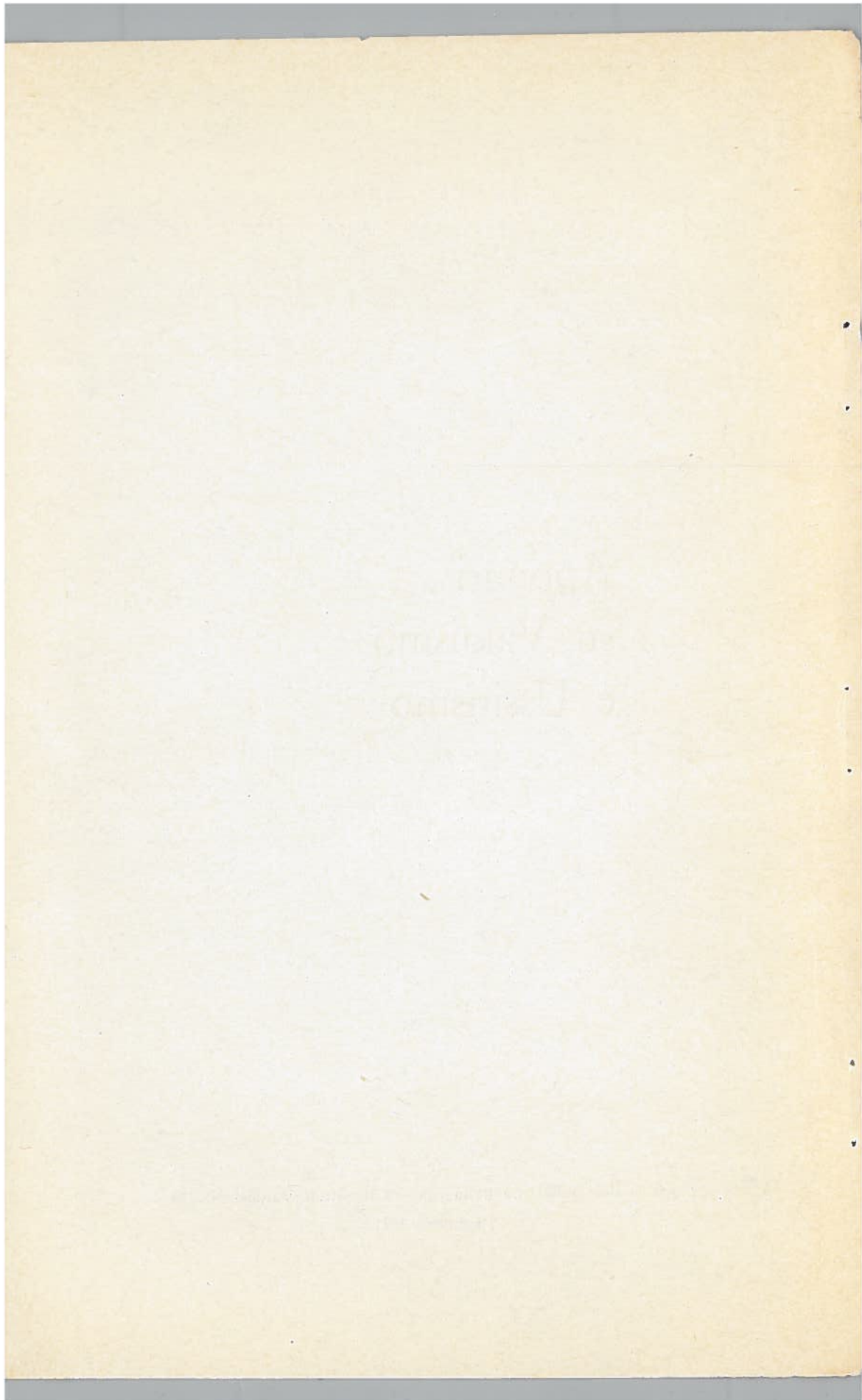


ROMOLO CEGNA

Appunti  
su Valdismo  
e Ussitismo

Estratto dal Bollettino della Società di Studi Valdesi N. 130

Dicembre 1971



## Appunti su Valdismo e Ussitismo

La teologia sociale di Nicola della Rosa Nera (Cerruc)

I. - Ho già avuto occasione di parlare del determinante apporto delle dottrine ussite nella elaborazione della Teologia Valdese italiana degli anni trenta del secolo XV, quando trattati e opuscoli della Preriforma boema giungono attraverso gli itinerari, comuni a Valdesi italiani e a Ussiti, che portano a Costanza e a Basilea. Nei miei *Appunti sull'Ussitismo Valdese* che sono pubblicati nel numero I del 1971 della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa ho proposto alla attenzione degli studiosi un esempio di utilizzazione di opuscoli ussiti e precisamente del *De mandatis Dei* e della *Expositio super Pater noster brevis* scritti da Hus in carcere a Costanza e inseriti in traduzione valdese, il primo parzialmente e il secondo integralmente, nel *Manuale teologico* raccolto nel Manoscritto 208 di Ginevra. Aggiungo qui che i due opuscoli si ritrovano pure nel *Libro appella tresor e lumen de fe* contenuto nel C 22 di Dublino, il primo in frammenti nei ff. 176 v°-178 v°, il secondo ai ff. 261 r°-264 r°. La corrispondenza tra il *Manuale teologico* del 208 di Ginevra e il *Tresor e lumen de fe* del C 22 di Dublino è concomitante con notevoli differenze di struttura delle due opere teologiche valdesi: può essere ottimo tema di studio il confronto analitico di esse, ma posso già suggerire una conclusione. Il *Manuale* del 208 di Ginevra, che corrisponde al *Libro espositivo* dei Maestri Valdesi italiani della fine del '400, secondo la più volte ricordata testimonianza di Fra Samuele da Cassine, rivela una struttura organica di dottrine risalenti all'Ussitismo degli anni venti del secolo XV. Il *Tresor* dovrebbe invece essere una tarda composizione, in cui entrano parti del 208 (tra cui quelle perdute sul digiuno e sull'elemosina, ai ff. 264 r°-270 r° del C 22), come dimostra il breve spazio concesso al *Purgatori soyma* rispetto all'ampiezza della trattazione di tale argomento nel *Manuale teologico* 208.

II. - Parte delle dottrine valdesi del 208 corrispondono a quelle esposte nella cosiddetta *Confessio Taboritarum*, presentazione di una larga discussione tra Cattolici e Taboriti avvenuta nel 1431 e qualche tempo dopo narrata da Nicola di Pelhrimov, speaker in quell'incontro del gruppo taborita.

Le dottrine ussite e valdesi trovano pure una corrispondenza nel pensiero di Nicola da Dresda, operante a Praga nel gruppo della Rosa Nera dal 1412 fin verso il 1417. Poiché varie opere di Nicola sono andate perdute, il confronto può essere fatto con una certa sicurezza solo relativamente alla dottrina del Purgatorio. Già Sedlák aveva messo in evidenza che in tale punto la *Confessio Taboritarum* dipende dal *De purgatorio* del Dresdense (1), il quale però contro il parere di tutta la storiografia deve essere ritenuto originale nelle sue conclusioni, e non Valdese o Valdesiano, data la sua partenza da un netto predestinazionismo antivaldese (2). La dipendenza dal Dresdense della *Confessio* induce ad ammettere anche la dipendenza da lui dei Maestri Valdesi la cui dottrina sul purgatorio corrisponde in gran parte anche letteralmente a quella della *Confessio*. Ma sono le differenze e le discordanze (3) a farmi pensare che tanto la *Confessio* quanto il *Purgatori soyma* traggono origine da un manuale ussita, probabilmente dello stesso Nicola di Pelhrimov, degli anni venti, utilizzato dal Vescovo taborita nella sua polemica anticattolica, e d'altra parte dai Maestri Valdesi per dare ossatura teologica alla loro tradizione orale troppo schematica. Implicitamente, se l'ipotesi può essere confermata, si prova la relativa antichità del *Manuale teologico* del 208 di Ginevra, e del *Libro espositivo* ricordato da Samuele da Cassine, e inoltre la priorità nel tempo del *Manuale* citato rispetto al *Tresor* che riduce a una sola parte la trattazione del *Purgatori soyma*. Ora ritengo che nel Manoscritto Dd XV 29 di Cambridge si possa avere la conferma della mia ipotesi. Premesso che i Maestri Valdesi scrivevano nella lingua d'uso del popolo e che i testi ussiti a loro giungevano in latino, un frammento del manuale ussita sul punto del purgatorio, letteralmente tradotto in valdese e presente nel *Manuale* del 208 di Ginevra, con differenze di organizzazione di pensiero rispetto alla *Confessio*, lo troviamo nel citato manoscritto di Cambridge ai ff. 203 v<sup>o</sup>-205 v<sup>o</sup>, qualche foglio prima di quelle pagine scoperte da Amedeo Molnár che non sono altro che una trascrizione di un lungo passo della *Confessio* dove si richiama il Cristiano al dovere di attingere direttamente alla Scrittura contro le diverse e contrastanti opinioni dei Dottori della Chiesa, come già Nicola aveva esortato nel *De quadruplici missione*, proposto in Valdese dai Maestri ai fedeli discepoli. E dello stesso manuale ussita, a cui doveva appartenere il frammento del Purgatorio del manoscritto di Cambridge, è probabilmente la breve indicazione che troviamo nel

(1) Cfr. JAN SEDLÁK. *Mikulás z Draždán*. Brno 1914, p. 45.

(2) Ved. mio art. *Predestinazione ed escatologismo ussiti...*, su questa Rivista, dicembre 1970, n. 128. Un'ampia analisi storiografica sull'interpretazione della figura di Nicola da Dresda si ha in HOWARD KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*. Los Angeles 1967, al quale rimando, benché lo stesso Kaminsky proponga la tesi del valdesianesimo di Nicola.

(3) Ved. mio art. cit. *Appunti sull'Ussitismo valdese* in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », al quale rimando per tutto ciò che questo articolo dà come conosciuto o provato.

C 22 di Dublino dove si legge, al f. 176 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>: « Lo es dubita si las armas de li mort pon esser ajudas per li aiutori de li vio. E est vist che non per doas raczons. E premierament car enaysa lo es dit: 2<sup>a</sup> Cor. 5 ca. Tuit nos coventa esser apresenta devant le seti de christ che unchascun recepia las proprias cosas del cors la quals el fey, Mas / a quellas cosas que son faitas per li vio non son cosas proprias mas estraguas. Donca ellas non son ajudas. La segunda raczon est che perfeitar a alcuna cosa es solament de li istant en la vita mas home enapres la mort non son en la vita donc li aiutori non perfeytan alor. Johan. 5 di: Aquelh che feron ben avaren en resurrecion de vita, mas aquelh que faron mal en resurrecion de iudici etcetera ». È evidente la derivazione da un testo latino in cui il problema veniva posto sotto forma di questione scolastica, così come si apre il *De purgatorio* di Nicola da Dresda nel Manoscritto D 52 della Biblioteca Capitolare di Praga: « Utrum vivencium oracio vel alia pyetatis opera prosunt mortuis » (f. 21 r<sup>o</sup>). E nulla vieta di pensare che tale apertura, evidente rimaneggiamento di un autore cattolico che presenta solo parte del trattato del Dresdense giunto a noi mutilo, sia ispirata a un inizio simile della parte mancante, di cui si ha eco nel testo ussita che è alla base del frammento citato. Ma ora ritengo utile presentare la trascrizione del frammento di Cambridge a confronto con la traduzione dei Maestri Valdesi.

Ms. Dd XV 29 di Cambridge  
ff. 203 v<sup>o</sup>-205 v<sup>o</sup>

Anime salvandorum sunt suo tempore secundum dei ordinacionem ab omnibus suis inquinamentis finaliter expurgande: patet ex illo apocalix 21 Non intrabit in illa aliquid coninquatum.

Fides scripture exprimit nobis certos et diversos modos purgandi quibus in vita presenti viantes purgantur a suis peccatis ut corporibus exutis digne (sic) sunt apperere (sic) in conspectum domini.

Nunc per sermonem christi implecionem. Iohannes 15: Iam vos mundi estis per sermonem meum

Ms. 208 di Ginevra  
ff. 96 v<sup>o</sup>-98 v<sup>o</sup>

...las armas de li dever esser salva, non satisfaczent enaquesta vita per li lor pecca, son finalment desser purga de totas las lor non mundicias segong/lordonamnet de dio en li lor temp. Coma es dit enlapocalix 21 Alcu na cosa socza faczent abomincion ni meczongia non intrare en ley.

Nos supponem secundament que la fe de lescriptura expon a nos moti certans e divers modi de purgar per li qual li viant en la vita present son purga de le lor pecca.

Alcuna vez per misericordia e per compliment de la parolla de dio. Johan 15: Vos se ia mont

quam lo. Nunc per opera fidei et pietatis. Prov. 15: Per misericordiam et fidem purgantur peccata.

Nunc propter adversitatum tolerantiam. Ecc.us 27: Vasa figuli probat fornax et homines iustos temptacione tri/bullacionis.

Nunc per habundanciam caritatis. Luce 7: Remittuntur ei peccata quoniam dillexit multum. Nunc per iniurie proprie remissionem. Mat. 6: Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimictet et vobis pater vester celestis peccata vestra.

