

**ROMOLO CEGNA**

**Appunti  
su Valdismo  
e Ussitismo**

Estratto dal Bollettino della Società di Studi Valdesi n. 131  
giugno 1972

Journal  
of  
the  
Royal  
Society  
of  
Medicine

## Appunti su Valdismo e Ussitismo

La teologia sociale di Nicola della Rosa Nera (Cerruc)\*

XVII. - L'ordine costituito da Carlo IV, tanto esaltato dalla tradizione cattolica, soprattutto ai tempi della rivoluzione ussita, mal nascondeva i segni dell'imminente crisi in tutti gli aspetti della vita sociale boema che si fa manifesta soprattutto alla fine del '300 e ai primi del '400. Il disagio era sentito da tutti: e soprattutto dal popolo minuto. Esisteva una strisciante lotta di classe, oltre a lotte tra nobili e della nobiltà contro la corte, che Carlo IV alla sua morte nel 1378 non era riuscito a domare. Non intendo fermarmi sulla corruzione morale che era oggetto di critica da parte dei migliori predicatori e teologi, affluiti a Praga in occasione della fondazione dell'Università fatta da Carlo IV con sua lettera del 7 aprile 1348, il cui originale è andato perduto durante l'ultima guerra. Corrado di Waldhauser (+ 1369), predicatore e teologo austriaco chiamato a Praga da Carlo IV, Vojtěch Rankův di Jezov (Adalbertus Ranconis de Ericinio + 1388), teologo educato all'Università di Parigi e poi attivo a Praga come predicatore e « scolastico », Giovanni di Jenstein, cancelliere di Venceslao IV, possono essere indicati come rappresentanti, assieme all'Arcivescovo Arnosto, di quegli uomini fundamentalmente retti, con una loro cultura umanistica e filosofica, impegnati nella vita pubblica, che sapevano mettere il dito sulla piaga della corruzione e del clero e dei nobili, a volte con linguaggio biblico. Ma non è in loro, né negli innumerevoli colleghi, di cui Josef Triska ci ha dato informazioni nella sua opera citata, che noi sentiamo un ampio interesse per i problemi autentici economici e sociali del popolo: nei grandi e dotti personaggi dell'epoca il sentimento riformatore aveva una prospettiva piuttosto europea, con tutte le implicazioni create dallo scisma d'occidente. E il discorso vale anche per Petrarca e Cola di Rienzo, entrati allora nella cultura boema, anche se il loro messaggio anticuriale può essere considerato una delle premesse della riforma ussita (110).

È nelle satire popolari e nei predicatori in lingua céca come Tomaso di Sútny (+ 1405) che cogliamo chiari accenni alla situazione

(\*) La prima parte di questo studio è stata pubblicata nel *Bollettino* n. 130, dicembre 1971.

(110) AMEDEO MOLNÁR, *Cola di Rienzo, Petrarca e le origini della riforma husita*, in « Protestantismo » XIX (1964), pp. 214 segg.

delle classi sociali inferiori e l'anelito a una giustizia effettiva. Ed è in Giovanni Milic di Kromerig che la critica al sistema sociale assume un aspetto evidente. Già canonico e membro della cancelleria reale, si era poi dedicato alla riforma dei costumi, predicando anche cinque volte al giorno. Mosse critiche al patriziato, condannò l'acquisto delle rendite e l'uso di affittare gente per denaro, criticò monachi e feudatari chiamandoli ladri. Indicò nello stesso Carlo IV l'Anticristo. Chiamato a Roma, in carcere scrisse il suo *De Anticristo* che Mattia di Janov inserì nelle sue *Regule Novi et veteris testamenti*. Morì ad Avignone nel 1374, lasciando discepoli che si impegnarono nella sua direzione, e in questo spirito fu fondata a Praga nel 1391 la Cappella di Betlemme, come centro del rinnovamento morale e sociale, dove il popolo potesse raccogliersi e ascoltare i suoi predicatori nella lingua materna ceca, come già aveva fatto Milic, fondatore, sempre nel quartiere ceco, di una sua Gerusalemme nel 1372 con analoghi intenti.

Con Milic il profetismo escatologico si fa ideologia del dinamismo riformatore. L'Anticristo si presenta nel disegno suggerito da Ugo Ripelino di Strasburgo (per l'informazione del tempo confuso con il più tardo Tommaso di Strasburgo) che nel suo *Compendium theologicæ veritatis*, presente in numerosi codici di Praga del '300 e del '400, aveva narrato nascita, vita, caduta dell'Anticristo e indicato i caratteri dei nuovi tempi di una comunità cristiana felice nella pace e nel benessere e nella virtù. Milic vede nel suo tempo i segni dell'arrivo dell'Anticristo: il distacco dei popoli dall'Impero Romano è avvenuto con Carlo IV che essi non vogliono riconoscere così che « dominus Imperator non possit ex eo panem habere, nisi habeat de Boemia, et quoniam in plura regna et imperia divisum est imperium romanorum » (111). Egli aveva visto in Carlo l'Anticristo, ma nella prigione romana ripensa alla situazione, e l'Anticristo è visto nell'insieme dei vizi e degli uomini oppressori dei poveri (112). Milic fa una breve rassegna della corruzione della società, con precisi riferimenti all'ingiustizia dei vari aspetti del commercio, al latifondo, all'oppressione dei poveri: « Et quomodo reges et principes terre, nobiles et barones, cives mercatores, mechanici, agricole et universi populi gravissimis peccatis multis et magnis sunt involuti, quia gentiliter vivunt in superbia et vanitate, iniuste iudicant, pauperes opprimunt, bella inter se gerunt... usuras et mercimonias sive negociaciones iniustas exercent, theolonea et predia magna extorquent, men-ciuntur, periurant, dolose agunt, falsis testimoniis et advocacionibus iusticiam et iudicium subvertunt... » (113). Egli allora dopo queste considerazioni chiede allo spirito che in lui parlava: « Quis est Antichristus? Et respondit: Antichristi multi sunt et qui solvit et negat Christum, Antichristus est... Ex his collige quis sit Antichristus » (114).

(111) In *Regule*, ed. cit., vol. II, p. 378.

(112) *Ed. cit.*, p. 377.

(113) *Ed. cit.*, p. 376.

(114) *Ed. cit.*, p. 377.

Ma c'è la certezza della sconfitta dell'Anticristo a opera dei buoni predicatori di Cristo (115) e dell'avvento della nuova era in cui gli uomini « in tanta karitate vivant, et si non omnes, tamen multi, ut sint eis omnia communia » (116). Quest'aspirazione a un comunismo dei beni, quasi un ritorno a quello stato originario dell'umanità a cui accennava l'inizio della *Maiestas*, fa capire che l'opera del rinnovamento non sarà compiuta dai Principi: e in questo c'è la differenza rispetto al profetismo riformatore di Petrarca e di Cola di Rienzo e ancora dell'umanista Nicolò Beccari che guardavano a Carlo IV come al redentore dei nuovi tempi. E nemmeno saranno rinnovatori gli uomini di cultura, ma i semplici, e Milic avverte in un Sermone (117) che la gente semplice e non istruita insorgerà e predicherà la pura verità.

E si tratterà di un nuovo insegnamento come quello sul quale chiedevano informazione i Giudei quando criticavano Cristo (Marco 1: 27). Ed effettivamente nuovo è l'insegnamento ancora oggi, dice Milic, perché mentre da una parte i Maestri e i Filosofi e i Dottori della logica meditano grandi cose e vanno a caccia di prebende e prelature e ogni anno inventano una nuova « loica » per lasciarla subito, il popolo non istruito insorge e conquista il cielo. All'inferno vanno invece i Dottori con le loro dottrine.

Vediamo quindi anche la condanna di una certa cultura cristiana troppo teologica e filosofica. La carità che unisce animerà invece i semplici per la riforma: e certamente per realizzare questa « caritas » Milic porta i discepoli alla comunione quotidiana o almeno frequente.

Mattia di Janov (+ 1393) continua sulla strada di Milic, anche se con qualche debolezza di carattere come nel coltivare la speranza di qualche buona prebenda a Praga dopo il suo ritorno da Parigi (egli è detto « Magister Parisiensis » come Guglielmo Perault) o nell'accettare di ritrattare alcune sue tesi nel Sinodo di Praga del 1° ottobre 1389. Egli dedica il V trattato del Libro terzo delle sue Regule all'Anticristo, soffermandosi a descriverne il tempo, il corpo, la « dispositio et potestas », l'armatura. I segni dei tempi indicano che egli è venuto, e ciò è evidente soprattutto dopo il 1290. Sulla scorta di Milic la cui vita e il cui libellus de Antichristo chiudono il Trattato di Mattia, l'Anticristo stesso è individuato in ogni spirito qui « solvit Ihesum in omni via malicie et in omni genere decepionis » (118).

Il male intrinseco morale è tuttavia ricoperto dall'apparenza della virtù: infatti « Antichristus est armatus vel opertus speciebus re-

(115) *Ed. cit.*, p. 380.

(116) *Ed. cit.*, p. ABD.

(117) Citato in A. MOLNÁR, *Husitská revoluce*, cit., p. 16. Il motivo ritorna nel trattato escatologico valdese *De las tribulacions* (Dublino, C 22), che merita uno studio per le sue affinità con la produzione escatologica preussita.

(118) *Regule*, III, cit., p. 208.

ligionis christiane » (119). Mattia coglie nell'ipocrisia degli uomini religiosi la manifestazione più vistosa dell'Anticristo, seguendo lo spirito della polemica contro gli ordini mendicanti di Guglielmo di Saint-Amour († 1272) del quale inserisce nel suo trattato sull'Anticristo il *De periculis novissimorum temporum* e un *Sermo* (120), permeati di violenta critica contro il vizio maggiore dei religiosi, l'ipocrisia. Per Mattia le manifestazioni dell'ipocrisia sono le invenzioni umane dei religiosi atte a sedurre il popolo e a « mungerlo ». Egli critica: « multitudo cantorum, multitudo missarum et psalmodiarum, multitudo festivitatum celeberrimarum, et novarum adinventionum, et exinde multitudo reliquiarum celeberrimarum et aliarum multarum exquisite cogitatarum aput huius mundi sacerdotes ypocritas, quatenus sic hominibus placeatur et alliciatur ad se concursus et applausus populorum » (121). È la situazione economica e sociale del popolo semplice che interessa a Mattia ed egli mette il dito nella piaga del tempo parlando di questi ipocriti che « sudorem vel labores plebeiorum simplicium nimium cupide extrahunt et ebibunt... blandis persuasionibus... Et per hoc, licet dulciter tamen multo amplius emungunt simplices pauperes et alienos plebeios ita ut, secundum proverbium, nimietate sua butyrum et sanguinem eliciunt a viduis et rudibus, ebibunt et exquirunt. Sunt nempe ita efficaces ad ista, puta ad extrahendum a simplicibus denarium oportune importune, precibus et minis, etsi non per minas mortis corporis et perdicionem rerum temporalium, saltem minis gehenne perpetue et dampnacionis interminate, et ita ad hoc habent multam materiam se et suos commendandi, et materiam nimis apparentem ad simplices christianos et ita coloratam, ut vix homo rusticus vel civis aut nobilis, eciam si esset pauperrimus, se posset continere, quod ipsis non aperiatur suam largam manum, et cooperatur ipsis, quod sunt sacerdotes, et per consequens persone reverende, mendicantes, qui sua honestate et habitu religionis magis comprimunt ad dandum, quam persuasione, ut rogantes propter deum... predicti falsi religiosi, fortes et integri, sanguinem extrahunt et ebibunt, cum elemosinas, que in plebe talium sanctorum Christi et martirum in hoc mundo esse deberent, tales religiosi accipiunt et reddunt christianos communes sua nimietate mendicandi duros Christi pauperiles et mendicos » (122).

L'ipocrisia dei religiosi si fa causa del depauperamento dei semplici, ma anche l'ipocrisia dei patrizi è colpita quando Mattia vede la loro religiosità pubblica solo apparente poiché verso i servi si fanno impietosi: « sed hiis qui sunt in domo cottidiani, duri, superbi atque parcissimi (sunt) » (123). E la difesa degli ipocriti contro gli uomini di Dio che si rifanno alla legge di Dio che è legge di libertà

(119) *Regule*, cit., p. 114.

(120) *Ed. cit.*, pp. 252-332.

(121) *Regule*, IV, p. 342.

(122) *Vol. cit.*, pp. 392-393.

(123) *Vol. cit.*, p. 380.

spirituale e personale, consiste nel chiamare eretici e begardi gli uomini di Dio (124).

La legge di Dio detta « Veritas prima e Regula principalis », che comprende la legge naturale fondata sulla ragione e la legge della Scrittura, è sufficiente per il vivere cristiano e la legge del Vangelo, la « lex Christi », è il punto unico di riferimento per una retta condotta: « Illi qui habundant lege hac ewangelii Ihesu Christi et spiritu Ihesu ducuntur, sufficit eis valde eadem lex ewangelica... et nimia multiplicitas doctrinarum, adinventionum et mandatorum est eisdem nimis honerosa et offensiva » (125). Mattia infatti vuole rendere sereni gli animi di questi fedeli angosciati dall'impossibilità di adempiere la moltitudine di prescrizioni relative all'ascolto delle 30 messe, ai pellegrinaggi, ai giubilei, e all'acquisto in genere delle indulgenze, predicate dagli ipocriti: egli infatti osserva: « Et quoniam multa ex talibus audicionibus et adoracionibus populus pauperum ingemiscit et frangitur in sua confidencia, eo quod est imbecillis ad talia magna et somptuosa promissa assequendum, vel propter paupertatem, vel propter occupacionem continuam, vel alia similia multa » (126). Il popolo dei poveri e di coloro che sono impegnati nel lavoro ha bisogno di una legge semplice, osservata nell'impegno etico della vita cristiana, senza necessità di manifestazioni esteriori che non siano quelle comunitarie; e qui Mattia ricorda la messa: « missa singulariter dicitur communis actus in ecclesia non solum ideo communis actus, quia a principio et semper communitas christianorum ibidem communiter congregabatur ad missam quasi ad communem mensam Ihesu sui domini et communiter sumebant ibi communem cibum et potum de manibus sacerdotum pro se ipsis in communi preparatum, id est corpus et sanguinem Christi ihesu in sacramento » (127).

Il venir meno di questa partecipazione all'atto comunitario, con partecipazione effettiva alla mensa eucaristica (e c'è un implicito accenno utraquista antelitteram), ha provocato non solo la corruzione dei fedeli come causa ed effetto di questo abbandono, ma anche la divisione sociale e politica: « Et tunc... sacrificium... id est communio cottidiana vel... crebra corporis et sanguinis est oblata a populo plebeio christiano, tunc per hoc quod habundante iniquitate et refrigescente caritate, cessaverunt venire ad sacramentum altaris frequentandum, conversi ad amorem huius mundi et ipsius deliciis et diviciis occupati » (128). « Et tunc factum est magnum scisma et dubitatio in papatu et communiter in toto sacerdocio et clero et ecclesia universa. Quod scisma usque adhuc durat. Et tunc facta est discessio ab ecclesia. Et Babylon illa magna scissa est in tres partes

---

(124) *Vol. cit.*, p. 395.

(125) *Regule*, II, p. 257.

(126) *Regule*, IV, p. 92-93.

(127) *Regule*, V, p. 254.

(128) *Regule*, IV, p. 282.

(Roma, Grecia, Francia) » (129). Occorre quindi il ritorno alla comunione frequente, come del resto è predicata dal contemporaneo Matteo di Cracovia, come si è detto. Ma la reazione a Praga è immediata: e Mattia ricorda il sinodo del 19 novembre 1388 in cui « magistri et doctores in theologia et in iure solempniter determinaverunt et promulgaverunt ad ipsum publice quod populus christianus non debeat cottidie ad sacramentum altaris invitari » (130).

