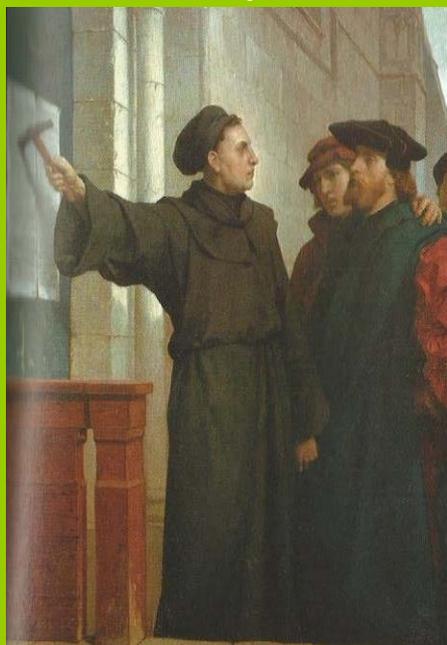


*S*ocietà di *P*olitica *E*ducazione e *S*toria

*Educazione e politica
a 500 anni dalla Riforma di Lutero*



2018

Luglio - Dicembre 2018

a. XI-n. 8

suppl. al n. 208-209 di "Ricerche Pedagogiche"

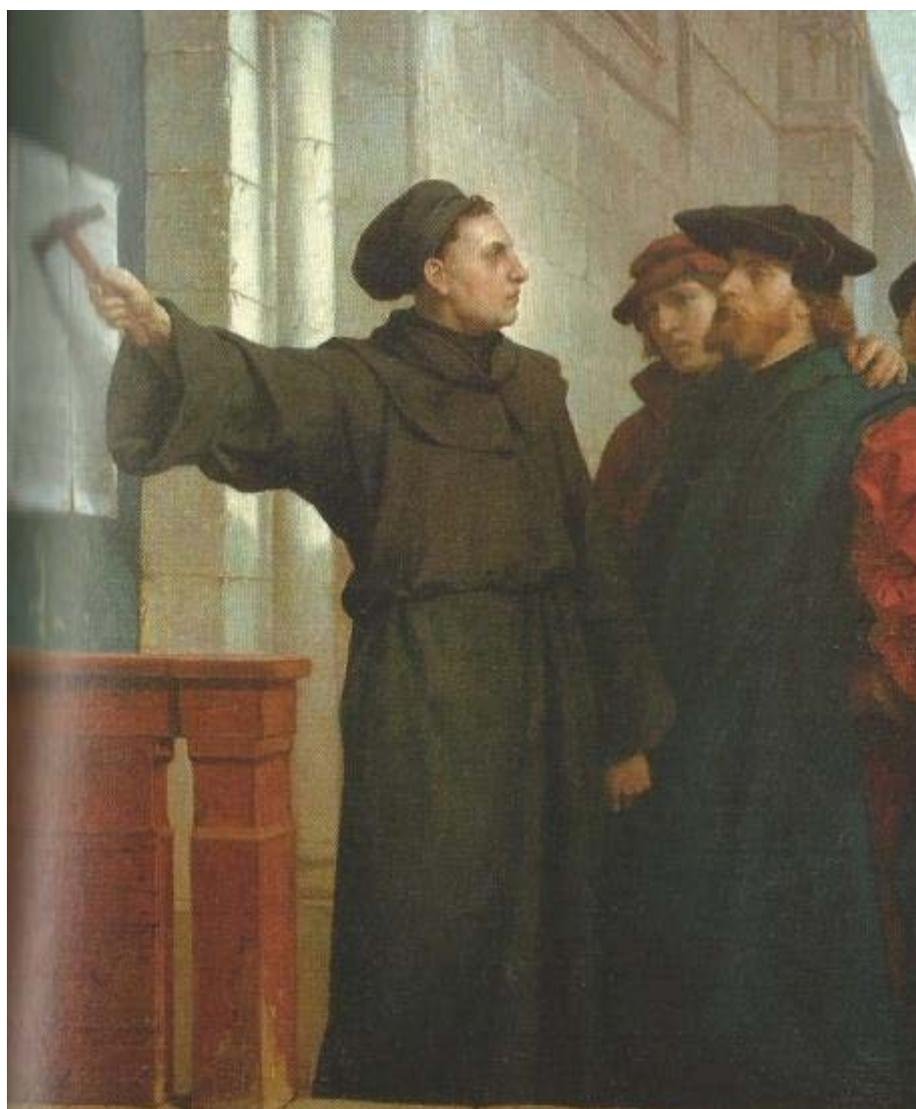
ISSN 2533-1663 (online)

Casella postale 201 – 43121 PARMA

Reg. Tribunale di Parma Decreto

del 04/02/1966 n. 38813

**Educazione e politica
a 500 anni dalla Riforma di Lutero**



SOMMARIO

Anno XI, n. 8, Luglio – Dicembre 2018

Presentazione 7

Dossier: *Educazione e politica a 500 anni dalla Riforma di Lutero*

- *Lutero (1483-1546): Riforma educazione e scuola,*
di Giovanni Genovesi 11
- *Il conflitto tra cattolici ed evangelici: tra storiografia
ed ecumenismo,* di Stefano Sodi 37
- *La Riforma in Italia: clima culturale e produzione letteraria,*
di Bianca Venturini 49
- *Paolo Sarpi: l'acuta scienza visiva di un teologo eretico,*
di Marco Piccolino e Nicholas J. Wade 61
- *Melantone, ovvero l'incontro tra Riforma e Umanesimo,*
di Franco Giuntoli 103
- *Lutero, la Riforma, l'Italia: immagini, libri e documenti
della Riforma protestante 1517-2017,* di Angelo Luppi 133
- *Conclusioni,* di Luciana Bellatalla 139

Documenti

- *Un invito alla rilettura:*
R.R. Rusk, The Doctrines of the Great Educators,
- Chapter IV Loyola 145

Notizie, Recensioni e Segnalazioni 165

- L. Coèn, *R. Coèn, l'uomo privato, l'uomo pubblico* (G. Genovesi),
M. D'Alessio, M. Gatta, G. Palmieri, A., Santoriello, *I Colitti di Campobasso. Tipografi editori tra Ottocento e Novecento* (L. Bellatalla), G. Gabrielli,
Educati alla guerra. Nazionalizzazione e militarizzazione dell'infanzia nella

prima metà del Novecento (L. Bellatalla), A. Mattioli, *Meno grigi più Verdi. Come un genio ha spiegato l'Italia agli italiani* (L. Bellatalla).

Spigolature bibliografiche 175

Atti SPES

Nuovo Statuto 183

Organi Societari 193

Bando Premio SPES 2019 195

Collaboratori di questo numero 197

SPES

Rivista on-line

Supplemento di “Ricerche pedagogiche”

Direzione e Amministrazione: SPES – www.spes.cloud
Reg. al Tribunale di Parma Decreto del 4-2-1966 n. 38813 –

Direttore Responsabile: Giovanni Genovesi

Comitato di redazione: Giovanni Genovesi, Luciana Bellatalla, Elena Marescotti, Piergiovanni Genovesi, Giovanni Gonzi, Angelo Luppi.

Comitato Scientifico: Giovanni Genovesi, Presidente SPES, Luciana Bellatalla, Vice-presidente SPES, Elena Marescotti, Segretaria SPES, Lucia Ariemma (Membro effettivo CD SPES), Piergiovanni Genovesi (Membro effettivo CD SPES), Letterio Todaro (Membro effettivo CD SPES), Simon Villani (Membro effettivo CD SPES), Alessandra Avanzini (Membro collegio Probiviri SPES), Franco Giuntoli (Membro collegio Probiviri SPES), Paolo Russo (Membro collegio Probiviri SPES), Massimo Baioni - Università di Milano; Monica Galfré - Università di Firenze, Pasquale Moliterni – Università di Roma Foro Italico; Tiziana Pironi – Università di Bologna,

Edwin Keiner – Libera Università di Bolzano – sede di Bressanone; Iveta Kestere – Università della Lettonia; Margarida Louro Felgueiras – Università di Oporto, Justino Magalhaes - Università di Bragamimho, Damiano Matesci – Università di Losanna, Michel Ostenc – Università di Angers, Irena Stonkuvienė – Università di Vilnius.

Comitato di Referee: Luciana Bellatalla (coordinatrice), Susanna Barsotti – Università di Cagliari, Carmen Betti – Università di Firenze, Fabio Bocci - Università di RomaTre, Antonella Criscenti – Università di Catania, Stefano Lentini – Università di Catania, Biagio Lorè - Università di RomaTre, Stefano Oliverio – Università di Napoli Federico II, Vincenzo Sarracino – Università Suor Orsola Benincasa Napoli.

Clicca qui per stampare solo questo capitolo

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, pp. 7-10

Presentazione
Che ogni nostro seminario possa esser vissuto
come un’attività educativa

Giovanni Genovesi

Questo n. 8 di “Spes” è dedicato, a parte le solite rubriche e le Notizie della nostra Associazione, agli Atti del Seminario pisano dello scorso 14 aprile su *“Educazione e politica a 500 anni dalla Riforma di Lutero”*.

Non farò certo qui la sintesi dei vari contributi presentati che hanno tutta la forza espressiva e la chiarezza necessaria di per sé, grazie alla preziosa perizia e all’acribia degli autori.

Pertanto, a me preme soffermarmi sull’indubbio interesse che credo susciti in coloro che sono spinti dalla curiosità dell’intelligenza, l’ascolto e ancor più la lettura di interpretazioni polifone di accadimenti, come la Riforma, che hanno gettato semi rivoluzionari in tutti i settori della società e aperto orizzonti inediti, anche inconsapevolmente, non solo nei loro contemporanei ma ben di più negli uomini e nelle donne venuti anche molto tempo dopo.

E allora è fascinoso vedere fenomeni di questo tipo da più punti di vista per metterne in luce le loro molteplici sfaccettature che coinvolgono ogni possibile aspetto della vita umana.

Basti, appunto, vedere l’interesse che può suscitare affrontare il fenomeno in questione con lo sguardo critico del politico, dello storico delle religioni, dello studioso della scienza, del letterato, dello storico e dell’epistemologo dell’educazione. E tutti impegnati a mettere a fuoco i momenti più salienti che hanno lasciato il segno in coloro che ne hanno avvertito la forza impetuosa, in positivo o meno, cercando di appropriarsene per perseguire, foscolianamente, “egregie cose”.

Ogni oggetto e ogni evento, specie se hanno a che fare con l’intelligenza umana, sono suscettibili, osservandoli e investendoli attra-

verso varie curiosità intellettuali, di prospettive economiche, fisiche, chimiche, sociali e politiche, educative e ludiche, religiose, poetiche e letterarie, ecc., e quindi da un fascio di interpretazioni logicamente argomentate ci possono dare tasselli che nel loro insieme offrono un quadro comunque significativo della storia umana.

Figuriamoci come diviene esaltante una simile operazione se esercitata su un accadimento di cui gli storici hanno potuto trovare le ragioni per farne un “fatto storico”, ossia avvenimento che diventa cruciale per interpretare il passato, il presente e anche il futuro perché condiziona inevitabilmente la capacità di guardare tutti e tre i tempi.

Leggere ciò che si considera un fatto storico costringe lo studioso a cercare di vederne tutti gli aspetti che gli è possibile, facendoli convergere in quel punto di fuga che è la scienza sua, quella che gli dà le risorse maggiori, i parametri di riferimento con cui ha più dimestichezza.

Il risultato che ne può sortire è un’armonia suonata da un’orchestra di musicisti che, pur leggendo il proprio spartito, riescono a dare un quadro unitario e significativo di quella parte del mondo che stanno interpretando.

E ciascuno che legge o ha ascoltato i singoli spartiti ne prende quella parte più congeniale alla sua sensibilità e, soprattutto, alla sua cultura, generale o specialistica, che funge da bussola per il suo comportamento.

È, indubbiamente, un gioco intellettuale ciò che ne esce, una stimolazione fantastica che invade, secondo vie proprie per ciascun individuo, tutto il suo essere che sottopone ancora all’interpretazione a lui più congeniale quanto ha letto o ascoltato. Si tratta, insomma, di un continuo gioco interpretativo attraverso il quale il soggetto gli sa dare un significato pregnante, ossia che si riferisce a molto di più del particolare argomento in questione. Siamo di fronte a un chiaro fenomeno di *transfert*, ossia di trasferimenti di conoscenze e di suggestioni verso lidi che hanno attinenza per colui che li compie e divengono nutrimento vitale per tutto il suo modo di essere.

D’altronde, è questo il modo stesso con cui cerca di procedere la scuola, insegnando al soggetto ad organizzare i *transfert* da ciò che insegna a ciò che non può neppure immaginare di insegnare. Ancora una volta si tratta di un gioco che si basa sulla capacità di afferrare il valore dell’interpretazione se si vuol dare un significato a ciò che accade.

9 - Presentazione

Ha ragione Alessandro Baricco quando dice che questo è il modo di essere dell'*élite*, ossia degli intellettuali che hanno creato un mondo a loro immagine e somiglianza come, per esempio, l'Unione Europea che non è certo nata a furor di popolo¹.

Un popolo che, in un modo o nell'altro, è sempre stato a rimorchio di chi credeva di fare e di capire la Storia.

Ora quel popolo si è stancato e non vuole più avere a che fare con gli intellettuali e, comunque, non li vuole più ascoltare e vuole fare a meno delle loro capacità interpretative delle cose del mondo.

I social lo hanno aiutato e lo aiuteranno sempre più ad avere una comunicazione paratattica, concisa e infarcita di fatti evidenti, di *fenomeni* che non hanno nessun bisogno di essere interpretati e di diventare *noumeni* per essere capiti.

Credo che ciò sia accaduto non per colpa dei social, ma soprattutto degli intellettuali che, invece di educare la gente l'ha schivata con cura, superbi e contenti di restare a coltivare il loro giardino.

Personalmente, credo di aver conosciuto solo Pierpaolo Pasolini, l'intellettuale che ha cercato di uscire dal giardino del gigante egoista e ha pagato con la vita.

È necessario seguire le sue orme e far sì che ogni evento culturale divenga un gesto educativo, pur piccolo che sia, e essere potenzialmente una sinfonia che aiuti a pensare che la vita perché abbia un significato ha bisogno di argomentazioni logiche che sfuggono dalla gabbia della comunicazione paratattica.

La possibile soluzione del problema sta nell'investire nell'educazione, per "riacquistare – come scrive Baricco, che mi piace riportare nelle sue considerazioni finali – immediatamente fiducia nella cultura, sempre. Non smettere di leggere libri, tutti, fino a quando l'immagine di una nave piena di profughi e senza un porto sarà un'immagine che ci fa vomitare. Entrare nel Game, senza paura, ... e usarlo come una grande chance di cambiamento invece che come un alibi per ritirarci nelle nostre biblioteche o generare diseguaglianze economiche ancora più gravi. Lasciare che i più veloci vadano avanti, a creare il futuro, riportandoli però tutte le sere a cenare al tavolo dei più lenti, per ricordarsi del presente. Fare la pace con noi stessi, probabilmente, perché non si può vivere bene nel disprezzo o nel risentimento. Respirare. Spegnerne ogni tanto i nostri device. Camminare. Smetterla di svent-

¹ A. Baricco, *E ora le élite si mettano in gioco*, in "la Repubblica", venerdì 11 gennaio 2019, pp. 33-35.

lare lo spettro del fascismo. Pensare in grande. Pensare. Niente che non si possa fare, in fondo, ammesso di trovare la determinazione, la pazienza, il coraggio”².

Io spero che questo nostro incontro possa essere stato vissuto come un’operazione educativa che abbia permesso a ciascuno che ne ha ascoltato le voci e ne legga gli scritti, ossia l’enunciazione e l’approfondimento logico, di sentire una spinta al cambiamento, prima di tutto e soprattutto, di se stesso.

È questo uno degli aspetti peculiari dell’educazione, un’attività troppo spesso vantata a parole ma ancora più spesso trascurata nei fatti. Finisce come con il denaro. Non circola a sufficienza perché c’è chi ne ha troppo, i pochi, e chi ne ha poco, i molti.

È necessario che l’educazione divenga patrimonio di molti, meglio di tutti, nessuno escluso. Per dare un piccolo contributo perché ciò avvenga anche i nostri resoconti su “fatti storici” memorabili assolvono a questo compito.

Ne seguiranno altri: sul significato della storia nel n. 9 di questa rivista e su un’analisi sulle conseguenze della rivoluzione russa del 1917 nel n. 10 e altri ancora nei numeri successivi.

Il fine sarà sempre quello di metter in moto un’azione educativa che, come un’orchestra sopra ricordata metta in circolo una sinfonia che dia a ciascun lettore suggestioni per l’infinita attività di migliorare se stesso e chiamare gli altri a godere di tale musica.

È un modo perché gli intellettuali si mettano in gioco per darsi da fare, senza rinchiudersi nella loro *turris eburnea*, per dare il loro contributo al miglioramento del mondo.

² *Op. cit.*, p. 35.

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, pp. 11-

Lutero (1483-1546): Riforma, educazione e scuola

Giovanni Genovesi

Il presente lavoro esplora le influenze educative della Riforma luterana, mettendone in risalto le lacune e i meriti, fermo restando l'enorme valorizzazione dell'educazione e della scuola che essa produsse: fu un evento del tutto inedito che rappresentò un forte input per ripensare il concetto stesso di educazione e di scuola e renderle più funzionali. Lutero, con la sua Riforma, perseguita con appassionante ostinazione, con sofferenza cristiana e con studio costante, spalancò le porte al mondo moderno. La vis educativa, purtroppo spesso non priva di una dimensione parentetica, pervade l'azione di Lutero, che fa della teologia uno studio dell'uomo, senza vederne però le conseguenze necessarie circa l'educazione. Questa è solo al servizio della Chiesa. Ma aver innescato la marcia per un allargamento capillare della scuola, ponendo le basi per renderla obbligatoria e gratuita, mette in moto una macchina destinata a diventare sempre più autonoma se voleva essere scuola, con tutte le conseguenze, anche epistemologiche del tutto ignorate da Lutero.

This paper deals with the educational influences of Lutheran Reformation, highlighting its critical points and its merits, without prejudice to the enormous enhancement of education and the school it produced: it was a completely new event that represented a strong input to rethink the concept itself of education and school and make them more functional. Luther, with his Reformation, pursued with passionate obstinacy, with Christian suffering and with constant study, opened the door to the modern world. The educational vis, unfortunately often not without a parentetic dimension, pervades Luther's action, thanks to which theology becomes a study of man, even if he did not see the necessary consequences for education. As for him, this is only at service of Church. But having triggered the march for a capillary enlargement of the school and laying the foundations to make it compulsory and free, he sets in motion a machine destined to become increasingly autonomous, as far as, on these grounds, it is possible to build a genuine school model, though Luther ignored all epistemological educational implications of his ideas.

Parole-chiave: Educazione, Scuola, Scienza dell'educazione, Riforma luterana, Lutero

Key-words: Education, School, Science of Education, Lutheran Reform, Luther

1. *Considerazioni preliminari*

In queste note affronto il personaggio Lutero come autore di una Riforma che rappresentò il giro di boa della cultura occidentale ed ebbe, di conseguenza, un impatto sconvolgente sull'educazione e sulla scuola di tutto il mondo occidentale. Cerco, qui, di tratteggiare le linee fondamentali che caratterizzarono questo impatto.

Comincio da una ovvia constatazione generale sul modo di essere e di comportarsi di Lutero come uomo di cultura e di chiesa specie come teologo. È indubbio che Lutero fu un personaggio molto complesso e quindi non certo privo di contraddizioni, sia umane sia intellettuali. Basterebbe pensare alla *vexata quaestio* se egli sia un pensatore che apre alla modernità o se sia un autore tutto racchiuso nel mondo medievale. Non credo che sia molto importante un simile quesito che scinde Lutero in personaggio tutto medievale o tutto moderno. Egli è un pensatore e un uomo medievale che crede al diavolo come persona¹ e al tempo stesso un uomo moderno che prepara l'avvento della scienza², con quella sua intelligenza contadina che sa essere moderna quando il problema gli pare di vitale importanza per la sua Chiesa. Per ciò che non gli interessa, i parametri medievali gli sembrano più che funzionali.

Si tratta di una visione del mondo, visibile e invisibile, che attiene a un soggetto, colto e acuto studioso, che ha vissuto in un'epoca di transizione in cui il vecchio sta cedendo il passo al nuovo che si sta affermando. Certamente è un periodo di tutto interesse, come direbbe un vecchio proverbio cinese, proprio perché sarà caratterizzato da grossi sconvolgimenti di un assetto sociale già ricco di situazioni di vita e di

¹ Lutero, come tutti in quel tempo, credeva, annota Silvana Nitti, "all'esistenza e alla presenza del diavolo nella vita quotidiana, alla strega della porta accanto che minacciava i bambini. Per tutta la sua vita, quando Lutero parlava di Satana, non pensava a una forza astratta, a un trasporto al male o del male, ma a una persona reale, che lo tormentava e lo incalzava fisicamente... Lutero rimase fermamente, in questo, un uomo del Medioevo" (S. Nitti, *Lutero*, Roma, Salerno editrice, 2017, p. 16). Il diavolo, dunque, all'epoca era sempre presente "per tutti, preti e frati compresi, insieme alle sue creature, come le streghe, che si annidano nelle foreste" nella vita quotidiana, almeno come suggestione (Mario Dal Bello, *Lutero: l'uomo della rivoluzione*, Roma, Città Nuova, 2017, p. 19).

² Ha ragione Roland H. Bainton, *Martin Lutero*, tr. it., Torino, Einaudi, 2013 quando afferma che Lutero è un "uomo del Medioevo che inaugura la modernità", a dispetto del suo pensiero teologico legato, per molti aspetti, a una cultura tardo-medievale.

cambiamenti e anche di gloriose sedimentazioni culturali che mostrano la corda e tuttavia sono stimolo per gli spiriti più sensibili, colti e intelligenti a saper cogliere i segni dei tempi, anche quelli più aurorali, per intuire e suggerire agli altri, e magari farsene guida, un futuro migliore. Lutero è stato uno di questi “suggeritori e guide” di quel tormentato periodo a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento e, ovviamente, ha pagato il suo scotto con un carattere che si è costruito estremamente sensibile e sempre ossessionato dal peccato, dal come e perché Dio lo vorrà salvare, da un orgoglio sconfinato e da una volontà di essere umile come ogni studioso, come lui era, sentiva che doveva essere e da tante altre contraddizioni che segnaronò la sua vita di uomo e di riformatore.

E ovviamente queste contraddizioni si ritrovano anche nel modo di concepire l'educazione e la scuola, due delle colonne portanti della sua nuova Chiesa.

Io circoscrivo, come ho detto, il mio impegno nel rilevare gli aspetti più significativi che la sua opera di riformatore impressè appunto all'educazione e alla scuola.

2. *La scuola al servizio della Chiesa*

Sulla scorta di quanto detto, mi sembra utile iniziare il discorso prendendo il caso della concezione che Lutero ha della donna che, peraltro, permette di introdurre subito il discorso *in media res*, ossia sui problemi educativi visti da Lutero come strumento di liberazione e, al tempo stesso, strumento asservito alla Chiesa.

Si pensi, quindi, al suo modo, tutto medievale, di concepire il ruolo della donna³, fino a che non si tratta di considerarla come credente e

³ Per le ragazze, proponeva che in ogni città fossero istituite scuole in cui le fanciulle avrebbero dovuto seguire, almeno per un'ora al giorno, letture e commenti del Vangelo in tedesco e in latino, mentre le università sono riservate ai soli ragazzi. Cfr. l'opera da cui prese il via la Riforma, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca. A proposito della correzione e del miglioramento della società cristiana* (1520), (tr. it., a cura di Paolo Ricca, Torino, Claudiana, 2008), pp. 320 segg. Si ricordi che alle donne era preclusa la predicazione pubblica, un'azione fondamentale dell'assetto della Riforma, permettendo loro solo la predicazione privata all'interno della famiglia. L'opinione di Lutero è espressa senza riserve in questo passo delle *Conversazioni a tavola*: “Gli uomini hanno il torace largo e le cosce strette, perciò hanno la saggezza. Le donne hanno il torace stretto e le cosce larghe. La donna deve essere casalinga; lo mostra la creazione, infatti hanno larghi il culo e le cosce, cosicché devono starsene sedute tranquille” (WAT, 1, 19, pp. 9-12). La presente citazione, come

cristiana che, in quanto tale, deve andare a scuola, sia pure con tutte le limitazioni del caso, e gestire una famiglia cristiana⁴.

È la scuola che affranca la donna perché Lutero la vuole credente e formatrice all'interno della famiglia. Ma la scuola che la prepara non può essere altro che finalizzata alla costruzione e al mantenimento della Chiesa, nella sua dimensione sia religiosa sia civile. Una sorta di circolo vizioso.

E qui emerge subito un'altra contraddizione di fondo. Lutero, infatti, afferma che la scuola è o deve essere mantenuta dal principe e dalle autorità cittadine⁵ come membri che partecipano alla comunità dei credenti e, come tali, agiscono secondo le loro possibilità.

Al di fuori di giri di parole, sta a loro attrezzare le scuole e farle frequentare. È una scuola di Stato che, furbescamente, si dice sia della comunità dei fedeli. Governata dalle autorità cittadine o dal principe è strumento del Signore perché Dio gestisce le cose profane, come la scuola, tramite il principe e le cose divine tramite i pastori di anime.

Insomma, la scuola non dovrà essere più un compito esclusivo della Chiesa, ma cercherà di assolvere i suoi compiti in collaborazione con le altre istituzioni sociali, *in primis* la famiglia⁶, le corporazioni del mondo del lavoro e, soprattutto, lo Stato. Ma lo Stato, per Lutero è un mondo diverso, da quello spirituale, con cui Dio governa le cose temporali. In definitiva, Lutero, pur volendo distinguere nettamente le cose spirituali da quelle temporali, Chiesa da Stato, ha la ferma convinzione che il loro governo dipenda solo da Dio.

le altre seguenti, è stata ripresa dall'antologia di passi di Lutero riportati nel testo M. Lutero, *Breviario*, a cura di Claudio Pozzoli con tr. it. di Carla Buttazzi (Milano, Rusconi, 1996, pp. 161, 164) e dal saggio di Silvana Nitti, *Lutero*, cit. Nel testo, i passi riportati sono contrassegnati con WA (*Weimarer Ausgabe*, edizione critica completa delle opere di Lutero, Weimar, 1919), TR (*Tischreden*, Discorsi conviviali, di cui c'è una bella edizione italiana (*Discorsi a tavola*) curata da Leandro Perini e saggio introduttivo su Lutero di Delio Cantimori, Torino, Einaudi, 1974), *Lettere* (*Briefwechsel*, Epistolario). I numeri dopo la sigla indicano, nell'ordine, il volume e la pagina.

⁴ “I genitori devono sapere – scrive Lutero – che per Dio, per la cristianità, per il mondo, per loro stessi e per i propri figli non possono compiere opera e beneficio migliore che educare bene i propri figli” (*Ibidem*, p. 138, WA, vol. 1, p. 169).

⁵ Cfr. *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca...*, cit.

⁶ Lutero ha una grandissima attenzione alla famiglia e alla sua opera formativa purché sia sempre orientata alla fede in Dio. Egli, infatti, secondo quanto annota Delio Cantimori nella *Prefazione* al saggio di Roland H. Bainton, *Lutero...*, p. XLVIII, annetteva alla famiglia e, quindi, allo stesso matrimonio, una vera e propria scuola di carattere sia per i genitori, sia per i figli.

Si tratta di una teocrazia di stampo fortemente medievale, anche se può sembrare una netta divisione delle ingerenze tra Chiesa e Stato.

La scuola come istituzione pubblica dovrebbe essere frequentata da tutti i cittadini, maschi e femmine, sia pure con differenze per il sesso. Invece, è solo per i credenti, cristiani evangelici che hanno la fede in Cristo. E gli altri?

Se il problema delle varie professioni sembra risolto, come quello di togliere ogni barriera tra laicato e clero, giacché tutti i fedeli sono sacerdoti⁷, resta del tutto scoperto il problema dell'intercultura e della pluralità ideologica.

La scuola c'è per formare credenti e sudditi, ossia cittadini che sono sempre sotto la misericordiosa Grazia di Dio: su di essa pesa il pericolo di essere un *instrumentum regni*, pericolo che non sarà certo allontanato dalla Riforma, nonostante gli sforzi di Melantone⁸.

Eppure, Lutero, più volte ha affermato che nessuno deve essere costretto ad abbracciare una fede. E questo è un chiaro sintomo di una visione moderna che viene negata da una concezione di scuola esclusiva e, quindi, prevaricata.

Sostanzialmente Lutero applica la *Confessio augustana*, che fa a pugni con la libertà di pensiero e con l'educazione.

3. Teologia e educazione

La concezione che Lutero ha della teologia è indubbiamente innovativa, perché riguarda l'uomo e tutto ciò che lo circonda, ossia tutte le creature di Dio per regolare i loro rapporti con Dio stesso.

Satana dice – scrive Lutero – che “Dio odia il peccatore; anche tu sei peccatore, dunque Dio odia anche te... In questo sillogismo bisogna semplicemente negare la premessa maggiore: è falso che Dio odia i peccatori... Se Dio li odiasse, non avrebbe certo mandato il suo Figlio per loro. Odia soltanto quelli che non vogliono essere giustificati, coloro cioè che non vogliono essere peccatori... Dunque, quando ve-

⁷ “Nessuno – scrive Lutero – può negare che ciascun cristiano possiede la parola di Dio e che da Dio è ammaestrato e unto sacerdote” (WA, 11, 411, pp. 31-32). Le cariche assegnate ai vari soggetti dipendono esclusivamente dalla scelta elettorale fatta dalla comunità e solo la comunità, con lo stesso sistema, può revocarle (cfr. *Ibidem*, 414, pp. 12-14).

⁸ Pseudonimo di Filippo Schwarzzerd.

diamo i nostri peccati, non abbiamo ragione di temere, bensì ne hanno quelli che non li vedono; quelli sì, che hanno ragione di temere”⁹.

L’unica possibile, ma non certa, via di salvezza è la sola fede¹⁰, primo caposaldo della teologia luterana, intesa come assoluta adesione alla generosa bontà divina che, lui inconsapevole, gliene ha fatto dono. La teologia ha per oggetto, secondo Lutero, non Dio, ma l’uomo: “un uomo sotto il peso del peccato, al quale Dio offre il modo per diventare giusto”¹¹.

L’impegno dell’uomo, annientato dal peccato originale e impossibilitato dal potersi affrancare dal suo egoismo, sta nel comprendere sia questa sua impotenza sia il gratuito dono di Dio come unica fonte di salvezza. La fede è, appunto, questo impegno di comprendere la necessità di affidarsi all’amore di Dio¹². È vero, l’uomo è un soggetto peccaminoso, ma diviene, nella teologia luterana, il punto centrale della conoscenza. Si tratta di istanze che Lutero mutua da Agostino, che erano presenti in Cusano¹³ e che marcano “il passaggio dal Medioevo

⁹ WA, 18, 397, pp. 25-31, *passim*.

¹⁰ “La giustizia della fede consiste nella grazia, non nelle opere” (*Ibidem*, p. 155, WA, vol. 18, p. 771); “Non c’è altro servizio divino che la fede e solo la fede” (*Ibidem*, p. 157, WA, vol. 32, p. 53); “Non è attraverso le opere che noi diventiamo figli, eredi, giusti, santi e cristiani, ma compiamo le opere in quanto già fatti, nati e creati per questo...” (M. Lutero, *Breviario*, p. 193, TR, 5570 a).

¹¹ A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano, Mondadori, 2017, p. 44.

¹² Cfr. Martin Lutero, *Prefazione all’Epistola ai Romani*, in *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay, Torino, UTET, 2013. Sul problema Lutero ci ritorna – e qui seguono le parole di Mario Miegge – anche “nella Prefazione alla edizione delle proprie opere (scritta nell’ultimo anno di vita, 1545)... Il riformatore rievoca il dramma spirituale di quella scoperta: ‘...nonostante l’irreprensibilità della mia vita di monaco, mi sentivo peccatore davanti a Dio: la mia coscienza era estremamente inquieta’...Ritorniamo alla pagina autobiografica del 1545. L’ansia del monaco ‘giusto e peccatore’ si dissolve nella illuminazione improvvisa, suscitata dalle parole del primo capitolo della Lettera ai Romani...Finalmente Dio ebbe compassione di me. Mentre meditavo giorno e notte ed esaminavo la connessione di queste parole: ‘La giustizia di Dio è rivelata nell’Evangelo, come è scritto: il giusto vivrà per fede’ (*Lettera ai Romani*, 1, 16), incominciai a comprendere che la giustizia di Dio significa qui la giustizia che Dio dona e per la quale il giusto vive, se ha fede. Il senso della frase è dunque questo: l’Evangelo ci rivela la giustizia di Dio..., per mezzo della quale Dio, nella sua misericordia, ci giustifica mediante la fede... Subito mi sentii rinascere, e mi parve che si spalancassero per me le porte del paradiso” (M. Miegge, *Apocalittica, politica e peccato nella Riforma*, Centro Studi Religiosi Fondazione Collegio San Carlo, Ciclo di Lezioni 2006-2007, Lezione del 5 dicembre 2006, p. 3).

¹³ Cfr. L. Bellatalla, G. Genovesi, *Il De docta ignorantia sub specie educationis*,

all'evo moderno"¹⁴ e fanno dell'essere umano il fuoco del discorso educativo. È questa la conseguenza necessaria dell'impostazione teologica di Lutero che, inevitabilmente, spostando l'oggetto della teologia da Dio all'uomo, fa della stessa teologia, sia pure in maniera forse inconsapevole, il primo stadio di una Scienza dell'educazione.

Dico "forse inconsapevole" nel senso che ci troviamo di fronte alla logica consequenzialità di un sillogismo:

- a. la teologia ha per oggetto l'uomo;
- b. l'educazione si occupa dell'uomo;
- c. la teologia ha per oggetto l'educazione.

Ma è un sillogismo del tutto estraneo a Lutero, almeno nel senso di fare dell'educazione un oggetto della teologia come scienza.

Il forte interesse alla teologia come il modo più corretto di interpretare la Bibbia per cogliere il rapporto tra Dio e l'uomo porta Lutero ad aprirsi al problema educativo, sebbene più che altro, a mio avviso, per perfezionare al meglio i modi con cui la scuola possa formare dei veri credenti e non certo per mettere a punto una Scienza dell'educazione. In quest'ottica, l'educazione e l'istruzione sono messe dallo stesso Lutero a fondamento della formazione del credente, sebbene non abbiano nessun valore, da sole, senza l'aiuto del dono divino, per riscattare l'uomo dal peccato.

In definitiva, alla teologia fanno capo tutte le scienze, tra le quali Lutero non pensa mai di includere la Scienza dell'educazione perché non gli serve, dato che l'educazione non ha bisogno di una scienza, ma della preparazione cristiana dell'insegnante, del pastore e dei genitori. Sono le tre figure cardine dei tre luoghi deputati all'educazione: scuola, chiesa e famiglia, che agiscono in una comunità di uomini e di fede, ognuno sacerdote e maestro, un potenziale predicatore che incarna la Chiesa come punto di fuga di ogni professione che fa opere buone nella comunità evangelica.

È certamente un interessante e intrigante paradosso, come del resto sono tutti i paradossi, quello di uomo, spinto dalla ricerca di una genuina moralità all'insegna del ritorno alle Sacre Scritture, ma anche da una lucida intelligenza di studioso, che dà vita ad un rinnovamento culturale dell'Europa e di tutto il mondo, senza voler considerare l'importanza fondamentale dell'esserci di una vera e propria Scienza

Roma, Anicia, 2018.

¹⁴ Cfr. A. Prosperi, *Lutero...*, cit., pp. 44-45 e segg.

dell'educazione per impiantare le basi di una perenne rivoluzione etica di tutta la società civile.

Non si tratta di un possibile limite del monaco della Sassonia, ma anzi del suo acume che intravide che il suo tempo e, in particolare, la netta stragrande maggioranza del popolo tedesco non si poteva trascinare dalla propria parte con dispute epistemologiche "di nicchia" di cui non sentiva affatto il bisogno, bensì con discorsi che facessero leva sulla sua emotività e sulle sue passioni quotidiane, dandole la speranza di farvi fronte con la fede e l'istruzione.

Lutero, in questa prospettiva, considerò l'educazione e la scuola come gli indispensabili strumenti per fondare la sua Chiesa e dare una svolta decisiva alla struttura geopolitica e culturale del suo tempo. Credo proprio che questa impresa titanica lo impegnò così tanto da farlo disinteressare del tutto delle questioni epistemologiche dell'educazione per dedicarsi con la cura che si è detto agli aspetti dell'educazione di maggiore impatto sociale, in particolare sulla comunità civile dei credenti, nei tempi più brevi possibili.

4. *La comunità civile*

La comunità civile non è mai persa di vista al punto che ogni cittadino vi ha un ruolo importante, perché il suo lavoro è non solo funzionale, ma imprescindibile per il benessere, l'autonomia e la libertà della comunità stessa. Da qui l'abolizione di conventi, frati e monache.

Queste due dimensioni, la prima che promette la libertà e l'autonomia per ciascun credente – che poi ridimensiona con il *De servo arbitrio* –, la seconda che valorizza il lavoro se ha origine dalla fede rafforzano la necessità di scuole che guidino alla fede. In una comunità in cui ciascun membro deve essere in grado di leggere la Sacre scritture ed essere sacerdote, curando il suo lavoro, la scuola è fondamentale e deve essere non solo in latino, ma anche in volgare.

Il lavoro e tutte le strutture e istituzioni che lo richiedono e ne hanno bisogno per mantenersi acquistano, grazie all'educazione, il significato sacro di ordinamenti divini che organizzano spiritualmente la nostra esistenza. Chi non lavora s'allontana da Dio e, quindi, deve essere allontanato dalla comunità religiosa¹⁵.

¹⁵ "Quelli che non difendono e mantengono nessuno, ma consumano, oziano e impoltroniscono soltanto, il principe non dovrebbe tollerarli nel suo paese, ma cacciarli o costringerli a lavorare: come fanno le api, che cacciano via i fuchi che non

Interessante, al riguardo, quanto Lutero scrive al suo amico barbiere, Peter Beskendorf, in risposta alla sua domanda su come è possibile pregare bene: “Un bravo e diligente barbiere deve dirigere pensieri, mente e occhi unicamente sul rasoio e sui capelli, e mai dimenticare dove sta radendo o tagliando. Poiché, se volesse nello stesso tempo chiacchierare o pensare ad altro o guardare altrove, rischierebbe di intaccare a qualcuno la bocca e il naso o di tagliargli la gola”¹⁶.

Come si vede, la risposta è una metafora che esalta la serietà e la competenza impegnate nell’esercizio del proprio mestiere e che sono, già di per sé una preghiera che richiede una concentrazione di cui il lavoro non può fare a meno per svolgerlo bene. E tale concentrazione che metteva l’individuo in stretto rapporto con il bene della comunità è come la preghiera che lo mette in rapporto con Dio.

Mai come allora il lavoro, di qualsiasi tipo esso fosse, liberale, artistico e artigianale, agricolo e via dicendo, aveva ricevuto una simile valorizzazione: il lavoro, esplicito con la competenza della professionalità, acquista una sua sacralità, come gli atti liturgici e le opere di pietà dettate dalla fede¹⁷. I doveri professionali sono i doveri del cristiano che ricerca la salvezza tramite la fede in Cristo e anche attraverso l’espressione della sua personalità con la propria professione necessaria a tutta la comunità sociale e religiosa. In definitiva, le opere umane sono meritorie proprio in quanto sono conseguenze del lavoro dell’uomo, della sua professione che si dà come via per la salvezza, che ha, come si diceva, una sua sacralità che consacra, nella sua sete di trascendenza, il mondo terreno in cui l’uomo agisce.

L’uomo *christianus*, tramite il lavoro, diviene una sorta di Cristo (*Christus quidam*), ossia un maestro per tutti gli altri della comunità. La professione del maestro era, secondo quanto detto dallo stesso Lutero, quella che avrebbe di gran lunga preferito se avesse dovuto astenersi dal predicare¹⁸.

lavorano e mangiano il miele delle altre api” (M. Lutero, *Breviario*, cit., p. 66, WA, vol. 19, p. 654).

¹⁶ WA, 38, 364, pp. 7-11.

¹⁷ “Dobbiamo attenerci con lieta coscienza al nostro mestiere, e sapere che con la nostra opera facciamo più di chi avesse fondato tutti i conventi e retto tutti gli ordini, anche se è il più piccolo dei lavori domestici” (*Ibidem*, pp. 63-64, WA, vol. 29, p. 566).

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 138, WA, vol. 30, II, p. 579 e WA, vol. 32, p. 65). Ma nei seguenti scritti di Lutero, ritorna più volte una simile espressione: *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* (1520), *Indirizzo ai borgomastri e consiglieri di tutte le*

Il maestro è colui che, in maniera più sistematica e puntuale della famiglia, prepara buoni credenti e buoni lavoratori, ossia coloro da cui dipende, come si è detto, il funzionamento di un buon governo, premuroso dell'ordine sociale e del benessere dei cittadini.

Si tratta di un governo che è uno dei modi in cui si manifesta la guida di Dio. La dimensione religiosa è quella che domina il pensiero di Lutero, che fa del governo e della scuola strumenti di cui Dio si serve per gestire il mondo. Quest'interazione tra dimensione religiosa e dimensione civile è sempre presente in Lutero, che vuole che la Riforma cambi il volto sociale della sua Germania: una Riforma religiosa che vuol essere anche una rivoluzione civile.

Non è certo un caso che Lutero abbia sempre un occhio attento alla dimensione civile della comunità; ciò lo porta a non trascurare la tradizione delle "scuole d'abbaco", particolarmente richieste da una borghesia opulenta della ricca Germania del tempo, della matematica, della poesia, della musica¹⁹, che Lutero apprezza quasi come la teologia, di alcune parti della logica, della retorica e della poetica e l'esigenza di discipline tese a ribadire la stretta unione politica della Chiesa con le autorità secolari²⁰.

È certo che questa posizione portò sempre Lutero a vedere nell'istruzione popolare non solo la dimensione religiosa – che, del resto, fu sempre quella più importante – ma anche la dimensione civile. A questa egli assegna compiti di preparazione di buoni giuristi, scrivani, impiegati in genere, necessari per il funzionamento di un governo che si

città della Germania sul dovere di istituire e di mantenere scuole cristiane (1524), *Predica sulla necessità di mandare i figli a scuola* (1530). Per questi due ultimi scritti cfr. M. Lutero, *Scritti sull'educazione*, introduzione, commento e traduzione di Ferdinando Vidoni, Treviso, Libreria Editrice Canova, 1972, pp. 45-131 e M. Lutero, *Scuola e cultura. Compiti dell'autorità e doveri dei genitori (1524-1530)*, a cura di M. C. Laurenzi, Torino, Claudiana, 1990, con una robusta introduzione.

¹⁹ Lutero era un suonatore di liuto e i suoi *Lieder*, il canto di inni e di salmi, si diffusero in tutte le chiese e le scuole, al punto che formazione musicale e fede si intrecciano fin dai primi tempi della Riforma (cfr. R. H. Bainton, *Martin Lutero*, cit.). Cfr. M. Lutero, *Ai Consiglieri...*, cit., pp. 77-78, dove rimpiange "di non aver letto un maggior numero di poeti e storici e di non aver avuto nessuno che m'insegnasse a conoscerli! Invece di questi ho dovuto leggere le immondizie del diavolo, i filosofi e i sofisti, e tutto ciò con grandi spese, fatiche e danni, tanto che ho abbastanza di queste cose da spazzar via". Utile, al riguardo, quanto scrive la Nitti, *Lutero*, cit. nel paragrafo *Lutero in privato*, p. 315.

²⁰ Rientrano in questo settore, tra gli altri scritti di Lutero, la predica ricordata *Sul dovere di tenere i figli a scuola* (1530) che non si stanca di insistere sul tema della responsabilità di governanti e genitori verso l'educazione dei giovani.

preoccupi del benessere dei cittadini e del mantenimento dell'ordine sociale²¹. Si tratta di un governo che, come vedremo anche più avanti, non è altro che uno dei modi in cui si manifesta la guida di Dio.

Come si vede la dimensione religiosa è quella che domina il pensiero di Lutero, che fa del governo e della scuola degli strumenti di cui Dio si serve per manifestare il suo modo di gestire il mondo.

5. *Una vera e propria rivoluzione*

Già questi aspetti designano l'insieme dell'operato di Lutero come rivoluzionario, sia pure costruito *in itinere*. È la prima rivoluzione dell'Occidente appena uscito dal Medioevo e ne ha tutte le caratteristiche: distrugge l'unità della Chiesa e, quindi, dell'Occidente, la supremazia del latino e della cultura italiana, fonda una nuova Chiesa, che poggia sul sacerdozio universale e riscuote il favore dei principi tedeschi, minando l'impero, fonda una scuola obbligatoria per tutti, maschi e femmine, con libri in volgare.

Credo basti per definire rivoluzionario e del tutto moderno l'operato di Lutero che partì come professore universitario, invitando colleghi e studenti, secondo l'usanza accademica di allora, a discutere in un seminario le sue tesi, tra cui quella sulle indulgenze. Ma non ha nessuna intenzione di uscire dalla Chiesa cattolica, né di fondarne un'altra. Dall'affissione delle 95 tesi, Lutero fu preso alla sprovvista da ciò che il suo messaggio aveva provocato, al punto che nelle sue prediche fino al 1525 non fa cenno a un simile stato di cose.

Insomma, contro la volontà del suo promotore, la sua posizione veniva spesso travisata come bandiera di una rivoluzione sociale, ben più comprensibile perché più desiderata di quella religiosa auspicata da Lutero²². E ciò lo spingerà sempre più verso un dogmatismo e un'intransigenza che nulla avevano da invidiare alla Chiesa cattolica.

²¹ Scrive Lutero: "Ma io ritengo che anche l'autorità abbia il dovere di obbligare i suoi sudditi a mandare i fanciulli a scuola... Essa infatti ha veramente il dovere di conservare gli uffici e gli stati di cui si è parlato, affinché rimangano i predicatori, i giuristi, i pastori, gli scrivani, i medici, i maestri di scuola e simili, perché non si può fare a meno di loro" (*Sul dovere di mandare i fanciulli a scuola*, in Lutero, *Scritti sull'educazione*, cit., p. 129).

²² Cfr. il saggio di due studiosi protestanti, Paolo Ricca-Giorgio Tourn, *Le 95 Tesi di Lutero*, Torino, Claudiana, 1998, dove si tratteggia "un Lutero ben diverso... dal rivoluzionario che infiamma il popolo nella rivolta contro Roma" (p. 8).

Le circostanze e l'insipienza della Chiesa romana fecero sì che, poco a poco, Lutero mettesse a punto una strategia d'attacco di tutto rispetto, ma non priva di colpi bassi, fondata sul suo pensiero teologico, sul suo comportamento sanguigno e orgoglioso, sulla sua furbizia contadina, sul sentirsi ispirato dalla parola del Signore che parla alla sua coscienza attraverso le Sacre Scritture e sulla sua impoliticità che ha la fortuna di trovare circostanze favorevoli.

Lutero sfida papi e imperatori e lancia una rivoluzione che poggia su aspetti che si rivelano bifronti. In effetti, la Riforma di Lutero può essere vista come una medaglia che in una faccia ha l'effigie del suo promotore (faccia religiosa) e nell'altra faccia l'effigie della chiesa del castello di Wittenberg come simbolo della Riforma (faccia socio-politica). Le due facce si saldano e formano un'indissolubile moneta.

La prima faccia effigia il simbolo della Riforma religiosa, ossia Lutero, colui che accende la miccia che genera un incendio che forse egli stesso non si aspettava e, comunque, non avrebbe voluto innescare. Ma il terreno era pronto socialmente per grandi rivolgimenti sociali anche violenti, dopo almeno due secoli di moti ereticali schiacciati senza pietà, la miseria sempre più crescente, lo sfacciato potere temporale della Chiesa cattolica sempre più avida di denaro.

La protesta prese ben presto la via della Riforma religiosa, animata da un Lutero sempre più battagliero e instancabile autore di saggi e sermoni, man mano che sente crescere la sua coscienza cristiana che vede la fede come l'unico vero fondamento della nuova Chiesa. Lutero va avanti senza tentennamenti sorretto dalla sua fede che lo spinge prima di tutto a stabilire i principi basilari della sua teologia, considerando ogni cosa terrena che pur gli appare di grande, grandissima importanza per perseguire il suo progetto.

Egli incita, con i suoi lucidi e appassionati scritti e discorsi, l'uomo a diventare autonomo e libero nell'interpretare la vera fonte di verità: la Bibbia, che Lutero, già dal convento, amò sempre più di ogni altro libro. L'interpretazione delle Sacre Scritture fa, di principio, l'uomo un sacerdote che si fa anche maestro degli altri fortificato nella fede che rende meritorie le sue azioni e la sua professione intrisa di sacralità. Chiesa e mondo terreno interagiscono continuamente, eliminando la distanza tra sacro e profano.

La seconda faccia della moneta mette in marcia un moto sociale del tutto profano che coinvolge diseredati per i quali le promesse di Lutero sono viste come un riscatto sociale di cui egli teme fortemente gli

sbocchi. Anche la borghesia dà il suo consenso, attirata dall'inedita valorizzazione sacrale del lavoro, e così i principati tedeschi, allettati da avere una Chiesa nazionale come forte difesa nei confronti dell'impero.

“La libertà del cristiano predicata da Lutero era puramente religiosa, ma si poteva facilmente darle un contenuto sociale, il sacerdozio universale dei credenti non significava per lui una dottrina dell'egualianza... Lutero aveva tuonato contro l'usura e, nel 1524, aveva pubblicato un nuovo opuscolo sull'argomento in cui stigmatizzava il sotterfugio dell'annualità, per il quale si presta un capitale a perpetuità in cambio di un compenso annuale. Anche il suo atteggiamento nei riguardi del sistema monastico conveniva mirabilmente al cupido desiderio dei contadini di spogliare i conventi. Essi si sentivano con ragione attratti da Lutero”²³.

Insomma, già le sommosse dei contadini tedeschi²⁴, che sfociarono poi in guerra, dimostrano che questi ultimi “avevano... capito perfettamente l'importanza politica della Riforma religiosa. In piena coerenza con le idee di Lutero, proponevano in primo luogo l'autogoverno della comunità ecclesiastica, la libera elezione dei parroci. Il controllo democratico della Chiesa era una rivendicazione immediatamente politica, in una società in cui le istituzioni religiose avevano una posizione centrale”²⁵.

Tutte queste diverse forze sociali si muovono, unite dal forte collante di un feroce e profondo anticlericalismo, per ragioni che ciascuna parte avverte come estremamente valide. Diseredati, borghesi impegnati negli affari, autorità secolari mosse da finalità politiche, sono con e per la Riforma senza aver compreso una delle ragioni teologiche di Lutero e, comunque, del tutto impermeabili alle contraddizioni del monaco sassone.

²³ R. H. Bainton, *Lutero...*, cit., pp. 238-239. Ma cfr. anche S. H. Hendrix, *Lutero. Un riformatore visionario*, Milano, Hoepli, 2017, cap. XI, *La ribellione non è tollerabile...*, pp. 552-602.

²⁴ Su questo aspetto si veda il paragrafo di R. H. Bainton (*Op. cit.*, pp. 239-244), *Lutero e i contadini*.

²⁵ M. Miegge, *Martin Lutero 1483-1546. La riforma protestante e la nascita delle società moderne*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 66 poi Torino, Claudiana, 2016. Basti leggere i dodici punti redatti dai “contadini”, sotto la guida di Thomas Müntzer, che costituivano il programma del loro movimento. Ma Lutero non poteva sopportare nessuna turbativa dell'ordine sociale. E procederà con la violenza che è una dimensione portante del suo carattere, come emerge con tutta evidenza dallo scritto *Contro le bande brigantesche e assassine di contadini*.

Essi sono mossi da motivi di cui in nessun modo Lutero si cura, non perché non abbia interesse per il mondo terreno, che anzi vede, se ben organizzato e ordinato, come lo strumento necessario a “nutrire” e far crescere la sua Chiesa, ma perché mosso dalla sua visione religiosa ed etica del mondo, persegue, con S. Paolo, una rivoluzione negli spiriti pur avendo scatenato una rivoluzione sociale che, pur a malincuore, aiuterà a stroncare nel sangue²⁶.

Il popolo, nei suoi vari strati, prende del messaggio luterano ciò che gli sembra più consono e diviene seguace di una Riforma che spesso non capisce. E questo ha risvolti anche positivi perché, specie circa la scuola che per Lutero è solo uno strumento di fortificazione della fede e, quindi, al servizio della Chiesa, coloro che la frequentano sono spinti dalle stesse famiglie a farne un organo di formazione culturale e professionale e di mobilità sociale. E la scuola tende ad affrancarsi dal servaggio religioso. È quanto sfugge a Lutero, ossessionato dal fondare e organizzare la sua Chiesa, anche se non gli sfuggono gli effetti secondari – che peraltro vedrà positivi – che la sua attività innesca come la nascita di un uso colto e allargato della lingua tedesca e il suo stesso rinsaldarsi nella stretta e benefica interazione con la scuola e l’estendersi dell’istruzione popolare.

Del resto, non si deve dimenticare che una lingua nazionale e una scuola obbligatoria corrispondevano alla sua finalità di dar vita a una Chiesa di Stato e alla formazione di tedeschi liberamente credenti e membri sinceri della comunità. Popolo e scuola, in volgare e/o con altre lingue classiche, sono il tandem che allarga il consenso alla Riforma.

6. *Le prediche e la loro dimensione educativa*

Per Lutero, giustamente, l’educazione si fa con la parola attraverso la comunicazione, il contatto ideale tra maestro – sia esso genitore, predicatore, insegnante – e allievo – figlio, fedele, scolaro – senza indulgere in speculazioni tipiche di ciò che è del Diavolo.

²⁶ È indubbio che l’“incontro” con Paolo, nel 1519, fu per Lutero determinante – come si è detto – per proseguire nel suo cammino di sofferta e interiore ricerca religiosa cominciata da quando entrò in convento a Erfurt, non per disprezzo del mondo, ma per tentare una ricerca di se stesso nel suo rapporto con Dio.

Lutero considera la parola, le prediche, in particolare le sue, momenti fondamentali per la formazione del credente, perché cariche di una notevole propensione educativa.

E questo perché la predica si basa su un rapporto faccia a faccia con gli allievi-ascoltatori, rapporto che richiede una preparazione molto simile a quella dell'insegnante che trasmette nella quotidianità ciò che crede indispensabile per la crescita intellettuale-religiosa dei suoi "allievi".

Lutero, pur non essendo un maestro di scuola, si sente tale: nel preparare e nel fare le sue prediche egli, teologo, pensa al suo popolo, ai suoi ascoltatori di cui è pastore come a suoi allievi e cura stile e contenuti dei suoi sermoni tenendo conto dei loro bisogni, dei loro desideri e delle loro debolezze raccolti come loro confessore. Egli parla e sottopone la sua dottrina ai suoi allievi²⁷, che conosce e che segue con l'attenzione di un maestro premuroso e cortese che spiega ciò che gli sembra più vicino ai loro problemi quotidiani e ai modi di farvi fronte, forti della fede in Dio.

Le prediche di Lutero, anche in forza del concetto che esse rappresentavano la Parola di Dio²⁸, assumono una vera e propria dimensione educativa rivolta agli adulti per le loro considerazioni, lucide e lineari²⁹, che spaziano su tutto lo spettro dell'esistenza.

²⁷ "Come potremmo guardarci dai falsi profeti, se non potessimo considerare, giudicare e condannare la loro dottrina? Tra gli ascoltatori dunque non possono esserci falsi profeti, ma solo tra i maestri. Perciò tutti i maestri devono sottoporre la loro dottrina al giudizio degli ascoltatori" (M. Lutero, *Breviario*, cit., p. 137, WA, vol. 11, p. 410).

²⁸ "Le prediche di Lutero seguivano l'ordine dell'anno ecclesiastico e le letture bibliche che una lunga tradizione assegnava ad ogni domenica dell'anno. In questo campo egli non introdusse innovazioni" (*Ibidem*, p. 309). Comunque, qualunque fosse il testo di riferimento, egli trovava sempre il modo di tirare in causa le sue amate lettere paoline con una grande capacità di evidenziarne ogni volta un aspetto nuovo, rifacendosi anche alle proprie esperienze. Era questo un modo per cercare di alleviare le difficoltà spirituali altrui per fare "un'ulteriore analisi dei suoi mali e di quei rimedi che trovò efficaci sia per sé sia per gli altri" (*Ibidem*, p. 318).