Nunc per conversionem peccatoris ab eius via mala. Iacobus ultimo: Qui converti fecerit peccatorem ab errore vie sue, salvat animam eius a morte et cohoepit multitudinem peccatorum.

Nunc per penitenciam cum lavat peccator in lacrimis stractum suum. Et fuerint ei lacrimae sue panem die ac nocte, exemplo david qui dicebat: lavabo per singulas noctes lectum meum lacrimis meis rigabo stractum meum.

Petrus enim dicit actus 15: Nichil decrevit inter nos et illos fides purificans corda eorum. Petrus inuit ibi fidem esse sufficientem ad purgandum malos sine

per fe e per pieta. prov. 15: la parolla laqual yo parley a vos. Alcuna vez per misericordia e per fe e per pieta. prov. 15: Per misericordia e per fe son purga li pecca. Alcuna vez per almona. Luc. XI: Dona almona de czo que sopra a vos evevos totas cosas son mondas a vos. Tobias 22: Ella meseyma es laqual purga li pecca.

Alcune vez per suffrir tribulacion e adversitas. Ecc. us 27: Lo fornais prova lo vaisel de la terra e la temptacion de la tribulacion prova lome iust. Prov. 15: Coma lor es prova e largent al fuoc. enaysi dio prova li cor.

Alcuna vez per habundanciam de carita. Luc. 7: Moti pecca son perdona a ley car illi ame mot. Alcuna vez per perdonar las propias eniurias. Mat. 6: Si vos perdonare a li omes li pecca de lor, lo vostre paire celestial perdonare a vos li vostre forfait.

Alcuna vez per far convertir lo peccador de la soa mala via. Jaco. 5: Aquel que fay convertir lo peccador de larror de la soa mala via, salva larma de luj de mort e cuebre la montecza de li seo pecca.

Alcuna vez per penitenciam. cum lo peccador lava en lacrimas lo seo leit e las lacrimas son faitas a luj pan per dia e per noit. Coma david purificant se dizia: Wo arosarey lo meo leit per singulares noit de las mias lacrimas.

E sant Peire en li act de li apostol 15: E non descernie alcuna cosa entra nos e lor, purificant per se li cor de lor. Sant peire demonstra aici la fe esser suffi-

omnibus extrinsecis addiumentis ut preestensum est in latrone destero qui credens et recognoscens peccatum suum statim dignus fuit paradisso.

Alius modus purgandi sponse christi per penitenciam tangitur Y.a i ubi dominus dicit: lavamini et mundi stote aufferite malum cogitacionum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse, discite bene facere. Et sequitur: si fuerint peccata ut coccinum, quasi nix dealbabuntur, et si fuerint rubra quasi vermiculus velud lama alba erunt. Ubi dominus seipsum allegat vere secundum modum ibi expressum penitentibus. Quod et si enormia peccata habuerint, quod dealbuntur velud nix. Alius modus purgandi tangitur in evangelio. Mat. tercio, ubi dicitur: ipse nos baptizabit in spiritu et igne. Cuius ventilabrum in manu eius et permundabit aream suam et congregabit triticum in orreum suum. Quod iohannes crisostomus exponit de area presentis ecclesie et de igne tribullacionis: ibi videatur. Et non solum sic dominus purgat aeram suam per tribullaciones sed per seipsum mondat sponsam suam hic in presenti ecclesia ut testatur apostolus eph. 5: christus dilexit ecclesiam suam et tradidit semetipsum pro ea ut sanctificaret eam mundans eam lacro (=lavacro) aque in verbo vite ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam et non habentem maculam aut rugam aut aliquid huius modi sed ut sit sanctam et immaculatam, ubi apostolus exprimit quod christus tam maxime dilexit ecclesiam quod noluit

cient a purgar li mal senza autre aiostament de fora. Coma es manifest del nifest del leyron istant de la dextra lo qual cresent e reconoissent li seo pecca fo viaczament degne del paradis.

Autre modo de purgar li pecca en lesposa de christ es tocha en W.a i: Lava vos/e sia munda, hosta li mal de las vostras cogitacions e de li meo olh repausa vos de far perversament e enprene de far ben. E sensec: Si li vostre epcca seren coma vermellhon, ilh seren enblanqueci coma neo. E silh seren ros coma vermiez ilh seren coma lana munda. Al qual luoc lo signor demostra si meseyme a li veray pentent liqual silh auren pecca senza regla que ilh seren enblanqueczí coma neo. Autro modo de purgar es tocha en sant Mat. 3: Loventallh del qual es en la soa man e mundare la soa aira e aiostare lo froment al seo granier. La qual parolla crisostomo expon de laira de la gleisa present e del fuoc de la tribulacion.

E non solament lo signor munda la soa aira per las tribulacions, mas munda la soa sposa per si meseyme aici enaquista vita. Coma di sant paul Eph. 5: christ ame enaysi la gleisa que el liore si meseyme per ley que el sanctifiques ley mundant ley cum lavament daiga e cum parolla de vita que el meseyme dones a si gloriosa gleisa non havent macula ni ruga ni alcuna cosa da questa manera mas que ilh sia/sancta e nonsecza. Lapostel declaira aici que christ ame tant grandement la gleisa que el non vole mondar ley cum alcun autre lavament si non cum lo seo propi

ipsam aliquo alio lavacro mundificare, nisi suo proprio sanguine et non sic sufficienter ut remaneat aliquid immundicie, sed sic gloriosam eam sibi exhibuit ut non habeat maculam neque rugam sed ut sit sancta et immaculata et non solum testimonium hoc resonat in terris de mundificatione sufficienti sponsæ christi in sanguine eius sed etiam/testimonium est de celo eorum qui actualiter consequuti sunt illam mundiciam.

De quibus scribitur: apocalixis 7<sup>o</sup>, ubi sic est dictum: Hii sunt qui venerunt de tribulationibus magnis et lavaverunt stolas suas et dealbaverunt in sanguine agni. Ideo sunt ante tronum agni et serviunt ei. Ecce quod certi modi purgandi viancium ex fide scripture colliguntur quibus in vita presenti viantes a suis purgantur peccatis.

sang e non enaisi non sufficient que la remagna alcuna non mundicia mas que ilh sia sancta e non socza. E aquest testimoni non solamente resona en terra del sufficient mundament de lesposa de crist al sang de lui mas certament est testimonia al cel daquilh li qual han cossegu actualmente aquella mundicia.

De liqual es dit enlapocalix: Aquisti son li qual vengron de la grant trubulacion e laveron las lor vestimentas al sang de lagnel. enperczo son devant lo seti de lagnel e servon a luj. Vevos quanti certans e divers modi de purgar son culhi per fe descriptura per li qual li vian en la vita present son purga de li lor pecca.

III. - Nella *Confessio Taboritarum*, che è praticamente il verbale steso da Nicola di Pelhrimov in cui leggiamo tutta la vivace discussione avvenuta nel 1431 tra Taboriti guidati dallo stesso Nicola e i Sacerdotes pragenses guidati da Giovanni Rokycana, il frammento di Cambridge corrisponde quasi integralmente, salvo qualche espressione in più, a due momenti:

Cambridge, ff. 203 v<sup>o</sup>-204 r<sup>o</sup>: « Anime salvandorum... rigabo stratum meum »;

Conf. Taboritarum, Ms. 102 di Brno, ff. 10 r<sup>o</sup>: « Anime salvandorum... stratum meum rigabo ».

Cambridge, ff. 204 r<sup>o</sup>-205 v<sup>o</sup>: « Petrus enim dicit... et serviunt ei »;  
Conf. Taboritarum, Ms. 102 di Brno, ff. 41 v<sup>o</sup>-42 r<sup>o</sup>: « Petrus enim dicit... et serviunt ei ».

La conclusione del frammento di Cambridge: « Ecce quod certi modi... a suis purgantur peccatis » (f. 205 v<sup>o</sup>), si trova nella Confessio a conclusione della prima parte del frammento stesso, al f. 10 r<sup>o</sup> del Ms. 102: « Ecce quot certi modi... a suis purgantur peccatis ». È indubbio che nel Sinodo del 1431 Nicola si serve nella polemica immediata con Rokycana di una sua elaborazione delle tesi che negano il Purgatorio, probabilmente attingendo a un'opera già composta da lui in tempi precedenti, opera giunta ai Maestri Valdesi.



Quest'opera poteva essere in latino: i Maestri Valdesi non componevano in latino, ma traducevano in volgare testi già noti, con qualche adattamento. Il frammento di Cambridge può provare che l'opera a cui esso appartiene era stata composta in latino. Tuttavia mi si permetta di fare almeno una debole ipotesi che il testo fosse stato composto in céco e poi tradotto in latino, e quindi in franco provenzale. Solo così si spiegherebbero due espressioni: « Et fuerint ei lacrimae suae panem die ac nocte », « sed ut sit *sanctam et immaculatam* » dove gli accusativi possono essere un ingenuo adattamento latino del caso strumentale della lingua céca possibile in simili frasi. E ancora una parola a conforto dell'ipotesi di una composizione teologica di Nicola di Pelhrimov anche sul Purgatorio, precedente alla *Confessio*, composizione da cui sarebbe tratto il frammento di Cambridge. Confrontiamo due passi:

Cambridge Dd XV-29, f. 205 r°

« ...in verbo vite ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam et non habentem maculam aut rugam aut aliquid huius modi sed ut sit sanctam et immaculatam, ubi apostolus exprimit quod christus tam maxime dilexit ecclesiam quod noluit ipsam aliquo alio lavacro mundificare nisi suo proprio sanguine et non sic sufficienter ut remaneat aliquid immundicio sed sic gloriosam eam sibi exhibuit ut non habeat maculam neque rugam sed ut sit sancta et immaculata. Et non solum testimonium hoc resonat... ».

Brno 102, f. 42 r°

« ...in verbo vite ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi. Sed ut sit sancta et immaculata. Et non solum testimonium hoc resonat... ».

La frase che manca nella *Confessio* « ubi apostolus exprimit... neque rugam », è stata aggiunta da altra mano a piè di pagina al f. 42 r° del 102, con richiamo al punto in cui manca: si tratta della tecnica comune ad anonimi lettori dei Codici di Praga, di aggiungere ad opere di certi autori frammenti di loro precedenti simili lavori, tralasciati nella nuova elaborazione. Chi conosceva il supposto precedente trattato di Nicola di Pelhrimov, ha voluto aggiungere la frase mancante, che invece troviamo nel frammento di Cambridge che deve corrispondere alla prima opera del Vescovo Taborita.

IV. - Ci fu pure una traduzione in italiano dell'opera che troviamo in franco-provenzale nel Ms. 208 di Ginevra. Ce ne informa Fra Samuele da Cassine quando parla del *Libro espositivo* dei Valdesi, che circola tra gli uomini di cultura italiani prima del 1510, probabilmente in stampa, dove il frammento di Cambridge trova il suo giu-

sto posto, come risulta dalla breve sintesi che lo stesso Francescano fa nel suo *De Statu Ecclesie* edito a Cuneo nel 1510, al. f. a 3: « Multifariam multisque modis potest anima purgari in hoc seculo dum vivit: quibus modis potest deus tantam imprimere efficaciam quod anima penitus absolvitur a debito omnis pene: ergo non est danda tanta pluralitas purgationum. Antecedens patet discurrendo per singula: Purgat enim auditio verbi dei, purgat misericordia exhibita proximo, purgat elemosina, purgat adversitas patienter tolerata, purgat ardor caritatis, purgat remissio iniuriarum, purgat inductio alterius ad conversionem dei, purgat fletus pro peccatis, et ultra omnia hec dicit petrus actuum 15: purificans fide corda eorum et item christus mortuus est pro peccatis hominum: ergo sola fides iesu christi passi pro hominibus ita mundantur anime in hac vita ut non sit opus alia mundatione ».

V. - Il grande teorico della negazione del Purgatorio al quale attingono i Taboriti è Nicola da Dresda, entusiasta discepolo del Cristo evangelico, che dalla Germania era giunto a Praga, affascinato dal mordente risveglio teologico ed etico della città dove condusse la sua lotta tra il 1412 e il 1415. Nel rovente inizio di un religiosismo nazionalista boemo, egli conserva il suo posto di missionario benché sia un tedesco: non usa la lingua céca che probabilmente non conosce, ma è accettato come un apostolo del luogo e il popolo lo chiama Mikuláš ze Czerrucz, Nicolaus de Rosa nigra (Cerná Ruze, abbreviato in Cerruc) dal nome del Collegio in cui vive e in cui certamente insegna col gruppo di Dresda. Del resto anche il collega Pietro da Dresda assume un epiteto simile, se in lui, come suggerisce Bartos (4), dobbiamo vedere l'autore di opere filosofiche attribuite nel Ms. Vienesese 5242 al *Magistrus Petrus Gerticz quondam rector scholarum in Dresden*, e nel Ms. di Erfurt al *Magistrus Petrus Gerit, Magistrus schole in Dressen scilicet in Misna*. Nella vicenda di trascrizioni di un nome, incomprensibile per l'amanuense, è possibile risalire da Gerit a Gerticz, e da questo Czerucz, vale a dire Cerue.