L'Anticristo sarà vinto: come nello svolgimento della sintesi di Ugo Ripelino di Strasburgo († 1268), Mattia conclude la sua visione escatologica con l'affermazione che i predicatori della verità (come in Milic) metteranno a nudo la malizia nascosta dell'Anticristo, vincendolo. E questo avverrà anche nel momento del ritorno all'atto comunitario eucaristico.

Parlando del discusso problema dell'influsso del gioachimismo su Mattia relativamente all'affermazione dell'età nuova della Libertà dello Spirito, Jana Nechutová vede nel sacramentalismo di Mattia una radicale differenza rispetto all'ideologia escatologica di Gioacchino che annulla nei nuovi tempi la validità dei sacramenti (131). Esatta è l'osservazione, mentre la condanna assoluta delle « invenzioni » umane da parte di Mattia che Nechutová vede in lui non è accettabile, poiché il « Magister Parisiensis », parlando appunto di queste « invenzioni » afferma, nel momento stesso in cui le condanna: « Ista tamen nominata et alia similia sunt omnia munda mundis » (132).

Anche i nuovi riti e le pratiche varie (del resto Mattia credeva alle indulgenze e al purgatorio), possono aver valore, se accettate e vissute nel contesto della libertà della « Lex christi » e nell'osservanza della stessa. E Mattia stesso, come si è visto, sembra ammettere anche la raccolta di offerte, purché richieste « propter deum » (133), con evidente riferimento a una giusta pietà cristiana, purché non servano alla soddisfazione di umane passioni, dato che « sacerdotes, gloria et honore pociuntur, et maxime qui libita sua et delicatam vitam suam et gloriam suam et honorem habent in rebus divinis » (134). Nechutová ammette un'idea gioachimita propria ormai dell'ambiente del tempo. Ma possiamo pensare anche a una mediazione di un influsso preciso gioachimita su Mattia attraverso a Milic che poté conoscere i pensieri di Gioacchino da Fiore attraverso agli atti del processo di Arnosto contro Cola di Rienzo, portatore a Praga nel 1350 dell'ideologia del Monaco calabrese, come osserva Molnár (135). Tut-

(129) *Regule*, IV, p. 285.

(130) *Regule*, IV, p. 283: la determinatio è ignorata in tutte le altre fonti del tempo.

(131) JANA NECHUTOVÁ, *Gioacchino da Fiore ed i principii della riforma boema*, in « Sborník Prací Filos. Fak. Brněnské University », XIV (1969), pp. 229-233.

(132) *Regule*, IV, p. 342.

(133) *Regule*, IV, p. 392.

(134) *Regule*, III, p. 341.

(135) Cfr. *Husitská Revoluce*, cit., n. 8, p. 48.



tavia rimane il fatto che Mattia si muove sopra tutto contro il fiscalismo curiale, di cui anche per esperienza personale era a conoscenza, e il formalismo e il traffico simoniaco della Chiesa.

D'altra parte il pensiero escatologico era già nell'ambiente culturale e nello spirito popolare, come risulta evidente in alcuni testi raccolti in codici del '300 e dei primi del '400 nel piccolo manuale di Ferdinand Mencik, *Ceská Proroctví* (Praga 1916), tra cui le profezie di Giovanni di Rupescissa (+ 1356 nelle carceri romane), che esaltano il ruolo del semplice popolo nello sviluppo storico degli ultimi tempi che queste e altre profezie tentano di determinare. Né dobbiamo dimenticare l'apporto all'escatologismo boemo dato dalle visioni di Brigitta di Svezia e di Ildegarda di Bingen le cui opere, in parte apocriefe, si trovano in parziali trascrizioni nei manoscritti boemi del tempo di cui parliamo.

Ma è un escatologismo piuttosto protestatario in una concezione millenarista, al quale occorre una forte sostegno ideologico di precisa informazione biblica, teologica e filosofica perché divenisse movimento riformatore anche delle strutture sociali.

Notevole in questo fu il contributo dell'escatologismo di Wyclif (+ 1384) le cui opere divennero in parte lettura preferita dei pensatori boemi soprattutto in occasione dei contatti tra Boemia e Inghilterra sulla fine del '300 per le nozze di Anna, sorella di Venceslao IV, con Riccardo II d'Inghilterra. Né bisogna dimenticare l'influsso della protesta, a volte con sfumature escatologiche, delle eresie popolari come il Valdismo e altre affini di cui ci informano i processi inquisitoriali già nella prima metà del '300 come si legge nei saggi di Rudolf Holinka, Amedeo Molnár, Ernst Werner già citati nel mio articolo sull'*Ussitismo piemontese nel '400*.

XVIII. - L'ambiente culturale e sociale di Praga era particolarmente predisposto ad accogliere e a sostenere gli appelli a una riforma concreta di costumi, di istituzioni, soprattutto della Chiesa e del Clero. Si può quindi spiegare la nascita di opere come lo *Speculum* (attorno al 1404) attribuibile al polacco, attivo in Praga, Paolo Vladimiro (Pavel Vlodka, + circa il 1435) o allo stesso Matteo di Cracovia (136). Si spiegano pure le trascrizioni in codici boemi del tempo di significative opere come la nota *Confessio ylerdensis de spurciis pseudo-religiosorum* (Ms. Bibl. Univ. Praga II G 25, ff. 140 r°-143 v°) di Arnaldo di Villanova (+ o nel 1311 o nel 1312), che conosciamo per il suo escatologismo gioachimita (e aveva fissato la fine dei tempi attorno al 1376), per la sua ostilità contro gli ordini mendicanti ereditata da Guglielmo di Saint-Amour (e il *De spurciis* ne è eloquente prova) e per il suo scetticismo nei riguardi della filosofia e della scienza rispetto alla teologia (137). Ma anche

(136) Per la bibliografia ved. JOSEF TRISKA, *op. cit.*, p. 128.

(137) Ved. voce ARNAUD DE VILLANOVE in *Dictionnaire de Théologie Catholique*; stessa voce in O. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris aux XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934, dove non si accenna al manoscritto di Praga.

opere non prettamente escatologiche o di ispirazione anticuriale ma invitanti alla riforma dei costumi trovano posto nei codici che vanno arricchendo monasteri e chiese e biblioteche private di Boemia: trattati autentici e apocrifi di Padri e Dottori della Chiesa e soprattutto di Agostino che acquista un posto di prestigio in quella che si può dire la rinascenza agostiniana del '300 boemo. E tra gli autori agostiniani Simone Fidato di Cassia assume un ruolo importante di maestro e di educatore con il suo *De vita cristiana*. Troviamo anche l'invito alla rigorosa povertà dettato dal noto trattato che troviamo anonimo nel Ms. IX C 3 della Biblioteca Universitaria di Praga, ai ff. 15 v°-21 v°, dal titolo *Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate* (138).

XIX. - Nicola da Dresda trovò a Praga un ambiente saturo di escatologismo riformista, pronto, a livello della gente istruita, a recepire un'ideologia sovvertitrice degli schemi della cultura tradizionale e predisposto a livello di popolo ad azioni di carattere rivoluzionario. Lunga era stata la strada compiuta da ogni classe di questa società boema che attraverso al progresso economico e alle crisi di mercato, nella dialettica della lotta di classe, nella mediazione della contestazione ereticale e dei testi biblici appellanti a nuovi tempi e all'autonomia dello spirito, si era formata una coscienza di libertà pur nella convinzione della necessità di un ordine costituito, tuttavia diverso da quello esistente. Occorreva un pensiero nuovo perché anche questa convinzione cadesse per dare luogo a un impegno rivoluzionario che facendo maturare i fermenti già disseminati nella nuova cultura sovvertisse anche l'ideea di un qualsiasi ordine basato su distinzioni di classe e di potere. Un anonimo cronista degli anni venti del sec. XV fissa alcune date tra le quali ne scegliamo tre per dare corpo al pensiero sopra espresso.

1349 - I flagellanti penitenti entrano in Boemia dai confini occidentali « cantantes cantilenas in theutonico ». Vengono respinti o dispersi o eliminati. Segue la peste « et hoc ut dicebatur per procuracionem iudeorum, qui eciam plures cremati et necati » (*Monumenta historica Boemie*, a cura di G. Dobner, IV, p. 34) (139).

1412 - « decollati sunt tres famuli propter indulgentias, Iohannes, Martinus et Stasto, et sepelientur in Bethlehem, et fuit magnus rumor in populo » (vol. cit., p. 67).

1415 - Eodem anno Magister Jacobus heresiarcha cum magistris Theutonicorum de Brazdan (Dresda) incepit communicare populum laycalem sub utraque specie... Tunc multi ex sacerdotibus simplici-

---

(138) Cfr. bibliografia in *Le nozze mistiche di S. Francesco e Madonna Povertà*, Fossano, s. d., p. 59-62.

(139) La peste in Boemia nel 1348-1351 (occorre correggere la data della cronaca anticipando i fatti di un anno) non fu così pesante come altrove e non influi come altri fenomeni e come altrove nel mutamento di situazioni sociali esistenti (Ved. F. GRAUS, *Autour de la peste noire en XIV<sup>e</sup> siècle en Bohême*, in « *Annales E.S.C.* » XVIII (1963), p. 721 segg.).

bus eis adhererunt et per totam terram discurrerent populum sub utraque specie communicabant, asserentes in predicacionibus: antiquos sacerdotes fures esse huius sacramenti, tunc etiam parvulos in baptismo sanguine et corpore Christi communicabant, alia sacramenta non curabant » (vol. cit., p. 135).

Da una possibilità di stermini di massa di una contestazione, con partecipazione popolare alla caccia alle streghe, pur colla comprensione della mentalità antisemitica propria di una Praga medioevale dove fin dagli anni verso il mille gli ebrei avevano costituito un loro centro mercantile, assumendo lentamente nei secoli seguenti il controllo di parte dell'economia boema, si passa al fenomeno di una massiccia protesta popolare del 1412 di cui ho già parlato, e quindi a un'azione di fatto nel 1415, anche se solo con una sostituzione semplice di un ordine con un altro.

Non si trattava solo di un fenomeno religioso: motivi classisti muovevano le parti, come risulta evidente dal fatto che le tre vittime del 1412 erano tre « apprendisti » di botteghe di artigiani, che appartenevano quindi al settore che, pur partecipando alla vita economica della città, non aveva nessun potere e nessuna possibilità di esprimersi in associazioni di gruppo contro gli altri gruppi sociali quali erano quelli già ricordati.

Il popolo avrebbe seguito un'ideologia religiosa che comportava anche un impegno di giustizia sociale e di eliminazione del monopolio politico e sociale delle classi allora dominanti: messaggio che ebbe e che ascoltò, come dimostrano i principii nuovi dei quattro articoli taboriti del 1420 (140), e le istanze di Chelcicky e del suo gruppo (141), legati al concetto di potere popolare senza sovrani, come provano le conclusioni degli attuali studi di Josef Macek. Ci fu pure un episodio di dittatura del popolo povero a Praga negli anni 1421-1422, chiusasi con l'esecuzione capitale del predicatore che l'aveva promossa, Zelivsky.

XX. - La crisi religiosa e la contestazione anticuriale non possono spiegare da sole l'accoglienza che il messaggio ussita (che tuttavia si presentava con volti diversi, come erano diverse le ideologie che lo sostenevano) ebbe fuori dei confini boemi, nell'Europa stessa occidentale, in breve volgere di tempo. Ancor prima di Luca da Praga, che operò e viaggiò e seminò il nuovo verbo attorno al 1500, a nome dei Fratelli boemi dell'Unità, abbiamo fautori ussiti chiamati Valdesi, così come saranno chiamati da Gerson, da Zigler e da Enrico Institore nelle loro polemiche, sparsi per le Gallie prima del 1481: « Invenerunt tandem et nonnullos Waldensium varia discrimina sustinentes per Gallias dispersos, qui eos humaniter recipiunt et tractant ut fratres » (142). Manifesti ussiti del movimento

(140) *Fontes rerum bohemicarum*, cit., Cronaca di Lorenzo di Brezov, pp. 391-395.

(141) Chelcicky morì nel 1460 ma le sue opere in ceco sono del 1434-1443.

(142) Da una cronaca dei Fratelli in JAROSLAV GOLL, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder*, I. Praga 1878, p. 123.

taborita che presto assume un carattere internazionalista giungono in Spagna, e in Inghilterra (prima del 1424), mentre nel 1431 fu bruciato in Scozia un emissario ussita e in quegli anni si parla nella *Chronique de Monstrelet* di ussiti bruciati a Douay (143). Di rapporti tra Ussiti e Valdesi negli anni trenta dello stesso secolo ho già parlato nel mio articolo sull'*Ussitismo piemontese nel '400*.

Si trattava evidentemente anche di fattori e concause economici e politici che favorivano la diffusione dei nuovi fermenti ideologici oltre le frontiere boeme e già nel 1420 i Praguesi affermavano nei quattro articoli ricordati sopra: « illis nec totus orbis par esse dignoscitur et omnis humana principum et regum potestas exstat inferior » (144). E le autorità politiche capivano chiaramente il pericolo di questi fermenti, come ben dimostrano informazioni d'ambasciata e diplomatiche veneziane e fiorentine negli anni venti del '400 (145).

XXI. - Un contributo importante alla maturazione dell'ideologia riformatrice e rinnovatrice e poi rivoluzionaria dell'Ussitismo fu dato dal Gruppo di Dresda stabilitosi a Praga in quegli anni cruciali nel Collegio della Rosa Nera, e un ruolo importante in questo gruppo ebbe Nicolò da Dresda. Le cronache del tempo in modo costante fanno riferimento a questo influsso, anche se con informazioni vaghe. Già si è visto come Pietro di Dresda fosse presentato come collaboratore di Jacobello nell'introdurre la pratica della comunione sotto le due specie, pratica che rappresentava l'accettazione di tutta una nuova teologia e sociologia. Ma il cronista confondeva Pietro con Nicola, per una sorte curiosa della storia che per secoli, fino verso la metà dell'ottocento, fece attribuire a Pietro anche le iniziative eucaristiche praguesi di Nicola (146), come leggiamo in Teofilo Teutonico (147) e Giovanni Werner (148). Rimane il fatto di un influsso dresdese sugli avvenimenti di Praga, confermato dalla notizia di Giovanni di Sobeslav nella sua *Edicio pro declaratione compactatorum*: « ...que vocatur Waldensium secta que per orbem christianitatis ut cancer sepi... Cuius secte... Wyclif erat fervissimus defensor... Venerunt quidam de Missia clerici et scolares de Drazden, alii de Pikardia, alii de Anglia, qui adhuc plus quam plus infecerunt et intoxicaverunt per suos errores regnum Bohemie » (149). C'è un confuso accenno anche all'apporto di altre eresie, e di fatto, attraverso l'analisi delle opere con cui vengono formati i Codici delle bibliote-

(143) *Bezold*, cit., p. 120 e note.

(144) Citato in *Bezold*, p. 120, nota 365.

(145) Ved. JOSEF MACEK. *Die Versammlung von Pressburg 1429*, in « *Folia diplomatica* » I (1971), pp. 189-207.

(146) Anche in pochi fogli di incunabolo di origine tedesca della Biblioteca Reale di Torino, si presentano in articoli gli errori di Nicola da Dresda in tedesco attribuendoli a Pietro da Dresda.

(147) In *Compendium Bohemice seu Hussitane hereseos*. Strasburgo 1524. p. B ii.

(148) In *Johannes Hus martyr...*, Lipsia 1671, f. A iiii verso.

(149) In HÖFLER. *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen*, III. Vienna 1866 (FF.RR.AA. Scriptores VII), p. 159.

che del tempo, e di quello appena precedente, si può vedere che la polemica cattolica cerca strumenti contro tutto un sottobosco ereticale di ispirazione catara e valdese.