²⁹ Lo sforzo di guadagnarsi la fiducia degli studenti e dei più piccoli allievi è considerato da Lutero un aspetto fondamentale per un docente. Con i suoi studenti universitari aveva stretto rapporti di stima e di affetto pienamente ricambiati. Egli sa, e lo afferma, che "è male se i bambini perdono la fiducia nei genitori e negli insegnanti. Degli sciocchi maestri di scuola per esempio, con il loro carattere sgarbato hanno rovinato molti ottimi talenti" (*Ibidem*, p. 139, TR, 3, 3566). A maggior ragione, egli scrive, "non bisogna permettere alle donne che allevano bambini di spaventarli con immagini paurose e altri imbrogli, soprattutto di notte. Bisogna invece edu-

“Le opere della vita quotidiana prendono decisamente il sopravvento sulle opere istituite dalla Chiesa come esercizio della pietà: digiuni, veglie, preghiere, elemosine”³⁰.

I suoi discorsi, pertanto, in forza dello stretto rapporto tra la sfera religiosa e la sfera della vita quotidiana, si allargano dalla vita religiosa alle più svariate esperienze, anche istituzionali, dell'esistenza mondana. Essi erano caratterizzati, a detta di Bainton, “da una versatilità singolare: nessuno dei suoi contemporanei poté rivaleggiare con lui”³¹.

Tra Lutero saggista e predicatore attento e senza inutili enfasi, impegnato sì al ritorno alle origini del messaggio evangelico ma anche pensatore di grande originalità³², e i suoi lettori e ascoltatori si instaurò fin da subito un *feeling* interattivo che favorì il consenso ai motivi della Riforma.

Specie lo stile delle sue prediche faceva di Lutero un efficace comunicatore nel cercare di evidenziare i punti salienti del suo commento biblico, articolato come una vera e propria lezione di un maestro ai suoi scolari³³.

Le prediche, dunque, sono viste come un sapiente strumento divulgativo del suo messaggio religioso, che Lutero considerava anche politico. Ma non era così: il messaggio teologico passò sul capo della

care i bambini a una sana paura, affinché temano le cose di cui si deve aver timore, e non renderli paurosi in generale, perché li danneggerebbe per tutta la vita... Un bambino, una volta timoroso, sarà incapace di fare ogni cosa e si scoraggerà. Avrà timore ogni volta che deve fare o iniziare qualcosa. Ma c'è di peggio; questa timidezza, una volta instauratasi nell'infanzia, difficilmente potrà venire estirpata per tutta la vita. Quando i bambini tremano a ogni parola dei genitori, per tutta la vita avranno paura anche del fruscio di una foglia” (*Ibidem*, pp. 135-136, WA, vol. 1, p. 449). Sono parole che lasciano trapelare il ricordo di cattive esperienze infantili, comuni in quel tempo e forse esasperate “da un'innata sensibilità un po' al di sopra, diciamo, della media” (S. Nitti, *Lutero*, cit., p. 17).

³⁰ G. Miegge, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torino, Claudiana, 2003, p. 318.

³¹ R. H. Bainton, *Lutero...*, cit., p. 307.

³² *Ibidem*, p. 411.

³³ Cfr. M. Lutero, *Prediche sulla Chiesa e sullo Spirito Santo*, tr. it., Torino, Claudiana, 1984. Ma una lettura tra le più significative al riguardo è lo scritto di Lutero, *Il “Padre nostro” spiegato nella lingua volgare*, a cura di Valdo Vinay, Torino, UTET, 2016 che si ritrova, ovviamente, negli *Scritti religiosi*, insieme ai *Sermoni*, alle *Prediche sui Vangeli* e alla *Prefazione all'Epistola ai Romani*, e agli altri scritti religiosi sempre curati da Valdo Vinay e qui già citati.

maggior parte della gente che ne ascoltava solo le ricadute sulle politiche cui era più esistenzialmente interessata.

Comunque, erano prediche che soffiavano sul fuoco anche perché Lutero aveva un modo del tutto nuovo d'impostarle. Lontano dalle modalità scolastiche, che Lutero non tiene neppure nelle aule universitarie³⁴, il sermone, recitato a braccio³⁵ e attento ad inserire considerazioni sulla quotidianità, si mette in comunicazione diretta con i fedeli per suscitane o rinforzarne la fede annunciando, con chiarezza e eloquenza, che proprio dalla fede dipende la salvezza grazie all'amore senza riserve di Dio.

Per questa via Lutero è più maestro che politico. Egli delinea sempre con più forza il ruolo del maestro, di un idealista che rielabora e trasmette i risultati della dimensione speculativa, che riteneva incapace di elevarsi alle sfere dello spirito impregnata com'era della fiducia nella ragione e non nella fede in Cristo.

³⁴ Egli, predicando e insegnando nelle aule dell'università di Wittenberg, mostrava al meglio il suo essere uomo di preghiera, uno studioso, un insegnante di straordinaria cultura, assertore di una religione ottimista, di una fede profonda che tuttavia non lo tranquillizza sulla sua futura vita oltre l'inevitabile morte. Come docente universitario tiene lezioni calme, chiare nell'esposizione come si evince dalle parole di un suo studente che riporto dal saggio di S. Nitti: "Era di statura media, con una voce forte e morbida, morbida nel tono, forte nella pronuncia delle sillabe, delle parole, delle affermazioni. Non parlava né troppo in fretta, né troppo lentamente, ma con ritmo costante, senza esitazioni, e molto chiaramente, con un'esposizione così appropriata che ogni parte procedeva naturalmente dalla precedente. Non espose ciascuna parte con un complicato labirinto di parole, ma prima le singole parole, poi le pericopi, in modo da farti capire come da esse nascesse e derivasse il contenuto dell'interpretazione". (S. Nitti, *Lutero*, cit., p. 79). La *pericope* (dal lat. tardo, ecclesiastico, *pericōpe*, dal greco *περικοπή*, derivato da *περικόπτω*, tagliare intorno, composto di *περι*, intorno, e *κόπτω*, tagliare) è un breve passo ritagliato da un testo. Il termine è usato soprattutto nella critica neotestamentaria a proposito di passi dei Vangeli isolati dal testo per procedere all'esegesi.

³⁵ "Non posso preparare alcuna predicazione in forma scritta e ordinata. Non lavoro a tutte le parti singolarmente, ma al punto principale (del tema biblico da trattare), che costituisce la *summa* sulla quale si costruisce tutta la predicazione. Dopo di che, parlando, mi viene in mente qualcosa a cui non avevo pensato prima". Questa dichiarazione l'ho tratta dal lavoro della S. Nitti, cit., p. 237 che, a sua volta, l'ha ripresa da Gustav Pfizer, *Martin Luther's Leben*, Stuttgart, S. G. Liesching, 1836, p. 833. La dichiarazione è quanto fa un bravo insegnante che, se ben preparato, parlerà sempre ai suoi allievi a braccio, eccetto quando legge il passo da commentare.

7. *La rivoluzione formativa*

Il tutto porta una vera rivoluzione nel mondo della formazione, perché si tratta di modi e di concezioni che mettono in crisi certezze formative già vacillanti e ne proclamano altre che appaiono essenziali, quali l'autonomia, la libertà, l'impegno di scelta e la conseguente responsabilità che mettono l'individuo al centro di un infinito processo dinamico di ideale liberazione.

L'educazione, dovendo contribuire a fare dell'individuo peccatore un credente, è lo strumento dinamico per "lanciarlo" nel futuro e, in definitiva, farne, come sostenevano anche gli umanisti, il *faber fortunae suae*.

Erano tutti principi già presenti nelle linee fondamentali, fin dal XV secolo. Ma erano restati latenti come fuoco sotto la cenere.

La Riforma soffiò violentemente su quella cenere e il fuoco divampò in tutta Europa, scardinando quell'unità della Chiesa e quella apparente monoliticità della cultura imperniata sul latino, introducendo con forza la necessità non tanto o non solo politica, ma soprattutto religiosa, del volgare.

È questa, del resto, una decisione dalle enormi ripercussioni sociali e educative. Essa, insieme a tutta l'attività di scrittore e di predicatore in stile moderno condotta da Lutero³⁶, dà un impulso decisivo alla nascita "del tedesco come lingua di cultura"³⁷ e al crollo del primato culturale italiano. Lutero si sente e vuole incarnare la figura del "profeta tedesco".

"Egli si autodefinì (tale), dichiarando che qualcuno doveva assumere un titolo così altisonante di fronte agli asini papistici, e si rivolse sempre ai suoi dilette Tedeschi. Si è spesso affermato che nessuno ha avuto un influsso così grande nel foggare il carattere dei Tedeschi: la loro indifferenza per la politica ed il loro amore per la musica erano già presenti in lui; la loro lingua fu da lui modellata a tal punto che è difficile definire esattamente quanto gli si debba"³⁸.

Lutero, con l'uso della stampa che caratterizzò in maniera indelebile l'entrata nell'età moderna, prepara la nascita della nazione tedesca, intesa non più come *gens*, ma come Stato germanico.

³⁶ Cfr. A. Prosperi, *Lutero...*, cit., p. 300.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ R. H. Bainton, *Lutero...*, cit., p. 340.

Lutero sa sfruttare al massimo le possibilità enormi del libro a stampa per diffondere la Riforma. I torchi di Gutenberg sconvolgono l'ambiente europeo: per la prima volta la gente comune ha un accesso alla cultura e si avvia a essere protagonista della storia.

In più, è indubbio che l'uso della lingua volgare come prima lingua nelle scuole diverrà il motore determinante per il cammino, non facile, di una sempre più estesa istruzione popolare. Un simile evento innestò il processo, lento ma inarrestabile, di istituzione di scuole anche per il popolo, che fino ad allora era stato del tutto emarginato.

D'altronde, Lutero è ben cosciente che il futuro della Riforma è legato all'educazione che diventa il perno della "sua" Chiesa e di ciò che la circonda: funzionari e scribi, notai, legulei, insegnanti di lingue bibliche perché il clero diventi un vero 'esegeta della Scrittura'.

Del resto, la lettura della Bibbia, la sola vera fonte della Rivelazione, che dal 1521 Lutero comincia a tradurre in tedesco per farne patrimonio di tutti, anche delle ragazze, senza peraltro escludere la possibilità di leggerla anche in latino, greco o in ebraico, porta la Riforma all'assoluta necessità di mettere a punto un imponente sistema scolastico anche con scuole superiori e con *curricula* ampi che attingevano all'Umanesimo, da cui Lutero amava rilevare un'inconciabile distanza – a partire, per esempio, dall'atteggiamento elitario – pur avendo da esso molti spunti³⁹.

La Bibbia, tradotta in tedesco, sarebbe divenuta il collante migliore tra Cristianesimo e germanesimo e, al tempo stesso, il migliore strumento d'istruzione e di educazione di tutto il popolo tedesco.

Lutero si dimostra veramente appassionato dei problemi educativi "e scende fino ad occuparsi di casi specifici, come gli esercizi ginnastici, i giochi cavallereschi, la lotta, la scherma, che considera come la miglior difesa dalle prevaricazioni fisiche e psichiche"⁴⁰, senza conta-

³⁹ Scrive Delio Cantimori: "Idolatri, "stoici", cioè fatalisti, indifferenti alle questioni teologiche, non mossi dal desiderio della salvezza e dal senso apocalittico della grazia e della vocazione erano per Lutero gli umanisti, dai quali egli pur tante armi aveva preso" (*Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 155-156). D'altronde, secondo Giovanni Miegge, "Lutero non fu mai un umanista" (G. Miegge, *Lutero giovane*, cit., pp. 18). Tuttavia è indubbio che l'Umanesimo "tedesco" aveva avuto un'influenza non transeunte sul giovane Lutero, che sempre continuò a coltivare il suo amore per i classici: preparandosi a entrare in convento, vende tutte le sue cose, compresi i libri, *in primis* quelli di diritto, ma non Plauto e Virgilio (cfr. TR, 1, 44, pp. 21-23).

⁴⁰ Francesco Francescaglia, *La Pedagogia della Riforma protestante e della Controriforma*, in "La Pedagogia", diretta da Luigi Volpicelli, Milano, Casa Editrice

re la musica, che deve essere sempre presente nella scuola non foss'altro perché aiuta a mantenere la serenità e rende “gli uomini più dolci e mansueti”.

Insomma, per lui, l'educazione come punto di fuga dell'impegno della famiglia, dei pastori d'anime e della scuola era il perno della Chiesa e di tutta la comunità civile. Egli prodiga le sue forze per l'educazione cui assegna il fine della formazione del cristiano, un soggetto istruito, che sa leggere la Bibbia e lavora sempre a profitto della società civile e che crede fortemente nella misericordia di Dio.

Per Lutero l'educazione deve, per forza, essere il mezzo *princeps* per questo tipo di formazione e non per rendere l'individuo più critico nel perenne tentativo di incidere con i suoi comportamenti originali e creativi al miglioramento della società. Forte della sua fede, egli sente che l'uomo, pur restando un peccatore, poteva attingere una sua pace se riusciva a comprendere di confidare nella gratuita grazie a di Dio.

Il vero cristiano coincide con il vero uomo, quello che l'educazione mira a formare. Il discorso appare corretto, ma è, invece, lacunoso e la lacuna più grande è quella di assegnare *a priori* il fine dell'educazione che è infinito. Non c'è posto per impiantare un problema epistemologico dell'educazione, per sapere cosa essa sia e per farne una scienza.

Lutero sa già cos'è l'educazione, quella che gli serve, e non ha bisogno di una Scienza dell'educazione ma di una raffinata tecnologia dell'istruzione che è il punto più problematico del suo piano formativo: una soluzione era una grande dedizione e una solida preparazione culturale dell'insegnante di cui egli stesso si pone come esempio.

Tuttavia, formazione o istruzione che fosse, Lutero dava grandissima importanza all'educazione che, a suo avviso, permetteva di affinare al meglio lo strumento-ragione che avrebbe potuto condurre l'uomo a fare il salto intuitivo per comprendere, cusanamente, l'incomprensibile, ossia il rapporto che avrebbe potuto instaurare con Dio, tramite la fede.

D'altronde, il regno della ragione e il regno dello spirito non sono separati, ma l'uno collabora con l'altro perché entrambi, per Lutero, sono sotto l'egida di Dio, sia pure con funzioni diverse, ma complementari. Il vero fine dell'educazione è quello di portare l'uomo a intuire l'essenza e la misericordia di Dio: anche questo è un cammino senza fine, ma con una parte del tragitto già fissato, quello che riguarda il compito, anch'esso difficile e gravoso, dell'educazione “terrena”.

A questa pensa Melantone. La struttura del sistema scolastico nelle sue varie parti sarà, infatti, cura del più determinato e sistematico collaboratore di Lutero, Filippo Melantone, il *praeceptor Germaniae*, che attenuò o corresse le più forti contraddizioni della teologia luterana. La concezione educativa di Melantone, in accordo con Lutero, esige che ogni professione abbia una base culturale di grande spessore, addirittura che abbia una struttura enciclopedica con un posto preminente per le lettere, la retorica, la musica, la storia e le scienze matematiche e fisiche e dove non sarà mai accettata una finalità utilitaristica. Tutto è sotto l'egida dei principi della teologia impartiti secondo forme adatte all'età degli allievi e fondate sulla massima concretezza possibile.

Melantone impostò il *cursus studiorum* della scuola secondaria con una liberalità del tutto ignota a Lutero. A lui si deve un'organizzazione delle scuole e dei loro *curricula* nel modo più razionale possibile, secondo i principi della Riforma, con l'introduzione, nel Ginnasio, di discipline scientifiche e teologiche.

Per la fascia delle scuole elementari e per la famiglia, fu instancabile l'attività di Lutero per dare alle stampe "una serie di scritti"⁴¹ concepiti come un sistema unitario, quasi una sorta di "summa" di ciò che i cristiani dovevano credere, pregare e praticare... Visti nel loro insieme, questi scritti compongono un corso completo di istruzione su come il cristiano deve pensare e vivere la sua fede"⁴². Il compito maggiore di spiegare e divulgare questi corsi, semplici e lineari perché strategicamente pensati e costruiti per dare al semplice cristiano la consapevolezza della sua vita religiosa⁴³, era affidato alla scuola per svolgerlo in maniera sistematica.

Lutero aveva preparato già nel 1522 il *Piccolo libro di preghiere* che doveva "contrastare i danni causati dai manuali di preghiera medievali". Pertanto s'impegnò nella stesura di un *Enchiridion*, un manuale che radunava, in sintesi, aggiornandole, le note di un lavoro pubblicato nel 1528 (il *Catechismo tedesco*), con l'aggiunta di grandi tavole da appendere alle pareti delle chiese e delle scuole. I due testi dell'*Enchiridion*, il *Piccolo catechismo* e il *Grande catechismo*, vertono sugli aspetti basilari della fede cristiana, ma grande è l'importanza dell'insegnamento linguistico e della storia, considerata aiuto

⁴¹ Cfr. nota 21.

⁴² A. Prosperi, *Op. cit.*, p. 302.

⁴³ Cfr. *Ibidem*.

fondamentale per aprire nuovi orizzonti culturali grazie allo studio del pensiero di vari personaggi di tutte le epoche, vere e proprie guide per capire gli avvenimenti del mondo. A questi insegnamenti si affiancano le discipline del quadrivio, ossia delle matematiche e della musica.

I due saggi ⁴⁴ insistono sul valore della famiglia come luogo primario della testimonianza e della formazione del credente e l'amore per il prossimo grazie al rapporto di affetto e anche di severa disciplina che si instaura tra madre, padre e i figli.

La battaglia combattuta per la scuola e l'educazione è, a prescindere delle limitazioni imposte a entrambe, la spinta più avanzata per il rinnovamento politico e sociale e per l'emancipazione delle classi più umili. Lutero dette una propulsione decisiva alla nascita della scuola pubblica anche se l'educazione che vi si veicola non è che una *cosmesi*, sia pure intelligente, del concetto di educazione che c'era senza preoccuparsi minimamente delle questioni epistemologiche che essa postula e a cui Lutero stesso si era avvicinato, senza accorgersene. Del resto, non poteva: i tempi non erano pronti!

8. *Educazione sì, ma non come oggetto di scienza*

Ma non sono questi gli aspetti-spia di una riflessione sull'educazione per emanciparla dal suo stato di strumento religioso, ma anche politico od altro. Educazione e scuola, un binomio indissolubile che Lutero non pensa di rendere autonomo. Una simile idea non gli passa per la testa, anzi la vedrebbe non solo inutile ma pericolosa perché tesa a fare dell'educazione e della scuola oggetto di scienza. Ciò avrebbe significato fare una riflessione teoretica sull'educazione, del tutto svincolata dalle finalità della Riforma e mirata a fare l'individuo padrone di sé e delle sue scelte etiche e religiose.

In quest'ottica, non mancano difficoltà a accreditare a Lutero e anche a Melantone una Pedagogia, se con questo nome s'intende non solo la messa a punto di strategie didattiche ma, soprattutto, di una teoria dell'educazione che ne esprima finalità autonome che la affranchino da processi eteronomi.

⁴⁴ In traduzione italiana i due lavori si possono trovare nel saggio curato da Paolo Ricca, che ne fa un'ampia introduzione, M. Lutero, *Da monaco a marito. Due scritti sul matrimonio (1522 e 1530)*, Torino, Claudiana, 2017.

Per un verso, è emarginata dall'educazione ogni apertura alla dimensione epistemologica, per altro verso quella che Lutero chiama educazione è articolata attraverso luoghi (famiglia, chiesa, scuola) e tempi (estensione a tutti, almeno a livello popolare), modalità (obbligatorietà e gratuità, sorvegliata la prima e garantita la seconda dallo Stato) e contenuti (*curricula* precisi, impartiti da insegnanti preparati) che, per lui, sono il meglio per farla funzionare.

Sono molti gli aspetti, come si è visto, che Lutero considera sul problema dell'educazione fino, addirittura, a sfiorare quello epistemologico che però non approfondisce non certo per incapacità logica, ma soprattutto perché egli vede che le ragioni e i fini dell'educazione sono garantiti al meglio, come si è detto, dalla teologia che lui interpreta come lo studio della conoscenza dell'uomo nei suoi rapporti con Dio⁴⁵.

La forte spinta a vedere il mondo esclusivamente *sub specie religionis*, impedisce a Lutero di andare oltre il vedere che la via della conoscenza si può instaurare anche a prescindere dall'avvertire i suoi rapporti con la divinità testamentaria e che per far questo ha bisogno della guida di scienze, in quanto tali autonome, e *in primis* soprattutto, di una Scienza dell'educazione.

La concezione della Scolastica, che Lutero aveva ripudiato⁴⁶ ma evidentemente non del tutto⁴⁷, sia pure inconsapevolmente, torna a farsi viva proprio in un mondo moderno, a cui lo stesso Lutero aveva contribuito, sia pure non senza paradossi, a spalancare le porte e in cui si fanno strada gli sforzi per creare un nuovo concetto di scienza⁴⁸.

L'impresa titanica di fare della scuola l'indispensabile strumento per fondare la sua Chiesa, lo impegnò così tanto da disinteressarsi delle questioni epistemologiche sull'educazione per dedicarsi ai suoi aspetti di maggiore impatto sociale nei tempi più brevi possibili.

⁴⁵ Cfr. P. Ricca, *Il centro della teologia di Lutero...*, cit., pp. 28 segg.

⁴⁶ Per un approfondimento del rapporto luteranesimo e Scolastica, cfr. D. Cantimori, *Umanesimo, luteranesimo e Scolastica*, in Idem, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., pp. 88-157.

⁴⁷ Basti ricordare che l'unico filosofo che Lutero salva dall'impetosa condanna della filosofia e della Scolastica è Ockham proprio perché, dividendo nettamente e, anzi, contrapponendo fede e ragione, è visto dallo stesso Lutero come apripista alle sue posizioni.

⁴⁸ Cfr. M. Miegge, *Capitalismo e modernità. Una lettura protestante*, Torino, Claudiana, 2005; Idem, *Martin Lutero 1483-1546. La riforma protestante e la nascita delle società moderne*, cit.; Mario Biagioni, Lucia Felici, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

L'educazione tesa alla formazione del soggetto padrone di sé è una via troppo lunga e piena di pericoli per ciò che Lutero vuole realizzare: la rivoluzione ha fretta!

Pertanto, sebbene si possa intravedere nel pensiero luterano degli spunti di tutto interesse per uno sviluppo epistemologico, non mi pare che sia possibile parlare di una Pedagogia nel senso che sopra ho cercato di chiarire.

Nonostante il grande potenziale educativo della Riforma, in ragione dell'attenzione puntuale ed esasperata di Lutero agli aspetti e ai comportamenti religiosi dei credenti, l'educazione fu sacrificata a questo fine, eleggendola a strumento per eccellenza per fondare una Chiesa sulla fede dei suoi credenti che si affidano per la loro salvezza alla sola fede nella grazia di Dio.

La Riforma, secondo i suoi promotori, non ha bisogno d'altro, e non è poco, che di una scuola che, da loro guidata, formi il vero cristiano che ha nella fede il perno della propria vita,

Si tratta, in ultima analisi, dell'assoluta mancanza nei due riformatori luterani, lo stesso Lutero e Melantone, di una riflessione tesa a fare dell'educazione un oggetto di scienza, ossia di quella disciplina autonoma che cerca di cogliere il fine stesso dell'educazione e di giustificarne la funzione per la formazione di un soggetto padrone di sé a prescindere dall'essere credente o non credente.

Non è tanto che Lutero e Melantone, entrambi dotti e acuti sia pure con modalità diverse, non fossero in grado di intraprendere un simile percorso, quanto che esso era del tutto alieno, sia dalla situazione storica in cui vissero, sia dai loro interessi e, soprattutto, dalle loro finalità.

9. I meriti educativi della Riforma

Tuttavia, l'enorme valorizzazione dell'educazione e della scuola fu un evento del tutto inedito e sorretto da un'inconcussa volontà che rappresentò un *input* di grande forza per ripensare il concetto stesso di educazione e di scuola e renderle più funzionali.

Inoltre, non si può certo passare sotto silenzio che Lutero, con la sua Riforma, perseguita con appassionante ostinazione e anche con sofferenza cristiana e con studio costante, spalancò definitivamente le porte al mondo moderno usando come strumento il libro santo, la Bib-

bia, letta e commentata nel suo significato letterale⁴⁹ per tutta la vita per farla leggere e commentare o, perlomeno, farla conoscere a tutti credenti⁵⁰. Egli si sentiva teologo, ossia commentatore con scrupolosa acribia delle Sacre Scritture e, al tempo stesso, educatore del suo popolo.

“Qui – scrive Prospero – si può rintracciare il suo legame con il popolo: un legame operante nei due sensi. C’era da un lato quello che lui riteneva importante spiegare e insegnare, dall’altro quello che, come confessore, imparava sulle preoccupazioni e sui pensieri delle persone che gli aprivano le loro coscienze... Questo misto di insegnamento universitario e di attività pastorale è un tratto che distinse Lutero”⁵¹.

La *vis* educativa, che sfortunatamente ha troppo spesso una dimensione parentetica, pervade sempre l’azione di Lutero come riformatore. Essa aveva il suo perno nel tormentato concetto di libertà di coscienza, ossia la consapevolezza della incolmabile distanza che c’è tra l’uomo peccatore e il Dio giusto e misericordioso. Una consapevolezza cui il credente poteva attingere grazie alla fede in Cristo e che diverrà d’allora in poi oggetto di conflitti sociali e politici in tutta Europa.

“Un fatto è certo – scrive Prospero –: senza Lutero il principio della libertà di coscienza non sarebbe cresciuto in Europa fino a diventarvi un’idea-forza”⁵².

Resta, comunque, che aver innescato la marcia per un allargamento capillare della scuola, mettendo le basi per renderla obbligatoria e gratuita per tutti i giovani in età scolare, mise in moto una macchina destinata a diventare sempre più autonoma se voleva essere una scuola, con tutte le conseguenze, anche epistemologiche, che ciò comportava.

A cominciare dal dover prendere atto che non tutti gli individui che la frequentano si dedicano a sviluppare la loro coscienza religiosa e a perseguire la fede, ma a coltivare la loro coscienza critica e a cercare di dare un significato alla loro esistenza al di fuori delle regole e i principi della Chiesa luterana.

⁴⁹ Scrive Lutero : “Il significato della Scrittura è uno solo, sempre quello e semplice, così come io faccio, e ho fatto... Si deve disputare solo con il significato letterale, che è unico per tutta la Scrittura” (*Opere scelte*, vol. 3, *L’Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino* (1521), a cura di Laura Ronchi De Michelis, tr. it., Torino, Claudiana, 1989, p. 53).

⁵⁰ Si leggano, al proposito, gli *Scritti religiosi*, cit.

⁵¹ A. Prospero, *Lutero...*, cit., p. 68 segg.

⁵² *Ibidem*, p. 73.

Questa stessa Chiesa non era certo, come si è visto, priva di sbocchi socialmente e professionalmente gratificanti, il cui esercizio in una comunità luterana non comportava nessuna contraddizione, se non *in interiore homine*. Essi restavano pubblicamente uomini della Riforma e niente vietava che passassero per buoni credenti.

D'altronde, essi non facevano altro che interpretare, e in maniera non nel tutto scorretta, la seconda faccia della medaglia della Riforma di Lutero.

Senza dubbio la Riforma, vuoi nel suo itinerario religioso vuoi nel suo itinerario sociale e politico strettamente intrecciantisi, dette vita ad una inedita valorizzazione della scuola e dei suoi aspetti formativi. E ciò diverrà sempre più il motore per quella riflessione sull'educazione come scienza cui poco sopra ho fatto cenno. In questo senso, la Riforma luterana si pose a fianco delle menti più illuminate del secolo precedente e ad essa contemporaneo, quali, per esempio, quelle di Niccolò Cusano e di Niccolò Machiavelli e se ne servì per entrare in piena età moderna.

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, pp. 37-48

Il conflitto tra cattolici ed evangelici tra storiografia ed ecumenismo

Stefano Sodi

Il saggio prende in considerazione il lungo conflitto tra cattolici ed evangelici a partire da due diversi punti di vista: l'interpretazione storiografica e il processo ecumenico. La prima parte ripercorre brevemente le tappe salienti del dibattito storiografico che si è acceso attorno ad alcuni concetti chiave, quali Riforma, Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento religioso. La seconda analizza i più significativi documenti che nell'ultimo ventennio hanno caratterizzato quel percorso ecumenico tra luterani e cattolici che ha sgombrato il campo da molte incomprensioni e posto le basi per un ulteriore percorso comune verso la comunione reciproca.

The essay covers the long conflict between Catholics and Evangelicals from two different points of view: the historiographic interpretation and the ecumenical process. The first part briefly recounts the salient stages of the historiographic debate that has revolved around some key concepts, such as the Reformation, the Catholic Reformation, the Counter-Reformation, religious disciplining. The second analyses the most significant documents that in the last twenty years have characterized the ecumenical path between Lutherans and Catholics which has dispelled many misunderstandings and laid the foundations for a further common course towards mutual communion.

Parole chiave: Riforma, Riforma cattolica, Controriforma, Disciplinamento religioso, Ecumenismo

Keywords: Reformation, Catholic Reformation, Counter-Reformation, Religious discipline, Ecumenism

Vorrei qui brevemente offrire alcune riflessioni sul lungo conflitto tra cattolici ed evangelici a partire da due diversi e parziali punti di vista, tra loro apparentemente distanti e distinti, ma in realtà più vicini di quanto possa apparire all'interno di quel processo culturale che ha prodotto in Occidente una visione secolare del mondo, in base alla quale la scelta religiosa (compresa quella cristiana), è solo una tra le tante: l'interpretazione storiografica e il processo ecumenico.

Nell'ambito della ricerca storica, a partire dall'ultimo quarto del XVIII secolo e per quasi duecento anni, il dibattito è stato monopoliz-

zato dalla contrapposizione tra i concetti di “riforma”, termine con il quale si è designata la crisi protestante che ha avuto come esito il frazionamento religioso e politico della cristianità occidentale, di “controriforma” e di “riforma cattolica”, introdotti per indicare il processo di trasformazione della Chiesa cattolica nel Cinquecento; la controversia, che potrebbe apparire puramente nominalistica, sottende invece un aspro scontro ideale e storico.

Ripercorriamone brevemente le tappe salienti.

Il termine “controriforma” venne introdotto nel 1776 dal giurista Johann Stephan Pütter per designare il tentativo di riconquista alla fede cattolica, operato prevalentemente con la forza, delle regioni divenute protestanti. Anche Leopold von Ranke (1795-1886), il massimo esponente della storiografia positivista, che in un primo tempo aveva parlato di controriforme (al plurale), aveva poi riconosciuto il carattere unitario del movimento, individuandone la radice nella “restaurazione, quasi piantagione *ex novo*, del cattolicesimo”. Il concetto, consolidatosi tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo con la *Storia della Germania al tempo della controriforma* di Moritz Ritter¹, incontrò però l’unanime rifiuto della storiografia cattolica, sia perché interpretava il nuovo consolidamento della Chiesa romana solo come reazione allo scisma protestante, sia perché sopravvalutava l’uso della forza nella riconquista religiosa.

Nel frattempo lo storico protestante Wilhelm Maurenbrecher, riprendendo ed ampliando le intuizioni del Ranke, aveva adottato nel 1880 il termine di “riforma cattolica” per designare quel rinnovamento operato dalla Chiesa, specialmente in Italia ed in Spagna, che si rianodava ai tentativi di riforma del tardo medioevo. Partito con l’intenzione di scrivere una storia della Controriforma, al termine delle sue ricerche verificò “... che le radici della Controriforma risalgono all’epoca della Riforma protestante e che alcuni dei suoi germi esistono già nella generazione che precede il movimento spirituale tedesco; accanto alla Riforma evangelica o protestante è d’uopo quindi ammettere l’esistenza di una Riforma cattolica”. Coerentemente con le sue conclusioni, diede allora alle stampe una *Storia della Riforma cattolica*². In realtà egli era stato preceduto dai cattolici Joseph Kerker,

¹ Moritz Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges (1555-1648)*, Stuttgart - Berlin, Cotta, 1889-1908.

² Wilhelm Maurenbrecher, *Geschichte der Katholischen Reformation*, Nördlingen, Beck, 1880.

con l'articolo *La Riforma Cattolica* del 1859³, e Constantin Höfler, con il più consistente saggio *La Riforma Romana* del 1878⁴, ma il fatto che ad usare il termine fosse per la prima volta un protestante gli aveva aperto più ampie prospettive.

Il problema – come detto – non era solo terminologico, ma implicava un nuovo giudizio di valore complessivo sull'evento, che ovviamente non venne condiviso unanimemente: così, ad esempio, Benedetto Croce nella sua *Storia dell'età barocca in Italia* del 1929 continuò a considerare quell'epoca essenzialmente un'età di reazione, e non riconobbe alla Controriforma, vista come la semplice realizzazione di un progetto politico inteso a difendere la Chiesa cattolica in quanto istituzione, quel carattere propulsivo e civilizzatore che ebbero invece il Rinascimento e la Riforma protestante⁵.

Una tappa ulteriore del dibattito fu occasionata dalle celebrazioni per il IV centenario del Concilio di Trento, che costituirono l'occasione per ulteriori contributi, soprattutto di autori cattolici. Nel 1945 uscì il saggio di Paolo Brezzi *Riforme cattoliche nei secoli XV e XVI*⁶. L'autore distinse nettamente il rinnovamento del mondo cattolico in due momenti, tra i quali collocò la diffusione del protestantesimo; per tale motivo non solo negò la funzione di stimolo del protestantesimo sul movimento di riforma interna della Chiesa cattolica, ma sostenne addirittura che essa si sarebbe potuta sviluppare più compiutamente se non fosse stata condizionata proprio dall'avvento dello scisma.

Assai più equilibrata apparve l'analisi di Hubert Jedin, in *Riforma cattolica o Controriforma?*⁷ del 1946: secondo l'autore era necessario guardare alla dialettica complessiva tra la reazione al protestantesimo e l'autoriforma e quindi tra la Controriforma e la Riforma cattolica. Quest'ultimo termine sottolinea i tentativi di rinnovamento che si ebbero nella Chiesa cattolica tra il XV e il XVI secolo, senza escludere

³ Joseph Kerker, *Die kirchliche Reform in Italien unmittelbar vor dem Tridentinum*, in "Tübinger theologische Quartalschrift", 41 (1859), pp. 3-56.

⁴ Constantin Höfler, *Die romanische Welt und ihr Verhältniss zu den Reformideen des Mittelalters*, in "Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe", 90 (1878), pp. 257-538.

⁵ Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929.

⁶ Paolo Brezzi, *Riforme cattoliche nei secoli XV e XVI*, Roma, AVE, 1945.

⁷ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, Stocker, 1946, tr. it. *Riforma cattolica o Controriforma?*, Brescia, Morcelliana, 1957.

pertanto l'influsso esercitato dalla crisi protestante sullo sviluppo del movimento. Tale designazione ha tuttavia bisogno di essere completata dal concetto di Controriforma, perché di fatto la Chiesa, rinnovata e rafforzata internamente, dopo il Concilio di Trento passò al contrattacco e riconquistò parte del terreno perduto. Entrambi i concetti hanno quindi una loro giustificazione e designano movimenti non separati ma connessi tra loro.

Lo studio di Jedin costituì il punto di partenza di un ulteriore dibattito. In quello stesso anno Delio Cantimori, uno storico da sempre diffidente nei confronti delle definizioni, nel suo articolo *Riforma cattolica*⁸, ne apprezzò l'impostazione non apologetica e condivise la distinzione che Jedin aveva operato ma ne delimitò rigorosamente la portata e recuperò, contestualizzandola, la posizione di Croce. E nel 1949 lo storico Karl Eder, nella sua ricostruzione della storia ecclesiastica tra il 1555 e il 1648, sottolineò come lo sforzo riformatore della Chiesa cattolica poté avvenire solo mediante un'alleanza con l'assolutismo confessionale, gravida di future conseguenze⁹.

Ma mentre nel mondo cattolico il dibattito continuò ad attardarsi sul significato da attribuire al termine Controriforma, un altro filone di ricerca aveva invece tematizzato come carattere fondamentale dell'Età Moderna la sempre maggiore presenza dei poteri dello Stato che, attraverso un lungo e faticoso processo, andava imponendo un controllo sempre più penetrante sulla società, introducendo così un nuovo termine nel nostro dibattito: quello di "disciplinamento", inteso come "tentativo di più capillare controllo su tutti gli aspetti della vita delle popolazioni". Questa categoria interpretativa consentì una lettura unitaria di tutte le riforme religiose dell'Età Moderna, spostando gli studi sul Cinquecento religioso da un'ottica di storia delle dottrine e del pensiero religioso ad una di storia dei comportamenti e delle trasformazioni sociali.

È in questo contesto che lo storico americano John Bossy ha potuto un po' provocatoriamente intitolare la sua ricerca sulla religione in Età Moderna semplicemente *L'Occidente cristiano 1400-1700*¹⁰, conside-

⁸ Delio Cantimori, *Riforma cattolica*, in "Società", 7-8 (1946), ora in Idem, *Studi di storia*, II, Torino, Einaudi, 1969³, pp. 537-553.

⁹ Karl Eder, *Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555-1648)*, Freiburg, Herder, 1949.

¹⁰ John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985, tr. it. *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990.

rando la Riforma protestante, quella cattolica e la Controriforma espressioni della “cristianità tradizionale” dell’Occidente latino, un unico processo di trasformazione della società e della sua percezione religiosa e sociale. Ed anche autori di matrice culturale diversa, come Paolo Prodi, lo storico italiano che può essere considerato il più efficace animatore degli studi sul disciplinamento¹¹, e Adriano Prosperi, profondo conoscitore del sistema inquisitoriale, della rinnovata funzione della pratica penitenziale e dell’attività missionaria della Chiesa romana post-tridentina¹², hanno posto particolare attenzione, sia pure da prospettive diverse, ai processi di trasformazione interna della Chiesa, in particolare a quelli sociali, senza trascurare la portata della sua pesante opera di controllo sulla società.

È proprio a partire da questo esito del dibattito storiografico che intendo volgere la nostra attenzione all’altro angolo visuale che avevo accennato all’inizio: quello del processo ecumenico.

L’idea che la Riforma protestante potesse essere stata antesignana del processo di secolarizzazione poi conclusosi con l’Illuminismo o addirittura lo avesse – insieme con il Rinascimento – generato¹³, o comunque che Riforma protestante, Riforma cattolica e Controriforma fossero parte di quell’unico processo di pluralizzazione, avvenuto a cavallo tra Medioevo ed Età Moderna, che ha favorito la progressiva scristianizzazione della società¹⁴, ha sfidato l’autocoscienza delle Chiese stesse che, dopo secoli di aperta ostilità, hanno intrapreso da tempo un percorso ecumenico¹⁵.

Solitamente la nascita dell’ecumenismo in età contemporanea viene fatta coincidere con la Conferenza Missionaria Mondiale indetta dalle

¹¹ Si veda la sua introduzione al Convegno tenutosi a Bologna nell’ottobre 1993, sintesi dei lavori che da almeno una decina d’anni studiosi di tutto il mondo avevano sviluppato sull’argomento: Paolo Prodi (a cura di), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994.

¹² Basta qui ricordare il suo *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

¹³ Opinione sostenuta ad esempio nel XIX secolo dal “Kulturprotestantismus”.

¹⁴ Si vedano in particolare le argomentazioni del filosofo canadese Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge USA, Harvard University Press, 2007, tr. it. *L’età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

¹⁵ Il termine, che deriva dalla parola greca *oikouménē*, indica quel movimento che tende a riavvicinare e a riunire tutti i cristiani che appartengono alle diverse Chiese, a partire dalla comune fede nel Dio trinitario definito nei grandi concili (detti appunto ecumenici) del IV-V secolo.

società missionarie protestanti e anglicane dell'area americana e del Commonwealth tenuta a Edimburgo nel 1910, i cui partecipanti sottolinearono per primi la necessità di abbandonare nella predicazione, ai fini della evangelizzazione, l'insistenza sulle divisioni tra le grandi confessioni storiche. Nacquero così, dopo il primo conflitto mondiale, sempre in ambito protestante, una serie di movimenti (*International Missionary Council, Faith and Order, Life and Work...*) che cercarono un dialogo con cattolici e ortodossi nell'ambito dell'evangelizzazione, in quello teologico, ma soprattutto in quello di una comune risposta alle problematiche culturali e sociali.

Se si eccettua la significativa esperienza dei cinque incontri informali tra esponenti delle Chiese cattolica e anglicana per esaminare i punti di disaccordo in vista di una possibile riunificazione svoltisi nella residenza del cardinal Desiré-Félicien-François-Joseph Mercier, primate del Belgio e arcivescovo di Malines-Bruxelles, tra il 1921 e il 1926 – e definiti per questo Conversazioni di Malines¹⁶ – l'atteggiamento dei cattolici nei confronti del movimento ecumenico fu inizialmente negativo. Essi rimasero quindi estranei alla promozione nel 1937 del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), la cui costituzione effettiva avvenne soltanto il 23 agosto 1948 a causa dello scoppio del secondo conflitto mondiale e a cui parteciparono quasi tutte le confessioni protestanti e ortodosse (consta oggi di 349 membri, appartenenti a tutte le principali tradizioni cristiane, eccetto la Chiesa cattolica).

Le cose cambiarono soltanto con papa Giovanni XXIII che istituì nel 1960 il Segretariato per l'Unità dei Cristiani – trasformato dal papa Giovanni Paolo II nel 1988 in Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani – e soprattutto con gli esiti del Concilio Vaticano II (1962-1965), che vide presenti come “delegati fraterni” molti membri delle altre Chiese, in cui vennero annullate le reciproche scomuniche tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli che avevano dato origine allo scisma d'Oriente del 1054, e soprattutto che dedicò all'ecumenismo il decreto *Unitatis Redintegratio* (21 novembre 1964)¹⁷.

Limitandomi all'ultimo ventennio, tenterò di tracciare attraverso

¹⁶ I primi quattro avvennero alla presenza di Mercier, il quinto di quella del suo successore Jozef-Ernest van Roey. La pubblicazione degli atti si ebbe a opera di Lord Charles Lindley Wood Halifax, *The Conversations at Malines 1921-1925. Official documents*, London, Allan, 1930.

¹⁷ Il testo latino in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, 57 (1995), pp. 90-112; tr. it. in *Enchiridion Vaticanum (EV)*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1966, pp. 285-325.

quattro documenti una mappa dei frutti più maturi del processo ecumenico tra luterani e cattolici, che ha sgombrato il campo da molte incomprensioni e posto le basi – non senza contrasti all’interno delle diverse confessioni¹⁸ – per un ulteriore percorso comune verso la comunione reciproca.

Il documento dal quale vorrei partire è la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 31 ottobre 1999¹⁹, elaborata dal Pontificio Consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani e dalla Federazione luterana mondiale.

Con questo testo infatti luterani e cattolici, affrontando il tema che fu nel XVI secolo il motivo centrale della controversia, hanno posto fine a cinque secoli di reciproche condanne e costituito il fondamento teologico che ha reso possibile l’impegno pubblico ad abbandonare i conflitti del passato e ad aprirsi all’unità della Chiesa. In esso si legge: “Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell’opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere” (n. 15).

Queste parole riecheggiano volutamente quelle del quarto capitolo – sulla giustificazione – della *Confessio Augustana*, l’ultimo generoso tentativo di conciliazione espletato nel giugno 1530 alla Dieta di Augusta da parte dei principi che dalla Dieta di Spira dell’anno precedente si era iniziato a denominare “protestanti”. L’estensore del documento, Filippo Melantone, su cui in questa sede c’è l’ampio contributo di Franco Giuntoli, aveva infatti usato un tono moderato e un registro linguistico sapientemente flessibile per sfumare il più possibile le dif-

¹⁸ In ambito cattolico particolarmente pervasivi sono alcuni portali mediatici che criticano apertamente perfino il pontefice, accusandolo di eresia. Riporto, a titolo di esempio, *Corrispondenza Romana*, agenzia di informazione settimanale diretta da Roberto de Mattei, presidente della Fondazione Lepanto; *Stilum Curiae*, blog di Marco Tosatti, ex vaticanista de *La Stampa*; *La Nuova Bussola Quotidiana*, diretto da Riccardo Cascioli; *Chiesa e postconcilio*; *Anonimi della Croce*; *Riscossa Cristiana*; *Libertà e persona*. Accanto all’azione dei blog, devono essere segnalati anche alcuni giornalisti cattolici che mettono sistematicamente in discussione, chi più esplicitamente chi meno, le presunte deviazioni dottrinali del pontefice (tra i più noti Antonio Succi, Sandro Magister, Aldo Maria Valli, Francesco Agnoli, Giuseppe Rusconi).

¹⁹ In *Enchiridion Oecumenicum (EO) 7* (1995-2005), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005, pp. 885-912. Una stimolante analisi a più voci del testo in Angelo Maffei (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia, Queriniana, 2000.

ferenze tra protestanti e cattolici: “Secondo il comune e generale consenso della Chiesa insegniamo che gli uomini non possono essere giustificati dinanzi a Dio mediante le forze, i meriti, le opere proprie, ma che sono giustificati gratuitamente a causa del Cristo mediante la fede, quando credono di essere ricevuti nella grazia e di ottenere la remissione dei peccati per Cristo, il quale ha soddisfatto ai nostri peccati con la morte. Dio imputa questa fede a giustificazione dinanzi a sé (Romani, 3-4)”. Il testo esordiva con la condanna della presunzione umana di meritare la giustificazione con le proprie opere, sulla quale non poteva che esserci un unanime consenso, cui seguiva l’affermazione – specificamente luterana – sulla giustificazione totalmente gratuita donata da Cristo. Ma anche questa seconda asserzione era formulata in modo da sottolineare l’assoluta preminenza della grazia e della fede nella giustificazione, dottrina che i cattolici non avrebbero potuto negare.

La storia ci insegna che il dibattito che ne seguì giunse invece a radicalizzare le posizioni contrapponendo la giustificazione per la sola fede dei protestanti alla fede necessariamente testimoniata dalle “buone opere” dei cattolici. Eppure da lì doveva necessariamente ripartire la riflessione congiunta fra luterani e cattolici, come è testimoniato dal primo documento in merito elaborato nel 1980²⁰.

A quasi cinque secoli dalla Dieta di Augusta il nostro documento registra quella convergenza allora mancata: esso infatti coniuga insieme il carattere totalmente gratuito della giustificazione e la fede come unica via di accesso all’opera salvifica di Cristo con l’insistenza su quella radicale *metanoia* che obbliga il credente a manifestare la propria fede attraverso la carità fraterna, effetto e non causa della giustificazione.

Questo non risolve altri aspetti del dibattito (basti pensare al rapporto tra Scrittura e Tradizione, alle dottrine sul ministero o alla teologia sacramentaria²¹) ma certamente sgombra la strada della riconciliazione dal macigno più grosso che la ostruiva.

Il secondo documento, del 2013, reca il titolo *Dal conflitto alla co-*

²⁰ Commissione Congiunta Cattolica Romana - Evangelica Luterana, *Tutti sotto uno stesso Cristo. Dichiarazione comune sulla Confessio augustana*, 23.2.1980, in *EO 1* (1931-1984), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1986³, pp. 1405-1433.

²¹ Per un quadro sui rapporti ecumenici relativi a questi temi suggerisco Dorothea Sattler, *Incontri fra pari. I dialoghi tra luterani e cattolici dopo il Vaticano II*, in “*Concilium*”, 53/2 (2017), pp. 125-141.

*munione*²² ed è stato redatto in preparazione della Commemorazione congiunta luterano-cattolica della Riforma tenutasi lo scorso anno. È per noi particolarmente interessante perché si colloca sul piano di una rilettura condivisa, ampia ed articolata delle vicende storiche della Riforma, legando insieme da una parte i temi fondamentali della Riforma e le risposte date dal Concilio di Trento e dall'altra la rilettura congiunta del conflitto compiuta nel dialogo ecumenico contemporaneo.

I cattolici hanno riconosciuto nelle tesi di Lutero la riaffermazione di elementi fondamentali del messaggio evangelico, come la gratuità del dono della salvezza; i luterani hanno deplorato la rottura della comunione ecclesiale che è scaturita dalla vicenda di Lutero. Un aspetto importante del documento è proprio il tema della necessità di penitenza: perché, evidenziando le differenze, è andata persa l'unità della Chiesa, ma anche per la sofferenza che la popolazione ha dovuto sopportare a causa di una disputa teologica che si è sovrapposta a una ricerca di predominio politico che alla fine l'ha strumentalizzata. A questo proposito papa Francesco il 21 ottobre 2013 nel suo discorso alla delegazione della federazione luterana mondiale e ai rappresentanti della commissione per l'unità luterano-cattolica ha affermato: "Mi sembra davvero importante per tutti lo sforzo di confrontarsi in dialogo sulla realtà storica della Riforma, sulle sue conseguenze e sulle risposte che a essa vennero date. Cattolici e luterani possono chiedere perdono per il male arrecato gli uni agli altri e per le colpe commesse davanti a Dio, e insieme gioire per la nostalgia di unità che il Signore ha risvegliato nei nostri cuori, e che ci fa guardare avanti con uno sguardo di speranza"²³.

Nella direzione auspicata va il terzo documento: *Risanare la memoria, testimoniare Gesù Cristo* è il testo (92 pagine) di carattere storico-pastorale presentato il 16 settembre 2016 a Monaco di Baviera dal cardinal Reinhard Marx, arcivescovo di quella città, presidente dei vescovi tedeschi e membro del Consiglio dei 9 collaboratori di papa Bergoglio, e dal suo omologo luterano, Heinrich Bedford-Strohm, frutto del lavoro comune della Conferenza episcopale cattolica tedesca

²² Commissione Luterana e Romano-Cattolica, *Dal conflitto alla comunione. Commemorazione congiunta luterano-cattolica della Riforma nell'anno 2017*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013.

²³http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/pap-a-francesco_20131021_delegazione-luterana.html.

(DBK) e del Consiglio della Chiesa Protestante in Germania (EKD)²⁴.

Quella tedesca è l'area in cui più aspro è stato lo scontro tra luterani e cattolici e in cui quindi è più difficile ricucire uno strappo secolare e una divisione profondamente interiorizzata nel vissuto popolare. Per questo si è voluti partire dal termine "risanare", nella doppia accezione di "guarire" e "purificare", con un esplicito richiamo alla situazione creatasi in Sudafrica all'indomani dell'eliminazione dell'*apartheid*: per cancellare dalla memoria collettiva secoli di divisioni e reciproche accuse è necessario ripartire dalla storia, mostrare con pazienza gli errori commessi, riflettere e lasciar sedimentare le riflessioni, individuare le parole e le modalità più opportune per comunicare alle rispettive comunità i passi compiuti sulla strada del cammino ecumenico, peraltro non ancora concluso: solo dopo questo cammino di purificazione sarà possibile iniziarne un altro per modificare convinzioni e atteggiamenti.

Il testo (in cantiere dal 2012) ha rappresentato la base storico-teologica per tutte le celebrazioni che si sono svolte tra l'autunno del 2016 e il 31 ottobre 2017, anniversario della pubblicazione delle tesi luterane. Se, come aveva affermato il card. Marx "... una ferita può dirsi guarita, solo se, toccando, la cicatrice non fa più male ...", lo stesso Marx e Bedford-Strohm nella prefazione hanno spiegato che "... dopo secoli di chiusure oggi c'è la volontà di perdonare e guardare al futuro". Il punto di partenza è stato la piena condivisione di una memoria comune dei fatti storici: non a caso la prima corposa parte del documento è dedicata alla "cultura della memoria", una descrizione delle diverse prospettive e reciproche ferite del passato, a partire dagli anni di Lutero, seguita da un'altrettanto dettagliata descrizione dei passi compiuti dal movimento ecumenico, senza nascondere le numerose questioni ancora aperte, come ad esempio il nodo dell'eucaristia. Questo rigore storico, che mi sembra largamente debitore della ricerca – durata un'intera vita – del più grande studioso del Concilio di Trento, il già citato Hubert Jedin, era assolutamente indispensabile per intaccare i pregiudizi secolari radicati nelle diverse Chiese. Solo una "guarigione della memoria", come l'ha definita il card. Marx, può impedire di assumere "la propria identità come mi-

²⁴ Deutsche Bischofskonferenz - Evangelische Kirche in Deutschland, *Erinnerung heilen - Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, Hannover, Linden-Druck, 2016 (= https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/201609_erinnerung_heilen_gt24.pdf).

sura teologica”, favorendo la reciproca comprensione e di conseguenza la reciproca riconciliazione. Sulla scia delle parole di papa Francesco nella conferenza stampa sul volo di ritorno dall’Armenia (“le sue intenzioni non erano sbagliate: Lutero era un riformatore”) o della più sistematica analisi del cardinal Walter Kasper²⁵, il presidente dei vescovi cattolici tedeschi ha riconosciuto “... che la sua intenzione era quella di rinnovare la Chiesa cattolica, non fondarne un’altra. Voleva attirare l’attenzione al Dio clemente e misericordioso e risvegliare la gente del suo tempo”; contemporaneamente il suo omologo luterano Bedford-Strohm, ha ammesso che “... i conflitti del passato oggi appaiono alquanto vergognosi”.

A concludere questa breve analisi è la *Dichiarazione congiunta in occasione della commemorazione congiunta cattolico-luterana della Riforma*²⁶, di minore spessore teologico ma di grande significato simbolico. Il 31 ottobre 2016, nella cattedrale luterana di Lund, in Svezia, papa Francesco per la Chiesa cattolica, e il vescovo Munib Younan in rappresentanza della comunione mondiale delle centoquarantacinque Chiese che fanno parte della Federazione luterana mondiale, hanno celebrato insieme la commemorazione per inaugurare il cinquecentesimo anniversario della Riforma.

Articolata in cinque brevi paragrafi, la Dichiarazione ha innanzitutto riassunto il percorso di avvicinamento che ha portato a questo passo, sottolineando sia il dialogo sia “... il servizio comune al nostro prossimo, spesso in circostanze di sofferenza e persecuzione Attraverso il dialogo e la comune testimonianza noi non siamo più estranei. Piuttosto, abbiamo imparato che ciò che ci unisce è più grande di ciò che ci divide”.

Il secondo paragrafo, riconoscendo che “... differenze teologiche sono state accompagnate da pregiudizi e conflitti”, sostiene che, mentre il passato non può essere modificato, la sua memoria può essere trasformata per passare appunto “dal conflitto alla comunione”, chiedendosi reciprocamente “perdono per aver ferito l’unità visibile della Chiesa”.

La Dichiarazione prospetta inoltre con chiarezza l’impegno per una testimonianza comune, impegno che si è poi concretizzato nello stadio

²⁵ Walter Kasper, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Berlin, Patmos, 2016, tr. it. *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, 2016.

²⁶<https://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vatican-events/it/2016/10/31/dichiarazione-congiunta.html>.

di Malmö, di fronte a diecimila persone, con la sottoscrizione di un accordo ufficiale di cooperazione tra la sezione per il servizio nel mondo della Federazione luterana mondiale, che attualmente serve oltre 2.300.000 rifugiati nel mondo, e la Charitas Internationalis, presente in centosessantaquattro paesi. Quasi facendo eco all'enciclica papale *Laudato si'*²⁷ del 24 maggio 2015, la Dichiarazione si fa carico di una responsabilità per il mondo intero: "Oggi più che mai ci rendiamo conto che il nostro comune servizio nel mondo deve estendersi a tutto il creato, che soffre lo sfruttamento e gli effetti di un'insaziabile avidità. Riconosciamo il diritto delle future generazioni di godere il mondo, opera di Dio, in tutta la sua potenzialità e bellezza. Preghiamo per un cambiamento dei cuori e delle menti che porti ad una amorevole e responsabile cura del creato".

L'auspicio e la preghiera comuni indicano infine come, anche se atteggiamenti di antiecumenismo e di autocompiacimento non potranno che riemergere nelle varie comunità, il solenne impegno assunto ricorderà con forza che non c'è altra via se non quella della guarigione della memoria, di un ecumenismo dell'amicizia e di un servizio comune verso un mondo che chiede ad alta voce speranza, pace e giustizia²⁸.

²⁷ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

²⁸ Poco più che una sintesi del percorso realizzato e un auspicio per il futuro è, un anno dopo, il *Comunicato congiunto a conclusione dell'anno della Commemorazione comune della Riforma*, sottoscritto il 31 ottobre 2017 tra il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei Cristiani e la Federazione Luterana Mondiale: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/10/31/0753/01633.html>. A mero titolo informativo merita ricordare che anche nel nostro Paese il 31 ottobre 2017 la Conferenza Episcopale Italiana e la Chiesa Evangelica Luterana in Italia hanno elaborato un analogo documento congiunto dal titolo *Riconciliarsi per annunciare il Vangelo*: <https://agensir.it/chiesa/2017/10/31/500-riforma-lutero-dichiarazione-comune-chiesa-luterana-e-cei-riconciliarsi-per-annunciare-il-vangelo/>.

