione interiore” avanza “distruggendo ogni autorità e ogni freno di leggi e instaurando un primitivo comunismo dei beni” – *ib.* –. Un'ondata *stürmisch*, dunque, di esaltazione individuale e collettiva, del tutto estranea ad ogni riferimento a motivazioni fondate sulla ragione. Tuttavia, De Ruggiero leggeva in tutta questa *Schwärmerei* un profondo e, in ultima analisi, positivo legame con la Riforma – e, mediatamente, con la modernità nata dal Rinascimento –: “Pure, tutti i germi vitali della Riforma sono insiti in questa *Schwärmerei*, che, essa sola, è capace di creare un clima spirituale di esaltazione e di eroico furore, atto ad accogliere la rivelazione di Dio. Dio non si rivela che nelle tempeste” – *op. cit.*, p. 227 –. Pertanto, “i principi ispiratori del battismo, epurati dalle scorie, meglio disciplinati e spiritualizzati, ... saranno l'anima di ogni nuovo sforzo di emancipazione e di riforma” – *ib.* –.

Uno storico come De Ruggiero – sistematico stigmatizzatore di tutto quello che, nella più che millenaria storia della filosofia e della teologia del medioevo, potesse presentarsi agli occhi come “dogmatismo” non solo antirazionale, ma anche semplicemente arazionale – di fronte al “clima spirituale di esaltazione e di eroico furore” dei “principi ispiratori del battismo” affermava che non era un dirimente problema storico e storiografico l'impossibilità di giungere ad una loro perimetrazione e definibilità teorica: “Non è facile definirli, perché non sono principi dottrinali, ma sentimenti e moti vitali”, nei quali “predomina il senso della rivelazione interiore, per cui l'ispirato sente in sé la presenza di Dio”. Poiché il battista “parla e agisce *dictante Deo*”, egli “ripudia ogni autorità”, non riconoscendone mai alcuna a lui superiore: “la stessa Scrittura non è un limite insormontabile alla sua ispirazione, perché la parola viva di Dio vale più dello scritto”; e quindi della stessa Bibbia – *ib.* –. Restava aperto, però, un ben cruciale problema: su quale base il battista poteva rivendicare il privilegio di parlare *dictante Deo* solo a se stesso, con esclusione degli altri che parlavano in modo diverso o

antitetico? Nella pretesa di ognuno dei diversi linguaggi ad essere la voce attraverso la quale parlava direttamente Dio, non c'era alcuna via, né alcuna autorità superiore riconosciuta per uscire dal contenzioso, senza finire nella reciproca stigmatizzazione dell'altro come anti-Dio o anti-Cristo. E quindi meritevole della sua emarginazione dalla scena della storia o, addirittura, della sua eliminazione. È stata questa la tragica e distorta psicologia religiosa collettiva che ha condotto a secolari guerre di religione, obliterando nei fedeli delle varie parti in conflitto la coscienza dell'infamia di simili letture della religione.