Nel Ms. III G 16 della Biblioteca Universitaria di Praga del sec. XV troviamo nella parte più antica un *Tractatulus in quo continentur articuli patarinorum* (Incipit: Vergente ad occiduum mundum et instantibus temporibus periculosus; Explicit: et pascua inveniet ad que nos perducere dignetur qui vivit et regnat in secula seculorum) (149 bis). Il polemista cattolico in forma di dialogo fa esporre al *Patarinus* chiamato anche *Manicheus* le tesi catare che non sono più inserite nel magico mondo del mito (150), ma su una accorta logica fondata sulla Scrittura: « dicunt Christum fantasma fuisse, non hominem et sic non vere baptizatum nec vere temptatum nec passum nec sepultum nec resurrexisse a mortuis nec in celum ascendisse credunt » (151). Al posto di Cristo anzi fu crocifisso il demonio, e quindi il segno della croce ha quel « carattere di bestia » di cui parla l'Apocalisse (Apoc. XVI, 2) e perciò non l'adorano. Dopo il giudizio finale le tre persone della Trinità diventeranno una sola: e due sono i creatori come due sono i principi. « duos enim creatores duo eterna principia, deos duos constituunt, unum visibilium, alterum invisibilium » (152). Il principio buono creò le cose buone, « sed mala ac vacua transitoria et visibilia ipse non fecit, sed minor creator, scilicet lucifer. Et idyricè dicitur 20 Johan. Sine ipso factum est nichil id est transitoria que nichil sunt. Quod autem dicitur « mundus » per ipsum factum est...id est munde anime, scilicet nostre. Sed corpora nostra et omnia alia visibilia a minore creatore hoc est a dyabolo facta sunt. Celum vero creavit deus id est celestes animas, nostram... et animas credencium... omnia que in eis sunt id est fidem nostram totam que in predictis animabus est, omnia hec creavit deus » (153). Non si deve uccidere, neanche gli animali, « nec hominem nec bestiam » (154), la scomunica è « contra ius ». Non si deve bere vino né si deve mangiare carne o ciò che è affine alla carne « quia omnis caro nascitur de adulterio » (155). A prova della loro virtù i patarini fanno miracoli, non quelli fisici, che sono proprii anche dell'Anticristo, ma quelli spirituali e in senso spirituale bisogna interpre-

---

(149 bis) Si tratta di una riduzione della nota *Disputatio inter Catholicum et Paterinum* del sec. XIII, attribuita a un certo Giorgio, edita dal MARTÈNE. *Thesaurus novus anecdotorum*. V. col. 1707 (Sulla *Disputatio*, ved. ILARINO DA MILANO. *La Disputatio inter catholicum et Paterinum hereticum*, in « *Aevum* ». 1940, pp. 85-140. Su Giorgio, ved. A. DONDAINE, *Note sur l'auteur de la Disputatio inter catholicum et paterinum haereticum*, in appendice a *Le Manuel de l'Inquisition (1230-1330)* in *Archivum Fratrum Praedicatorum*. XVII (1947), pp. 174-180). La riduzione elimina tutto ciò che riguarda il fantastico mito catara sulla origine del male, probabilmente per la mutata (e cristianizzata) ideologia catara del centro-Europa nel sec. XIV.

(150) Ved. RAOUL MANSSELLI. *L'Eresia del male*. Napoli 1963.

(151) *Ms. cit.*, f. 105 r<sup>o</sup>.

(152) *Ms. cit.*, f. 105 r<sup>o</sup>.

(153) *Ms. cit.*, f. 105 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

(154) *Ms. cit.*, f. 111 r<sup>o</sup>-bis.

(155) *Ms. cit.*, f. 113 r<sup>o</sup>.

tare anche i miracoli del Nuovo Testamento (156). Si condanna l'Antico Testamento, si approva il matrimonio solo se gli sposi vivono in castità, e demoni sono gli spiriti degli uomini che non siano credenti (157). Così si condanna Giovanni Battista e anche il battesimo di acqua, soprattutto quello dei bambini (158). Un'analisi della situazione della Chiesa Romana porta a conclusioni di condanna: « Christus dilexit ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret... neque rugam. Sed Romana Ecclesia habet rugam et maculam quia ibi multi sunt adulteri, Symoniaci, avari, ambiciosi, lupi rapaces; ergo non est illa ecclesia Dei. Ergo tali ecclesie credere non debemus. Sed nostra Ecclesia est ubi sunt homines casti, non mencies, non defraudantes, propriis contenti, humiles et contriti » (159). La formulazione è di sapore ussita, e l'accento di condanna delle frodi e del desiderio del superfluo pone questo catarismo in una situazione diversa da quello tradizionale, in opposizione ora a una società di commercianti e di artigiani dove la frode è nel mestiere stesso, come risulta nell'elenco dei lavori e delle professioni del Ms. XXIII F 204, ff. 38 r°-40 r°, nel *De labore corporali* che Bartos pensa di attribuire a Nicola da Dresda (160), ma che è semplicemente un insieme di frammenti «ex dictis Gylberti (Porretani) collecta » (161).

Non bisogna dimenticare i rapporti commerciali di Praga con l'oriente da dove potevano giungere atteggiamenti ereticali già spenti in occidente, e significativa è la nota di una cronaca cattolica già citata dove attorno al 1416 annota: « venerunt Czigani Pragam, qui in typo et figura Thaboritas processerunt et mores suos pessimos eisdem relinquentos » (162). E pensa fore a questo influsso orientale l'anonimo autore della rassegna di costumi greci che mette in evidenza errori vari: « Indulgencias nullas faciunt... purgatorium non credunt... decimas et primicias nullas habent... ignem purgacionis credunt precedere indicium quasi fluvium igneum elementa purgantem... dicunt bonum invocare sanctos, non tamen necessarium quia scriptura non docet » (163).

XXII. - Significativa è anche la trascrizione in codici boemi dell'*Expositio symboli apostolorum* di Giovanni di Marienwerder (morto nel 1417). Teologo e direttore di coscienza, aveva operato a Praga fino al 1387 per tornare poi a Marienwerder dove canonico assunse la direzione spirituale della pia Dorotea a cui permise la Comunio-

---

(156) Ms. cit., f. 114 r°-v°.

(157) Ms. cit., f. 105 r°.

(158) F. cit.

(159) Ms. cit., f. 114 v°.

(160) *Reformaeni Sbornik*, cit.

(161) Ms. cit., f. 40 r°.

(162) In *Triska*, cit., p. 176.

(163) Ms. D 118, ff. 188 r°-195 v°.

ne quotidiana e di cui divulgò la santa fama dopo la di lei morte (164). Nei primi anni del '400, egli sente il dovere di scrivere il noto commento al simbolo apostolico per combattere gli errori « qui... ab ali- quibus, tam in fide ignaris quam in vita perversis multociens confin- guntur, quemadmodum experientia in multis mundi partibus docuit per multos annos a. d. millesimum trecentosimum et nonagesimum nonum precedentibus (sic), in Marienwerder quoque quidam bestia- lis quod a modo (sic) veniens et de se presumens unum symbolum erroneum de novo confinxit in aliisque multis erravit ». L'annotazio- ne si trova al f. 29 del Ms. VIII B 11 della Biblioteca Universitaria di Praga, dove l'opera è attribuita erroneamente da Josef Truhlár (165) a Giovanni Gerson, ragion per cui detto Codice non è nell'elenco di quelli contenenti l'Exposicio indicati dal Triska (166). E si ha anche l'indicazione del tempo della trascrizione: « Explicit exposicio super symbolum apostolorum, finitus sub anno domini MCCCCXVII, feria sexta post dominicam Quasimodo geniti infantes » (167.) L'opera poteva quindi essere conosciuta a Praga già negli anni precedenti, il che è importante per alcune considerazioni che più avanti farò. Nel *Dictionnaire de Théologie* (VIII-I, p. 790) si identifica nell'uo- mo bestialis un boemo (forse un mercante) che avrebbe portato ai paesi dell'Ordine Teutonico il nuovo Simbolo contro la vita ascetica, contro lo sforzo verso la santità, gettando discredito sul culto dei santi, senza risparmiare né la pia Dorotea né la sua guida spirituale, facendo molti proseliti. Si tratterebbe quindi di atteggiamenti ereti- cali di tipo valdese-cataro diffusi in Boemia attorno al 1400 contro il nuovo spirito della *devotio moderna* e contro il neoagostinismo di cui il Marienwerder era cultore, come ben dimostra quella sua intro- duzione all'Exposicio che è tutta un'esaltazione del lume spirituale che a ognuno di noi viene dallo Spirito Santo, « illustratorem anima- rum et doctorem veritatis », « lumen sacre scripture », che ha « ar- dorem dilectionis, splendorem cognicionis, et dulcorem (sic) conso- lacionis », il quale lumen « generatur seu infunditur post peccati di- missionem » (168), permettendoci una diretta lettura della Scrittura (169), attraverso a quello che vien chiamato il *sensus interior mentis*, contrapposto al *sensus exterior carnis* (170).

Dopo l'esposizione di ognuno dei dodici articoli, ai quali attin- gono o per informazione o per polemica tanto Federico Eppinge quanto Nicola da Dresda come dimostrerò più avanti, Giovanni di Marienwerder annota i vari errori, alcuni passati (con uso di verbo

---

(164) cfr. HILFER, *Meister Joannes von Marienwerder, Professor der Theologie zu Prag, Breunberg 1865; Dictionnaire de Théologie Catholique*, voce Jean de Marien- werder.

(165) *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum...* I-II Praga 1905-1906, alla voce relativa al codice.

(166) *Op. cit.*, p. 121.

(167) *Ms. cit.*, f. 121 v°.

(168) *Ms. cit.*, f. 29 v°.

(169) f. 29 r°.

(170) *Ms. cit.*, f. 44 v°.

passato) e altri attuali (con uso di tempi presenti) che confermano un'attività valdese-catarà in quegli anni, come del resto viene indicato da provvedimenti sinodali o inquisitoriali (171).

Ci sono quelli che pongono l'esistenza di due dei (f. 36 r°); « per hoc quod (simbolum) dicit: ex tempore (deus) omnia produxisse, excluditur error ponencium mundum eternum; ...per hoc quod dicit: ex nichilo, excluditur error ponencium eternitatem circa materiale principium. Per hoc quod dicitur: ab ipso solo, excluditur error manicheorum ponencium pluralitatem principiorum; ...per hoc autem quod dicitur: qui est primum principium et firmum, excluditur error ponencium deum produxisse inferiora per ministeria angelorum » (f. 43 v°).

Si esclude ogni tipo di idolatria e anche la natura umana di Cristo deve essere adorata in se stessa con atto di iperdulia e non di latria (f. 48 r°).

« Tercia (haeresis, dopo altre di tempi passati) est nicolaitarum et quorundam paganorum dicencium Christum fuisse impassibile et immortalem, asserencium quod quando iudei voluerunt eum crucifigere, quod (sic) posuit alium hominem loco sui (f. 56 v°). Quinto patet negancium purgatorium » (f. 61 r°), ma di questo parlerò più avanti quando dimostrerò che questa parte è stata introdotta letteralmente da Nicola da Dresda nel suo *De purgatorio*, nelle parole del polemistà cattolico. Nei fogli 94 v°-97 v° si parla della comunione dei santi e si introduce un discorso cattolico ma con una certa indipendenza dalla tradizione sulle indulgenze e sulle preghiere dei santi: « Diceres...: tunc prelatus utputa posset pro habitu suo animas de purgatorio liberare et haberet (sic) solvere illas qui sunt sub terra. Respondetur quod non, quia ad hoc quod indulgencie valeant, requiruntur convenientes et racionabiles cause nec solvit illas sub terra sed porrigit euxilium... Eciam huius oppositum asserere est error quorundam hereticorum dicencium sanctos pro nobis non orare », occorre però osservare che « sancti in patria cum non sint in statu merendi, eorum oraciones non solvunt penam », tuttavia la mitigano o comunque « oraciones sanctorum predestinatis prosunt quia forte preordinantum est ut (predestinati) intercedencium oracionibus salventur » (ff. 95 r°-96 v°).

Si fanno osservazioni anche sulle preghiere delle anime purganti per i vivi: « Secundo queritur an illi in purgatorio orent pro nobis. Respondetur quod verisimile sit eos orare pro nobis, et precipue pro illis qui eis subveniant et hoc pulchre habetur in libro celestiarum revelacionum beate Brigitte, eciam Richardus de Media Villa (172)

(171) Ved. il mio *Ussitismo piemontese nel '400*: ERNST WERNER. *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken*. cit.: AMEDEO MOLNÁR. *Les Vaudois et la Réforme tchèque* in Boll. Società Studi Valdesi. 103 (1958). 37-51; HOWARD KAMINSKY. *A. History of the Hussite Revolution*. cit.: dove però si parla piuttosto di atteggiamenti valdesi, e si trascura il risveglio catarò.

(172) RICCARDO DI MIDDLETOWN. † verso 1307-1308. ma le *Distinctiones super Decretis*, sono di RICCARDO L'INGLESE cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 2669-267.



hoc dicit super 4<sup>o</sup> di. XLV... Iste tamen rationes, salvo iudicio meliori, non videntur mihi oraciones defunctorum impedire nisi illorum qui sunt in tanta pene acerbitate quod nesciunt an sint salvandi aut eternaliter dampnandi » (f. 97 r<sup>o</sup>). Qui, in teoria tipicamente scolastica relativa alla capacità conoscitiva delle anime purganti, si riscontra il termine « salvandi » per « predestinati », incontrato precedentemente a proposito della efficacia salvifica delle preghiere dei santi.

Ancora errori su indulgenza e penitenza: « Primus (error) est hereticorum qui dicunt ridiculum hoc credere quod indulgentia datur. Quicumque porrexerit manum adiutricem pro fabrica ecclesie, ei in domino relaxamus 3am, 4am aut septimam sibi in multis penitentiis, quia sic remissio daretur pro pecunia, eciam gracia esset venalis » (f. 100 r<sup>o</sup>). Sottolineo questo mettere in ridicolo la pratica delle indulgenze, come si ha anche in Hus (173).

Il problema era molto sentito, a parte la contestazione ereticale: e anche nel Ms. D CXVIII della Capitolare di Praga che un Rettore di una Chiesa Cattolica si è fatto a uso proprio nel sec. XV, trascrivendo frasi e frammenti delle opere più diverse, tra cui un anonimo trattato cattolico *de Indengenciis* (ff. 256 v<sup>o</sup>-257 v<sup>o</sup>), si annotano frasi attribuite a Brigitta: « Brigida in suis revelacionibus... in c. XVIII ad questionem dum quesivit an omnes et maxime mendicantes altaris et propinqui ecclesias edificantes, peccent, responsum est quod sic » (174).

Giovanni di Marienwerder ricorda poi l'errore già citato e ora esplicitamente attribuito ai Valdesi, ed è l'unica volta in tutta l'opera in cui compare questo nome, ed è l'errore che troviamo nella *Invocacion de li Sant* del Ms. 208 di Ginevra e nel *Libro Espositivo* indicato da Fra Samuele di Cassine: « Secundus error valdensium hereticorum dicencium sanctos non orare pro nobis, nec eorum auxilium implorandum esset » (175).

Anche gli altri errori sono di origine valdese, e li ritroviamo nel Valdismo italiano presentato dal ricordato Polemista Francescano: « Tercius error est hereticorum quod nullus sacerdos habeat potestatem solvendi et ligandi, sed solus deus Jsa. XLIII: Ego sum qui deleo iniquitates tuas... Quartus est error dicencium quod penitencia non valeat ad remissionem peccatorum, quia sic deus non gratis dimitteret peccatum sed propter meritum penitencie. Quintus est error dicencium penitenciam non iterandam secundum illud apostoli ad Hebreos VI: Impossibile est eos qui simul illuminati sunt et prolapsi, rursus revocari ad penitenciam » (176).