Le notizie finora accertate dagli studiosi ci danno un Nicola che giunge a Praga educato alla più alta scuola del Diritto Canonico, del quale è perfetto conoscitore. Ma possiamo aggiungere anche una informazione finora trascurata: Nicola si presenta in una polemica contro un certo Rettore di scuole in Corbach quale Rettore in Wildungen. L'opera, conservata nel solo Manoscritto D 118 della Biblioteca Capitolare di Paga in codice cartaceo del sec. XV, ai ff. 1 r°-51 v°, è ricordata al n. 12 dell'elenco delle opere certe o probabili di Nicola redatto dal Kaminsky nell'introduzione alla sua edizione delle *Tabule novi et veteris coloris* e della *Consuetudo et ritus primitive ecclesie et moderne seu derivative* (5). Si tratta di un elenco che per

(4) F. M. BARTOS, *Nové spisy Petra a Mikuláše z Dráždán*, in « Reformační sborník » VIII (1946), pp. 66-67.

(5) HO. KAMINSKY e altri, *Master Nicholas of Dresden - The Old Color and the New*, Filadelfia, 1965.

lo più è un rinvio ai precedenti lavori di Sedlák e di Bartos (6). Non c'è mai stato uno studio approfondito di questa *Replica* di Nicola al Rettore di Corbach ed è chiaro che l'importanza di alcune righe ai fini della conoscenza di Nicola è stata trascurata. Il Maestro di Dresda cita all'inizio la lettera che il Rettore di Corbach aveva a lui mandata in risposta a una sua, di evidente carattere utraquista. Scrive il Rettore di Corbach: « Visum est mihi rectorem pro tunc regentem in Wildungen nonnullis perturbare (recte: perturbari) motivis sacris textualibus scripture rebellionem ritus consuetudinis que superlaudabilis quibus obpugnare nititur catholice nec non romane militanti ecclesie una cum auctoritatibus apparentibus in reprobum sensum adductis » (f. 1 r°). Sedlák interpreta quel « rectorem » come riferito a mihi, cioè al Rettore di Corbach che doveva essere passato a Wildungen (7). Evidentemente c'è un testo alquanto oscuro, che tuttavia viene ampiamente chiarito dalla risposta di Nicola: « ...Ex quibus auctoritatibus patet quod motiva textualia sacre scripture me non turbent, sicut prenominate rector mihi imposuit, cum id credo cum predictis doctoribus et sic patet vel patebit cuilibet fidei prelegenti qualiter intelligo textum Nisi manducaveritis etc. » (f. 2 v°).

La persona che dovrebbe essere *turbata* è Nicola. Il testo della lettera del Rettore di Corbach dovrebbe quindi essere letto in questa forma: « Visum est mihi, Rectorem pro tunc regentem in Wildungen perturbari nonnullis motivis sacris textualibus scripture, rebellionem ritus etc. » (8). Almeno al tempo della risposta del Rettore di Corbach Nicola era Rettore a Wildungen, città che come Corbach apparteneva al Principato di Waldeck. E c'è un riferimento a un trattato utraquistico sul tema del *Nisi manducaveritis*. Si potrebbe forse pensare che Nicola si riferisca al *Nisi manducaveritis* della replica contro l'antiutraquista predicatore Havlík, del luglio-agosto 1415, ponendo così la replica contro il Rettore di Corbach dopo la prima metà del 1415, vale a dire nel tempo dell'esodo da Praga di Nicola, deluso dall'indirizzo non prettamente evangelico preso dal movimento riformatore guidato da Jacobello, ora divenuto suo oppositore, e caduto sotto l'influenza della lega utraquista dei nobili che aveva preso sicura consistenza nel settembre di quell'anno. Nicola si sarebbe allora portato in Germania dove come Rettore di Wildungen avrebbe tentato di introdurre l'utraquismo tra il clero e i fedeli tedeschi. Ma non si può ammettere che il Maestro di Dresda si riferisca al *Nisi manducaveritis* del 1415, poiché la *Replica* al Rettore di

(6) *Op. cit.*, p. 28, alla quale rinvio per la bibliografia.

(7) JAN SEDLÁK, *Mikuláš z Drážd'an*, cit., p. 30. L'ipotesi è sempre stata accettata a tutt'oggi dalla storiografia relativa a Nicola.

(8) A parte altri ragionamenti, è evidente che la soggettiva legata al *visum est mihi* ha bisogno di un suo soggetto all'accusativo, che può essere trovato solo in quel *Rectorem in Wildungen*, cioè in Nicola da Dresda, che altrove dice: « Respondeo et nego me velle impugnare consuetudines laudabiles (f. 2 v°)... Item Rector dicit me velle oppugnare romane militanti ecclesie (f. 3 r°) ».

Corbaeh, pur essendo condotta sui tipici temi dei trattati di Nicola, non contiene nessun accenno, solito nelle opere del Dresdense del 1415, al Concilio di Costanza o alla morte di Hus o suoi precedenti trattati. Pertanto dobbiamo collocare la *Replica* in un periodo precedente al Concilio di Costanza, anzi ai primi anni dell'attività missionaria di Nicola, vale a dire attorno al 1412. D'altra parte è inverosimile che Nicola ottenesse un Rettorato a Wildungen quando ormai a Praga aveva apertamente manifestato il suo radicalismo evangelico. Dobbiamo piuttosto pensare che tra il 1409 e il 1412 Nicola sia stato a Wildungen dove, partendo da motivazioni interiori, indipendentemente da determinanti influssi valdesi o wyclifiti, dopo un suo possibile soggiorno di studio a Praga lasciata con gli altri tedeschi dopo il decreto di Kutná Hora, iniziò il nuovo movimento evangelico fondato sulla frequenza della mensa eucaristica con completa partecipazione al rito (utraquismo). L'ostilità dell'ambiente lo indusse a riprendere la strada di Praga dove il suo messaggio poteva essere meglio ascoltato, ma nel frattempo l'utraquismo tedesco si era diffuso, come testimoniano i molti martiri del 1414 e del 1416 ricordati in luoghi non lontani da Wildungen da cronache del tempo (9). E in quei luoghi tornò Nicola dopo la delusione di Praga, subendo il martirio, come ci informa nel 1419 il predicatore popolare Giovanni Zelivsky (10) e come conferma un anonimo polemista cattolico della seconda metà del '400 il quale rispondendo al *De purgatorio* di Nicola, ci dice che il Dresdense « sanguinem suum fertur pro Christo effudisse » (11), e suggerisce il 1417 come data del martirio.

*Nicola*  
VI. - Non si hanno, neanche in Hus, affermazioni di utraquismo in Praga prima del 1414. D'altra parte tutta una tradizione di antiche cronache attribuisce ai Dresdensi (e si deve pensare a Nicola da Dresda) il primo suggerimento dato a Jacobello perché imponesse come necessità la comunione sotto le due specie tra gli aderenti, clero e popolo, al movimento riformatore ussita (12). Il fatto che Nicola fosse utraquista prima ancora di giungere, probabilmente per la seconda volta, a Praga conferma che a lui, e solo a lui si debba effettivamente l'inizio di questo nuovo e significativo atteggiamento ussita che ne doveva rappresentare per sempre la caratteristica principale: e in questo senso dobbiamo accettare la riposta verità storica nasco-

(9) Ved. LEA-HANSEN, *Geschichte der Inquisition des Mittelalters* II, 462-463, per i martiri del 1416, e la cronaca del Vrie in Hardt, *Concilium costantiense* II, 127-131, per i martiri del 1414 (le fonti sono citate in F. M. BARTOS, *Husitstvi a cizina*. Praga 1931, nota 85, p. 141).

(10) *Dochavaná Kázání*, ed. A. Molnár. Praga 1953, p. 127. Si tratta dell'unica volta in tutta la letteratura ussita, in cui viene esplicitamente ricordato Nicola la cui origine tedesca non poteva certo piacere agli stessi suoi seguaci radicali imbevuti di nazionalismo boemo. Lo Zelivsky ricorda la Misnia come terra del martire, con evidente riferimento a una generica terra tedesca.

(11) Ms. D 52 della Bibl. Capit. di Praga, f. 51 v°.

(12) Tutte le parti di cronache boeme riferentisi ai Dresdensi sono citate e analizzate da HEINRICH BOEHMER in *Magister Peter von Dresden*. « Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde », XXVI (1915), pp. 212-231.

sta nelle cronache alle quali accennavo, anche se esplicitamente in esse non si fa mai il nome di Nicola, confuso spesso col collega Pietro. Del resto anche una variante della stessa Cronaca di Lorenzo di Brezov, profondamente legata al nazionalismo ceco, parla del solo maestro Pietro di Dresda come di colui al quale miracolosamente fu rivelata la necessità del ritorno alla pratica utraquista, « unde magistri Pragenses eidem consencientes istas scripturas collegerunt... » (13). E Nicola stesso ci informa nella *Replica* al Rettore di Corbach della sua iniziativa utraquista, quando a Praga il movimento riformatore era ancor fermo alla tradizione eucaristica di Matteo di Cracovia, di Mattia di Janov, di Giovanni di Marienwerder, di Gerardo Groot che nel tardo '300 furono attivi in Praga, ma soprattutto del boemo Mattia di Janov, tutti tenaci sostenitori della comunione frequente, se non quotidiana. Nicola scrive: « Item Rector dicit me velle laborare ad hoc ut voleam (sic) optineri tantum, scilicet communicari sub ambabus speciebus laycos » (14). È evidente che la frase attribuisce al Dresdense una diretta azione su un ambiente ancor chiuso al problema: e l'ambiente è quello tedesco, dove egli è presente prima della partenza per Praga. Non si può quindi riferire l'espressione a un Nicola operante a Praga ormai aperta all'iniziativa nel 1415, secondo la data suggerita da Kaminsky (15) e le ipotesi di Sedlák e Bartos (15).

Ancora leggiamo: « Item rector dicit quod talia forsitan feci in clericorum confusionem... quia male faciam vel feci videlicet instigando laycos contra clerum quoad clerici communicarent laycos sub ambabus speciebus secundum mandatum domini » (16).

Nicola ammette di essere responsabile dell'iniziativa, motivata con le argomentazioni comuni ai suoi trattati eucaristici scritti nei primi tempi del Concilio di Costanza, ma nega energicamente di voler suscitare discordie tra i fedeli: « Tunc concedo quod male facerem si discordiam vellem suscitare inter fideles sive clerici sive layci » (17).

VII. - La struttura teologica del Valdismo italiano, così come appare dai frammenti del *Libro espositivo* (18) dell'ultimo '400, chiaramente rivela una dipendenza dalla teologia sociale di Nicola da Dresda, gelosamente seguita con fedeltà viva nonostante le sovrapposizioni successive a Nicola del taborismo politico e dell'evangelismo dei Fratelli dell'Unità certamente noti ai Maestri Valdesi. È bene quindi avvicinarci all'ecclesiologia e alla dottrina sacramentaria di Nicola che già è chiaramente delineata nella *Replica* al Rettore di Corbach.

(13) *Fontes Rerum Bohemicarum*. V., nota alla pagina 329.

(14) *Ms. D 118*, f. 6 r<sup>o</sup>.

(15) Ho. Kaminsky, *Master Nicholas*. cit., p. 31.

(16) *Ms. D 118*, f. 6 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

(17) *f. cit.*

(18) I frammenti sono stati pubblicati in ordine nel mio articolo *Appunti sull'Usitismo valdese*, cit.

Nicola si sofferma in essa su alcune considerazioni sulla Chiesa Romana, mentre da una parte ne nega l'infallibilità dicendo: « *Judicium autem ecclesie nonnunquam opinionem sequitur* » (19), d'altra parte fa della Chiesa Romana un Istituto fuori dei valori spaziali e gerarchici quando afferma: « *Ubi cumque sunt sancti in caritate Christi congregati ibi est romana ecclesia* » (20). L'equivocità dell'uso del termine « romana » perde ogni carattere di confusione per farsi semplice distinzione di uso, se leggiamo i precisi riferimenti di Nicola alla sede romana del primo Vescovo Pietro: « *Est ergo prima apostoli petri sedes romana ecclesia. non habens maculam neque rugam nec aliquid huiusmodi ut XXI di. quamvis... Tu es Ptrus etc., quia ab ipso incepit vera confessio et cognicchio fidei et veritatis quando dixit: tu es Christus filius Dei vivi. Eciam possumus intelligere quod sedes apostolica non est auferenda a Roma nisi quod qui dicit se tenere sedem et locum apostolorum, eciam tenere debet vitam et conversationem illorum et fidem quam ratione predicavit et precipue sanctus petrus et paulus ut dicitur XXV d. III* » (21).

Nicola crede quindi a una localizzazione della Chiesa spirituale. a una sua gerarchia, purché si conservi a questa Chiesa quel suo carattere che egli puntualizza attraverso a una definizione della Chiesa colta in una glossa di Nicola da Lira ai Maccabei: « *(Ecclesia consistit) in illis in quibus est vera cognicchio et confessio fidei et veritatis, et non in hominibus ratione potestatis sive dignitatis ecclesiastice sive secularis* » (22).