Per leggere in chiave di possibile apertura alla “modernità” la tesi del battista, che antepone alla stessa Scrittura la diretta parola di Dio che in lui parla, De Ruggiero a sorpresa individuava “una caratteristica stranamente affine” in Galileo, quando questi nella sua celebre lettera a Diodati contestava la validità della Scrittura e del suo passo “Fermati, o sole”, anteponendo alla parola scritta della Bibbia la parola parlata delle leggi della natura, da Dio stesso create. Simile parallelo è assolutamente improponibile e fuorviante. In Galilei, la parola parlata dalle leggi di natura è parola immessa da Dio stesso nella realtà delle cose, fin dal momento nel quale le creò *numero, pondere et mensura*: ed è, pertanto, parola oggettiva ed uguale per ogni uomo, perché è da tutti rintracciabile e riscontrabile nelle risultanze – sempre sperimentabili e misurabili, oggettive ed universali – delle leggi della nuova fisica matematico-quantitativa, invocata da Galilei proprio per leggere la natura *numero, pondere et mensura*. La parola del battista è un abisso insondabile di impenetrabile ed arbitraria soggettività, nutrita tuttavia dell'enorme pretesa di essere addirittura voce di Dio. Di un Dio che oltretutto non sa bene quel che dice, evidentemente, visto che gli uomini che parlano *dictante Deo* parlano con parole non solo diverse, ma tra loro opposte. È vero che il battista – riconosce De Ruggiero –, visto che in lui agisce e parla Dio, “al principio incorre nelle aberrazioni e deviazioni gnostiche – secondo cui l'uomo spirituale, qualunque cosa faccia, non può mai peccare” – *op. cit.*, p. 228 –: tuttavia, “in seguito prende forme più appropriate e corrette, temperando l'orgoglio con la responsabilità e col rigido controllo dei propri atti”, aprendo la via alla moralità dei puritani e dei quacqueri. Questo processo avviene “per non rendersi indegni dell'inabitazione divina”. Pertanto, il criterio che testimonia l'inabitazione di Dio nel fedele è la *dignitas* di una moralità personale, sempre da vivere e da perseguire: ma quella moralità può essere perseguita solo se dal fedele individuabile e definibile sulla base di principi dottrinali, logici, oggettivi, universali ed irriducibili a qual-

sivoglia *Schwärmerei* – o “sentimento e moto vitale” alla maniera della filosofia della vita di Dilthey –. Il ravvicinamento tra Galilei ed il battesimo, riconosce De Ruggiero, suscita un’“impressione di stranezza” in un primo momento; ma essa scompare, “quando si considera che l’illuminazione interiore del battesimo, svolgendosi, tende a liberarsi sempre più dal suo soggettivismo illusionistico e a colorarsi di razionalismo, fino a diventare una vera e propria illuminazione razionale” – *ib.* –. Resta il determinante problema – che qui si apre, e non già si chiude – di indicare quali ne siano le basi gnoseologiche e quali le forze teoreticamente attive ed operative: esse, sicuramente, non potranno mai essere quelle del *Deus dictans* e della *Schwärmerei*.

La tolleranza religiosa, continua De Ruggiero, viene letta come derivata da “un’ascetica indifferenza, o meglio superiorità, verso le cose dello stato esterno e legale”, che implica “una tendenza al non-intervento negli affari di coscienza”, aprendo la via all’indipendentismo, al congregazionalismo ed all’“ideale lontano a cui tende il battesimo”: quello di “una religiosità spiritualizzata, arbitra di sé e che da sé sola trae i mezzi e le forme della propria realizzazione”. Meta che non sarà raggiunta dalle “sette confessionali”, tutte, più o meno, spinte “da necessità vitali all’intransigenza e al fanatismo”, ma da “alcune grandi figure isolate, campeggianti sul margine della Riforma”. Esse saranno “doppiamente eretiche” e rappresenteranno “l’eresia dell’eresia”: ma solo ad esse “toccherà il compito del ricollegamento spirituale dell’umanità, dopo la scissione della Riforma” – *ib.* –. Non è data indicazione specifica, nel passo citato, su di loro. Comunque, nel complesso del quadro storico da lui delineato, ritornando chiaramente alla chiave di lettura della positività del negativo, tipica della “ragione dialettica” del suo idealismo, De Ruggiero può richiamarsi al *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* di Troeltsch, come all’opera che – meglio ancora dei precedenti lavori di Dilthey, rimasti, a parere di De Ruggiero, “un po’ influenzati da preconcetti razionalistici” – ha saputo leggere “il vero significato del battesimo”: esso ci permette di “riuscire a intendere pienamente che l’irrazionalismo della Riforma era un momento essenziale del razionalismo moderno” – *ib.* –.