La documentazione biblica fa supporre che la diffusione degli

---

(173) *Questio de indulgenciis* in M. J. HUS et HIERONIMI: Prag. *Monumenta*, ed. Flacius, 2<sup>a</sup> ed. 1717, 1. 215-235.

(174) *Ms. cit.*, f. 259 r<sup>o</sup>.

(175) *Ms. VIII B 11*, f. 100 r<sup>o</sup>.

(176) *Ms. cit.*, f. 100 r<sup>o</sup> - v<sup>o</sup>.

errori, di cui Giovanni di Marienwerder parla e contro i quali scrive, come afferma all'inizio, sia avvenuta anche con scritti.

Gli errori propriamente ecclesiologici sono presentati in forma troppo sintetica: « Ex his patent V<sup>o</sup> errores: 1<sup>o</sup> extra ecclesiam nullus salvatur (177) patet error dicentium quod unusquisque in sua fide vel secta possit salvari; 2<sup>o</sup> patet quod Judeorum sinagoga non (178) sit ecclesia; 3<sup>o</sup> patet ex promissis quod ecclesia malignantium non sit ecclesia catholica; 4<sup>o</sup> quod nec congregacio hereticorum; quinto quod nec greci nec gruteni sunt in ecclesia katolica sed sunt ab ea precisi propter inobedienciam et propter fidei errorem » (179).

C'è una chiara presenza anche di eresie giudeizzanti (relative all'« ecclesia iudeorum ») come di aperture razionaliste (si è visto un errore sull'eternità del principio materiale) e altre di nuovo docetismo o di assoluta libertà spirituale (primo errore). E nella Chiesa « malignantium » si comprendono forse gli aderenti a queste istanze di libertà spirituale e di razionalismo religioso ed etico, a volte a sfondo catarizzante.

Errori vari o tesi dubbie si hanno sui problemi escatologici. Parlando sull'Anticristo secondo la tradizione della teologia medioevale fondata sui glossatori soprattutto del cap. XI dell'Apocalisse, Giovanni di Marienwerder ricorda a proposito del tema della venuta dell'Anticristo: « tempus non habetur in scriptura, quamvis aliqui eo conati sunt hoc ostendere sed frustra » (180). Ricordando le varie età delle tentazioni della Chiesa, dopo la prima da parte dei tiranni e la seconda da parte degli « hereticis temporum doctorum » (f. 93 r<sup>o</sup>), pone la terza tentazione « modernis temporibus », da parte dei falsi cristiani (sulla scia, penso, di Guglielmo di Sant-Amour), mentre « quartam temptacionem habent in novissimo tempore scilicet tempus Antichristi et suorum complicitium, quando erit tanta tribulacio quod eciam si fieri potest movebuntur electi. Sed in ista temptacione ecclesia eciam proficiet » (f. 93 v<sup>o</sup>), mentre nel tempo della terza tentazione « ecclesia videtur plus deficere quam proficere » (f. 93 v<sup>o</sup>). Si ha quindi la convinzione che non si è, in quello scorcio del '300, nei tempi ultimi, ma in un'età di apparente sconfitta della Chiesa.

Sulla teoria teologica del tempo della risurrezione dei corpi, e in particolare sulla questione se Enoch ed Elia debbano ritornare sulla terra per incontrarvi la morte per mano dell'Anticristo, si annota che « diversi doctores et expositores supra cap. XI Apok. varia dicunt, ymmo contraria asserunt » (f. 102 r<sup>o</sup>). Significativa è questa onesta constatazione sulla differenziazione di opinioni dottrinali nella Chiesa, anche se su una questione di non essenziale rilevanza in senso assoluto, ma importante allora.

---

(177) in *I B 14* della Bibl. univ. di Praga, f. 307 r<sup>o</sup>: quia nullus extra ecclesiam catholicam salvatur.

(178) Il « non » è aggiunto seguendo il *Ms. I B 14*, f. 307 r<sup>o</sup>.

(179) *Ms. VIII B 11*, f. 93 v<sup>o</sup>.

(180) *Ms. VIII B 11*, f. 70 r<sup>o</sup>.

Seguono gli errori escatologici: « *Secundus error est hereticorum dicencium corpora non resurgere et sunt illi qui ponunt corporalia a deo non esse creata* » (f. 102 v°). È un errore allora attuale, proprio dei nuovi catari: e questa attualità, oltre che dalle osservazioni già fatte anche a proposito del « *Tractatulus in quo continentur articuli patarinorum* », dove la tesi è sostenuta, c'è il preciso riferimento del Marienwerder, appena prima, ad altro errore che « *erat saduceorum qui simpliciter negabant resurrectionem* » (f. 102 v°), con l'uso dell'imperfetto per opinioni del passato, contro l'uso del presente nell'enunciazione dell'errore cataro esposto.

E ancora eresie sulla vita oltre la morte: « *Quartus error est dicencium impios non resurgere secundum illud psalmum: Non resurgent impii in iudicio... Quintus error est saracenorum et iudeorum aliquorum... modernorum... qui ponunt homines in resurrectione esse comesturos et bibituros et carnales delectaciones habituros* » (f. 103 r°).

In particolare sulla visione di Dio (e sono gli errori relativi all'ultimo articolo del Simbolo) si hanno i seguenti errori: « *Primus est dicencium quod nullam beatam vitam est post hanc vitam... Secundus error est dicencium quod nulla anima ante iudicium videat essenciam divinam nude aperte et clare... Tercius error est dicencium non esse distincionem seu variacionem in premiis et gaudiis beatorum nec in suppliciis dampnatorum. Quartus error dicencium nullum hominem vitam eternam vel auream eius aut aureolam eius mereri sed omnia de necessitate evenire... Quintus error est dicencium animam post separacionem a corpore posse suam voluntatem mutare de bono in malum aut e converso* » (ff. 119 v°-120 r°).

Emerge dal primo errore l'evidenza di una vitalità di razionalismo materialista, mentre una teologia pregna di filosofia giudeizante in altri articoli delle nuove credenze può essere attribuita anche all'influsso diretto della dominante classe colta ebrea della Boemia e all'influsso indiretto dei cultori del pensiero del Rabbi Mosè, il noto filosofo spagnolo che influi anche su San Tommaso, e che poteva essere conosciuto pure attraverso al diffuso *Manipulus florum* attribuito a Tommaso l'Irlandese che tra le autorità più frequenti a cui si riferisce in questa sua specie di piccola enciclopedia teologica pone appunto il Rabbi Mosè (181).

Ma di Giovanni di Marienwerder, noto ai Dresdensi, come si vedrà, occorre pure ricordare la posizione circa il significato di Chiesa e circa la penitenza. « *Ecclesia eciam catholica est creatura cum omnium fidelium in gracia gratum facientem (sic) existencium congregacio cuius Christus secundum quo homo est caput* » (182); « *Penitensie vere partes integrales sunt: contricio in animo, confessio in*

---

(181) Cfr. *Manipulus*, in *Ms. IV C 7* Bib. Univ. Praga, f. 3 v°. Sappiamo d'altra parte che la colonia giudaica boema appoggiò il movimento ussita, almeno dall'esterno, come espressione di giustizia sociale e di puro monoteismo (cfr. J. HERMAN, VI. Sadek, *Hebreisky Pramen o Husitech*, in « *Dějiny a soucasnost* », 1963, n. 9, pp. 5-8.

(182) *Ms. VII B 11*, f. 91 v°.

verbo, et satisfaccio in facto... His autem debite occurrentibus cum absolutione facta a Deo in quo est ordo sacerdotalis, clavis et iurisdiccio, absolcitur homo a peccatis et redditur ecclesie et reconcilitor Christo mediante clavi sacramentali. Hic est advetendum quod inter partes penitencie contriccio simpliciter est de necessitate, confessio vero et satisfaccio eciam sunt de esse penitencie, habita opportunitate » (f. 97 r°).

I due discorsi si integrano a vicenda. Il Marienwerder intende la Chiesa come corpo mistico, l'aspetto più rilevante presso Federico Eppinge e presso Nicola da Dresda, in cui Cristo è capo come uomo: di qui la sua *Fraternitas* alla quale accenna Nicola da Dresda. Non si affronta in modo sostanziale la predestinazione, che viene accettata relativamente: che tutto avvenga di necessità sul piano della glorificazione e che siano i meriti di Cristo solo a giustificarci, tutto ciò rappresenta per il Marienweder una dottrina ereticale. L'ispirazione della *devocio moderna* lo ha portato a sottovalutare gli aspetti predestinazionisti ed escatologici del messaggio cristiano, mentre pone nell'uomo il centro propulsore della vita cristiana, così che la semplice *contriccio* risulta di necessità nella penitenza come sacramento: dottrina che per altri motivi entra nella teologia di Nicola, e dei Valdesi (che in fondo già l'accetavano) e dei Taboriti.

E interessante è il riferimento al determinante momento della assoluzione da parte di Dio che sembra direttamente esercitare la potestà non solo carismatica ma anche giurisdizionale nell'attività sacramentaria; il quale pensiero certamente confortò le meditazioni e le conclusioni teologiche di Nicola da Dresda.

XXIII. - In questo ambiente praghese, saturo di contraddizioni nella vita religiosa e sociale, viene a operare Nicola da Dresda, con un ruolo preminente rispetto agli altri Maestri dresdensi e agli stessi Maestri boemi. Le cronache, si è visto, parlano di questo ruolo, ed è interessante notare che le cronache di provenienza cattolica lo mettono in rilievo quasi a evidenziare, nel nuovo clima nazionale, agli occhi del popolo la scarsa validità di un movimento che ha origini germaniche. Le cronache nate invece nell'ambiente ussita tacciono di questa partecipazione o ruolo determinante del Dresdense. La stessa Cronaca di Lorenzo di Brezov parla dell'inizio della pratica utraquista « per venerandum ac egregium virum Magistrum Jacobellum de Misa, sacre theologie baccalarium formatum, et aliquos sibi tunc in hac materia assistentes sacerdotes » (183), anche se, come ho già detto, in variante di altro codice si fa il solo nome (col solito equivoco sui due Dresdensi Pietro e Nicola) di Pietro da Dresda, al quale « veritatem (la necessità della pratica utraquista) ...honeste vite viro Magistro Petro de Drasdyan tunc ante ea multis annis in civitate pragensi moram trahendi (cod.: trahi) (dominus) miraculose patefecit, unde magistri pragenses eidem consensientes istas scripturas collegerunt et collectas

(183) *Fontes Rerum Bohemicarum*, V, p. 329.

ad Costanciense Concilium transmiserunt » (184). Essendo la variante certamente di origine ussita, anche se si attribuisce per rispetto alla tradizione a Pietro da Dresda l'inizio della pratica, si sottolinea contro la realtà storica che si tratta di un tedesco boemizzato, vivente a Praga da molti anni.

Le cronache cattoliche insistono semplicemente nell'associazione del nome di Jacobello con quello dei Maestri di Dresda: « Eodem anno (1415 invece che 1414) Magister Jacobus heresiarcha cum Magistris Theutonicorum de Drazdan incepit communicare populum laycalem sub utraque specie » (185). La tradizione storica post-ussita della cultura tedesca mette invece in evidenza il ruolo determinante dei Dresdensi: come nel cattolico Teofilo Teutonico che nel suo Compendium citato, al f. B ii afferma: « Cui Hussiteno male Petrus Trensensis maximum adiecit errorem, Jacobellum quandam divini verbi preconem instigando ut sub utraque specie post hoc communionem sumendam esse Boemis persuaderet », e in Adamo Rechenberg che informa come Jacobello « didicerat... ex Petro Dresensi (seu potius Dresdensi) qui ex Misnia Pragam concesserat, Eucharistiam populo sub utraque specie administrandam esse » (186).

È comunque accettabile la già proposta ipotesi di una personale iniziativa di Nicola perché Jacobello iniziasse anche presso la popolazione ceca la pratica traquistica, che il Dresdense aveva già tentato di introdurre presso i fedeli di Wildungen, se dobbiamo credere al suo Rettorato in quella città, anche confortati dal fatto sopra ricordato che ci fu una propaganda ussita in quelle regioni, come provano i roghi a cui gli Ussiti tedeschi furono condannati nel 1414 e nel 1416 da quelle parti.

E fu certamente l'atmosfera eucaristica boema uno dei motivi che indussero Nicola al viaggio a Praga. L'idea della Comunione frequente, se non quotidiana, era una premessa per la diffusione del principio traquistico dove, oltre all'opera accennata di Milic e di Mattia di Janov, anche Tomaso di Stítny, predicatore e scrittore, che usando la sola lingua ceca ne diffuse l'idea tra i semplici, tanto che si ha una precisa documentazione della pratica della comunione frequente e quotidiana nelle Chiese boeme alla fine del '300 (187). Anche Gerardo Croot († 1385), come si è detto, aveva questa idea che egli poté diffondere a Praga, dove studiò e dove ebbe anche un beneficio, assieme a tutta la nuova impostazione della vita cristiana sui principi della *devotio moderna* (188).

L'interiorizzazione della vita religiosa nell'imitazione personale

---

(184) *Op. cit.*, p. cit. in nota 1.

(185) Anonimo, *Cronaca boema* dal 1310 al 1432 in *Monumenta Historica Bohemie*, collegit P. Gelasius Dobner, Tome VI, Praga 1785, p. 489; la stessa informazione nell'Anonimo continuatore della *Pulkava*. in *op. cit.*, tomo IV, Praga 1779, p. 135.

(186) *Johannes Hus Martyr historice descriptus...* pubblicato da Giovanne Werner in Lipsia, s. d., f. A iii verso.

(187) VLASTIMIL KYBAL, *M. Matěj z Janova...* Praga 1905, pp. 299-319.

(188) Cfr. JAN KAPISTRAN VYSKOCIL, *Arnost z Pardubic a jeho doba*, Praga 1947, pp. 489-490, 641; Eduard Winter *Frühhumanismus*, Berlino 1964, pp. 165-177.

di Cristo aveva quindi già a Praga una sua diffusione quando vi giunse Nicola che così poteva meglio ancora far sentire il suo messaggio. D'altra parte occorre anche ricordare che l'utraquismo era praticato nelle comunità ortodosse della Polonia dove Girolamo da Praga aveva soggiornato.

XXIV. - Si può supporre che lo stesso Giovanni di Marienwerder si sia convinto della necessità della comunione frequente nel suo soggiorno di Praga. Ed è certo che egli influì a sua volta sull'opera dei Dresdensi anche su questo punto, forse sulla stessa interpretazione utraquistica che è legata alla necessità della comunione frequente, come già appare implicito in Mattia di Janov (189). Scrive Giovanni di Marienwerder: « Et quia sacramentum eucharistie cottidie in ecclesia frequentatur, ideo de ipso quod sit credendum propter simplices est aliquid dicendum: de quo est hoc tenendum quod in hoc sacramento verum corpus Christi et verus sanguis eius non tantum significatur, verum etiam veraciter continetur sub uno non duplici sacramento (nel Ms. I B 14, f. 258 r° si ha una grave omissione: leggesi: tamquam duplici sacramento) (190).

La dottrina sul sacramento unico e sulla corrispondenza del contenuto al significato ricorre in Nicola in particolare nei *Collecta* (191). Anche la parte perduta o non ancora rintracciata del *De primo genere reliquiarum*, che si conclude nel *De purgatorio* dove ad essa si accenna in tre punti col richiamo: « Vide supra de indulgentiis... de fraternitate Christi et de comunione sanctorum..., de comunione sanctorum », doveva essere ispirata all'esposizione del X articolo del Simbolo del Marienwerder, come suggeriscono tra l'altro il concetto di Chiesa come Corpo mistico, che fa parte dell'ecclesiologia di Nicola, con esclusione di coloro che non sono il grazia, e il richiamo che la Messa giova a tutti, ma il fedele « tantum proficit, quantum meruit » (192). L'ecclesiologia del Marienwerder del resto era già entrata nel *Credo Communionem sanctorum* di Federico Eppinge, Maestro in Dresda di Nicola, come si arguisce dalla corrispondenza dei due frammenti, dove il testo del Marienwerder viene radicalizzato dall'Eppinge:

*Credo communionem sanctorum in Tractatus responsivus*, ed. Thomson, Praga 1927, p. 105..