A differenza delle concezioni ecclesiologiche di Hus e di Jacobello, ma anticipando molto di ciò che diranno Chelcicky e Luca da Praga (23), Nicola afferma l'idea di una Chiesa vista come fatto umano (conoscenza) che manifesta nell'ordine sociale (confessione) un fatto spirituale (la fede e la verità). E c'è l'esclusione di ogni interesse mondano (civile ed ecclesiastico) in questa concezione che non ha nulla di wyclifita. Il pensiero di Nicola non era poi altro che l'approfondimento del Concetto di Chiesa che troviamo in Federico Eppinge, Maestro di Nicola e aperto sostenitore con Hus del primo wyclifismo praghese: « *Societas ipsorum sanctorum secundum Augustinum, prout ecclesia sanctorum, et solum talium est unum corpus Christi misticum, cuius caput est Christus. In qua ecclesia seu communitate fidelium talis est et tanta unio, quod quodlibet membrum eius sit particeps omnium bonorum, que fiunt in ecclesia, et tota ecclesia in nullo bono a singulis membris dividatur, nisi sit membrum*

(19) *Ms. D 118, f. 9 v°.*

(20) *Ms. D 118, f. 12 r°.*

(21) *Ms. cit., f. 4 r°.*

(22) *Ms. cit. ff. 3 v°-4 r°.*

(23) Le teorie ecclesiologiche di Hus, Jacobello, Rokycana, Chelcicky e Luca da Praga sono state esaminate da Paul de Vooght nel suo articolo *La notion d'Eglise-assemblée des prédestinés dans la théologie hussite primitive*, in « *Communio viatorum* » XIII (1970), pp. 119-136. Manca ogni accenno a Federico Eppinge e a Nicola da Dresda il cui pensiero è fondamentale, più di quello di Hus, nello sviluppo dell'ideologia ussita soprattutto presso i taboriti.

per peccatum mortuum et abscissum » (24). Un simile atteggiamento ecclesiologico sarà accolto dai Maestri Valdesi nel cui *Manuale teologico*, il *Libro Espositivo* di cui parla Fra Samuele da Cassine, appaiono in essenza e anche con contesto testuale le idee di Nicola, evidentemente preferite a quelle di altri ideologi ussiti, anche se non si accetta il suo predestinazionismo.

VIII. - La Chiesa di Nicola è semplicemente la Chiesa dei Salvati (Chiesa trionfante) e dei Salvandi (Chiesa Militante): e questi hanno già in sé la manifestazione della predestinazione in quanto l'elezione da parte di Dio implica il dono della grazia e della gloria. Anche se non c'è certezza della propria situazione esistenziale in rapporto al disegno di Dio, l'impegno a una vita nella carità è il dovere primo del cristiano perché possa corrispondere alla decisione divina nei suoi confronti, se essa c'è stata. E la persecuzione e la sofferenza fanno parte essenziale della elezione. Sono evidenti in questi accenni, documentati nei miei studi precedenti, le radicali differenze tra la ideologia ecclesiologica di Nicola e quella dei predecessori e contemporanei: ed è anche evidente come a Nicola si ispiri quella parte del radicalismo taborita e dei Fratelli dell'Unità che attuano una comunità cristiana di predestinati, impegnati in ampie aperture sociali che vanno fino a un comunismo integrale col rifiuto di ogni gerarchia civile od ecclesiastica (25). E la dipendenza da Nicola è viva nello stesso uso del termine « salvandi » che entra nella produzione letteraria di Nicola di Pelhrimov, Maestro Taborita, e dei Maestri Valdesi, in sostituzione dell'equivoco « predestinati » che nella storia del linguaggio teologico assume il significato di chi, pur vivendo nel peccato mortale e quindi fuori della Comunione della Chiesa, sarà salvato. Nicola rifiuta questa interpretazione della predestinazione, e anche l'uso della parola che compare solo in qualche citazione di glosse o di passi di teologi. Egli insiste nel concetto che essere nella Chiesa significa « confessare la fede e la verità ».

Nell'Apologia, qualche anno più tardi della *Replica* al rettore di Corbach, scrive ancora: « Ecclesia Christi non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis ecclesisticae vel secularis, quia multi principes et summi pontifices et alii inferiores inventi sunt apostatasse a fide, propter quod ecclesiam (sic) consistit in illis personis quibus est noticia et vera confessio fidei et veritatis » (26). È una parafrasi della definizione di Nicola da Lira, già ricordata, e, sempre attingendo allo stesso esegeta Francescano, Nicola da Dresda precisa il significato di « veritas » nel *Nisi Manducaveritis*: « lex nova respectu veteris dicitur veritas... dicitur etiam gratia » (27). La men-

(24) Jo. Hus (recte Jacobellus), *Tractatus responsivus*, Praga 1927, p. 103.

(25) In attesa di una storia del Taborismo studiato nel suo evolversi ideologico e sociale, e non solo militare e politico, storia che ancora manca e che forse avremo presto in edizione francese a cura di uno studioso ceco, si vedano le sempre utili annotazioni sul comunismo taborita con radice programmatiche anarchiche in Friedrich von Bezold, *Kdejinám husitsví: kulturné historická studia*, Praga 1904, passim.

(26) Ms. IV G 15 Bib. Un. Praga, f. 191 v°.

(27) Ms. IV G 15, cit., f. 149 r°.

talità tipicamente giuridica di Nicola lo porta a trovare alla radice dell'essenza della Chiesa una « legge » che è la vita nella grazia, che si esplica in un rapporto con Dio e in una manifestazione sociale nella libera aderenza al dettato della coscienza (la *lex privata* contrapposta alla *publica* e a questa superiore, come ho detto in studi precedenti), dettato suggerito dall'adesione personale alla Scrittura attraverso il lume dello Spirito Santo. Riferendosi a una glossa all'Apocalisse, Nicola risponde a un certo momento al Rettore di Corbach che lo ha praticamente accusato di eresia: « Respondeo quod ille allegat sacram scripturam in reprobum sensum quicumque aliter scripturam intelligit quam consensus spiritus sancti flagitat, a qua scriptura est, et talis hereticus appellari potest, et in hanc insipientiam cadunt qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impenduntur obscuro (sic), non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras nec non ad evangelicas auctoritates, sed ad se ipsos recurrunt, et ideo magistri erroris existunt; quia veritatis discipuli non fuerunt » (28). La dottrina, cauta ma precisa, del rapporto personale con la Scrittura, è ripresa dai Taboriti (29) e dai Valdesi che in questo dipendono chiaramente da Nicola. Ci può essere in questo rapporto personale con la Scrittura anche la mediazione dei più quotati espositori, purché in loro non ci sia contraddizione con il complesso dei Testi sacri. Nicola, che compone le sue opere come un tessuto di citazioni e del Diritto Canonico e di glosse al Diritto e alla Bibbia, e di testi di Padri o Dottori della Chiesa, ci offre l'esempio pratico di questo prudente uso degli « espositori » che a volte, come egli stesso dice nel *De Purgatorio* citando una glossa a Matteo: « Spiritus sanctus non tetigit semper corda expositorum » (30). Ma di questo parla ampiamente nel *De Quadruplici missione*, l'opera che certamente per i suoi richiami alla *lex privata* e alla libertà interiore del cristiano e alla fedeltà alla Scrittura al di là delle interpretazioni errate di dottori o di consuetudini, è stata in gran parte offerta dai Maestri Valdesi in traduzione franco-provenzale alla lettura dei discepoli. E Nicola sa criticare lo stesso Nicola da Lira, e anche San Tommaso che pure utilizza ampiamente, quando sostituiscono a sane e legittime interpretazioni le proprie idee personali, come si vede per esempio nella *Replica*. E nella stessa leggiamo questo appunto a San Tommaso: « Notum est quod (Thomas) loquitur probabiliter secundum suam scholasticam opinionem, non demonstrans hoc ex solidis scripturis neque efficacibus rationibus, et sic non sedet in cathedra moysi, quia sua docet et non sicut Christus instituit » (32).

IX. - La vita nella fede e nella verità della grazia implica in Nicola la liberazione da tutte le consuetudini contrarie alla Scrittura.

(28) Ms. D 118, cit., f. 4 r°.

(29) Cfr. F. BEZOLD, cit. p. 28.

(30) Ms. III C 8 B. U. P., f. 48 v°.

(31) Ms. D 118, f. 40 v°.

(32) Ms. D 118, f. 36 r°.



Egli ha già affermato nel *De quadruplici missione* e nei *Puncta* che la *lex privata*, la legge della coscienza, è superiore a quella pubblica: questa infatti, anche se fondata sulla ragione, può aver valore solo nel tempo. Nicola ricorre a Giovanni Andrea e all'Ostiense per chiarire il suo concetto di « *ius positum* », quando scrive: « *Non recurrimus ad fabulas, exempla vel mendicata suffragia, nec ad ius positum, quod ponitur et deponitur, in quo est sepe pro ratione voluntas, sed ad ius divinum et impermutabile* » (33). L'annotazione ritorna alla p. 17 dell'edizione del *Processus concistorialis martyris Joannis Hus*, edito da Otto Brunfels nel 1524-1525 con il *De Victoria Christi*, su manoscritto ora perduto. Nicola, pur con un sereno linguaggio, contesta in pieno la validità assoluta del « *ius positum* », anche se fondato sulla ragione, come dovrebbe essere ma non è sempre, in quanto dipende a volte solo dalla volontà o meglio dal capriccio del legislatore. In fondo il *Processus* può essere considerato una aperta accusa a questo diritto pubblico, nel cui nome si commettono le peggiori infamie, come la condanna di Hus. E si può ora tranquillamente considerare il *Processus* opera autentica di Nicola, mentre nell'elenco del Kaminsky è posta tra quelle dubbie. Esso corrisponde infatti al tema centrale dell'*Apologia*, che anticipa lo svolgimento del *Processus* pur senza nominare Hus (34). In essa leggiamo: « *Iustum tamen et innocentem petebant crucifigi et barabbam dimitti, latronem insignem* » (35). Nel *De Purgatorio* (36) Hus è contrapposto a Giovanni XXIII, riconosciuto dallo stesso Concilio di Costanza come l'essenza stessa dell'infamia, un « *dyabolus incarnatus* » (37). E si accenna al fatto: « *...quasi barabbas latro dimitteretur* », mentre « *magistrum Johannem Hus... condemnarunt et patrem eorum sanctissimum... deposuerunt et quasi meretricem apokalitpticam denudaverunt carnes eius... igne concremantes* » (38).

La contrapposizione delle due immagini, Hus e Barabba, creata da Nicola, suggerirà un analogo motivo ai Baroni di Boemia nella loro lettera di protesta contro la morte di Hus, come si legge nel testo pubblicato da Sedlák (39). Ma il momento in cui lo stesso Nicola fa esplicito riferimento al *Processus* è quando nell'*Apologia* accenna alla consegna del Giusto all'Autorità civile da parte della Chiesa per l'esecuzione capitale: « *Sic dicunt nunc: domine potestas, iste est de foro vestro et ecclesia non habet ultra quid faciat, ideo per secularem comprimendus est potestatem, ut patet in processu decretalium et constitutionum papalium, de quibus longum esset ponere. Lacijs tamen infra patebit cum videbimus de processu eorum ipsorum* » (40).

(33) *Apologia*. Ms. IV G 15, f. 213 r°.

(34) Ms. IV G 15, ff. 177 v°, 179 v°.

(35) Ms. cit., f. 179 r°.

(36) Ms. III C 8, f. 69 v°.

(37) Ms. cit. f. 65 v°.

(38) Ms. III C 8, f. 65 v°.

(39) In « *Hlidka* », XVIII (1911), p. 324.

(40) Ms. IV G 15, f. 179 v°.

Alla pagina 22 dell'edizione del *Processus* leggiamo lo stesso motivo e si può pensare che Nicola nell'*Apologia* si riferisce veramente solo al *Processus*, anche se nell'ultima parte di essa ci sono pure riferimenti precisi al Concilio di Costanza, come la condanna di Giovanni XXIII (41) con allusioni simili a quelle viste nel *De purgatorio*, e come la citazione di gran parte del Decreto antiutraquista del Concilio del 15 giugno 1415 (42). Ma non si ha lo svolgimento del processo di Hus: e si può quindi pensare che il testo del manoscritto perduto, edito dal Brunfels, seguisse immediatamente nella stesura originale l'*Apologia*, come suggerisce quel richiamo « infra patebit ».

X. - Nicola vede la causa maggiore del prepotere della legge umana su quella divina nella formazione di consuetudini che acquistano forza di legge pur essendo contrarie alla « verità ». Possiamo prender uno dei tanti passi in cui il Maestro di Dresda espone il suo pensiero sulla « consuetudine » per verificarne valore e limiti, attingendo alle solite fonti.

« ...nec valet si allegatur consuetudinem non esse, quia potius corruptela est dicenda, quia in hiis de quibus nil certi stauit divina scriptura, mos populi dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt. XI di. In hiis. Consuetudo est quoddam ius scriptum moribus institutum quod pro lege suscipitur cum deficit lex. I di. Consuetudo. Veritate autem manifestata, cedat consuetudo veritati. Nemo consuetudinem rationi et veritati preponat, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludunt. Aug. VIII de veritate. Quelibet consuetudo... » (43).

« In hiis rebus in quibus nil certi statuit divina scriptura, mos populi dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt. Aug. XI di. In hiis...

Sed planum est hic esse scripturam. Non dixit ergo Christus Iesus: ego sum consuetudo; sed dixit: ego sum veritas. Ideo dixit: veritas liberabit vos et omnis qui ex veritate ipsam audit. Debemus ergo esse predicatorum, doctores veritatum, non consuetudinem talium que potius dicenda sunt corruptele, quia diurnitas temporis peccatum non minuit sed auget » (44).

