

+

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo. L'Esortazione alla penitenza (1525) epitome del *De immensa Dei Misericordia* (1524) - Machiavelli's anti-lutheran interpretation of Erasmus. The Esortazione alla penitenza (1525) as epitome of De immensa Dei Misericordia (1524)

Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma)

Abstract: This contribution explores the last years of Nicolò Machiavelli (1525-1527) as courtier of Clemente VII. In particular, this contribution compares the Machiavellian *Esortazione alla penitenza* (1525) with the Erasmian *De immensa Dei Misericordia Concio* (1524). Taking inspiration from the attack of Erasmus to the Lutheran theology of "sola fide", Machiavelli takes side with Catholic Church as the last chance for his political project.

Keywords: Machiavelli, Erasmus, Luther, Clemente VII, charity

1. Erasmo e i papi medicei; 2. Una congiuntura planetaria: Machiavelli, Erasmo, Lutero; 3. L'Esortazione alla penitenza epitome del *De immensa Dei misericordia* (1524) di Erasmo da Rotterdam: un'analisi testuale in quaranta paralleli; 4. Il Libro d'Amore di Carità di Giovanni Dominici fonte dell'inno alla carità machiavelliano: un'analisi testuale in dieci paralleli; 5. Una coppia anomala: Girolamo e Francesco come exempla poenitentiae... presso l'Arciconfraternita della Charità dei corteggiani; 6. Spegner e non vezzeggiare Lutero: Machiavelli censore romano di Erasmo; Conclusione.

Questo saggio corrisponde a una sezione di una ricerca in corso sull'ultimo Machiavelli¹, restituito come singolare cortegiano pontificio, attivo a Roma tra il maggio dell'anno santo 1525 (quando vi si recò per consegnare a Clemente VII le *Istorie fiorentine* commissionategli qualche anno prima dall'allora cardinale Giulio de' Medici) e il maggio del 1527 (quando, pochi giorni dopo il Sacco di Roma, esito disastroso della guerra di Cognac, alla quale aveva partecipato da protagonista, inviò a Francesco Guicciardini la sua ultima legazione da Civitavecchia, con la quale lo informava delle possibilità di controffensiva pontificia,

¹ Per una trattazione sistematica dell'ultimo Machiavelli (1525-1527), rimando a due volumi di imminente pubblicazione: G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino I. Consigliere papale, interprete antiluterano di Erasmo e frater di Sadoletto*; e G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino II. Pasquinista d'apparato, stratega pontificio e ispiratore libertino di don Giovanni*. Le linee fondamentali di questa ricerca sono state anticipate in G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in stampa in «Humanitas» 72/5-6, 2017 = R.M. Parrinello (ed.), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, pp. 1034-1089.

per tentare di liberare il papa assediato dai lanzichenecchi a Castel Sant'Angelo). Di questa ricerca si presenta qui un risultato rilevante: l'identificazione del *De immensa Dei misericordia Concio* (1524) (=DeImmMiser o Concio) di Erasmo da Rotterdam come fonte principale dell'*Esortazione alla penitenza* (=Esort) machiavelliana, un'orazione confraternale pervenutaci autografa e data da Ghiglieri, in base all'analisi grafologica, tra il 1526-1527². Essa è, certo, scritto del tutto anomalo, in quanto testimone di una sorprendente confessione di *pietas* cristiana da parte di un Machiavelli singolarissimo, che vi appare come cattolico devoto, raffinato conoscitore di testi patristici, persino ispirato cantore di un inno alla carità! L'*Esort* è, allora, una farsa ipocrita, un'estrinseca performance, oppure testimonia una sincera fede cristiana, forse frutto di conversione tardiva³? Tra un'interpretazione minimizzante e persino ridicolizzante, intenta a respingere questa pietra dello scandalo testimone di un Machiavelli cristiano, e un'interpretazione assolutizzante, che innalza questa breve orazione confraternale a testata d'angolo della nascosta, ma profonda fede del presunto "dito del diavolo", si intraprende qui una via mediana: l'*Esort* è uno scritto di rilevanza capitale, in quanto ci restituisce un Machiavelli non tanto intimamente credente (continuo a ritenere dominante in lui una sostanziale indifferenza religiosa, spesso caratterizzata da tratti anticristiani), quanto religiosamente e confessionalmente del tutto schierato, attivo nella Roma medicea, ove fu chiamato a giocare ruoli politici, propagandistici, militari di primissimo piano, nella guerra contro Carlo V e contro l'empia sedizione luterana.