*Expositio in symbolum - ms. VIII B 11*, f. 94 r°.

spiritualia sunt eis communia,  
Nam sicut in ecclesia est credendum cor unum et anima una, ut dicitur Actuum 4°, ita omnia bona

Nam sicut in ecclesia . . . . .  
. . . quam alter, secundum quod ipse predicta tria se plus disponit ad capacitatem . . . . .  
. . . labore, ut habeat fidem forma-

(189) Ved. V. KYBAL, *M. Matej z Janova*, cit., p. 15, nota 2.

(190) Ms. VIII B 11, f. 35 v°.

(191) Ms. IV G 15, f. 220 r°.

(192) *De purgatorio*, III G 8, f. 39 r°, già presente nel testo di Hus del *Dixit Martha*; Giovanni di Marienwerder, VIII B 11, f. 95 v°.

quamvis unus plus participat de illis quam alter, prout ipse se plus disponit ad capacitatem applicando vires suas cum maiori fervere, desiderio et labore. Et ad hoc quilibet debet conari, ut possit proficere ecclesie et aliquid boni ad communionem sanctorum apportare, ut ipse possit de aliorum bonis eo plus particeps esse et fieri.

Causa autem propter quam bona ecclesie sunt communia, est caritas, quia illa non querit que sua sunt, sed quod utile et bonum multis. Est enim ipsa caritas boni diffusiva seu distributiva, quemadmodum in simili est in homine, in quo cibus, cum fuerit bene digestus, dirigitur ad singula membra sana, similiter in arbore, in qua humor per radicem attractus dividitur in singulos eius ramos non aridos. Cum autem ab homine aliquod membrum vel ab arbore aliquis ramus imputatur, ad illud vel illum non mittitur nutrimentum, sic quando ab ecclesia aliquis prescinditur vel decidit per caritatis amissionem, tunc sanctorum communione et bonorum ecclesie participatione privatur. Hoc autem quilibet christianus debet valde horrere et fugere, quia sic abscissus, nisi penituerit, est in statu vel via dampnationis et omnibus bonis ecclesie privatus quoad participium. Non est enim capax bonorum gratuitorum, vite eterne meritum. Sed in caritate dei permanentes etc.

tam caritate et obedienciam tam humilitate quam caritate armatam. Et ad hoc . . . debet coronari (in I. B. 14: f. 307 r<sup>o</sup>: conari) . . . . . articeps fieri.

Causa . . . . .  
. . . boni diffusiva seu distributiva, quod bonum ecclesie in singula membra christi corporis mystici distribuatur, potest declarari per tria exempla: primum est in homine, in quo cibus . . . . .  
membra sua (I B 14, f. 307 v<sup>o</sup>: sana) secundum exemplum est in arbore . . . . .  
. . . ramos saltem non aridos. Tertium exemplum est in fonte emanante qui dividitur in multos rivos non obstructos. Quando autem ab homine aliquod membrum . . . . .  
quando ab ecclesia aliquis abscinditur per heresim, inobedienciam vel excommunicationem tunc privatur sanctorum communione et bonorum ecclesie participatione. Et hoc quilibet christianus deberet valde horrere et fugere quia sic abscissus est in statum dampnationis (I B 14, f. 307 v<sup>o</sup>: statu) et omnium bonorum ecclesie privatus quo ad participationem. Non est tunc capax indulgentiarum nec aliorum bonorum gratuitorum, vite eterne meritum. Sunt autem tria etc.

Dal confronto risulta evidente che l'Eppinge non ritiene che l'eresia (naturalmente nella concezione della Chiesa romana) o la disobbedienza o la scomunica allontanino dalla comunione dei santi, come anche risulta che le indulgenze non hanno nessun valore.

Sono principi che si ritrovano in Nicola, quasi trasfusi dal Maestro al discepolo: la scuola di diritto canonico di Dresda aveva certa-

mente formato Nicola, senza che si debba pensare a un Wiclifismo o a un precedente Valdismo quali movimenti ispiratori della teologia del Dresdense. Ma occorre ora vedere alcune posizioni tipiche di questa teologia, per meglio convincerci che la sola tradizione canonista può essere considerata maestra ispiratrice di quelle tesi, con il suo continuo appello alla Scrittura.

L'interiorizzazione della vita cristiana, secondo i suggerimenti della *devotio moderna* e dell'opera del Marienwerder, fondata sulla *lex privata*, porta per conseguenza al rifiuto, almeno in teoria, della validità del potere civile costituito. Ma troviamo in Nicola la teoria che i poteri civili devono intervenire sui prelati quando questi offendono la comunità dei credenti. Occorre però esaminare attentamente i testi. Kaminsky nella sua *A history of the Hussite revolution*, alle pp. 208-209, presenta un Nicola teorico della secolarizzazione dei beni della Chiesa e cita un passaggio del *Querite* (Ed. Nechutová, p. 54) nel quale Nicola si appellerebbe direttamente al potere civile per l'eliminazione dei simoniaci. Ora il passo si limita a raccomandare «ut huiusmodi removeantur et illi canonice et propter deum instituantur», dove non c'è appello all'autorità civile, anzi ci si limita a ordinare che si stia lontani dai simoniaci. Un passo del *Querite* invece fondamentale è alle pp. 67-68 dell'edizione citata; e qui si dice espressamente: «et ideo domini temporales iuste et catholice auferant... ab huiusmodi anticristis et maximis hereticis possessiones temporales et in usum pauperum et defensionem legis dei conveterent». Ho già dimostrato sufficientemente nel mio saggio *Istanze religiose e sociali in Nicola da Dresda*, che il *Querite* può solo essere una elaborazione in senso wyclifita dei *Sermoni* di Nicola da parte di un utraquista, e a tutto oggi non è venuta una smentita alle mie ipotesi. Anche il passo citato può essere l'aggiunta dell'elaboratore utraquista e wyclifita, tanto più che in altre opere sicuramente di Nicola (193), trattando uguale argomento, egli si limita a ricordare i Canoni che ordinano il «rifiuto» dei simoniaci da parte della Comunità, senza far riferimento all'autorità civile. E nel *Consuetudo* si afferma ancora una volta che la Chiesa non consiste nelle Autorità in ragione del loro potere civile e ecclesiastico (194), come si è già visto in altre opere di Nicola, a partire dalla *Replica* al Rettore di Corbach. E nello stesso *Querite* c'è il rifiuto dell'appello alla spada secolare per difendersi dai nemici di Dio (195).

In questa direzione pacifista Nicola conclude la storia dell'Anticristo dicendo che questi «non morietur fame, nec gladio, sed Domini Ihesu Christi verbo», così che «post mortem anticristi vitium symonie totaliter cessabit in ecclesia» (196).

Ma anche se il testo del *Querite*, relativo alla secolarizzazione

---

(193) Cfr. *Tabule*, ed. cit., pp. 48, 51-52; *Processus concistorialis*, p. 5; *De purgatorio*, Ms. III G 8, f. 62 v°.

(194) *Ed. cit.*, p. 77.

(195) *Ed. cit.*, p. 62.

(196) *De Christi victoria*, p. 39.



dei beni della Chiesa, fosse di Nicola, esso significherebbe solo un intervento dell'autorità amministrativa per la restituzione, nel quadro di una giustizia sociale, dei beni della Chiesa simoniaca ai poveri o per la loro utilizzazione al servizio della legge di Dio per opera della comunità dei Cristiani. E questo è il senso delle citazioni che Nicola fa nei *Puncta*, ricordate da Kaminsky (197), dove il riferimento al Ms. IV G 15 è per i ff. 16 v°-17 r°, e non solo per il 16 v°, e ancora dove non è Nicola, come afferma Kaminsky, ad aggiungere: « Hic habes quod ubicumque deficit ecclesiastica potestas, semper recurritur ad brachium seculare (e non: seculari) », bensì la glossa stessa al c.IV della di.XVII.

Siamo ben lontani da quella espropriazione generale proposta da Wyclif per salvaguardare gli interessi del Regno e la purezza della Chiesa (198).

XXV. - Ora esaminiamo la questione nel suo complesso: Nicola parte dal problema concreto (secondo la sua tipica mentalità giuridica) dell'esistenza di fatto dei poteri civili nella Chiesa e afferma: « Intra ecclesiam potestates necessarie non essent, nisi ut quod non prevalent sacerdotes efficere per sermones doctrine, potestates hoc imperent per discipline terrorem (199). La citazione è dalla Ca.XXIII, q.V, c.XX (Fied. 936-937). Si giustifica quindi l'intervento della autorità civile, perché si realizzi nella comunità la vita cristiana col sano timore della punizione: una visione piuttosto calvinista antelitteram, che non wiclifista, infatti non si parla di secolarizzazione dei beni della Chiesa, ma solo di « prescripcio rerum » e si precisa che questo « est casus in quo laici habent iurisdictionem in personis ecclesie quando sacerdotes Christi non valent efficere per sermonem doctrine » (200). Ed è l'unico caso, chiarito meglio appena avanti col richiamo del canone che ordina « ut hii qui in sua et aliorum perniciem debachantur, competenti debeant vigore compesci » (201). E si aggiunge la citazione della glossa: « hic habes quod ubicumque etc. », sopra ricordata.

Dopo queste considerazioni penso che non si possa accettare l'ipotesi di Bartos (202) che il frammento « Item sciendum quod... et sic de aliis malis ut patet », del Ms. XXIII F 204 sia di Nicola: infatti vi si parla in senso wiclifista dell'imperatore e dei principi come superiori nella Chiesa, poiché ad essi toccano i beni temporali (f. 46 v°-47 r°). La stessa cosa si deve affermare del precedente frammento che passa in rassegna alcune occupazioni dell'uomo, soffer-

(197) *A history.*, cit., n. 43, p. 153.

(198) Cfr. *De veritate sacre scripture*, ed. R. Buddensieg. 1905-1907, III, pp. 1 segg., 55, 239, 264; *De civili dominio I.* ed. R. L. Poolo, 1885, II-IV, ed J. Loserth, 1900-1904: I, p. 266, II, pp. 127, 136. Ved. HERBERT B. WORKMAN, *John Wyclif*, Oxford 1926, II, p. 5 segg.

(199) *Ms. IV G 15*, f. 16 v°.

(200) *Ms. cit.*, f. cit.

(201) *Ms. cit.*, f. 17 r°.

(202) « *Reformaeni Sbornik* », cit., p. 65.

mandosi sui Principi e Signori con un efficace affresco delle loro angherie e della schiavistica situazione dei sudditi (203): il frammento si fonda sul concetto che i Signori siano affettivamente i reggitori della comunità, pensiero che non può essere di Nicola. Esso d'altra parte è tanto conservatore che in margine al f. 42 v° un anonimo, certamente taborita radicale, ha annotato: « domini dicuntur homines abusive... vere autem dominus nisi deus... Item dominum exhonorat qui servo iniuriatur » (204).

XXVI. - Il motivo ci porta a considerare l'aspetto sociale della teologia di Nicola. La sua ecclesiologia e la sua dottrina eucaristica necessariamente lo impegnavano nell'esame dell'ingiustizia sociale di cui erano vittime soprattutto i più deboli, quelli senza potere economico, e cioè i poveri o i sudditi delle più basse categorie. Non si tratta di un benevolo paternalismo o di un intervento su semplice base caritativa. Già Mattia di Janov aveva messo in evidenza l'attività fiscale della Chiesa ad alto e infimo livello di cui sono vittime i poveri: « emungunt (sacerdotes) usque ad summum elemosinas ab hominibus, ut pene nichil residue pauperibus relinquatur » (205). Tale attività fiscale fa dire al popolo: « Si iniuriose contigeris clericum et sacerdotem, expedias te sine mora de ipso et occide, ne forte per eum vexeris in futurum... quoniam quidquid mandant sacerdotes, predicant aut locuuntur, totum pro pecunia faciunt et pro lucro » (206). Accanto all'attività della chiesa c'è quella della borghesia, come è indicato nella nota anonima al f. 42 v° del Ms. XXIII F 204 già citata, dove i « magni burgenses » sono presentati « toxicati veneno usure », frequentanti « tabernam, coream ». E cruda è la critica contro i « signori » nelle note citate del Ms. XXIII F 204: « Unde leones nobiles vocantur quia supplicantibus parciunt et resistentes invadunt. Quidam vero sunt sicut canes rustici qui domesticos mordent, auferunt enim a subditis suis quidquid possunt nec debita servicica reddunt... Sic dicunt quando arguuntur quid vaccam pauperi agricole accipiunt: Sufficiat rustico quod ei vitulum dimisi; non feci ei tantum mali quantum fecissem si voluissem... Si nascuntur filii domino, si multiplicantur servi, si oriuntur negocia, totum redundat in pauperes » (207).

Una soluzione dei problemi poteva essere una vita comunitaria anche nella comunione dei beni, come già Milic aveva previsto per l'era nuova e come in certo modo auspicava Mattia di Janov: « habeant ipsa omnia in communi cum omnibus passim christianis » (208).

Nicola suggerisce a sua volta un comunismo dei beni come risulta dalla citazione di canoni e autorità, assai indicativi in propo-

(203) *Ms. cit.*, ff. 41 r° - 43 v°.

(204) *Ms. XXIII F 204*, f. cit.

(205) Cit. in KIBAL, *Matej z Janova*, n. 4, p. 118.

(206) *Op. cit.*, n. 2, p. 122.

(207) *Ms. cit.* ff. 42 v°-43 r°.

(208) KYBAL, *Matej z Janova*, cit., n. 4, p. 118.

sito, nel *Consuetudo* (209): tuttavia egli sottolinea la glossa di Bartolomeo Bresciano che osserva: « precipimus, glosa, id est monemus. In primitiva ecclesia hoc potuit precipere quia tunc renunciaverunt propriis sed si hoc preciperet hodie deformaret status ecclesie » (210). L'obbligo dei beni comuni rimane per coloro che sono impegnati nel servizio di Dio, e un inno alla povertà intesa come rinuncia a tutto e uso parco dei beni necessari alla vita, scorre per tutte le opere di Nicola. E anche nei laici è questo dovere del buon uso dei beni, come se fossero della comunità e mai personali. Ho accennato al fatto nel mio saggio *Istanze sociali di Nicola* alla p. 304, sulla base di alcune righe del *Querite*. Questa idea di Nicola risulta evidente dai termini usati da lui per indicare il cattivo uso del denaro nelle cerimonie funebri (con linguaggio attinto a Hus): « honorum inutilis consumcio... consumcio inutilis... gravat, ymmo spoliat sepe villanos pauperes qui propter illa convivia vanacionibus vel aliis laboribus vel exaccionibus aggravantur » (211). È tutto denaro che se « si sparsim daretur, magis esset fructifera et minus pauperum turbativa » (212).

Il cattivo uso del denaro e l'imposizione di lavori straordinari costituiscono una ingiustizia verso la comunità, anche da parte di coloro che ordinano le pratiche funerarie, sia perché si tratta di « iniusta pecunie magne pro parwo labore exaccio » (213), sia perché (e questa è nota pur importante) coloro che ordinavano liturgie funerarie costose « depauperabantur » (214).