Già nella *Replica* al Rettore di Corbach Nicola aveva precisato negli stessi termini (45) quel suo pensiero ricorrente in quasi tutte le sue opere. Per Nicola è chiaro che la consuetudine si fa legge, quando la Scrittura tace, purché essa si formi come uso e costume del popolo di Dio. Si tratta allora di una semplice manifestazione di vita della Chiesa dei salvandi, al di fuori di ogni interessata interferenza di autorità civili ed ecclesiastiche. Il legislatore non può quindi creare una consuetudine, anche se non contraria alla legge. Per Nicola il popolo, visto come Chiesa di Dio, acquista potere legiferante alla pari

(41) *Ms. cit.*, ff. 185, v<sup>o</sup> - 186 r<sup>o</sup>.

(42) *Ms. cit.*, ff. 187 v<sup>o</sup> - 188 v<sup>o</sup>.

(43) *Sermo ad clerum de materia sanguinis*. Ms. IV G 15, f. 208 r<sup>o</sup>.

(44) *Sermo cit.*, Ms. cit., f. 208 v<sup>o</sup>.

(45) *Ms. D 118*, f. 2 v<sup>o</sup>.

di Dio: perché accanto alla legge divina stanno la legge privata del singolo ispirato da Dio e la consuetudine come legge creata dal popolo.

In sottordine e non sempre valida è la legge pubblica, il « jus positum ». Nelle brevi annotazioni *De iure et eius divisione* che ci sono rimaste di Nicola abbiamo una sintesi di questa dottrina: « Jus... est duplex: humanum et divinum. Jus divinum est quod constat ex natura et in lege vel in ewangelio continetur vel scribitur. Jus humanum est illud quod est humanitus inventum. Jus naturale est quod aput omnes homines est idem » (46). Il diritto naturale viene a coincidere quindi con il diritto divino: e questo diritto è la fonte della legge divina, contrapposta alla legge umana che ha origine nel costume: « Lex duplex, humana et divina. Lex humana est constitucio scripta ex moribus vel ex conswetudine. Lex divina est regula infallibilis, directiva, rationalis creature, ergo summum principium » (47). E di ogni legislazione è l'impegno a seguire la Scrittura, la legge divina, poiché « ubi Christus fundamentum non est, nullius honi tunc existit edificium » (48). E la cultura giuridica deve rispettare questo ordine della società, senza né aggiungere né togliere nulla « quia omnis doctor est servus legis, qui neque supra legem addere potest aliquid de suo sensu neque subtrahere aliquid secundum proprium intellectum » (49). La Chiesa degli uomini si è invece strutturata nelle false consuetudini divenute leggi in nome delle quali si condannano i giusti. Nicola vede lo stesso Cristo presentarsi al Concilio di Costanza che lo giudica eretico: « Posito ergo pro possibili ut veniat Christus cum sua ecclesia primitiva in medium Concilii Constanciensis, cum vita sua apostolica et praxi ewangelica, et dicat ibi turbis sicut in Capharnaum..., putasne habebit audienciam et locum, rebus stantibus ut nunc gravate essent? Ymmo videtur quod non abirent retro sicut isti in Capharnaum scandalisati abierunt, et secundum condemnationem eorum hereticarent et condempnarent, dicentes non esse eorum conswetudinem » (50).

XI. - Il discorso sulla consuetudine falsa opposta alla legge di Cristo porta Nicola alla presentazione del Criterio che dobbiamo seguire onde eliminare le errate usanze: occorre imitare Cristo. Ho già avuto modo di sottolineare nello studio sull'*Ussitismo piemontese* l'importanza che Nicola dà a questo tema. Nel *Sermo ad clerum de materia sanguinis* insiste su di esso, esortando i prelati ad attenersi alle disposizioni e all'esempio di Cristo, contro ogni paura di novità, e ammonendo i fedeli a guardare direttamente a Cristo, al di là delle mistificazioni della gerarchia ecclesiastica: « Possit dubitari in prelatibus quia non est conswetudo vel inde videtur oriri scandalum sive timetur de scandalo fideli (sic) populi sic recipere, prohibentibus sci-

(46) Ms. III G 16. B.U.P., f. 128 r°.

(47) Ms. cit., f. cit.

(48) Ms. cit., f. cit.

(49) Replica. Ms. D 118, f. 5 v°.

(50) Apologia, Ms. IV G 15, f. 178 r°.

licet sub utraque forma sit obediendum. Ad quod potest dici quod inferiora naturaliter imitantur superiora et in hoc consistet perfectio eorum. Primum autem verum exemplar imitationis est Filius Dei: Joh. I<sup>o</sup>. Omnia per ipsum facta sunt. Propter quod omnium perfectio consistit in imitatione huius exemplaris. Et quia non poterat a nobis videri in sua deitate, factus est homo ut nobis preberet exemplar visibile. Et sicut deitatis eius exemplar imitantur, primo angeli, et 2<sup>o</sup> cetere creature, sic exemplar humanitatis, primo prelati ecclesie proponitur ad imitandum... Et patet supra 2<sup>o</sup>, prelati Christo, exemplo informati proponuntur fidelibus in exemplum... Et ex hoc patet quod subditi non tenerentur prelati obedire in quantum deviant a Christo, quia lex superioris pro inferiore tolli non potest » (51).

Nicola vive lo spirito della *devotio moderna* con la sua caratteristica mentalità giuridica: e le sue conclusioni relative al rapporto dei fedeli con la gerarchia, solidamente motivate, entreranno nell'ideologia taborita e sosterranno l'ultimo Valdismo italiano nella fedeltà alle origini, che è imitazione genuina del Cristo evangelico contrapposto al Cristo costantiniano. Nicola richiama a questo dovere nel *Nisi Nanducaveritis*, quando ricorda con un riferimento ad Alberto Magno che poi ritroviamo nel *De Cerimoniis* di Jacobello (52) le parole dell'istituzione eucaristica che « peroptime salvator et institutor et auctor huius sacramenti Christus Ihesus facto suo et actione sua que est nostra instructio glozavit ».

Il tema ritorna nell'anonimo trattato eucaristico che troviamo tanto nel Ms. III G 28 quanto nel Ms. IV G 15 sempre della Biblioteca Universitaria di Praga, a seguito del Sermo ad clerum de materia sanguis (III G 28, ff. 179 r<sup>o</sup>-190 r<sup>o</sup>; IV G 15, ff. 213 v<sup>o</sup>-226 v<sup>o</sup>). Vi leggiamo, al f. 222 r<sup>o</sup> del secondo Manoscritto: « Cum ergo omnis Christi accio nostra est instructio... », nel tipico inizio di discorso di altri momenti delle opere di Nicola. Ora l'anonimo trattato riprende i punti del Sermo riducendoli in forma scolastica di « obiectiones et responsiones », con qualche ampliamento di riferimenti biblici, patristici o di Diritto Canonico.

Si tratta probabilmente di una rielaborazione dello stesso Nicola e pertanto è legittimo aggiungere questo lavoro nell'elenco della produzione letteraria del Maestro di Dresda. Partendo da San Tommaso, come nel Sermo (con l'Incipit: « Thomas 2<sup>a</sup> parte summe sue.. ») Nicola conclude con l'annotazione dell'explicit: « Hec omnia de verbo ad verbum ex tractatu ubi supra breviter sunt collecta ».

In questi *Collecta* appare fermo e deciso il tipico atteggiamento antiscolastico di Nicola che già nella *Replica* al Rettore di Corbach aveva affermato « dyialectica deo non placuit », aggiungendo: « ignorantia loyce facit hominem errare, cuius oppositum faciliter potest sustineri ». Anche nel *De purgatorio*, come nel *De quadruplici mis-*

(51) Ms. IV G 15, f. 212 r<sup>o</sup> - v<sup>o</sup>.

(52) Ed. J. Sedlak, *Studie a texty*, II, pp. 151 e 158.

(53) Ms. IV G 15, f. 152 v<sup>o</sup>.

(54) Ms. D 118, f. 41 v<sup>o</sup>.

sione si era scagliato contro le aberrazioni della « logica » che pretende di chiarire o interpretare la Scrittura o la legge divina. Nei *Collecta*, commentando Amos II: 1-6, l'Autore scrive: « Moab enim ex patre (dyabulo) interpretatur et significat eos qui quoad perfidiam sunt ex parte dyaboli, qui omnia philozophicis racionibus volunt discutere... fidem que supra intellectum et racionem est, ipsi sub racione suppressere intendunt... fidem sub intellectu et racione ponere nituntur. Dicit Gregorius: quod fides non habet meritum ubi humana raccio probet experimentum » (55). Nicola vede nella « scolastica » un tentativo di corruzione della fede che opera in spazi non accessibili alla ragione come riafferma all'inizio dei *Puncta* presentando i caratteri di essa (56). Ed è nello stile di Nicola evitare avventure razzionalizzanti nel campo dei dogmi. A proposito delle nuove teorie donatiste sul potere consacratorio dei preti simoniaci, egli si limita ad affermare: « Et quod sit de symoniacis, qui lepram recipiunt in ordinacionem et malediccionem secundum Ambrosium, an conficiant vel non, relinquo iudicio superiorum meorum, sed utique nichil dat quod non habet » (57).

Meglio appare il suo atteggiamento quando parla della transustanziazione. Nei *Collecta*, dopo la sommaria esposizione di tale teoria scolastica, si dice: « Hec est fides catholica in locucionibus istis et ideo hec verba a nobis dicta caute et fideliter sunt tenenda » (58).

E la fede cautelata di Nicola nella transustanziazione, la cui teoria entra accettata nell'apparato dell'*Apologia* attraverso a una glossa di Bartolomeo di Brescia (59), risulta evidente nel *Sermo ad clerum* in cui leggiamo: « In presenti ergo collacione si contigit me loqui de pane, de forma, de speciebus, in hoc peto me non habere suspectum quasi vellem illam vel illam amplecti opinionem sed istam fateor me tenere quam apostolica ecclesia et veritas tenent et amplectuntur. De corpore Christi tres sunt opiniones. Una dicit quod illa substancia que prius fuit panis et vinum postea sit corpus et sanguis Christi... Secunda tenet quod substancia panis et vini desinit esse et tantum accidentia ipsarum immanent, scilicet sapor et color et pondus et sub illis accidentibus est Corpus Christi... Tercia dicit quod remanet substancia panis et vini et in eo loco et sub ea specie est Corpus Christi... » (60). Nicola si riferisce a una glossa alle *Decretales* Greg. L. III, tit. XLI, c. 6 (Friedburg, coll. 636-639). All'osservazione della glossa che la seconda teoria (quella accettata dalla tradizione romana) « approbatur », annota: « Forte melius di-

(55) Ms. IV G EL, ff. 224 v° - 225 v°.

(56) Ms. IV G 15, f. 1 r° - v°.

(57) *Sermo ad clerum*, Ms. IV G 15, f. 202 v°.

(58) Ms. cit., f. 224 v°.

(59) Ms. cit., f. 168 v°. Kaminsky pensa che l'omissione di un « transsubstantiatur » finale della glossa da parte di Nicola sia « interesting ». Ma il termine è implicito, perché presente nella frase precedente (KAMINSKY, *A. history*, cit. p. 108, n. 33).

(60) Ms. IV G 15, f. 200 r°.

ceret quod prima approbatur ibi, quia ibi loquitur de transubstanziazione cum dicitur: una est vero fidelium ecclesia universalis extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem sacerdos, ipse est sacrificium ihesus christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transubstanziantis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina » (61). Non è chiaro se Nicola sia per una transustanziazione sic et simpliciter, senza la mediazione della teoria scolastica di sostanza e accidenti che per sé non è nello spirito della Scrittura. Certamente egli non è rimanentista e al f. 201 v° sempre del *Sermo ad clerum* accetta una glossa di Lira in cui si parla in questi termini del sacramento eucaristico: « scilicet sub duplici specie institutum, scilicet panis et vini quia panis convertitur in corpus Christi et vinum in sanguinem, et iste conversiones sunt separatim ». Ma di fatto a Nicola interessa unicamente la fede nella presenza reale di Cristo, come appare nella sbrigativa conclusione della citazione della glossa: « Hec Bernhardus et Johannes ibi. Et sic quelibet istarum dicit ibi esse corpus Christi » (62).

Transustanziazionista Nicola risulta anche nel *Trattato* del Ms. XXIII F 24 di Praga, ai ff. 70 v°-73 v°, con Incipit: « His notatis » ed Explicit: « Et sic est finis ». L'opera segnalata da Bartos nel citato « Reformacní sborník » alla p. 66, corrisponde in parte al *De proprio sacerdote et casibus* del Ms. 102 di Brno (già II 123), ai ff. 83 r°-88 r°. Vi si parla di « conversione » del pane nel corpo di Cristo ai ff. 71 v°-72 r°, si afferma che « non est mirum si substancia panis supernaturaliter convertitur in corpus Christi » (f. 72 v°), e c'è una lunga spiegazione, e questa volta con sobrio uso di terminologia scolastica, per chiarire come il Corpo del Cristo eucaristico sia reale, senza che tuttavia appaia la sua quantità: « Sic quod substancia duratur (sic) ibi et accidentia eius incidunt, et per omnia et sic cum substancia est indivisibilis et invisibilis, et per consequens accidentia que ipsam per omnia in hoc casu habent sequi. Et sic dimensiones hostie substancia corporis non excedit » (63). È interessante osservare che l'accidentalità è per Nicola soprattutto nel quantum, e che non c'è nessun accenno al problema « cattolico » di come il pane venga sentito ancora pane anche dopo la consacrazione.