Clicca qui per stampare solo questo capitolo

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp. 49-59

La Riforma in Italia: clima culturale e produzione letteraria

Bianca Venturini

La Riforma ebbe anche in Italia alcuni importanti seguaci, ma non sembrò influenzare molto gli intellettuali e la loro produzione letteraria. Un fortissimo e devastante impatto ebbe invece la Controriforma, soprattutto attraverso l'opera dell'Index librorum prohibitorum che portò alla censura o alla revisione di opere letterarie anche consolidate dalla tradizione, come il Decameron di Boccaccio o la Monarchia di Dante.

Luther's Reformation had some important followers also in Italy, but it did not seem to influence much the intellectuals and their literary production. A very strong and devastating impact had instead the Counter-Reformation, especially through the Index librorum prohibitorum, which led to the censoring and revision of literary works, even if consolidated by tradition, such as Boccaccio's Decameron or Dante's Monarchia.

Parole chiave: Controriforma, Vittoria Colonna, Bernardino Ochino, Ariosto, Tasso

Key-words: Counter, Reformation, Vittoria Colonna, Bernardino Ochino, Ariosto, Tasso

“Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollezze de' preti: sì perché ognuno di questi vizi in sé è odioso, sì perché ciascuno e tutti insieme si convengono poco a chi fa professione di vita dependente da Dio, e ancora perché sono vizi sì contrari che non possono stare insieme se non in un subietto molto strano. Nondimeno el grado che ho avuto con più pontefici (Leone X e Clemente VII) m'ha necessitato a amare per el particolare mio la grandezza loro; e se non fussi questo rispetto, arei amato Martino Luther quanto me medesimo: non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente, ma per vedere ridurre questa caterva di scelerati a termini debiti, cioè a restare o senza vizi o senza autorità”.

Questa amara e realistica riflessione di Guicciardini è catalogata col numero 28 dei *Ricordi*, pubblicati postumi nel 1576, ma stesi in forma definitiva nel 1530. Si tratta di un'opera aperta, volutamente

frammentaria e asistemica, concepita e scritta *sibi suisque*, cioè destinata ad un pubblico familiare (secondo la consolidata tradizione fiorentina dei *Libri di famiglia* o *Ricordi*) e perciò – evidentemente – assai utile per comprendere la vera riflessione e il pensiero dell'autore.

Questo ricordo è apparentemente contraddittorio (da un lato l'apprezzamento per l'opera moralizzatrice di Lutero, dall'altra il riconoscimento – che non è solo gratitudine – della grandezza dei due papi Medici (Leone X e Clemente VII). A proposito di questo *pensiero* guicciardiniano, Asor Rosa osservava che Guicciardini distingueva nettamente tra l'aspetto temporale dello Stato della Chiesa, che egli serviva per amore del proprio *particolare* e l'aspetto morale e religioso, che definiva esecrando. Arrivava alla conclusione di includere Guicciardini tra i non pochi intellettuali italiani che auspicavano la *Reformatio ecclesiae*, ma certamente non condividevano l'ipotesi di un radicale rovesciamento delle gerarchie e della dottrina. Molti infatti guardavano con simpatia al movimento della Riforma luterana, ma non lo potevano condividere per un'abissale diversità di mentalità, gusti, educazione e collocazione sociale. Secondo Asor Rosa dunque Guicciardini è un *pendant* laico, anche sul piano religioso, della posizione che qualche anno più tardi prenderà Paolo Sarpi. Trovava inoltre punti di convergenza tra Guicciardini ed Erasmo da Rotterdam¹.

Per cercare di far luce sul rapporto tra Umanesimo e Riforma è interessante l'interpretazione di Erich Auerbach (1892-1957) che li considerava nati dalla stessa necessità: “Quella di risalire alle sorgenti pure, eliminando i ruderi della tradizione che vi erano sovrapposti”².

Se l'Umanesimo aveva escluso la scienza medievale cercando i testi e le opere autentiche, la Riforma cercava di liberare il cristianesimo da tutte le sovrapposizioni culturali che si erano accumulate nei secoli. Insomma: il bisogno di “risalire alle sorgenti pure”, di tornare alle origini, evidente negli umanisti (Valla, Salutati, Cusano, Erasmo) veniva attuato anche in campo religioso.

¹ Cfr. Alberto Asor Rosa, *Storia europea della letteratura italiana*, Milano, Le Monnier, 2008, pp. 160-183; Idem, *La cultura della Controriforma*, Laterza, 1974.

² Erich Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, tr. it., Torino, Einaudi, 2000.

Ma poniamo l'accento sul 1517. Quando Lutero affigge le sue famose 95 tesi, il panorama italiano è caratterizzato – per quanto riguarda la produzione letteraria – da uno stretto rapporto tra scrittori e corti. Questo naturalmente pone molti interrogativi, primo tra tutti il problema se la dipendenza dalla corte limitasse la libertà d'espressione dell'intellettuale o al contrario la favorisse liberandola dal peso delle necessità economiche legate al procurarsi da vivere. Probabilmente entrambe le ipotesi sono sensate; certamente quei luoghi raffinati e culturalmente privilegiati favorivano le relazioni e gli scambi tra artisti e scrittori.

Bisogna aggiungere inoltre che la realtà delle singole corti italiane non era omogenea: molto infatti dipendeva dalla figura del principe e naturalmente dalla personalità del singolo scrittore. Alcune di esse (come Milano, Napoli, Urbino e Ferrara) avevano governi signorili tipici e stabili e ciò si ripercuoteva sul clima culturale presente in ognuna di loro, spesso fortemente caratterizzato anche sul piano della produzione letteraria e artistica (penso – e ne parleremo – a Ferrara e al poema cavalleresco da Boiardo ad Ariosto, a Tasso); altri luoghi vedevano realtà più composite. A Firenze l'alternanza di regimi signorili e repubblicani e la stessa casata dei Medici videro vicende più complesse e condizioni sociali più articolate con evidenti ripercussioni sul ruolo e sulla posizione degli intellettuali (si pensi alle alterne fortune e vicende di Machiavelli). Venezia, con la sua repubblica oligarchica, ebbe la più dinamica attività editoriale e – non essendoci una corte in senso stretto – il ruolo di protezione di intellettuali e scrittori fu spesso esercitato dalle principali famiglie dell'aristocrazia mercantile.

Alternativa alla corte era la Chiesa, specialmente con l'offerta di benefici ecclesiastici che davano garanzie di sicurezza sociale ed economica con obblighi relativamente modesti. Lo stesso vincolo del celibato, non sempre richiesto, veniva aggirato facilmente, basti pensare all'Ariosto il cui legame amoroso con Alessandra Benucci viene apertamente citato nel *Furioso*. Eppure Ariosto aspirava al vescovato, come peraltro al cardinalato aspirava Guicciardini. La Chiesa era sul piano ideologico un datore di lavoro molto tollerante, spesso meno vincolante delle corti, certamente fino al Concilio di Trento. Proprio durante il pontificato di Leone X, il papa Medici cui toccò in sorte la contemporaneità del soglio pontificio con l'affissione delle tesi luterane, sembrava che la Chiesa non solo si fosse completa-

mente trasformata in uno splendido principato terreno ma addirittura avesse identificato il proprio sogno di grandezza con il sogno di grandezza della cultura contemporanea³.

Ben sappiamo che questa stagione fu quantomai fugace, travolta dall'età dei conflitti religiosi e – più in generale – da una crisi non solo italiana ma europea.

Figura emblematica del Cinquecento italiano, per quanto riguarda il clima culturale e politico creato dalla Riforma è certamente Vittoria Colonna⁴, che sentiva molto fortemente l'esigenza di un reale rinnovamento della vita religiosa. Forte del proprio prestigio personale, nell'aprile del 1537 (vent'anni dopo l'*exploit* luterano) parte per Ferrara seguita da alcune dame di compagnia. Nella città estense si erano manifestati molti fermenti di riforma: Calvino vi aveva soggiornato nel 1536 e la stessa Renata di Francia⁵, duchessa d'Este, abbracciando vivamente le tesi dei riformatori, metteva in crisi i rapporti diplomatici di Ercole II col papa. A Ferrara negli stessi anni si trovava anche Bernardino Ochino⁶, altro elemento fondamentale per la diffusione della Riforma in Italia. Gli stretti rapporti e l'intesa religiosa della Colonna con l'Ochino sono stati oggetto di molti studi

³ Cfr. Alberto Asor Rosa, *Storia europea della letteratura italiana*, cit.

⁴ Vittoria Colonna (Marino 1490-Roma 1547). Non è questa la sede per riportare i dati biografici della Colonna, figura di primissimo piano non solo per l'importanza del casato di origine (Colonna) e di quello del marito (d'Avalos) ma anche e soprattutto per il ruolo personale di intellettuale, poetessa e politica. Sulla Colonna si veda la voce corrispondente di Giorgio Patrizi, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, Vol. 27, 1982.

⁵ Renata di Francia, duchessa di Ferrara (Blois 1510-Montargis 1575). Donna di grande tenacia e forte personalità, ospitò a Ferrara alcuni francesi sospetti d'eresia e accolse pure Calvino, aiutò a fuggire dall'Italia Bernardino Ochino e si astenne per alcuni anni dal culto cattolico. Nata nel 1510, fu a Ferrara dal 1528 (anno del suo matrimonio) al 1559, anno della morte di Ercole II. Nemmeno il suo ruolo di duchessa valse però a risparmiarle la condanna dell'Inquisizione e si dovette piegare alle esigenze inquisitoriali nel 1554.

⁶ Bernardino Tommasini detto Ochino (Siena 1487-Austerlitz 1564/65). Era stato, negli anni precedenti la sua fuga dall'Italia nel 1542 a causa dei sospetti di eresia che si accumulavano contro di lui, il generale del nuovo ordine dei Cappuccini e decisamente il più noto e seguito predicatore italiano. Discepolo di Juan de Valdés fu intimo amico di molti uomini della riforma cattolica italiana e si avvicinò sempre più ai gruppi "ereticali". Su Ochino si veda la voce corrispondente di Miguel Gotor, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. 79, 2013. Su di lui cfr. anche Benedetto Nicolini, *Studi cinquecenteschi*, I, *Ideali e passioni nell'Italia religiosa*, Bologna, Tamari editori, 1968, pp 37-60.

che si sono mossi partendo da pregiudizi ideologici, cercando cioè di dimostrare l'appartenenza della Colonna all'area cattolica o – al contrario – a quella protestante. Certo è che, partita da Ferrara, Vittoria seguirà in altre città (Bologna, Pisa, Lucca) la predicazione dell'Ochino. Alla morte della Colonna, Michelangelo scriverà molti sonetti, rimpiangendone la guida spirituale. Ma la fama di questa grande donna era già stata intaccata fortemente dall'accusa di eresia. L'Inquisizione, da tempo all'opera per raccogliere prove contro gli eretici, l'avrebbe probabilmente processata se essa non fosse morta poco prima.

Rimane il fatto che questa donna di cultura, di grande prestigio e di enorme popolarità intellettuale resta una figura centrale ed emblematica del suo secolo. Ariosto ne ricordava le doti nell'*Orlando furioso*: “Vittoria è il nome; e ben conviensi a nata/fra le vittorie, ed a chi o vada o stanzi,/di trofei sempre e di trionfi ornata,/la vittoria abbia seco, o dietro o inanzi” (XXXVII, ottave 18-19), tra lei e Bembo c'è un importante carteggio. Tra le prime edizioni delle *Rime* ci fu quella di Parma del 1538 (*Rime della Divina Vittoria Colonna Marchesana di Pescara*, In Parma, 1538, in 8°).

Bernardino Ochino fu, proprio per le sue predicazioni, costretto ad abbandonare l'Italia in odore di eresia. Non fu l'unico religioso italiano che si avvicinò al luteranesimo: assai famosa è anche la figura di Pier Paolo Vergerio⁷.

Se figure di spicco come l'Ochino e il Vergerio dovettero abbandonare l'Italia, quale era il clima culturale dopo la Riforma? Occupandomi di produzione letteraria (consapevole della frammentazione e della già accennata diversità dei vari Stati) ho deciso di procedere *per exempla*, citando alcune situazioni e alcuni autori particolarmente significativi.

Il pensiero – a questo scopo – corre subito a Ferrara e alla sua corte.

Nel 1517, nella corte estense di Alfonso I, Ludovico Ariosto si rifiuta di seguire il cardinale Ippolito in Ungheria: ciò provoca un'insanabile rottura tra l'Ariosto e il cardinale; e il poeta, che l'anno precedente aveva pubblicato la prima edizione del *Furioso*, è costretto a

⁷ Pier Paolo Vergerio (Capodistria 1498-Tubinga 1564). Fu sacerdote cattolico e vescovo a Capodistria. Svolse anche delicate mansioni come nunzio in Germania. Passò apertamente ai riformatori nel 1549. Fu autore di scritti molto violenti contro il papato, l'Inquisizione e poi contro il Concilio di Trento.

cercarsi una nuova sistemazione. L'otterrà entrando a servizio del duca Alfonso d'Este, fratello di Ippolito.

Dunque in questi anni non sembra arrivare sulla corte di Ferrara nessuna eco degli sconvolgimenti religiosi tedeschi. Dieci anni dopo le cose cambiano. Il 28 giugno del 1528 Ercole II (figlio di Alfonso I, cui succederà nel 1534) sposa la succitata Renata di Francia, figlia di Luigi XII. Nella sua permanenza a Ferrara la nuova duchessa d'Este favorirà sempre la politica francese e – in campo religioso – si mostrerà più volte ostile al cattolicesimo papale e sosterrà in ogni modo i riformatori, ad esempio ospitando e aiutando a Ferrara molti profughi francesi accusati d'eresia.

A proposito di produzione letteraria, la Corte di Ferrara era un luogo di incontro privilegiato di intellettuali e cortigiani, anche se – proprio nel fatidico 1517 – Ariosto ne dà un quadro impietoso nella I satira (I, 7-21). Il motivo è quello già detto: il poeta non vuole seguire in Ungheria il suo *signore*, il cardinale Ippolito, adducendo vari pretesti ma subendo la minaccia di essere privato, oltre che della sua protezione, dei benefici ecclesiastici.

Per meglio capire il cambiamento di clima culturale a Ferrara si può fare un esempio assai calzante, attraverso la *lectio comparata* di due famosi proemi: quello dell'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto e quello della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso. Alla corte di Ferrara il poema epico-cavalleresco aveva trovato la sede più idonea e felice, già con l'*Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo. Quello però che qui più mi interessa è confrontare l'inizio delle due opere di Ariosto (prima edizione nel 1516) e Tasso (prima edizione nel 1581). Il tono, il contenuto, i riferimenti all'argomento religioso (le Crociate) sono profondamente diversi e non solo per le diverse personalità e sensibilità dei due autori. In mezzo c'è stato il Concilio di Trento e in Tasso il clima controriformistico è assai evidente.

Ariosto, fin dai primi versi, afferma di voler cantare le avventure meravigliose e le imprese militari di Carlo Magno contro i Mori. Però sullo stesso piano pone anche *le donne* e *gli amori*. Procederà poi con una ambientazione geografica generica: la "paganìa" è subito al di là del mare, il Catai, regno non ben definito, entra in questo universo pagano. Siamo nella seconda decade del Cinquecento, pieno Rinascimento. Ariosto affronta in modo fantastico i temi che altri (Erasmus, Guicciardini) svolgono nei loro trattati. Tra questi quello della debolezza della mente umana, della follia, della irrazionalità

del mondo, che culmina con Astolfo sulla Luna. La Fortuna, così volubile, forse rimanda anche all'instabilità politica, alla mutevolezza delle condizioni umane. Lo sguardo si posa anche su personaggi della corte e sulla Chiesa, condannata nel suo eccessivo attaccamento alle cose materiali. L'ironia, anche nei confronti dei cavalieri *antiqui*, e l'autoironia sono frequenti. Il tono generale però è pienamente rinascimentale, con l'uomo al centro dell'universo.

Ben diverso il clima controriformistico che permea la narrazione tassiana. Nel proemio della *Gerusalemme l'armi sono pietose*, il capitano *oprò col senno e con la mano* e, soprattutto, *molto soffrì nel glorioso acquisto*. Nella seconda ottava Tasso arriva a chiedere alla Musa: *“Tu perdona/ s'intesso fregi al ver, s'adorno in parte/ d'altri dilette, che de' tuoi le carte”*. In sostanza si scusa per l'uso della fantasia. Ma è la terza ottava la più significativa, rivolta alla Musa: *Sai che là corre il mondo ove più versi/ di sue dolcezze il lusinghier Parnaso,/ e che 'l vero, condito in molli versi,/ i più schivi allettando ha persuaso./* L'ottava si chiude con l'immagine del bimbo malato cui il farmaco amaro viene offerto aspergendo di zucchero il bordo del bicchiere. *Succhi amari ingannato intanto ei beve,/ e da l'inganno suo vita riceve*. Ecco qui il clima intellettuale della Controriforma e – in un efficace ossimoro – la lode della *pia fraus*.

Giustamente osservava Ezio Raimondi⁸ a proposito della *Gerusalemme Liberata* che *“al centro del poema si profila l'immagine di un cosmo negativo e ostile, quasi che il cammino verso il sacro non sia altro che un'iniziazione attraverso ciò che lo contamina e una battaglia contro gli uomini o i mostri che lacerano l'unità della coscienza e del regno di Dio”*⁹.

Abbandoniamo Ferrara per guardare a Firenze. Niccolò Machiavelli pubblica *La mandragola*, considerata il capolavoro del teatro del Cinquecento, scritta probabilmente nel 1518 (secondo alcuni già nel 1514-15). La storia, ambientata a Firenze nel 1504, mette in scena personaggi che, nella linea di Plauto e Boccaccio, rappresentano in modo impietoso i costumi corrotti della società. Anche la figura

⁸ Ezio Raimondi (Lizzano in Belvedere 1924-Bologna 2014) è stato un grande italianista, filologo e critico letterario che ha segnato profondamente la vita culturale non solo dell'Ateneo bolognese, ma dell'intero panorama letterario internazionale. Ha indagato in profondità l'opera letteraria di Tasso. Di lui si veda la voce in Treccani *on line*.

⁹ Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, a cura di Bruno Maier, introduzione di Ezio Raimondi, Milano, Rizzoli, 1982, p. LXII.

del religioso, fra' Timoteo, è caratterizzata da una lucida intelligenza, del tutto amorale, pronta ad ogni atto pur di raggiungere il fine. È un personaggio negativo, emblematico della corruzione contemporanea (avidità senza scrupoli e ipocrisia degli ecclesiastici). Lo squallido panorama di degradazione morale su cui si appunta la satira di Machiavelli e la sua pessimistica visione della società sono lo specchio di quanto libera fosse, almeno a Firenze, la realistica rappresentazione del mondo, ancora più evidente nell'ammirazione dell'autore per la lucida e spregiudicata intelligenza del frate.

Ne *Il principe* poi tutti riconoscono al segretario fiorentino il merito di avere – per primo – separato la politica dalla morale. L'Italia degli scrittori, dei poeti, degli intellettuali in genere è dunque molto laica, talora vicina al cinismo.

Il vero sconvolgimento arriva, nel panorama letterario, con la Controriforma¹⁰.

Il Concilio di Trento, convocato dalla Chiesa e più volte interrotto, dura ben 18 anni (dal 1545 al 1563). La Chiesa ribadisce con rigore le proprie posizioni: è l'unica depositaria in materia di fede e l'autorità del papa è assoluta e indiscutibile. La frattura è insanabile (in Francia addirittura la lotta feroce contro i Calvinisti e gli Ugonotti, dal 1562 al 1598, culminerà con lo spietato eccidio della notte di san Bartolomeo del 1572).

In Italia la presenza incombente del papato porta gli eretici ad atteggiamenti diversi, ben ricostruiti dalle ricerche di Delio Cantimori¹¹ e molto interessante è il cosiddetto "nicodemismo", cioè il nascondimento delle proprie reali convinzioni sotto il rispetto formale delle pratiche di culto esteriori (Nicodemo visitava Gesù nascostamente). Se si veniva scoperti si poteva almeno scegliere tra la condanna o l'abiura. Comunque in Italia i progetti riformatori o ereticali iniziano a declinare già nel 1560 e – nel giro di un ventennio – fini-

¹⁰ Secondo lo storico e religioso tedesco Hubert Jedin, accanto agli aspetti di reazione e repressione alla riforma luterana propri della Controriforma, vi furono anche nella Chiesa Romana momenti propositivi e istanze di rinnovamento, sì da poter definire quella che comunemente è considerata la Controriforma come la Riforma Cattolica. Al riguardo si veda la sua opera *Riforma Cattolica o Controriforma?*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1995. Sulla stessa linea è stato lo storico italiano Paolo Prodi nelle sue opere relative al XVI secolo e al Concilio di Trento, pubblicate da il Mulino di Bologna.

¹¹ Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.

scono. La Riforma cattolica è infatti estremamente attiva in tutte le istituzioni culturali: non sta certamente a me, in questa sede, ricordare la riorganizzazione del sistema scolastico, il successo dei Gesuiti e dei collegi da loro fondati. Notevole fu inoltre l'impulso dato all'arte dalla Controriforma, come testimoniano il Barocco e il Teatro dei Gesuiti, che con grandiosi apparati scenici esemplificava concretamente gli insegnamenti religiosi.

Alla propaganda "costruttiva" si affiancavano forme di repressione fortissime, un atteggiamento censorio violento contro le attività culturali e – addirittura – contro opere letterarie considerate fondamento della letteratura. Emblematico è il caso di Boccaccio e del suo *Decameron*. L'*Indice dei libri proibiti* (*Index librorum prohibitorum*) pubblicato per volontà di Paolo IV nel 1559 dal tribunale ecclesiastico del Sant'Uffizio non si limitava a condannare le opere dei riformatori e degli eretici. Il suo *malleus* si abbattè anche su opere della consolidata tradizione letteraria: non solo *Il principe* di Machiavelli ma addirittura la *Monarchia* di Dante furono proibite. Altre opere vennero "emendate e/o purgate" nelle parti ritenute sconvenienti e diseducative con una efficace *rassetatura*.

Grottesco – come già detto – il caso del *Decameron*: era così diffuso, conosciuto e apprezzato che era impossibile cancellarlo. Nella Firenze di Cosimo I l'editore Giunti pubblicò nel 1573 l'edizione dei *Deputati* (revisori ufficiali) e oggi a noi pare incredibile che un famoso e illustre filologo ed erudito, Vincenzo Borghini, benedettino e dantista, si prestasse alla revisione dell'opera. Il suo compito era solo di carattere linguistico e filologico, perché i tagli e le correzioni erano già stati approntati dal Sant'Uffizio. L'edizione, uscita con la precisazione, subito sotto il titolo, *ricorretto in Roma, et emendato secondo l'ordine del Sacro Concilio di Trento*, suscitò – nonostante i tempi non fossero certo propizi – moltissime critiche. Fu perciò riscritto da Leonardo Salviati che peggiorò la situazione, modificando e talora rifacendo a suo piacere il testo. Un'operazione strana – verrebbe da dire – perché Boccaccio era già allora considerato un grandissimo autore.

La novella di frate Cipolla (VI, 10), ad esempio, cambia protagonista: non più un frate cercone ignorante e furbissimo ma "uno di questi ribaldi, che vanno attorno, fingendosi de' frati di santo Antonio". Non pago, il revisore commentava a margine: "L'Autore ne vuol mostrare, che non si vuol così credere a ognuno, e che, sì come

i veri religiosi son degni d'ogni fede e d'ogni reverenza, così quelli, che fingendosi religiosi vanno ingannando le semplici persone, si devono aborrire"¹². Nella novella di Ciappelletto (I,1) viene eliminata la confessione del protagonista al *santo frate*, vero culmine del racconto e tutto viene addirittura trasformato in un edificante *exemplum*¹³.

Non basta: Masetto¹⁴, che si finge *mutolo* per introdursi in un convento di suore con quel che ne segue (III, 1) diviene – incredibilmente – un giovane *ebreo* di nome *Massét* e la vicenda si svolge ad Alessandria d'Egitto, in una specie di harem. Insomma: questi comportamenti moralmente disdicevoli accadono sì, ma presso i seguaci di altre religioni. Sempre e comunque i comportamenti erotici vengono infine santificati dal matrimonio. Nella novella (III, 3)¹⁵ ad esempio "*molte altre notti, essendo divenuti marito e moglie, con pari letizia insieme si ritrovarono*".

Anche la filologia, che aveva innovato il metodo storico a partire dagli inizi del Quattrocento, subisce una profonda involuzione. Impensabile sarebbe stato nel clima controriformistico lo studio di Lorenzo Valla (1405-1457) *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Smontare filologicamente il *Constitutum Constantini*, documento apocrifo di cui si svelava la falsità, equivaleva a smontare una tesi fondamentale della Chiesa di Roma, mettendone in evidenza l'infondatezza. L'atteggiamento così critico di Valla nei confronti della Chiesa cattolica aveva trovato espressione scritta ed era stato diffuso più di cinquant'anni prima di Lutero. Tale testo fu –

¹² Frate Cipolla è, nella novella di Boccaccio, un frate cialtrone ma assai scaltro che con un *pronto avvedimento* riesce a superare una difficile situazione. Il tema fondamentale di questa novella è quello delle false indulgenze e del commercio delle reliquie, argomento assai scottante dunque in clima controriformistico.

¹³ Ciappelletto, *il piggior uomo forse che mai nascesse*, conclude la sua vita terrena con un'ultima beffa, la confessione ad un santo frate in cui racconta la propria "edificante" vita. Verrà tumulato e onorato come un santo. L'aspetto principale della novella di Boccaccio non è tanto la beffa sacrilega quanto la polemica contro la Chiesa che alimenta il culto di santi fasulli per puro vantaggio economico.

¹⁴ *Masetto da Lamporecchio si fa mutolo e diviene ortolano di un monistero di donne, le quali tutte concorrono a giacersi con lui.*

¹⁵ *Sotto spezie di confessione e di purissima coscienza una donna innamorata d'un giovane induce un solenne frate, senza avvedersene egli, a dar modo che 'l piacer di lei avesse intero effetto.*

non certo a caso – pubblicato proprio nel 1517 in ambiente protestante con una dedica provocatoria a papa Leone X dall'umanista tedesco Ulrich von Hutten.

Questi esempi sono emblematici del cambiamento di clima culturale e – di conseguenza – di produzione letteraria. Si potrebbero citare altri autori e altre opere, ma credo che ugualmente si possa arrivare ad una conclusione: in Italia, se alcuni intellettuali avvertirono il profondo sconvolgimento portato da Lutero, per lo più scrittori e poeti (cortigiani e non) furono estranei e poco interessati a quanto succedeva nel mondo protestante. Ancora più brusco e traumatico fu quindi l'impatto della Controriforma, soprattutto con le sue implicazioni pratiche, sulla letteratura.

La vita intellettuale e culturale dell'Italia cinquecentesca nel panorama europeo presenta infatti una duplice caratteristica: da un lato nei primi decenni del secolo è ancora florida, caratterizzata da città e corti che sono grandi centri di cultura, dall'altro è evidente la grande debolezza politica e militare dei vari Stati italiani e ciò li renderà una preda assai ambita delle potenze d'oltralpe.

L'Italia comunque resterà esclusa dalle grandi novità del secolo, dagli sviluppi commerciali, dalle conquiste extra continentali e anche dalla Riforma protestante. In sostanza, nella seconda metà del secolo, dovrà fare i conti con la sua debolezza politica e – culturalmente – con il peso della Controriforma.

La Riforma non ebbe in Italia che pochi e perseguitati seguaci, tuttavia il Protestantismo obbligò la Chiesa ad affrontare il fenomeno di una Riforma cattolica, già auspicata e ormai matura.

Non si riuscirà, in Italia, a sviluppare temi di contenuto umanistico e la seconda metà del secolo sarà caratterizzata da una "Contro-riforma" intesa come autoritaria affermazione ed imposizione dei contenuti dogmatici usciti dal Concilio di Trento.

Clicca qui per stampare solo questo capitolo

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp.61-102

Paolo Sarpi: L’acuta scienza visiva di un teologo eretico

Marco Piccolino, Nicholas J. Wade¹

Per chiarire fin dall’inizio lo spirito e il carattere di questo testo, diciamo subito che non sono uno studioso professionale della scienza, e neppure della storia di quella fase temporale che gli scrittori anglosassoni indicano come “early modern period”; e che a Sarpi siamo giunti seguendo un percorso che, da studiosi sperimentali della funzione visiva ci ha portati a indagare il ruolo della riflessione sulla visione e sui sensi nella rivoluzione scientifica operata da Galileo nei primi decenni del Seicento. Dunque il testo segue il filo di questo percorso che dallo scienziato pisano si è ampliato fino a riconoscere l’importanza nel suo cammino di ricerca dei contatti e dell’ambiente ricco di grande vivacità culturale in cui si trovò ad operare negli anni trascorsi tra Padova e Venezia; percorso che a un certo punto ci ha fatto scoprire la figura di Paolo Sarpi e avvicinare alla sua scienza, in ampia misura annotata in appunti privati a volte quasi illeggibili e di solito difficili da interpretare, ma al tempo stesso di straordinario interesse per lo studio su Galileo, la visione e i sensi.

To clarify spirit and characters of this paper, it is important to say that the authors are not specialists in the theory or history of science and particularly in the so-called “early modern period”; from experimentalism in vision function they have decided to analyze the role of vision and other human senses researches into Galilean scientific revolution at the beginning of xxvii century. Enlarging their horizons of inquiry, they met the cultural, vivacious milieu in Padua and Venice, where Galileo lived and, therefore, Paolo Sarpi. So they began to study his scientific ideas, found in private notes, generally very difficult to be read and interpreted, but, however, very interesting for the inquiry into Galileo, vision and other human senses.

Parole chiave: Galileo, Sarpi, Visione, Teologia, Eresia

Key-words: Galileo, Sarpi, Vision, Theology, Heresy

1. *Vivacità culturale tra Padova e Venezia*

Negli anni in cui Galileo insegnò nello Studio patavino, e cioè dal

¹ Questo capitolo è basato ampiamente sulla traduzione italiana del Capitolo XII del nostro volume *Galileo's Visions: Piercing the Spheres of the Heavens by Eye and Mind*, pubblicato dalla Oxford University Press nel 2013.

1592 al 1610, Padova e Venezia erano centri di grande vivacità culturale e scientifica. Oltre che nell'Università, cultura e scienza venivano coltivate, sia in istituzioni legate alla Chiesa come conventi o scuole religiose, sia (e in modo molto importante) nei vari luoghi della sociabilità aristocratica o borghese dell'epoca: gli splendidi palazzi della nobiltà, e le biblioteche private o accademie che fiorivano numerose per iniziativa di famiglie eminenti dell'oligarchia veneta, o di importanti prelati. A Padova, fu in particolare la biblioteca di Gian Vincenzo Pinelli, nobile napoletano appartenente a una famiglia mercantile genovese, riferimento fondamentale per il giovane Galileo (aveva 26 anni quando vi giunse a insegnare matematica grazie alle intercessioni di suoi potenti estimatori, e – in particolare – del dotto aristocratico marchigiano Guidubaldo del Monte).

Pinelli, arrivato nella città veneta nel 1558, oltre trent'anni prima di Galileo, attratto dalla fama dello Studio, aveva fatto di Padova il luogo privilegiato della sua attività di bibliofilo appassionato e instancabile, sempre alla ricerca di ogni nuovo volume o pubblicazione che vedeva la luce nelle stamperie europee dell'epoca, e di collezionista degli oggetti più svariati, dalle opere di antiquariato agli strumenti scientifici, alle mirabilia naturali, oltre che ai codici e manoscritti (nella sua biblioteca v'era uno delle più antiche versioni del *Trattato della pittura* di Leonardo, che quasi certamente Galileo ebbe modo di consultare in modo proficuo, soprattutto nell'ambito dei suoi interessi per la visione). Personalmente Pinelli aveva una predilezione particolare per la botanica, e – seguendo queste sue passioni – egli corrispondeva con alcuni tra i più grandi naturalisti del suo tempo, come Luca Ghini, Ulisse Aldrovandi e Andrea Mattioli. L'erudito napoletano era attratto però anche dall'ottica e dalla matematica, ed è grazie a questa dimensione dei suoi molteplici interessi di studioso e accumulatore di sapere che si sono conservati importanti testi, come per esempio le carte di Giuseppe Moletti, predecessore di Galileo alla cattedra di matematica, e le opere di Ettore Ausonio, medico, matematico e costruttore di strumenti, che – come studi recenti hanno messo in luce – ebbero notevole importanza nella formazione scientifica di Galileo in ambito ottico².

² Sia Sarpi che Galileo possedevano una copia del diagramma di Ausonio sugli specchi ustori concavi, *Theorica speculi concavi sphaerici*, che godette di una certa circolazione in forma manoscritta, prima di essere pubblicata, con alcune modifiche editoriali, 1602 e nel 1611, dall'astronomo Bolognese, Giovanni Antonio Magini.

Oltre a essere un polo di attrazione per l'aristocrazia e l'*intelligenza* locale, Il palazzo di Pinelli a Padova era frequentato anche per i visitatori stranieri che giungevano a Padova o a Venezia. Inoltre Pinelli era in corrispondenza con importanti esponenti della cultura europea e con studiosi connessi in vario modo a Galileo (come Justus Lipsius, Nicolas Fabri de Peiresc, Mark Welser, Roberto Bellarmino, Joseph Justus Scaliger), e questo imprimeva una forte connotazione internazionale all'atmosfera culturale che si respirava nella sua biblioteca, e indubbiamente contribuì ad allargare significativamente gli orizzonti culturali del giovane pisano.

Tra i personaggi di spicco con cui Galileo si trovò a interagire a Padova, vi fu Girolamo Fabrici da Acquapendente, il grande anatomico e chirurgo di origini laziali, che fu anche per un periodo medico personale del giovane pisano. Per quel che riguarda Galileo e le sue interazioni con Paolo Sarpi su tematiche connesse alla funzione visiva e – più in generale – al problema dei sensi e della conoscenza, è di un certo rilievo il fatto che Fabrici si fosse interessato allo studio dell'anatomia degli organi sensoriali e avesse pubblicato (nel 1600) un trattato specifico intitolato *De visione, voce, auditu*. Alle stesse tematiche si era dedicato anche Giulio Cesare Casseri, allievo e poi successore di Fabrici nell'ateneo patavino, il quale pubblicò nel 1609 il *Pentaestheseion, hoc est De quinque sensibus liber*. Indizi questi che la riflessione di Galileo sulla visione e sui sensi si nutrì di un terreno fecondo di interesse multidisciplinare particolarmente vivo nei focolai culturali della Serenissima.

Tra i residenti di Padova in relazione con Pinelli (e attraverso di lui con Galileo) v'erano Antonio Querengo (dedicataro del dialogo su temi astronomici scritto da Galileo in dialetto pavano sotto lo pseudonimo di Cecco de Ronchitti), Paolo Gualdo (autore della biografia di Pinelli), Lorenzo Pignoria (un importante archeologo che collezionava antichità, dipinti, oggetti naturali ed esotici), Martino Sandelli e Vincenzo Contarini (entrambi insigni umanisti e letterati). Insieme con questi e altri esponenti dell'*intelligenza* padovana, Galileo divenne un membro attivo della "Accademia dei Ricovrati", fondata nel dal nobile veneziano (e futura Patriarca) Federico Cornaro.

A Venezia ebbe un particolare ruolo nel permettere al giovane Galileo la familiarità con personaggi di spicco della vivace società culturale cittadina il circolo creato da Andrea e Niccolò Morosini (il cosiddetto *Ridotto Morosini*). Tra i frequentatori del circolo vi erano personaggi con spiccati interessi scientifici, e – tra questi – in particolare Giovan

Francesco Sagredo (fonte di ispirazione per uno dei tre personaggi del *Dialogo sopra i massimi sistemi*. Come altri membri della cultura veneziana con cui Galileo si trovò a interagire in modo diretto o indiretto, il Sagredo storico era particolarmente attratto dagli studi di ottica e magnetismo.

2. *Sarpi, un inquieto teologo-scienziato*

Uno dei personaggi più significativi della cultura veneta con cui Galileo si trovò a interagire negli anni padovani fu il frate servita Paolo Sarpi. Uomo di grande levatura intellettuale e morale, e figura complessa di studioso con interessi culturali vastissimi, Sarpi svolse anche un ruolo politico di un certo rilievo, in parte *malgré lui*, soprattutto per le circostanze storiche in cui, in qualità di teologo ufficiale della Repubblica veneziana, si trovò a operare, in un'epoca caratterizzata da un violento conflitto tra la Serenissima e la Chiesa della Controriforma (conflitto che portò a un certo punto alla scomunica della città da parte del Vaticano, il cosiddetto "Interdetto").

Per la sua attività di difesa delle prerogative di Venezia rispetto alle pretese romane (e – in sottofondo – per la sua intensa attività di riformatore religioso e di critico della svolta controriformistica), Sarpi fu oggetto delle ire della Chiesa romana, Il Vaticano arrivò persino a tramare il suo assassinio, da cui il servita si salvò in modo fortunoso, grazie anche all'assistenza medica del già nominato Fabrici da Acquapendente, con cui il frate aveva avuto modo di collaborare nelle sue ricerche scientifiche, in particolare nelle indagini sulla visione e sulla circolazione del sangue.

Il grande pubblico conosce Sarpi soprattutto come autore della *Historia del Concilio Tridentino*, un volume che mette in luce i forti motivi politici che guidarono la Chiesa nella sua azione di controriforma religiosa, e che – pubblicato, non a caso, a Londra nel 1619 – fu subito incluso nell'*Index Librorum Prohibitorum*, permanendovi fino all'abolizione dell'indice. Molto meno si conosce degli ampi interessi scientifici di Sarpi, a dispetto del fatto che di recente ci sia stata ampia attenzione sul ruolo possibile nell'invenzione del telescopio e nelle prime osservazioni astronomiche di Galileo, sia del frate stesso, che di membri del circolo culturale riunito attorno a lui (e – tra questi – soprattutto Agostino Da Mula, uno dei patrizi veneziani che frequentava assiduamente il *Ridotto Morosini*).

Tra le ragioni che rendono difficile stabilire con precisione l'ambito degli interessi scientifici di Sarpi, le sue scoperte (e anche ricostruire le sue relazioni con Galileo e il suo ruolo – e le eventuali priorità – nelle scoperte dello studioso pisano), vi è la riluttanza del religioso a pubblicare i risultati delle proprie ricerche. A questo si deve aggiungere la sfortunata vicenda dell'incendio, nel 1769, della biblioteca del convento dei serviti a Venezia. Tra i “*Cinque tometti*” in cui erano rilegati la maggior parte dei suoi manoscritti, solo uno è sopravvissuto, sebbene nella forma di una copia derivata dall'originale. Questo testo comprende brevi appunti (i *Pensieri*) scritti per uso privato, molti dei quali di carattere scientifico, che mostrano la vastità degli interessi scientifici di Sarpi. I suoi antichi biografi conoscevano almeno in parte i testi andati perduti, e sulla base della loro testimonianza (non necessariamente affidabile), noi possiamo tentare di ampliare le nostre conoscenze sulle ricerche di Sarpi e del suo circolo. Alcuni importanti riferimenti agli studi e alla riflessioni scientifiche di Sarpi sono reperibili anche nella vasta corrispondenza di Sarpi con alcuni membri dell'*intelligenza* europea.

Ancor più di quanto accadeva per gli scritti di Leonardo, le annotazioni di Sarpi erano di carattere privato e assolutamente non intese per la pubblicazione, e spesso estremamente succinte. Questo rende ragione delle difficoltà a volte notevoli della loro interpretazione. In diversi casi è, inoltre, arduo stabilire se egli riporta proprie riflessioni e osservazioni personali, o se non sta invece trascrivendo quello che legge nel suo vorace appetito culturale. Bisogna infine considerare che le pagine sopravvissute dei manoscritti sarpiiani sono rimaste inedite fino alla fine del ventesimo secolo, e questo rende ragione della scarsa conoscenza che hanno gli storici della sua personalità scientifica e delle sue intuizioni.

Tra i materiali perduti che sono menzionati da uno dei suoi biografi, Francesco Grisellini, vi erano tre disegni della Luna che dovevano servire di base per preparare la prima mappa selenografica. Inoltre, uno dei testi perduti era un manoscritto che trattava della circolazione del sangue, un argomento a cui Sarpi si interessava dall'epoca della sua collaborazione con Fabrici e dei suoi studi di anatomia comparata. Secondo Grisellini, il risultato principale delle dissezioni del frate fu la scoperta delle valvole nelle vene. Sebbene questa scoperta fondamentale per la storia della medicina (che preparò il terreno alle ricerche di Harvey) venga attribuita normalmente a Fabrici, essa fu dovuta, anche secondo esponenti importanti della cultura dell'epoca, al genio di Sarpi.

Fabrici, che non menziona il ruolo del frate in questa scoperta, riconosce invece apertamente la sua importanza nella descrizione del riflesso pupillare. La priorità di questa scoperta viene di solito attribuita a Leonardo piuttosto che a Sarpi o a Fabrici. Come accadeva per Sarpi, Leonardo descrisse il riflesso pupillare solo nelle sue note manoscritte, ed è quindi probabile (sebbene non del tutto certo) che il frate non fosse a conoscenza di quelle osservazioni. In effetti lo stesso Leonardo era stato anticipato dallo studioso persiano Al-Ràzì, che descrisse il riflesso in un piccolo trattato (compilato in arabo) intitolato “*Sul motivo per cui la pupilla si contrae alla luce e si dilata nel buio*” (cfr. Lindbergh, 1976).

È interessante notare che nella Terza Giornata del *Dialogo*, Salviati attribuisce a Sagredo l’osservazione sulla modifica del diametro pupillare in relazione con la variazione della illuminazione oculare. Si è pensato che, così facendo, Galileo volesse riconoscere in modo criptico il ruolo avuto nella scoperta dal frate, un personaggio scomodo da nominare in un testo che sarebbe incorso nei rigori della censura vaticana.

Nel corso dei suoi esperimenti sulla visione (che portarono tra l’altro alla descrizione del riflesso pupillare), Sarpi fece un’altra importante scoperta che riguardava una questione a lungo dibattuta: se la capacità visiva degli animali notturni permanesse anche in completa assenza di luce. Connesso a questo problema era la convinzione, già presente nella scienza greca, che l’aspetto fosforescente dell’occhio dei gatti in condizione di debolissima luminosità fosse dovuto all’emissione di una luce intrinseca, in grado di spiegare la loro capacità di vedere in assenza di luce ambientale. In modo corretto Sarpi stabilì che i gatti (e altri animali notturni) era capaci di vedere in condizione di luce debole, ma perdevano la visione al buio completo. Dimostrò inoltre fallace la supposta emissione di una luce oculare intrinseca in grado di rendere conto della visione degli animali notturni al buio assoluto, notando che – se questa si verificasse davvero – allora, in presenza di un gatto, anche l’osservatore dovrebbe essere capace di vedere in assenza completa di luce.

Oltre che con i gatti Sarpi condusse esperimenti anche con altri animali, come cani e cavalli, in grado di vedere a bassi livelli di luce, e spiegò la luminosità notturna dell’occhio dei gatti come effetto della riflessione della luce ambientale. Confermò questa conclusione con un esperimento in cui mostrò come l’apparente brillantezza dell’occhio dell’animale scompariva schermando opportunamente la luce di una

candela utilizzata per illuminarlo (*Pensiero* 10). Nelle sue ricerche sulla visione degli animali notturni Sarpi andò ben oltre le conclusioni di Leonardo il quale si era limitato a stabilire che la capacità visiva dei gatti e di altri animali notturni peggiora drasticamente quando la luce ambiente diviene molto debole (LNB II, para. 834, pp. 124–125).

L'interesse e la competenza di Sarpi nelle "matematiche" (un'espressione che all'epoca includeva discipline diverse oltre alla matematica vera e propria, come l'astronomia, la meccanica e altri campi della fisica) era verosimilmente di un livello molto alto. Galileo stesso, che si riferiva a lui come "Mio Maestro", ce ne dà una testimonianza autorevole. Parlando di "Gentil uomini ... intendentissimi delle scienze matematiche", egli nomina il "M. Reverendo Padre Maestro Paolo de i Servi, Teologo della Serenissima Signoria, del quale posso senza iperbole alcuna affermare che niuno l'avanza in Europa di cognizione di queste scienze" (OG II, p. 549).

È da ritenere che questa grande stima fosse verosimilmente reciproca, in particolare se crediamo a Fulgenzio Micanzio, allievo e poi biografo del frate, il quale in una lettera indirizzata a Galileo il 4 Novembre 1634 (11 dopo la morte di Sarpi), espresse con queste parole le considerazioni del suo maestro riguardo a Galileo:

Mi resta però sempre impresso quello soleva dire esso buon Padre, che la natura produce in certe età ingegni atti a certe contemplazioni, che se da loro non vengono toccate, non vi resta più speranza di conseguirle; e portava l'esempio di V. S. nel moto, e diceva a tutti che ella in questo non haveva mai havuto pari, nè credeva fosse per haverlo.

In lettere successive, fino a maggio del 1637, Micanzio ritornerà sulla particolare stima di Sarpi per Galileo e specialmente sulle lodi del suo maestro per la capacità di Galileo di penetrare le leggi del moto.

3. *Somiglianze e differenze tra Sarpi e Galileo*

È possibile che i primi contatti tra Galileo e Sarpi si siano stabiliti già nel 1592, subito dopo l'arrivo a Padova di Galileo, allora alla ricerca di un incarico di insegnamento nello Studio della città. Il primo documento che certifica la loro conoscenza risale però al 1600, e consiste in una nota in cui lo studioso pisano dice di aver donato al frate uno dei suoi compassi geometrici-militari ("A dì 30 di Luglio, uno strumento

senza quadrante donato al P[adre]. M[aestro]”: OG, XIX, p. 149).

A proposito degli interessi scientifici comuni ai due studiosi, è da notare che, a dispetto dei loro background culturali e dei loro impegni professionali, entrambi mostravano una evidente sfiducia nella filosofia aristotelica, in particolare per come questa si era sviluppata e consolidata nel corso del Medioevo. Sia Sarpi che Galileo erano alla ricerca di un rinnovamento intellettuale tanto nella scienza, che, più in generale, nella conoscenza. Come avveniva per Galileo, il riferimento principale nella fisica, e – in particolare – nella meccanica e nell'idrostatica, era – per il frate servita – Archimede piuttosto che Aristotele. Inoltre anche per Sarpi la teoria atomistica di Democrito, Epicuro e Lucrezio costituiva il punto di riferimento per elaborare una nuova concezione del mondo, non solo a livello filosofico, ma anche fisico e biologico. Su di lui aveva infine una notevole influenza lo Stoicismo.

Una evidente differenza tra Sarpi e Galileo riguardava il ruolo che essi attribuivano alla scienza nelle loro rispettive attitudini personali e sociali.

Leggendo i *Pensieri* di Sarpi si ha l'impressione che per lui l'interesse scientifico fosse soprattutto espressione di una intensa e pervasiva curiosità intellettuale. Non era certo, come accadeva per lo scienziato pisano, il riferimento fondamentale per un tentativo di profonda riforma intellettuale (e anche morale) della società. Essendo probabilmente più consapevole di Galileo delle complessità e dei meandri della politica e della storia, Sarpi non ne condivideva la fiducia nella intrinseca forza della verità scientifica. Per quanto riguarda il primo, punto importante è che, specialmente dopo le scoperte telescopiche, il programma esistenziale di Galileo mutò profondamente. Alla ricerca scientifica si associò una intensa strategia editoriale e di comunicazione pubblica, che poneva la scienza al centro del progetto di rinnovamento del sapere. Sarpi, invece, lasciò in forma manoscritta tutti i suoi testi scientifici, e solo in alcuni casi scrisse con l'intento (non realizzato) di dare alla luce i frutti delle sue ricerche³.

³ Oltre a Grisellini, anche Micanzio menziona alcuni testi di Sarpi apparentemente concepiti per la pubblicazione (Micanzio, 1646; Grisellini, 1761, 1785). Tra i manoscritti che ci sono pervenuti vi sono alcuni testi abbastanza elaborati, come, per esempio, un piccolo trattato sull'*Arte di ben pensare*. Questi testi rappresentano comunque una frazione modesta degli scritti sarpiani, e – in ogni caso – non hanno né l'ampiezza di intenti, né lo spessore letterario degli scritti che Galileo diede alla luce dopo le sue scoperte telescopiche.

4. *Le riflessioni di Sarpi sulla luce, sulle acque, sulla riflessione della luce, e sulla visione*

Dal confronto dei manoscritti di Sarpi e Galileo, e dei testi pubblicati e non pubblicati, appare evidente che l'influenza (probabilmente reciproca) tra Sarpi e Galileo riguardava soprattutto la dimensione scientifica, e in particolare le tematiche delle leggi del moto, dell'astronomia, delle maree, e i meccanismi della percezione visiva. Mi concentrerò ora sul tema della interpretazione delle immagini astronomiche. Il punto principale dell'interesse che accomuna i due studiosi riguarda l'aspetto della Luna, e in particolare l'origine della debole luminosità osservabile, in alcune circostanze, nella sua parte oscura (la cosiddetta "luce cinerizia" o "candore lunare"): e – più in generale – il meccanismo alla base della riflessione della luce da superfici di diversa regolarità e levigatezza. Questo è un tema ricorrente e importante nei *Pensieri* del frate, e diventerà l'oggetto di alcune lettere molto significative che egli scriverà dopo la pubblicazione del *Sidereus nuncius*.

Sarpi conosceva i testi dei "perspettivi" medievali, quasi certamente a partire dalla lettura dell'*Opticae thesaurus* pubblicato a Basilea da Friedrich Risner con l'assistenza di Pietro Ramo. Quest'opera monumentale conteneva una versione latina del *Kitab-al-Manazir*, il trattato di ottica scritto in arabo attorno all'anno Mille dal grande studioso egiziano Alhazen (insieme a un breve trattato, intitolato *De crepusculis*, attribuito allo stesso autore), e – inoltre – la *Perspectiva* di Witelo (cioè il trattato di ottica scritto dallo scienziato polacco-tedesco Erazmus Ciolek – conosciuto generalmente come Witelo – un'opera che era già stata pubblicata in precedenza in due edizioni, rispettivamente nel 1531 e nel 1535).

Sarpi aveva anche familiarità con i testi medievali sul movimento, l'astronomia e la cosmologia scritti da vari studiosi e commentatori di Aristotele (specialmente attraverso gli scritti di Alberto di Sassonia). Era anche a conoscenza delle opere di autori più recenti della cultura occidentale (come – per esempio – Nicola Cusano, Giordano Bruno, e Thomas Digges) che aderivano alla concezione copernicana e sostenevano la teoria dell'infinità dell'universo. La familiarità di Sarpi con gli scritti di Leonardo emerge tra l'altro da una delle citazioni di apertura della sua *Arte di ben pensare*, citazione derivata da uno dei taccuini di Leonardo (ora conservato all'*Institut de France*⁴. Di fondamentale im-

⁴ Questa la citazione da Leonardo: "L'uomo ha grande discorso del quale la più

portanza per Sarpi era, come ci si può aspettare per un pensatore anti-conformista e rivoluzionario com'egli era, l'opera di Copernico. I *Pensieri* rivelano una progressiva attrazione per le teorie cosmologiche dell'astronomo polacco, che si sviluppa a partire da considerazioni iniziali sull'apparenza dei corpi celesti osservati da punti diversi rispetto al riferimento terrestre.

Anche il monaco benedettino Francesco Maurolico (1494–1575) può essere incluso nel novero degli autori che potrebbero aver influenzato Sarpi nelle sue ricerche sull'ottica e sulla visione. Maurolico, un siciliano di origine greca, aveva scritto – nel 1521 – un trattato intitolato *Photismi de lumine et umbra* (“Fenomeni visivi riguardanti la luce e l'ombra”), che era circolato in forma manoscritta, prima di essere pubblicato a stampa, nel 1611, da Cristoforo Clavio, il Matematico del Collegio Romano.

Un altro importante testo di Maurolico (che Sarpi potrebbe aver conosciuto nella versione manoscritta) è il *Diaphanorum libri tres* (“Tre libri sulle lenti”), inserito nel 1613 nell'edizione delle opere ottiche del monaco siciliano. Questo trattato conteneva una spiegazione dell'azione correttiva delle lenti nei comuni difetti ottici della visione. Inoltre, molto probabilmente Sarpi era a conoscenza degli studi del matematico veneziano Ettore Ausonio, forse attraverso la mediazione dell'astronomo siciliano Giuseppe Moletti, un estimatore di Galileo e suo predecessore – come abbiamo detto – alla cattedra di matematica all'Università di Padova.

5. “Riflessioni” di Sarpi (e di altri) sulle “riflessioni celesti” e terrestri

Nei *Pensieri* di Sarpi, il tema della luce riflessa dalla Luna appare inizialmente in annotazioni che possono essere riferite all'anno 1578. L'argomento viene sviluppato nell'ambito di considerazioni varie sulla luce, i sensi e il meccanismo della conoscenza, di carattere decisamente anti-aristotelico. La prima annotazione, che riguarda in modo esplicito il meccanismo della riflessione (*Pensiero* 9, p. 17), tratta del problema a lungo dibattuto, nel corso del Medioevo e del Rinascimento, delle diffe-

parte è vano e falso, li animali l'hanno piccolo ma è utile e vero; e meglio è la piccola certezza che la gran bugia (Codex F, Institut de France. F. 96 v). Nell'epigrafe dei *Pensieri* sarpiani il passo di Leonardo è seguito da una citazione, sempre sul tema della differenza tra uomini e animali, derivata dal *De officiis* di Cicerone (I, IV, 11).

renze della riflessione luminosa da parte corpi di varia densità ottica. Sarpi, che scrive in italiano, utilizza il termine “trasparente” per tradurre il latino “perspicuous”, e “opaco” per il latino “opacus” (termine quest’ultimo che però ha un campo semantico non totalmente sovrapponibile al termine italiano).

Dopo aver scritto che “Ne’ corpi trasparenti penetrano i raggi, e negl’opachi vengono riflessi”, Sarpi attenua la distinzione dicendo:

e perché noi vediamo che da ciascun corpo trasparente vengono riflessi alcuni raggi, ed anco alcuni penetrano in qualunque corpo opaco, concludiamo per questo che niun trasparente è privo di opaco e niun opaco di trasparente, ma che l’uno ha qualche mistione dell’altro. Ben è vero che una tal mistione per lo più è minima e insensibile per sé stessa, ma la luce la comprova, stante che i raggi che danno nel trasparente passano, e quegli che dan nell’opaco riflettono (p. 17).

L’intento del frate è di sfumare con il suo ragionamento la distinzione classica tra i corpi trasparenti (o tenui) e quelli opachi (o densi); un atteggiamento simile si risconterà in Galileo fino dai tempi dei suoi primi scritti astronomici, come risulta in particolare dalle annotazioni da lui usate nella preparazione delle tre lezioni pubbliche sulla stella nuova del 1604, dove si dice:

Ostendere, quod ad lumen ☉ reflectendum sufficiat levissima condensatio supra tenuitatem aetheris, idque exemplo nubium sterilium, quae, veluti vastissimi montes in aëre pendentes, a ☉ “supra ☽ et stellas omnes illuminantur, etc., ita ut condensatio longe minor posset supra stellas illuminari (OG II, p. 282).

Negli scritti scientifici di Sarpi giunti fino a noi, la prima considerazione esplicita sulla riflessione della luce da parte della luna è presente nel *Pensiero 26*, e riguarda la differenza tra la riflessione da corpi opachi ordinari rispetto a quella da corpi opachi la cui superficie sia levigata (tersa). Il riferimento è a un esempio già ampiamente dibattuto dagli studiosi medievali, e poi in particolare ben sviluppato da Leonardo, quello della riflessione da uno specchio sferico.

Sarpi scrive:

La Luna ricever il lume dal Sole manifestasi dagli eclissi lunari, e lei non essere specchio colmo manifestalo il non vedersi nella medesima il Sole, come negli altri specchi colmi; dunque la Luna è opaca, ma non tersa. Perciò fa il lume simile al nostro lume secondo, cioè alla riflessione di cose non terse, e per la lontananza è molto debole, riuscendo minor del nostro secondo, anzi di quello de’ crepuscoli. Se ella fosse specchio terso lucerebbe ancor di giorno, e non solo nelle ombre, anzi lume doppio, se ben

nell'istesso lume solare, perché così fanno gli specchi e le acque, facendo il lume solare duplicato (pp. 33–34).

Non è chiaro fino a che punto le idee espresse in questo passaggio riflettano riflessioni personali di Sarpi, e in qual misura derivino da testi precedenti, e – in particolare – dai luoghi in cui Leonardo dimostra che il potere di riflessione della Luna non può essere assimilato a quello di uno specchio sferico. Se confrontate a quanto Galileo scriverà sullo stesso argomento, in particolare nel *Dialogo*, le conclusioni di Sarpi differiscono in modo significativo nella misura in cui egli afferma che, se la Luna “fosse specchio terso lucerebbe ancor di giorno”.