C'è in Nicola un grande rispetto per il denaro, visto come frutto del proprio lavoro, come base di una buona vita sociale. In questo senso devesi intendere il suo richiamo alla distribuzione del denaro ai poveri: è perché vivano, e non a coprire eventuale ozio o pigrizia. Il denaro è sacro, e non può essere frutto di qualche attività che non impegni in una fatica corporale con partecipazione di tutta la propria persona. Nel *Consuetudo* si esalta il lavoro manuale con riferimenti accorti a Canonici ed autorità varie (215). Non si tratta solo di un lavoro che impedisca la dispersione dello spirito in pensieri inutili o desideri vani, o di un lavoro che renda gli apostoli economicamente indipendenti: si tratta della necessaria partecipazione alla vita sociale che è attività di ciascuno per il bene di tutti. Già Mattia di Janov aveva esaltato il lavoro dei « rustici » e dei « mechanic » come servizio per il Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa (216). Anche l'attività del ministero sacerdotale è da considerarsi come forma di servizio sociale, e lo si arguisce dal termine che Nicola usa per indicare la mancanza di questa attività, e cioè « ocium » (217).

(209) *Ed. cit.*, pp. 66-67.

(210) *Ed. cit.*, p. 67.

(211) *De purgatorio*, III G 8, f. 44 r<sup>o</sup> - 44 v<sup>o</sup>, dal *Dixit Martha* di Hus.

(212) *F. cit.*

(213) *F. cit.*

(214) *De purgatorio*. II G 8, f. 62 r<sup>o</sup>.

(215) *Ed. cit.*, pp. 82-83.

(216) KYBAL, *Matej z Janova*, cit., p. 257, nota 1.

(217) *Sermo ad clerum*, IV G 15, f. 2111 r<sup>o</sup>.

XXVII. - In questa nuova società, che Nicola intende attuare, non c'è posto per l'usura, neanche moderata, neanche se praticata dagli ebrei (218): l'usura infatti è « ocium » retribuito. E questo concetto risulta meglio da una pagina del *De Victoria Christi*. Parlando dei « mercatores » Nicola con il consueto riferimento a Dottori e Scrittura e glosse afferma: « nullus christianus debet esse mercator... Sic mercator sine mendacio et periurio esse non potest. Necessesse est enim ut periuret, quia non tantum valet res quam vendit » (219). Ma il motivo fondamentale per cui la mercatura o commercio è proibita non è tanto nella necessità del falso che è d'altra parte in quasi tutte le professioni, come risulta dal citato *De labore corporali* del Ms. XXIII F 204, quanto piuttosto in un motivo di economia sociale: « Qui autem comparat rem, ut illam integram et immutatam dando lucretur, ille est mercator, qui de templo eiicitur » (220). Il guadagno sull'ocium è peccaminoso e antisociale. (In Nicola non c'è calcolo del rischio dei commercianti né delle spese assunte per l'acquisto delle merci, benché parli di « substantia non stabilis », soggetta cioè a deperire). Si dà invece valore all'opera di trasformazione dell'artigiano che vende non la materia ricevuta ma il suo lavoro: « Quicumque rem comparat, non ut ipse rem integram et immutatam vendat, sed ut opus faciat ex ea, ille non est negotiator (e quindi non è in peccato) quia materiam sibi operandi comparat unde faciat opus: ille non rem ipsam vendit, sed magis artificium suum, utputa faber comparat ferrum, facit ferramentum et secundum opus ferramenti appreciatur » (221).

In Nicola le corporazioni di Praga potevano vedere l'interprete del loro valore e del loro ruolo positivo, anche in senso cristiano, nella società, e poiché tra essi c'era una forte presenza di origine germanica, tra costoro possiamo trovare gli uditori del predicatore Nicola che parlava loro nella lingua madre.

Tuttavia in genere i discorsi di Nicola sono per il Clero, discorsi raccolti in parte nel *Querite*, altri indicati nel *De purgatorio* come *Sermones super requiem ad sacerdotes et beneficiatos et ad monachos* (222), in latino, tra i quali possiamo porre l'anonimo *Sermo ad clerum pro defunctis* del Codice N XI della Biblioteca Capitolare di Praga, f. 269 v°, « transit a morte in vitam, scribitur Johannis II et lectum est in presentis misse ewangelio », dove con raro equilibrio e accorta sintesi ci si attiene all'esposizione delle due uniche mete, inferno o paradiso: e avrà la vita eterna il *vir fidelis* che ascolta la parola di Cristo e « qui seminat in spiritu ». Frammenti di discorsi super requiem sono interpolati nel *De purgatorio*, introdotti, al di fuo-

---

(218) *De purgatorio*, III G 8, f. 48 v°.

(219) *Ed. cit.*, p. 38.

(220) *Op. cit.*

(221) *Op. cit.*, p. cit.

(222) *Ms. III G 8*, f. 43 r°.

ri di ogni esigenza di testo condotto in forma di dialogo tra M. e V. con gli appellativi « Carissimi » (223), « fratres » (224).

Nicola parla a Praga che si è fatta sua città: ma ne vede il lusso che è un fatto antisociale e può osservare l'inutile, o dispendiosa moda delle donne come risulta da quelle pagine a lui attribuite da Bartos (ma potrebbero essere di qualsiasi altro preriformatore) ai ff. 43 v°-46 del Ms. XXIII F 204: i capelli pettinati con troppa ricercatezza e in foggie diverse, i vestiti piuttosto aperti sul petto ornato « fasciis, pectoralibus, kathenis », alla vita « cinguli et zone et corrigie », alle mani i più diversi « annuli et petre », ai piedi si calzano scarpe persino perforate, con lacci, ornate di « annuli et fibule argentee ». E non si pensa che la « structura calceamentorum pedes ledunt » (225). Praga è immersa nella dovizia portata dal commercio: è la città dei commercianti e degli usurai e dei simoniaci: è la città che ha sempre più potenziato i privilegi economici in cui Carlo IV l'ha rinnovata come centro dell'Impero. A questa città, penso, sono dirette le parole delle ultime pagine del *De Victoria Christi*, nella *Lamentatio super ruinam Babylonis et Antichristi*: « Mulier quam vidisti est civitas magna, quae habet regnum super Reges terrae... una hora destitutae sunt tantae divitiae... Ululate naves maris, quia devastata est fortitudo vestra, quia vastata est domus, unde venire consueverant. Quis cogitavit hoc super te quondam coronatam, cuius negotiatores principes...? mercedes ultra non dabis. Negotiatores terrae flebunt et lugebunt super illam: quoniam merces eorum nemo emet amplius ». L'Apocalisse suggerisce a Nicola la condanna di Praga: il manoscritto giunse nelle mani di Ulrico di Hutten e fu pubblicato da Ottone Brunfels nel 1523-1524, libro giunto fino a noi, mentre andò perduto il Manoscritto come ho sopra detto. Nell'introduzione Ottone di Brunfels ci informa che il Manoscritto conteneva « in primo frontispicio Martyrium et condemnationem (di Hus), in seconda facie, comparisonem Christi et Antichristi, adscriptis undiquaquam picturis et eiconis personarum » (226). Tutto viene riprodotto fedelmente in stampa e se qualcuno avesse dubitato su tale fedeltà e sull'autenticità dell'antico Manoscritto, l'editore era pronto a esibire in visione il raro e prezioso « exemplare ».

Pitture e immagini fanno parte di quell'uso originatosi a Praga al tempo di Hus nei primi anni del '400 di proporre al popolo la falsità e la corruzione della Chiesa di Cristo attraverso a disegni murali con didascalie, disegni contrapposti ad altri in cui la vita di Cristo e degli apostoli veniva presentata in atteggiamenti antitetici a quelli della Chiesa di Roma. E da tali immagini Nicola trasse ispirazione per le sue *Tabule*, come annota Kaminsky nelle sue opere citate. Ora nel Manoscritto stampato dal Brunfels vediamo come ultima immagine il *Casus Babylonis*: a sinistra in basso alcune figure di

(223) *III G 8*, ff. 55 v°, 59 v°, 57 v°.

(224) *Ms. cit.*, f. 56 r°.

(225) *Ff. citati*.

(226) *Ed. cit.*, p. 2.

monaci e mercanti, riconoscibili dai costumi, a sinistra in alto da Cristo partono saette e un vento che tutto travolge. E possiamo vedere a mio avviso nel centro i due campanili di San Giorgio, l'antica Chiesa del Castello di Praga, e a destra le due torri tipiche del Castello, la Torre Nera e la Daliborka, viste in prospettiva rovesciata, tutto in rovina. Ma il popolo deve salvarsi: a lui Nicola dice: « Exite de illa populus meus, et ne participes sitis delictiarum eius et de plaga eius ne accipiatis » (227).

Nicola senza volerlo era profeta: e gli avvenimenti del 1419 e degli anni successivi videro in parte attuarsi quegli avvenimenti di stragi e distruzioni, anche se il Castello fu salvo. Non sappiamo se la raffigurazione della distruzione della nuova Babilonia fosse compresa negli affreschi murali della Cappella di Betlemme che lo stesso Hus sogna nel carcere di Costanza: per il rifacimento di tali affreschi nella Cappella ricostruita si attinse ai disegni del noto codice di Jena, già a Praga e nel 1951 donato dalla Repubblica Democratica Tedesca al Governo cecoslovacco che lo ha dato in consegna al Museo Nazionale.

Nel recente libretto di Zoroslava Drebná, funzionaria del Museo, dedicato al Jensky Kodex (Praga 1970, anche in edizione francese, tedesca e inglese), si parla tra l'altro di quella che doveva essere l'impaginazione originaria del Codice (pp. 10-11), senza però tener conto della preziosa testimonianza della nota e) delle pagine 44-45 dell'opera di Guglielmo Seyfred, *Commentatio de Ioannis Hussi martyris vita etc.*, nell'edizione del 1734 fatta a Jena a cura e con note di Cristoforo Mylio: vi si dice che il Bibliotecario dell'Accademia di Jena, Struvio, aveva visto e descritto il Codice che nella prima parte (e non nella seconda, come suggerisce la Drobná) era stampato (secondo lo Struvio a Costanza nel 1486), inoltre vi erano quattro diversi ritratti di Hus, mentre ora ne è rimasto uno solo tra pagine legate insieme in vario disordine. Ora, sia nella ricostruzione degli affreschi, sia nella presentazione del Codice, le cui raffigurazioni sono della seconda metà del '400, non si è pensato al piccolo volume edito dal Brunfels, dove troviamo effettivamente le antitesi di cui alcune potevano essere sui muri della Cappella come quella in cui da una parte si presenta Cristo su un'asina mentre dall'altra parte il Papa cavalca, tutto ornato, seguito da un milite (228). L'antitesi appare nell'Anticristo di Wyclif (229): la tradizione parla di studenti che dall'Inghilterra portarono in Praga l'idea dei manifesti murari, e in questo caso si può pensare che Nicola si sia nel *De Victoria* ispirato a quegli affreschi mentre nella prima *Tabula* la contrapposizione è tra il Papa cavalcante nel lusso e Cristo che porta la Croce. Ma nei fatti legati a quella tradizione di cui ampiamente narra il Seyfrid nel-

(227) *Ed. cit.*, p. 40.

(228) *Op. cit.*, pp. 29-30.

(229) J. WYCLIF, *De Christo et suo adversario*, ed. R. Buddensiag, Gotha 1880, p. 56.

l'opera citata a p. 43 le prime figure dipinte dagli studenti inglesi nell'atrio dell'ospite Luca Welensky hanno per tema le figure presenti anche nel *De victoria Christi*: « Illi igitur appingi curabant uni lateri adventum Messie Christi, ubi ille asinae insidens, ante eum populum palmites gestans, post eum discipuli nudibus pedibus ingredientiens conspiciebantur ». (Nel *De Victoria Christi*: Christus humilis super asinam sedens). Ex opposito latere Papam eque, omni ornato et gemmis pretiosissimis condecorato, insidentem, ante ipsum milites, tympana, lumina et tubas ductiles gestantes, post illum filios cardinales, eandem ducentes pompam ponebant ». (Nel *De Victoria*: Papa coronatus, in equo albo et coccino indutus) (230).

Il *De Victoria* rimane comunque l'unico testo di Nicola che sia giunto a noi ornato con raffigurazioni a carattere escatologico.

XXVII. - L'esame delle opere di Nicola fa capire che siamo di fronte a un pensatore che ha assorbito le dottrine del tempo, stimolato dall'ambiente culturale, sociale e religioso in cui vive, rielaborante una sua personale visione dei valori esistenziali atti a produrre nello stesso ambiente un movimento di idee capaci di dare un volto nuovo alla società. L'originalità della filosofia sociale di Nicola, espressa nei necessari schemi di una teologia, sta nella ricomposizione di principi e affermazioni della tradizione culturale cristiana depositata soprattutto nel Diritto canonico, così da porci di fronte a un nuovo pensiero, ben distinto da quello di precursori, contemporanei e discepoli. Egli stesso in un punto del *De purgatorio*, presentando una delle sue tante citazioni, dice di farlo « ne ex propriis loquatur, quia qui ex propriis loquitur mendax invenitur » (231). E solo con la sua forza di ragionamento e con le sue ampie conoscenze poteva offrirci così numerose opere che sono tutto un tessuto di citazioni, senza cadere in contraddizione. Per lui esiste infatti questa meravigliosa riserva di intuizioni espresse nel pensiero cristiano dei dottori e glossatori e canonisti con il lume dello Spirito Santo. Ci possono però essere momenti oscuri in cui l'interprete non segue più la voce dello Spirito di Dio: nel *Consuetudo* torna la citazione della glossa ad Apocalisse VI, 5 (232) dove si ammonisce che è eretico chi ricorre a se stesso e non al senso dello Spirito Santo nella comprensione della Scrittura. In questi casi Nicola, serenamente, sa cogliere dall'autore al quale attinge solo ciò che secondo lui concorda con la Scrittura, mentre si serve dello stesso autore per dare forma alle tesi della falsa tradizione romana contro cui polemizza.

Già questo lo si è visto nell'Eppinge a proposito del *Credo Communione Sanctorum* con frammenti di Giovanni di Marienwerder,

---

(230) Un discorso completo sul problema dell'origine dei manifesti murari si ha in F. M. BARTOS, *Po stopách obrazu v Betlémské Kapli v době husovè*, « C.N.M. » CXXXIII (1964), n. 3.

(231) *Ms. III G 8*, f. 40 v° Cfr. *Jo. VIII, 44*: « cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est ».

(232) *Ed. cit.*, p. 47.

purificato dall'« oscurità » in cui era caduto. Nicola nel *De purgatorio* fa parlare l'interlocutore detto M. con le parole stesse di quel Marienwerder con il quale Nicola è d'accordo invece a proposito dell'intelligenza della Scrittura, con la cui lettura, dice Marienwerder, « debemus nos convertere ad lumen influencie divine ut ad veram intelligenciam scripture possimus pervenire et nos ab errore custodire... in lumine nobis desuper infuso videbimus lumen sacre scripture per spiritum sanctum illustratorem animarum et doctorum veritatis, ut possimus cum Apostolo I Cor. 2<sup>o</sup> dicere: Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui est ex deo » (233).

De purgatorio  
III G 8

f. 37 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>

Ab aliis autem non solum tristega sed et quadristega ponitur sicut a Thoma in quarta parte distincione LV (recte in Sent. IV, di. 45, q. 1, a. 3) « Quatuor receptacula animarum in medio terre ponuntur. Primum receptaculum est lacus seu infernus damnatorum quem dicunt in corde seu in centro terre. Secundum est limbus infancium in peccato originali decedencium: ibi est pena damni et non pena sensus » (234).

In primo autem receptaculo est tam pena damni quam pena sensus. Et secundum ipsos in utroque receptaculo primo et secundo perpetue tenebre exteriores et interiores sunt.