Il Valdismo italiano, di fronte al travaglio ideologico eucaristico dell'Ussitismo, tende ad accogliere l'interpretazione di Nicola, lasciando il rimanentismo di Jacobello e il sacramentalismo di Nicola di Pelhrimov.

Al Cristo presente « sacramentaliter, spiritualiter, virtualiter, vere » del Vescovo Taborita, come risulta da una sua dichiarazione al Sinodo di Praga del 1444 (64), si contrappone ancora ai primi

(61) Ms. IV G 15, f. 200 r. - v°.

(62) Ms. cit., f. 200 r.

(63) Ms. XXII F 24, f. 73 r°.

(64) La frase, così come tutta la teoria eucaristica di Nicola di Pelhrimov, che possiamo dire « sacramentalista », si trova nel cosiddetto *fragmentum Lobkovicianum*

del '500 il Cristo presente « sacramentaliter, spiritualiter, realiter, vere » dei Valdesi Italiani (65) fedeli a Nicola da Dresda. E la teoria transustanzionista del Maestro di Dresda, non perfettamente aderente al senso « romano », certamente presente nei dettagli eucaristici valdesi perduti di cui Fra Samuele ci dà solo ragguagli sintetici, può spiegare la rabbiosa polemica del Francescano contro eretici che dopotutto credevano alla transustanziazione, nonostante il predominante remanentismo con notevoli correnti neganti la presenza reale che dominavano l'ussitismo radicale (66) da cui i Valdesi dipendono.

XII. - Caldo è l'interesse di Nicola per l'Eucaristia considerata come sacramento e sacrificio, al di là di sottili disquisizioni filosofiche sul modo della presenza di Cristo in essa. Ma questo interesse, così predominante, che lo porta a predicare la comunione frequente, quotidiana, come sostiene tra l'altro nel *Sermo ad clerum* con richiamo a Mattia di Janov e altri predecessori (67), a proporre la comunione ai bambini, anche se ancor privi dell'uso di ragione (68), a difendere l'aperto utraquismo dovuto alla necessità di un Sacramento perfetto e che sia effettiva commemorazione della passione di Cristo (69), hanno origine in Nicola da quel suo concetto di Chiesa, come comunità viva e attuale di fedeli in grazia, parti attive dell'unico Corpo mistico, in situazione di predestinazione anticipata nel tempo odierno. L'Eucaristia è necessaria perché è « sacramentum amoris.

(Ms. XXII F 24. ff. I r<sup>o</sup> - 12 r<sup>o</sup>, già 90 r<sup>o</sup> - 101 r<sup>o</sup>, ma nuovamente numerati probabilmente da Bartos, poiché sono andati perduti i primi 89 fogli del Codice, dove si poteva trovare tutto il *Cronicon tabularum* con la nota *Confessio*), inserito nella normale edizione del *Cronicon* da Höffler (*FF.RR.AA.*, VII, 1866, pp. 764-797).

(65) Fra Samuele da Cassine, *De Statu Ecclesie*, Cuneo 1510 p. 9 (non numerata).

(66) Cfr. ZDENEK NEYEDLY, *Prameny k synodám strany prazské a táboorské v letech 1441-1444*, Praga 1900, passim.

(67) *Sermo ad clerum*, f. 212 r<sup>o</sup>: « Et rogo: nonne in magnam diswetudinem fuit deducta communio frequens sive cottidiana et adhuc apud multos propter pigriciam ipsorum est odibilis et scandalosa quam tamen ipse deus nunc in cordibus suorum utriusque sexus inspirat et eciam per suos ministros operatur. Et quam dyre et multipharie sustinuerunt quidam pro eadem hic in loco, relinquo fore notum vobis qui eos novistis quorum unus erat magister Mathias bone memorie. Sic ergo vult deus iam illud sacramentum perfecte et de toto (sub duplici specie) non resistamus sed pareamus et incipiamus ». Mattia di Janov era morto il 30 novembre 1393 e delle sue prediche c'era ancora memoria viva a Praga. Della comunione quotidiana, sotto le due specie, Mattia scrisse tra l'altro nel *Liber IV delle Regule Novi et Veteris testamenti*: « De corpore Christi sive Questio utrum omnibus et singulis sanctis christianis liceat cottidie communionem, id est corpus et sanguinem Christi sacramentaliter manducare » (ed. Kybal-Odlezilik, V, 1).

Altro predecessore, ricordato esplicitamente da Nicola in altre opere come nel *Querite primum regnum Dei* (ed. Nechutová, Brno, 1967, p. 56), fu Matteo di Cracovia che tra l'altro nel *Dialogus consciencie et racionis* sostiene la comunione frequente. Troviamo il *Dialogus* nel Ms. I B 17 della Biblioteca Universitaria di Praga, ff. 260 v<sup>o</sup> - 271 v<sup>o</sup>: ma è solo uno dei numerosi Codici che ci hanno conservato l'opera del Maestro che morto nel 1410 era rimasto a Praga fino al 1393. Per la bibliografia su Mattia di Janov e Matteo di Cracovia, vedasi JOSEF TRISKA, *Literární Cinnost predhusitské university*, Praga 1967, pp. 89-92 e 117-120.

(68) *Nisi manducaveritis*, Ms. IV G 15, ff. 147 v<sup>o</sup> - 148 r<sup>o</sup>.

(69) *Sermo ad clerum*, Ms. cit., f. 201 v<sup>o</sup>.

Sic in fidelibus qui sunt membra Christi vita spiritualis conservatur eo quod uniuntur capiti Christo per sacramentum amoris » (70). Il tema ricorre in altre opere di Nicola e anche nel *De osculo pacis sive tabule* del Ms. XXIII F 204, ai ff. 47 v<sup>o</sup>-49 v<sup>o</sup> che Bartos ritiene essere del Maestro di Dresda, mentre penso sia di un discepolo che tratta della celebrazione dell'Eucaristia come sacramento dell'Unità dei fedeli secondo l'ideologia e lo stile di Nicola, ma con contrastante uso di una glossa.

Questo sacramento è infatti per lui fonte, anima, svolgimento della vita comunitaria e sociale della Chiesa, vista come fatto umano già inserito nel piano soprannaturale che nulla toglie ai valori etici dei rapporti della vita civile. Si è visto infatti che in Nicola la dottrina della predestinazione assume una prospettiva rovesciata rispetto all'insegnamento tradizionale: predestinato, « salvando », è solo il cristiano inserito in questa società dei giusti, e segno della predestinazione è la « caritas » nell'azione sociale. L'Eucaristia garantisce l'attuarsi del processo predestinante deciso da Dio e suo frutto, in stretta connessione, sono grazia e gloria, come leggiamo tra l'altro nel *Nisi manducaveritis* (71) e nella *Replica* al Rettore di Corbach (72). La stessa tensione escatologica di Nicola, nutrito, come già tutta la tradizione Ussita, dei capitoli sull'Anticristo che troviamo nel *Compendium theologicæ veritatis* di Ugo Ripelino di Strasburgo, lo porta ad ammonire che « tempore persecucionis antichristi maximum solacium est fidelibus memoria passionis christi... Ideo magis insistendum esset huic mense » (73), poiché siamo in « istis novissimis temporibus periculosissimis » (74). L'Eucaristia completa quindi il segno della predestinazione, quali sono la sofferenza e il martirio, nella memoria della passione di Cristo.

XIII. - L'umanizzazione del Cristo evangelico che si fa amico e fratello, impegnato a giustificarci nel solo fondamento della fede in lui, è uno degli aspetti della teologia nuova di Nicola. Nel *Nisi manducaveritis* ammonisce: « Querite occasiones recedendi ab amico Christo » (75). Nel *De purgatorio* ha accennato a una sua trattazione sul tema *De communione sanctorum et de fraternitate Christi*. Ne parla nei *Puncta* e nei brevi *Trattati* del Ms. X D 10 della Biblioteca Universitaria di Praga che possono essere del Maestro di Dresda in quanto sono un ragionato e metodico e organico svolgimento dei temi dei *Puncta* che risultano incorporati in questi Trattati. Cristo non poteva essere inteso altrimenti, poiché egli è parte essenziale della Chiesa dei salvandi, e la sua « fraternitas » si attua appunto nella « Communio sanctorum », nella comunità dei santi. Purtroppo, almeno per ora, è perduta la trattazione di Nicola sul *De communione*

(70) *Nisi manducaveritis*, Ms. cit., f. 148 v<sup>o</sup>.

(71) *Ms. IV G 15*, f. 145 v<sup>o</sup>.

(72) *Ms. D 118*, f. 50 r<sup>o</sup>.

(73) *Sermo ad clerum*, ms. IV G 15, f. 211 v<sup>o</sup>.

(74) *Apologia*, ms. cit., f. 181 r<sup>o</sup>.

(75) *Ms. cit.*, f. 150 r<sup>o</sup>.



*sanctorum et de fraternitate Christi*. Essa era collocata, assieme alla trattazione *De indulgenciis* e con quella *De signis et miraculis* nella parte antecedente alla trattazione rimasta del *De purgatorio*, nella grande opera *De genere reliquiarum*. Terminando infatti il *De purgatorio*, nella copia del Ms. 102 di Brno, Nicola scrive: « Et tantum de primo genere reliquiarum. Est secundum genus reliquiarum, scilicet verbum Dei, de veneracione cuius vide in Punctis... Tercium genus reliquiarum est sacramentum eukaristie ». Queste righe si leggono all'apertura del Trattato *De imaginibus* di Nicola da Dresda, edito da Jana Nechutová a Brno nel 1970 (di fatto nel 1971).

Meglio sarebbe dare all'opera il titolo *De tercio genere reliquiarum*: Nicola, partendo dalla venerazione del Corpo di Cristo, che limitatamente all'umanità di Cristo può essere di solo yperdulia e non di latria, parla dell'errato culto delle immagini, della superstiziosa credenza nei sogni, nella magia e nei sortilegi, dei falsi miracoli. Alla fine, nel MS. XXIII F 204, ci sono aggiunte in margine con citazioni di Isidoro, di Gregorio e di Crisostomo sui falsi miracoli, citazioni che dovevano far parte del *De signis et miraculis* per ora perduto. In questo *De tercio genere reliquiarum* c'è tutto Nicola, fattosi ancora più arguto: lo vediamo accennare con un certo sorriso alla venerazione del porco di Sant'Antonio, delle immagini di Cristo legate alle leggende della Veronica e del pittore Luca. Con la sua solita prudenza ricorda i corpi di Pietro e Paolo « que dicuntur Rome quiescere » (76), senza prendere posizione su questa credenza, e così nei riguardi dell'Assunzione: « Et quicquid dicitur de corpore Virginis gloriose, sive sit assumpta cum corpore sive non, utique Dominus Jesus, voluit nos ipsum corpus eius non habere, ne nimis ipsum corpus, plus quam creatura sine vita debet habere, coleremus, ydolumque nobis ex eo faceremus » (77). C'è l'evidente disinteresse per l'eventuale dogma considerato in se stesso, mentre si preoccupa che il centro del culto sia Cristo: e tutta la trattazione su immagini, indulgenze, sortilegi parte da questa preoccupazione. Occorre eliminare dai templi ogni occasione di distrazione: « ...quecumque omnia alia, que fuerunt vel adhuc sunt alicuius apparencie, vel quondam pfeuerunt debent omnia in nichilum deduci in ecclesia, et sic, quasi non sint, haberi ob summam et totam reverenciam et adoracionem divini sacramenti » (78).

Il culto pure implica una fede semplice nella presenza di Cristo poiché (con citazione di Pietro Lombardo) « fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum » (79). Ma alla filosofia Nicola ricorre per esaltare, con sensibilità umanistica, la dignità dell'uomo: « Ex quibus patet, quod creatura racionalis, homo, qui factus est ad ymaginem et similitudinem Dei, est valde venerabilis sive honorabilis in natura sua » (80). E pur nella sua medioevale mentalità esca-

(76) *De imaginibus*, ed. cit., p. 226.

(77) *Op. cit.*, p. 217.

(78) *Op. cit.*, p. 215.

(79) *Op. cit.*, p. 214.

tologica (non raro è l'accento alla fine dei tempi imminente) Nicola si batte contro la fede nelle streghe (81), contro la fede nei pronostici fondati sull'astrologia (82), rimanendo per lui lecito solo ciò che, secondo la sua accettazione del profetismo, serve a intuire la volontà di Dio: « Sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubitate divinam indicans voluntatem » (83). Non è che Nicola costruisca un suo pensiero originale: la sua originalità sta nella costruzione di un pensiero nuovo attraverso a un'accorta elaborazione della sapienza giuridica e teologica della tradizione giacente nel Diritto Canonico e nei Padri e Dottori della Chiesa, come in queste appena ricordate manifestazioni del suo pensiero, tutto fondato su citazioni di canoni e glosse ai canoni.