Nella Prima Giornata del *Dialogo*, Salviati e Sagredo descrivono il famoso ‘esperimento dello specchio’, dal quale ricavano argomenti contro la natura speculare della riflessione lunare, sostenendo tra l’altro che se la Luna riflettesse la luce solare al modo di uno specchio sferico, allora la sua brillantezza non potrebbe essere rilevata da un osservatore terrestre a causa della sua estrema piccolezza dovuta alla sua grande distanza dalla Terra. A proposito dell’espressione “lume secondo” usata da Sarpi in riferimento alla sua concezione del meccanismo della riflessione lunare, è opportuno notare che questa terminologia, che compare nei trattati degli artisti e degli umanisti italiani (e in particolare in Leonardo), era con tutta probabilità derivata dall’espressione *lux secunda*, presente nella versione latina del trattato ottico e nella *Perspectiva* di Witelo (entrambe pubblicate – come sappiamo nell’*Opticae Thesaurus*).

La considerazione che appare nel *Pensiero 27* (cioè subito dopo il passo appena citato), indica come, mentre si sforzava di comprendere la natura della riflessione lunare, Sarpi si poneva in una prospettiva copernicana, cercando di immaginare la variazione dei corpi celesti in rapporto alla posizione dell’osservatore, relativizzando così la loro posizione e le loro apparenze. Se uno fosse nella Luna e guardasse la Terra, mediante il moto mestruo vedrebbe in Terra tutte l’apparenze della Luna, tutte le figure e tutti due gli eclissi (p. 36).

Come abbiamo già accennato, le considerazioni di Sarpi sulla brillantezza dei corpi celesti erano influenzate dagli studiosi del Medioevo e del Rinascimento. Questo è particolarmente evidente nel *Pensiero 29*, in cui il frate dimostra infondata l’opinione di Alberto di Sassonia secondo cui le stelle brillerebbero perché ricevono la luce dal Sole. Secondo Sarpi né una riflessione speculare, né una riflessione diffusa possono rendere conto della luminosità delle stelle.

Se le stelle ricevessero lume dal Sole, sendo terse ed opache, non solo gagliardamente si vedrebbon di giorno, ma il Sol in lor si vedrebbe. Né alla loro piccolezza si può ascrivere il non vederle: perché ogni specchio la cui distanza sia proporzionale alla grandezza, vedesi, e in lui si vede il Sole; ma la grandezza delle stelle si è alla distanza lor proporzionale, poiché si veggono di notte; dunque. Né tampoco si può dire che sien opache ma non terse, perché si vedrebbon come la Luna, non ostante la loro piccolezza, per la detta ragione. Son elleno dunque lumi propri e così possono, come piccoli, venir occultati⁵ dal gran lume del Sole, perché operando amendue nell'occhio, non resta sensibile l'azion debole del minor lume (pp. 38–39)⁶.

È necessario soffermarci per un breve istante su alcuni punti di questo *Pensiero*. Sarpi utilizza anche per le stelle l'argomento (che nel *Dialogo* Galileo dimostrerà falso per la Luna) secondo cui, se le stelle riflettessero la luce solare come specchi sferici, esse brillerebbero tanto intensamente da essere visibili anche durante il giorno. Inoltre, non sembra che egli abbia chiaro – come invece sarà per Galileo – il problema della visione di corpi luminosi situati lontano dall'osservatore. Questo emerge in particolare allorché egli dice: “ogni specchio la cui distanza sia proporzionale alla grandezza, vedesi, e in lui si vede il Sole”; e quando aggiunge: “la grandezza delle stelle si è alla distanza lor proporzionale, perché si veggono di notte”. In particolare, con riferimento a questo ultimo punto, egli non si rende conto del fatto che la grandezza geometrica dell'immagine delle stelle è molto inferiore, dal punto di vista geometrico, al limite inferiore dell'acuità visiva umana, e che la visibilità è (paradossalmente) una conseguenza delle imperfezioni ottiche dell'occhio; queste espandono l'immagine puntiforme del corpo stellare rendendola rilevabile a livello retinico.

Il tema della possibile riflessione della luce solare, tanto dalla Terra che dalla Luna, come spiegazione sia dell'aspetto irregolare e ‘macchiato’ della superficie lunare, che della debole luce rilevabile nella parte oscura della Luna (soprattutto nei periodi che precedono o seguono

⁵ Per quanto riguarda l'espressione ‘occultati’, utilizzata qui da Sarpi per descrivere l'invisibilità delle stelle in presenza del Sole, è opportuno sottolineare che egli allude all'invisibilità di corpi luminosi prodotta da una intensa luce ambientale (fenomeno che spiega tra l'altro l'invisibilità diurna delle stelle dovuta alla illuminazione solare); non intende certo indicare una occultazione reale, come quella che, nel caso dei corpi celesti si verifica – per esempio – nel corso di un'eclissi.

⁶ con l'espressione riferita alle stelle, “si vedrebbon come la Luna, non ostante la loro piccolezza, per la detta ragione”, Sarpi alludeva alla possibilità che, se le stelle non rilucessero di luce propria, allora esse dovrebbero mostrare le fasi come la Luna. Questo argomento è simile a quello sviluppato secoli prima da Alberto di Sassonia, ma le conclusioni sono differenti.

immediatamente la Luna nuova), viene affrontato da Sarpi nel *Pensiero* 28, nel quale si considera anche la riflessione dalla superficie del mare. In questo *Pensiero* il linguaggio del frate è però particolarmente oscuro e ambiguo per il lettore, al punto che è persino difficile capire se egli attribuisca un maggiore potere di riflessione alla superficie dell'acqua o a quella della terra.

Essendo la Luna un opaco non terso, dove ha le macchie sarà più rozza; anzi dove sono le macchie sarà perspicua in qualche profondità, e così fa il mare a lei le macchie. Per cagione del mare, che è terso, più alla Luna luce la Terra che alla Terra la Luna; e forse dalla Terra vien quel lume che quando la Luna ha i corni vedesi nell'oscura parte, non potendo egli essere della Luna, perché sarebbevi ancora negli eclissi, non del Sole, perché vi sarebbe innanzi la perfetta eclissazione, quando la Luna tanto ha di corni.

A parte l'oscurità del linguaggio, e la mancata elaborazione – come avremo modo di vedere – del meccanismo della riflessione dalla superficie del mare (uno dei punti più alti della discussione galileiana sull'argomento), l'importanza di questo pensiero sta nel fatto che Sarpi suggerisce – in modo corretto – come la luminosità della parte oscura della Luna ('la luce cinerizia') sia dovuta alla riflessione della luce solare dalla Terra verso la superficie lunare. Se assumiamo che egli dia per scontato che vi sia sulla Terra una percentuale molto maggiore che nella Luna di aree coperte dalle acque, allora l'espressione sarpiana, "per cagione del mare, che è terso, più alla Luna luce la Terra che alla Terra la Luna", starebbe a significare che egli ritiene la superficie 'tersa' del mare più riflettente di quella della terra. Questo a dispetto del fatto che abbia in precedente detto che sulla Luna le macchie scure potrebbero essere dovute alla presenza di superfici marine, le quali – per essere 'perspicue' – fanno penetrare la luce in qualche profondità, e dunque la riflettono meno di quelle 'opache' e 'terse'. Sarà Galileo – come vedremo – a interpretare in modo corretto il meccanismo della riflessione luminosa dalla superficie del mare e, anche, a utilizzare questo argomento per spiegare alcune differenze della 'luce cinerizia' nel corso delle fasi lunari. Diciamo qui subito però che per Galileo, proprio perché la superficie di un mare calmo riflette la luce in modo simile a quella di uno specchio, essa appare normalmente più scura di quella della Terra.

Negli scritti successivi di Sarpi il tema della riflessione della luce (e anche di altre forme di riflessione fisica) ritorna insieme con altri argomenti connessi alla teoria della visione. Nel *Pensiero* 75 egli considera in particolare il modo di valutare la grandezza e distanza di oggetti lon-

tani, facendo particolare riferimento alla visione delle stelle: “Che la distanza si conosca per i corpi interposti apparisce perché pare che tutte le stelle sieno in una superficie, che i camini tocchino il cielo, e che sia stella una lume assai lontana fra la nebbia, o la notte. Guardando ancor fuori d'una ciarabottana lo stesso avviene” (p. 84).

L'argomentazione di Sarpi (derivate in parte da Alhazen, Peckham, e Witelo) tornerà nella discussione di un interessante fenomeno visivo (l'“illusione della Luna”), quello per cui l'immagine della Luna – o quella del Sole e delle costellazioni – appaiono più grandi quanto i corpi celesti sono situati all'orizzonte rispetto allo Zenith⁷. Questa discussione è di particolare rilievo nel contesto delle interazioni scientifiche tra il frate e Galileo, perché – come avremo modo di discutere in seguito – in questo caso l'interpretazione di Sarpi si rivela più efficace di quella dello studioso pisano.

A dispetto del riferimento continuo, nei *Pensieri* del primo periodo, a temi visivi e ottici, il problema della spiegazione della luce oscura della Luna (problema cruciale in rapporto alla teoria copernicana e alla nuova cosmologia galileiana) ritornerà solo negli scritti tardivi di Sarpi, e in particolari nel *Pensiero 490*, scritto circa dieci anni dopo la prima menzione di questo importante fenomeno lunare. Si tratta di poche righe che considerano gli aspetti astronomici alla base della illuminazione reciproca tra Terra e Luna.

La Luna è illuminata da tanta parte della Terra quanto è in lei lo scuro suo, e però quanto più al plenilunio è vicina, è illuminata da minore parte, e da più quanto più è vicina al novilunio. Quindi la parte di Luna che dal Sole non è illuminata è più lucida quanto è più nuova la Luna (p. 363).

Nel *Sidereus nuncius*, Galileo utilizzerà espressioni simili per rendere conto della luminosità variabile della parte oscura della Luna:

Nelle varie altre sue posizioni rispetto alla Terra e al Sole, maggiore o minor lume la Luna riceve dalla riflessione terrestre, secondo che una maggiore o minor parte essa guardi dell'emisfero terrestre illuminato; che tra questi due globi si mantiene in tal te-

⁷ La dizione più frequente è “illusione della Luna”, soprattutto perché il fenomeno viene osservato più comunemente per la Luna, a causa del fatto che il raffronto tra le posizioni all'orizzonte e allo Zenith è più difficile per il Sole (che non può essere osservato, soprattutto allo Zenith, senza speciali precauzioni), e per le costellazioni, la cui osservazione richiede una buona conoscenza delle mappe notturne della volta celeste. Sul fenomeno esiste un eccellente volume pubblicato nel 2002 da Helen Ross e Cornelis Plug.

nore che nei medesimi periodi in cui la Terra è maggiormente illuminata dalla Luna, meno, a sua volta, è illuminata la Terra, e viceversa (*Sidereus*, pp. 15–16).

6. *Riflessioni e contrasti tra Sarpi e Galileo dopo il Nuncius*

Non v'è alcun dubbio che la pubblicazione, nel marzo del 1610, del *Sidereus nuncius* abbia rappresentato una pietra miliare nella storia dell'astronomia, e – come dire – l'alba della moderna cosmologia. Da un punto di vista più personale e privato l'evento portò a una drammatica rottura delle relazioni scientifiche tra Galileo e Sarpi e il suo circolo. Gli studiosi di Galileo hanno suggerito varie ragioni per questa rottura. Innanzitutto non vi fu nel testo di Galileo alcuna menzione esplicita del ruolo giocato da Sarpi e dai suoi associati (e specialmente da Agostino Da Mula) nel perfezionamento del telescopio e nelle prime osservazioni celesti⁸.

Un'altra importante ragione per la rottura tra Sarpi e Galileo è da mettere in rapporto con i progetti di Galileo, sia per quel che riguarda la sua carriera personale che per l'uso che egli intendeva fare delle sue straordinarie scoperte astronomiche nell'ambito di un progetto di rinnovamento culturale della società del suo tempo. Dedicando al Granduca di Toscana, Cosimo II, il suo rivoluzionario volumetto (il *Sidereus* ha poco più di 50 pagine), Galileo si riprometteva di lasciare Venezia e diventare “matematico” ufficiale del Granduca, una posizione che gli avrebbe permesso – così si illudeva – di perseguire con maggiore efficacia i suoi progetti. Con questo scopo in mente, egli aveva tessuto una rete di contatti con importanti funzionari della corte fiorentina. Molto verosimilmente Sarpi, e altri membri dell'*intelligenza* veneziana (e tra questi certamente Sagredo), vedevano nell'atteggiamento del toscano una forma di ingratitudine nei confronti della *Serenissima*, che indubbiamente aveva reso possibile lo sviluppo delle sue ricerche in un'atmosfera di grande libertà intellettuale. La decisione di Galileo appariva inoltre come una presa di posizione anti-veneziana (e – in particolare – anti-sarpiana) nella misura in cui lo avvicinava, attraverso la relazione stretta che si veniva a stabilire con la corte granducale allora alleata del Papa, agli ambienti vaticani, allora in forte contrasto con Venezia, e – in particolare con il frate servita, che – come sappiamo – ave-

⁸ È da ritenersi probabile che, dati i suoi profondi interessi per le tematiche visive, Sarpi abbia dato un contributo notevole alla interpretazione galileiana dell'aspetto della Luna e di altri corpi celesti. È anche da considerare che Galileo probabilmente effettuò alcune delle sue osservazioni dal Convento dei Serviti a Venezia, probabilmente in compagnia di Sarpi e di membri del suo circolo.

va giocato un ruolo fondamentale, come teologo della Serenissima, negli eventi che, pochi anni prima, avevano portato all'Interdetto.

Ricordiamo qui questi aspetti del contrasto che si stabilisce tra Galileo e Sarpi a seguito della pubblicazione del *Sidereus*, perché il tema della riflessione luminosa dalla Luna e dalla Terra, e specialmente quello delle cause della luce oscura della Luna, rappresentano uno dei terreni più importanti dello scambio intellettuale tra Sarpi e Galileo, e – dopo la pubblicazione del volumetto galileiano – costituiscono una delle più importanti ragioni intellettuali della loro rottura. Nel *Sidereus*, Galileo utilizza espressioni abbastanza indirette in rapporto alle ragioni per cui alcune parti della Luna appaiono scure e altre chiare:

se qualcuno volesse risuscitare l'antica opinione dei Pitagorici, esser cioè la Luna quasi un'altra Terra, la parte di essa più luminosa rappresenterebbe più propriamente la superficie solida, la più oscura invece l'acqua: laddove io ho sempre ritenuto per certo che del globo terrestre, veduto da lontano quando sia illuminato dai raggi solari, le terre emerse si mostrerebbero più luminose, le acque invece più oscure (*Sidereus*, p. 9).

La circospezione di Galileo, e in particolare il suo riferimento a una antica e autorevole concezione, deriva in parte dal fatto che l'attribuire, parlando della riflessione della luce, proprietà simili alla Terra e alla Luna implicava di fatto una opzione copernicana; e dall'altra che egli aveva una certa riluttanza ad accettare l'idea, presente nella scienza classica non-aristotelica, della presenza sulla Luna di mari (nei suoi testi successivi negherà decisamente questa possibilità). D'altra parte, Galileo è abbastanza esplicito e diretto nell'affermare che, illuminata dal Sole, la superficie del mare apparirebbe più scura di quella della Terra, anche se non fornisce alcuna spiegazione per questa opinione "forte" che egli sembra aver elaborato da tempo.

Troviamo argomentazioni molto più sviluppate sul tema della riflessione della Luna, e particolarmente sulla diversa riflettività delle acque e delle terre, in alcune lettere che, poco dopo la pubblicazione del *Sidereus*, Sarpi indirizzò ad alcuni suoi corrispondenti e, in particolare, al giureconsulto francese, Jacques Leschassier (Sarpi, 1961). Leschassier aveva ricevuto una copia del *Sidereus* da Sarpi stesso e aveva avuto l'opportunità di confermare alcune delle osservazioni galileiane con un telescopio costruito a Parigi. In una lettera in cui comunicava al frate le proprie osservazioni sulla Luna, Leschassier chiedeva a Sarpi di fornirgli spiegazioni sull'apparenza della superficie lunare e, in particolare,

sulla differenza della riflessione tra le zone asciutte e quelle coperte dalle acque, un problema che non gli appariva chiaro, probabilmente a causa della mancanza di una adeguata spiegazione nelle pagine dell'opera di Galileo.

Nella sua risposta (la terza che Sarpi aveva scritto al suo corrispondente dopo la pubblicazione del *Sidereus*), il frate inizia la parte che riguarda le apparenze della Luna in un modo sorprendente, che chiaramente tradisce le difficoltà create nel suo circolo dalla pubblicazione del volumetto di Galileo. Egli dice che, a proposito della Luna, non ha ancora letto "ciò che il matematico (Galileo) ha scritto sull'argomento". Affermazione ben difficile da accettare considerando la sua stretta relazione scientifica con lo studioso pisano e l'eccitazione prodotta a Venezia (e non solo) dalla pubblicazione del *Sidereus*.

Sarpi dice a Leschassier che nella sua lettera parlerà solo di cose che ha potuto verificare personalmente. Quello che poi scrive è una lunga e dettagliata spiegazione delle condizioni astronomiche che portano a una illuminazione più o meno efficace della Terra da parte della Luna (e viceversa).

Per quello che proponi riguardo alla terra e all'acqua, e cioè quale delle due assorba e rimandi di più la luce del sole, ti dirò in poche parole. Se volgerai lo sguardo a una grandissima massa d'acqua, come per esempio un lago illuminato dalla luce del sole, scorgerai quella parte dell'acqua nella quale cade la luce del sole, brillante quasi come il sole stesso, e riflettere la sua immagine a tal punto che un luogo colpito da questo riflesso (come tu stesso dici) brillerebbe come se il sole stesso lo illuminasse, mentre le altre parti dell'acqua, sulle quali non giungono i raggi del sole, ti appariranno oscure. Se in effetti ti trovi a guardare una parte di terra della stessa grandezza, la vedrai tutta illuminata in modo uniforme, meno tuttavia di quella particella d'acqua da cui viene riflesso il raggio solare, più però della restante parte dell'acqua. Farò uso di questi argomenti, ma in modo più appropriato all'esempio. Se tu collocherai un globo di pietra, e uno specchio sferico della stessa grandezza del globo, di questo vedrai un intero emisfero brillante, mentre vedrai lo specchio tutto oscuro, a parte una piccolissima sua parte in cui, scorgerai una minuta immagine del sole (che vi si riflette). Che se poi ti allontanerai, fino a che si faccia insensibile l'angolo (visuale) sotto il quale vedi il piccolo sole, la pietra la vedrai ancora molto brillante. Le grandi distese d'acqua e le superfici del suolo terrestre hanno forma sferica, e la luna ha zone luminose e zone scure; applica i principi sopraesposti al problema, e ne vedrai la soluzione (Gallicani, p. 80).

In questo passaggio Sarpi argomenta sulla riflessione della luce da una superficie di acqua immobile, probabilmente sia sulla base di osservazioni personali che di un'analisi critica della precedente letteratu-

ra. Sviluppando le sue considerazioni, egli si rende conto delle ragioni per cui la riflessione di una fonte luminosa da parte di uno specchio sferico può apparire quasi invisibile, e lo specchio quindi sembrare scuro. Da questo punto di vista, la comprensione dei fenomeni della riflessione luminosa si è fatta in Sarpi più acuta rispetto al *Pensiero* 26 (e anche al 29), dove egli assumeva, sbagliando, che la riflessione della luce solare da uno specchio sferico avrebbe portato all'apparenza di un globo splendente, visibile da lontano, anche durante il giorno. Questa argomentazione sembra anticipare le considerazioni sviluppate da Salviati e Sagredo nella Prima Giornata del *Dialogo* (nel famoso esperimento, già menzionato, dello "specchio scuro"), dove si dice che la riflessione del Sole da uno specchio "di superficie sferica" non sarebbe percepibile da lontano (e così avverrebbe per la riflessione dalla Luna se la sua superficie fosse tutta levigata come quella di uno specchio).

Il punto importante da tener qui in conto è che Sarpi trae le sue conclusioni corrette in una lettera scritta il 27 aprile del 1610 (cioè circa un mese e mezzo dopo la pubblicazione del *Sidereus*), mentre l'esperimento dello specchio viene presentato da Galileo in un'opera (il *Dialogo appunto*), pubblicato oltre tre decenni dopo.

Nella lettera a Leschassier, Sarpi riflette anche sulle ragioni per cui l'osservazione della Luna, e in particolare l'apparenza variabile dei piccoli punti luminosi o scuri vicino al terminatore, possono essere interpretati come evidenza del gioco di luce e ombra dovuto all'inclinazione variabile dei raggi solari che illuminano i rilievi o le depressioni della superficie lunare. Di particolare interesse in questo contesto è una considerazione chiaramente derivata dall'interesse personale di Sarpi nella visione, e probabilmente dalle sue conoscenze per le tecniche pittoriche (una conoscenza anche questa ampiamente condivisa con Aristotele). Le parole del frate anticipano gli argomenti che Galileo svilupperà nel *Paragone* tra la scultura e la pittura in una famosa lettera indirizzata il 26 giugno 1612 al suo amico pittore, Ludovico Cardi detto il Cigoli (e anche in una lettera a Christoph Grienberger, professore di matematica al Collegio Romano, scritta il primo settembre 1611).

Rispondendo a Leschassier il quale aveva fatto riferimento alle spiegazioni classiche secondo le quali l'aspetto a macchie della superficie lunare sarebbe stato la conseguenza della presenza di zone "tenui" e di zone "dense", Sarpi scrive:

Se tu intendessi dire che quelle zone (della luna) che appaiono come cavità corrispon-

dono alle parti più tenui, e quelle che sembrano protuberanze alle parti più dense, ti dimostro che non è così. La solidità di un corpo, come hai imparato dagli ottici, non si percepisce se non dal gioco della luce e dell'ombra, ed è così che la pittura imita la solidità attraverso le luci e le ombre. E io posso farti apparire ogni cosa solida, benché sia piana, attraverso le luci e le ombre rese attraverso variazioni del colore. Dico ora dunque che la luce e l'ombra di quelle parti provano che esse sono cavità o protuberanze.

Di seguito Sarpi spiega a Leschassier, con grande lucidità e acutezza (e facendo riferimento a un esperimento mentale basato sulle variabili apparenze di una cavità emisferica illuminata dalla luce solare nel corso dei diversi momenti del giorno), come la conclusione secondo cui un particolare gioco di luci e ombre possa corrispondere a una cavità o a una convessità della superficie (pur in assenza di una possibilità di verifica tattile), sia il frutto di un complesso ragionamento sperimentale, e non una semplice apprensione percettiva.

Per concludere riguardo alle considerazioni di Sarpi sul tema della riflessione della luce nel contesto della riflessione della Luna, dobbiamo dire che, sebbene questo tema sia centrale nei suoi *Pensieri* dedicati a problematiche visuo-astronomiche, è solo nella lettera a Leschassier che egli sviluppa il suo ragionamento in modo chiaro e approfondito. Il tema – come abbiamo già accennato – è sviluppato qui in modo molto più ampio e sistematico che nel *Sidereus* pubblicato come sappiamo poco tempo prima. Tenendo conto di questo, e anche del fatto che le spiegazioni più elaborate dei variabili aspetti della Luna appaiono in Galileo solo molto più tardi, è lecito pensare che Sarpi abbia potuto essere per Galileo una importante fonte di informazione e di discussione su questo tipo di fenomeni.

D'altra parte, è anche da sottolineare che in nessuno dei testi di Sarpi giunti fino a noi si trova una spiegazione del meccanismo della riflessione diffusa comparabile a quello sviluppato da Galileo nelle sue opere mature. Lo scienziato pisano dimostrerà allora che una superficie scabra riflette la luce in modo differente rispetto a una superficie levigata e speculare, perché può essere concepita come composta di molte piccolissimi superfici, orientate in varie direzioni “composta di gran moltitudine di piccoli specchietti locati in varie inclinazioni, in mille e mille modi esposte all'occhio”⁹.

Una nozione di questo tipo manca in Sarpi, come pure manca in Leonardo, e in altri studiosi precedenti. Nella sua ricerca di un modello

⁹ Galilei 1623, pp. 100-02.

in grado di rendere ragione dello splendore della Luna, Leonardo coltivò in effetti a lungo l'idea che il nostro satellite fosse in parte coperto da acque, e che lo splendore fosse dovuto alle varie superfici in cui i mari lunari si frammentavano per la presenza di onde. Non arrivò mai tuttavia a concepire la presenza di tante faccette speculari su una superficie solida scabra in grado di produrre l'apparenza della riflessione diffusa, e spiegare così l'origine dello splendore lunare. Quanto a Sarpi, in alcuni dei suoi *Pensieri*, egli sviluppa il tema della riflessione "discontinua", cioè di quella che si verificherebbe nei corpi che non sono né perfettamente trasparenti, né totalmente opachi. Così facendo egli si avvicina all'idea che il fenomeno possa essere dovuto a una moltitudine di riflessioni (questo accade per esempio nei *Pensieri 11 e 54*). Quello che scrive è però abbastanza obliquo, e certo non così articolato da poter essere considerato una spiegazione genuina del fenomeno. Per esempio nel *Pensiero 54*, Sarpi scrive:

I tenebrosi ed invisibili sono due, il perspicuo e l'opaco, nascendo questo dalla discontinuazione (*sic*), e dalla continuazione quello: inperò che il lume passa da per tutto, dove non si riflette o rifrange, ma nel corpo continuato niuna delle due fa, e fa tutto nel discontinuato; quindi se trova cosa continuata passa, e discontinuata ritrovandola fa tante riflessioni e rifrazioni, che passar non può, e quel poco che passa è insensibile (*Pensieri*, pp. 66-67).

Un analogo tipo di argomentazione è presente in altri *Pensieri* in cui Sarpi invoca il concetto di discontinuità per rendere ragione, in modo molto acuto, dell'origine della sensazione di bianco (*Pensieri 50 e 457*).

Ecco come si esprime nel *Pensiero 50*:

Che il bianco sia perspicuo discontinuato apparisce nell'acqua, o quando rompesi e fa schiuma o quando in nebbia o neve si muta: parimenti dal vetro apparisce, o con solo pestarlo, riuscendo polvere bianca, o con levargli l'umor continuante, facendosi calcina. Per il contrario il zucchero e il sale canditi divengono perspicui, e alcuanto di perspicuo hanno anche i groppi dei legni, però son più densi, e in seguito più continuati (p. 62).

Ci sono pochi dubbi sul fatto che l'elaborazione galileiana sul tema della riflessione luminosa si inserisca nel solco della discussione che si sviluppa fin dalle ricerche degli studiosi del Medioevo e del Rinascimento, e diviene particolarmente articolata in Leonardo e in Sarpi. Galileo considera la riflessione luminosa dalla superficie del mare in differenti gradi di movimento come modello operativo per spiegare il passaggio dalla riflessione caratteristica di una superficie perfettamente le-

vigata come quella di uno specchio, a quella di tipo diffuso tipica di una parete (o della Luna). In questo lo scienziato pisano risente certamente dell'influenza di Leonardo. Quanto a Sarpi, è difficile credere che nel periodo della loro collaborazione, e in particolare al tempo delle prime osservazioni telescopiche, Galileo non abbia approfittato delle continue ruminazioni intellettuali sull'argomento che il frate era andato sviluppando fin dai suoi primi *Pensieri*. Basterà però citare con una certa ampiezza un passo molto significativo della Prima Giornata del *Dialogo* (a cui abbiamo più volte già accennato *en passant*) per renderci conto dell'importanza della transizione da Leonardo e Sarpi a Galileo sul tema della riflessione luminosa.

Questo passaggio si iscrive nell'ambito dell'esperimento dello "specchio oscuro" che viene approntato nel corso della discussione tra i tre protagonisti del *Dialogo*, Salviati, Sagredo e Simplicio. A Simplicio che ha difficoltà a figurarsi come un corpo opaco come un muro, "essendo di materia così oscura e di superficie così mal pulita, abbia a ripercuoter lume più potente e vivace che uno specchio ben terso e pulito", Salviati risponde con queste parole:

Piú vivace no, ma ben piú universale, ché, quanto alla vivezza, voi vedete che la riflessione di quello specchietto piano, dove ella ferisce là sotto la loggia, illumina gagliardamente, ed il restante della parete, che riceve la reflection del muro, dove è attaccato lo specchio, non è a gran segno illuminato come la piccola parte dove arriva il riflesso dello specchio. E se voi desiderate intender l'intero di questo negozio, considerate come l'esser la superficie di quel muro aspra, è l'istesso che l'esser composta di innumerabili superficie piccolissime, disposte secondo innumerabili diversità di inclinazioni, tra le quali di necessità accade che ne sieno molte disposte a mandare i raggi, riflessi da loro, in un tal luogo, molte altre in altro; ed in somma non è luogo alcuno al quale non arrivino moltissimi raggi riflessi da moltissime superficiette sparse per tutta l'intera superficie del corpo scabroso, sopra il quale cascano i raggi luminosi: dal che segue di necessità che sopra qualsivoglia parte di qualunque superficie opposta a quella che riceve i raggi primarii incidenti, pervengano raggi riflessi, ed in conseguenza l'illuminazione. Seguene ancora, che il medesimo corpo sul quale vengono i raggi illuminanti, rimirato da qualsivoglia luogo, si mostri tutto illuminato e chiaro: e però la Luna, per esser di superficie aspra e non tersa, rimanda la luce del Sole verso tutte le bande, ed a tutti i riguardanti si mostra egualmente lucida. Che se la superficie sua, essendo sferica, fusse ancora liscia come uno specchio, resterebbe del tutto invisibile, atteso che quella piccolissima parte dalla quale potesse venir riflessa l'immagine del Sole, all'occhio di un particolare, per la gran lontananza, resterebbe invisibile, come già abbiám detto (*Dialogo*, p. 69).

Da quello che abbiamo detto finora (e da altre considerazioni che non possiamo qui sviluppare per ragioni di brevità), appare evidente

come le argomentazioni così chiaramente espresse nelle parole di Salviati non sono il risultato di una creazione solitaria di Galileo. Bisogna però riconoscere che, senza alcuno dubbio, solo per opera di Galileo il concetto di riflessione diffusa diviene una nozione scientifica chiara e matura. Essa diventa inoltre un potente strumento intellettuale per respingere la nozione della cristallina immutabilità della Luna e inaugurare così una nuova visione dell'universo.

7. *Rimirando la Luna e il Sole all'orizzonte: la geniale lungimiranza del frate e la miopia del Genio*

Nonostante quello che abbiamo detto finora, riguardo alla maggiore chiarezza ed esaustività della spiegazione galileiana del meccanismo della riflessione diffusa rispetto alle elaborazioni di Sarpi, non sempre lo scienziato pisano superò in acutezza il frate veneziano in discussioni riguardanti i fenomeni visivi. In particolare, nei *Pensieri* che considerano il fenomeno che noi ora indichiamo come “illusione del Sole” o, più comunemente “illusione della Luna”, certamente Sarpi si avvicinò più di Galileo alla spiegazione corretta. Il fenomeno che riguarda entrambi i due corpi celesti (e anche in parte le costellazioni), consiste nel fatto che la loro apparente grandezza è maggiore quando essi sono situati all'orizzonte, rispetto alla loro collocazione allo Zenith (Ross e Plug, 2002). Si tratta di una vera e propria illusione visiva in quanto la grandezza geometrica dell'immagine all'orizzonte è sostanzialmente uguale a quella osservata allo Zenith, come ci si può facilmente rendere conto fotografando la Luna (o il Sole) nelle due posizioni. All'epoca di Sarpi, ci si poteva abbastanza agevolmente accertare della cosa per mezzo di misurazioni astronomiche¹⁰.

Ci sono indicazioni che l'illusione della Luna sia giunta all'attenzione umana fin dai tempi preistorici, e varie interpretazioni sul fenomeno sono state di certo avanzate in epoche lontane, almeno a partire dall'epoca della Grecia classica. I greci svilupparono due tipi fondamentali di spiegazione. Il primo attribuiva il fenomeno a un tipo di effetto ottico dovuto a vapori terrestri interposti tra l'osservatore e il cor-

¹⁰ A voler essere estremamente precisi, bisognerebbe notare che, per un osservatore posto necessariamente sulla superficie della Terra (e non ovviamente al suo centro), l'immagine all'orizzonte è in effetti leggermente più piccola, in quanto la distanza dei corpi celesti è maggiore in questa posizione. La differenza è però praticamente insensibile.

po celeste. Il secondo tipo di interpretazione invocava invece effetti di tipo più propriamente percettivo. A volte, come nel caso di Tolomeo (e anche poi in Alhazen, John Peckham, Roger Bacon, Witelo, e altri prospettivisti medievali e rinascimentali), le due contrastanti spiegazioni si trovano in testi differenti dello stesso autore (è il caso di Tolomeo), o in luoghi differenti dello stesso testo (è quanto accade in Alhazen, Peckham e Witelo).

La spiegazione ottica, che ha assunto varie forme nel corso dei secoli, da Aristotele fino a tempi relativamente recenti, è basata sulla supposizione di un più forte potere di ingrandimento visivo derivato dal maggior spessore degli strati di vapore che si interpongono tra l'osservatore e l'oggetto lontano situato all'orizzonte, rispetto allo Zenith. Si è ritenuto che i vapori all'orizzonte fossero più densi e umidi di quelli verso la volta del cielo. L'ingrandimento è stato attribuito all'effetto dei vapori in se stessi, sulla base dell'idea che un vapore denso (o un altro materiale otticamente denso, come per esempio l'acqua) abbia di per sé la capacità di ingrandire l'immagine di un oggetto quando interposto tra questo e l'osservatore. Dopo Aristotele, questa idea si ritrova in Tolomeo, Cleomede, Macrobio, Alhazen. Alternativamente si ritiene che l'effetto dipenda soprattutto dalla forma assunta dalla superficie degli strati di vapore. Leonardo, che era interessato al fenomeno, e ragiona su di esso in vari luoghi dei suoi appunti, allude a un effetto ottico ben definito in due delle sue riflessioni. La prima, illustrata nella Fig. 1, è la seguente: "Perché il sole pare maggiore nel tramontare che di mezzogiorno che ci è presso (?) Ogni corpo ch'è visto per curvo mezzo apparisce di maggiore forma, che non è" (LNB II, p. 153).

In un'altra annotazione, contenuta in un manoscritto ora alla Royal Library di Windsor, Leonardo elabora un poco di più la sua ipotesi ottica, con queste parole:

Come tu vuoi prouare, la luna mostrarsi maggiore che essa non è, giugnendo all'orizzonte? tu torai un ochiale colmo da una superficie e concauo dalla superficie opposita, e tieni l'ochio dal concauo, e guarda l'obbietto fori dalla superficie conuessa; e cos' avrai fatto un vero simile all'aria, che si include infra la spera del foco e della acqua, la quale aria è concaua diuerso la terra e conuessa diuerso il foco (LNB II, p. 168, para. 909).

Egli cercava di attribuire così l'ingrandimento all'orizzonte, all'effetto ottico di due superfici di differente curvatura che – si supponeva – delimitavano la "sfera del fuoco", l'ultima delle sfere sublunari.

Ragionando nei termini dell'ottica moderna, potremmo dire che egli concepiva la sfera del fuoco come una lente negativa e le attribuiva un potere di ingrandimento. Non avendo un'idea chiara delle leggi della rifrazione, Leonardo non sviluppa la sua ipotesi in termini geometrici. È possibile che questa idea sia emersa nella sua mente in seguito alla manipolazione di lenti di vario tipo. Una annotazione contenuta nel Codice Atlantico (ora alla Biblioteca Ambrosiana di Milano), fa pensare in effetti che egli abbia assemblato insieme lenti con lo scopo di ingrandire le immagini astronomiche: "Fa occhiali da vedere la luna grande" (LNB, II, p. 168, para. 910).

È un'idea basata sull'effetto di vapori terrestri, in parte simile a quella di Leonardo, che ritornerà più di un secolo dopo, negli scritti di Galileo. Lo scienziato pisano sviluppa inizialmente questa idea in un opuscolo polemico, a forte connotazione filo-copernicana, pubblicato nel 1606 in forma pseudonima, relativo alla stella nuova apparsa due anni prima: le *Considerazioni d'Alimberto Mauri sopra alcuni luoghi del discorso di Lodovico delle Colombe intorno alla stella apparita 1604*. La riprende e sviluppa 17 anni dopo, nel *Saggiatore*.

Prima di analizzare l'ipotesi di Galileo, ricordiamo come ogni spiegazione dell'illusione di cui stiamo parlando, basata unicamente sulle leggi dell'ottica fisica, sia intrinsecamente sbagliata. Questo perché – come abbiamo già detto – non c'è quasi alcuna differenza delle grandezze delle immagini della Luna e del Sole viste all'orizzonte o allo Zenith. In questo contesto dobbiamo far presente che, sebbene il fenomeno vari tra i diversi osservatori e nelle varie circostanze, si tratta pur sempre di un'illusione visiva ben evidente: la Luna (e il Sole) all'orizzonte appaiono di grandezza circa il doppio che allo Zenith. Se un tale ingrandimento fosse stato il risultato di un puro fenomeno fisico, non sarebbe di certo sfuggito all'osservazione degli astronomi che misuravano con la massima accuratezza possibile dimensioni e posizioni dei corpi celesti nei loro movimenti nello spazio celeste. Questa affermazione si applica in modo sicuro soprattutto alle osservazioni fatte a partire dalla seconda metà del sedicesimo secolo, e in particolare a quelle eseguite, con strumenti di grande precisione, dal grande astronomo danese iniziate da Tycho Brahe.

Nell'*Alimberto Mauri* Galileo espone la sua idea sull'ingrandimento degli oggetti celesti all'orizzonte nel contesto di una discussione sulla teoria avanzata dal suo antagonista, il filosofo peripatetico fiorentino Ludovico delle Colombe per spiegare l'apparenza della stella nuova del

1604. Aderendo alla cosmologia classica, di cui caposaldo fondamentale era la nozione della immutabilità dei cieli, Delle Colombe cercava, con una ipotesi *ad hoc*, di rendere conto dell'improvviso apparire di un grande fulgore nel cielo, sulla base di un effetto ottico, senza dover necessariamente ammettere che si fosse verificato un vero mutamento nella volta stellata. Per lui la cosiddetta "stella nova" sarebbe stata null'altro che una stella preesistente, normalmente invisibile a causa della sua piccolezza, che si mostrava perché la sua immagine veniva a essere improvvisamente ingrandita per l'azione di una zona particolarmente densa del "cielo cristallino" che si veniva a trovare nella linea dello sguardo tra gli osservatori terrestri e la stella stessa.

Galileo rigetta l'ipotesi dell'avversario con varie argomentazioni e accusa in più punti Delle Colombe di fallacia logica (un'accusa ben dura da accettare per un filosofo peripatetico). Critica in particolare l'idea che un mezzo otticamente denso sia di per sé in grado di ingrandire l'immagine di un oggetto. È proprio con l'intento di fornire un esempio delle sue vedute (su come si possa produrre un ingrandimento visivo per un effetto ottico), che egli elabora a un certo punto la sua idea sull'ingrandimento dell'immagine del Sole all'orizzonte. Lo fa ricorrendo a una figura, che in parte ricorda gli schemi di Leonardo (Fig. 2). La differenza principale tra l'ipotesi di Galileo e quella di Leonardo (Fig.1) è che, mentre per quest'ultimo l'ingrandimento sarebbe dovuto all'effetto ottico delle sfere elementari esterne¹¹, per Galileo sarebbe invece il risultato dell'azione di una sfera di vapori che ascende dalla terra. Galileo attribuisce il maggiore ingrandimento nel caso della visione orizzontale, rispetto a quella verticale, alla distanza maggiore che separa nel primo caso l'osservatore dalla superficie esterna della sfera dei vapori.

Questo è il modo in cui egli spiega il fenomeno dopo aver dimostrato l'inconsistenza dell'ipotesi di Delle Colombe secondo cui i vapori avrebbero di per sé un'azione di ingrandimento, indipendentemente da considerazioni geometriche:

¹¹ Ricordiamo che secondo la cosmologia tradizionale il mondo sublunare sarebbe composto dei quattro elementi, che – in una scala di progressiva leggerezza – sarebbero la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Queste sfere elementari corrisponderebbero al mondo sublunare e sarebbero caratterizzate da leggi fisiche diverse da quelle che operano nel mondo delle sfere celesti (cioè dal cielo della Luna verso le varie sfere cristalline fino alle stelle fisse e oltre). e in particolare sarebbero il luogo della mutabilità e della morte, contrapposte alla perenne immutabilità dei cieli.

...ma auanti ch'io dica soura ciò l'opinion mia, si dee saper prima, che gli vmori, e i vapori tirati in alto da forza, e virtù celeste, s'innalzino da qualsivoglia parte della superficie della terra non in infinito, ma insino a un certo, prefisso termine, che molti dicono esser l'altezza di 52000 passi: perchè adunque la terra è sferica, sferica altresì viene a essere la superficie concaua, cagionata da tutti quei vapori terminanti. Secondo, che rimirando noi vn oggetto, interposto un cristallo di forma concaua, quanto più discosteremo detto cristallo da noi, tanto maggiore, come ne insegna la sperienza, ci apparirà l'oggetto proposto; se fra noi, e'l cristallo sarà alcuna quantità d'acqua o altro vapore di mezzo. Ora vengo al nostro proposito. Dovendo noi vedere il Sole, sia egli situato in qualsivoglia parte del cielo, è necessario che trapassiamo con la vista, per vederlo, la detta concauità, per tutto nascendo dalla terra vapori: e per essere per tutto quella superficie concaua lontana ugualmente dal globo della terra. Perchè adunque è più distante da noi quella concaua superficie, per la quale passano i nostri raggi visuali, quando noi rimiriamo il Sole posto e nell'Oriente, e nell'Occidente, che quella, per la quale passano, quando lo rimiriamo nel mezo giorno; non è meraviglia, direi io, ci appaia egli maggiore, e nel nascere, e nel tramontare, poichè, per vederlo, in qualsivoglia altro luogo, dobbiamo passare con la veduta superficie a noi più vicina....

In modo piuttosto sorprendente, ed errato, nelle *Cosiderazioni d'Alimberto Mauri* viene affermato, in maniera positiva, che l'ingrandimento orizzontale si verifica solo per il Sole e non per la Luna. Nel *Sidereus*, Galileo farà una breve allusione alla stessa ipotesi, mettendo insieme due fenomeni diversi, e cioè l'ingrandimento delle immagini del Sole e della Luna all'orizzonte da una parte, e la riduzione della grandezza apparente delle stelle, sempre viste all'orizzonte.

È nel *Saggiatore*, pubblicato nel 1623, che egli ritorna sull'ipotesi ottica dell'illusione del Sole e della Luna, sviluppandola più ampiamente che nell'*Alimberto Mauri*, e collegando con l'effetto ottico dei vapori terrestri (in questo caso correttamente) l'apparenza ovale che le immagini del Sole e della Luna possono assumere quando sono all'orizzonte. Non ci soffermiamo sulla nuova trattazione del fenomeno che Galileo sviluppa in questo suo importante testo (di nuovo nell'ambito di una polemica contro un sostenitore della cosmologia ufficiale – in questo caso il gesuita Orazio Grassi), ma è significativo che oltre dieci anni dopo la pubblicazione del *Sidereus* (e circa vent'anni dopo che Keplero aveva correttamente attribuito l'illusione a un effetto percettivo e non riconducibile all'ottica fisica)¹².

¹² Keplero sviluppa questa conclusione nella *Astronomiae Pars optica*, un'opera fondamentale pubblicata nel 1604, che Galileo aveva quasi certamente letto, almeno al momento della pubblicazione del *Sidereus*. Vi ritorna nel *Dioptrice*, altra pietra miliare della storia della fisica, pubblicato nel 1612, della cui lettura – stranamente – Galileo non sembra aver mai profittato.

Tutto questo è sorprendente, come pure lascia stupefatti la scarsa conoscenza che Galileo sembra avere delle opere degli studiosi classici e medievali di prospettiva, alcuni dei quali, come abbiamo già detto, avevano già invocato l'ipotesi percettiva (seppure a volte con qualche ambiguità). Tra questi, Tolomeo e John Peckham, il quale, in particolare, nella sua *Perspectiva communis* attribuiva correttamente il fenomeno alla maggiore distanza percettiva dell'orizzonte rispetto alla volta del cielo. È possibile che, sia nell'*Alimberto Mauri* che nel *Saggiatore*, lo scienziato pisano si fosse lasciato trasportare dalle pulsioni della sua vis polemica; e che dunque le esigenze della retorica controversistica avessero prevalso sulla precisione scientifica (nel far riferimento al fenomeno illusivo, utilizza sia contro Delle Colombe che contro Orazio Grassi le stesse accuse di fallacia logica).

E per questo, invece di leggere, o rileggere, quanto gli autori precedenti avevano scritto sull'argomento, aveva forse preferito affidarsi alle lontane memorie dei suoi anni di studente, quando apprendeva le leggi della prospettiva frequentando i corsi dettati da Ostilio Ricci. Tra i materiali didattici del corso di Ricci c'era un manoscritto intitolato *Della prospettiva*, nel quale il soggetto era trattato nella forma di un dialogo tra il maestro e uno studente (Polixeo). In questo manoscritto si attribuiva, ai densi vapori terrestri che salgono verso il cielo, alterazioni della percezione della quantità, distanza e vera posizione delle stelle e dei pianeti; e si spiegava su questa base, facendo un riferimento generico alle leggi della rifrazione, perché il Sole, la Luna e le stelle appaiono più grandi quando osservati all'orizzonte invece che allo Zenith.

Dice il maestro nel trattato di Ricci:

Item la ragione perché il sole apparisce maggiore da mattina et da sera che di mezzo dì, etiam dio la luna et le stelle in oriente et in ponente appariscono maggiori et più presso che nel mezo cielo, questo è per la frazione de' razi, nella quale passano primamente per mezzo venendo dal cielo verso di noi, poi passando per il mezzo denso si uniscono verso la perpendicolare et dimostrano (la luna e le stelle) maggiore che non è. Et questo mezzo denso non è altro che l'aere vaporoso, il quale è appresso l'acqua che sempre riceve fumi da acqua una volta più che l'altra. Et ogni volta che veggiamo per quello are guardando verso oriente et ponente, ma guardando in alto, non sono tanti vapori nel tempo sereno; et però giudichiamo la cosa con più ragione, salvo se fussino molte nebbie, le quali fanno il simile perché sono vapori (Parronchi, 1964, p. 638).

Non vi è comunque nel testo di Ricci alcuna allusione al fatto che l'ingrandimento visivo all'orizzonte possa essere la conseguenza della maggiore distanza dall'occhio delle superficie interna della sfera dei

vapori. Galileo potrebbe aver derivato questa idea dalla sua pratica con la manipolazione di lenti, sulla base dell'esperienza che, entro certi limiti, le lenti convesse ingrandiscono gli oggetti, con maggiore proporzione quando vengono allontanate dall'occhio. Questa era peraltro una nozione abbastanza ben stabilita dell'ottica pratica prima che Keplero ponesse i fondamenti teorici precisi di questa scienza con il suo *Dioptrice*, pubblicato – come sappiamo – nel 1612.

Galileo aveva una grande familiarità con l'ottica pratica del suo tempo, i cui fondamenti poteva aver imparato sia da manuali come quello di Ettore Ausonio, sia con le discussioni nell'ambito del circolo di Sarpi, sia frequentando a Venezia le botteghe dei vetrai. Non dimentichiamo che il miglioramento del telescopio, un vero *atout* nella vita scientifica di Galileo, fu anche il risultato straordinario di questa familiarità dello scienziato pisano con le lenti e i vetri.

8. Sarpi, la Luna, il Sole, la “ciarabottana” e le immagini postume

Il fenomeno per cui la Luna e il Sole appaiono più grandi quando osservate all'orizzonte invece che allo Zenith ricorre nei *Pensieri* di Sarpi, a tal punto che esso viene preso a esempio comune delle possibili fallacie sensoriali e per spiegarne l'origine. Nella riflessione del frate veneziano, il discorso sulla visione e suoi possibili inganni si inserisce in un discorso più ampio che ha a che fare con il problema generale del modo in cui noi acquisiamo la conoscenza del mondo. Sebbene si ispiri principalmente all'atomismo e allo Stoicismo, egli condivide con Aristotele l'idea che gli errori sensoriali non siano normalmente dovuti a inganni che hanno luogo al livello dei processi sensoriali primari. Sulla linea delle riflessioni di Alhazen e dei prospettivisti medievali, Sarpi è convinto che l'esperienza tende a rendere automatici e inconsci i nostri giudizi sulle acquisizioni percettive. Riportiamo qui le parole (già trascritte sopra) con cui, nel *Pensiero 75*, Sarpi allude alla teoria dell'importanza dei corpi interposti tra l'osservatore e l'oggetto lontano come possibile spiegazione del modo in cui noi arriviamo a giudicare la distanza di elementi dello spazio visivo: Che la distanza si conosca per i corpi interposti apparisce perché pare che tutte le stelle sieno in una superficie, che i camini tocchino il cielo, e che sia stella una lume assai lontana fra la nebbia, o la notte. Guardando ancor fuori d'una ciarabottana lo stesso avviene (p. 84).

Se quello che Sarpi dice nella prima frase di questo *Pensiero* può es-

sere considerato poco più di un appunto mnemonico per ricordare le considerazioni che egli poteva aver letto in Alhazen, Witelo, o Pechham, l'affermazione finale, quasi incomprensibile nella sua lapidaria stringatezza, suggerisce però che egli ha personalmente verificato, con un esperimento – tanto semplice quanto efficace – l'importanza degli oggetti interposti nella apprensione della distanza visiva. Puntare lo sguardo verso un oggetto distante, utilizzando una cerbottana (ciarabottana) per realizzare artificialmente una visione di tipo tubulare, rappresenta infatti un mezzo agevole per escludere la visione degli oggetti interposti, e verificare l'importanza di questi nel processo ampiamente inconscio e automatico che ci porta a valutare la distanza visiva. Nel realizzare questo esperimento Sarpi potrebbe essersi ispirato ad Alhazen che aveva utilizzato un foro per restringere il campo visivo allo scopo di valutare l'importanza degli oggetti interposti.

Nel periodo in cui annotava questa considerazione (verso il 1578), Sarpi era particolarmente interessato al complesso problema della percezione della distanza e della grandezza degli oggetti visivi, un problema che era stato al centro dell'attenzione degli studiosi fin dall'epoca classica. È possibile che egli leggesse allora Witelo (nell'edizione del 1572 dell'*Opticae thesaurus*). La cosa è verosimile perché nel pensiero successivo (n. 76) egli fa riferimento a Witelo, nel considerare i vari indizi per risolvere l'ambiguità di oggetti che hanno grandezze differenti, ma sottendono lo stesso angolo visivo. Sarpi cita in particolare (e, in qualche modo, rettifica) un'affermazione da Witelo che sostanzialmente riassume la *Proposizione* 19 del libro 4 della sua *Perspectiva*:

In due modi si giudica la grandezza d'una cosa: l'uno col semplice occhio, il quale giudica dalla quantità dell'angolo, e questa conosce per la quantità dell'umor cristallino che è tinto dal color dell'oggetto; l'altro modo si è con unirvi la ragione, la qual giudica o ricorrendo alla specie universale o comparando la base del triangolo con li lati che sono la lunghezza dei raggi, e unicamente conosconsi per i corpi intermedj, quando la ragione non vi entra. Tutte le cose vedute sotto lo stesso angolo paiono uguali, e però dice Vitellione: “Visa sub eodem angulo, quando distantia non videtur, videntur aequalia”; ma vi si deve aggiugnere: “Neque figura animadvertitur alias visa”¹³, imperciò che co' sudetti discorsi della ragione, o con uno di loro, quantunque

¹³ “Le cose viste sotto lo stesso angolo, quando la distanza non viene vista, sono viste uguali”. Il titolo della proposizione di Witelo (derivata dall'Ottica di Euclide è leggermente diverso da quello riportato da Sarpi: “Omnia visa sub eodem angulo, quorum distantia ab invicem non perpenditur, videntur equalia. Euclides 7 optico-rum”. L'aggiunta del frate si può tradurre in questo modo: “E la figura vista non è riconoscibile in altro modo”.

sotto l'istesso angolo vediamo un dito e un campanile, questo maggior di quello giudichiamo. Che poi l'occhio giudichi per l'angolo solo, si manifesta dalle stelle, che sono giudicate così piccole perché non si fa uno dei due discorsi: manifestasi dalle cose messe in prospettiva (ed è argomento dimostrativo), che tali cose paiono quello che paiono per il solo angolo; dunque per l'angolo solo ancor le vere solide parranno¹⁴: manifestasi dagl'occhiali, ed altri, che aggrandiscono o sminuiscono la cosa, solo facendo l'angolo grande o piccolo. Finalmente si manifesta dal veder una cosa uniforme senza intermedi (questo dico per ischivar i due modi co' quali si mischia la ragione), perché si giudica quanto il buco, e vedendo la riga lontanissima dallo specchio, poichè era uniforme né si vedeano in corpi intermedi ed in superficie, ed allo specchio uguale giudicavasi. La vera grandezza dunque dalla ragione è conosciuta mentre compara l'angolo alla distanza ed obliquità, ovvero alla specie universale risedente nell'anima: se la distanza non è smisurata, la ragion può conoscerla in ognun de' due modi: se è smisurata col secondo solo può conoscerla, cioè comparando e ricorrendo alla specie universale, non già col primo, sendo incognita la linea della piramide (*Pensieri*, pp. 85-86)

In questo *Pensiero*, molto più articolato della maggior parte degli altri finora considerati, Sarpi sviluppa le argomentazioni di Witelo (a loro volta derivate da Alhazen, il quale aveva ripetutamente sottolineato l'importanza, nella percezione, dell'atto di giudizio – *the virtus distinctiva* nella terminologia latina dell'*Opticae thesaurus*). Il problema in discussione riguarda la valutazione percettiva della grandezza di un oggetto visivo. Questa viene giudicata sulla base di due fattori. Il primo è la grandezza dell'angolo visivo sotteso dall'immagine dell'oggetto a livello dell'osservatore; una grandezza, questa, che Sarpi, facendo riferimento alla teoria corrente secondo cui sede della visione sarebbe il cristallino, indica come “quantità dell'umor cristallino che è tinto dal color dell'oggetto”. Il secondo fattore è costituito dalla valutazione visiva della distanza, la quale però non può essere percepita direttamente e viene valutata sulla base di un atto di giudizio, più o meno inconscio. È soprattutto la presenza di elementi intermedi, particolarmente di corpi di cui per esperienza conosciamo la grandezza, che ci permette di valutare con una certa approssimazione la distanza di un oggetto lontano. Quando questi oggetti mancano – come accade per esempio osservando le stelle e le costellazioni sulla volta del cielo – gli oggetti tendono ad apparirci piccoli. Lo stesso accade utilizzando un foro per limitare la visione al solo oggetto osservato, soprattutto per oggetti “uniformi” (la

¹⁴ Qui Sarpi intende dire che l'argomento considerato per le cose rappresentate in prospettiva si applica anche alle cose reali, cioè tridimensionali, quando non ci siano altri indizi visivi alla tridimensionalità.

cui grandezza e distanza non possano essere immediatamente valutate identificando la natura dell'oggetto.

Sarpi allude probabilmente ad alcuni esperimenti di Alhazen. Lo studioso arabo poneva l'accento sugli inganni visivi, utilizzando – come abbiamo detto – un foro per escludere la visione degli oggetti interposti tra l'osservatore e l'oggetto. Gli esperimenti di Alhazen potrebbero aver stimolato Sarpi a eseguire l'osservazione con la cerbottana riportata sopra. Il ricorso all'osservazione attraverso “il buco” risulta particolarmente efficace, nell'esempio di Sarpi, nel caso dell'immagine nello specchio di una riga (oggetto per sua natura uniforme e di cui è impossibile percepire direttamente la lunghezza); l'osservazione tubulare impedisce infatti la localizzazione dell'oggetto visivo nello spazio illusivo che ci viene creato dalla percezione dello specchio, e dall'esperienza pregressa che abbiamo di oggetti veduti per riflessione.

Proseguendo questi esperimenti personali, fatti – come abbiamo detto – quasi certamente con il proposito di verificare le proposizioni dei prospettivisti medievali, Sarpi giunge a una importante osservazione che riporta nel successivo *Pensiero* (n. 77):

Guardando il Sole o altra cosa molto lucida, sì che ne resti l'immagine nell'occhio, se tu guardi una cosa lontana, ella è grande, se una vicina, è piccola, e nelle palpebre piccolissima: dunque la grandezza sua pare secondo che l'angolo viene a lunga o breve distanza comparato.