Sotto questi aspetti della Riforma richiamati da De Ruggiero – che tentava di interpretare la loro interna contraddittorietà entro la “positività del negativo”, la categoria portante della “dialettica” del suo idealismo –, agiva in realtà l’eredità dello spirito del germanesimo. Germanesimo che è stato poco tematizzato in se stesso, perché è stato metabolizzato nella storia della filosofia dalla sua identificazione

con la “ragione dialettica” dell’idealismo. È questo che ha permesso di obliterare i suoi caratteri più dirompenti nei confronti della sensibilità culturale del Rinascimento italiano ed europeo, favorendo un suo inserimento non stridente nel cammino della filosofia moderna, fino a Kant e ad Hegel. Un simile processo è stato grandemente facilitato dal fatto che, nel suo contrapporsi al *Verstand* (cioè all’“intelletto” astratto, sia del razionalismo moderno che del criticismo kantiano, interpreti della logica della non contraddizione), la *Vernunft*, cioè la “ragione” dialettica dell’idealismo, interprete della logica della contraddizione, ha fatto sue e metabolizzato istanze profonde del germanesimo, pur figlio di tutt’altra storia. Oltreché in Hegel, che è un padre diretto di questo processo, ne troveremo reiterate testimonianze in Heine e, soprattutto, clamorose conferme in Nietzsche, la figura che pur si presentava, quale dionisiaco profeta dell’“inattuale”, come l’antitesi più completa di tutta la precedente apollinea filosofia dell’“attuale”. Sul cui trono Hegel sedeva come incontrastato sovrano. Il XIX secolo non ha affatto concluso la parabola del germanesimo, i cui impetuosi venti hanno condizionato la filosofia e la teologia anche del XX secolo, riuscendo, con Heidegger e Sartre da una parte e con Barth dall’altra, a sconfiggere il grande tentativo della fenomenologia di Husserl di ritornare ad una concezione teoretica del filosofare. È tanto più significativo tale rilievo, se si tiene presente che sia Heidegger che Sartre avevano fatto il loro ingresso sulla scena della filosofia proprio come alferi di Husserl e della fenomenologia. Le mai sopite istanze del germanesimo, con tale sconfitta della fenomenologia, hanno riportato in primo piano fremiti e vibrazioni emozionali di forme di esistenza e di religiosità, che, sentite e presentate come “autentiche”, si sono articolate nei temi e nei motivi della più radicale instabilità ed insignificanza della realtà e della vita. Si sono così incontrate con i paralleli scenari dei potenti quadri letterari ed esistenziali drammaticamente attivi tra Kafka e Brecht, conducendo il secolo ventesimo a porsi come il secolo dei “discepoli di Fobos”.

Tra le figure della fede di Kierkegaard come paradosso-scandalo, tra gli scenari della vita come reiezione e ripugnanza-choc in Kafka, tra la lettura del cristianesimo come divina e fideistica surroga della miseranda nullità dell’umano nella prima stesura del *Römerbrief* di Barth – quella che veramente inflù su Heidegger e sulle promesse della filosofia raccolte, nel 1919, intorno a lui ancora libero docente –, tra gli scenari dell’“esistenza autentica” di Heidegger come autoconsegna ai segni del destino e come “vivere per la morte”, l’antico germanesimo è rivissuto nelle forme dello “spirito del Nord”, che hanno caratterizzato l’Euro-

pa settentrionale tra Ottocento e Novecento. Presentatosi con Kafka come l'ora del grande ripudio dell'esistente, come riduzione di ogni possibile all'impossibile e come "fuga dal tempo", rivivendo nell'onda lunga dello spirito del Nord, le istanze dell'antico germanesimo hanno di nuovo bussato alla porta della storia, muovendosi tra arte, letteratura, religione e filosofia. Ed esse hanno dissolto il "tempo" nell'instabilità, nell'imprevedibilità e nell'inafferrabilità dell'"attimo", tenacemente chiuso nella sua radicale non-leggibilità... È stata una "fuga dal tempo" che si è tradotta in un "parricidio del tempo" e che – fra Kafka, Wedekind, Brecht, Ball, Barth ed Heidegger – ha condotto l'Europa dello spirito del Nord a penetrare nei confini della sensibilità continentale e mediterranea, facendo anche in essi vibrare i fremiti dell'instabilità, dell'antisemanticità e dell'oscurità della realtà e della vita. Sono state così proiettate sullo schermo della filosofia istanze che, pur nate da movenze estetiche e letterarie, solo su quel filosofico schermo hanno poi trovato la loro più piena codificazione. Esse, grazie alla mediazione letteraria di Brandes ed a quella teatrale di Reinhardt, sono giunte a far sentire gli echi di Ibsen, di Hamsun e di Strindberg nella cultura europea tra Kafka ed Heidegger – è un quadro da me delineato in *I discepoli di Fobos. I sentieri della paura e la filosofia*, Pisa, 2014, in particolare nella Parte Seconda dell'opera, dedicata al parricidio del tempo nell'Europa del Novecento –.