XIV. - Le ultime considerazioni fanno sorgere il problema della educazione giovanile di Nicola e della sua preparazione culturale. Si è parlato di un suo Valdismo, di un suo Wyclifismo (84). Il predestinazionismo lo stacca dal Valdismo, la sua non partecipazione in Praga alle polemiche wyclifite, nonostante l'attiva lotta del suo Maestro Federico Eppinge con Hus a difesa degli articoli di Wyclif, ce lo presentano come combattente solitario che non condivide le idee del teologo inglese che egli mai non cita e che non utilizza se non rare volte attraverso a citazioni di Hus. Nicola non è rimanentista, come Wyclif, la sua predestinazione viene direttamente dalle glosse di Nicola da Lira alla lettera ai Romani, nella sua società hanno poco conto i poteri civili. E a differenza del Valdismo egli crede a tutta l'organizzazione degli ordini sacri, compresi quelli minori negati dai Valdesi, contrariamente ai Valdesi onora la Vergine Maria, come risulta dalla preghiera dell'*Ave Maria* che fa da intervallo a qualche suo Sermone (*Sermo ad Clerum, Querite primum regnum Dei*). Egli è piuttosto Maestro dei Valdesi italiani che in lui ristrutturano la propria teologia, romanizzandola rispetto agli esiti teologici della diaspora valdese non italiana, e di quella stessa austro-boema. Ci sono coincidenze di dottrine valdesi e wyclifite col pensiero di Nicola: ma sono spiegabili con quella piattaforma di istanze ereticali che sono comuni a ogni contestazione antiromana nel Medio Evo, e non solo in questo. Singolare è per esempio la dottrina sulla Confermazione che per Nicola si realizza come sacramento attraverso alla sola imposizione delle mani: « Sic Christus in confirmacione nulla fuit usus ulla materia nec apostoli sed sola manus impositione nec aliqua forma » (85). Nella *Confessio Taboritarum* dove Nicola di Pelhrimov accetta quasi letteralmente tutta l'altra dottrina sull'ordine di Nicola da Dresda (immediatamente precedente nel Ms. citato), questo

(80) *Op. cit.*, p. 218.

(81) *Op. cit.*, p. 231.

(82) *Op. cit.*, p. 231.

(83) *Op. cit.*, p. 230.

(84) Vedansi gli studi di Jan Sedlák, E. M. Bartos, Robert Kalivoda, Amedeo Molnár, Howard Kaminsky e Jana Nechutová citati nei miei saggi precedenti.

punto non è accettato, mentre lo si trova nella corrispondente parte del Trattato Valdese del Ms. Ginevrino 208 al f. 72 r°. Si potrebbe affermare che Nicola dipenda in questo dai Valdesi che già avevano questa dottrina in precisa formulazione almeno dal primo trentennio del '300 (86). Ma Nicola giunge a questo momento della sua fede attraverso all'uso apostolico con l'appoggio del diritto canonico, come risulta evidente nel *Consuetudo*, mentre i Valdesi si appellano a un passo paolino (I Tim. 1: 6) che nella tradizione esegetica ha un altro significato e che in tal senso lo stesso Nicola, esperto conoscitore di glosse bibliche, non avrebbe mai accettato. Tuttavia i Valdesi italiani trovano conforto in Nicola nella sua aderenza alla sostanza di una dottrina che è già loro: e la confermano, in contrasto con l'atteggiamento di Nicola di Pelhrimov, il cui manuale avrebbero in mano, secondo l'ipotesi sopra fatta.

La cattolicità romana di Nicola, almeno nella sua prima educazione, può essere comunque suggerita dalla sua stessa professione di fede che egli annota in un passo del *Sermo ad clerum*, una delle sue prime opere. Pur ricordando l'equivocità del termine « romana », che può riferirsi semplicemente alla Chiesa dei santi, come si è sopra detto, appare dal contesto che Nicola, nella sua affermazione che ora leggiamo, intenda parlare di fatto della Chiesa gerarchicamente romana: « Protestor quod si per occupationem vel ignoranciam in superficiebus verborum vel alias devierem a rectitudine fidei orthodoxe, pro non dicto sit cum aliquo recedere non intendo a romana ecclesia, inter cuius viscera nutritus sum de qua XI q. Non decet (recte Di. XII, c. I, Friedberg, 27)... Si quis ergo dogmata... anathema sit. XXV q. ultima. Si quis (recte C. XXV, q. II, c. 18, Friedberg 1016) » (87). Il riferimento ai Canoni conferma che Nicola intenda parlare di un'educazione avuta nella Chiesa romana, e questo egli afferma indipendentemente dalla sua volontà di volersi liberare da tutte le sovrastrutture di false consuetudini ed errate dottrine che nella stessa Chiesa romana si sono formate nel corso dei secoli.

L'impegno evangelico di Nicola lo astrae dai singoli movimenti ereticali e anche dalle vicende politiche del tempo. Egli non è un nazionalista e, non certo perché egli è un tedesco, non condivide gli aspetti partigiani del movimento ussita al suo sorgere.

Nel 1412 il Consiglio di Staré mesto, formato da tedeschi (88) condanna alla pena capitale tre giovani cèchi che avevano parlato contro le indulgenze predicate in nome di papa Giovanni XXIII per la

(86) Ved. discussione in mio art. *Oportet et haereses esse...* in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa » III (1967), p. 57.

(87) *Sermo ad clerum* f. 199 v°.

(88) Praga era divisa in due città: la Vecchia, con abitanti in prevalenza di origine germanica il cui Senato e la cui polizia era della stessa origine (« omnes tunc senatores germani fuerunt una cum militibus curie »), in ceco Staré mesto; la Nuova, fondata da Carlo IV con abitanti in prevalenza cèchi, detta Nové mesto. A parte, al di là della Moldava, oltre il ponte Carlo, la Piccola Parte, Malá Straná e in alto Hradčaní, il quartiere del Castello e del Palazzo Arcivescovile.

crociata contro re Ladislao di Napoli. I cadaveri dei condannati vengono portati in solenne processione, diretta dal Maestro Gitezin, Giovanni di Jicín, che poi ritroveremo tra i Taboriti, nel quartiere ceco per la sepoltura, « cum magna copia Magistrorum, Baccalaureorum, studiosorum et alumnorum, de communitate hominum tranquilla sine omnibus armis venientes, et corpora hoc levantes, non insinuantes se, nec potentes a Senatu, deportaverunt in Bethlehem... illaque audacter et cum leticia magna ad sepeliendum tradiderunt... multi eciam studiosi cum virginibus et dominabus secuti sunt hec corpora cum magno fletu et planctu devote ad sepulcra usque deplorantes illos utpote hanc mortem non promeritos ». Fu una grande manifestazione popolare che impressionò i magistrati, i quali si affrettarono il giorno dopo a lasciare liberi tutti coloro che erano stati incarcerati per lo stesso motivo: l'interesse religioso si mescolava a quello nazionalista, con prevalenza tuttavia del primo. E Hus tacque nei suoi due sermoni della domenica successiva: la cronaca dice che forse gli era stato imposto il silenzio, ma anche annota che egli si era presentato alle autorità per chiedere la grazia per i condannati, e gli era stato assicurato che sarebbe stata concessa. Ma nella seconda domenica Hus parlò a lungo dei tre martiri, e possiamo vedere in quei giorni i prodromi della rivoluzione ussita che scoppierà il 30 giugno del 1419 quando il popolo boemo, già scosso per il martirio di Hus e aperto alle nuove esperienze di comunità religiosa utraquista coi pellegrinaggi al nuovo centro chiamato Tabor, si rivoltò selvaggiamente in occasione di insulti ricevuti durante una processione eucaristica da San Stefano in Rybnicky a Santa Maria della Neve (sempre in Nové mesto, presso l'attuale piazza Venceslao): « consules aliqui nove civitatis cum subiudice... sunt de pretorio Nove civitatis enormite deiecti et atrociter mactati et interfecti » (89). In pochi anni dal pacifismo ad oltranza del 1412 si passò alla rivoluzione armata, con elezione di propri magistrati, di cui poi si otterrà la conferma da parte di re Venceslao. Non si tratterà quindi di un sovvertimento dell'ordine costituito, ma di un passaggio di potere dall'elemento germanico o ceco cattolico a quello ceco utraquista. Nicola da Dresda opera a Praga nel 1412 ma ignora la grande manifestazione per i tre martiri e in quegli anni che preparano lo scoppio della rivoluzione non fa mai cenno ai movimenti popolari. Solo nel *De osculo pacis*, che può essere di un suo discepolo stretto, si annota che « ex obmissione... frequentacionis divinissimi panis in sacramento venerunt scismata, servitates (per servitutes?), conventicula, secte, societates in communitate christiana. Venit eciam inde contemptus et irriverencia sacerdotum Dei a laycis. Inde inobediencia plebeiorum ad sacerdotes et multa alia infinita » (90). C'è l'evidente condanna di ogni

(89) Le notizie si hanno nella citata cronaca del contemporaneo Vavrínek z Brezove, alias Lorenzo di Brezov, edita nella *Fontes rerum bohemicarum*, V, pp. 329-534, dove si narrano gli avvenimenti ussiti che vanno dal 1414 al 1421.

(90) Ms. XXXII F 204, f. 49 r°.

tipo di contestazione violenta così come si era già manifestata a Praga appena dopo la morte di Hus e di cui raccontano le *Annotationes de Wyglefistis, de divisione fidei, de communione calicis, de Cziganis Thaboritas praecedentibus* del Ms. A 16 di Trebon, ai ff. 231 v°-232 r°, relative agli anni 1415-1417, dove tra l'altro si legge: « Et tunc erat maxima divisio fidei et opinionum atque contencio in populo in civitate pragensi et in regno ». Sono gli anni in cui Nicola, dopo il 1415, non si fa più sentire a Praga: il suo ideale di aperta contestazione pacifica era crollato, quell'ideale che nel *De tercio genere reliquiarum* (il *De imaginibus*) come già in altre opere aveva espresso dicendo a proposito della condanna dei falsari: « ...ut legista loquitur, sed non secundum legem amoris Jesu Christi, de qua dicit Crisostomus, quod verus cristianus non tantum non percutit, sed nec percussus repercutit, non tantum non occidit, sed nec irascitur » (91).

Nicola è contro a tutte le degenerazioni patriottiche: non compare mai in lui, benché socialmente impegnato, un accenno al valore politico della nazione, e l'unica volta in cui usa il termine « patria » in senso laico, dà ad esso un significato folcloristico e negativo, come l'insieme di sentimenti e di usi dei particolarismi regionali sul modello dei quali vengono inventati forme, raffigurazioni e vita dei santi: « Igitur potius depingunt suas similitudines proprias secundum similitudinem, ritum, habitum, morem et vitam hominum inhabitantium, quasi vellent sanctos ipsis incolis consimilare et similes fieri ipsi sanctis » (92).

XV. - L'ideologia ecclesiologica impegna Nicola nell'esame delle strutture sociali che devono essere riformate affinché la « lex humana » si adegui alla « lex divina ». Questa è la sua attività a indirizzo politico ed egli dichiara apertamente che vuole evitare ogni manifestazione di pensiero che sia « contra veritatem legis dominice, canonice seu civilis in lege dei fundatis » (93). L'organizzazione sociale è fondata su leggi che devono rispettare la più alta legislazione divina, così che il legislatore tenga conto di quanto dice Isidoro, citato nel Decreto (XI, q. III, c. 101, Friedberg 671): « Si is qui preest fecerit aut cuiquam quod a domino prohibitum est facere iusserit, vel quod scriptum est preterierit aut preterire mandaverit; Sancti Pauli sententia ingerenda est, dicentis: Si eciam nos aut angelus de celo ewangelisaverit vobis preter quam quod ewangelizavimus vobis. anathema sit. Idem: Si quis prohibet nobis quod a domino preceptum est, vel rursus imperat fieri quod dominus prohibet fieri, execrabilis sit omnibus qui diligunt deum. Idem: Is qui preest, si preter voluntatem Dei vel preter quod in sanctis scripturis evidenter precipitur.

---

(91) Ed. Nechutová, p. 225.

(92) *De tercio genere reliquiarum, seu De imaginibus*, ed. Nechutová, p. 225.

(93) *Sermo ad clerum*, Ms. IV G 15, f. 199 r°.

vel dicit aliquid vel imperat, tamquam falsus testis dei aut sacrilegus habeatur. Hec XI, q. III, Si is » (94).

XVI. - Conosciamo a sufficienza le condizioni politiche ed economiche della Boemia del tempo di Nicola, anche se la documentazione non è così ricca come per il periodo precedente dominato dalla figura di Carlo IV e dal primo movimento umanista collegato a quello della riforma della Chiesa. Il tempo di Nicola porta le conseguenze positive e anche negative del risveglio politico, economico, commerciale, letterario e religioso di cui era stato anima Carlo IV, con tutte le sue contraddizioni (95).

Praga si era fatta centro commerciale, uno dei più importanti dell'Impero, con vie obbligate per i commercianti e prescrizione di determinati depositi di merce che avevano punti di riferimento nelle città più lontane come Venezia dove era stato istituito un deposito con privilegi finanziari appunto per i céchi, detto dai veneziani, che nei boemi vedevano solo gente del nord o tedeschi, Fondaco dei Tedeschi. Si era formata quindi una classe di ricchi patrizi che, a differenza dei mercanti italiani, si feudalizzavano acquistando od ottenendo signorie nel contado su terre e villaggi. Nelle città di vecchia e nuova fondazione si formavano forti corporazioni regolate da severe regole che sostenevano la potenza economica di piccoli commercianti e artigiani. Più tardi si hanno, verso la fine del '300, anche corporazioni di apprendisti. La trasformazione dell'economia feudale sulle nuove basi del sistema monetario aveva enormemente vitalizzato commercianti e artigiani per lo più di origine germanica. Nel contempo il lento ma inesorabile svilimento della moneta, mentre aveva ancor più danneggiato la classe feudale, aveva anche messo in crisi determinate corporazioni. Il potere politico di Carlo IV si fondava sul patriziato in opposizione alle corporazioni, ma con momenti di

(94) *Consuetudo*, ed. Kaminsky, p. 73.