Per chiarire il complesso problema della percezione di grandezza e distanza, Sarpi fa ricorso qui all'immagine postuma del Sole (o di un'altra fonte luminosa brillante), cioè all'immagine del disco solare (o della fonte luminosa) che rimane visibile per un tempo relativamente lungo dopo aver fissato l'oggetto luminoso per un breve istante. Nella scienza visiva le immagini postume hanno una storia venerabile, che va dalle descrizioni che ne fanno gli autori della Grecia classica, alle molte discussioni dei prospettivisti medievali¹⁵. Quello che Sarpi dice è che se, dopo aver guardato il Sole e quindi aver fatto sì che si produca l'immagine postuma, si guarda lontano, in modo tale – soggiungiamo noi – che l'immagine del disco solare ci appaia proiettata su una “cosa

¹⁵ Le immagini postume erano, tra l'altro, ben note ad Aristotele, il quale discusse il loro colore cangiante in modo sequenziale, e le invocò come evidenza a favore dell'ipotesi “extramissiva” della visione, cioè della teoria secondo la quale la visione si farebbe per l'emissione, dall'occhio verso lo spazio esterno, di “raggi visivi”.

lontana”, allora essa ci apparirà grande; ci apparirà piccola se proiettata su una cosa vicina, e piccolissima se chiudiamo le palpebre, in modo tale che l’immagine venga proiettata su una superficie vicinissima: lo scuro delle palpebre serrate.

Nel *Pensiero* 83 infine Sarpi ritorna sul problema dell’ingrandimento illusivo della grandezza degli oggetti osservati all’orizzonte e, con un’affermazione lapidaria, affidata a una nota marginale, ne conferma la sua interpretazione, basata sull’effetto visivo degli oggetti interposti, facendo riferimento all’esperimento delle immagini postume:

Le cose ad angoli diritti elevate sopra l'orizzonte, paiono in alto più piccole. Non è già questo perché sotto minor angolo si veggano, atteso che a chi le guarda nel orizzonte con tanto angolo, con quanto si veggono elevate, il che si fa con allontanarle, così piccole non paiono. L'istesso anzi avviene se sono elevate in una quarta di cerchio e l'occhio al centro sia, parendo più piccole, come nelle stelle si vede. Né può dirsi che i vapori facciano in diversa grandezza veder le stelle, perché tra le grandezze elevate non s'interpongono vapori, e perciò ne men de' vapori alla figura può attribuirsi.

Nell’interpretare il difficile linguaggio di Sarpi (di cui peraltro non possiamo fargli alcun carico, tenendo conto – come abbiamo detto – che si tratta di appunti per uso personale, e in molti casi messi sulla carta per scopi mnemonici), dobbiamo notare che è solo il riferimento alle discussioni degli autori classici e – in particolare – dei prospettivisti medievali che ci permette di intravedere il significato di quanto il frate dice. E anche più il raffronto tra le affermazioni sparse qui e là, senza apparente connessione, nei vari manoscritti.

Come che sia, l’analisi dei testi dei *Pensieri* sul fenomeno percettivo che ci fa apparire più grandi gli oggetti all’orizzonte ci fa capire come fosse straordinariamente avanzata nel frate veneziano l’interpretazione dei meccanismi che ne sono alla base, fondata sui meccanismi soggettivi della visione, piuttosto che sulle leggi dell’ottica fisica. E certamente molto più acuta e perspicace di quella che Galileo continua a sostenere fin certamente al 1623, l’anno della pubblicazione del *Saggiatore*. In particolare, Sarpi è probabilmente – come abbiamo detto – il primo a utilizzare l’esperimento delle immagini postume per confermare questo tipo di interpretazione.

9. *Notturmo romano con la Luna sull’Aventino*

Molti anni dopo Sarpi, un esperimento analogo e una spiegazione simile ritorneranno in un testo scritto nel 1639 da Benedetto Castelli, il monaco benedettino che fu l’allievo più amato di Galileo e rimase vici-

no al Maestro fino agli ultimi momenti della sua vita. Il testo, intitolato *Discorso della visione*, venne pubblicato postumo, nel 1669, insieme con altri due scritti scientifici dello stesso autore. Nel suo *Discorso Castelli* produce le immagini postume chiedendo alle persone che con lui sono impegnate nei suoi esperimenti visivi, di:

affissare gli occhi in una finestra invetriata illuminata chiaramente dal Sole con questa cautela, che non andassero vagando con l'occhio per la finestra, ma fissando la vista in un determinato segno di uno di quei vetri, tenessero fermo l'occhio tanto spazio di tempo, che uno dicesse *v(erbi) g(ratia) il Salmo, Miserere*.

Per spiegare il meccanismo di produzione di queste immagini, il monaco – che fa riferimento alle nuove (e più corrette teorie) secondo cui la visione inizia a partire dalla retina – assume che la luce, giungendo nel fondo dell'occhio, produca l'immagine visiva attraverso una “conturbazione” della retina di durata variabile a seconda dell'intensità dello stimolo, in modo analogo all'acqua di un vaso che venisse improvvisamente “dalla nostra mano diguazzante commossa”. “Chiaro – egli dice poi – che non cesserebbe subito quella commozione, anzi continuerebbe a muoversi quell'acqua per qualche tempo”.

Ecco poi il modo in cui Castelli utilizza queste immagini dovute alla “conturbazione” prolungata della retina per dimostrare il modo in cui viene valutata in modo variabile la grandezza di un'immagine visiva in rapporto alla distanza percettiva in cui viene proiettata.

Facendo rivoltare gli occhi aperti ora in una parte, ora in un'altra del muro bianco, per tutto da tutti si vedeva l'immagine dell'istessa finestra con quest'altra aggiunta di meraviglia di più, che guardando un muro più lontano dall'occhio loro, che non era la finestra vedevano l'immagine della finestra maggiore, che non era la finestra reale, e guardando il muro più, e più da vicino l'immagine della stessa finestra appariva minore, e minore in modo tale, che guardando un foglio di carta bianco posto lontano dall'occhio tre palmi in circa la medesima immagine compariva sopra la carta molto piccola”.

Il fenomeno viene spiegato dal monaco benedettino con queste parole (e anche facendo ricorso a una figura (si veda la Fig.3)

Tale apparenza si fa imperciocché essendosi impressa nella retina l'immagine di quell'oggetto, viene a occupare una determinata parte della tunica, e quando voltiamo l'occhio in un'oggetto, come sarebbe un muro bianco posto dieci, o trenta volte più lontano, che non era il primo, allora quella medesima parte di tunica di già impressa viene occupata dall'immagine di tanto maggior porzione del muro, quanto importa

quella maggior distanza, che è tra l'occhio, e 'l muro sopra la distanza, che è tra 'l primo oggetto, e l'occhio. E perché noi abbiamo una tale, quale si sia notizia della grandezza del primo oggetto, e anche di quella porzione di muro, che occupa nell'occhio nostro, quanto occupa l'immagine del primo oggetto; però misurando noi l'immagine prima impressa con la grandezza di quella porzione di muro, per tanto l'immagine ci apparisce maggiore, e nel medesimo modo riesce ancora questo giudizio, quando affissiamo l'occhio in un muro più vicino all'occhio di quello, che era il primo oggetto, nel qual caso per le medesime ragioni ci apparisce minore.

In un'occasione diversa e, assai singolare, trovandosi in carrozza di notte a Roma insieme con altri prelati, Castelli approfitta dell'apparire della Luna sul coll'Aventino per dare una spiegazione, per così dire sperimentale, della sua "dottrina", secondo cui l'ingrandimento degli oggetti visivi all'orizzonte è conseguenza dell'effetto percettivo dei corpi interposti. Ecco quello che scrive in proposito nel suo *Discorso*:

In conferma maggiore di questa dottrina mi occorse un bel caso, ritrovandomi al solito una sera in carrozza con Monsignore Illustrissimo Cesarini, e altri di sua nobile conversazione. Sorgeva la Luna intorno alla sua quintadecima, e alla vista nostra, che ci ritrovavamo lungo il Tevere ci appariva spuntare sopra il colle Aventino di là dal fiume, e tutti quasi a una voce dissero della Luna, o come è grande, come è bella; e io valendomi dell'occasione dimandai quanto appariva grande? al che mi fu risposto, che pareva di diametro quattro, ò cinque braccia, allora interponendo io l'ala del mio cappello tra l'occhio di Monsignore, e la Luna copersi affatto la veduta del Monte Aventino in modo però, che si vedesse la luna comparire sopra l'estremo dell'ala del cappello, e di nuovo domandai quanto appariva il diametro della Luna; allora Monsignore, quasi maravigliato, rispose, che non le pareva due dita, e la medesima osservazione fù fatta da tutta la compagnia, e così ebbe occasione di fare replicata contemplazione di questo inganno, e tutti confessarono, che mentre noi paragoniamo la Luna col Monte, e apparentoci occupare un tratto di esso stimato da noi quattro, o cinque braccia ancora la Luna veniva stimata di quella grandezza. Ma quando coperta la veduta del colle la medesima Luna era paragonata, e riferita all'ala del cappello, che corrispondeva alla Luna veniva stimata tanto minore; e in ogni modo considerando quello, che operava la Luna nel nostro occhio sopra la retina impressionandola con la sua immagine, sempre ci doveva fare sopra di essa l'immagini eguali per l'appunto.

Come abbiamo già sottolineato, le spiegazioni che Castelli dà dell'illusione della Luna, sebbene in una forma più sviluppata e articolata, e certamente con un'ampiezza descrittiva e un intento pedagogico che le distinguono nettamente alle poche e oscure righe di Sarpi, sono sostanzialmente analoghe a quelle del frate veneziano. Se pensiamo a Galileo, e alla sua familiarità con due dei personaggi che alla sua epoca, sebbene in momenti diversi, avevano sviluppato una spiegazione così acuta del fenomeno, appare davvero sorprendente che egli persistesse, almeno fi-

no al 1623, all'epoca del *Saggiatore*, nella sua spiegazione errata e fondata su un puro effetto di ottica fisica.

A proposito di Galileo però, rimaniamo sorpresi da quanto Castelli scrive subito dopo aver descritto la scena della Luna sull'Aventino, e tratto le sue conclusioni sul fenomeno percettivo, basandole sull'esperimento di occultazione parziale del campo visivo fatto con il ricorso al proprio cappello:

Dal sudetto pensiero rimali assai sodisfatto e questo fin tanto che comunicandolo con il mio Maestro mi fù da lui scoperto vn altro inganno molto piu sottile, e artificioso, nel quale il nostro giudizio viene auuiluppato, e deluso. E perché non mi dà l'animo di spiegarlo con quella felicità, che mi fu da quel grand'vomo dichiarato, come egli è solito sempre fare in tutti i suoi discorsi, ancorché difficilissimi, intorno a materie oscure, e recondite della Natura, per tanto procurerò rappresentarlo nel miglior modo a me possibile, pregando chi legge a scusarmi, se non saprò così viuamente replicare quanto mi fu allora insegnato. Prima dunque considero, che se due oggetti ineguali saranno collocati in varie lontananze fiano giudicate eguali, seguirà che ancora il giudizio intorno alle grandezze di quegli oggetti sia fallace, come per esempio, essendo il Sole secondo le più esatte osservazioni astronomiche 17,060 volte maggiore di diametro, che la Luna in ogni modo apparisce a noi, e viene comunemente stimato eguale il diametro della Luna a quello del Sole. Similmente se due oggetti faranno eguali realmente, e realmente posti in distanza eguali dal nostro occhio, ma vno di essi venga da noi giudicato più lontano farà stimato maggiore, e però vn Pittore, che disegnasse vn quadro, in conseguenza nella medesima lontananza dall'occhio due figure d'vomini eguali, ma tali figure fodero rappresentate in modo sopra quel grado, che vna apparite in vn paese lontano dall'occhio nostro, e l'altra vicina, allora noi stimeremo quello, che ci viene rappresentato lontano molto maggiore, e ci apparirebbe, per dir così, un gigante, ancorché veramente quelle due figure siano eguali. Et insomma in queste operazioni del nostro giudizio, se noi ci inganniamo nelle lontananze, ne siegue ancora l'inganno, nel giudicare della grandezza, dal che poi venghiamo ancora a formare falso giudizio della lontananza. Ora nel proposito nostro, quando noi solleviamo la vista alla contemplazione del Cielo, e di quegli oggetti, che in essi si veggono comunemente formiamo vn concetto falsissimo della disposizione del Ciclo, imperoché le parti sopra il nostro vertice ce le figuriamo assai vicine all'occhio, e quelle che fono collocate lungo l'orizzonte le apprendiamo molto lontane. E però la medesima costellazione (per istare nell'esempio proposto dell' Orsa maggiore, la quale realmente, e veramente si troua tanto lontana dall'occhio, quando ci sta sopra il uertice, quanto quando sta collocata, e distesa sopra l'orizzonte, viene da noi stimata maggiore in quella positura, che in quella, ma la verità è che il suo simulacro dentro l'occhio sopra la retina si fa sempre eguale, sì che la parte dell'occhio corporale affetta dall' oggetto nell'vna, e nell'altra politura è sempre la medesima, e tutto l'inganno consiste e dipende dal giudizio nostro.

L'incontro tra allievo e Maestro, a cui Castelli allude qui, si svolse quasi certamente nell'ottobre del 1638, quando fu concesso al monaco

benedettino di far visita al vecchio scienziato nella sua casa-prigione di Arcetri, unicamente per discutere di argomenti scientifici. Sorprende non tanto il fatto che Galileo fornisse avesse allora una concezione così avanzata e acuta sull'ingrandimento visivo degli oggetti collocati verso l'orizzonte, quanto il fatto che egli fornisse questa spiegazione in un periodo della sua vita in cui era divenuto ormai quasi completamente cieco. Non sappiamo in effetti quando egli aveva sviluppato la nuova concezione, ma quasi certamente dopo aver scritto il *Saggiatore*. È possibile però fosse stato proprio all'epoca dell'incontro con Castelli. In effetti da un manoscritto galileiano (rimasto incompleto) intitolato *Operazioni astronomiche* e datato 1637, e da quanto scrive un suo amico (Niccolò di Francesco Arrighetti) che, come Castelli, si reca a fargli visita proprio nell'ottobre del 1638, sappiamo che nella fase più avanzata della sua vita, e con la vista ormai fortemente pregiudicata dalla malattia, Galileo stava riflettendo sulla visione. In particolare progettava straordinari esperimenti visivi, allo scopo soprattutto di misurare con metodi obbiettivi la grandezza apparente delle stelle. Sembra quasi, come avverrà circa due secoli più tardi nel caso di un altro genio di un ambito creativo molto diverso, Ludwig van Beethoven, che il venir meno della capacità di recepire gli stimoli esterni, possa contribuire ad acuire, invece che a impoverire la sensibilità e inventività interiore.

Tornando infine a Sarpi, può apparire sorprendente, soprattutto a noi che guardiamo a lui da una prospettiva storica così mutata, che un teologo e diplomatico, estremamente impegnato nelle vicende del suo tempo, e nella critica alle deviazioni controriformistiche che affliggevano la Chiesa, nutrisse un interesse così vivo per la scienza. La sorpresa si attenua se pensiamo che la riflessione sulla visione e sui sensi era per lui un aspetto del suo più ampio interesse per i procedimenti mentali dell'acquisizione della conoscenza, che egli – a differenza dei filosofi peripatetici del suo tempo – si sforzava di ricollegare ai meccanismi fisiologico-percettivi della sensazione. E se – più in generale – pensiamo che fino almeno all'epoca illuministica l'interesse per la scienza era ampiamente diffuso tra molti membri delle élites culturali e sociali (uomini politici, governanti, prelati, aristocratici e a volte anche borghesi).

Per Sarpi interessarsi alla scienza era forse anche un modo di far riferimento a un'attività umana che, pur nella sua complessità e laboriosità, poteva affidare al controllo obbiettivo dell'esperimento i criteri di giustificazione, a differenza di quanto avveniva per le discussioni poli-

tiche e teologiche, in cui le esigenze del dominio e del potere prevalevano di solito sui puri criteri intellettuali.

Come che sia, da quanto abbiamo detto finora è difficile non pensare che egli non abbia avuto un ruolo fondamentale nell'orientare l'interesse e le elaborazioni di Galileo verso i temi della visione che rappresentarono un elemento fondamentale delle straordinarie scoperte dello scienziato pisano, e contribuirono a porre le basi della grande rivoluzione scientifica e culturale del Seicento.

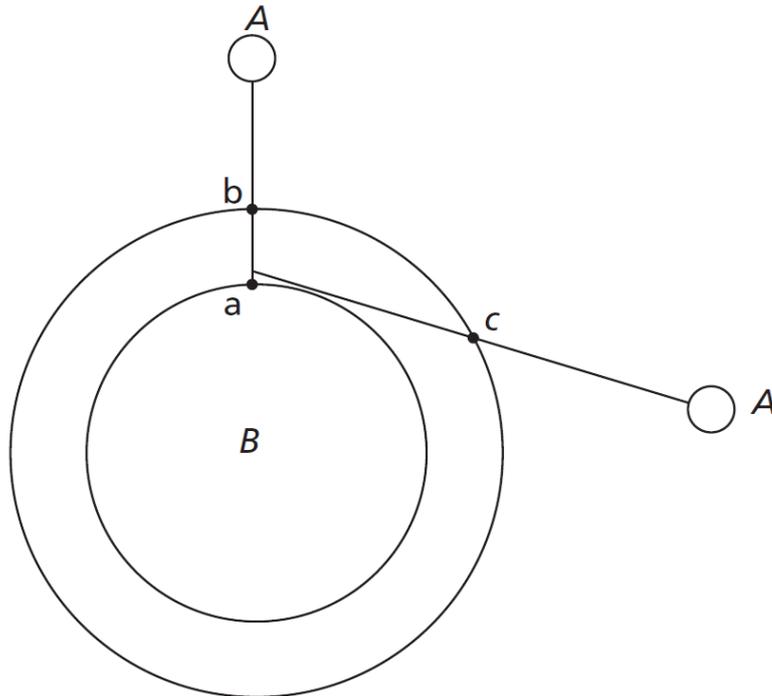


Fig. 1. La figura con la quale Leonardo schematizza la sua idea sull'ingrandimento dell'immagine dei corpi celesti all'orizzonte rispetto alla visione allo Zenith. Lo schizzo si trova in una delle sue riflessioni annotata in un manoscritto conservato ora all'*Institut de France*. Si veda il testo per la spiegazione (Riprodotta da Leonardo da Vinci, *The notebooks of Leonardo da Vinci, compiled and edited from the original manuscripts by Jean Paul Richter*, vol II, Dover Publications para. 889).

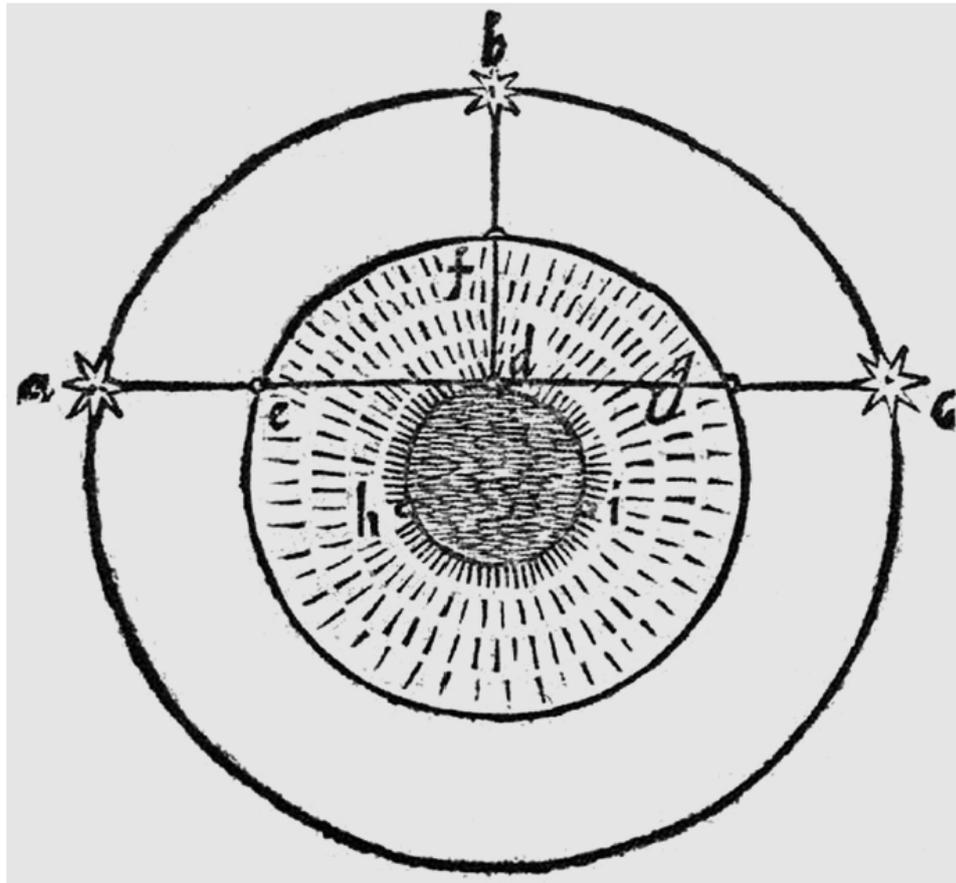


Fig. 2. L'immagine dalle *Considerazioni d'Alimberto Mauri* che illustra l'ipotesi ottica responsabile – secondo Galileo – dell'illusione della Luna.; a, b, e c sono le posizioni del Sole, rispettivamente all'alba, a mezzogiorno e al tramonto. h–d–l rappresenta la superficie della Terra, e e–f–d la superficie della zona vaporosa dell'atmosfera terrestre a cui viene attribuito l'effetto ottico responsabile dell'illusione.

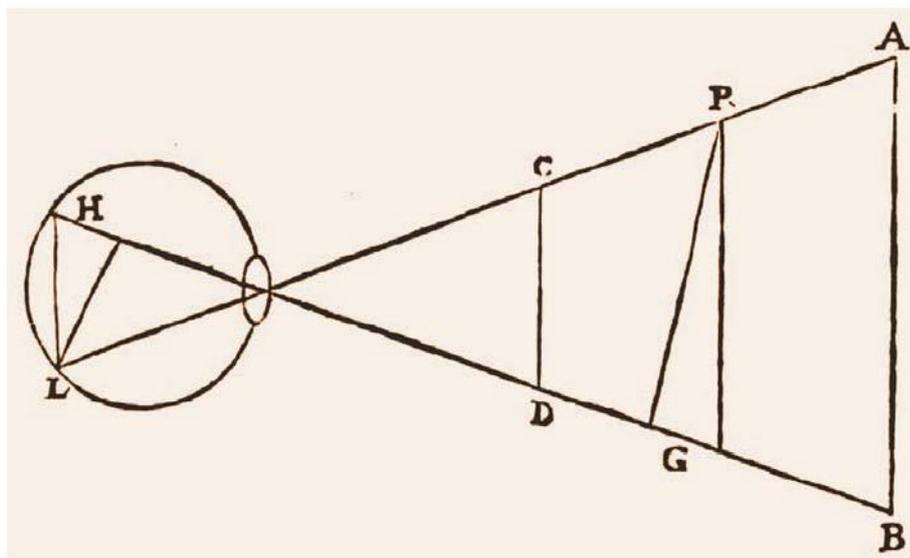


Fig. 3. Il diagramma del *Discorso sulla visione* con cui Castelli rende ragione della diversa grandezza percettiva delle immagini postume. L'immagine HL che rimane sulla retina per un certo tempo dopo osservazione prolungata dell'oggetto luminoso PG, apparirà più grande dell'oggetto se l'occhio fissa poi il muro lontano AB, più piccola se lo sguardo si posa invece sul muro vicino CD.

Bibliografia citata e letture suggerite

Camerota M., *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'Età della Controriforma*, Salerno editrice, Roma, 2004.

Cozzi G., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi, 1978.

Delle Colombe L., *Discorso di L. Delle Colombe. Nel quale si dimostra, che la nuova Stella apparita l'ottobre passato 1604*, Firenze, nella Stamperia de' Giunti, 1606.

Galilei G., *Considerazioni d'Alimberto Mavri sopra alcuni luoghi del Discorso di Lodouico delle Colombe intorno alla stella apparita 1604*, Firenze, appresso Gio. Antonio Caneo, 1606.

Idem (1610), *Sidereus nuncius, Magna, Longeque Admirabilia...* apud Baglionum, Venetiis, tr. it. di M. Timpanaro Cardini, *Sidereus nuncius*, a cura di A. Battistini, Marsilio, Venezia 1993.

Idem, *Il Saggiatore: nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi*, Roma, Appresso Giacomo Mascardi, 1623.

Idem (1632), *Dialogo di Galileo Galilei . . . sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico, e Copernicano...* Firenze, Per Gio. Batista Landini.

Idem, *Le opere di Galileo Galilei, Edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il re d'Italia*, cura di A. Favaro e altri, 20 vols., Firenze, Tip. di G. Barbèra, 1890-1909.

Grissellini F., *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giuraconsulto f. Paolo [Sarpi] Servita*, Helmstat, Jacopo Mulleri, 1761.

Idem, *Del genio di f. Paolo Sarpi in ogni facoltà scientifica e nelle dottrine*, 2 vols., Venezia, appresso Leonardo Bassaglia al Segno della nuova salamandra, 1785.

Gualdo P., *Vita Joannis Vincentii Pinelli patricii Genuensis*, Augustae Vindellicorum, Christophorus Mangus, 1607.

Leonardo, *Treatise on painting [Codex urbinas latinus 1270]*, A. P. McMahon ed. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1956.

Kepler J., *Ad Vitellionem paralipomena, quibus Astronomiae pars optica traditur; potissimum de artificiosa observatione et aestimatione diametrorum deliquiorumque solis et lunae. Cum exemplis insignium eclipsium, etc.*, Francofurti, apud Claudium Marnium & haeredes Ioannis Aubrii, 1604.

Idem, *Astronomia Nova AITIOAOFHTOΣ seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G.V. Tychoonis Brahe*, G. Voegelinus, Heidelberg, 1609.

Idem, *Dioptrice sev Demonstratio eorum quae visui & visibilibus propter Conspicilla non ita pridem inventa accidunt...* Typis Davidis Franci, Augustae Vindellicorum, 1611.

Lindberg, D. C., *John Pecham and the science of optics: Perspectiva communis*,

Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1970.

Idem, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1976.

Maurolico F., *Photismi de lumine, & umbra ad perspectivam, & radiorum incidentiam facientes*, Neapoli, Longus, 1611.

Idem, *Theoremata de lumine, et umbra, ad perspectivam, & radiorum incidentiam facientia. Diaphanorum partes, seu, Libri tres . . . Problemata ad perspectivam & iridem pertinentia*, Lugduni, Apud Ludouicum Hurillion, 1613.

Micanzio F., *Vita del Padre Paolo dell'Ordine de' Servi e theologo della Serenissima*, Leida [s.n.], 1646.

Panofsky E., *Galileo as a critic of the arts*. The Hague, M. Nijhoff, 1954.

Piccolino M., *Lo zufolo e la cicala: divagazioni galileiane tra la scienza e la sua storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

Piccolino M. & Wade N. J., *Insegne ambigue: percorsi obliqui tra storia, scienza e arte da Galileo a Magritte*, Pisa, ETS, 2007.

Eidem, *Galileo Galilei's vision of the senses. Trends in Neurosciences*, 31 (11), 2008a, 585–590.

Eidem, *Galileo's eye: a new vision of the senses in the work of Galileo Galilei*, in "Perception", 37 (9), 2008b, pp. 1312–1340.

Eidem, *Benedetto Castelli e le illusioni visive*, in "Le Stelle", 9, 62–66, 2011.

Eidem, *Galileo's Visions: Piercing the Spheres of the Heavens by Eye and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Risner, F., *Opticae thesaurus*, Basileae, Per Episcopios, 1572.

Ross H. E. & Plug, C., *The Mystery of the Moon Illusion: Exploring Size Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Sabra A. I., *The authorship of the Liber de crepusculis, an eleventh-century work on atmospheric refraction*, in "Isis", 58, 1967, pp. 77–85.

Idem (ed.), *The Optics of Alhazen, Books I-III, On direct vision*, London, The Warburg Institute, 1989.

Sarpi P., *Historia del Concilio Tridentino*, Londra, Appresso Giovan Billio, 1619.

Idem, *Lettere ai gallicani*, cura di B. Ulianich, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.

Idem, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi & L. Sosio, Milano, Ricciardi, 1996.

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp. 103-131

Melantone, ovvero l’incontro fra Riforma e Umanesimo

Franco Giuntoli

Sono qui specificamente presentati alcuni eloquenti scritti di Melantone dai quali emergono le finalità della Secondaria umanistica, incentrata sulle Arti liberali, da curare nella loro interezza, sulla base della sicura conoscenza del latino e, soprattutto, del greco. Proprio la lingua greca è lo strumento insostituibile per attingere dalle fonti, prima di tutto, della teologia cristiana, ma anche del sapere letterario, storico e scientifico. Nella prima parte è tracciato un profilo biografico, per ricordare le tappe della formazione, i dissidi religiosi e i contatti con umanisti italiani evangelici.

Some eloquent writings by Melanchthon are specifically presented here that shed light on the purposes of the Secondary humanistic school, hinged on liberal arts, to be treated in their entirety on the basis of in-depth knowledge of Latin and, above all, Greek. The Greek language definitely represents the irreplaceable enabling instrument to draw from the sources of Christian theology, in the first place, but also of literary, historical and scientific knowledge. A biographical outline, sketched out in the first part of this essay, is meant to remind the stages of Melanchthon’s education, his religious disagreements and contacts with the Italian evangelical humanists.

Parole chiave: Arti liberali, Eloquenza, Greco, Humanitas, Storia

Key-words: Liberal arts, Rhetoric, Greek, Humanitas, History

1. Premessa

Questo contributo si prefigge, specificamente, di presentare gli scritti di Melantone rilevanti per la storia dell’educazione e della scuola umanistica tedesca ed europea¹, dopo aver mostrato i tratti essenziali del profilo biografico di un autore secondo solo a Lutero fra i padri della Riforma e insufficientemente studiato in Italia. Saranno richiamate anche, succintamente, le tesi teologiche più chiaramente

¹ Preziosa la ricostruzione di Dieter Schulz, *Philipp Melanchthon und sein pädagogischen Wirken*, in “Ricerche Pedagogiche”, LII, 206, 2018, pp. 20-35.

ispirate dal suo insegnamento e sostenute dalla sua milizia di evangelico, alla quale rimase fedele. Come dotto, però, che non voleva sottrarsi al confronto, per cercare un terreno d'intesa che salvasse l'unità del mondo cristiano. Sul vasto tema del rapporto fra l'Umanesimo e la Riforma saranno offerti soltanto stringati suggerimenti interpretativi, che sembrano allo scrivente le acquisizioni più consolidate e che mostrano, caso mai, la prevalente incompatibilità. Nel tracciare la cornice degli scritti pedagogici sopra detti ci si riferirà a cospicua parte della stringata bibliografia edita nella nostra lingua nel corso degli ultimi cinquant'anni e oltre.

2. *Motivazione personale*

Ringrazio Giovanni Genovesi e Luciana Bellatalla per l'invito a leggere testi che in questo momento non sarei andato a cercare, e che mi hanno anche sorpreso (se non altro per certe formulazioni dell'Umanesimo cristiano)², e per avermi offerto l'occasione di trovare, tramite lo studio di Melantone, qualche risposta convincente a una domanda di storia dell'educazione, e in particolare di storia della nostra scuola, suggeritami una ventina d'anni fa dagli *Scritti sulla scuola* di Antonio La Penna³.

I testi latini di Melantone mi hanno ricordato quanto ha sostenuto, in varie occasioni pubblicistiche, un quasi coetaneo di La Penna, cioè il grande critico George Steiner, uno dei massimi conoscitori delle letterature europee che ci ha consegnato saggi penetranti e commoventi. Steiner ha ricordato che il latino umanistico e rinascimentale è una lingua decisamente difficile (eppure altrettanto decisamente importante nell'Europa moderna). È ardua per la ricchezza e le alterazioni lessicali; soprattutto per la complessità sintattica derivante dall'uso di congiunzioni e avverbi e particelle illocutorie, mutate anche dalla commedia classica, dalla tradizione tardo-antica e medievale. Il latino era una *koiné* parlata da tutti i dotti e gli scienziati. Immaginiamo con

² Vedremo come il *discere* è dichiarato mandato divino e la lingua greca considerata il mezzo insostituibile del colloquio con Dio, che parla autenticamente con noi quando ci dedichiamo agli *studia doctrinae*. (cfr. *infra* 8.10).

³ Antonio La Penna, *Sulla scuola*, Bari, Ed. Laterza, 1999. Sui rapporti fra gli studi filologici e storici in Italia e in Germania, nell'Ottocento e nel Novecento, cfr. la lucida e densa sintesi di Arnaldo Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, Cap. 11, ove si cita anche un contributo di A. La Penna a questo tema, che non ha ovviamente un rilievo soltanto pedagogico.

Françoise Waquet⁴ la Babele fonetica, che tuttavia non impediva di comunicare e d'intendersi. Una civiltà da tempo tramontata.

La questione che poneva La Penna, in anni di riformismo e sperimentalismo, verteva sull'adeguatezza del modello anglosassone (teoria dell'istruzione del *Mastery Learning*, pedagogie della programmazione col corteggio docimologico) e, certo, sulla sua dubbia capacità di innalzare la qualità della nostra scuola umanistica, che invece si era avvalsa del modello di scuola tedesca, fin dai primi decenni post-unitari. Secondo lui la nostra scuola umanistica era diventata, con poderosi sforzi, in virtù di quest'iniezione di filologia germanica, una scuola comunque di lusso – sia pur, come disse Augusto Monti, per un Paese di povera gente. Questo successo era già stato preparato prima della Riforma Gentile, partendo da una realtà nazionale molto differenziata e localmente assai misera e meschina.

Ci possiamo perciò porre una domanda sulla persistenza di questo ascendente, nonostante la voragine prodotta dalla Riforma e, ancora, fra la fine dell'Ottocento e la Guerra mondiale, le reciproche e tendenziali idiosincrasie. Nella cultura tedesca l'avversione per il Rinascimento italiano (“gotico meridionalizzato” per Spengler) era, all'inizio del Novecento, tutt'altro che episodica. Non c'era stato soltanto J. Burckhardt. Le fratture successive si conoscono.

Per il secondo Ottocento e il primo Novecento una risposta può venire dalla fioritura impressionante della filologia tedesca (Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Pohlenz, Jaeger). Per le premesse di secoli precedenti è convincente invece l'uso che la Riforma ha fatto dell'Umanesimo, come strumento principe di accesso alla Scrittura e alla salvezza. Nessuno più di Melantone ha declamato il Verbo che si fa parola, lo Spirito che nella Pentecoste discende sugli apostoli e li fa parlare lingue comprensibili alla folla convenuta per la grande festa della primavera ebraica. La parola è la fiamma della *Zoé*, promessa in eterno.

3. *La vita, la formazione, le dottrine teologiche e le convinzioni politiche*

Philipp Schwarzzerd⁵ nacque a Bretten, nel Baden, il 16 febbraio

⁴ Françoise Waquet, *Latino. Impero di un segno (XVI-XX secolo)* 1998, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 2004.

⁵ Cfr. la densa biografia di Heinz Scheible, *Filippo Melantone* 1997, tr. it. di L. Scornaienchi, Torino, Claudiana, 2001. Questo autore ha curato l'immenso epistola-

1497 dove ebbe come precettore Johannes Unger di Pforzheim. Alla morte del nonno e del padre, col fratello e lo zio materno fu mandato proprio a Pforzheim (una ventina di chilometri a Sud), dove frequentò la rinomata scuola di latino di Josias Simler, promotore tra l'altro di un'edizione di Rabano Mauro, il primo *praeceptor Germaniae* (morto nell'856). Anche il teologo nazionalista Jacob Wimpfeling (1450-1528) era stato designato col medesimo appellativo. Si familiarizzò poi con Johannes Reuchlin (1455-1522), insigne umanista ed ebraista, che gli regalò per il suo dodicesimo compleanno una grammatica greca dedicandola a Melanchthon (poi Melanthon), consegnando la sua fama secolare a questo pseudonimo grecizzato, secondo il costume del tempo.

Ad Heidelberg apprese i rudimenti dell'astronomia; a Tubinga entrò in contatto con la filosofia nominalistica (*Via moderna*), imparò l'ebraico, studiò la matematica con l'astronomo Johannes Stöffler. Acquisì l'interesse per la storia. A quattordici anni scriveva correttamente in greco. Nel 1516 Erasmo rimase ammirato. Disse: *Is prorsus obscurabit Erasmum*. Ma la previsione fu un po' troppo affrettata perché, con gli anni, fra i due nacquero incomprensioni e vicendevoli riserve.

Scrisse una grammatica greca, più tardi anche una latina. Concepì un'edizione critica di tutto Aristotele con la collaborazione di Reuchlin, Willibald Pierckheimer, Simler, Capitone ed Ecolampadio (al secolo Johannes Hussgen).

Chiamato a Wittenberg nel 1518 come insegnante di greco (mentre Lutero aveva appoggiato la candidatura di Pietro Mosellanus), vi studiò teologia senza conseguire il titolo di *sententiarius*. Anche se nel 1520 si era sposato con la figlia di un mercante consigliere di diritto della città, nel 1523 diventò rettore (investito di una carica fino ad allora riservata a professori celibi) e sempre rimase a Wittenberg. Nel 1525 Albrecht Dürer gli fece il ritratto.

Tradusse Pindaro, Euripide, Aristotele, Demostene, Tolomeo. Scrisse, tra l'altro, centottanta discorsi, non di rado pronunciati da colleghi in occasioni solenni. Pensò che le stelle fossero segno della provvidenza, ma non cause delle sciagure. Rifiutò il copernicanesimo,

rio di Melantone, di cui nel 1977 sono stati editi 47 voll., contenenti oltre 9700 lettere. Dice giustamente E. Juvalta (in A. Martinazzoli, L. Credaro, *Dizionario Illustrato di Pedagogia*, Milano, Vallardi, 1911, pp. 660-664, a.v.) "Non par possibile che possa esser bastata a così vasta attività la vita di un uomo".

anche se mitigò poi la sua condanna.

Fu tessitore competente e paziente di tutti i tentativi di accordo con la Chiesa, a tutela della sua scelta evangelica, sostenendo, fin dai tempi della Dieta di Worms, dispute memorabili con Johannes Eck. Redasse la *Confessio Augustana*, collaborò alla definizione degli *Articoli di Smalcalda*; alla fine deluse le attese dei cattolici pronti al dialogo come il Cardinale Gasparo Contarini. Nel 1529, quando a Spira, fu confermato l'editto di Worms si trovò dalla parte dei Protestanti. Con la dieta di Ratisbona del 1541 si chiusero tutti gli spiragli per una ricomposizione col Papato. Rifiutò l'*Interim*, cioè le norme transitorie che, nell'attesa della conclusione del Concilio di Trento, non assicuravano ai luterani certe posizioni che essi ritenevano acquisite e irrinunciabili. Con la pace di Augusta del 1555 la *Confessio* diventò testo costitutivo dell'Impero tedesco; e molto recentemente è stata riconosciuta come comune riferimento del movimento evangelico mondiale. Fu tra gl'ispiratori della *Confessio Saxonica*, cioè del fondamentale documento rivendicativo da portare al Concilio di Trento (a cui Melantone, poi, non fu presente).

Nel 1546, alla morte di Lutero, pronunciò il necrologio, avvalorando la leggenda dell'affissione delle tesi la notte di Ognissanti del 1517.

L'intera Bibbia fu tradotta da Lutero, con la consulenza anche di Melantone, nel 1534 (ma la revisione fu compiuta dal 1539 al 1541).

Tristi e accese furono le polemiche teologiche che lo angustiarono, con Agricola, col cugino Konrad Cordatus, con Johann Major (per il quale le buone opere servivano al mantenimento della grazia intesa come debito), col suo allievo Friedrich Staphylus, divenuto cattolico, e ancor di più con Mattia Flaccio Illirico (in particolare per la questione degli *adiaphora*, cioè dell'insieme delle condotte religiose tradizionali valutate da Melantone come indifferenti, o comunque poco rilevanti e veniali)⁶.

Lutero fu protetto, come è noto, alla Waltburg; ma anche Melantone, nel 1548, fu salvato dall'arresto, chiesto da Carlo V, per l'intervento di Maurizio di Sassonia che lo tenne al sicuro, insieme a Caspar Crucigero e a Major, nel castello di Kellern (sul fiume Mulda). Eppure Melantone, dopo la dieta di Ratisbona del 1541, aveva scritto *Magna-*

⁶ La delusione dei cattolici, che da lui si aspettavano anche una ritrattazione del luteranesimo, si accompagnò, come si può facilmente immaginare, la diffidenza dei critici luterani che lo definirono *coturnus*, cioè scarpa per tutti i piedi.

nimo melius nil Caesare vidi! Non fu per lui l'unico esempio di piaggeria⁷. Fra i compromessi a cui si piegò, certamente uno dei più mortificanti fu l'avallo della bigamia di Filippo d'Assia, autorizzata da Lutero.

Morì a 63 anni, nell'*annus climatericus*. Così dissero i suoi discepoli che, anche da lui, avevano appreso che moltiplicare il quadrato del numero tre per le sette età del mondo produce un'età in armonia col cosmo, viatico di consolante congedo. Nel 1566 il suo fedele allievo e collega Joachim Camerario scrisse la sua prima biografia.

Come gli altri teologi di Wittenberg, sapeva che col Vangelo non si governa il mondo; era un pacifista, salvo che quando sentiva le fiamme avvicinarsi. Come diceva Lutero, occorre sempre portare al fianco la spada e sulla testa la penna. Aveva visto all'opera gli anabattisti profeti di Zwickau e credeva che il loro padre istigatore fosse Nikolaus Storch – che aveva conosciuto. Meritavano senz'altro tutti la morte!

Dal punto di vista politico, nella guerra dei contadini non si discostò da Lutero, che invitava i principi a usare il pugno duro: *Sie führen damit das schwert!* In generale pensava che gli uomini avessero e avrebbero sempre avuto bisogno di una guida sicura e robusta, poiché *errant mortalia ingenia, nisi certis praeceptis regantur*. Auspicabile come ottima, anche se irrealizzabile, gli appariva la forma oligarchica del governo. La giustizia essenzialmente è la tutela della proprietà legittimamente acquisita ed è definita appropriatamente come *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuens*. Riecheggiando Cicerone il diritto romano è detto *absoluta civitatis effigies*.

Le sue concezioni pedagogiche e la sua milizia per la rifondazione e il consolidamento della scuola umanistica emergeranno dagli scritti di seguito presentati. Preliminarmente è utile anticipare che si occupò con notevole acribia di tutte le Arti liberali, intese come formazione generale di avviamento a tutte le professioni e alle *Facultates superiores*, e che fu indefesso professore della scuola che oggi diremmo Secondaria superiore. I suoi interessi si estesero, infatti, oltretutto alla teologia, che l'occupò costantemente, al diritto e alla medicina (da ricordare suoi studi su Galeno e Ippocrate e anche un suo trattato *De*

⁷ Un esempio di piaggeria, o almeno di stile cerimonioso, del resto tipico dei tempi: parlando non solo di Camerario (che forse meritava l'apprezzamento), ma di Lutero li designa come *ἀγωνοθέται τῶν καλλίστων ἐπιδευμάτων*, cioè come arbitri delle migliori maniere.

partibus et motibus cordis). Fu anche l'ispiratore del piano degli studi di teologia di Königsberg, di cui rettore fondatore fu il genero Georg Sabinus, (che si era sposato, non felicemente, con la figliola Anna e morì presto, alcolizzato).

Questa multiforme intelligenza gli procurò ammirazione e stima; ma anche giudizi che ne ridimensionarono, storicamente, l'importanza. Con qualche ragione uno dei massimi intellettuali del secondo Cinquecento, lo Scaligero (1540-1609) poté così presentarlo: *pius vir fuit et vario disciplinarum genere tinctus potius quam eximie doctus et alicuius scientiae ad unguem peritus*.

4. Appunti sulla teologia di Melantone

Un esame attento e organico delle dottrine teologiche di Melantone, nella bibliografia italiana, si può cogliere in un lavoro di Nello Caserta⁸. Questa monografia è l'ultima uscita in Italia, pur vecchia di quasi sessanta anni. È provvista di un inquadramento storico accurato e sostenuta da una buona conoscenza delle fonti tedesche e latine. Efficaci e chiare sono le pagine dedicate alla questione delle opere e del rapporto fra la libertà umana e la divina determinazione⁹) e, più in generale, alla discussione dei temi teologici ed ecclesiologici. Lacunosa risulta invece l'esposizione degli argomenti più strettamente attinenti alla scuola e alla pedagogia. Pare che vi si disconosca l'importanza, indubbia, che Melantone attribuisce allo studio della storia, come vedremo chiaramente nell'esame degli scritti.

Come tendenze correnti nell'Umanesimo tedesco e come presupposto delle dottrine evangeliche si ricordino: la critica alla metafisica della scolastica medievale; la libera ermeneutica scritturale; l'autonomia delle comunità religiose nazionali. In particolare, i principi della teologia melantoniana insistono sul rifiuto dei voti monastici e del celibato imposto ai religiosi; sulla limitazione dei sacramenti al battesimo e alla cena – con l'aggiunta, controversa e incerta, della penitenza; sulla proibizione della messa individuale e sul rifiuto del valore sacrificale della messa (la morte di Cristo è avvenuta ἐφ'ἅπαξ, *una volta*

⁸ Nello Caserta, *Filippo Melantone (dall'Umanesimo alla Riforma)*, Roma, Edizioni ITA Stab. Aldo Garzanti, 1960. Fu recensito anche da Jean Bosset in "Revue de l'histoire des religions", 1962, n° 1, con sostanziale apprezzamento, imperfezioni editoriali e refusi a parte.

⁹ Cfr. *Ibidem*, in particolare, pp. 185-199.

sola, dottrina dell'efaxismo, e non può essere rinnovata con la messa); sul rifiuto luterano della transustanziazione e la sostituzione con la consustanziazione, intesa però come "presenza attiva" più che "reale" (*cum pane*, non *in pane*); sull'adesione all'utraquismo (che alla forma dell'eucarestia associa il calice, per la Chiesa cattolica riservato al sacerdote), indulgente però verso deviazioni richieste da una tradizione secolare; sulla condanna dell'idolatria di molti riti liturgici del cattolicesimo (inammissibile, in particolare, appariva a Melantone l'adorazione dell'ostia portata in processione), posto che tale rifiuto dei riti cattolici non sconfinasse nell'iconoclastia e che, in generale, si tollerassero molte liturgie e molte abitudini considerate *adiafora*, cioè ininfluenti sulla fede e sul rispetto dell'Evangelo.

Sulla *vexata quaestio* delle buone opere, che ha diviso per secoli il mondo cattolico dai protestanti, e che soltanto negli ultimi decenni ha trovato definitiva ricomposizione, rammentiamo qui, per il suo rilievo storico, la versione del 1542 della *Confessio Augustana* redatta da Melantone, perché se ne apprezzi l'eleganza e la sostanziale affinità con le formule oggi accettate in tutta la Cristianità: "*Præterea docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus Sanctus, jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint..... Hinc facile apparet, hanc doctrinam non esse accusandam, quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam, quod ostendit, quomodo bona opera facere possimus. Nam sine fide nullo modo potest humana natura primi aut secundi præcepti (Comandamenti) opera facere. Sine fide non invocat Deum, a Deo nihil expectat, non tollerat crucem, sed querit humana præsidia, confidit humanis præsidiis. Ita regnant in corde omnes cupiditates et humana consilia, cum abest fides et fiducia erga Deum*" (*Confessio Augustana*, Pars I, Art. XX, *De Bonis Operibus*).

Da notare che, da un lato, l'orma del peccato induce Melantone a considerare gli uomini al massimo come creature che portano *umbras virtutum* e quindi a diffidare delle possibilità, da parte dell'uomo, di un autentico riscatto; dal lato contrapposto, che secondo lui le buone opere sono sempre da promuovere. Negli *Articuli visitationis*, infatti, si raccomanda ai pastori che *exsigent bona opera et doceant quam severe hoc Deus exsigit*.

Conclusivamente, si deve rilevare come questa controversia secola-

re sia stata in gran parte pretestuosa e sterile e comunque poco feconda dall'angolo visuale della pedagogia, anche se il marchio protestante sull'orientamento etico dell'educazione sembra a distanza di secoli leggibile. Le note tesi weberiane sul rapporto fra il protestantesimo e l'economia, pur in gran parte confutate, alludono a differenze nel costume che forse meritano ancora attenzione¹⁰.

5. *Un esempio di controrversistica rancorosa*

Prima d'illustrare l'incontro di Melantone con umanisti italiani vicini alle idee della Riforma, presentiamo un caso di polemica acerba, che testimonia la conoscenza in Italia di questo giovane e promettente sodale di Lutero. Possiamo approfittare dell'edizione dell'opera di un abile polemista domenicano.

Tommaso Radini Tedeschi¹¹ fu un controversista poco più giovane di Lutero, nato a Piacenza nel 1488, da antica e nobile famiglia di origine svizzera. Avvalendosi della sua innegabile abilità oratoria e della sua erudizione umanistica e teologica, voleva difendere la nazione tedesca dall'onta ereticale inferta dal frate svevo. Entrò nell'ordine dei predicatori domenicani e insegnò a Milano e a Roma, dove si persero le sue tracce dopo il Sacco. Dedicò il suo discorso al papa olandese Adriano VI.

Di per sé indulgente verso il laicismo culturale umanistico (poiché i teologi domenicani non disdegnavano, del resto, il sincretismo di Pico, Cusano e Ficino), riconobbe anche le distorsioni e gli eccessi delle indulgenze, ma si trovò nel fervore delle polemiche contro Lutero, che allora animavano i circoli teologici romani e che portarono alla bolla

¹⁰ Cfr. Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), tr. it. e appendici di A. M. Marietti, introd. di G. Galli, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 334, nota 278, dove Weber, pur non volendo, in generale, affermare un rapporto meccanico fra religione, economia e politica, in questa, che è una delle ultime note, ha aggiunto la convalida della sua convinzione secondo la quale i "contenuti del pensiero religioso non possono affatto essere *dedotti* con argomenti 'economici'; a loro volta sono appunto gli elementi che con più forza plasmano i 'caratteri nazionali' e recano in sé, pura e autonoma, la legge propria e la loro potenza coercitiva intrinseca: uno stato di cose, questo, che non può essere minimamente cambiato". Un esempio eloquente: secondo la morale luterana chi sbaglia paga e non chiede condoni, chi pecca deve chiedere caso mai di essere punito e non di essere perdonato.

¹¹ Tommaso Radini Tedeschi, *Orazione contro Filippo Melantone*, testo, tr. e comm. a cura di F. Ghizzoni, saggio introduttivo di G. Berti, Brescia, Paideia, 1973.

Exsurge Domine. Conosceva il poderoso apparato dogmatico e teologico che avevano predisposto i cardinali Eck, Gaetano (Tommaso De Vio), Prierio (Silvestro Mazzolini) e ammirava le costruzioni apologetiche, ma conciliatrici, di Jacopo Sadolèto.

Nel 1520 Radini fece stampare la sua orazione contro Lutero *In Martinum Luterum Vuitenburgensem nationis gloriam violantem*. Dopo la scomunica di Lutero nel 1521, Melantone ne prende le difese anche rispondendo all'autore del libello *Thomae Radini Todischi Placentini*, intendendolo come pseudonimo di un *todisco che vuole piacere al papa*, e in particolare di Hieronymus Emser. Controbatte allora con *Didymi Flaventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero theologo oratio*, da intendere nel senso di un'apologia scritta da un gemello (di Tommaso nella fede) benevolo (verso Lutero). Nel 1522 Radini risponde, appunto, con questa orazione contro Melantone.

Lo scritto del domenicano italiano è, a tratti, brillante e pregevole, ma diffusamente capzioso e, certo, poco cavalleresco. Gl'improperi abbondano (*Temerarium? Stultum? Furentem? Beluam? Leviora omnino sunt quam causa postulat*), l'epiteto di *monstrum* è ricorrente (anche se non suona esattamente come "mostro"); non mancano critiche infondate, come quella di trascurare la matematica, rivolte al traduttore di Euclide e Tolomeo e a quel giovane – di cui si conosceva in Italia almeno la prolusione di Wittenberg del 1519¹² – che aveva riconosciuto l'importanza delle arti del Quadrivio – e non ne era certo sprovvisto in nessuna delle quattro. Ricorrenti sono le invettive di lubrico dileggio per il matrimonio di Lutero e per quello di Melantone (come se anche lui fosse ordinato)¹³. Radini diventa patetico dove dice che il papa è protetto dall'alto dei cieli contro i suoi nemici (*et qui in coelo habitat semper irrisit eos*), a pochi anni di distanza dall'arrivo dei mercenari del feroce Georg Frundsberg che, forse, lo fecero morire o lo assassinarono insieme a molti prelati e religiosi. Dopo tutto Radini dichiara *Vivat igitur Martinus (neque enim illius unquam sanguinem expetivi)*¹⁴. Evidentemente non c'era motivo di fidarsi, né per l'uno né

¹² Cfr. *infra* 8.1.

¹³ Un esempio di questa retorica acida, brillante e un po' fasulla: "Anche tu fresco di nozze tollerai che Martino ponga sul tuo capo la tiara pontificale, per prendere l'incensiere di Core insieme a tutti i tuoi compari e bruciare sul fuoco il muliebre incenso?" (*Ibidem*, p. 166).

¹⁴ *Ibidem*, p. 232.

per l'altro. Il domenicano piacentino, però, ha ragione di allarmarsi e nel denunciare insidie micidiali: se si segue la strada di Lutero *tota in iudicium fides nostra vocanda erit*; se tutti hanno facoltà di giudicare, e si nega un arbitro supremo, si dovrà decidere la verità domandando a questo e a quello, o a maggioranza; sui poteri del Concilio i luterani hanno idee oscillanti e contraddittorie; l'autorità della Scrittura stessa resta infondata (anche quando sia sostenuta dalla massima competenza filologica), senza alcuna *auctoritas* incarnata.

6. Melantone e gli umanisti italiani vicini alla Riforma

Un significativo gruppo di studiosi italiani conobbe e apprezzò l'opera di Melantone¹⁵. Alcuni suoi scritti giovanili furono tradotti precocemente dal libraio Francesco Manuzio Calvo, fin dal 1519. A lui spetta il posto d'onore nella grida del governatore di Milano, quando più tardi, nel 1538, i *Loci communes* furono censurati e dati alle fiamme, primi nella lista comprendente le opere di Lutero, Erasmo, Ecolampadio, Bucero e Calvino.

La traduzione dei *Loci communes* (1521) circolò per un annetto a Roma, prima di essere scoperta sotto le mentite spoglie di *Principi de la theologia* di Ippofilo di Terra Negra, stampato da Manuzio fra il 1530 e il 1534 e tradotto da Ludovico Castelvetro. Questi fu un filologo ammiratore di Erasmo, traduttore della *Poetica* di Aristotele, animatore di un cenacolo evangelico presso l'Accademia modenese di Giovanni Grillenzoni. Tradusse anche *De Ecclesiae auctoritate et de veterum scriptis libellus* (1539), importante testo dell'ecclesiologia melantoniana. Marco Zobia, mercante di origine bresciana, che aveva aiutato Castelvetro nelle sue peregrinazioni, fu arrestato a Bergamo nel 1572 e assassinato in carcere.

Ammiratore di Melantone fu anche Aonio Paleario, corrispondente di Erasmo, poeta latino insigne. Aveva scritto *Actio in pontificem romanum*. Dopo più processi per eresia, fu imprigionato e condannato a morte a Roma, nel 1570.

Fra gli emigrati italiani che conobbero Melantone e si accostarono

¹⁵ Cfr. Salvatore Caponnetto, *Melantone e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2000. Nella bibliografia di Caponnetto si cita "Maurer, *Der junge Melanthon zwische Humanismus und Reformation* (1997), Rhein, *Appunti sul rapporto fra Filippo Melantone e l'Umanesimo italiano*, in "Memores tui", 1990".

alla Riforma si annoverano Lelio Sozzini senese; Girolamo Zanchi, ex-canonico lateranense, confratello di Pier Martire Vermigli del convento di S. Frediano a Lucca; Pier Paolo Vergerio (insieme a Bernardino Tommassini detto Ochino, uno dei protagonisti della Riforma in Europa); Pietro Bizzarri, poeta cortigiano a lungo al servizio, prima della corona inglese, poi del duca Augusto di Sassonia; Vincenzo Iannelli, morto sul rogo a Capua, dopo aver risposto ai giudici "Lo Purgatorio e il Christo". Questa capitale confessione significa che il sacrificio di Cristo ha redento l'umanità dai peccati, che il Purgatorio è un'invenzione e che la via della salvezza non può essere aperta da suffragi, indulgenze e, in generale, intermediazioni della Chiesa.

Il personaggio più suggestivo, che riassume in sé la passione umanistica e lo slancio evangelico e che conobbe Melantone, è forse l'esule Giovanni Bernardino Bonifacio (1517-1597) marchese di Oria.