Tercium receptaculum dicunt esse supra predicta duo et dicunt purgatorium; dicit autem Augustinus...

f. 37 v<sup>o</sup>

Quartum dicunt seu receptaculum animarum supra predicta

Exposicio in symbolum  
VIII B 11

f. 58 v<sup>o</sup>

Quatuor fuerunt receptacula animarum in medio terre secundum sanctum thomam in 4<sup>o</sup> 4<sup>o</sup>, distincione 45... Primum est lacus seu infernus dampnatorum qui est in corde seu centro terre... Secundum animarum receptaculum est limbus infancium in peccato originali decedencium, ibi est pena dampni et non pena sensus. In primo autem receptaculo est tam pena sensus quam dampni perpetue. In utroque receptaculo 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> tenebre exteriores et interiores sunt.

f. 59 r<sup>o</sup>

Tercium receptaculum fuit et est supra dicta duo et dicitur purgatorium in quo est pena sensus et dampni ad tempus determinatum et finitum.

f. 60 r<sup>o</sup>

Quartus locus seu receptaculum animarum fuit supra dicta

(233) Ms. VIII B 11, f. 29 r<sup>o</sup> - v<sup>o</sup>.

(234) Cfr. Hus, *In IV Sent.*, ed. cit., p. 713.



tria qui dicebatur limbus patrum vel sinus abrahe in quo dicunt fuisse illos qui purgati fuerunt in presenti vel in purgatorio.

f. 37 v<sup>o</sup>

Et istud secundum eos iam animas non recipit quia limbum patrum Christus destruxit (235) et vectes eius confregit educens animas patrum, Zacharie IX (IX,11), id est fecit quod in illo loco nullum deinceps oporteat detineri.

f. 47 r<sup>o</sup>

Et M. quasi fundando intentum suum inquit: Et nunc plane dico negare purgatorium et dicere quod statim aut vadunt ad celum anime post mortem vel ad infernum errorem esse includens tres alios; primus quod nullum peccatum post hanc vitam remanet veniale contra quem Gregorius libro III<sup>o</sup> dialogorum exponens illud Mat. XII<sup>o</sup> « non remittetur ei neque in hoc seculo neque in futuro (XII, 32) » dicit hoc datur intelligi quasdam culpas in hoc seculo, quasdam vero in futuro posse relaxari (236). Sed quod potest relaxari est veniale, et hoc in futuro non erit alibi nisi in purgatorio igitur, etc. (237).

tria qui dicebatur limbus patrum vel sinus abrahe in quo fuerunt illi qui fide recta et gracia decesserunt et purgati sunt in presenti vel in purgatorio.

f. 60 v<sup>o</sup>

Passione et morte sua Christus a morte eterna omnes liberavit, ianuam celi eis aperuit et suo descensu vectes confregit educens animas patrum sicut dicitur Zach. IX: Tu quoque in sanguine testamenti tui, vinctos tuos emisisti de lacu in quo non erat aqua... post Christi descensionem ad inferos... solus limbus patrum est destructus id est factum per Christum quod in illo loco nullum deinceps oporteat detineri.

f. 61 r<sup>o</sup>

Quinto patet error negantium purgatorium: dicunt enim quod statim vadunt ad celum anime post mortem vel ad infernum. Et addunt quod illi qui in caritate moriuntur, quantuncumque parva nulla pena (sic) post hanc vitam sustinebunt. Et ille error includit tres alios: primus quod nullum peccatum post hanc vitam remanet veniale; et secundus, quando dimittitur culpa, quod tunc ex toto dimittitur pena; tertius quod suffragia ecclesie non prosunt mortuis. Contra primum Mat. 12: qui autem dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo neque in futuro. Hoc b. Gregorius libro 4<sup>o</sup> dialogorum exponens dicit: hic datur intelligi

(235) Cfr. Hus. *In IV Sent.*, p. 713.

(236) Cfr. *Pantheon*, Ms. Museo Naz. Praga XII E 10, f. 116 r<sup>o</sup>; BERNARDO DI FONTCAUDE, *Adv. Wald. sectam*, P. L. 823.

(237) Cfr. Hus. *In IV Sent.*, pp. 366. 625. 716. che riferisce Mat. XII, 32 al solo peccato veniale.

quasdam culpas in hoc seculo, quasdam vero in futuro posse relaxari, sed quod potest relaxari est veniale, et hoc in futuro non erit alibi nisi in purgatorio.

f. 48 v°

Item M.: secundus error, inquit, est quod quando dimittitur culpa quod tunc ex toto dimitteretur pena. Contra quem dicitur prima Corinthiorum III° (III, 15): Uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Si ergo non salvatur nisi per ignem, ergo non sine pena.

f. 60 r°

Ipsum igitur V. aggreditur in hiis verbis: quid nam dicis ad tercium errorem quia ex dictis tuis sequeretur quod suffragia ecclesie non prodessent mortuis. Contra quod est laudabilis consuetudo ecclesie, eciam ad preces sanctorum multi leguntur de purgatorio liberati.

XXIX. - Il richiamo a Gregorio che narra di apparizione di anime è in Nicola nel momento conclusivo della sua contestazione al punto terzo quando rimanda alla prima parte del *De purgatorio* ove sulla scorta del *Dixit Martha* di Hus ha trattato delle leggende gregoriane sul culto dei morti: « Et quia allegabatur supra quomodo ad preces sanctorum multi liberati leguntur et predicantur de purgatorio, est verum quod extraordinarie in legendis nescio a quibus compositis, frequenter fabulose huiusmodi leguntur scripta... non enim fides talibus in legendis compositis indifferenter est adhibenda, sed quod bonum et ewangelio consonum est tenendum et de huiusmodi legendis et gestis martirum eciam dictum est supra. Similiter ubi dictum est de monacho nomine Justus etc. » (238). Troviamo inoltre nella contestazione del secondo errore una lunga trattazione dal f. 40 v° al f. 60 r°: si tratta di una critica alle ipotesi che Giovanni di Marienwerder colloca nel *Contra secundum* in forma sintetica: « Et si diceret: culpa non fuit dimissa, ergo punitur. Contra: tunc quicumque peccator quamtuncumque magnus, contricione eciam valde remissa, dummodo esset vera, tunc nullam post hanc vitam pateretur penam, quia per contracionem (recte: contricionem) tota culpa videtur sibi dimissa. Eciam: si semper dimitteretur tota pena, quando dimittitur culpa. tunc nulla penitentia esset iniungenda, et si esset imponenda

Contra (f. 61 v°) secundum dicitur I° Cor. 13 (recte: III, 15): Si eius opus arserit, detrimentum pacietur, ipse tamen salvus erit. Item ibidem: uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit, si enim non salvatur nisi per ignem, ergo non sine pena.

Contra tercium, est laudabilis consuetudo ecclesie et greg. libro 4° dyalogorum: ad preces sanctorum multi leguntur de purgatorio liberati.

uni, non debetur major imponi quam alteri. Et quare tunc diceretur Veritas: facite dignos fructus penitencie, Mat. 3<sup>o</sup>? » (239).

Nicola si diffonde a parlare di tutto ciò che costituisce il purgatorio dei vivi, i « modi purgandi », sempre tenendo presente che egli attribuisce solo alla fede in Cristo e ai meriti della sua passione la giustificazione e glorificazione del cristiano.

Questi « modi purgandi », elencati in ordine sistematico nei Manuali valdesi e nella Confessio Taboritarum, come sopra si è visto, sono indicati nel Dresdense in modo sparso: « verbum dei tollit peccata » (f. 51 v<sup>o</sup>, con riferimento ai Puncta); « thobias eandem fidem et spem sicut et ceteri patres sic et docuit filium suum huiusmodi exercere opera misericordie » (f. 62 r<sup>o</sup>); « omnis adversitas que nos sine nostra occasione tribulat in hoc mundo, baptismus ignis est, quam si magnanimiter sustinueris, nihil murmurans contra deum, imputatur tibi illa carnalis afflicio pro peccato quod comisisti » (f. 49 v<sup>o</sup>); « sed habita gracia et culpa dimissa, adhuc remanet pena remittenda; ad eius remissionem facit bonum opus nostrum caritate informatum. Et de hac remissione loquitur dominus cum sequitur ibidem: cui ait: minus dimittitur, minus diligit... remissio fiat tota simul propter fervorem penitentis et eciam ex mera liberalitate dei sicut fuit in muliere peccatrice de qua... ewangelium... remittuntur tibi peccata tua non solum quantum ad culpam sed etiam quantum ad penam ex vehementi amore dei... » (f. 51 r<sup>o</sup>). « Penitencia sancta, liberat... » (f. 49 r<sup>o</sup>); « Unde dicit Crisostomus: ...per te o penitencia... david felix factus iterum recepit spiritum... O penitencia omnia ligata tu solvis... Et de materia penitencie latum dictum est in punctis... » (f. 51 v<sup>o</sup>; cfr. 52 r<sup>o</sup> e passim); « patet per eundem Augustinum... ubi loquens de latrone dicit: tunc batisatus est qui tunc primum in cruce Christum confessus est: poenitencia enim... » (f. 49 r<sup>o</sup>); « Quapropter tu peccator... contremisce superbiam, proice vanitatem, fuge luxuriam, apprehende disciplinam, ne pereas... potest hoc homo deposita malicia, bene vivere, et mutata voluntate, merita simul operaque mutare, ea gerere que deo placeant... Sic secundum Gregorium et Jeronimum super illud Ecclesiastici XI: Si ceciderit... » (recte Eccl. XI, 3) (f. 50 v<sup>o</sup>); « ...temptacio tribulacionis. Ad hoc concordat Crisostomus de imperfecto Mat. III<sup>o</sup> super isto: Ipse baptisabit vos in spiritu sancto et igne... » (f. 49 v<sup>o</sup>).

In Nicola non troviamo due passi fondamentali, Atti XV, 9 (...fides purificans corda eorum...), Ephes. V, 26-28 (... ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam et non habentem maculam aut rugam...). Sono passi che troviamo nell'insegnamento di Nicola di Pelhrimov e presso i Maestri Valdesi. Può sembrare strano che Nicola da Dresda non utilizzi passi così fondamentali e vivi, soprattutto il secondo, nell'ambiente culturale ussita. Si può osservare che il *De purgatorio* non ci è giuto completo: manca della prima parte che lo legava all'inizio del complesso Trattato *de primo genere reliquiarum*. Inol-

tre sembra un'opera non ancora rifinita, come dimostrano i passi di sermoni introdotti senza le modifiche che li inserissero organicamente nel dialogo. Inoltre al f. 62 r° c'è un riferimento a quanto prima « dictum est circa quartam obiecionem de libro Machabeorum », come se la parte in cui si parla dell'apocriefità dei Maccabei fosse in forma di « obiecio et responsio » come sono alcuni trattati di Nicola, mentre nella stesura che abbiamo il tema è trattato nella forma di dialogo ed è contenuto nel primo intervento del cattolico M. contro V. al f. 38 r°. Può essere che il *De purgatorio* non ci sia giunto nella elaborazione definitiva; esso è uno delle ultime opere a noi giunte del Dresdense, vi troviamo infatti riferimenti alle principali opere precedenti come i *Puncta*, l'*Apologia (Conclusiones de materia sanguinis)*, il *Sermo ad clerum de materia sanguinis*, i *Sermones ad clerum* (non giunti) *super requiem*, il *De usuris*, il commento in *Quartum sentenciarum* (non giunto) il *de primo genere reliquiarum* nella sua prima parte (non giunto). Nicola poteva averlo elaborato in forma definitiva più tardi, in rigoroso e serrato dialogo, ma le vicende del suo ritorno in Germania hanno causato la perdita dell'opera definitiva, per altro conosciuta nell'ambiente di Nicola di Pelhrimov.

Ma forse si può pensare che Nicola non utilizzi i due passi per un motivo preciso legato alla sua dottrina teologica. La fede in sé non è un momento decisivo del piano predestinante di Dio: in Nicola gli eletti sono anche salvandi, e per questo motivo la via della fede, che è l'atto di ingresso sulla strada verso Dio, non coincide sempre con la via della predestinazione. Il passo del discorso di Pietro non è quindi utile alla chiarificazione del pensiero di Nicola, e viene omesso, e sarà utilizzato invece da Taboriti e Valdesi in cui la predestinazione perde di importanza. L'utilizzazione poi del passo paolino poteva suscitare perplessità in Nicola in un ambiente che era ancora attraversato da ideologie catare, come si è visto in Giovanni di Marienwerder e nel Trattato sugli errori dei patarini dai quali è utilizzato il passo stesso (240). Nicola non dimostra di interessarsi all'eresia catara, anche se si allinea con Giovanni di Marienwerder per condannare l'errore di quelli che dicono che i santi hanno bisogno delle nostre preghiere (241) o per dimostrare (e si può pensare a una contestazione contro eresia catarizzante) che dopo morte una volta liberati dal corpo ci può essere « voluntatis correctio » (242).

Nicola opera nell'ambiente boemo di origine germanica; e se si vuole pensare a una tradizione di atteggiamenti religiosi nelle famiglie, in questo ambiente si potevano trovare gli eredi di quello strisciante catarismo, colpito dalla temporanea inquisizione nella Boemia sud orientale attorno al 1340, praticato da gente che o aveva nome tedesco o nome neutrale (243). Il rinnovamento e l'ampliament-

(240) Ms. III C 16. f. 114 v°.

(241) III C 8. f. 36 r°.

(242) III C 8. f. 50 v°.

(243) Cfr. HLAVACEK. *Inkvisece v Cechach...* C.C.H., V (1957), p. 534.

to di Praga con Carlo IV doveva aver attratto gli eredi artigiani e commercianti di quegli eretici, detti (in un solo riferimento degli atti dell'Inquisizione rimasti) begardi. Essi negavano tra l'altro il purgatorio, come gli antichi e nuovi catari: e Nicola certamente non voleva aver nulla di comune con loro, soprattutto in questa coincidente conclusione negativa di una dottrina romana, tanto più che con essi si allineava per il suo determinismo fisico e il suo predestinazionismo (244). Non per nulla Nicola propone la sua ferma negazione del purgatorio in forma di dubbio sul piano teoretico, affermando che chi sostiene la necessità di credere nel purgatorio, « multum plus errat quam dubitans pie de eodem et debitam firmam et directam legis dei expectans informacionem » (245). Non c'è nel Dresdense quel fanatismo dogmatico proprio dei catari: d'altra parte a lui interessava il rifiuto della dottrina del purgatorio sul piano pratico, per togliere a chi lavorava un motivo di sciupio di denaro fondato su ragioni false, e per dare ai poveri la possibilità di ottenere quel denaro che loro doveva la comunità sociale, i cui errori erano causa determinante della loro condizione di indigenza.

XXX. - La negazione del purgatorio con l'eliminazione di tutto il carico della liturgia e delle pratiche per acquisto di indulgenze rendeva possibile l'instaurazione della libera vita dello spirito, predicata tra l'altro nel *De Quadruplici missione*, un cui frammento non ancora segnalato dagli studiosi si trova nel Codice D 118 della Biblioteca capitolare ai ff. 249 v<sup>o</sup>-254 r<sup>o</sup> : (Ecce hic ponitur quod missio..... vera virtus in amore est non autem in ostensione miraculi). La cessazione degli strumenti migliori dei guadagni del clero (i riti funebri e il culto dei santi) doveva portare la pietà dei fedeli alla sostanza della devotio moderna e alla pratica eucaristica, facendo anche cessare l'istituto canonico della parrocchia, potenziato, come si è visto, da Arnosto di Pardubice con la fissazione dei confini e l'obbligo di accedere unicamente al proprio prete, da parte dei parrocchiani per i servizi religiosi. Un piccolo Trattato di Nicola è dedicato alla polemica contro questo ordinamento canonico ed è contenuto nel Ms. 102 di Brno ai ff. 83 r<sup>o</sup>-88 r<sup>o</sup>, ben distinto dal Trattato « Hic Notatis » del Ms. XXII F 204 che Bartos e Kaminsky considerano erroneamente essere la stessa cosa (246), come ho sopra osservato. Nicola si chiede « quare non verentur prohibere populo dei indiffernter accedere ad alienum sacerdotem... extra parochiam... pro facienda confessione et ad audiendum verbum dei volentes pro libito suo » (247).