INDICE

Fra Dürer e il <i>Bildersturm</i>	6
-----------------------------------	---

Parte prima

La rivolta contro la latinità della Roma cattolica: ovvero l'obliterazione della rivolta contro il Rinascimento

I. Il Cinquecentenario della Riforma come problema storico e storiografico	9
II. Petrarca e Lutero: uguale veemenza polemica contro la Scolastica, opposte radici ed esiti	21
a. <i>Il vir italicus di Petrarca e l'umanesimo europeo</i>	21
b. <i>L'umanesimo rinascimentale cristiano e la sua visione della classicità pagana: la lezione di Werner Jaeger</i>	25
c. <i>Petrarca e la modernità: il ritorno all'ideale retorico della cultura, quale radice della polemica contro la Scolastica e la media aetas</i>	30
III. Dal <i>vir italicus</i> di Petrarca al <i>vir germanicus</i> di Lutero	33
a. <i>Lutero ed il "taglio" dato dal germanesimo alla Scolastica nella mediazione di Eckhart: echi sul futuro della storia tedesca</i>	33
b. <i>La lettura del cristianesimo nello Stift teologico di Tubinga: la dicotomia del luteranesimo tra Hölderlin ed Hegel</i>	42
c. <i>Luteranesimo e poesia in Hölderlin: lo struggimento – Sehnsucht – per Cristo come tensione ad un'armonia di vita tra fede e bellezza</i>	43
d. <i>Luteranesimo e filosofia in Hegel: la dissoluzione del cristianesimo nell'apologia dell'esistente</i>	49
IV. Il germanesimo in Hegel: la lettura della "modernità" come antitesi della latinità	53
a. <i>Hegel: l'approdo alla "modernità" nella Riforma come inveramento del cristianesimo nel germanesimo</i>	53
b. <i>La filiazione della "modernità" dal germanesimo: l'addio della Riforma al "romanesimo", come cattolica cultura della "scissione" e "fuga da se stesso" dello spirito</i>	56

- c. *Hegel: la codificazione di un plurisecolare luterano oblio nella lettura della Chiesa delle origini* 60
- V. Il germanesimo in Heine: Lutero e l'irriducibilità del "tedesco" ad altre radici europee 65
- a. *Lutero "uomo assoluto" ed il germanesimo: le radici della "modernità" di "questa straordinaria Germania"* 65
- b. *I "preziosissimi frutti" della "divina brutalità" di Lutero nei confronti di Erasmo e di Melantone* 67
- c. *Il luteranesimo "tedesco" – e non la francese "ragione" di Cartesio – come radice della filosofia moderna: movenze tra Heine ed Hegel* 70
- d. *La Scolastica come "trivialità di una commedia durata sei secoli": l'oblio in Heine della plurisecolare ellenizzazione della dogmatica del cristianesimo primitivo* 74
- e. *Heine: la Riforma ed il ritorno a sé del germanesimo soffocato dalla latina cattolicità* 77
- f. *Heine anticipatore di Nietzsche: il cristianesimo come contro-natura e l'"inattuabilità" di una vita di solo "spirito"* 81

Parte seconda

La lettura delle strutture portanti della Chiesa delle origini:
greco, latinità, cristianità