Una delle massime che diede l'impronta alla sua vita di umanista e di bibliofilo fu: *Nunquam peregrinari desistamus, donec inveniamus Eutopiam*. Anche per onorare questa massima fu un viaggiatore instancabile, oltreché umanista e collezionista bibliofilo appassionato. Finì i suoi giorni, avventurosamente, a Danzica, dove arrivò dopo un naufragio, salvando anche parte della sua biblioteca, che si portava dietro. Ormai cieco, lasciò i suoi 1161 libri in cambio di un vitalizio. Questo lascito costituì il nucleo primitivo della Biblioteca cittadina di Danzica.

7. Riforma e Umanesimo in Melantone

Su questo tema, notoriamente vastissimo nella storiografia, si propongono qui soltanto suggerimenti di riflessione, chiaramente conformi alle interpretazioni che riconoscono il grandissimo contributo della Riforma alla filologia, ma anche la lontananza dall'Umanesimo, italiano in particolare, se non l'avversione verso il recupero della continuità fra mondo classico e fede cristiana. Qualche importante indizio di questa lettura si può ricavare dal confronto fra Melantone e un giovane geniale come lui, prematuramente morto quando Melantone aveva tre anni. Proporremo dunque un corrico confronto fra la visione della classicità del professore di Wittenberg (che emergerà nitidamente dagli scritti in seguito riassunti) e il virtuale manifesto dell'Umanesimo italiano, elaborato dall'appena ventiquattrenne (*quartum scilicet et vigesimum modo natus annum*) Pico della Mirandola, il

Discorso sulla dignità dell'uomo (1486)¹⁶.

Mai Melantone avrebbe esordito con *Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*, né si sarebbe lasciato trasportare dal furore delle Muse verso l'ebbrezza dell'armonia celeste, fino al punto di concepire la certezza di non essere, in quanto uomo, inferiore agli angeli¹⁷. Estranea anche gli è l'immagine dell'uomo stesso come microcosmo che raccoglie in sé la natura tutta¹⁸. In Melantone si trova l'ammissione di una sapienza antica che *a Barbaris ad Graecos a Graecis ad nos manavit*, forse anche il riconoscimento di una sapienza sacra transitata dai caldei agli ebrei ai greci ai latini; ma è da lui contestata, anche negli scritti che presenteremo, la convinzione che le scienze tutte e l'intera filosofia sia ugualmente patrimonio degli arabi¹⁹.

Nel *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico, non può scegliere fra tutte la sua via chi prima non le abbia esaminate a fondo tutte; soprattutto, ogni scuola filosofica è portatrice di un peculiare lume che non si ritrova in nessun'altra²⁰.

Melantone nel suo commento dell'*Epistola ai Romani* del 1521-22 giudica, invece, che Socrate, Pomponio Attico e Catone "sono certamente ingiusti"; poi nelle stesure successive stempera progressivamente i suoi giudizi sui limiti della moralità dei classici pre-cristiani; infine allarga l'orizzonte dell'etica naturale e Socrate può diventare un esempio di rispetto della *justitia naturalis* (definita come *oboedientia externa iuxta mandata Dei*). Parlare di "spiriti magni" e alludere all'invenzione del Limbo, comprensibilmente, non gli conveniva, mentre covava la cenere del Purgatorio.

8. Gli scritti pedagogici di Melantone

L'attenzione degli storici della pedagogia e della scuola per Melan-

¹⁶ Cfr., per esempio, Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Giuseppe Tognon, prefazione di Eugenio Garin, Editrice La Scuola, Brescia, 1987.

¹⁷ *Erimus illis* (agli angeli), *cum voluerimus, nihilo inferiores*.

¹⁸ *Tum illud γνῶθι σεαυτόν, id est cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus natura est homini, excitat et inhortatur* di cui l'uomo è legame e quasi connubio.

¹⁹ *Reliquas artes et onnifarian philosophiam cum grecis sic arabes partiuntur*. (*Ibidem*, p. 65, n. 16) Cfr. *infra* 7.11 (*Quam monstruosa, quam di itorta est oratio Mahometi in Alcorano....*).

²⁰ *Adde quod in unaquaque familia est aliquid insigne, quod non sit ei commune cum caeteris* (*Ibidem*, p. 38).

tone è stata, in Italia, per quanto abbia potuto indagare, assai modesta, se confrontata con la consistente bibliografia, non solo tedesca, ovviamente, ma anche internazionale, come se l'opera di questo fecondo studioso costantemente militante e infaticabile potesse essere ridotta a un'appendice dell'apostolato educativo di Lutero. In realtà, nella storia delle istituzioni scolastiche tedesche Melantone ha impresso orientamenti di lunga durata, e influenti, tali da presentarlo come uno dei padri della Secondaria umanistica europea. È opportuno, dunque rivisitare almeno alcuni suoi scritti significativi.

Nell'imponente opera di quest'autore due volumi raccolgono numerosi discorsi²¹ che, nel corso di decenni hanno accompagnato il suo magistero e ne illustrano i principi ispiratori. Presentiamo qui di seguito una rassegna di estratti, accompagnati da essenziali annotazioni, di questi scritti, che comprendono quelli che occasionalmente sono ricordati nelle storie della pedagogia e della scuola, segnalando comunque che parecchi altri meriterebbero attenzione²². In ordine cronologico si troverà inserita l'orazione sul Sacco di Roma che, propriamente, non ha carattere pedagogico, ma è rivelativa del rispetto e della devozione verso la civiltà latina, che fanno onore a Melantone.

8.1. *De artibus liberalibus, Tubingae habita anno 1517*

Nel dialogo platonico Ἐρασταὶ ἢ περὶ φιλοσοφίας, conosciuto come *Gli amanti*, uno dei due Rivali conviene che la filosofia è “una bella cosa”. Si parte qui da questo autorevole riconoscimento dei vantaggi della filosofia. L'interlocutore di Socrate, in realtà, l'assimila all'erudizione, alla πολυμάθεια, mentre Socrate gli fa osservare che il filosofo non può essere come il campione di pentathlon – che con gli specialisti non arriva primo in nessuno degli sport – ma saggio nel dar risposte sulle questioni importanti. La filosofia – in questo giovanile

²¹ Philippi Melanthonis *Opera quae supersunt omnia, Halis Saxonum, edit Karolus Gottlieb Schetschke et Filii, 1853, in Corpus Reformatorum* voll. XI e XII: *Epistolae, Praefactiones Consilia, Iudicia, Schedae academicae*.

²² Per esempio, nel vol. XI, del *Corpus*, cit., sarebbero da studiare anche i seguenti scritti: *De gradibus discentium; De utilitate fabularum; De miseriis paedagogorum; De dialectica; De philosophia; De utilitate aritmetices; De astronomia et geographia; De laude vitae scholasticae; De utilitate studiorum eloquentiae; De restituendis scholis; De necessaria coniunctione scholarum cum ministerio Evangelii; De lingua hebraica*. Nel vol. XII: *De capta Constantinopoli; De disciplina scholae Rostochianae; De cura recte eloquendi; De lingua hebraica discenda* (1560).

discorso – è invece presentata proprio come una sorta di *Cyclopedia* delle arti liberali, che devono essere nove, quante sono le Muse: a Polimnia, Melpomene ed Euterpe, del Trivio, e a Tersicore, Talia, Urania ed Erato, del Quadrivio, devono aggiungersi Clio e Calliope. Si deve, infatti, convenire che “nessun altro autore può essere letto con maggior profitto degli storici e dei poeti”.

Dopo una trasposizione di un distico di Orfeo in esametri latini, la conclusione si atteggia a moralità prevedibile, per un giovinetto che deve apparire assennato: stiano alla larga i desideri, così come i dardi di Cupido non scalfiscono né Pallade, né Diana, né le Muse²³.

8.2. *De corrigendis adolescentiae studiis. Sermo habitus apud iuventutem Academiae Witenbergensis (d. 29 Aug. 1518)*

Gli studi letterari stanno rinascendo ma sono considerati più difficili che utili. Per quel che mi è richiesto, *docebo quibus auspiciis Latina discenda sunt, et Graeca tentanda*.

Preliminarmente occorre far piazza pulita di Tommaso, di Scoto *et reliqui proles numerosior cadmea sobole* genia più numerosa dei denti seminati da Cadmo, che ha negletto il greco e la matematica. Anch'io, per ben sei anni, mi sono consumato sui manuali scolastici (Durando, Serafico, Cherubico) che imperversano da quando ci siamo imbattuti *in bullatos* vanesi *magistros*. Smetteremo di perder tempo con gli *Analitici secundi* e con lo scotismo. Senz'altro è da preferire la Retorica alla Logica, e alle sue *nugae*, bagatelle.

Senza un serio studio preventivo di carattere letterario coloro che presumono di cercare la verità si smarriscono certamente. Si leggano pertanto l'Aristotele sincero, Quintiliano, Plinio, Virgilio, Orazio e, soprattutto i Greci, cioè Omero, Aristotele morale, appunto, le Leggi di Platone. I vostri precettori sapranno selezionare *ex optimis optima*.

“Assolutamente necessaria a questo scopo è la storia a favore della quale mi unirò, se osassi farlo a nome mio, anche a un unico sostenito-

²³ In questo scritto di esordio Melantone ventenne esibisce una vastissima frequentazione delle fonti greche e una consumata abilità retorica. S'ingegna, con qualche artificio, per giustificare il parallelismo fra le arti e le nove Muse. La scelta del dialogo, si sarà notato, è poco felice, appunto perché Platone vi nega il valore della pura formazione generale (*πολυμάθεια*) promossa, non gratuitamente, dai sofisti. Melantone, credendo di trovare un appoggio alla sua *Cyclopedia* in un dialogo che la smentisce, parte col piede sbagliato, anche se è un giovane che non si è fatto mancare l'allenamento.

re di essa, quale che sia la lode meritata da tutto l'insieme delle arti. Se non mi sbaglio, il valore della storia sta nel fatto che da essa scaturisce ogni genere di arte ... I vostri insegnanti scelgono per voi ciò che normalmente si deve sapere, scartano le nozioni futili; ed essi certamente possono e anzi senza difficoltà debbono guidarvi nello studio del latino e insieme del greco. Da ora in poi riservate un po' di ore supplementari al greco; per parte mia col mio assiduo impegno farò in modo che il vostro lavoro non vada incontro a delusioni Intraprendete dunque studi seri e ripensate a ciò che fu detto dal Poeta: *Dimidium facti qui coepit, habet* (chi ben comincia è alla metà dell'opera). *Sapere audete*, coltivate i latini antichi, abbracciate le cose greche, senza le quali quelle latine non possono essere trattate correttamente²⁴.

8.3. *Encomium eloquentiae. Necessarias esse ad omne studiorum genus artes dicendi (sive: Encomium eloquentiae), anno 1523*

Chi trae un profitto grande o piccolo dalle *artes dicendi*, spesso nasconde questo debito; ma i saggi hanno appreso per esperienza che niente è più difficile del parlar chiaro e additano la strada per raggiungere questo risultato, anche se è faticosa. Del resto, “tutti lo sanno che le cose belle sono difficili”.

L'eloquenza non è allora come gli *unguenta* che sono raccomandati dai *pharmacopolae* gabbamondo, non è fattizia e futile come un belletto, ma indiscernibile dalla corretta espressione del pensiero. Non per nulla gli antichi latini chiamarono *dicendi artes humanitatem*. Questa capacità s'impara imitando gli esempi, prima di tutto i poeti e gli storici. Omero è il modello perfetto; lo segue da vicino Virgilio, insieme ai tragici, agli storici come Tucidide, Senofonte, Erodoto. La storia in particolare è lo specchio della vita civile. Ugualmente rilevante è l'insegnamento che ci viene dagli oratori. Basti pensare a Cicerone per capire come l'oratoria sia arma di difesa della repubblica, più della filosofia. Non c'è dubbio che questa sapienza non si eredita senza esercizio. Lo *stylus*, cioè l'arte del comporre, si apprende soltanto scrivendo con assiduità, perché la mente, non sollecitata ed esercita-

²⁴ È uno degli scritti più ricordati del giovane docente che, con questa Prolusione pronunciata nella Chiesa del Castello di Wittenberg, inaugurò un insegnamento cui rimase fedele per tutta la vita. Il motto oraziano *sapere aude* fu ripreso, com'è noto, da Kant in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784), con altra risonanza e altra intenzione.

ta, di per sé s'intorpidisce. Demostene e Cicerone lo sapevano bene e si tenevano allenati. Plutarco studiò di notte fino a cinquant'anni.

Chi non è però capace di scrivere versi rimane un compilatore terra terra, non sa modulare il ritmo del discorso e si riduce a essere un oratore pesante e soporoso. Cicerone stesso riconobbe che la poesia alimenta la facondia. Purtroppo "fra i nostri giovani quanti se ne trovano che, dopo un intero decennio di studi, abbiano imparato a scrivere un misero verso uno?".

Tipicamente i nostri studenti si trascinano da una scuola all'altra a prendere appunti dettati, oppure non si muovono di casa dove, non disponendo di un metodo di studio efficace, accumulano carte su carte in attesa di spremerle buttandole nella tramoggia del mulino. Non pagherebbero un soldo il precettore che si allontanasse di un dito dalla pratica della dettatura. Pochi hanno da essere gli autori e dovranno essere studiati bene.

Con la preparazione superficiale, facilmente immaginabile, nell'*ars dicendi*, ci sono quelli che, al giorno d'oggi, credono di diventare bravi teologi. In realtà, dopo aver soggiornato con svagataggine nelle scuole, non appena tornano a casa, un po' alticci, leggono un discorsetto condito con citazioni colte come fior da fiore, mentre mangiano in compagnia ovviamente, e strappano così qualche applauso.

Senza lettere crolla anche la conoscenza delle cose sacre, perché *cum nostris verbis loqui Deus voluerit*. Chi attende alle lettere perciò dovrebbe essere punito dai magistrati e non solo rampognato dai nostri discorsi. "Mi sono proprio fatto dell'idea che un esempio sicuro dell'ira divina ricorre quando le lettere vengono strappate al mondo". E oggi non ci si può appagare dei sogni dei maestri parigini. "All'ignoranza letteraria si accompagna la perversione politica. Occorre conoscere la forza delle parole, nelle quali come in un una specie di sacrario sono custoditi i misteri divini S'inganna chiunque pensi che codesti teologastri siano stati barbari solo nelle parole e non nella mente". Nel Medioevo ciascuno coniava termini a proprio piacimento, mentre i vocaboli devono essere accettati come moneta corrente e dunque occorre usare quelli tramandati e accolti e, in quanto privi di oscurità, quasi dati in consegna ai posteri dagli uomini eloquenti. "Pico nell'epistola nella quale si mette a difendere gli scrittori barbari di cose filosofiche, lo fa per scherzo credo, usando un argomento paradossale *ludens, credo in ἀδόξαῳ* argomento e così distingue l'eleganza dalla sostanza del discorso, e ritiene che il contenuto possa essere

espresso con qualsivoglia forma”²⁵.

Senza solide conoscenze letterarie non si può affrontare seriamente alcun tipo di studio e dunque sono in errore e non pervengono a nulla di utile, bensì a conclusioni quanto mai infelici, coloro che prontamente *ad sublimia provolant* (cioè alla Medicina, al Diritto ed alla Teologia) per desiderio di lucro e impazienza nello studio di materie impegnative.

8.4. *In laudem novae scholae, habita Noribergae in corona doctissimorum virorum, e totius ferme Senatus*

Sia lode alla città di Norimberga che potrà aggiungere alle sue glorie architettoniche un’impresa tanto lodevole “specialmente di questi tempi, nei quali il pericolo incombe dovunque”. Le scuole, infatti, non sono meno necessarie della fertilità dei campi e della stessa luce del sole; senza di esse diventeremmo come gli Sciti e i Ciclopi. “Poiché è fatale la degenerazione dei costumi nella barbarie tipica di queste genti, ove manchi lo stimolo e l’insegnamento delle lettere, indirizzati alla virtù, all’umanità e alla pietà, avete preso una decisione davvero saggia e molto meritevole facendo venire nella vostra città le oneste discipline, alunne di tutte le virtù”. Essendo venute meno le rendite ecclesiastiche è mancato il sostentamento delle scuole, anche per la diserzione degli ordini religiosi e dei vescovi dal loro precipuo compito. E infatti “un tempo i collegi per i sacerdoti non furono altra cosa che scuole”. Quest’abbandono ha fatto deperire anche le lettere sacre. Eppure si dovrebbe capire che il presidio più sicuro della città, più ancora delle mura, risiede nell’istruzione e nelle virtù dei cittadini.

Mentre i vescovi pensano ora più alle imprese militari che alle lettere, voi avete l’onore di imitare Firenze che ha saputo accogliere *pro-*

²⁵ Qui si allude alla polemica del 1485 contro il professore di Padova Ermolao Barbaro (1453-1493), sull’importanza non della forma, ma della vita di chi professa una dottrina, sull’importanza primaria della verità dell’assunto e della sobrietà nel dire: per le cose più segrete non conta tanto l’eleganza delle forme, ma l’autenticità delle intenzioni, lo spirito sincero che informa l’indagine. Nell’*Oratio* i toni antiletterari si accentuano. Reuchlin conosceva l’opera di Pico e condivideva certe sue interpretazioni della Cabala; tradusse gli *Elementa retoricae libri duo* (1473), appunto le epistole ad Ermolao Barbaro, alle quali Melantone qui si riferisce, interpretandole come paradossali. Coerente con questa apologia della retorica da parte di Melantone è la promozione del suo uso anche nella didattica. Ai *genera causarum* dell’oratoria tradizionale (*genus demonstrativum, deliberativum, giudiciale*) aggiunse, infatti, il *genus didaskalikon*.

fessores artium a Graecia profugos, generosamente finanziando le loro scuole. Le altre città d'Italia e il papa li avrebbero lasciati al loro destino. Senza il loro insegnamento si sarebbe corrotta del tutto la lingua latina e sarebbero rovinati i monumenti della nostra religione. *Non dubium est igitur quin praeclare Florentia de omnibus gentibus merita sit.*

Tanto più benemerita è Norimberga, che assicura l'istruzione in questi tempi di guerra che ostacolano gli studi, bisognosi come naturalmente sono di pace. Evidentemente i suoi cittadini hanno capito che "solo se si conservano le lettere, la religione e le buone leggi possono sopravvivere". Senza dottrina non può sussistere nessuna solida virtù né capacità di governo²⁶.

8.5. *De capta Roma. Oratio cuiusdam studiosi C. Crucigeri habita anno 1527. Videtur Ienae recitata esse, quo pars Academiae Wittenbergensis secesserat propter pestem*

Mentre "una buona parte della popolazione se la ride sardonicamente per le disgrazie altrui e gongola soddisfatta, come se fosse stata compiuta la cosa giusta, è bene che rimaniate estranei a questo comune sentire". In qualità di buoni cittadini, odierni Quiriti, curando gli studi e patrocinandoli potrete, in questo triste momento, riaccendere la speranza di far risorgere Roma. Non si può che deplorare il saccheggio e la distruzione della città, "essendo stata quella città per ogni paese la comune patria di tutte le genti ... che produsse da sola più esempi di virtù di tutte le altre città messe insieme: ci ha trasmesso le leggi, le lettere, le dottrine religiose, l'umana cultura, ci ha trasmesso tutte le onorevoli discipline, in poche parole ogni maniera di vivere degno, perché gli uomini la potessero amare sempre come la patria comune di tutte le genti ... ciascuno di noi da essa tolse molti più benefici che dal luogo che alla nascita l'accolse". Tanto maggiore è il dolore dei dotti per la rovina di Roma che è la patria della loro lingua. Per quante siano state le manchevolezze e gli errori dei pontefici non si può sottace-

²⁶ Anche questo discorso, tenuto il 23 maggio 1526 per l'inaugurazione della nuova scuola di Norimberga, alla presenza "dei più dotti cittadini e di quasi tutto il Senato", è uno degli scritti più ricordati. L'ordinamento degli studi di Norimberga divenne uno dei modelli più autorevoli. La città invitò Melantone a trasferirsi da Wittenberg come rettore di questa nuova scuola. Non potendo accettare, tra l'altro per la fedeltà al Principe elettore, raccomandò di affidare l'incarico al suo allievo e collega Camerario.

re che Roma è stata sempre guardiana della religione *tanquam in excubiis semper fuit ad retinendam religionem*. Le perdite sono più deprecabili e più gravi di quelle provocate dai Galli, dai Goti, dai Longobardi. “Che cosa d’altro fanno i Turchi quando prendono le città cristiane?”.

Sembra incredibile che tali belluine devastazioni siano state compiute dai soldati germanici, prima d’ora più rispettosi di ogni altro milite. Saranno stati aizzati dagli Spagnoli? “Guarda un po’ quanto il misfatto di questo esercito si allontani dagli esempi dei vecchi Germani”. L’esercito, è vero, si è trovato senza guida e in preda all’anarchia. La scelleratezza non si è consumata però per colpa dell’Imperatore. *Est enim liberandus culpa Caesar*, il quale doveva intervenire per portare l’ordine in Italia e non poteva prevedere un esito tanto nefasto.

Non si può escludere che gl’incendi abbiano anche distrutto le biblioteche e così provocato danni irreparabili anche alla fede e insieme alle arti e al diritto, che hanno bisogno delle fonti per ristabilire le autentiche dottrine. “Chi non dovrebbe acerbamente dolersi che siano incorse in tale sciagura le fatiche di tanti secoli, tante notti insonni spese al fioco lume dai dotti per l’utilità dei posteri Gli studi letterari non possono certo fiorire senza testi correttamente tramandati: se la loro traccia sarà cancellata, quale barbarie, quale sbandamento nelle dottrine religiose, quale sconvolgimento civile tra tutte le genti ne sta per seguire?”. La perdita dei libri è un danno irreparabile e universale²⁷.

8.6. *De studiis adolescentum. Habita cum titulus Baccalaureorum decernetur quibusdam et scripta a Vito Winshemio, A. congetturale*
1529

Sono stati seri i motivi che hanno spinto uomini avveduti a ripristinare la pratica antica degli esami. E noi qui ci assumiamo pubblicamente il compito di onorare i baccellieri delle arti liberali.

La prima preoccupazione, quando si studia, consiste nel memoriz-

²⁷ Questo discorso fu letto da Crucigero nel 1527, sembra a Iena, dove parte dei corsi di Wittemberg erano stati trasferiti a causa della pestilenza. È un testo che fa certamente onore a Melantone, anche se, forse ingenuamente, assolve l’Imperatore da ogni responsabilità e immagina la correttezza dei soldati germanici, *cavallieri antichi* corrotti dagli Spagnoli! Il mito della *Germania* di Tacito subisce un primo colpo.

zare quanto d'importante si è appreso: "Ciascuno, infatti, nutre il personale timore che gli sfugga qualcosa di quel che occorre ritenere". Senza lo sprone degli esami, che sono come un padre che sorveglia, non troveremmo però la determinazione per raggiungere un buon risultato: senza *metus acerrimus*, che è ἐργοδιώκτης *ad discendi laborem* la paura matta è il vero soprintendente scolastico!, gli stimoli resterebbero inerti, perché hanno bisogno di frequenti consolidamenti, discussioni e confronti. Il successo, riconoscibile nel fatto che sappiamo parlare di una certa materia e insegnarla, deriva proprio dalla pratica degli esami: "Dobbiamo questo dono agli esami, che sono come la vita degli studi, senza i quali ogni lezione e ogni rielaborazione resta morta".

Gli esami, infatti

1. obbligano a leggere sempre con l'attenzione vigile con la quale normalmente scriviamo;
2. riconducono sulla retta via quando si prendono abbagli; e li prevengono tempestivamente, perché quando si comincia a sgarrare si finisce nel disordine e non bisogna perciò trascurare neppure le cose minime *quapropter ne minima quidem contemnenda est*;
3. oltre a emendare gli errori, consolidano le nozioni correttamente intese;
4. obbligano a restituire con chiara espressione quanto è stato imparato;
5. invitano potentemente a esporre le idee acquisite come se dovessimo esporre le nostre;
6. radicano le conoscenze apprese (che, una volta ascoltate sono come ombre che ci guardano da fuori e non si attaccano e tendono a svanire *tanquam umbrae observantes incerta haerent et facile inde fugere atque excidere solent*;
7. abitmano al confronto, perché la disputa, συζήτησις, *omnia potest*;
8. mettono in luce le lacune, e non solo gli errori;
9. rampognano la vana presunzione, perché anche i campi fertili hanno bisogno di sarchiatura;
10. costringono a parlare a un uditorio qualificato e così alimentano la facondia;
11. scandiscono gli studi secondo una precisa sequenza temporale *coercent et cohibent cursum studiorum intra certos limites*;
12. medicando i mali sopra segnalati, costringono ad abbassa-

re la cresta di chi la solleva anzi tempo e puniscono la vanità degli ingegni precoci, che si illudono di essere diventati maestri, si sentono sicurissimi di sé, pronti subito a far gli schizzinosi e i saccenti.

8.7. *De ordine discendi. Oratio Casparis Crucigeri de ordine discendi, habita in promotione Magistrorum, A. MDXXXI*

Dobbiamo precisare quali discipline siano la base per lo studio delle arti superiori, verso le quali non ci si deve affrettare per ambizione o desiderio di guadagno. Tali studi preparatori sono solidali fra loro e devono essere curati organicamente; prefigurano i contenuti delle discipline essenziali delle quali poi si acquisirà conoscenza. Precostituiscono innanzitutto i fondamenti della religione e della disciplina politica, che sono come le vocali e le semivocali, senza le quali non si può articolare alcuna parola. Se, tuttavia, qualcuno “a causa dell’infatuazione religiosa comandi di fare piazza pulita di ogni norma e di ogni ordinamento civile e di eliminare ogni vincolo della vita domestica, forse che tutti gli uomini sani di mente non lo riterrebbero meritevole di esserne impedito con la forza delle armi?” L’esempio degli anabatisti e della loro folle teologia dovrebbe servir di monito: *Et vidimus his annis quosdam ἀνοσίως θεολογοῦντες*, ossia non ci sono mancati in questi anni certi teologi fuori di testa.

Lo studio scolastico è in ogni caso necessario, non solo per i singoli ma per la Repubblica, e, per essere efficace, deve essere impartito nel tempo giusto. “Perciò i nostri antenati, per dare un ordine agli studi, escogitarono gradi determinati in guisa di classi (*certos gradus quasi classes excogitaverunt*), tramite i quali la gioventù potesse essere traghettata ordinatamente dalle arti inferiori a quelle superiori”. E questa preparazione *non solum perliberalis est, olim tradebatur communiter omnibus*. In tempi meno turbolenti si dovrà provvedere con regolamenti efficaci, per consolidare l’attenzione a tale avviamento πρὸ ὁδοῦ, e così impartire a tutti tale preparazione generale.

Acquisita la prima arte, cioè la grammatica, si potrà coltivare l’eloquenza che procura diletto oltreché profitto, la matematica, l’astronomia. Queste materie non le possiamo certo acquisire da genitori e amici. Lo Stato se ne dovrà premurare. Non possiamo, in generale, se non a scuola, acquisire le basi per conoscere le fonti senza le quali siamo destinati a vaneggiare.

Siano perciò apprezzati quanti in questo tempo, afflitto da tanta

confusione mentale, hanno raggiunto questa preparazione generale *haec communia Philosophiae studia attigerunt*²⁸.

8.8. *De studio linguarum. Oratio Viti Theodori, Norimbergensis, habita in promotione Magistrorum, anno MDXXXIII*

In questa sede si è soliti parlare di filosofia, ma, se ben si riflette, le lingue non le sono estranee: “Per quel che mi riguarda la parte della filosofia più piacevole mi sembra dipendere dalla conoscenza delle lingue”. Non c’è dubbio allora che bisogna esortare gli adolescenti a studiare le lingue, cioè a studiare il latino, il greco e l’ebraico, che sono necessarie alla teologia e che *habent egregias utilitates* anche per quelle arti verso le quali i giovani si affrettano, perché esse sono “notoriamente più spendibili e lucrose”.

Come, infatti, si può concepire il servizio allo Stato, l’esercizio della giurisprudenza o della medicina, senza conoscere il greco, in particolare la storia scritta dai Greci, che al contrario dei Romani non si occuparono soltanto delle loro vicende interne? Purtroppo la maggior parte dei giovani “si precipitano immediatamente verso le professioni più elevate con i titoli delle quali camuffare la loro ignoranza (*subito irrumpunt ad summas professiones, quorum titulos praetexunt suae ignaviae*)”. Senza il ricorso agli studi di eloquenza vengono a difettare anche i fondamenti della medicina e della matematica. Si pensi a quanto dobbiamo ai traduttori in latino dei testi di Euclide e Tolomeo. Spogliare la Chiesa della conoscenza delle lingue è atto sacrilego più del saccheggio dei suoi arredi preziosi; anzi “mandare in rovina e cancellare queste arti che ho nominato sarebbe più triste che togliere dal mondo il sole”.

Per fortuna gli studi stanno rifiorendo anche in Germania, come dimostra la meraviglia di Argyropylo quando ascoltò Capnione²⁹, che

²⁸ Si ribadisce in quest’orazione l’importanza del piano degli studi gerarchicamente costruito e della preparazione di base, che dovrebbe essere impartita a tutti. Melantone immaginava che questa formazione fosse la norma nell’antichità classica. Sull’obbligo scolastico si ricordi che Lutero si chiedeva, retoricamente, perché, se lo Stato impone la leva militare, non dovrebbe rendere obbligatoria l’istruzione elementare.

²⁹ Capnio (καπνός corrisponde a *Rauch*, “fumo”) è il nome grecizzato di Johannes Reuchlin. Melantone dice che questo maestro della sua gioventù aveva cominciato a studiare il greco a Basilea, terra tedesca dove la Grecia era atterrata trasvolando le Alpi tramite l’esilio romano.

si trovava a Roma per una missione diplomatica e che dice di aver appreso le conoscenze fondamentali del greco a Basilea. Argilopilo richiama l'attenzione dell'uditorio ed *ecce, inquit, Graecia nostro exilio trasvolavit Alpes.*

8.9. *De amore veritatis, dicta ab ipso anno MDXXV die April. XIII*

Dirò qualcosa sul prerequisito richiesto a chi studia, cioè sull'amore della verità e sulla cura che gl'insegnanti delle scuole della prima età devono dedicare nel trasmettere questa attitudine indispensabile. Tale compito li rende pienamente meritori del riconoscimento dell'intera repubblica.

Non dovranno imitare Ulisse che insegna la menzogna a Neottolemo e dovranno rifuggire dalla Sofistica, dai sillogismi capziosi, dall'insegnamento degli stoici, degli epicurei, degli anabattisti, dalle illusioni degli accademici e dei pirroniani, anche da certo Platone. Occorre restare nel recinto del metodo e ricordarsi che anche Galeno si salvò dalle seduzioni pirroniane scoprendo la forza delle dimostrazioni della geometria.

La Sofistica è molto più nociva della tirannide. Cristo punirà con ogni severità e durezza chi corrompe le menti dei bambini.

“Ottimi giovani, mettetevi ben in mente questi principi, perché i vostri studi non riguardano solo i vostri privati interessi ma la repubblica tutta, la gloria di Dio, la salvezza della Chiesa”.

8.10. *De studiis literarum non deserendis in hac confusione orbis terrarum, anno 1548*

Non solo Epicuro e Democrito, che credono in un mondo dominato dal caso e deridono la provvidenza, ma moltissimi altri, che pur non dubitano dell'esistenza di Dio, considerano vano lo studio della virtù e dissuadono i giovani dal prestare il giusto onore alle lettere, che rischiano così l'abbandono. Al contrario “Non le guerre, non i tumulti, non la rovina di popoli ci spingano ad abbandonare gli studi”. Qualcuno sospetta addirittura che la religione sia il fomite del presente incendio.

Purtroppo *in hac mundi senecta* molti segni annunciano mali futuri ancora maggiori. “Avete visto la recente orribile eclisse di sole, durante la quale si sono trovati vicini il sole, Marte, Venere, Mercurio e la

luna e quanti crudeli veleni essi hanno sparso in questa inferiore natura? Presto in questi giorni si sarà verificata la congiunzione di Saturno e Marte nel Capricorno (*In his diebus congressus erit Saturni et Martis in aegocerōte*), nella quale si esalta l'influenza maligna di tutte e due le stelle"³⁰. Non è certo il momento di abbandonare gli studi della dottrina per disperazione: anzi *in his verissime Deus tecum colloquitur*.

Proprio ora, per fronteggiare le corrottele già sparse dal Sinodo Tridentino e prevenire i decreti più assurdi che ci attendono, occorrerebbe uno studio severo delle questioni fondamentali che sono dibattute. Se viene meno la fede nella promessa, quale differenza ci sarà fra la Chiesa di Dio e i pagani?

Cogitate mandatum Dei esse, ut discamus e pensate che voi potete far fruttificare i semi delle arti che vi sono stati correttamente trasmessi e che avete già attinto la dottrina autentica da limpide fonti. Questi sono i momenti nei quali ciascuno, senza lasciarsi vincere dalle emozioni, deve modestamente restare al proprio posto per affrontare i mali propri e pubblici e per dar sostegno alla dottrina.

8.11. *De studiis linguae graecae, a Vito Vishemio dicta, an. 1549*

Viviamo tempi di afflizione nei quali Satana sconvolge insieme la Chiesa e le scuole. Non dobbiamo scoraggiarci: "Il vero amore, infatti, risplende di più nel tempo infelice" e le lettere, che nelle cose secondarie sono ornamento, diventano il presidio nelle avversità.

Questo è il momento, per me che insegno il greco, di esortare i giovani a non perdere l'occasione di attingere dall'immenso tesoro della dottrina sacra, acquisendo la conoscenza inderogabile di questa lingua, che custodisce le fonti della nostra fede cristiana. "Si privano dunque, e delle fonti stesse e di una più genuina comprensione di molte parti della dottrina in esse contenuta, coloro i quali del soccorso della lingua greca si privano"³¹. E infatti la scarsa conoscenza del greco ci

³⁰ Un'eclisse per noi bellissima si carica di terribili presagi per Melantone, che pensa di vivere nella "vecchiaia del mondo", come diremo nella nota n. 32.

³¹ Questo scritto è stato acutamente commentato dalla filologa e traduttrice Annalaura Burlando (in "Lexis", 1999) che fornisce anche alcune preziose indicazioni bibliografiche e giudizi d'insieme sulla didattica di Melantone. In particolare discute le sue traduzioni in latino di quasi tutte le tragedie di Euripide e rileva l'intento non solo grammaticale, ma anche edificante della loro realizzazione scenica. La scelta di traduzioni *verbum de verbo* lo conduce anche ad alcuni fraintendimenti, forse voluti

consegna traduzioni ingannevoli, che sono come metamorfosi dei testi. Al contrario, immaginiamo la soddisfazione dolce di “poter parlare senza interprete col figlio di Dio, con San Paolo e di ascoltare le loro parole vive e vere e poterle riferire *cum filio Dei, cum divo Paulo absque interprete loqui, et veras vivasque audire ac reddere voces*”.

La conoscenza delle lingue è il primo strumento di salvezza, come dimostra la discesa dello Spirito sotto forma di lingue di fuoco nella Pentecoste, a significare che il regno di Dio si stabilisce con la dottrina di cui la lingua è ministra.

Del resto, se si imparano lingue barbare per scopi diplomatici e per utilità commerciale, affrontando magari pericoli mortali, perché non dovremmo applicarci nell'apprendimento di una lingua così bella come il greco, madre di tutte le arti e annunciatrice della dottrina celeste? Sembra che Dio abbia voluto offrirci con questa lingua le parole della salvezza e insieme il “granaio τρυμῶν della storia del mondo”, lo scrigno di tutte le arti quanto mai necessarie alla vita umana. Pensiamo alle arti del quadrivio, che si ridurrebbero a poca cosa senza il contributo dei Greci. Sarebbe preferibile che tutti studiassero la loro lingua, ma per i dotti è obbligatoria. Dio ha anche attirato quanti più uomini possibile a studiarla, rendendola dolce e incantevole. Come i genitori, infatti, lusingano amorevolmente i bambini con i confetti, così Dio ha infarcito il greco di ogni allettamento. Ma il dono non è offerto *nolentibus et recusantibus*. In nessuna altra lingua potrai andar a prendere “quasi tutte le parti della filosofia”.

E dove potremmo trovare la storia del mondo, se Livio parla solo di Roma? Eppure la sana dottrina religiosa stessa non può essere capita senza “avere davanti agli occhi il corpo intero della storia del mondo ... per non dire che la vita umana in generale, senza la conoscenza della storia, non si riduce a niente altro che, come disse quel famoso, a una sorta di infanzia che non finisce mai, anzi a una perpetua tenebra e cecità”.

La storia greca, inoltre, comincia dove finisce quella dei libri sacri e così assicura la continuità della tradizione essenziale, sulla quale si fondano le leggi e i costumi.

Occorre considerare che l'insegnamento dei Greci non è sostituibile con quello degli arabi neppure per la formazione delle conoscenze matematiche e mediche. Chi fa tanto di accostarsi ad Avicenna si rende

per ragioni appunto didattiche.

conto che “le menti assuefatte a un genere di dottrina più gradevole, come offese da tale orrido e mostruoso discorso abbiano, quando lo leggono, un soprassalto ... Le fonti greche restano uniche e sole”. Le versioni corrotte (pensiamo a Galeno ridotto a brandelli e contaminato) dovranno essere ripurgate dai dotti, come Ercole fece con le stalle di Augia.

Come dice Plutarco, il prestigio del sapere non sta sulla bocca, ma nella presenza delle Muse dentro la mente; perché le dottrine possono albergare nel petto solo insieme alla lingua. *Recte igitur sermo a Platone vocatur seminarium doctrinae*. Il latino stesso prende luce dal greco: “La lingua latina, infatti, quanto contiene di eleganza e bellezza, l’ha importato dalle fonti greche: se togli agli scrittori romani i lumi della lingua greca, quel che resta in più sarà ben poca cosa”. Non scordiamo che la corruzione della lingua, sempre, implica insieme lo smarrimento dei significati e la degenerazione morale; “perciò il vizio della lingua il più delle volte fa il paio col vizio dei costumi (*ita et sermonis vitium plerunque comitantur vitiosi mores*)”. Vediamo *Quam monstruosa, quam distorta est oratio Mahometi in Alcorano: non hominem, imo ne bovem quidem, sed Plutonem ipsum ex infernalibus tenebris boare, ac feralem vocem edere putes*. Auguriamoci di non ritornare al vecchio caos che *haec postrema sex mundi*³² porterà con sé. “E incombono sulla nostra epoca le pene estreme di orribili peccati e il furore del principe di questo mondo, e l’ormai imminente giorno del giudizio divino”. Preghiamo il Signore che “queste tenebre della vec-

³² Le fonti bibliche convinsero Melantone (e in genere i dotti del suo tempo) che la creazione del mondo risalisse a 5500 anni prima e che alla fine della storia mancassero 500 anni. I turchi e il papa erano il segno dell’Anticristo e della fine dell’impero germanico, erede di quello romano. Chi sia incuriosito dalla preistoria della geologia può cominciare dal bel saggio di Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hook a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979. Melantone pensò in modo ricorrente alla fine dei tempi alla “vecchiaia del mondo”, ormai arrivato alla sesta delle sette età destinate (sia al mondo sia alla vita dell’uomo) e al sesto e ultimo millennio. Da giovanissimo Melantone aveva corretto le bozze della *Cronaca Universale* di Johannes Nauclerus, poi negli ultimi anni della sua vita si era dedicato al completamento di analoga opera di Carione (che era lo pseudonimo di Johannes Negelin Bietigheim, essendo *negelin* il chiodo di garofano, il cui nome botanico è *cariophyllus aromaticus*). L’ultima sua opera impegnativa fu appunto il *Chronicon Carionis* (1558), col quale si chiude il vol. XII dell’edizione curata da Schetschke et Filii, di *Opera quae supersunt omnia*, cit. Questo consistente trattato è considerato il più antico contributo tedesco alla storia universale pre-ebraica.

chiaia del mondo almeno questa luce non si estingua”. Ricordiamo che Reverendo dott. Martino ci ha esortato allo studio delle lingue³³ e che, per quanto già vecchio, imparò il greco e fece encomiabili progressi nell’ebraico.

9. Scuola, disciplinamento e modernità

Abbiamo visto, in questi appunti, che Melantone fu un filologo di talento, prestato alla teologia, cioè, a quei tempi, alla politica, e un grande professore infaticabile. Fu autorevole studioso e cultore di tutte le arti liberali, anche se, come giudicò lo Scaligero, non fu veramente “rifinito” in nessuna scienza o, comunque, non ha lasciato in nessuna disciplina una traccia veramente significativa e duratura. Indubbiamente, però, fu tra i più grandi organizzatori della Scuola secondaria dell’epoca moderna. L’Università di Wittenberg fu per un po’ d’anni la più frequentata in terra tedesca; il piano degli studi da lui ideato per Norimberga fu a lungo un modello prezioso.

Si legge nelle storie delle istituzioni educative che dalla Riforma nacquero tre grandi filoni ispiratori: quello di Melantone; quello animato dal fervido spirito religioso di Valentin Friedländer detto Troztendorf (1490-1556), propugnatore dell’assoluta uguaglianza degli alunni e di un’educazione oratoria e linguistica, considerata la pietra di paragone della moralità personale; quello disciplinare di Johannes Sturm (1507-1589) riformatore scolastico di Strasburgo (*rector perpetuus* di un grandioso istituto unitario, elementare e medio fino all’*Obere Gymnasium*). L’istruzione religiosa a Strasburgo comportava la lettura del catechismo luterano in latino e del nuovo testamento in greco³⁴.

Tutti e tre questi filoni condividono la centralità dell’insegnamento umanistico e una forte impronta religiosa. Del resto Melantone credeva, in uno slancio di ardimentoso “logocentrismo”, che studiando il greco si potesse addirittura parlare *cum filio Dei, cum divo Paulo* e venire, tramite lo studio delle fonti, a personale colloquio con Dio.

³³ Emilia Formiggini Santamaria, in *Pedagogia - Enciclopedia delle Enciclopedie* (Roma, A. F. Formiggini editore, 1931), a. v. “Riforma luterana” cita questa bella massima di Melantone: “Ogni lingua che impariamo libera un’anima prigioniera in noi”.

³⁴ Già il cardinale Contarini nello scritto a Carlo V *De reformatione morum* aveva riconosciuto, come monito per i cattolici romani, che i protestanti *in suis gymnasiis habent viros doctos et illustres*.

Nessuno, comunque, è stato voce eloquente ed ecumenica quanto il rettore di Wittenberg nel rivendicare come culla dell'umanità la cultura classica, al di là dell'acerbo contrasto con Roma, e nel promuovere la conoscenza delle fonti come fondamento di tutti gli studi, compresi quelli scientifici, successivi al grado "artistico" dell'istruzione secondaria. Anche se si rivelò più un luterano umanista che un umanista luterano, nel senso che mise l'Umanesimo al servizio del movimento evangelico, l'eredità che lasciò alla scuola europea trascende quella scelta di campo.

Siccome le idee di scuola, però, debbono approdare non solo all'enunciazione di finalità educative (chiarissime in Melantone) e di scopi istituzionali, etici e civili, anch'essi limpidi, ma anche a tradursi in efficace organizzazione e governo delle istituzioni stesse, è ancora utile studiare e riflettere sui tratti modernizzanti che questi filoni protestanti condividono con le iniziative della Controriforma (o, in discordante prospettiva, Riforma cattolica).

I precedenti punti 8.6 e 8.7 (esami e il *cursus studiorum*) offrono un indizio di questo tipo di attenzione organizzativa, considerata unanimemente centrale per gli storici dell'età moderna: in particolare gli storici della scuola potrebbero insistere nel confrontare la comune impronta "disciplinare" rintracciabile nei due mondi.

Un filosofo e fluviale saggista – che non mi è particolarmente congeniale – in un grosso lavoro dal titolo un po' arrogante, per altro ripreso da una poesia di Rilke, ha scritto che, mentre Foucault ha insistito su asilo dei folli, ospedali e prigioni, occorrerebbe guardare alla scuola e all'insegnamento come apparato e insieme di pratiche sociali che più hanno promosso "l'esercizio come ortopedia della modernità"³⁵ e richiesto la metodica verifica di risultati, da assecondare o, come oggi si direbbe, da programmare.

Melantone confidava di poter "programmare" *humanitatem* con le *Artes dicendi*.

³⁵ Cfr. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (2009), tr. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Introd. di P. Peticari, *All'alba di un nuovo orizzonte: la filosofia acrobatica come civiltà pedagogica*, Cortina, Milano, 2010, p. 388.

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp.133-138

NOTE

Lutero, la Riforma, l'Italia: immagini, libri e documenti della Riforma protestante 1517-2017¹

Angelo Luppi

Nell'ambito delle celebrazioni e degli interventi riguardanti il quinto centenario della Riforma protestante è stata realizzata a Torino l'interessante mostra, di cui mi occupo in queste pagine, dotata di un ottimo catalogo, dedicata alla conoscenza della diffusione della dottrina protestante in Italia ed ai numerosi eventi di natura religiosa e culturale ad essa connessi².

Nella premessa del volume si legge che la mostra “ha potuto avvalersi soprattutto della generosità di alcuni collezionisti torinesi di libri, stampe e dipinti antichi”, che hanno fornito supporti documentali, testuali od iconografici, consentendo così a ragion veduta, di considerare come la “diffusione delle dottrine luterane al di qua delle Alpi fosse “più larga, più radicata e tenace” di quanto non si considerasse nel passato³. Infatti, l'iniziativa, pur centrata essenzialmente su quanto si mosse nella società dell'epoca per opera di Lutero, non fa mancare riferimenti allo sfondo storico in cui agirono anche il Calvinismo, l'Anabattismo, l'opera di Juan de Valdés ed anche la reazione militante ortodossa alla Riforma protestante stessa.

¹ Note a margine di una mostra organizzata a Torino, presso la Biblioteca Nazionale Universitaria, dal 31 ottobre al 30 novembre 2017.

² L'iniziativa fa riferimento ad enti ed associazioni torinesi (Fondazione Luigi Firpo, Biblioteca Nazionale Universitaria, Amici della Biblioteca Nazionale Universitaria) ed è stata realizzata con la collaborazione di L. Addante, F. Biferali, D. Carpanetto, M. Firpo, E. Morselli, C. Quaranta, P. Salvetto. Il catalogo cui si fa riferimento è consultabile al sito www.fondazionefirpo.it. Ovviamente, le note a piè di pagina rimandano alle pagine di tale catalogo

³ M. Firpo, *Premessa*, p. 7.

La mostra ha adeguatamente rappresentato questo panorama storico, culturale e religioso: ampi i riferimenti alle vicende del periodo nella parte storicamente informativa, ottimo l'apparato iconografico e soprattutto molto curate le didascalie interpretative di numerose immagini, che di fatto esprimono contenuti interpretativi assai interessanti.

Questa iniziativa culturale può essere ripercorsa sull'interessante catalogo di oltre 130 pagine in cui i testi di presentazione delle varie sezioni e gli apparati iconografici commentati permettono di rivedere a distanza la mostra stessa e di ripensare alle informazioni offerte con l'opportuna concentrazione dovuta ad una problematica di così ampio significato.

Il catalogo a cui facciamo riferimento ripercorre la struttura della mostra stessa, suddivisa in 5 ambiti, ovvero *sale*, per quanto attiene l'allestimento espositivo o *capitoli*, per quanto riguarda la realizzazione testuale.

La strutturazione del volume presenta un primo ambito espressamente dedicato a Martin Lutero ed a seguire vengono considerate la Riforma in Germania, la Riforma in Italia, le eresie italiane e gli esiti radicali ed infine i Controversisti cattolici, con cenni particolari ad aspetti figurativi dell'opera di Michelangelo.

Va considerato che questo catalogo appare stampato con cura ed eleganza e che soprattutto l'apparato iconografico appare ben dimensionato e perfettamente leggibile nei riporti figurativi ed anche in quelli testuali che si rifanno a particolari documenti scritti.

Nelle pagine della prima sezione, la cronistoria degli eventi essenziali connessi allo sviluppo della Riforma ed alle vicende che direttamente riguardano Lutero si accompagna ad una mappa esplicativa della sua diffusione in Europa ed al riporto di una scelta delle sue famose Tesi, con alcune citazioni riprese dalle sue opere.

Molto interessante in questa parte la riproposizione di una xilografia acquarellata tedesca del 1545 dal titolo "Principali differenze fra la vera religione di Cristo e la falsa, idolatrica religione dell'Anticristo"⁴. Questa immagine, molto complessa per gli ambienti, le folle ed i numerosi personaggi inclusi, illustra due mondi: quello di Lutero la cui predicazione si rivolge alla "salvezza che discende dal sacrificio di Cristo" e quello del "corpulento francescano che predica ispirato dal

⁴ *Catalogo*, p.19.

demonio appollaiato sulla sua spalla”⁵.

Al di là di questi contenuti religiosi specifici, colpisce l'uso della rappresentazione grafica (ottima, quasi una fotografia contemporanea) per comunicare con immagini i numerosi messaggi connessi a questa disputa religiosa, da quelli teologici a quelli di disprezzo per gli avversari. Un chiaro esempio delle efficaci metodiche comunicative “social” dell'epoca.

Seguendo questa scia interpretativa, nella seconda sezione dedicata alla Riforma in Germania, le cui documentazioni spaziano dalla figura di Erasmo da Rotterdam alla crisi della Chiesa cattolica ed al diffondersi delle istanze riformatrici di Lutero, osserviamo anche la proposizione di due incisioni, sempre di origine tedesca, inserite in un testo a stampa del 1550, che si presentano deturpate e scarabocchiate da un utilizzatore di quel volume proprio sul volto di Erasmo da Rotterdam⁶. Un piccolo ma significativo esempio che ci porta a pensare che l'attuale categoria di bassa cultura degli “haters” (gli odiatori) che spopolano nella comunicazione sociale contemporanea sembra avere anche significativi precedenti storici.

Lutero, santificato dall'aureola in modo agiografico, appare altresì illuminato dallo Spirito Santo nella lettura della Bibbia in una incisione del 1521, ma non manca anche un significativo cenno alla guerra dei contadini, nella riproposizione di uno studio del 1525 per una stele monumentale, attribuito ad Albrecht Dürer, ove, al salire della stele fondato sugli strumenti e sui prodotti della vita dei campi, si ritrova infine in cima un contadino schiantato da un nobile spadone infilato nella schiena⁷.

La terza sezione del volume, dedicata agli echi italiani della Riforma, mette in luce l'opera di Filippo Melantone, di cui si ricorda, all'interno del suo impegno di rinnovamento religioso e culturale, anche il favore rivolto all'apertura delle scuole pubbliche alle donne. Questo personaggio per il suo spirito moderato incontrò anche l'avversione dei luterani più intransigenti. Significativo da segnalare è, nella situazione italiana, il fatto che alcune sue opere fossero ancora pubblicate nel 1562-63.

Nell'esaminare il diffondersi della predicazione della Riforma, nei suoi vari accenti, in ambiti diversi ed ulteriori rispetto a quelli germa-

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *Op. cit.*, p. 31.

⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 27 e p. 55.

nici, questa sezione ricorda quanto accadeva sui confini dell'Italia, in Svizzera con Zwingli e Calvino e pure la condizione di esuli. All'esilio, infatti, furono obbligati con l'estendersi della repressione inquisitoriale alcuni esponenti di questa nuova predicazione religiosa, quali Curione, Negri e Vergerio.

Due aspetti, a nostro avviso, trovano particolare significato espositivo. Il primo riguarda la visualizzazione di una immagine propagandistica tedesca, d'area riformata, in cui con crudo sarcasmo s'immagina un lupo travestito da frate domenicano che dapprima inganna una povera vedova per carpirne l'elemosina, in un secondo tempo si disvela direttamente animalesco divorando un agnello (sempre in sembianze dominicane) ed infine espressamente come frate divora una sua preda⁸. La durezza del conflitto religioso non mostrava quindi alcuna cautela nel ricercare consenso con argomentazioni su base visiva immediatamente e crudamente efficaci, ma certamente di scarso livello intellettuale.

Molto interessante appare anche il richiamo della mostra alle traduzioni in volgare italiano della Bibbia, la cui circolazione supportava il dibattito religioso fra coloro che nel catalogo vengono ricordate come le "persone basse" che di queste novità religiose discutevamo "per le piazze, per le taverne e insino per li lavatoi delle donne"⁹. La diffusione della Bibbia a stampa (in questo caso si cita la Bibbia stampata dal Brucioli a Venezia nel 1532) e la sua traduzione in lingua volgare frantumava il monopolio culturale ed interpretativo di teologi e predicatori non più protetti dal dominio sulla lingua latina. Una situazione che (ovviamente *mutatis mutandis*) potrebbe richiamare sotto alcuni aspetti la contemporaneità dell'esprimersi senza mediazioni innescato dalla comunicazione via internet d'oggi, che a tutti dà parola, spesso senza alcun costrutto.

La quarta sezione, anch'essa di notevole interesse e dedicata ad eresie italiane ed esiti radicali, riguarda la diffusione in condizioni di clandestinità del messaggio luterano (nelle sue varianti) resa possibile dalla diffusione di libri a stampa di piccolo formato, tali da poter essere agevolmente nascosti. Anche momenti di predicazione aperta o l'appoggio di particolari protettori illustri vengono ricordati nella sezione, ma ci appare molto significativo ricordare la modalità di circolazione di testi "di mano in mano" oppure la loro lettura "ad alta voce"

⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 85.

⁹ Cfr. *Op. cit.*, p. 74.

in “piccoli gruppi clandestini”¹⁰.

Nel catalogo si ricorda come “all’interno di tali gruppi vigessero forme di solidarietà e di assistenza reciproca che in molti casi riuscivano ad infrangere barriere sociali e culturali”¹¹. I partecipanti talora frequentavano anche i riti cattolici per necessità di protezione dissimulante; questa modalità di partecipazione occultata alla Riforma destò comunque risentimento presso il rigido canone svizzero di Calvino e dei suoi pastori.

Questa quarta sezione della mostra riporta, nella stesura a stampa del catalogo, numerosi frontespizi di questi volumetti scritti da vari autori e spesso approfondisce nelle didascalie significato, localizzazione ed importanza di tali opere, citando Bernardino Ochino, Vittoria Colonna, Federico Fregoso, Marcantonio Flaminio, Marsilio Andreasi, Orazio Brunetto, Bernardino Tomitano, Martinus Bellius (Sébastien Castillion), Théodore de Bèze, Vincenzo Malacarne.

Quest’insieme di autori, tuttavia, non apparteneva *in toto* ad uno sviluppo rigoroso e senza varianti della dottrina luterana proveniente dalla Svizzera o dalla Germania. Si colloca in questo moltiplicarsi dei momenti di eresia e di radicalismo italiani anche la presenza e l’operato di Juan de Valdés, di cui si ricorda l’attività di proselitismo svolta in Italia, su posizioni non coincidenti con quelle del Protestantismo ortodosso.

L’ultima sezione della mostra e del catalogo viene infine dedicata ai Controversisti cattolici, che agirono in vari modi a sostegno del primato papale e più in generale delle tesi sostenute dal cattolicesimo ortodosso. Nell’introduzione sintetica a questa sezione si portano riferimenti ai più noti esponenti di questa risposta istituzionale alla diffusione della riforma. Tuttavia l’interesse di questa sezione si manifesta particolarmente, a nostro avviso, nel suo concentrarsi sulla problematica figurativa della diffusione dei messaggi religiosi.

La premessa di ciò viene ad essere il fatto che da secoli la Chiesa di Roma, come si ricorda nel catalogo, aveva ammesso le immagini come “Bibbia dei poveri, capace di illustrare al popolo illetterato la storia esemplare del cristianesimo e dei suoi santi”¹². Nel contesto della Riforma questa problematica riapparve e coinvolse con varianti nette Calvinismo e Luteranesimo, laddove il primo “condannò e distrusse

¹⁰ Cfr. *Op. cit.*, p. 88.

¹¹ *Ibidem.*

¹² Cfr. *Op. cit.*, p. 114.

immagini sacre” ed il secondo invece si dotò di “un arsenale iconografico teso ad illustrare i punti fondamentali della dottrina evangelica”¹³.

L’attenzione alla problematica figurativa in questa sezione viene comunque ricondotta principalmente all’iconografia cattolica, con vari cenni ad opera dello stesso Michelangelo. Un suo Cristo in croce, “non in sembianza di morto, come comunemente s’usa, ma in atto di vivo”, col volto levato al padre (ovvero in una espressione di forza vitalmente umana) non fu gradito dalla risposta controriformistica della Chiesa Cattolica che infine nel 1556 sanzionò con decreto papale che i “crucifissi non si dipingessero vivi”¹⁴.

Anche il Giudizio Universale di Michelangelo venne fatto oggetto di contestazioni critiche che dettero poi luogo a ripetute manipolazioni con cui si ricoprirono nudità, peraltro molto espressive e certamente non scurrili. Il catalogo pubblica la copia Venusti dell’originale Giudizio che permette in comparazione con l’attuale Giudizio, presente nella cappella Sistina, di individuare vari pudichi ritocchi di nudità umane.