Secondo il suo metodo di lavoro, egli opera una *collectio*: « col-legi infra scripta » (248), come già esplicitamente aveva scritto nel

(244) Ved. mio *Predestinazione ed escatologismo ussiti*, cit.

(245) Ms. III G 8, f. 48 r<sup>o</sup>.

(246) Cfr. KAMINSKI, *Master Nicholas of Dresden*, cit. p. 32.

(247) Ms. 102 f. 83 r<sup>o</sup>.

(248) Ms. 102, f. 83 r<sup>o</sup>.

*Sermo ad clerum*. « In presenti ergo collacione » (249) e nel *Thomas 2<sup>a</sup> parte* « Hec... breviter sunt collecta » (250).

Nicola con la sua solita ferma moderazione non accetta il principio di un'assoluta libertà da parte del fedele nella frequenza di questa o quella chiesa, ma propone il principio della giusta causa, come quando il proprio sacerdote « est particeps delicti » (251), o in stato di odio verso il parrocchiano, o « nimis simplex... vel nimis imperitus » (252), o quando rifiuta i sacramenti (253) o è diviso dall'unità della Chiesa per qualche colpa (254), in quanto cerca solo il guadagno (255), o è proprietario di beni (256), o è « cupidus et golosus » (257), o compie il servizio solo per denaro (258), o è lussurioso (259). Sono colpe abbastanza comuni già documentate dalle ordinanze e dalle visite pastorali di Arnosto di Pardubice e dai successivi sinodi, ma è interessante notare come Nicola accenni alla colpa del rifiuto della comunione sotto le due specie e osserva: « ...patet quod qui hodie impudico ore blasphemo audet dicere populum fidelem laycalem comunicare sub utraque specie errorem sive heresim, quod ipso facto errat et heresim manicheorum incurrit » (260). Si è visto che i patarini, i moderni catari, son detti anche manichei; e Nicola indirettamente testimonia della presenza di questa corrente ereticale che negava valore carismatico a riti compiuti con la materia, opera del dio del male, e soprattutto rifiutava l'uso del vino (261).

Il breve Trattato ci informa pure su altre posizioni note di Nicola: la messa è solo « consecracione et confectio » (262) poiché « reliqua omnia que sacerdos dicit vel chorus canit sunt addita ad decorem solempnitatem... laudes et graciaram acciones sunt » (263). Il concetto completa quello del *De osculo pacis* dove si dice: « Et ista est prima et originalis sancte misse institucio in ecclesia primitiva, puta propter sancte plebis comunicacionem cotidianam » (264); « Missa igitur in ecclesia Dei, prandium commune familie Christi » (265).

E perché il proprio sacerdote sia tale che valga l'obbligo di re-

---

(249) *Ms. IV G 15*, f. 199 v°.

(250) *Ms. cit.*, f. 226 r°.

(251) *Ms. 102*, f. 84 v°.

(252) *F. cit.*

(253) *Ms. cit.*, f. 85 r°.

(254) *Ms. cit.*, f. 86 v°.

(255) *Ms. cit.* f. 87 r°.

(256) *F. cit.*

(257) *F. cit.*

(258) *Ms. cit.*, f. 87 v°.

(259) *F. cit.*

(260) *Ms. cit.*, f. 85 r°.

(261) *Tractatus cit.*, III G 16, f. 113 r°.

(262) *Ms. 102*, f. 85 v°.

(263) *F. cit.*

(264) *Ms. XXIII F 204*, f. 84 v°.

(265) *Ms. cit.*, f. 49 r°.

carsi solo da lui, Nicola illustra come debba essere preparato così da « ad minus triplicem habere scienciam » (266): « scienciam litterarum, scienciam sacre scripture, scienciam iuris canonici » (267).

« La sciencia litterarum » è prescritta affinché i sacerdoti « verum a falso possent discernere ...viam ad scienciam pietatis possent habere... officium suum licite possent exequi » (268). Ma Nicola annota che in questa scienza « non insistendum esse », per evitare il rimprovero che Girolamo si meritò col noto appellativo di « ciceronianus, non christianus ». E dopo tutto (e abbiamo il richiamo al Canone, XXVII di. Si quis) « in dyalectica non placuit Deus ».

L'importanza della scienza della Sacra Scrittura è dovuta al preciso impegno del miglioramento interiore e della cura d'anime « propter... eius perfectionem... propter heresis vitacionem... propter subditorum informacionem in hiis que pertinent ad anime salutem » (269). Ma essenziale è la Scienza del Diritto Canonico: e qui Nicola rivela indirettamente quali siano state le basi della sua formazione culturale, spirituale e sociale. E si può pensare che l'informazione generale o note « de corpore iuris et partibus eius » del Ms. III G 26 della Biblioteca Universitaria di Praga, ai ff. 280 v°-283 r°, siano dello stesso Nicola, stilate nella forma di chiarimento, come nel Trattato in esame dove egli cita: « dicitur enim canon, latine regula, regula autem dicta est eo quod recte dicit seu ducit vel normam recte vivendi prebeat » (270).

Ma il canone non deve essere accettato in blocco, poiché l'occhio deve essere empre alla legge di Dio ed « etsi angelus de celo descenderet et aliud evangelizaret, non esset credendum » (271). Nicola si rifà al passo paolino Gal. 1, 8-9 al quale si ispira varie volte nei suoi Trattati come nelle *Tabule* (272), nel *Consuetudo* (273) e in altri.

Citando Pier Damiani, Nicola ricorda come nel *Corpus iuris* « multa mendosa et sacrilega... et fraudolenter immixta figmenta sunt dyabolica atque ad decipiendas animas simplicium callidis machinacionibus instituta » (274), e già nel frammento del *De iure et eius divisione* aveva parlato del « Liber Clementinarum » come « venenosus et laqueis plenus » (275).

Per legislatori e glossatori vale la regola già altrove ricordata: « Omnis doctor servus est legis » (276). Con la dovuta cautela, sempre nella prospettiva della legge di Dio, la scienza del Diritto Cano-

---

(266) Ms. 102, f. 83 r°.

(267) F. cit. r° - v°.

(268) Ms. cit. f. 83 v°.

(269) F. cit.

(270) Ms. 102, f. 83 v°.

(271) F. cit.

(272) Ed. Kaminsky, p. 51.

(273) Ed. Kaminsky, p. 73.

(274) F. cit.

(275) Ms. III G 16, f. 127 v°.

(276) Ms. 102, f. 83 v°.

nico serve « ut penitentibus (sacerdotes) consulere sciant..., ut seipso honeste regant..., ne per ignoranciam canonum aliquam enormitatem symonie, fornicationis, adulterii, sacrilegii, usure, vel alterius criminis incurrant » (277). E qui Nicola riporta un passo di Ugo di San Vittore, citato già altrove come nel *Sermo ad Clerum* (278) dove tra l'altro si colpisce la mancanza di cura per i poveri, in quanto i sacerdoti « velociores sunt ad congregandum canes quam ad convocandum pauperes, cicius porrigunt panem canibus quam pauperibus ». Si riconferma il concetto della Chiesa dei poveri, impegnata a riparare all'ingiustizia sociale. Ma si conferma pure, nelle finalità date allo studio del Diritto Canonico, che in esso Nicola ha trovato nutrimento per le sue meditazioni così da giungere alla sua eccesiologia che è molto più vicina alla tradizione cattolica di quanto finora non si sia creduto e che non dipende né dal Valdismo né dal Wiclifismo. Lo stesso latente donatismo che potrebbe essere suggerito dai momenti in cui egli ricorda i canoni che impongono l'allontanamento dei preti in colpa grave non è in lui dottrina. Già aveva detto chiaramente nel *Sermo ad clerum*: « Et quod sit de symoniacis qui lepram recipiunt in ordinationem et maledictionem eorum secundum Ambrosium, an conficiant vel non, relinquo iudicio superiorum meorum, sed utique nichil dat quod non habet » (279). Ora chiaramente afferma che nel sacerdote « character simul impressum, non potest tolli » (280).

XXXI. - L'escatologismo di Nicola, inteso come fede nel prossimo avvento dell'era dello spirito nella realtà sociale, della « caritas » fondata sul rito eucaristico, nella convinzione che si viva negli ultimi tempi, utilizza soprattutto l'apocrifia profezia di Ildegarda « In diebus illis » citata nel *Consuetudo* (281). Nel mio saggio sul *Predestinazionismo* già citato, alle pp. 25-27 ho riportato un frammento di una profezia di Ildegarda, come si trova nel Ms. X H 17 della Biblioteca Universitaria di Praga, nell'ipotesi che il frammento citato nel *Consuetudo* appartenga alla stessa profezia. Di fatto nel Ms. D 118 della Biblioteca Capitolare di Praga il frammento da me pubblicato ha come incipit: « De quibus Ildegardis prophetavit sub anno domini MCXLIII sic: *in diebus illis* prophetavit: Insurgent gentes... (f. 259 r°). Nel Ms. X H 17 l'incipit era « Hildegardi prophecia. Insurgent gentes ». Nel Ms. III G 25 della Biblioteca Universitaria di Praga il frammento compare invece con questo incipit: « S. Hildegardi revelacio. Epistula contra monachos: *In diebus illis* prophetavit hildegardis dicens; Insurgent gentes... » (f. 130 r°).

Nello stesso Codice ci sono altri frammenti ai ff. 132 v°-139 v° delle profezie di Ildegarda ritenute sue, mentre ciò che passa per

(277) F. cit.

(278) Ms. IV G 15, f. 209 v°.

(279) Ms. IV G 15, f. 202 v°.

(280) Ms. 102, f. 86 r°.

(281) Ed. Kaminsky, p. 94.



Ildegarda ai ff. 137 v°-140 r° è un frammento del *Compendium veritatis* di Ugo Ripelino di Strasburgo, tratto dai capitoli sull'Anticristo. Del frammento da me pubblicato parla Jo. Albertus Fabricius nella sua *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* nell'edizione col supplemento di Cristiano Schoetgen e Giovanni Domenico Mansi, tomo III (Firenze 1868), dove a p. 243 si dice: « prophetia Hildegardis contra Monachos mendicantes, quam ex codice manipuli florum Thome de Hibernia protulit Bzovius ad a. 1415 n. 39, p. 465 ». Nel Fabricius si ristampa il testo che sarebbe stato tratto dal *Manipulus Florum*, dove però non esiste (282): corrisponde comunque con molte varianti per lo più di poco conto e qualche omissione al Ms. X H 17, ma nella forma più corretta del III G 25 (283). Il frammento del *Consuetudo* non l'ho ancora trovato, per ora. Resta comunque interessante che nel D. 118 dopo il frammento parziale di ciò che abbiamo della profezia « Insurgent gentes », troviamo riportati autorità e testi, sempre in frammenti, tra cui alcune righe di Brigitta (ff. 259 v°-264 r°), presenti nelle opere di Nicola, quasi che in qualche pagina perduta di Nicola si trovasse anche l'« Insurgent gentes » completo, da cui il compilatore del D 118 ha tratto l'inizio citato della profezia.

I frammenti seguono inoltre la parte già ricordata del *De quadruplici missione*. Nello stesso Ms. troviamo inoltre l'anonima profezia che riferisce al 1409 la venuta dell'Anticristo (f. 230 v°): « Qui sunt in annis domini MCCC novem. Infra quos ipsa potestas infernalis ponet in Xsti ecclesia antichristum. Qui persequetur ecclesiam et eius verum vicarium per temporales reges infra novem annos quibus completis regnaturus est in ecclesia Christus ». Ma seguirà ancora l'intervento diretto di Satana per altri venticinque anni con incendi e omicidi in modo che « mundum ponet quasi desertum, quibus annis completis sathan alligabitur solutus retro in terra et tunc veniet pax et requiescet homo in cubili suo etc. ».

La profezia riflette lo stato d'animo di Nicola negli anni della sua missione praghese, con tutta la sua ansia nel preparare i nuovi tempi, convinto della necessità della sofferenza o del martirio nel quadro di un piano millenario stabilito da Dio per gli ultimi tempi. E c'è di riflesso anche l'atteggiamento negativo di Nicola circa i poteri civili che saranno strumento di persecuzione, secondo la profezia di Ildegarda e secondo quella appena sopra citata.

E assonanze che ricordano il frammento dell'« Insurgent gentes » troviamo in Nicola. Nel *Nisi manducaveritis*, pone in bocca agli oppositori il grido: « recede a nobis, viam scienciarum tuarum nolumus » (284); nella profezia leggiamo: « scienciam viarum vostrarum

---

(282) Cfr. *Manipulus Florum* Ms. IV C 7, Biblioteca universitaria di Praga.

(283) Sugli apocrifi di Ildegarda rimane fondamentale J. G. V. ENGELHARDT, *Observationes de prophetiis in fratres minores, scilicet Hildegardi falso adscriptis*, Erlange 1833.

(284) IV C 15, f. 143 r°.

nolumus ». Nel *De purgatorio* abbiamo: « de quibus Hildegardis prophetavit quod cum potentibus innocentes interficerent » (235); nella profezia: « et cum potentibus innocentes destruant ». La prima assonanza è comprensibile anche nel clima storico di Praga, ove le profezie di Ildegarda erano riferite ai Wiclifiti, come tra l'altro vediamo nella prima parte del Codice 0 11 della Biblioteca Capitolare di Praga.

XXXII. - Penso che questi miei appunti che hanno toccato i più diversi problemi storici e storiografici, riferentisi costantemente alla personalità di Nicola da Dresda, servano a chiarire meglio la genesi dell'Ussitismo sotto l'aspetto ideologico, e le ragioni della velata ma innegabile romanizzazione del Valdismo italiano del secondo quattrocento.

Risulta profondamente modificata l'immagine di Nicola, rispetto agli studi che trovano riepilogo e conclusione nella Storia della Rivoluzione Ussita del Kaminsky. Ci troviamo infatti di fronte a un sacerdote che vive con estrema sofferenza la tragedia del necessario distacco dalla Chiesa Romana; egli non rifiuta la gerarchia spirituale, non rifiuta i dogmi dei primi concilii, non rifiuta la fede nel potere carismatico dei Sacramenti tradizionali e nel carattere indelebile impresso dal Sacramento dell'Ordine, accetta la transustanziazione, propone un sereno dubbio sull'esistenza del Purgatorio, condanna come la parte più sana della stessa gerarchia cattolica gli abusi del culto, vive il cristianesimo come una dottrina sociale che sola basterebbe a reggere la comunità dei cristiani senza bisogno di ordinamenti civili imposti da autorità esterne, propone l'ideale, anche se inattuale, di un comunismo economico, respira l'ansia del più schietto escatologismo al di sopra di meschine ipotesi millenariste. Egli è l'uomo della legge interiore assunta a valore etico universale, ma con prudentissima cautela; è l'uomo che pur nell'ardore polemico sa rispettare chi sbaglia in buona fede, e venera Hus anche se è ben lontano dal suo programma ideologico. È maestro di radicalismo, senza essere un agitatore di masse e senza essere un dogmatico; è pacifista, pur proponendo principi eversivi dell'ordine sociale costituito sull'ingiustizia della forza e delle consuetudini e tradizioni inventate da questa ingiustizia per una sua copertura e difesa. E senza di lui non possiamo spiegare la rivoluzione taborita nel suo momento meno politico e maggiormente cristiano, come non possiamo capire l'equilibrio teologico valdese italiano ante-riforma, postosi in equidistanza tra il distacco radicale dalla Chiesa Romana e l'adesione incondizionata ad essa.

ROMOLO CECINA