- I. L'eredità dell'antichità classica nella primitiva Chiesa di Roma 87
- a. *La lettera di Clemente Romano* 87
- b. *Le basi della "cattolicità" della Chiesa di Roma: la discendenza apostolica e la testimonianza delle opere* 91
- c. *Il cristianesimo primitivo: la seconda trasposizione della greca ἐκκλησία e gli albori della cattolicità lungo la cristianizzazione dell'Ἑλληνισμός* 94
- II. Didachè e Padri Apostolici: terrestrità ed eternità nella Chiesa e nell'uomo 99
- a. *Lo strutturale legame con la cultura dell'antichità classica: la testimonianza dei generi letterari* 99
- b. *Le prime esigenze storiche di un ruolo del "dogma" nel cristianesimo come religione rivelata: terrestrità ed escatologia dell'eterno nella Chiesa e nell'uomo* 101
- c. *L'epifania della fede nei Padri Apostolici: l'unità tra vescovo e chiesa locale; le opere e la "carità sincera"; la "gioia sempre gradita a Dio"; la fiducia nell'uomo e l'annullato "potere del diavolo"; la laicità* 106

III. Dopo l'età apostolica: cristianesimo e cultura classica nel <i>Dialogo</i> di Giustino	111
a. <i>Giustino e l'assimilazione cristiana della classicità greca nella testimonianza delle forme letterarie: dal discorso didattico al dialogo</i>	111
b. <i>Giustino tra Socrate e Cristo: lo sguardo del cristianesimo, religione rivelata, alla filosofia greca</i>	115
c. <i>Il cristianesimo come "anima greca": una semimillennaria germinazione tra Ellade, ellenismo, giudaismo e Rivelazione</i>	119
d. <i>La profonda compenetrazione tra classicità greca e cristianesimo nel terzo secolo: Origene</i>	126
IV. Cultura e cristianesimo nei Padri Cappadoci: l'ideale della <i>paideia</i> greca	133

Parte terza

Il germanesimo ed il senso del destino di fronte al Rinascimento

I. Il senso del fatale e del pericolo dal "germanico" al "tedesco"	145
a. <i>Il "germanico" ed il "tedesco"</i>	145
b. <i>Il periodo letterario della lingua tedesca: entelechia del germanesimo e dell'uomo in quanto destino</i>	146
c. <i>Il fato: unica condizione per il superamento della straziante conflittualità interiore dell'eroe</i>	152
d. <i>Il manifestarsi del fato e la struttura bifronte dell'antica canzone eroica</i>	155
e. <i>Il senso del destino nel laconismo della canzone bifronte</i>	160
f. <i>Suggestione e voluttà del destino e del pericolo: l'"Antica canzone di Atli"</i>	161
g. <i>Dalle canzoni eroiche antiche alla misteriosa parola "Wurd", principale designazione del destino</i>	164
h. <i>La Ballata del Nibelungo</i>	170
II. Il quadro culturale e spirituale della Germania fra "grande interregno" e Riforma	173
a. <i>Il mancato decollo dell'umanesimo in Germania</i>	173
b. <i>Carlo IV: un imperatore dell'Umanesimo?</i>	177
c. <i>Arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento: la Germania e la sua più facile recezione delle istanze del Rinascimento sul piano delle arti</i>	180
III. Le grandi porte girevoli dell'arte fra Rinascimento italiano ed Europa del Nord	189

- | | |
|---|-----|
| a. <i>I due Holbein, Dürer e Basilea, porta dell'Italia sul Reno: il riuscito incontro del vir germanicus con il Rinascimento sul piano delle arti</i> | 189 |
| b. <i>La centralità di Dürer nel difficile distacco dall'altdeutsche Malerei: l'arte tedesca fra Rinascimento e Riforma dal bacino del Reno all'Europa del Nord</i> | 196 |
| c. <i>La parabola del Rinascimento tedesco attraverso la parabola di Erasmo e di Basilea</i> | 200 |