Questa sezione termina con la presentazione di un’immagine significativamente apologetica dell’Inquisizione (San Domenico incontra con impeto reciprocamente solidale San Francesco) e soprattutto con una rassegna di quindici caustiche immagini antipapali, d’origine tedesca e dedicate con fantasie multiple di sicuro effetto denigratorio o grottesco ad attaccare il Papa e la sua figura¹⁵.

Per concludere: una raccolta molto interessante per le composite narrazioni che esprime, quasi una serie di You Tube d’epoca.

¹³ Cfr. *Op. cit.*, p. 116.

¹⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 124.

¹⁵ Cfr. *Op. cit.*, pp. 132-133.

Conclusione

Luciana Bellatalla

Concludere un incontro con piena soddisfazione è, per così dire, la massima aspettativa e la più grande speranza di chi si incammina sulla strada dell'organizzazione di un seminario.

E oggi io posso esprimere in pieno questa soddisfazione e per vari motivi: innanzitutto, per essere riuscita a farcela dopo varie difficoltà, e di tipo personale e di tipo organizzativo, per cui ad un certo punto ero stata quasi tentata a desistere e che, comunque, mi avevano fatto dubitare dell'esito del mio lavoro, non essendo riuscita a mantenere l'impegno di celebrare il quinto centenario della Riforma luterana entro il 2017. La SPES, infatti, sotto il cui patrocinio ci siamo qui riuniti, ha deciso da qualche anno di celebrare a suo modo, ossia con una riflessione corale di studiosi provenienti da vari campi di ricerca, quegli eventi che hanno segnato la nostra Storia e, in qualche modo, anche e contemporaneamente lo sviluppo e l'orientamento della cultura europea e, più in generale, occidentale.

In secondo luogo, sono lieta e intellettualmente appagata dal fatto che in questo incontro si sia riusciti a fare interagire, da un lato, mondo accademico e mondo della scuola superiore e, dall'altro, competenze ed interessi scientifici diversi, dalla Storia generale alla Storia della Chiesa, dalla Storia della scienza alla storia letteraria, trovando poi una sorta di sintesi nella storia dell'educazione e del pensiero pedagogico.

Ne è derivato un quadro articolato e suggestivo, quale si conviene ad un accadimento – come, appunto la Riforma protestante – che, in quanto ascrivibile tra quelli epocali, ha avuto ricadute ed influenze sulla cultura europea in generale, anche in ragione dello spunto offerto ad un processo di rinnovamento spirituale nei Paesi cattolici, e, in particolare, su campi specifici di tale cultura, quali appunto la letteratura, l'arte, la scienza e, da ultimo ma non per ultimo, il mondo dell'istruzione e della scuola.

Qui le varie prospettive a cui ho fatto riferimento sono state presenti e, in generale (come nelle considerazioni iniziali di Giovanni Genovesi), pure tarate soprattutto sulle implicazioni e sugli esiti educativi della Riforma, o sulla riflessione circa l'incontro tra Umanesimo e istanze religiose riformatrici (come nell'intervento di Franco Giuntoli su Melantone) o in ambiti più specifici (come negli interventi di Marco Piccolino o di Bianca Venturini) ci hanno permesso di valutare e di considerare gli influssi culturali della posizione di Lutero e dei suoi seguaci non solo nel loro tempo, ma anche nelle suggestioni e nelle implicazioni offerte a chi a tale posizione aderì e, addirittura, alla cultura europea moderna e contemporanea.

Lo scorso anno a Riga ebbi la fortuna di intervenire ad una giornata di studi, affiancata e completata da una mostra di volumi, testi sacri, arredi e opere d'arte, collegate alla Riforma ed alla sua diffusione nei Paesi baltici, che non voleva essere e, di fatto, non fu meramente celebrativa, ma offrì occasione per riflettere sul significato della Riforma e sulla eredità attuale, in particolar modo, nella costruzione dei sentimenti di libertà e di appartenenza culturale nel mondo tedesco e nelle realtà ad esso continue e contigue.

Pur partendo da una tradizione culturale e spirituale di diverso orientamento, in fondo, il motore di questo stesso seminario era il medesimo: valutare la lunga durata di spunti, suggestioni ed implicazioni. E l'invito è stato compreso e raccolto, specie se pensiamo, per un verso alle aperture artistiche e scientifiche, di cui abbiamo sentito parlare e, poi, in maniera più decisa nella relazione di Stefano Sodi, pensata per offrire un quadro organico e documentato di come oggi la storiografia – di diverso orientamento ideologico e religioso – tende a riflettere sulla Riforma ed a presentarla e nel dibattito in cui siamo stati condotti a prendere in considerazione incroci di istanze religiose, etiche e formative diverse, ma congrue con le istanze riformatrici luterane.

Forse qualcuno si meraviglierà del fatto che finora ho solo fuggacemente accennato all'universo teorico e storico dell'educazione. Se sono stata fino a questo punto corriva, è perché voglio dedicare l'ultima parte della mia conclusione appunto a questo universo, ossia a quella dimensione teorico-storica a cui sono maggiormente interessata e in cui sono competente.

Tra tutti gli ambiti, in cui la Riforma luterana e, per converso, la Riforma cattolica fecero sentire il loro influsso e la loro autorità, con-

cordo con Genovesi che quello dell'educazione ha un posto privilegiato e merita un'attenzione del tutto particolare. In negativo e in positivo.

In negativo, perché è indubbio che sia i riformatori protestanti sia coloro che in ambito cattolico raccolsero l'invito ad un rinnovamento spirituale fecero intenzionalmente e scientemente della scuola e dell'educazione uno strumento di controllo delle coscienze, di contenimento individuale e sociale e un mezzo *ad maiorem Dei gloriam*.

Se la Chiesa di Roma può esibire, a suo disdoro, roghi di libri e di uomini e persecuzioni contro ebrei, uomini di scienza e presunti eretici, Lutero e Calvino e i loro seguaci, in modi diversi e con strategie diverse, non furono meno severi verso chi divergeva: la rivolta dei contadini, cui Lutero rifiutò il suo appoggio e che finì in un bagno di sangue; il rogo di Serveto nel 1553 e, ancora nel Settecento, il falò del secondo discorso di Rousseau (quello, per intenderci sull'origine della disuguaglianza) sulla pubblica piazza della Repubblica di Ginevra ci stanno davanti come monito perenne ad evitare giudizi manichei e superficiali. E se ciò non bastasse, potremmo andare con la mente alle figure dei riformatori scolpiti nel 1909 nel cosiddetto *Mur de la Réformation o Mur des Réformateurs* nel Parc des Bastion di Ginevra, per celebrare il quattrocentesimo anniversario della nascita di Calvino e, insieme, il trecentocinquantenario della fondazione dell'Accademia della stessa città: benché il bassorilievo sia pressoché contemporaneo, gli architetti, raffigurando su un muro lungo cento metri, lo stesso Calvino, John Knox, Guillaume Farel e Théodore de Bèze, ossia i "padri" della Riforma protestante cittadina, riescono a trasmettere il clima oppressivo ed intollerante di un tempo pure tanto lontano.

In positivo, perché la riforma protestante, già con Lutero e poi, soprattutto, con Melantone e, in modo speciale, con Comenio (un autore per cui non lamenterò mai abbastanza il disinteresse nell'ambito della storiografia pedagogica italiana, solo di recente interrotto dal lavoro di Alessandra Avanzini) avvia un discorso ed una pratica che sfoceranno, da un lato, nella difesa e nell'affermazione dell'obbligo scolastico universale, ossia destinato del pari a maschi e femmine, e, dall'altro, nell'affermazione del dovere della comunità, rappresentata dallo Stato e dai suoi governanti, di farsi carico dell'istruzione delle giovani generazioni. Dal mondo protestante viene, dunque, la prima espressione dell'istruzione e della scuola come diritto-dovere dei cittadini.

Dal mondo cattolico, soprattutto secondo il modello gesuitico di collegio e di università, se, da una parte, si affermano i caratteri dell'aristocraticismo, del conservatorismo e della gerarchia, destinati a germinare dal Settecento in poi nella scuola tradizionale europea (e in particolare italiana); se si afferma il doppio canale formativo, che ancora non ha abbandonato i curricula della scuola occidentale; dall'altra, emergono caratteri di cui la concreta organizzazione didattica non potrà più fare a meno: si va dalla gradualità del processo di insegnamento/apprendimento all'attenzione ai talenti dell'alunno, dalla centralità del maestro, degno, proprio per questo motivo, di una formazione attenta ed accurata, alla struttura della classe omogenea per età, all'organizzazione rigorosa dell'orario scolastico e alla necessità delle dispute tra alunni.

Insomma, in entrambi i contesti, pure spiritualmente e teologicamente diversi, ma accomunati dal fatto di pensare l'educazione per la formazione di anime rette e per propiziare loro la vita eterna, si gettano le basi per categorie educative destinate – sia sul piano teorico sia sul piano della quotidianità pratica – a svilupparsi per strade e in prospettive autonome rispetto alle ipoteche etico-religiose di partenza: sarà uno sviluppo che, intrecciandosi, come è superfluo ma non inopportuno osservare, con altri eventi, altre suggestioni provenienti dal mondo della Filosofia e della Scienza (come non pensare all'influsso determinante, tanto per citare due esempi imprescindibili, di Kant o di Darwin?) sfocerà in un dibattito totalmente inedito fino a quel momento riguardo l'educazione. Un dibattito che non si è ancora esaurito intorno alle condizioni di pensabilità e di possibilità di uno statuto scientifico dell'educazione e che si è dipanato e si dipana, come una sorta di *puzzle*, intorno a temi e suggestioni disparate e di disparata provenienza. Ma, per uno storico dell'educazione andare alla ricerca di questi contributi, non come precorrimenti, ma come tasselli di una costruzione di senso continua non è solo interessante o fonte di perenne curiosità: è un dovere intellettuale.

Che dire di più? Niente serve di più. Infatti, voglio finire qui anche in ragione delle tante relazioni ascoltate, che hanno richiesto ai presenti attenzione ed impegno per i quali ora hanno davvero diritto ad essere licenziati. Voglio solo ringraziare tutti: chi mi ha dato una mano nella concreta organizzazione di questa giornata ed *in primis* i responsabili della Gipsoteca dell'Università di Pisa che hanno accettato di mettere a disposizione questa sede affascinante e prestigiosa che ha

reso esteticamente più gradevole il nostro incontro; tutti i relatori, colleghi ed amici di una vita, che hanno aderito all'invito e che oggi sono convenuti a Pisa, in alcuni casi anche da molto lontano, sacrificando un giorno potenzialmente festivo oltre che tutto il tempo dedicato, nei mesi passati, a preparare i loro interventi; tutti i presenti, grazie ai quali il seminario è stato davvero un laboratorio di idee; infine, la SPES tutta, che ormai conta un numero cospicuo di soci e che è una fucina di iniziative e di sollecitazioni.

Questo per salutarvi, dando l'appuntamento all'autunno di questo stesso anno a Parma, per il convegno triennale della Società, dedicato, secondo quanto ho detto in apertura di queste brevi considerazioni, ad un altro evento epocale della storia contemporanea: la rivoluzione russa.

Ma basta: di nuovo un grazie a tutti ed un arrivederci pieno di speranza a Parma.

Robert R. Rusk

The Doctrines of the Great Educators

Chapter IV

Loyola¹

In the Jesuit system founded by Ignatius of Loyola² the aristocratic tendency which characterises the educational systems with which we have already dealt, to some extent survives. Ignatius, a knight of noble birth, recognised that, for the crusade which the Company of Jesus was enrolled to wage, all available gifts of intellect and birth would be required; consequently it gave him peculiar satisfaction when the tests imposed on candidates for admission to the Society were passed by youths of noble birth³. The Society devotes itself mainly, although not exclusively, to higher education, but for this restriction there is historical justification. Its aim was to arrest the disintegrating forces in the religious life of Europe⁴, and to effect this it was necessary to attack

¹ 1491-1556. For life of Ignatius Loyola see Francis Thompson, *Saint Ignatius Loyola* (London: Burns & Oates, 1909), or Paul Van Dyke, *Ignatius Loyola: the Founder of the Jesuits* (New York and London: Charles Scribner's Sons, 1927).

² For origin and history of the Society of Jesus see James Brodrick, *The Origin of Jesuits* (Longmans, Green and Co., 1940), and *The progress of Jesuits* (1947). On 27th September 1540 formal approval was given by the Bull of Pope Paul III to the members of the Company of Jesus to incorporate themselves into a religious order. Seven months afterwards Ignatius was elected the first General.

³ Francis Thompson, *Saint Ignatius Loyola*, pp. 171-2.

⁴ It is unhistorical to assume that the Society was founded to combat Protestantism. It represents rather an original development within the Church itself. The Jesuit educational system is likewise a phase of the renaissance movement, and the general practice of the Jesuit schools corresponded with the practice of all Western and Central Europe of whatever religion. See R. Schwickerath, *Jesuit Education: its History*

the evils at their source, namely, in the universities, hence the Society's concern for higher education⁵.

While the Jesuits are expressly adjured to address themselves to higher education, they do not hesitate, when necessity requires, to devote themselves to primary instruction⁶. As the Jesuit system is sometimes charged with intentionally and unnecessarily restricting education to its higher forms, it is advisable to state the Society's attitude in

and Principles (St. Louis: Herder, 1903), p. 77; also F. Charmot, *La pédagogie des Jésuites* (Paris: Spes, 1943), pp. 32-47.

⁵ The official publications of the Society of Jesus are *The Spiritual Exercises*, *The Constitutions* and the *Ratio Studiorum*. Various Translations of *The Spiritual Exercises* are available. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Edited by O. Shipley (London: 1870) W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola* (London: A. R. Mowbray & Co. Ltd). *The Text of the Spiritual Exercises of St. Ignatius* (London: Burns & Oates, 1880). *Manresa or The Spiritual Exercises of St. Ignatius*. New Edition (London: Burns & Oates, 1881). When the chapter was originally prepared only a Latin text with an English translation of the *Constitutions* was available. This did not include the *Declarations*. The full title is *Constitutiones Societatis Jesu. Romae in aedibus Societatis Jesu 1558. Reprinted from the Original Edition: with an Appendix containing A Translation, and Several Important Documents* (London: J. G. and F. Rivington, 1838). The Appendix contains The First Approbation of the Society of Jesus by Paul III, 1540. A Translation of the Bull for the Effectual Suppression of the Order of Jesuits by Clement XIV, 1773. A Translation of the Bull for the Restoration of the Order of Jesuits by Pius VII, 1814. It was published anonymously, probably under the auspices of the British Society for promoting the religious principles of the Reformation. The Preface is distinctly prejudiced. The Fourth Part of the *Constitutions* – that dealing with education, including the “declarations” or explanations – appears in English in *St. Ignatius and the Ratio Studiorum*, edited by E. A. Fitzpatrick (New York and London: M^cGraw-Hill Book Company, 1933). The only *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* available was the *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu* in G. M. Pachtler, *Monumenta Germaniae Paedagogica* (Berlin, 1887-94), vol. v. This Contained the Latin text of the 1586 Pachtler, *Ratio*, and Latin Texts and German translations of the 1599 and 1832 versions. The 1591 version was evidently not known to Pachtler (see Farrell, p. 308). T. Corcoran issued for academic use in University College, Dublin, the *Renatae Litterae saeculo a. Chr. XVI in Scholis Societatis Jesu Stabilitatae* containing portions of the three versions of the *Ratio* in Latin which he designated *Ratio Studiorum Prima* (1586), *Ratio Studiorum Intermedia* (1591), *Ratio Studiorum Definitiva* (1599). The 1599 *Ratio Studiorum* is presented in English complete by Fitzpatrick. In 939 the Bruce Publishing Company, Milwaukee, issue *The Jesuit code of Liberal Education: Development and Scope of the Ratio Studiorum* by Allan P. Farrell. This traces the development of the *Ratio* and includes the 1832 version prepared after the Restoration of the Society.

⁶ In the 1832 revision of the *Ratio Studiorum*, Reg. Praef. Stud. Inf., 8, § 12, reference is made to elementary schools.

its own terms. According to the *Constitutions*⁷ of the Society instructing others in reading and writing would be a work of charity if the Society had a sufficient number of persons available, but on account of dearth of teachers it is not ordinarily accustomed to undertake this. Aquaviva, the fifth General of the Society, writing⁸ on 22nd February 1592, regarding the admission of young pupils to the schools of the Society, states that only those are to be admitted who are sufficiently versed in the rudiments of grammar and know how to read and write; nor is any dispensation to be granted to any one, whatever be his condition of life; but those who press the petitions upon us are to be answered, “that we are not permitted”. In the *Ratio Studiorum* the twenty-first rule for the Provincial or Superior of a Province provides that for the lower studies there are to be not more than five schools: one for Rhetoric, one for Humanities and three for Grammar. Where there are fewer classes, the Provincial is to see that the higher classes are to be retained, the lower ones being dispensed with⁹. The charge that the Society selected as a special field for its endeavours, the sphere of education, in which it believed its efforts were most required and likely to be most effective, has only to be formulated to be rendered meaningless.

It is evident that there was no intention to further a social exclusiveness, as originally the instruction which the Jesuits did afford was free¹⁰, even including the university stage, and when tempted to impose fees by the advantages accruing to their competitors who did not scruple to charge for education, no text was more frequently quoted¹¹ than “Freely ye have received, freely give”. In this respect the Jesuit

⁷ *Constitutions*, Pt. IV, ch. xii, Declaration C. Cf. G. M. Pachtler, *Monumenta Germaniae Paedagogica*, vol. ii, p. 54. The Declarations are not reproduced in the English edition of the *Constitutions*.

⁸ Cf. Pachtler, *Monumenta Germaniae Paedagogica*, vol. ii, p. 311.

⁹ *Ratio Studiorum*, Reg. Provincialis, 21, § 4. Cf. Pachtler, v ii, p. 258.

¹⁰ *Constitutions*, Pt. IV, ch. xv, § 4: “As the Society instructs gratuitously”. In the *Constitutions*, Pt. IV, ch. vii, § 3, Ignatius decrees that gifts to which special conditions are attached are not to be accepted by the Society. On principle of gratuity in Jesuit education see Farrell, pp.436-40.

¹¹ T. Hughes, *Loyola and the Educational System of the Jesuits* (London: William Heinemann, 1892), pp. 67, 117. Cf. also *Constitutions*, Pt. IV, ch. vii, §3; ch. XV, §4. The *Ratio Studiorum*, Reg. Praef. Stud. Inf., 9, enacts that no one shall be excluded because he is poor or of the common people. The Reg. Com. Prof. Class. Inferiorum, 50, declares that the professor is to slight no one, to care as much for the progress of the poor pupil as of the rich. Cf. Fitzpatrick, p. 155.

system realised a principle which many modern democracies have not yet fully attained, the Jesuit practice in this regard recalling the disinterested Greek attitude to knowledge.

If aristocrats, the Jesuits are not individualists, and for much the same reasons as Quintilian, they extol public education. "For this moral strengthening of character, no less than for the invigorating of mental energies, the system of Ignatius Loyola prescribes an education which in public, – public, as being that of many students together, public as opposed to private tutorism, public, in fine, as requiring a sufficiency of the open, fearless exercise both of practical morality and of religion"¹².

The aim of the Society of Jesus is avowedly religious. Its characteristic features were its missionary enterprise and its educational activities. Thus Francis Thompson, distinguishing the duties of its members, writes¹³: "Nor was any order bound to foreign missions. But, above all, their educational obligations were a new thing. The teaching of children and the poor had no body of men vowed to its performance, and its neglect was among the abuses which drew down the censure of the council of Trent; while, in gratuitously undertaking the higher education of youth, the Jesuits were absolutely original. In his missionary assault, by preaching and ultimately by writing, upon the people of power and intellect, who were the brain and marrow of the anti-Catholic movement, he confronted the present; in his masterly seizure of the school, he confronted the future. He not only confronted, but anticipated it: he tore from the revolt the coming generation, and levied immediate posterity under the Catholic banner. If the coming years prospered a counter-reformation, a sudden return-tide of Catholicism which swept back and swamped the Renaissance, that counter-movement was prepared in the Jesuit schools".

After his surrender to the Christian life, it was early borne in on Loyola, while reading in the Gospel, "they understood none of these things", that without proper education his labours would be of no avail. He forthwith resolved, when over thirty years of age, to acquire from the beginning his Latin rudiments and patiently to learn his lessons among the ordinary pupils. Bringing to his studies an adult mind of a surprisingly practical type and an unerring judgment, he could reflect upon the methods employed, and from his own initial failures

¹² T. Hughes, *Loyola*, p. 99.

¹³ *Saint Ignatius Loyola*, p. 179.

deduce a procedure from which others might profit. “One knows not whether more to admire his astonishing determination or his astonishing mental power, when it is reflected that he carried through his philosophical studies at the age of forty-four, having begun his whole education from the very elements others acquire in boyhood”¹⁴.

In the original draft of what might be termed the articles of association of the new Society, mention is made of teaching. On the 3rd May, 1539, a series of resolutions was adopted by the few companions to whom Ignatius had communicated his ideas of founding a society, agreeing 1. to take an explicit vow of obedience to the Pope; 2. to teach the Commandments to children or anyone else; 3. to take a fixed time – an hour more or less – to teach the Commandments and Catechism in an orderly way; 4. to give forty days in the year for this work¹⁵. In the First Papal Approbation it is affirmed that the members of the Society “shall have expressly recommended to them the instruction of boys and ignorant people in the Christian doctrine of the ten commandments, and other the like rudiments, as shall seem expedient to them according to the circumstances of persons, places and times”. In the last vows which the Jesuit takes¹⁶ he promises “peculiar care in the education of boys”.

In the *Constitutions* of the Society, a work begun at the request of the Pope in 1541, Ignatius set forth the fundamental principles of the Society. This work consists of ten parts, the fourth and largest of which presents in outline the plan of studies which was later more fully elaborated in the *Ratio Studiorum*. In Part I of the *Constitutions* Ignatius prescribes the conditions of admission to the Society, and in Part II he recounts the causes justifying the dismissal of probationers or members of the Order. The qualifications which, according to Ignatius, the Society should demand of its entrants recall in several particulars the qualities which Plato in the *Republic* required of his philosophers. “It is needful”, Ignatius states¹⁷, “that those who are admitted to aid the Society in spiritual concerns be furnished with these following gifts of God. As regards their intellect: of sound doctrine, or apt to learn it; of discretion in the management of business, or, at least,

¹⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵ Francis Thompson, *Saint Ignatius Loyola*, p. 136.

¹⁶ *Constitutions*, Pt. V, ch. iii, § 3.

¹⁷ *Ibidem*, Pt. I, ch. ii, §§ 6-13. Cf. qualifications in First Papal Approbation: “prudent in Christ and conspicuous in learning”.

of capacity and judgment to attain to it. As to memory: of aptitude to perceive, and also to retain their perceptions. As to intentions: that they be studious of all virtue and spiritual perfection; calm, steadfast, strenuous in what they undertake for God's service; burning with zeal for the salvation of souls, and therefore attached to our Institute; which directly tends to aid and dispose the souls of men to the attainment of that ultimate end, from the hand of God, our Creator and Lord. In externals: facility of language, so needful in our intercourse with our neighbour, is most desirable. A comely presence, for the edification of those with whom we have to deal. Good health, and strength to undergo the labours of our Institute. Age to correspond with what has been said; which in those admitted to probation should exceed the fourteenth year and in those admitted to profession the twenty-fifth. As the external gifts of nobility, wealth, reputation and the like are not sufficient, if others are wanting; so, if there be a sufficiency of others, these are not essential; so far, however, as they tend to edification, they make those more fit for admission, who, even without them, would be eligible on account of the qualities before mentioned; in which, the more he excels who desires to be admitted, so much the more fit will he be for this Society, to the glory of God our Lord, and the less he excels, so much the less serviceable will he be. But the sacred unction of the divine Wisdom will instruct those who undertake this duty to His service and more abundant praise, what standard should be maintained in all these things”.

In Part III of the *Constitutions* are indicated the general lines of behaviour to be followed in spiritual affairs, and what more especially concerns the educationist, a chapter is included “Of the Superintendence of the Body”. Loyola, speaking from his own experience, frequently warned his companions against the subversive influence of an enfeebled bodily condition. Thus we find him writing to Borgia¹⁸: “As to fasting and abstinence, I think it more to the glory of God to preserve and strengthen the digestion and natural powers than to weaken them ... I desire then that you will consider that, as soul and body are given you by God, your Creator and Maker, you will have to give an account of both, and for His sake you should not weaken your bodily nature, because the spiritual could not act with the same energy”. The same sentiment inspires the treatment in the *Constitutions*. There Loy-

¹⁸ Cf. Francis Thompson, *Loyola*, p. 282. Borgia became the third General of the Order.

ola writes¹⁹: “As overmuch solicitude in those things which pertain to the body is reprehensible; so a moderate regard for the preservation of health and strength of body to the service of God is commendable, and to be observed by all ... Let a time for eating, sleeping and rising be appointed for general observation. In all those things which relate to food, clothing, habitation, and other things needful for the body, let care be taken with the divine aid, that in every probation of virtue and act of self- denial, nature be nevertheless sustained and preserved for the honour of God and his service, due regard being paid to persons in the Lord. As it is not expedient that anyone be burdened with so much bodily labour that the intellect be overwhelmed, and the body suffer detriment; so any bodily exercise, which aids either, is generally necessary for all, those not excepted who ought to be occupied in mental pursuits which should be interrupted by external employments, and not continued nor taken up without some measure of discretion. The castigation of the body should neither be immoderate nor indiscrete in vigils, fastings, and other external penances and labours, which usually do harm and hinder better things ... Let there be some one in every house to preside over everything that relates to the good health of the body”. The charge frequently made against the Jesuit system of education, that it does not regard the physical care of the pupil, is accordingly not warranted by the *Constitutions* of the Society.

While the vows to be taken, the conduct of missions and the administration of the Society are the subjects treated in the later sections of the *Constitutions*, the Fourth Part is devoted to the regulations governing the instruction in literature and other studies of those who remain in the Society after their two years’ period of probation. The first ten chapters of this Part are concerned with the organisation and management of the colleges, the remaining seven with universities.

The aim and scope of the work of colleges is thus defined²⁰: “As the object of the learning to be acquired in this Society is by the divine favour to benefit their own and their neighbours’ souls; this will be the measure in general and in particular cases, by which it shall be determined to what studies our scholars should apply, and how far they should proceed in them. And since, generally speaking, the acquisition of divers languages, logic, natural and moral philosophy, metaphysics, and theology, as well scholastic, as that which is termed ‘positive’,

¹⁹ Pt. III, ch. ii. Also Pt. IV, ch. iv, § 1. Cf. Fitzpatrick, p. 63.

²⁰ *Constitutions*, Pt. IV, ch. v, §1. Cf. Fitzpatrick, p. 68.

and the Sacred Scriptures assist that object, they who are sent to our colleges shall give their attention to the study of these faculties; and they shall bestow greater diligence upon those subjects which the supreme Moderator of the studies shall consider most expedient in the Lord to the aforesaid end, the circumstances of time, place, and person being considered”.

The order of studies to be followed is first the Latin language, then the liberal arts, thereafter scholastic, then positive theology. The Sacred Scriptures may be taken either at the same time as the foregoing or afterwards²¹.

The scholars are to be assiduous in attending lectures, and diligent in preparing for them; and when they have heard them, in repeating them; in places which they have not understood, making inquiry; in others, where needful, taking notes, to provide for any future defect of memory²². Latin was commonly to be spoken by all, but especially by the students in Humanity²³; and since the habit of debating is useful, especially to the students in Arts and Scholastic Theology, instructions are given²⁴ as to when and how these debates or disputations are to be arranged and conducted. There should be in each college a common library, of which the key is to be given to those who in the Rector's judgment ought to have it; besides these, however, every one should have such other books as are necessary²⁵.

Those scholars who intend to devote their lives to the work of the Society are further instructed in the performance of the ordinances of the Church²⁶; “and to discharge this duty let them labour to acquire thoroughly the vernacular tongue of the country”²⁷.

The universities which the Society shall establish or maintain shall consist of the three faculties: Languages, Arts, and Theology²⁸; “the study of Medicine and of the Law shall not be engaged in within the Universities of our Society; or at least, the Society shall not take that

²¹ *Constitutions*, Pt. IV, ch. vi, § 4.

²² *Constitutions*, Pt. IV, ch. vi, § 8.

²³ *Ibidem*, § 13. Repeated in *Ratio Studiorum*, Reg. Com. Prof. Class. infer., 18, and modified slightly in 1832 *Ratio*.

²⁴ *Constitutions*, Pt. IV, ch. vi, §§ 10-12.

²⁵ *Ibidem*, § 7.

²⁶ Ch. viii.

²⁷ *Ibidem*, § 3.

²⁸ Ch. xvii, § 5.

duty upon itself, as being remote from our Institute”²⁹. The curriculum in Arts shall extend over three and a half years, and that in Theology over four years. In the Arts curriculum reference is made to the natural sciences which "dispose the mind to Theology, and contribute to its perfect study and practice, and of themselves assist in the same object³⁰", and it is further enjoined, and is an interesting comment on “be taught by learned preceptors, and with proper diligence, sincerely seeking the honour and glory of God in all things”.

Provision was made by Ignatius in the *Constitutions*³¹ for modification of his outline plan of studies according to circumstances. That this concession should not be abused and the uniformity of the system destroyed, it was considered expedient that an authoritative yet more detailed plan of studies than that outlined in the *Constitutions* should be issued for the guidance of the schools and colleges of the Society.

The *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* usually referred to as the *Ratio Studiorum*, was accordingly prepared, becoming the main source of the educational doctrines of the Society; and Jouvancy's *Ratio Discendi et Docendi*³² is regarded as the official complement to, and commentary on, the *Ratio Studiorum*.

The first draft of the *Ratio Studiorum* was the result of the labours of six Jesuits summoned to Rome in 1581 by Aquaviva, the fifth General of the Order. Availing themselves of all the material regarding methods and administration of education which they could assemble and of the experience which the practice of the Society itself afforded, they were able after a year's collaboration to present in August 1585 to the General of the Society the results of their efforts. In 1586 the report was sent by the General to the provinces for examination and comment. A new report was issued in 1591 as *Ratio atque Institutio Studiorum*, and after further revision the final plan of studies was published at Naples in 1599 under the title *Ratio atque Institutio Studio-*

²⁹ Ch. xii, § 4.

³⁰ Ch. xii, § 3.

³¹ Cf. Pt. IV, ch. vii, § 2; also ch. xiii, § 2. In the *Ratio Studiorum* the same freedom is retained. Cf. *Regulae Praepositi Provincialis*, 39.

³² Jouvancy's *Ratio Discendi et Docendi*, first published in 1692, was reissued in 1703 – revised and adapted to meet the requirements of a decree passed by the General Assembly of the Order in 1696-7. French and German editions of Jouvancy's *Ratio* exist, but no English translation. Hughes's *Loyola*, pp. 163-6, gives an outline. For account of Joseph de Jouvancy, 1643-1719, see F. Charmot, *La Pédagogie des Jésuites* (Paris: Spes, 1943), pp. 559-63.

*rum Societatis Jesu*³³.

The *Ratio Studiorum*, unlike the *Constitutions*, deals exclusively with education. It sets forth the regulations which are to direct the Superior of a Province in dealing with education in his Province, then the regulations which the Rector of a college is to apply in governing a college, thereafter rules for the guidance of the Prefect of Studies. General regulations for the professors of the higher faculties – Theology and Philosophy – are followed by special rules for the professors of each subject in these faculties, namely, Sacred Writings, Hebrew, scholastic theology, ecclesiastical history, canonical law and moral or practical theology, moral philosophy, physics and mathematics. Regulations for the Prefects of the Lower Studies, together with regulations for the conduct of written examinations and for the awarding of prizes, are also prescribed, and these are succeeded by the general regulations for the professors of the lower classes and by detailed regulations for the professors of rhetoric, humanity, and higher, intermediate, and lower grammar. Rules for the pupils for the management of Academies, etc., are added. So comprehensive, systematic, and exhaustive are the regulations that the modern reader is inclined to forget that the *Ratio Studiorum* is one of the first attempts on record at educational organisation, management and method, at a time when it was unusual even to grade pupils in classes; and one is tempted to compare it, not always to the disadvantage of the *Ratio*, with the regulations of a modern school system which have only after some generations been evolved and perfected. The *Ratio Studiorum* comprehends all subjects from the principles governing the educational administration of a Province to the fixing of school holidays, the textbooks to be used in teaching Latin grammar and the method of correcting exercises.

The general organisation of the educational work of the Society may be gathered from the regulations issued for the direction of the Provincial³⁴. The theological course of four years is the highest, and this is preceded by a course of philosophy extending over three years. Although the course for the study of humanity and rhetoric cannot be exactly defined, it is enacted that the Provincial shall not send pupils to philosophy before they have studied rhetoric for two years. All students in the philosophical course must, according to the *Ratio* of 1599,

³³ No great originality was claimed for the *Ratio* but it did claim to embody the best practice of the day and to have systematised this.

³⁴ *Regulae Praepositi Provincialis*. Cf. Fitzpatrick, pp. 121-137.

attend lectures in mathematics; and provision is made that students who show special proficiency in any subject should have the opportunity of extending their study of that subject. The classes for the Lower Studies are not to exceed five: one for rhetoric, another for humanity, and three for grammar. These classes are not to be confused with one another, a warning which recalls the complaint of Quintilian. Where the number of pupils warrants it, parallel classes for the various grades are to be instituted.

In the regulations for the Rector of a college³⁵ the need of trained teachers even for the lowest classes is recognised. That the teachers of the lower classes should not take up the work of teaching without training, it is there enacted³⁶ that the Rector of the college from which the teachers of humanity and grammar are wont to be taken should select some one specially skilled in teaching, and that towards the end of their studies the future teachers should come to him three times a week for an hour to be trained for their calling in methods of exposition, dictation, writing, correcting, and all the duties of a good teacher.

In colleges the Rector appoints a Prefect of Studies as his assistant³⁷, the position of the latter being somewhat analogous to that of the Dean of a Faculty. He is responsible to the Rector for the proper organisation of studies and the regulating of classes so that those who attend may make as much advancement as possible in uprightness of life, the arts and doctrine³⁸. The Prefect of Lower Studies aids the Rector in ruling and governing schools in such a way that those who attend may progress no less in uprightness of life than in the liberal arts. In day school the Prefect of Studies is ordinarily responsible for both studies and discipline and in boarding schools he exercises both functions within class hours³⁹. But the Rules for the Rector⁴⁰ provide, where necessary, for a Prefect of Studies having an assistant a Prefect of Discipline whose duties in a boarding school would be somewhat analogous to those of Bursar in an English Public School or in a university College⁴¹.

³⁵ *Regulae Rectoris*. Cf. Fitzpatrick, pp.137-143.

³⁶ Reg. 9. The same view was expressed in a criticism of the 1586 *Ratio*. See Hughes, *Loyola*, pp. 160-1.

³⁷ Rules for Rector, Fitzpatrick, p. 138.

³⁸ Rules for Prefect of Studies. Fitzpatrick, pp. 143-50.

³⁹ Rules for Prefect of Lower Studies. Fitzpatrick, pp. 176-90.

⁴⁰ Rule 22. Fitzpatrick, p. 142.

⁴¹ Bursar è l'economista di un Collegio o di un istituto universitario (NdR).

In the general regulations for all the professors of the higher faculties⁴² the educational aim of the Society is recalled, namely, to lead the pupil to the service and love of God and to the practice of virtue. To keep this before him each professor is required to offer up a suitable prayer before beginning his lecture. Directions are given as to how far authorities are to be followed and used by the professors in lecturing, and how they are to lecture that the students may be able to take proper notes⁴³. After each lecture the professor is to remain a quarter of an hour that the students may interrogate him about the substance of the lecture⁴⁴. A month is to be devoted at the end of each session to the repetition of the course⁴⁵. And the last of the general rules for all the professors declares that the professor is not to show himself more familiar with one student than with another; he is to disregard no one, and to further the studies of the poor equally with the rich; he is to promote the advancement of each individual student⁴⁶.

Detailed directions for the professors of each of the subjects in the faculties of Theology and Philosophy follow; and of these it need only be mentioned here that in the 1832 revision of the *Ratio* special provision was made for the teaching of physics, which had previously been treated under the general title philosophy, and the regulations for the teaching of mathematics were modernised. That the Society did not neglect the natural sciences is confirmed by these statements, and the charge that the Society ignores changing conditions is refuted by a glance at the parallel columns on these subjects in Pachtler's edition of the *Ratio Studiorum*⁴⁷.

Amongst the rules for the Prefect of the Lower Studies⁴⁸ the following may be noted. He is to help the masters and direct them, and be especially cautious that the esteem and authority due to them be not in the least impaired⁴⁹. Once a fortnight he is to hear each one teach⁵⁰. He is to see that the teacher covers the class-book in the first half-year,

⁴² *Regulae Communes Omnibus Professoribus Superiorum Facultatum*. Cf. Fitzpatrick, pp. 150-5.

⁴³ Cf. Reg. 9.

⁴⁴ Reg. 11.

⁴⁵ Reg. 13, 1590 *Ratio*. No definite time is specified in the 1832 *Ratio*.

⁴⁶ Reg. 20.

⁴⁷ *Monumenta Germaniae Paedagogica*, vol. v, pp. 346-351.

⁴⁸ *Regulae Praefecti Studiorum Inferiorum*. Cf. Fitzpatrick, pp. 176-90.

⁴⁹ Reg. 4.

⁵⁰ Reg. 6.

and repeats it from the beginning in the second term⁵¹. The reasons for the repetition are two⁵²: what is often repeated is more deeply impressed on the mind; it enables the boys of exceptional talents to pass through their course more rapidly than the others, as they can be promoted after a single term. Promotion is generally to take place after the long vacation; but where it would appear that a pupil would make better progress in a higher class he is not to be detained in the lower, but after examination to be promoted at any time of the year⁵³. When there is a doubt whether a pupil should ordinarily be promoted, his class records are to be examined, and his age, diligence, and the time spent in the class are to be taken into consideration⁵⁴. In intimating promotions the names of pupils gaining special distinction are to be announced first; the others are to be arranged in alphabetic order⁵⁵. To further the literary training of the pupils the Prefect is to institute Academies or school societies; in these on specified days the pupils are to hold lectures, debates, etc., amongst themselves⁵⁶. A Censor is to be appointed, one who is held in esteem by his fellow-pupils and who shall have the power to impose small penalties⁵⁷. For the sake of those who are wanting in diligence and in good manners and on whom advice and exhortation have no effect, a Corrector, who is not to be a member of the Society, is to be appointed. When this is not possible some other suitable plan is to be devised⁵⁸. When reformation is despaired of, and the pupil is likely to become a danger to his fellows, he is to be expelled⁵⁹.

Among the general regulations for the professors of the Lower Studies⁶⁰ are those dealing with the *Praelectio*, or method of exposition of a subject or lesson, and those concerning emulation. In the exposition of a lesson or passage four stages are to be distinguished⁶¹: 1. The whole passage, when not too long, is to be read through. 2. The

⁵¹ Reg. 8, § 3.

⁵² Reg. 8, § 4.

⁵³ Reg. 13.

⁵⁴ Reg. 23.

⁵⁵ Reg. 26.

⁵⁶ Reg. 34.

⁵⁷ Reg. 37.

⁵⁸ Reg. 38.

⁵⁹ Reg. 40.

⁶⁰ *Regulae Communes Professoribus Classium Inferiorum*. Cf. Fitzpatrick, pp. 195-208.

⁶¹ Reg. 27.

argument is to be explained, also, when necessary, the connection with what went before. 3. Each sentence is to be read, the obscure points elucidated; the sentences are to be connected together and the thought made evident. 4. The whole is to be repeated from the beginning.

In this section the subject of emulation is also introduced. Throughout the *Constitutions* and the previous sections of the *Ratio* anything likely to excite contention or produce invidious distinctions is deprecated⁶². Graduates are not to occupy special seats in the University classes, and except in cases in which pupils have specially distinguished themselves, the class lists are to be in alphabetic order. That emulation is not a dominant or integral part of the Jesuit system may be judged from the fact that only four regulations are here devoted to it⁶³. It was merely one among other devices, like disputations, etc., to enliven instruction and develop in the pupils a ready command of the knowledge which they had acquired. The directions governing its use state that the *Concertatio*, or contest, is usually so conducted that either the teacher puts the question, and the *aemulus* or adversary corrects the answer, or the adversaries question one another. The contest is to be held in the highest regard, and to take place as frequently as time permits, so that a noble emulation (*honesta aemulatio*), which is a great incitement to study, may be fostered. The contest may be engaged in by one or more on either side, especially by the better pupils of the class against one another, and a contest of one against many may even be allowed. An average pupil may sometimes challenge a distinguished pupil, and if he overcomes he succeeds to the superior office. Public contests may be allowed on occasion, but only the better pupils should take part. One class may contend with the class next to it on a common subject of study, both teachers presiding.

The spirit in which this and the other measures indicated above were conducted, can be gathered from the quaint account of the actual practice of an early Jesuit school by John Dury in his *Description of a Transmarine School*⁶⁴.

⁶² Cf. Hughes, *Loyola*, pp. 90, 209.

⁶³ Reg. 31, 32, 34, 35.

⁶⁴ T. Corcoran, *Studies in the History Classical Teaching*, (London: Longmans, Green & Co., 1911), pp. 229-47. For Dury (1596-1680), see also G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius* (University Press of Liverpool, 1947). Dury was also the author of *The Reformed School* (1650). (Nell'edizione del 1918, in un brano qui espunto, Rusk ricordava che Dury era un puritano, famoso ai suoi tempi come edu-

As a precedent for the introduction of emulation the Jesuit could cite Quintilian who, likewise advocating public in preference to private education, says of the boy educated at school that he will hear indolence rebuked and industry commended. This will excite him to emulation. Though ambition may be a fault in itself, it is often the mother of virtues⁶⁵. The classical apology of emulation is that given by Petavius (1583-1652), a Jesuit Father who, in an Inaugural Address entitled “The Duty of Using Emulation in Schools”⁶⁶, instances emulation in play and games, refers to Virgil’s desire to emulate Homer, and Cicero’s effort to emulate Demosthenes. Between the living, too, there may be emulation without the necessity to imitate. It is exceptionally effective in youth, he claims; equals in age and ability should be regular rivals in knowledge, industry, acquisition of skill. Pupil will find in their teachers’ lives and example a great stimulus to emulation. Teachers themselves may even engage in friendly rivalry to promote the knowledge, love of learning and character of their pupils. Herbart⁶⁷ virtually summarises the argument of Petavius: “Emulation, which is not contention, is a welcome feature of sport and play, he says. Mental activity likewise affords suitable opportunities for excelling; it also provides occasions for making comparisons; but relative excellence, children must understand distinctly, is not to be advanced by them as a basis for claim”.

Into the specific directions for the various professors of rhetoric, humanity, and grammar, the conduct of academies and the training of scholastics, we cannot here enter. To trace the history of the system is also beyond the scope of this work; in truth, to the treatment of the *Ratio Studiorum* given in this chapter objection might be taken, since the *Ratio* is not the work of Ignatius; it nevertheless represents more fully, and doubtless more justly, his views on, and practices in education than his *Constitutions*, in which the subject could be treated only as part of the general work of the Society. As more criticism than study has been devoted to this system by writers on the history of education, it is advisable incidentally to enumerate some of the topics in

catore e che il suo modo di presentare le scuole gesuitiche “may be recommended as a model in objectivity to many more recent and supposedly more enlightened commentators on the system” – NdR).

⁶⁵ *Institutes*, Bk. I, ii, 21-2.

⁶⁶ *Petavius on Emulation in Schools*. Printed for academic use in the Department of Education, University College, Dublin, 1928.

⁶⁷ *Outlines of Educational Doctrine*, § 183.

regard to which the Jesuits have anticipated modern practice, and by implication to reply to the unfounded criticisms of these writers.

To the Jesuits must be given the credit of providing education with a uniform and universal method. "So far as the evidence of history extends", it has been said⁶⁸, "an organised caste of priests, combining the necessary leisure with the equally necessary continuity of tradition, was at all times indispensable to the beginnings of scientific research"; it appears also to have been necessary, as it was undoubtedly advantageous, for the beginnings of teaching method. The need for a uniform and universal method in teaching was thus declared in the Proem to the 1586 *Ratio*⁶⁹: "Unless a ready and true method be adopted much labour is spent in gathering but little fruit ... We cannot imagine that we do justice to our functions, or come up to the expectations formed of us, if we do not feed the multitude of youths, in the same way as nurses do, with food dressed up in the best way, for fear they grow up in our schools, without growing up much in learning".

The Jesuit system does not, however, exalt the method at the expense of the teacher, as Comenius did later. In the selection of teachers something of the same discrimination as Ignatius exercised in his choice of the first companions of the Order is still demanded; and the selected candidates are subjected to a training which in length and thoroughness no other educational system, with the possible exception of that sketched by Plato in the *Republic*, has attempted to approach⁷⁰. Even yet the educational authorities in many modern countries have failed to realise the importance of thorough, professional training for all engaged in higher education, including University teaching. The value of training was recognised in the draft *Ratio* of 1586 in the statement⁷¹: "It would be most profitable for the schools, if those who are about to be preceptors were privately taken in hand by some one of great experience, and for two months or more were practised by him in the method of reading, teaching, correcting, writing, and managing a class. If teachers have not learned these things beforehand, they are forced to learn them afterwards at the expense of their schol-

⁶⁸ T. Gomperz, *Greek Thinkers*, English translation (London: John Murray, 1901), vol. i., p. 43.

⁶⁹ Pachtler, Vol. v, p. 27.

⁷⁰ Cf. Hughes, *Loyola*, chs. x, xii. Schwickerath, *Jesuit Education*, ch. xv.

⁷¹ Pachtler, Vol. v, p. 154; Schwickerath, pp. 432-3.

ars; and then they will acquire proficiency only when they have already lost in reputation; and perchance they will never unlearn a bad habit. Sometimes such a habit is neither very serious nor incorrigible, if taken at the beginning; but if the habit is not corrected at the outset, it comes to pass that a man, who otherwise would have been most useful, becomes well-nigh useless. There is no describing how much amiss preceptors take it, if they are corrected, when they have already adopted a fixed method of teaching; and what continual disagreement ensues on that score with the Prefect of Studies. To obviate this evil, in the case of our professors, let the Prefect in the chief college, whence our professors of humanities and grammar are usually taken, remind the Rector and Provincial, about three months before the next scholastic year begins, that, if the Province needs new professors for the following term, they should select some one eminently versed in the art of managing classes, whether he be at the time actually a professor or a student of theology or philosophy, and to him the future masters are to go daily for an hour, to be prepared by him for their new ministry, giving prelections in turn, writing, dictating, correcting, and discharging the other duties of a good teacher”.

The predominant place assigned to classics in the Jesuit curriculum has historical justification. The Society has not, however, as is frequently laid to its charge, bound itself slavishly to a seventeenth century curriculum. From the outset provision was made for extension and modification of the curriculum, and of this liberty the Society has availed itself. What it has not rashly incorporated in its educational system every innovation, it has adopted such changes as seem to it permanent and valuable. The widening of the conception of culture to connote not only the classical languages but also a precise use of the mother tongue, an appreciation of modern literature, the principles of mathematics and the methods of natural science, has been recognised by the Jesuits; and the new subjects, when admitted to the curriculum, have been taught with the same thoroughness as the old. Indeed the changes which time has brought have been more fully recognised and more effectively met by the Jesuits than by some of the schools whose pupils have condemned in quite unmeasured terms the conservatism of the Jesuits.

In order of time the mathematical subjects follow the classical subjects; the subjects are taught successively, not simultaneously. While the Jesuits defend on pedagogical grounds the successive teaching of

different branches of instruction in preference to the simultaneous treatment of a number of subjects they modify this procedure when the educational requirements of any government system require this. Their arrangement, while it does not find favour with other schools of educational thought, is partly recognised in the demand of present day educators who advocate successive periods of "intensive study" of the various school subjects⁷².

In retaining the drama as an educational instrument⁷³ the Jesuits anticipated the modern movement represented by what is termed the dramatic method of teaching history⁷⁴. In insisting on the speaking of Latin they likewise anticipated the direct method of teaching the classics. In repeating the work of the class twice in the year, and thus enabling the abler pupils to spend only half a session in a grade and thus be promoted more rapidly, they introduced a procedure now adopted by some modern school systems.

The Jesuits' contribution to school discipline was as notable as the advance made by the *Ratio* in the teaching practice it displaced. To the early Jesuits we owe the substitution of supervision for compulsion, and while later writers have generally condemned the Jesuit policy⁷⁵, it has only to be contrasted with the barbarities of the disciplinary

⁷² T. Corcoran, "Jesuit Education", *The Encyclopaedia and Dictionary of Education*, Edited by Foster Watson (London: Sir Isaac Pitman, 1921), vol. ii, pp. 913-16. "The changes from the old Order are very considerable. Uniformity is now limited to principles, for national distinctiveness in education has become dominant. The loss of foundations and endowments makes 'free education' rarely possible. Boarding-schools have become more common, in all lands, for secondary education; modern subjects are fully provided for, and taught concurrently with classics".

⁷³ Cf. Reg. Rectoris, 73: "The subject of tragedies and comedies, which would be in Latin and but rarely performed, must be pious and edifying".

⁷⁴ Bacon would have the art of acting (*actio theatralis*) made a part of the education of youth. The Jesuits, he says, do not despise it; and he thinks they are right; for though it be of ill repute as a profession, yet as a part of discipline it is of excellent use.

⁷⁵ In one of his *Aphorisms* Herbart declared: "The old pedagogy betrayed its weakness in nothing as much as its dependence on compulsion; the modern in nothing so much as in the emphatic value it places on supervision. Great perplexity can alone be the motive for exclusively recommending a measure at once so prejudicial, insufficient and costly. The hindrance of offences is only good when a new activity continually takes the place of that which is restrained". In his *Outlines of Educational Doctrine*, § 178, he says, however, "Gambling must be forbidden, and in case compliance with this prohibition is doubtful, obedience must be secured by watchful supervision".

measures current in their days to realise the revolution they effected. The principle implied is that prevention is better than cure. They did not, however, dispense with punishment altogether. The *Ratio* of 1599⁷⁶ recommended the introduction of a Corrector, who was not to be a member of the Society, to administer chastisement when such was necessary, but added when a suitable Corrector was not available, other methods were to be devised. The office of Corrector was later dispensed with, but the principle of dissociating punishment from teaching has been retained. It must not be inferred that there is undue severity in their methods. Gentleness is especially enjoined towards the pupils, Ignatius prescribing as the maxim of the Society that it “must always govern by love”⁷⁷. That obedience is one of the vows taken by the members of the Society must lighten the work of teaching, and in the Confession and the Communion the Society possesses powerful instruments for the moral and religious education of the pupil. Whatever others may think of the confessional, the Jesuit Society recognises that it is of inestimable value in the moral training of the pupil⁷⁸, and through the communion the Society secures practice in worship, an exercise which distinguishes the religious from the moral attitude to life, and a training in which is essential to a complete and generous education⁷⁹.

The Jesuit system has survived since its approval by the Pope in 1540, and has adapted itself with a certain measure of success to changing conditions. Its limitations are mainly self-imposed, and its defects are doubtless best known to, and can be best stated by, those who are applying it, the criticisms of others tending to be beside the mark. As its exponents are not merely educators, but missionaries of a religious faith, it has been applied in almost every country in the world. For these reasons its founder is worthy as a place amongst the great educators as amongst the saints.

Although with a chivalrous self-effacement the modern exponents of this system attribute its success to the original methods of the *Ratio Studiorum*, it is doubtless to be attributed in part also to the thorough-

⁷⁶ Rules for Prefects of Lower Studies, 38. Cf. Fitzpatrick, p.187, and Rules Common to Professors of Lower Studies, 40. Cf. Fitzpatrick, p. 206.

⁷⁷ Cf. Francis Thompson, *Loyola*, p. 295.

⁷⁸ Cf. Schwickerath, pp. 553-5.

⁷⁹ See ch. x of this work for incompleteness of Herbart's conception of the end of education as morality.

ness of the training and the devotion to their vocation of the exponents themselves. Francis Thompson, writing of Loyola – and the statement may be taken to apply to his present-day representatives – says: “When he spoke, it was not what he said, it was the suppressed heat of personal feeling, personal conviction which enkindled men. This has ever been the secret of great teachers, were they only schoolmasters; it is the communication of themselves that avails”⁸⁰. Their reward, it may be added is the respect and affection of their pupils, the only reward of the true teacher; and probably no class of teachers has constrained such affection in their pupils as the Jesuits have done and still do. The Jesuit educational system, then, has taught the world the value of a uniform and universal method in education, and the economy of a cultured and highly-trained teaching profession.

⁸⁰ *Saint Ignatius Loyola*, p. 181.

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp. 165-173

NOTIZIE, RECENSIONI E SEGNALAZIONI

**L. Coèn, *Renato Coèn, l'uomo privato, l'uomo pubblico*, Signa (FI),
Masso delle fate, 2018, pp. 110, €14,00**

Il lavoro di Luciana Coèn è una testimonianza dell'attaccamento alla famiglia e, in particolare a suo padre Renato Coèn, che anch'io ho avuto la fortuna di conoscere quando, dal 1958, ero allievo di Lamberto Borghi alla Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze.

Non ho mai seguito i suoi seminari, che Coèn teneva come assistente di Borghi, non per trascuratezza ma perché seguivo quelli di Mario Valeri, altro assistente di Borghi e con cui sono stato poi amico fraterno.

Leggendo il libro della Luciana Coèn, ho rimpianto di non aver potuto essere allievo anche di suo padre, un uomo che sapevo di grande rilievo nel nostro settore e che, a conferma, balza dalle righe di sua figlia come studioso acuto e coerente con i suoi ideali umani e politici di fede sionista sui quali profonde il suo sforzo spirituale e la sua fede “che lui pone sullo stesso piano rispetto allo sforzo materiale. Anzi, forse li pone più in alto...” (p. 69).

In Palestina si era rifugiato nel 1938, con la moglie anche lei ebrea e insegnante, a seguito delle vergognose leggi razziali fasciste.

Vi restò, lavorando come insegnante e come infaticabile fautore dello Stato d'Israele, ritornando in Italia alla fine della guerra mondiale.

Riprese il suo posto nella scuola, il Liceo “Michelangelo” a Firenze e restò in Italia per amore dei figli e per la ferma volontà di dedicarsi agli studi, nonostante gli amici israeliani gli chiedessero il rimpatrio (cfr. *Lettere* a pp. 69-71) per assumere l'incarico di ministro dell'istruzione (la notizia l'ho appresa non dal libro, ma da altra fonte).

Il saggio della Coèn ha due parti distinte, ma logicamente quanto strettamente unite.

La prima si diffonde sui passaggi della memoria dei rapporti con suo padre, uomo dal comportamento riservato e gentile – le metteva sempre una caramella sul comodino – e mai invasivo della *privacy* altrui – la posta a lei indirizzata messa sul letto senza aprirla – e anche disponibile per i compiti di scuola.

Ma Luciana sente la mancanza di una carezza, di un colloquio fitto con quel padre che lei avverte importante e troppo lontano, che, dopo un *post prandium* di un'oretta, a telefono staccato, si chiude nel suo studio con i suoi libri e la sua Olivetti 32 pronta, aperta sul tavolo, e che, se deve uscire, lo chiude a chiave lasciandola nella toppa come per dire, nessuno entri, questo è il mio territorio. Lo sguardo dei suoi occhi chiari era un esplicito ammoni-

mento a non trasgredire, era uno sguardo di un'autorevolezza silenziosa.

Lei, la più piccola dei quattro figli, i primi, Giordania e Hermòn, avuti dalla prima moglie di cui era rimasto vedovo, e gli altri due, Gabriele e Luciana, nati dal secondo matrimonio con Gioconda Cudrano, avverte, fiutando l'atmosfera di casa, seria, rispettosa dell'altro e coerente (cfr. la bellissima lettera, scritta alla futura sposa Gioconda che, cristiana, aveva tutta la contrarietà dei parenti a sposarsi con un uomo di religione ebraica, pp. 78-80) tutta l'importanza pubblica e sociale che ha il padre e ne rispetta rigorosamente le disposizioni e anche quella, ben pesante, di occuparsi della madre caduta gravemente ammalata.

Un'altra delle traversie che si abbatte su Renato e la sua famiglia. Luciana è caricata dal padre di una responsabilità che la fa sentire importante e, almeno nei primi tempi, la gratifica: il babbo ha pensato a me! Ma è una piccola di una decina di anni e ha bisogno di sentire più vicino il suo babbo, di essere coccolata per conoscere meglio, quel babbo autorevole che amici ex allievi, come Antonio Corsi, descrivono premuroso come un babbo e amici colleghi, quali Lamberto Borghi, Gastone Tassinari, Mario Valeri e altri, ne sottolineano la serietà, della persona seria, sì, ma sempre pronta alla battuta arguta, ricca di umanità e di cordialità e molto vivace nella conversazione e nei giudizi (cfr. p. 43).