(95) Un'ampia informazione sulla situazione politica, sociale, economica e con accenni all'ideologia religiosa della Boemia nel periodo preussita si ha in FRANTISEK KAVKA. *Prehled dejin Ceskoslovenska v epose feudalismu II* (ed poloviny 14. stel. do r. 1526), Praga 1955, alle cui note bibliografiche faccio rinvio.

L'informazione sull'ideologia religiosa, anche se con scarsa cultura teologica, si ha in Václav Novotny, *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století*, Praga (senza data ma 1915).

L'aspetto propriamente teologico, ideologico ed escatologico è trattato con rara competenza da Amedeo Molnár nel suo saggio *Husitská Revoluce*, nell'opera di un collettivo *Od reformace k zitrku*, Praga 1956, pp. 11-103.

Un magistrale studio sui rapporti di Carlo IV (con ricca bibliografia sul re boemo alla quale rinvio, con particolare menzione delle ormai classiche opere dello Susta su Carlo IV) con le corporazioni, in cui si corregge l'idea di Kavka sulla sistematica opposizione di Carlo alle stesse, si ha in JAROSLAV MEZNIK, *Karel IV, Patriciát a Cechy*, in *Ces. Historický Casopis* » XIII (1965), pp. 207-219.

Per la migliore comprensione della situazione sociale e politica ed economica e anche religiosa del territorio boemo degli ultimi secoli del Medio Evo, e quindi anche del tempo che precedette e fu contemporaneo a Nicola da Dresda, manca ancora uno studio sulle costituzioni e il diritto nelle città boeme, studio che si è proposto attualmente Jiri Keir, dell'Università di Brno.

avvicendamento, quando cioè gli interessi economici della Corte esigevano il sostegno da parte delle corporazioni, come avviene in Staré Mesto dove si installa un nuovo governo formato in maggioranza da artigiani, mentre dal XIII secolo era in mano al patriziato. Ma a Carlo IV occorreva l'appoggio delle corporazioni per la fondazione di Nové Mesto, contro l'opposizione del governo patrizio di Staré Mesto: lo sviluppo della città era evidentemente sostenuto dalla classe della borghesia (se così si può chiamare) contro i patrizi arroccati nei loro privilegi. Ma risolto il problema, il 25 luglio del 1352 Carlo cambia la situazione e tutto torna come nei tempi precedenti. Carlo IV governava con un potere personale, badando ai suoi interessi finanziari, e come un autentico signore medioevale non poteva certo essere un riformatore sociale (96).

Anche la Chiesa boema fu esaltata da Carlo IV sia per un suo certo spirito cristiano, sia per motivo di prestigio e di buoni rapporti con la curia papale. Fu creata una sede arcivescovile così da rendere indipendente Praga da Magonza, e da questa sede dovevano dipendere tutte le diocesi dei territori dipendenti dalla Corona, il che Carlo non poté ottenere in pratica per l'opposizione latente del clero di territori non propriamente boemi.

Enormi furono le dotazioni di cui la Chiesa boema fu arricchita così da diventare in seguito, al tempo del fiscalismo instaurato dalla corte avignonese, in gran parte oggetto di « riserva » da parte della Curia, e da essere preda di clero straniero non residente o di persone indegne e incapaci. Basti ricordare l'episodio della Prevostura di Visegrad per la quale la Curia dava la possibilità che venisse conferita a persona che avesse almeno cinque anni.

Carlo IV fu quindi la prima causa dello sviluppo di pratiche simoniache in forma vistosa in Boemia che divenne, fino alla rivoluzione ussita, la miglior fonte di entrate per la Curia papale. E fu anche causa, per la sua devozione di autentico bigotto, del diffondersi dei più diversi superstiziosi culti di santi: come Margravio di Moravia, prima, poi come re e quindi imperatore, nei suoi itinerari europei faceva saccheggio di reliquie o supposte reliquie che donava con atti solenni alle varie chiese boeme e soprattutto alla Chiesa Capitolare di Praga. Il Pessina che nel 1673 pubblica a Praga la sua cronaca del Capitolo Metropolitano della Città dal titolo *Phosphorus septicornis, stella alias Matutina*, fa con entusiasmo un lungo elenco di reliquie portate in Boemia dal devoto Carlo IV, ricordando i relativi atti di donazione alla Chiesa metropolitana. Si tratta delle reliquie più strane e l'elenco va da p. 433 a p. 472. Si può capire l'incremento dato da Carlo IV all'innato istinto superstizioso del popolo, tanto più che egli promosse la fastosità del culto che favorì questo incremento, appoggiato dal suo primo arcivescovo e cancelliere Arnosto di Pardubice, uomo peraltro ascetico e buon umanista, educato all'Università di Padova. Questi fece di tutto, ma invano, per sanare

(96) Cfr. JAROSLAV MEZNIK, *art. cit.*, p. 213.

nel Clero situazioni di mal costume e di vizio, ma senza effetto come dimostrano le conclusioni delle sue visite pastorali, e il monotono ripetersi di anatemi sia nei suoi « Statuta », come in quelli dei sinodi posteriori (97).

La situazione del popolo doveva essere ben misera, al di fuori dei nobili, del personale di corte, del clero che usufruiva di un buon beneficio, dei patrizi, delle corporazioni, dei commercianti. Su di esso soprattutto pesava la progressiva svalutazione della moneta, per cui i signori del contado dovevano rifarsi con l'imposizione di nuovi balzelli. Anche il tentativo di Carlo IV di sottrarre il popolo minuto alle angherie dei signori che a capriccio potevano giungere all'ordine del taglio del naso o di altre parti del corpo dei sudditi, fu senza effetto.

Il re aveva redatto una legge fondamentale che regolasse diritti e doveri di tutti gli abitanti del regno, la *Maiestas Carolina*, quarant'anni circa dopo la morte di Venceslao II avvenuta nel 1305, e quindi verso il 1348. Ma nel 1355 egli deve pubblicamente annullare tale Costituzione che non era mai andata in vigore ed è interessante leggere la motivazione di tale ritiro, espressa il 6 ottobre di quell'anno, motivazione che deriva da tutta una tipica mentalità medioevale: « ...iura quedam adinvenienda et etiam statuenda... in scriptis redacta et in uno volumine sigillata, prout hec in notorium et in publicum proliit notionem una cum sigillis eidem appensis quia tamen profatum volumen fortuito casu fuit igne consumtum, in nihil... redactum: et quia nihilominus tam nos, quam prefati principes et barones, predicta iura servare non promisimus... ideoque decernimus et auctoritate regia ex certa sciencia declaramus, nos et omnes principes ac barones nostros ac regni et corone bohemie antedicta... perpetue ad dictorum iurium observanciam non esse ligatos quomodo ibet vel astrictos » (98). Si trattava evidentemente di una scusa adatta a salvare la faccia, poiché il *volumen* era conservato nel Castello di Karlstein che Carlo aveva fatto costruire non solo come residenza di vacanza ma soprattutto per custodire i documenti del Regno.

Certamente fondandosi sugli articoli *de fide catholica* (Rubrica I) e *de hereticis* (Rubrica III), Arnosto aveva istituito il primo tribunale permanente dell'inquisizione nella diocesi nel 1348. Carlo, nella sua *Maiestas*, premettendo che per diritto di natura « rerum dominia... deberent esse communia » (99) aveva indicato nel sorgere delle divisioni degli animi l'origine delle distinzioni di proprietà per cui

---

(97) Su Arnosto da Pardubice (Arnost z Pardubice), vedansi soprattutto V. CHALOUPECKÝ, *Arnost z Pardubice, první arcibiskup pražský*, Praga 1946 (II ed.); J. K. VÍSKOČIL, *Arnost z Pardubice a jeho doba*, Praga 1947. Per altra bibliografia vedasi JOSEF TRISKA, *op. cit.*, pp. 9-10, 68.

(98) *Maiestas Carolina* in « Archiv Český », VII, Praga 1844, ed a cura di FRANTIŠEK PALACKÝ, p. 68, che fa un'introduzione dove auspica uno studio approfondito della stessa; studio sempre mancante come anonimi studiosi hanno annotato nel corso degli anni in margine alle pagine della copia della Biblioteca annessa alla Sezione dei Manoscritti della Biblioteca Universitaria di Praga.

(99) *Ed. cit.*, p. cit.



« rerum necessitate cogente, nec minus divine provisionis instinctu, principes gentium sunt creati. per quos scelestis criminandi licentia arceretur et pacificis ac quietis cauta securitas preberetur, qui leges et iura conderent » (100).

Il potere regale, sorto per necessità e per ordinamento di ispirazione divina, implicava il potere legislativo (che tuttavia poteva valere solo sulla classe che ancora non aveva capacità di opposizione): infatti, premesso che il popolo boemo era cattolico (101), e che ogni delitto contro la religione era delitto contro la comunità (102), egli stabiliva che fosse perseguito ogni « crimen haereseos et damnatae sectae cuiuslibet » (103) come « crimen lesae maiestatis » (104).

La concezione del delitto di eresia come delitto contro la comunità e contemporaneamente contro la « Maiestas regia » ha fatto pensare recentemente (105) che nel pensiero di Carlo il potere regio coincidesse col potere della comunità. Di fatto Carlo doveva essere preoccupato dell'unità del regno e infatti teme divisioni ideologiche a motivo dell'eresia per infiltrazione di errori dai paesi vicini, come risulta dagli accenni: « ...ne forte exterarum regionum contagio, a regni dieti limitibus non distantium, ipsorum fidei puritas et sincera devotio pro tempore maculatur » (106), « contra tales, itaque deo et hominibus sic ingestos, quorum quidam (sicut accepimus) ab exteris nationibus accedentes, regnum nostrum... haereticae pravitatis tenebris maculare cenantur... » (107).

Si tratta di infiltrazioni e di presenze anche valdesi, soprattutto nella Boemia meridionale e occidentale, con qualche manifestazione catara come accennerò più avanti.

Carlo ordinò l'istituzione di regolare inquisizione, con impegno da parte delle autorità civili della cattura degli eretici equiparati agli altri malfattori, che, dopo il processo condotto da prelati o da inquisitori, « si evidenter inventi fuerint a fide catholica saltem in articulo

(100) *Ed. cit.* p. 69.

(101) « ... universum populum regni nostri Boemie quem catholicum novimus et fidelem secundum quod sacrosancta catholica et apostolica credit ecclesia », *ed. cit.*, p. 75. Ma è evidente che si tratta di una esagerazione.

(102) « Quid in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam », *ed. cit.*, p. 77.

(103) *Ed. cit.*, p. 79.

(104) *Luogo cit.*

(105) KAREL MALÝ, *Zlocin vrázky panovníka v českém právu doby předhusitské*, in « Právněhistorické studie », (1970) (pp. 141-168, con articoli del 1968), p. 159. Non penso di condividere l'interpretazione, poiché nel testo della *Maiestas Carolina* si legge: « ... ut crimen hereseos et damnatae sectae cuiuslibet, prout sacrosanctae et apostolicae ecclesiae decretis habetur, velut crimen publicum possit ab omnibus intentari; imo crimine laesae maiestatis nostrae debet, ab omnibus horribilius reputari, quoad in divinae maiestatis iniuriam noscitur attentatum », *ed. cit.*, p. 79. Il riferimento alla maestà del re è in rapporto alla maestà di Dio, e non c'è traccia evidente che il re senta di impersonare lo stato, con una concezione che troviamo chiara in Machiavelli. La costituzione di Carlo IV è concepita nello spirito del diritto medioevale, con certo riferimento alle costituzioni di Federico II.

(106) *Ed. cit.*, p. 79.

(107) *Luogo cit.*

fidei deviare... ac in errore concepto mala constantia perseverent... decernimus ut vivi in conspectu populi comburantur » (108). Nulla di nuovo, se non l'insistenza sul castigo degli eretici e anche dei fautori od ospiti punibili con la confisca dei beni e l'esilio perpetuo, in quattro rubriche della *Maiestas* (109).

Nicola da Dresda entra in questa città e in questa comunità dove tutto il travaglio politico, economico e sociale maturatosi sotto l'apparente ordine costituito da Carlo IV ha ormai portato la crisi, senza che esista una via d'uscita. Egli vede gli antichi e nuovi mali e fa una analisi serena ma cruda della situazione indicando nell'applicazione di un autentico cristianesimo la soluzione dei problemi gravi della società boema.

(segue)

ROMOLO CEGNA

---

(108) *Luogo cit.*

(109) I, *De fide catholica*; III, *De haereticis*; IV *De inquisitione haereticorum*; V, *De receptoribus haereticorum et credentibus et complicitibus eorum*. In tutto si hanno 127 rubriche, oltre alla introduzione, comprese da p. 68 a p. 180 dell'edizione citata.