Parte quarta

Rinascimento e Riforma: due eredità culturali e spirituali

- | | |
|--|-----|
| I. Fischart come specchio della divaricazione tra <i>homo novus</i> della Riforma e del Rinascimento | 207 |
| II. L' <i>homo novus</i> del Rinascimento: l'inseparabilità dalla natura, dall'arte e dalla vita civile | 215 |
| a. <i>Bertrando Spaventa e gli approdi di un'ambigua lettura della "modernità" di Hegel</i> | 215 |
| b. <i>L'elevazione di Machiavelli ad erma ed icona del Rinascimento a partire da De Sanctis</i> | 218 |
| c. <i>La lettura dell'antitesi fra cielo e terra alla prova della storia dell'Umanesimo: il dinamismo civile di Firenze nel servire il Signore celeste negli impegni della città</i> | 222 |
| d. <i>Il taglio "civile" e "politico" dato dall'Umanesimo al ritorno in Italia della lingua greca, quale madre degli studia humanitatis</i> | 229 |
| e. <i>La Firenze dell'Umanesimo ed il rigetto dell'economia del sostentamento: l'economia come "sviluppo" e la lettura umanistica dell'"avidità dell'oro", del denaro e del lavoro</i> | 234 |
| f. <i>Il Rinascimento e le "opere" del lavoro come essenza dell'uomo ed espressione della "fede": il triplice legame tra "perfecta virtù", "felicità" e "onore a Dio"</i> | 239 |
| g. <i>Voci dal Rinascimento. Echi foscoliani da Santa Croce</i> | 240 |
| h. <i>Ode al Rinascimento</i> | 241 |
| i. <i>La cartina di tornasole del tramonto della Weltanschauung umanistico-rinascimentale: la concezione dell'uomo e della sociabilità tra Machiavelli e Riforma</i> | 242 |
| III. Nascere con l'uomo, tramontare con l'uomo: la parabola storica della primavera rinascimentale | 251 |
| a. <i>La personalità di Machiavelli nel suo iter verso il tramonto dell'antropologia dell'humanitas</i> | 251 |

<i>Indice</i>	315
b. <i>Il modello dell'antichità nel rapporto tra religione e Stato in Machiavelli e l'“anomalia” della religione cristiana</i>	260
IV. Il primo obiettivo polemico di Lutero: non la Chiesa, ma l'uomo e la vita del Rinascimento	265
a. <i>La dilacerazione del giovane Lutero fra valori cristiani e spirito del germanesimo</i>	265
b. <i>La fede e le opere: la loro antirinascimentale complessità di lettura entro il luteranesimo</i>	274
c. <i>La fede e la giustificazione: un'eredità destinata a condizionare per sempre lo spirito tedesco</i>	276
V. Risultati	283
VI. Niccolò Stenone: la ballata del creato dal prisma della scienza	301
<i>Indice dei nomi</i>	303



Filosofia

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=Filosofia>



Pubblicazioni recenti

124. PIER FERNANDO GIORGETTI, *Lutero e la Riforma. Lo spirito del germanesimo nel rigetto del Rinascimento*, 2017, pp. 316.
123. ROBERTA LANFREDINI, ALBERTO PERUZZI [a cura di], *A Plea for Balance in Philosophy. Essays in Honour of Paolo Parrini. Volume 2: New Contributions and Replies*, 2016, pp. 90.
122. ANTONIO GAGLIARDI, *Il filosofo e il poeta. Guittone D'Arezzo*, 2015, pp. 150.
121. PIER FERNANDO GIORGETTI, *I discepoli di Fobos. I sentieri della paura e la filosofia*, 2014, pp. 348.
120. SANDRO PALAZZO, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, a cura di Carla De Pascale, 2013, pp. 482.
119. CLAUDIO BAZZOCCHI, *Riconoscimento, libertà e stato. Saggi sull'eticità hegeliana*, 2012, pp. 152.
118. FELICE CIRO PAPPARO, *Un narcisismo ben temperato. Paul Valéry e la riforma di sé*, 2012, pp. 118.
117. FABRIZIO AMERINI, RITA MESSORI [a cura di], *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, Espressione, Simbolo*, 2012, pp. 294.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2017