Renato non poteva trasmettere anche a coloro che lo circondavano con affetto quelli che erano i suoi valori: l'estremo rispetto per la vita propria e altrui, la ricerca costante dell'altro come essere unico e irripetibile, sempre in divenire e degno di essere ascoltato e considerato, il rifiuto della violenza e il rispetto, la religiosità come unione con norme ritenute sacre (cfr. p. 42).

Ma ecco quanto scrive Luciana: *“Maestro di questi passaggi è stato il silenzio... Un silenzio carico della sua presenza-assenza, presenza nel suo studio, ma assenza nella vita contemporanea familiare; carico della sua autorevolezza e religiosità ma scarso di gesti affettuosi, di calore, di corporeità, di ascolto. Pure era indiscusso il suo affetto ma è mancato il calore, il corpo del 'paterno'; è stato un Padre per tutto quello che ha trasmesso, ma è stato molto meno babbo fatto di carne e di emozioni espresse e pronto ad ascoltare il figlio o la figlia.*

La nostalgia, che rimarrà tale, è di non essergli potuta stare più vicino per conoscerci meglio e forse ridimensionare questa sensazione di un babbo fatto di carne” (p. 42).

È di tutta evidenza il rammarico di Luciana per questa necessità di cui avverte la straziante mancanza e la manifesta con espressioni di una pungente e amara delicatezza.

Ma ecco la seconda parte del libro: la “rivalsa” della figlia che, morto il padre e anche la madre, entra in possesso dell'archivio paterno, con le sue lettere a parenti, amici e maestri come Ernesto Codignola, i suoi articoli per

le varie riviste con cui collaborava, le numerose recensioni a testimonianza della sua insaziabile sete di letture, gli abbozzi dei suoi libri, i documenti e i ciclostilati sul movimento sionista abbracciato con la passione dei suoi venti anni e portata avanti con indomita coerenza insieme ad amici come Leone Carpi e Corrado Tedeschi, le foto giovanili, anche di studente discolo, che combaciano con i ricordi del figlio Hermòn, che racconta anche la passione per la Spal, i suoi intrecci amicali con il vicinato, il suo trasmettere a chi era entrato in rapporto con lui, l'importanza e la voglia dello studio e tante altre testimonianze di amici e di studiosi che ne hanno ricordato il lavoro come ricercatore della scienza dell'educazione¹.

Luciana, leggendo l'archivio del Padre ha dato vita ad un altro suo insegnamento fondamentale per la conduzione di una sana vita culturale: essere capace di avvertire la compresenza, come ricordava Aldo Capitini, dei vivi e dei morti. Suo padre è entrato in comunicazione con lei tramite i suoi scritti e le ha detto tutto ciò che da vivo glielo aveva suggerito silenziosamente. E così, mi sembra che, portando a termine questo scritto, Luciana abbia sommessamente recitato i suoi versi di venticinque anni fa:

*“Mi manchi, oggi, padre;
il tuo pensiero è penetrato in me...
Nonostante i silenzi,
le parole limitate alla quotidianità
gli anni che ci hanno separati
sin dalla nascita,*

il tuo pensiero si è insinuato profondamente in me...”(p. 58).

Credo proprio che il lavoro di Luciana Coèn, sia proprio un bel libro sull'educazione. **(Giovanni Genovesi)**

M. D'Alessio, M. Gatta, G. Palmieri, A. Santoriello, *I Colitti di Campobasso. Tipografi e editori tra '800 e '900*, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 242, €30,00

Il Molise è stato a lungo una zona marginale nel contesto socio-culturale italiano, o tale è stata considerata. Fino al 1963 non esisteva neppure come regione a sé stante, bensì unita all'Abruzzo. La sua povertà, l'alta percentuale di emigrati, la sua stessa condizione geografica l'hanno spesso oscurata

¹ Io stesso, insieme a Antonio Corsi, ho curato un saggio dal titolo *Roger Cousinet e Renato Coèn. Problemi dell'educazione e della scuola*, Milano, Franco Angeli, 2001, cui hanno partecipato, oltre i curatori, studiosi di varie Università italiane come Franco Cambi, Giacomo Cives, Luciana Bellatalla, Enzo Catarsi, Alessandro Mariani, Angelo Luppi, Paolo Russo, Tiziana Pironi, Elena Marescotti, Silvia Maruccci.

agli sguardi indagatori della nostra storia, se non per gli aspetti antropologici e folcloristici.

Per questo non si può che salutare con piacere la pubblicazione di un lavoro inteso a ricostruire, anche in Molise, le vicende di una piccola tipografia, poi casa editrice, quella appunto creata da Luigi Colitti (1834-1919) in collaborazione con Augusto Theodore Billieux nel 1863 a Isernia e destinata a diventare un'azienda di famiglia fino al 1950, quando le difficoltà finanziarie maturate in tempo di guerra indurranno gli eredi Colitti a vendere la ditta. Sarà una vendita sfortunata che segnerà, anche con strascichi giudiziari, la chiusura definitiva della tipografia e non il suo rilancio nel mercato dell'Italia, protesa, con la ricostruzione materiale, economica e politica, anche alla crescita della scolarizzazione, alla divulgazione culturale ed alla formazione dei cittadini. Insomma, il 1950 pone la parola fine ad una vicenda imprenditoriale, culturale e familiare proprio quando in Italia il mercato librario si avviava verso una stagione felice. Alla ricostruzione di questa vicenda, in parte inscritta e inscrivibile nel panorama italiano post-unitario e, in parte, legata alla storia particolare del Molise, contribuiscono quattro studiosi dalle competenze diverse, ma tutti interessati alla storia dell'editoria e del libro e tutti attivi nella realtà molisana.

Da un lato, troviamo due bibliotecari come Massimo Gatta e Antonio Santoriello, che ben si "interfacciano" con Giorgio Palmieri (responsabile dell'Area delle attività culturali e museali dell'Università del Molise); dall'altro lato, c'è la storica dell'educazione Michela D'Alessio, che da tempo ha indirizzato le sue ricerche allo studio dei libri scolastici.

Le vicende della Tipografia Colitti, nata ad Isernia e poi spostatasi a Campobasso con il coinvolgimento dell'intera famiglia – Luigi chiama accanto a sé i fratelli Giovanni (1837-1021) e Nicola (1842-1887) – rispecchiano in larga misura la più generale condizione della regione che ospita questa impresa. I Colitti, sia di prima che di seconda generazione (e oltre), si mostrarono imprenditori capaci di stare al passo con i tempi, attenti ai miglioramenti tecnici, sensibili alle richieste del loro mercato tanto da divenire in breve tempo la tipografia più importante del Molise. Nel primo periodo di attività, nell'azienda Colitti si stampano 535 titoli, mentre "le trentasei officine tipografiche alternatesi in Molise nello stesso periodo" ne stampano "tutte insieme 549" (Santoriello, p. 32).

Tuttavia, nonostante sforzi e lungimiranza, già ai primi del Novecento l'abruzzese (e non lontana) Carabba di Lanciano si afferma come una concorrente agguerrita e (giustamente) temibile. Nel cinquantennio 1901-1950, i Colitti stampano 636 titoli a fronte dei 1975 di Carabba (Palmieri, p. 37).

In questo modo la tipografia, per le concomitanti e negative conseguenze della prima guerra mondiale e in ragione della concorrenza, non riesce a decollare secondo le aspirazioni dei proprietari. Gli autori sono per lo più locali

così come la sua produzione si indirizza verso conferenze, discorsi d'occasione, lettere pastorali, cataloghi di mostre campionarie. Per capire la parabola declinante della tipografia è di aiuto la sezione del volume "Annali 1865-1950", in cui Giorgio Palmieri e Antonio Santorello elencano – dopo aver annotato fonti e reperibilità dei testi – anno per anno il Catalogo dei Colitti (cfr. pp. 117-222). Né meno interessante è l'insero fotografico (pp.105-116) del saggio che documenta con immagini significative la qualità "estetica" dei volumi pubblicati e le varie sedi della tipografia.

In una parola, come sostiene Palmieri, e come Ada Gigli Marchetti anticipa fin dall'Introduzione, questa tipografia "non riuscì mai a trasformare l'azienda ... in una vera e propria casa editrice capace di emanciparsi da una dimensione locale per acquisirne una nazionale" (p. 9).

Un'attenzione particolare merita il capitolo di Michela D'Alessio, dedicato alla "produzione scolastico-educativa" (pp. 55-78). L'analisi puntuale della D'Alessio, per un verso, conferma il giudizio più generale sul mancato "decollo" della tipografia, ma, per un altro, sottolinea l'impegno e lo sforzo dei Colitti di rispondere ai bisogni scolastici della regione. Sia per la scuola normale ed elementare sia per il "blasonato Ginnasio Liceo 'Mario Pagano'" e l'Istituto Tecnico "Vincenzo Cuoco" (di nuova istituzione) la tipografia istituì rapporti con intellettuali ed insegnanti locali: "È tra le fila del ceto piccolo borghese rappresentato dal corpo docente e dalla dirigenza scolastica che occorre" cercare "per rintracciare i profili degli autori e, con loro, l'orientamento pedagogico-didattico e culturale impresso alla circolazione libraria" (p.72). Così la storia di questa tipografia consente di guardare con maggiore documentazione ai caratteri ed alle tendenze della produzione scolastica in relazione alle vicende dall'alfabetizzazione in Italia: i Colitti ne rappresentano una tessera non insignificante proprio per quell'atteggiamento localistico e provinciale di cui la cultura italiana ha sempre, sfortunatamente e troppo a lungo, sofferto. (**Luciana Bellatalla**)

G. Gabrielli, *Educato alla guerra. Nazionalizzazione e militarizzazione dell'infanzia nella prima metà del Novecento*, Verona, Ombre Corte, 2016, pp. 128, €13,00

Già collaboratore del compianto Davide Montino, Gianluca Gabrielli si è dedicato a più riprese ai problemi dell'infanzia e della scuola nel periodo a cavallo tra Otto e Novecento e, soprattutto, nel Ventennio mussoliniano. In particolare, prima nel 1994, poi nel 1999 e, infine, nel 2012, Gabrielli ha curato mostre documentarie, dedicate rispettivamente alla "Menzogna della razza", ai "Problemi del Fascismo" e, infine, al "Mito scolastico della Marcia su Roma". Il centenario della Prima Guerra Mondiale, che si conclude in questo 2018, non poteva, dunque, lasciarlo indifferente. La radice delle que-

stioni, a cui ha dedicato da decenni attenzione, sta in questa guerra, che accoglie l'eredità di conflitti celati e mai di fatto sopiti e prepara la strada alla conclamata crisi di una visione liberale della società, della politica e dell'organizzazione statale, che la *bella époque* ha preparato, sia pure in forme ben mascherate.

Anche questo breve, ma interessante volume, accompagna una mostra destinata alle scuole ed ai centri culturali, per documentare ed illustrare quattro anni di vita italiana, durante i quali, ed in ragione dei quali, l'infanzia italiana uscì profondamente trasformata. Sulla scorta degli "studi fondamentali di Andrea Fava e poi di Antonio Gibelli", come l'autore scrive nell'Introduzione (p. 8), il lettore è guidato, attraverso dodici capitoli, dalla Guerra di Libia alla fine della Seconda Guerra Mondiale, grazie ad una ricostruzione che, in parte, richiama fatti e notizie e, in parte, disegna il percorso di un progressivo ridimensionamento (o tentativo di ridimensionamento) dell'individualità personale a vantaggio della formazione di un soggetto nazionale e patriottico. Da un lato, si registra l'ingresso nella scuola di strumenti apparentemente anodini (si pensi alle copertine dei quaderni), ma ideologicamente connotati; dall'altro, si assiste ad una progressiva invasione nel campo del tempo libero, dove, durante e dopo la prima guerra mondiale, si procede ad una militarizzazione di comportamenti e coscienze. Specie per i maschietti, giacché alle femminucce era riservato l'onore e l'onore di plurime maternità e di conservazione della salute della razza italiana.

A corredo dei vari capitoli, Gabrielli pone immagini in bianco e nero molto evocative di situazioni e contesti. Si tratta di fotografie, di pagine ricavate ora dai giornali più diffusi, ora dai libri di testo, ora da pubblicità (come quella dell'Ovomaltina, a p. 99), ora da quaderni: si tratta di quella parte documentaria che è stata esposta e spiegata alle scolaresche.

Più che porre la questione se e quanto questo martellamento ideologico ebbe successo nella formazione dei giovani uomini della seconda metà del Novecento, anche se il problema gli è presente (p. 117), Gabrielli punta sugli aspetti concreti che la guerra significò per i ragazzi italiani. Per un verso, la guerra fece piazza pulita di miti e slogan, benché questa cura si sia rivelata violenta e come una terapia d'urto. Per un altro, l'infanzia si trovò, ancora una volta con violenza, a fare i conti con immagini e situazioni terribili di distruzione e di morte. Il primo dopoguerra (non meno del secondo) pose dinanzi alle sopravvenienze ideologiche e ai residui bellici che ancora negli anni sessanta del secolo scorso funestavano campagne e città e mettevano a rischio, bambini, così curiosi, spesso, da non essere prudenti, tanto da richiedere, nelle scuole, la presenza di manifesti tra l'informativo e l'avulsivo e, in classe, richiami *ad hoc* degli insegnanti.

Un volume divulgativo, dunque, ma che merita attenzione per la chiarezza con cui espone e riepiloga i rischi ed i danni di una propaganda ideologica

rigida ed integralista. Un richiamo all'attenzione tanto più utile e necessario nei nostri anni in cui le derive illiberali e l'integralismo ideologico sono tornati prepotentemente alla ribalta. (**Luciana Bellatalla**)

A. Mattioli, *Meno grigi più Verdi. Come un genio ha spiegato l'Italia agli italiani*, Milano, Garzanti, 2018, pp. 163, €16,00

Il giornalista Alberto Mattioli, che si è fatto conoscere per i suoi interventi su "Classic Voice", per saggi sull'opera lirica e i suoi interpreti nonché come librettista per autori contemporanei, ci ha di recente regalato questo agile, accattivante e perfino divertente lavoro su Giuseppe Verdi. Il lettore non si deve aspettare un saggio accademico o paludato; l'autore, anche se lascia intravedere una preparazione storico-musicale di tutto rispetto, privilegia uno stile comunicativo colloquiale, non scevro da aperta ironia ed apparentemente leggero. Di qui il carattere accattivante di questa lettura che, sotto la leggerezza, nasconde una serietà ed un impegno encomiabili.

La prospettiva di Mattioli tocca aspetti e questioni legati all'educazione ed alla sua storia, ovviamente nel nostro Paese. Mattioli, infatti, più che addentrarsi in una esegesi estetico-musicale, per la quale, come ricorda, esiste una sterminata letteratura secondaria, presenta Verdi come un osservatore attento, intelligente e culturalmente non sguarnito del suo tempo e dei suoi simili. Certo non è un'immagine nuova quella che Mattioli ricostruisce, ma egli struttura il suo quadro con una forte passione politica e con un'implicita comparazione tra il passato e il presente. Così il Verdi di Mattioli è un lettore di usi, difetti e virtù nazionali che spera di migliorare i compatrioti, attraverso una sorta di catarsi, spronandoli ad emendarsi, sul piano etico e sociale. Mattioli risponde al suo progetto in due modi, tra loro intrecciati: da un lato, ma senza insistervi troppo, ricorda alcuni aspetti ed alcune tappe significative della vita di Verdi; dall'altro, sceglie, nell'ampia produzione musicale di Verdi, alcune opere che gli sembrano prima e meglio di altre esemplificative del suo assunto di un Verdi educatore civile.

Se ne ricordano la parabola politica, dal giovanile mazzinianesimo al moderatismo liberale della maturità, nel segno di Cavour; il legame mai negato con le sue radici contadine; il carattere scontroso e rustico, ma capace di generosità mai sbandierate (da quelle private verso la vedova di Cammarano e verso la famiglia di Piave, a quelle pubbliche, di un ospedale per la comunità o della Casa di Riposo per artisti a Milano); le vicende personali ed intime fino ai viaggi, che lo portano in tutta Europa. Di qui la visione di Verdi come un intellettuale al crocevia tra un'Italia da costruire, ancora provinciale, ignorante e "malata" di atavici difetti e il mondo cosmopolita dell'*intelligentsia* europea.

Verdi è un crogiolo di tensioni verso il nuovo e di sano realismo padano,

in buona parte frutto delle sue origini contadine, che ha il vezzo di enfatizzare sempre presentandosi come un contadino prestatosi all'arte: ciò gli consente di cogliere di quale pasta sono fatti gli italiani. Egli è uno di loro, anche se i viaggi, le letture, le esperienze e gli incontri hanno aperto i suoi orizzonti. Chi, dunque, meglio di lui, può mettere gli italiani dinanzi ai loro pregiudizi, ai falsi eroismi, al perbenismo del suo tempo, alla religiosità spesso tralignata in superstizione? La centralità della famiglia; la doppia morale borghese; la visione subordinata della donna; la religione come *instrumentum regni*; la malizia delle trappole e l'arrivismo; il dogmatismo di una fede cieca sono i temi intorno a cui le opere di Verdi ruotano. *Stiffelio* come *Traviata* testimoniano la consuetudine del "si fa, ma non si dice" così come Azucena (*Il trovatore*), Amonasro (*Aida*) e perfino Rigoletto sono genitori, sia pure per motivi diversi, incapaci di far volare fuori dal nido i figli; gli uomini sono tutti "farfalloni amorosi": si va da *Oberto, Conte di San Bonifacio*, assente nelle pagine di Mattioli, ma che può rafforzare il suo assunto, passando per il dissoluto Duca di Mantova e senza dimenticare neppure l'eroico Riccardo del *Ballo in maschera*, che Mattioli presenta come una sorta di vitellone, tutto preso da amore, divertimenti e camuffamenti, mentre ha in mano le sorti di un Paese. E tutto senza considerare che la passione politica spesso annulla l'umanità come mostrano sia il già citato Amonasro sia Giovanni da Procida nei *Vespri siciliani* e che la religione oscilla tra superstizione (si vedano le ricorrenti figure di indovine e fattucchiere), insofferenza verso i fratelli derelitti (come in fra' Melitone nella *Forza del destino*) e gioco politico (si veda l'esemplare *Don Carlo*).

Verdi, insomma, aveva visto o intuito che gli italiani sono tutti mammoni, baciapile, preoccupati delle chiacchiere altrui, pigri, amanti della buona tavola e del divertimento, perbenisti, esaltatori delle virtù femminili, purché, però le donne non sfuggano al loro controllo. Insomma, un popolo soprattutto grigio, approssimativo e costituzionalmente pronò a chi è potente. Verdi diventa così un nostro contemporaneo se, come Mattioli mette in luce, i vizi italiani sono rimasti gli stessi da oltre un secolo. E per di più, un contemporaneo votato – aggiungo io – per il persistere dei difetti nostrani, al fallimento, perché il suo impegno moralizzatore non è andato a segno.

Ne emerge un Verdi educatore in quanto artista ed intellettuale. L'interpretazione è interessante ed a tratti convincente, ma va riconosciuto che tende a mettere in ombra come e quanto, con la maturità, Verdi si sforzi di trasformare la sua costruzione melodrammatica in una sorta di labirinto: e nel labirinto il fruitore non deve limitarsi a rispecchiarsi (magari maturando un senso di disgusto per comportamenti non sempre morali), ma deve mettere in atto uno sforzo interpretativo che di necessità porta al cambiamento.

Delle due tesi su cui il lavoro si regge, la prima è interessante, ma più ovvia: essa riguarda l'unità, nel melodramma, di parola e musica. Mattioli,

onora questo assunto, soprattutto focalizzando la sua attenzione sui contenuti delle opere e sul rapporto di Verdi con i suoi librettisti.

La seconda tesi – che farà discutere i melomani – e che, implicitamente, ci riconduce all'educazione, è più suggestiva e stimolante. Mattioli afferma che il teatro d'opera non è un museo che accoglie un repertorio mummificato, ma parla tuttora alla vita. Così egli lamenta con toni ironici, ma realisti, come i fruitori dell'opera sanno, che il pubblico non si cura del dramma in musica, ma si accanisce su do di petto non eseguiti, su acuti carenti e su aspetti tecnici che (sia detto sottovoce) raramente conosce bene.

Del pari, Mattioli contesta regie tradizionali e difende messe in scena tese a valorizzare l'attualità del messaggio, secondo una *nouvelle vague*, poco simpatica ai melomani. In linea di principio, non si può che concordare, ma queste idee dissacranti ed attualizzanti devono essere comprensibili per il pubblico del teatro lirico che, ahimé, è sempre più incanutito e, quindi, nostalgico e che ha bisogno di chiarezza. Mi piacerebbe, ad esempio, sapere che cosa pensa Mattioli di quella messa in scena parigina, in cui il regista ha obbligato Giulietta nei *Capuleti e Montecchi* a cantare la sua aria d'entrata in equilibrio su un lavandino. Chi scrive l'opera, il musicista in collaborazione con il librettista o il regista? Confini e spazi interpretativi devono essere per-spicui. Ancora una volta è Verdi ad aiutarci. Quando un giovanissimo Toscanini gli chiese che fare con Mariano Stabile (il Falstaff per eccellenza in quegli anni), renitente a seguire la partitura, Verdi rispose che bisognava compatirlo; aveva cantato quella parte tante di quelle volte che credeva di esserne l'autore. Ma nonostante la comprensione, non si doveva essere indulgenti: *Falstaff* andava cantato come era scritto. (**Luciana Bellatalla**)

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio-Dicembre 2018, pp. 175-181

Spigolature bibliografiche

1. Didattica e pedagogia speciale

Paola Aiello, *Ronald Gulliford. Alle origini del concetto di Bisogno Educativo Speciale*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 120, €14,00 (disponibile anche in E-book)

Samantha Armani, *Benessere e intercultura. Nuove prospettive per favorire l'inclusione di malati e disabili migranti*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 120, €15,00

Giorgio Asquini (a cura di), *La Ricerca-Formazione. Temi, esperienze e prospettive*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 234, €27,00 (disponibile anche in E-book)

Vincenza Benigno et alii, *Classi ibride e inclusione socio-educativa. Il progetto TRIS*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 218, E-book, €0,00 (open access)

Carlo Cappa, Giuseppe Selleri (a cura di), *Musica è Emozione. Crescita educativa e culturale nella scuola secondaria di primo grado*, Pisa, ETS, 2018, pp. 166, €15,00

Donatella Cesareni, M. Beatrice Ligorio, Nadia Sansone, *Fare e collaborare. L'approccio triadologico nella didattica*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 176, €23,00

Carla Cuomo, *Dall'ascolto all'esecuzione. Orientamenti per la Pedagogia e la Didattica della musica*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 210, €26,00

Federica Ferretti, Michael-Chrysanthou Paraskevi, Ira Vannini (a cura di), *Formative Assessment for Mathematics Teaching and Learning. Teacher Professional Development Research by Videoanalysis Methodologies*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 180, E-book, €0,00 (open access)

Giancarlo Gambula, Isabella Ghilarducci, *Progettare e apprendere le*

competenze con il Cooperative Learning, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 214, €18,00

Valentina Grion, Anna Serbati (eds.), *Valutare l'apprendimento o valutare per l'apprendimento? Verso una cultura della valutazione sostenibile all'università*, Lecce, Pensa Multimedia, 2018, pp. 104, €12,00 (E-book edition)

Valentina Grion, Anna Serbati (eds.), *Assessment of learning or assessment for learning? Towards a Culture of Sustainable Assessment in higher Education*, Lecce, Pensa Multimedia, 2018, pp. 130, €7,00 (E-book edition)

Alessandro Luigini, Chiara Panciroli (a cura di), *Ambienti digitali per l'educazione all'arte e al patrimonio*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 352, E-book, €0,00 (open access)

Anita Macaudo, *Arte e innovazione tecnologica per una didattica immersiva*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 124, €15,00

Teresa Mariano Longo, Thierry Roche, *L'infanzia alla scuola degli altri. Uno sguardo*, Roma, Aracne, 2018, pp. 200, €20,00 (in versione cartacea), €12,00 (in versione PDF)

Anselmo R. Paolone, *Crescere e vivere con la poesia. Spunti dal modello educativo di Kenneth Koch*, Pisa, ETS, 2018, pp.124, €13,00

Rocco Marcello Postiglione, *Formazione professionale Didattica accademica. Concetti Intersezioni Applicazioni*, Roma, Anicia, 2018, pp. 176, €20,00

Nicoletta Rosati, *Metacooperative Learning. Percorso di ricerca e didattica nella scuola dell'infanzia*, Roma, Anicia, 2018, pp. 224, €22,00

2. Educazione degli adulti

Giuditta Alessandrini (a cura di), *Atlante di Pedagogia del lavoro*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 496, €40,00 (disponibile anche in E-book)

Paola Floreancig, Fabiana Fusco et alii (a cura di), *Tecnologie, Lingua, Cittadinanza. Percorsi di inclusione dei migranti nei CPIA*, Milano, FrancoAngeli, pp. 140, E-book €0,00 (open access)

Alberto Fornasari, *Incontri intergenerazionali. Riflessioni sul tema e dati empirici*, Pisa, ETS, 2018, pp. 208, €19,00

Anna Grazia Lopez (a cura di), *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento culturale*, ETS, 2017, pp. 218, €18,00

Elena Marescotti, Arianna Thiene (a cura di), *La relazione tra Scuola e Famiglia nel segno del superiore interesse del minore. La responsabilità ge-*

itoriale tra diritti e doveri, sostegno e formazione alla genitorialità, interazioni con le istituzioni educative, in "Annali della didattica e della formazione docente" (Università di Ferrara), Vol. 10, n.15-16, 2018, pp. 620, €0,00 (open access)

Stefano Oliviero, *Educazione e consumo nell'Italia repubblicana*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 150, €19,00

Carla Roverselli (a cura di), *Madri, padri, figli e figlie*, Pisa, ETS, 2017, pp. 340, €29,00

Orietta Vacchelli, *Pedagogia dell'ambiente: sostenibilità, ricerca e formazione nel contesto dell'Unione Europea*, Lecce, PensaMultimedia, 2017, pp.160, €6,99 (formato PDF)

3. La scuola

Francesca Antonacci, Monica Guerra (a cura di), *Una scuola possibile. Studi e esperienze intorno al Manifesto Una scuola*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 230, €27,00

Marcella Bacigalupi, Piero Fossati, Marina Martignone, *Il Sessantotto della Scuola Elementare*, Milano, Edizioni Unicopli, 2018, pp. 323, €20,00

Ivana Bolognese, Mirella D'Ascenzo (a cura di), *Insegnanti si diventa. L'esperienza di Tirocinio nei Corsi di laurea magistrale in Scienze della Formazione primaria*, FrancoAngeli, 2018, pp. 406, E-book, €0,00 (open access)

Daniele Castellani, *Scuole italiane all'estero. Memoria, attualità e futuro*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 280, €32,00 (disponibile anche in E-book)

Federico Condello, *La scuola giusta. In difesa del Liceo Classico*, Milano, Mondadori, 2018, pp. 263, €18,00

Francesca Dello Preite, *Donne e dirigenza scolastica. Prospettive per una leadership e una governance al femminile*, Pisa, ETS, 2018, pp. 236, €22,00

Michela Freddano, Serafina Pastore (a cura di), *Per una valutazione delle scuole oltre l'adempimento. Riflessioni e pratiche sui processi valutativi*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 240, €32,00, (disponibile anche in E-book)

Andrea Iovino, Maurizio Spaccazocchi, *La scuola e lo struzzo. Riflessioni umane per la rinascita della scuola negata*, Milano, FrancoAngeli, pp. 204, €23,00 (disponibile anche in E-book)

Valeria Rossini, *Convivere a scuola. Atmosfere pedagogiche*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 210, €25,00

Lucio Russo, *Perché la cultura classica. La risposta di un non classicista*, Milano, Mondadori, 2018, pp. 232, €19,00 (disponibile anche in E-

book)

Irene Dora Maria Scierri, Marco Bartolucci, Rosario Salvato (a cura di), *Lettura e dispersione*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 252, E-book, €0,00 (open access)

Laura Selmo, *Dare vita alla scuola. Desideri, parole, azioni*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 132, €16,00

Andrea Traverso, *Emergenza e progettualità educativa. Da un modello allarmista al modello trasformativo*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 184, €22,00

4. Letteratura per l'infanzia e problemi di narratività

Lorenzo Cantatore (a cura di), *Primo: leggere. Per un'educazione alla lettura*, Roma, Edizioni Conoscenza, 2017, pp. 224, €14,00

Claudio Chiancone (a cura di), *Mario Pieri Memorie II (Dicembre 1811-Settembre 1818)*, Roma, Aracne, 2017, pp. 528, €35,00 (in versione cartacea), €21,00 (in versione PDF)

Véronique Francis, Anna Pileri, Ivana Bolognesi, Irene Biemmi, Valéria Barbosa, *I colori della pelle e differenze di genere negli albi illustrati. Ricerche e prospettive pedagogiche*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 150, €18,00

Maria Truglio, *Italian Children's Literature and National Identity. Childhood, Melancholy, Modernity*, Routledge, New York-London, 2018, pp. 208, £ 105,00 (in versione cartacea), £ 35,00 (in e-book)

Federico Zamengo, *Per lettera. Educazione e scrittura epistolare*, Milano, Unicopli, 2018, pp. 255, €17,00

5. Pedagogia generale

Barbara Mapelli, *Sentire e pensare. L'amore tra distanze, vicinanze, differenze e persistenze*, Pisa, ETS, 2017, pp. 134, €14,00

Jole Orsenigo, *Famiglia. Una lettura pedagogica*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 156, €20,00

Manuela Palma (a cura di), *Consulenza pedagogica e Clinica della Formazione*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 256, €30,00

Cristina Palmieri, *Dentro il lavoro educativo. Pensare il metodo, tra scenario professionale e cura dell'esperienza educativa della formazione*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 202, €26,00

Stefano Salmeri, *Chassidismo e eticità, Tra educazione e nuova paideia*,

Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 102, €14,00

6. Politica

Adele Bianco, Mara Maretta (a cura di), *Prospettive di parità nella formazione e nel mercato del lavoro. Strumenti e ricerche*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 134, E-book, €0,00 (open access)

Natale Bottura, Giovanni Pieretti (a cura di), *Si scrive lavoro, si legge uomo. Umanesimo e impresa*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 160, €21,00 (disponibile anche in E-book)

Ida Cortoni, Veronica Lo Presti, *Digital Literacy e Capitale Sociale. Una metodologia specifica per la valutazione delle competenze*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 128, €16,00

Lella Mazzoli (a cura di), *Raccontare la cultura. Come si informano gli italiani, come si comunicano i musei*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 128, €17,00 (disponibile anche in E-book)

Martha Nussbaum, *Libertà di coscienza*, tr. it., Roma, Anicia, 2018, pp. 528, €30,00

Eugenia Romanelli (a cura di), *Web, social ed etica. Dove non arriva la privacy: come creare una cultura della riservatezza*, Pisa, ETS, 2018, pp. 132, €14,00

Antonella Spanò, *Studiare i giovani nel mondo che cambia. Concetti, temi e prospettive negli Youth Studies*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 168, €19,00 (disponibile anche in E-book)

Luca Tomassini, *L'innovazione non chiede il permesso. Costruire il domani digitale*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 278, €32,00 (disponibile anche in E-book)

Andrea Traverso (a cura di), *Infanzie movimentate. Ricerca pedagogica e progettazione nei contesti di emergenza per minori stranieri non accompagnati*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 264, €28,00

7. Storia della pedagogia e dell'educazione

Luciana Bellatalla, Giovanni Genovesi, *Il De Docta Ignorantia di Niccolò Cusano sub specie educationis*, Roma, Anicia, 2018, pp. 317, €28,00

Mirella D'Ascenzo, *Per una storia delle scuole all'aperto in Italia*, Pisa, ETS, 2018, pp.290, €28,00

Edda Ducci, *PseudoBoezio, De Disciplina Scholarium*, Roma, Anicia, 2018, pp. 176, €21,00

Juan Huarte De San Juan, *Esame degli ingegni*, tr. it., a cura di Cristiano Casalini & Luana Salvarani, Roma, Anicia, 2010, pp. 332, €25,00

Stefano Oliverio, *La filosofia dell'educazione come "termine medio"*. *Letture deweyane su politica e scienza*, Lecce, Pensa Multimedia, 2018, pp. 200, €20,00

Vincenzo Orsomarso, *Marx e Gramsci. La formazione dell'individuo sociale*, Viterbo, Sette Città, 2018, pp. 215, €12,00

Antonio Possevino, *Cultura degli ingegni*, tr. it., a cura di Cristiano Casalini & Luana Salvarani, Roma, Anicia, 2008, pp. 245, €22,00

Gabriella Seveso, *L'educazione antica e il confronto con l'altro, Supplici, esuli, ospiti, nemici in alcuni testi della cultura greca antica*, Milano, FrancoAngeli, pp. 146, €19,00

8. Storia, narrativa e politica, storia della scuola, delle istituzioni scolastiche e della politica scolastica

Andrea Addobbati, *Facchinerie. Immigrati bergamaschi, valtelinesi e svizzeri nel porto di Livorno (1602-1847)*, Pisa, ETS, 2018, pp.202, €18,00

Fiammetta Balestracci, Pietro Causarano (a cura di), *Al confine delle Alpi. Culture, valori sociali e orizzonti nazionali fra mondo tedesco e italiano (secoli XIX-XX)*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 276, €34,00

Alberto Belletti, *Gherardo Micheli: un notaio nella Fidenza del '700. La vita sociale di una città di provincia attraverso gli atti pubblici di un uomo di legge*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 472, €48,00

Barbara Cappai, Rita Fresu, *Donne e Grande Guerra. Lingua e stile nei diari delle crocerossine. Il caso di Sita Camperio Meyer*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 176, €22,00 (disponibile anche in E-book)

Giovanni Floris, *Ultimo banco. Perché insegnanti e studenti possono salvare l'Italia*, Milano, Solferino libri, RCS Media Group, 2018, pp. 107, €15,00

Angelo Gaudio (ed.), *Education of Italian Elites. Case – Studies – XIX-XX Centuries*, Roma, Aracne, 2018, pp. 116, €9,00

Piergiovanni Genovesi, *Parma 1914-1918. Vita quotidiana di una città al tempo della Grande Guerra*, Parma, Monte Università Parma Editore, 2018, pp. 189, €15,00

Piergiovanni Genovesi, *Università e scuole a Parma nel XX secolo*, pp. 306-337, in "Storia di Parma, vol. VII, tomo 2 Il Novecento. Economia e Società", a cura di Giorgio Vecchio, Parma, Monte Università Parma Editore, 2018, pp. 495, €90,00

181 - Spigolature bibliografiche

Roger Griffin, *Modernismo e fascismo. Il progetto di rinascita sotto Mussolini e Hitler*, tr. it. di Emanuela Mascolo, Roma, Aracne, 2019, pp. 710, € 34,00 (in versione cartacea), €20,40 (in versione PDF)

Emanuele Pellegrini, *Storico dell'arte e uomo politico. Profilo biografico di Carlo Ludovico Ragghianti*, Pisa, ETS, 2018, pp. 240, €22,00

Andrea Ricciardi, *Paolo Treves. Biografia di un socialista dissidente*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 400, €43,00

Sylvia Schütze, Eva Matthes (Hrsg./Eds.), *Religion und Bildungsmedien-Religion and Educational Media*, Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt, 2018, pp. 426, €26,90

SPES
Società di Politica, Educazione, Storia

STATUTO

ART. 1 - COSTITUZIONE, DENOMINAZIONE E SEDE

È costituita l'associazione di promozione sociale, ai sensi del decreto legislativo 03/07/2017 n.117, denominata “Associazione di promozione sociale Società di Politica, Educazione e Storia (S.P.E.S.) Ente di Terzo Settore (ETS)”, con sede in Parma, via Passo della Cisa, n. 23.

Il trasferimento della sede legale entro il medesimo comune non costituisce modifica statutaria e la relativa delibera è assunta dal Consiglio Direttivo.

L'associazione non ha fine di lucro e gli eventuali utili devono essere destinati direttamente alla realizzazione delle finalità istituzionali di cui all'art.2.

La durata dell'associazione è illimitata.

ART. 2 - SCOPO E OGGETTO SOCIALE

L'associazione si prefigge i seguenti scopi: promuovere, sviluppare e valorizzare la ricerca educativa in rapporto con la politica e la storiografia, e diffonderne la conoscenza sia in ambito nazionale che internazionale.

Per realizzare i propri scopi l'associazione si propone in particolare:

- a) la pubblicazione di una rivista on line ed eventualmente anche in formato cartaceo di studi e ricerche di scienza dell'educazione e di storiografia educativa, oltre che di saggi, recensioni e segnalazioni sulla letteratura di settore;

- b) lo sviluppo di progetti di ricerca sui predetti temi storico-educativi, svolti anche in collaborazione con enti ed associazioni nazionali ed esteri;
- c) la realizzazione di convegni e seminari di studio sulla scienza dell'educazione e su argomenti di carattere storico-pedagogico, finalizzati anche alla formazione degli educatori;
- d) l'eventuale pubblicazione di una serie di volumi ove siano riportati gli atti dei convegni e seminari realizzati o ricerche monografiche sugli ambiti di studio suindicati.

Per lo svolgimento delle suddette attività l'associazione può assumere lavoratori dipendenti o avvalersi di prestazioni di lavoro autonomo o di altra natura, anche dei propri associati, solo quando ciò sia necessario ai fini dello svolgimento dell'attività di interesse generale e al perseguimento delle finalità. In ogni caso, il numero dei lavoratori impiegati nell'attività non può essere superiore al cinquanta per cento del numero dei volontari o al cinque per cento del numero degli associati.

ART. 3 - RISORSE ECONOMICHE

L'associazione trae le risorse economiche per il funzionamento e per lo svolgimento delle proprie attività da:

- 1) contributi degli aderenti e di privati;
- 2) contributi dello Stato, di enti e istituzioni pubbliche o di organismi internazionali;
- 3) donazioni e lasciti testamentari;
- 4) entrate patrimoniali;
- 5) entrate derivanti da convenzioni o da cessioni di beni o servizi agli associati o ai terzi o da iniziative promozionali;
- 6) beni mobili o immobili pervenuti all'associazione a qualsiasi titolo.

I contributi degli aderenti sono costituiti dalle quote associative annuali, stabilite dal Consiglio Direttivo e da eventuali contributi straordinari stabiliti dall'Assemblea che ne determina l'ammontare.

Le quote o i contributi associativi non sono trasmissibili ad eccezione dei trasferimenti a causa di morte e non sono soggetti a rivalutazione.

È vietato distribuire, anche in modo indiretto, utili o avanzi di gestione nonché fondi, riserve o capitale durante la vita dell'associazione, salvo che la destinazione o la distribuzione non siano imposte dalla legge.

Gli eventuali avanzi di gestione dovranno essere reinvestiti a favore di attività istituzionali statutariamente previste.

ART. 4 - BILANCIO O RENDICONTO

L'anno finanziario inizia il 1° gennaio e termina il 31 dicembre di ogni anno.

Al termine di ogni esercizio il Consiglio Direttivo redige il bilancio di esercizio formato dallo stato patrimoniale, dal rendiconto finanziario, con l'indicazione dei proventi e degli oneri, e dalla relazione di missione che illustra le poste di bilancio, e lo sottopone all'approvazione dell'Assemblea dei soci, salvi ulteriori obblighi imposti dalla legge. Esso deve essere depositato presso la sede dell'associazione entro i quindici giorni precedenti la seduta per poter essere consultato da ogni associato.

ART. 5 - I SOCI

L'associazione è aperta a tutti coloro che, interessati alla realizzazione delle finalità istituzionali, ne condividano lo spirito e gli ideali.

L'adesione all'associazione è a tempo indeterminato e non può essere disposta per un periodo temporaneo, fermo restando in ogni caso il diritto al recesso.

L'ordinamento interno dell'associazione è ispirato a principi di democrazia ed uguaglianza dei diritti di tutti gli associati con particolare riferimento all'elettività delle cariche associative, all'esercizio del voto individuale ed all'effettività del rapporto associativo.

Accanto alla figura del socio ordinario è prevista anche quella del socio onorario. I soci onorari sono eletti per acclamazione dall'Assemblea su proposta del Consiglio Direttivo. Essi hanno gli stessi diritti dei soci ordinari ma non sono obbligati al pagamento della quota associativa.

ART. 6 - CRITERI DI AMMISSIONE ED ESCLUSIONE DEI SOCI

L'ammissione a socio è subordinata alla presentazione di apposita domanda scritta da parte degli interessati.

Sulle domande di ammissione si pronuncia il Consiglio Direttivo, la deliberazione è comunicata all'interessato ed annotata nel libro degli associati.

Il Consiglio Direttivo deve entro sessanta giorni motivare la deliberazione di rigetto della domanda di ammissione e comunicarla agli interessati. Chi ha proposto la domanda può entro sessanta giorni dalla comunicazione della deliberazione di rigetto chiedere che sull'istanza si pronunci l'Assemblea in occasione della sua successiva convocazione.

La qualità di socio si perde per decesso, per esclusione, per decadenza o per recesso.

Il recesso da parte dei soci deve essere comunicato in forma scritta all'associazione almeno sei mesi prima dello scadere dell'anno in corso.

L'esclusione dei soci è deliberata dall'Assemblea, su proposta del Consiglio Direttivo per comportamento contrastante con gli scopi dell'associazione e per persistenti violazioni degli obblighi statutari.

Il socio decade automaticamente in caso di mancato versamento della quota associativa per due anni.

Prima di procedere all'esclusione devono essere contestati per iscritto al socio gli addebiti che allo stesso vengono mossi, consentendo facoltà di replica tranne che per l'ipotesi di decadenza per morosità per la quale l'esclusione si perfeziona automaticamente con il decorrere del termine previsto per il pagamento.

Il socio receduto o escluso non ha diritto alla restituzione delle quote associative versate.

ART. 7 - DOVERI E DIRITTI DEI SOCI

Tutti i soci sono obbligati:

1) ad osservare il presente statuto, gli eventuali regolamenti interni e le deliberazioni legalmente adottate dagli organi associativi;

- 2) a mantenere sempre un comportamento corretto nei confronti dell'associazione;
- 3) a versare la quota associativa di cui al precedente articolo.

Tutti i soci hanno diritto:

- 1) a partecipare effettivamente alla vita dell'associazione,
- 2) a partecipare all'Assemblea con diritto di voto;
- 3) ad accedere alle cariche associative;
- 4) a prendere visione di tutti gli atti deliberati e di tutta la documentazione relativa alla gestione dell'associazione con possibilità di ottenerne copia.

ART. 8 - ORGANI DELL'ASSOCIAZIONE

Sono Organi dell'associazione:

- 1) l'Assemblea dei soci,
- 2) il Consiglio Direttivo;
- 3) il Presidente;
- 4) il Vice-Presidente;
- 5) il Segretario-Tesoriere;
- 6) il Collegio dei Probiviri.

L'elezione degli Organi dell'associazione non può essere in alcun modo vincolata o limitata ed è informata a criteri di massima libertà di partecipazione all'elettorato attivo e passivo.

Tutte le cariche sono gratuite.

ART. 9 - ASSEMBLEA

L'Assemblea è composta da tutti i soci ed è l'organo sovrano dell'associazione. Ogni socio potrà farsi rappresentare in Assemblea da un altro socio con delega scritta. Ogni socio non potrà ricevere più di due deleghe.

È possibile la convocazione e l'intervento all'assemblea mediante mezzi di telecomunicazione ovvero l'espressione del voto per corrispondenza o in via elettronica, purché sia possibile verificare l'identità dell'associato che partecipa e vota.

L'Assemblea si riunisce in seduta ordinaria su convocazione del Presidente almeno una volta all'anno e ogniqualvolta lo stesso

Presidente o il Consiglio Direttivo o almeno un decimo degli associati ne ravvisino l'opportunità.

L'Assemblea ordinaria indirizza tutta la vita dell'associazione ed in particolare:

- a) nomina e revoca i componenti degli organi sociali;
- b) approva il bilancio;
- c) delibera sulla responsabilità dei componenti degli organi sociali e promuove azione di responsabilità nei loro confronti;
- d) delibera sull'esclusione degli associati;
- e) delibera sulle modificazioni dell'atto costitutivo o dello statuto;
- f) approva l'eventuale regolamento dei lavori assembleari;
- g) delibera lo scioglimento, la trasformazione, la fusione o la scissione dell'associazione;
- h) delibera sugli altri oggetti attribuiti dalla legge, dall'atto costitutivo o dallo statuto alla sua competenza;
- i) delibera l'ammontare della quota associativa;
- j) a scadenza e a rinnovo del Consiglio Direttivo approva la relazione sulle attività svolte dall'associazione sul triennio decorso ed il programma delle iniziative previste per il triennio successivo.

L'Assemblea straordinaria delibera sulle modifiche dell'atto costitutivo statuto e dello e sullo scioglimento dell'associazione.

Sia l'Assemblea ordinaria che quella straordinaria sono presiedute dal Presidente o in sua assenza dal Vice-Presidente o, in assenza di entrambi, da altro membro del Consiglio Direttivo eletto fra i presenti. Le convocazioni sono effettuate mediante avviso scritto, anche via mail, da recapitarsi ai soci almeno dieci giorni prima della data della riunione contenente ordine del giorno, luogo, data e orario della prima e della eventuale seconda convocazione.

L'assemblea in seconda convocazione deve essere tenuta almeno ventiquattro ore dopo la prima.

In difetto di convocazione formale o di mancato rispetto dei termini di preavviso, saranno ugualmente valide le adunanze cui partecipano, di persona o per delega, tutti i soci.

L'Assemblea, sia ordinaria che straordinaria è validamente costituita, in prima convocazione quando sia presente o rappresentata almeno la metà più uno dei soci.

In seconda convocazione l'Assemblea è validamente costituita qualunque sia il numero dei soci intervenuti o rappresentati.

Le deliberazioni dell'Assemblea sono valide quando siano approvate dalla maggioranza dei presenti, eccezion fatta per le deliberazioni riguardanti la modifica dell'atto costitutivo e dello statuto per le quali è necessario il voto favorevole di almeno la metà più uno degli associati e per la deliberazione riguardante lo scioglimento dell'associazione e la relativa devoluzione del patrimonio residuo per la quale è necessario il voto favorevole di almeno tre quarti degli associati.

Le delibere assembleari devono essere pubblicate mediante affissione all'albo della sede del relativo verbale ed inserite nel libro verbale delle riunioni e deliberazioni dell'Assemblea tenuto dal Segretario.

ART. 10 - CONSIGLIO DIRETTIVO

Il Consiglio Direttivo è formato da un numero di sette membri, nominati dall'Assemblea dei soci fra i soci medesimi.

I membri del Consiglio Direttivo rimangono in carica tre anni e sono rieleggibili. Possono fare parte del Consiglio esclusivamente i soci maggiorenni.

Nel caso in cui, per dimissioni o altre cause, uno o più dei componenti il Consiglio Direttivo decadano dall'incarico, il Consiglio medesimo può provvedere alla loro sostituzione nominando i primi tra i non eletti, che rimangono in carica fino allo scadere dell'intero Consiglio; nell'impossibilità di attuare detta modalità il Consiglio deve nominare altri soci che rimangono in carica fino alla successiva Assemblea che ne delibera l'eventuale ratifica.

Ove decada oltre la metà dei membri del Consiglio, l'Assemblea deve provvedere alla nomina di un nuovo Consiglio Direttivo.

Il Consiglio Direttivo nomina al suo interno un Presidente, un Vice-Presidente e un Segretario-Tesoriere.

Al Consiglio Direttivo sono attribuite le seguenti funzioni;

- 1) curare l'esecuzione delle deliberazioni dell'Assemblea;
- 2) predisporre il bilancio;
- 3) deliberare sulle domande di nuove adesioni;
- 4) provvedere agli affari di ordinaria amministrazione che non siano spettanti all'Assemblea dei soci, ivi compresa la determinazione della quota associativa annuale.

Il Consiglio Direttivo è presieduto dal Presidente o in caso di sua assenza dal Vice-Presidente e, in assenza di entrambi, da altro membro del Consiglio medesimo eletto fra i presenti.

Il Consiglio Direttivo è convocato di regola ogni sei mesi e ogni qualvolta il Presidente lo ritenga opportuno o almeno due terzi dei consiglieri ne faccia richiesta. Assume le proprie deliberazioni con la presenza della maggioranza dei suoi membri ed il voto favorevole della maggioranza degli intervenuti.

Le convocazioni devono essere effettuate mediante avviso scritto, anche per via telematica, da recapitarsi almeno cinque giorni prima della data della riunione, contenente ordine del giorno, luogo, data ed orario della seduta. In difetto di convocazione formale o di mancato rispetto dei termini di preavviso, saranno ugualmente valide le riunioni cui partecipano tutti i membri del Consiglio Direttivo.

I verbali di ogni adunanza del Consiglio, redatti a cura del Segretario e sottoscritti dallo stesso e da chi ha presieduto la riunione, vengono conservati agli atti.

Il Consiglio Direttivo può attribuire ad uno o più dei suoi membri il potere di compiere determinati atti o categorie di atti in nome e per conto dell'associazione.

ART. 11 - IL PRESIDENTE

Il Presidente, nominato dal Consiglio Direttivo, ha il compito di presiedere lo stesso nonché l'Assemblea dei soci.

Al Presidente è attribuita la rappresentanza legale dell'associazione di fronte a terzi ed in giudizio.

In caso di sua assenza o impedimento le sue funzioni spettano al Vice-Presidente o, in assenza, al membro del Consiglio più anziano d'età.

Il Presidente cura l'esecuzione delle deliberazioni del Consiglio Direttivo e, in caso d'urgenza, ne assume i poteri chiedendo ratifica allo stesso dei provvedimenti adottati nella riunione immediatamente successiva che egli dovrà contestualmente convocare.

ART. 12 - IL COLLEGIO DEI PROBIVIRI

Il Collegio dei Probiviri è composto da tre membri nominati dall'Assemblea dei soci fra i soci stessi.

Il Collegio dei Probiviri, di propria iniziativa o su richiesta scritta di un organo dell'associazione o di singoli soci, valuta eventuali infrazioni statutarie compiute da singoli soci e dagli organi dell'associazione, proponendo i provvedimenti del caso al Consiglio Direttivo o all'Assemblea.

Il Collegio inoltre svolge funzioni arbitrali per la risoluzione di eventuali controversie tra organi dell'associazione, se concordemente richiesto dalle parti.

ART. 13 - SCIoglimento

L'associazione in caso di estinzione o scioglimento, devolve il patrimonio residuo, previo parere positivo dell'Ufficio di cui all'articolo 45, comma 1 del D.Lgs. 03/07/2017 n.117, e salva diversa destinazione imposta dalla legge, ad altri enti del Terzo settore con finalità identiche o analoghe.

ART. 14 - RINVIO

Per quanto non previsto dal presente statuto valgono le norme di legge vigenti in materia.

Clicca qui per stampare solo gli Organi Societari SPES

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, p. 193

Comunichiamo ai nostri lettori la composizione degli organi societari per il triennio 2018-2021, secondo il risultato delle elezioni, che si sono svolte a Parma il giorno 22 novembre 2018, durante la prima giornata del Convegno “*La rivoluzione bolscevica del 1917: educazione e politica – problemi e eredità*”.

Consiglio Direttivo

Giovanni Genovesi – **Presidente**

Luciana Bellatalla – **Vice-presidente**

Elena Marescotti – **Segretaria**

Membri effettivi

Lucia Ariemma
Piergiovanni Genovesi
Letterio Todaro
Simon Villani

Membri supplenti:

Angelo Luppi
Giovanni Gonzi

Collegio dei Probiviri

1. Alessandra Avanzini
2. Paolo Russo
3. Franco Giuntoli

Collegio dei Revisori dei conti

1. Daniela Ritrovato
2. Nella Sistoli Paoli

Clicca qui per stampare solo il Bando SPES

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, pp. 195-196

SPES

Società di Politica, Educazione, Storia

Premio SPES 2019 – Seconda edizione

BANDO

ARTICOLO 1

La SPES (Società di Politica, Educazione e Storia) bandisce per l’anno 2019 il “Premio SPES” destinato a lavori relativi ai Settori Scientifico-disciplinari (SSD) di carattere pedagogico e ai SSD di carattere storico.

ARTICOLO 2

Il premio è articolato in tre sezioni:

- a. Tesi di dottorato
- b. Opera prima
- c. Saggistica

ARTICOLO 3

La partecipazione è aperta ai dottori di ricerca italiani per tesi discusse dal 1 gennaio al 31 dicembre 2018, ad opere di saggistica e ad opere prime, pubblicate nel corso del 2018.

Articolo 4

Alla sezione saggistica non sono ammesse opere collaborative e curatele.

ARTICOLO 5

Le tesi, le opere prime ed i saggi da sottoporre alla commissione esaminatrice dovranno essere inviati in versione PDF al seguente indirizzo di posta elettronica premiospes@spes.cloud; per i saggi e per le opere prime si richiede l’invio anche di una copia in versione cartacea al Prof. Giovanni Genovesi – Presidente SPES – Via Passo della Cisa, 23- 43123 Parma con l’indicazione “Partecipazione premio SPES”. Per tutte e tre le sezioni il materiale dovrà pervenire dal 15 febbraio al 15 marzo 2019. Per la copia cartacea farà fede il timbro postale.

196 - Premio SPES 2019

ARTICOLO 6

La domanda di partecipazione deve contenere l'indicazione della sezione a cui si intende partecipare, le generalità dell'autore, i suoi recapiti postali, telefonici e l'e-mail; il titolo del lavoro presentato accompagnato da una breve presentazione dello stesso. Per le tesi di dottorato, si dovrà inoltre dichiarare la data in cui sono state discusse.

In ogni caso, alla domanda va acclusa la ricevuta di versamento di €15,00, da effettuare su conto corrente bancario intestato a Giovanni Genovesi (presidente SPES) presso il Crédit Agricole - l'IBAN IT57Q0623012700000038208076 – con la causale “Partecipazione premio SPES”.

ARTICOLO 7

La commissione esaminatrice delle opere pervenute è presieduta da Presidente della Società e costituita dai membri del Consiglio direttivo e/o da esperti scelti dal Consiglio medesimo.

ARTICOLO 8

Per ogni sezione sarà assegnato un solo premio, con possibilità di segnalare altre opere meritevoli. L'elenco delle opere premiate e segnalate sarà pubblicato sul sito della SPES (www.spes.cloud). L'opera premiata in ciascuna delle tre sezioni, in cui il premio è articolato, riceverà un attestato con la motivazione del premio ricevuto.

ARTICOLO 9

La cerimonia di premiazione si svolgerà in occasione di una pubblica riunione della SPES. I vincitori saranno tempestivamente avvisati via mail sia dell'esito del premio sia della data e del luogo della premiazione.

Il presidente della SPES
Prof. Giovanni Genovesi

Parma, 7 gennaio 2019

Clicca qui per stampare solo i Collaboratori a questo numero

SPES – Rivista della Società di Politica, Educazione e Storia,
Suppl. di “Ricerche Pedagogiche”
ISSN 2533-1663 (online)
Anno X, n. 8, Luglio – Dicembre 2018, pp. 197

A questo numero, oltre al Direttore ed altri componenti della redazione della Rivista, hanno collaborato:

Franco Giuntoli, già docente di Filosofia e Scienze Umane all’Istituto Magistrale “Giosuè Carducci” di Pisa, collabora attivamente a “Ricerche pedagogiche” ed è attualmente membro del Collegio dei Probi Viri della SPES.

Marco Piccolino, neurofisiologo, già docente di Fisiologia all’Università di Ferrara, si dedica da tempo a studi di Storia della Scienza ed a ricerche di storia locale in particolare sugli eccidi nazisti in Toscana. Tra i suoi lavori, ricordiamo: “*Lo zufolo e la cicala / Divagazioni galileiane tra la scienza e la sua storia*”; Torino, Bollati-Boringhieri, 2005; *Galileo's Visions Piercing the Spheres of the Heavens by Eye and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2014 (in collaborazione con N. J. Wade).

Stefano Sodi, già docente di filosofia e Storia presso il Liceo Classico Galilei di Pisa e formatore degli insegnanti di storia, è ordinario di Storia della Chiesa presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose “Niccolò Stenone” di Pisa. Collabora a varie riviste storiche. Tra le sue pubblicazioni: *Insegnare storia. Riflessioni a margine di un'esperienza di formazione*, Pisa 2007² e *Dentro la storia. Eventi, testimonianze e interpretazioni*, Messina-Firenze 2008.

Bianca Venturini, già docente di Italiano e Latino nel Liceo Scientifico “Guglielmo Marconi di Parma”, si occupa da anni di critica letteraria, soprattutto poetica e di storia locale. Attualmente è segretaria della “Deputazione di storia patria per le province parmensi”.

Nicholas J. Wade, docente all’Università scozzese di Dundee, studioso della visione, ha collaborato spesso con Marco Piccolino, come nel saggio *Insegne ambigue. Percorsi obliqui tra storia, scienza e arte da Galileo a Magritte*, Pisa, Ets, 2007.