In questa sede, rinuncio alla dimostrazione della collocazione dell'*Esort* machiavelliana in un contesto non fiorentino (come unanimemente sostenuto, fino ad oggi, dalla critica), bensì romano, in particolare nell'orbita dell'*Arciconfraternita della C(h)arità dei corteggiani di san Girolamo* (=ArcCar). Mi limito a segnalare come, dopo la "riconquista" medicea di Firenze tra il 1512 e il 1513,

² Cfr. P. Ghiglieri, *La grafia del Machiavelli studiata negli autografi*, Olschki, Firenze 1969, p. 358.

³ In questa sede rinuncio a documentare una storia dell'interpretazione dell'*Esort*, opera che ha diviso fortemente la critica tra coloro che la sopravvalutano come prova dell'intimo cristianesimo di Machiavelli (Alderisio, Ridolfi, Germino, De Grazia, Ballabio, Pacini, Viroli, Cross, Bausi, persino) e coloro che la svalutano come scritto del tutto estrinseco, irrilevante per lo studio del pensiero machiavelliano, se non insincero e persino ironico (Villari, Tommasini, Cattani, Norton, Ciliotta-Rubery). Mi limito a riportare due giudizi estremi: l'*Esort* è minimizzata come «scherzosa cicalata a una confraternita (probabilmente di buontemponi)», da B. Croce, *Recensione a F. Alderisio, Machiavelli. L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti* (Torino 1930), in «La Critica» 28, 1930, pp. 136-137, in part. p. 137; essa è invece definita da R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Belardetti, Roma 1954(2), Lit, Roma 2014(8), come «coronamento del pensiero religioso cristiano di Machiavelli» (sic!, p. 201), intento a dispeppellire «la coscienza religiosa e cristiana del Segretario fiorentino» (p. 422), addirittura «la sua "cristianità sostanziale", l'intima religiosità della sua coscienza, trasudante da tutta l'opera sua» (p. 423), sicché «le pie e tristi pagine dell'*Esortazione alla penitenza* [possono essere] definite a buon diritto il culmine del pensiero cristiano dello scrittore» (p. 381)». Sull'ironica interpretazione dell'*Esort* come ultima conversione machiavelliana, cf. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958, rist. The University of Chicago Press, Chicago-London 1978: essa sarebbe stata originata dalla percezione de «the danger of damnation», quindi come prova di «repentance on the deathbed» (p. 201).

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

qualsiasi attività confraternale fiorentina fosse stata sospesa, fino all'insurrezione repubblicana del 1527⁴: ne consegue che l'*Esort* machiavelliana risultava di fatto del tutto *fuori luogo*, non soltanto dal punto di vista ideologico, ma anche dal punto di vista istituzionale. Del tutto diversa era la situazione romana: la *Confraternita della carità* era stata fondata dal cardinale Giulio de' Medici a Roma nel gennaio 1519, importando nella città papale il format fiorentino della *Compagnia dei Buonomini di san Martino* (= *CompBuonSanMart*, fondata nel 1442 dal vescovo domenicano di Firenze Antonino Pierozzi, con il decisivo sostegno di Cosimo de' Medici)⁵. Già nell'anno successivo, essa veniva riconosciuta come *Arciconfraternita* da una bolla di Leone X⁶, che innalzava la creatura romana del cugino a «caput» universale di tutte le confraternite della carità della cattolici- tà, riconoscendola come uno dei più importanti organismi centralizzati di disciplinamento della spiritualità e della prassi penitenziale cattoliche, in evidente prospettiva antiluterana. Inoltre, favorita dal suo fondatore divenuto papa, che le assegnava con una *Bolla* nel 1524 la sede di san Girolamo nel rione Regola (sottratta a una comunità di frati minori), l'*ArcCar* era rapidamente divenuta un vero e proprio centro nevralgico del potere curiale mediceo, radunando non soltanto una nettissima maggioranza di membri fiorentini, ma, tra di loro, accanto ai

⁴ Cfr. L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 266); cfr. pp. 283-305; I. Piersanti, *Il monaco Teodoro e Firenze. Un episodio paradigmatico di politica ecclesiastica*, in «Rinascimento» 29, 1989, pp. 359-376, in part. p. 372; R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1982, p. 178; cfr. l'intero cap. IV, «Pilgrims in the Desert. Traditional Confraternities in Crisis», pp. 163-194, soprattutto pp. 173-194; L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola. L'«Esortazione alla penitenza» e il «Miserere»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 44, 2008, pp. 385-402, quindi in L. Lazzarini, *Teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 85-100, p. 93 e p. 100: «Sul piano politico le confraternite si presentavano come luoghi di sperimentazione della democrazia urbana... Si spiega alla luce di questa loro natura potenzialmente eversiva la decisione che il governo filomediceo prende di decretare, subito dopo il rogo di Savonarola, nel 1498, la chiusura di queste associazioni. Un secondo periodo di chiusura si ebbe in seguito al fallimento della prima repubblica ed al ritorno al potere dei Medici, tra il 1516 ed il 1527» (p. 100). Dove collocare, allora, l'*Esort*? O essa rimane sospesa in una terra di nessuna, o si sposta non nel tempo (come propone di fare Lazzarini, collocandola a Firenze), ma nello spazio: a Roma, appunto.

⁵ Cfr. M. P. Paoli, *S. Antonino «vere pastor ac bonus pastor»: storia e mito di un modello*, in C. Garfagnini e G. Picone (edd), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 83-139. Ricordo che la prima bolla promulgata da Clemente VII, in realtà già promossa da Leone X e di fatto perfezionata da Adriano VI, fu quella di canonizzazione di Antonino Pierozzi, suo predecessore come vescovo di Firenze. Cfr. Clemente VII, *Bulla canonizationis sancti Antonini archiepiscopi Florentini*, in L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Pontificum*, Torino 1860, t. VI, pp. 26-38. Segno come l'opera di sant'Antonino fosse apprezzatissima dal datario Giberti, che successivamente ne promosse stampa e diffusione nella sua diocesi veronese: cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 252-253. Evidentemente, l'opera di vescovo riformatore a Verona rivela, almeno da un punto di vista spirituale, piena continuità con le esperienze romane.

⁶ Cfr. Leone X, *Bulla «Illius qui charitas»*, in L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum...*, cit., tomo V, pp. 739-742. La *Bulla Institutionis Societatis Charitatis de Vrbe* sarà ristampata a Roma, nel 1545 e nel 1547, ancora da Antonio Blado.

principali curiali/corteggiani (il datario Gianmatteo Giberti, il segretario ai brevi Jacopo Sadoletto, i cardinali Antonio Maria Ciochi del Monte, Tommaso de Vio, Nicolaus Schönberg), un alto numero di banchieri (i fiorentini Gaddi, Rucellai, Verrazzano) e umanisti (Paolo Giovio, probabilmente Marcantonio Flaminio).

Dopo un più che decennale, continuo “corteggiamento” dei Medici, avviato immediatamente dopo la liberazione dalla prigione⁷ (ove era stato rinchiuso perché sospettato di avere partecipato alla prima congiura antimedicca), l'ex segretario è evidentemente riuscito ad entrare quale satellite nell'orbita del potere assoluto mediceo, ormai egemone non solo a Firenze, ma in tutta la cattolicità. A Roma, infatti, egli viene chiamato da Clemente VII⁸ per riorganizzare le milizie pontificie e collabo-

⁷ Cfr. N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513*, in *Opere* (C. Vivanti ed.), Einaudi, Torino 1999, vol. II, pp. 294-297, in part. p. 297: «Desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso». Per la citazione delle opere machiavelliane, si utilizzeranno di seguito queste edizioni: *Il Principe (=Princ)* (G. Inglese ed.), Einaudi, Torino 1995; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (=Disc)* (G. Inglese ed.), Rizzoli, Milano 1984, 2000(5); *L'Arte della guerra (=ArteGuer)*. *Scritti politici minori* (J.-J. Marchand, D. Fachard, G. Masi eds.), Salerno, Roma 2001; *Istorie Fiorentine (=IstFior)*, in *Opere storiche* (G.M. Anselmi, A. Montevicchi, C. Varotti eds.), Salerno, Roma 2010, voll. I-II. *L'Esort* verrà citata nella recente ed. a cura di E. Cutinelli-Rèndina, in *Scritti in poesia e in prosa* (F. Bausi, A. Corsaro, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rèndina, F. Grazzini, N. Marcelli eds.), Salerno, Roma 2013, pp. 411-416.

⁸ Che Clemente VII cercasse Machiavelli (certo, non solo per ricevere le *Istorie fiorentine = IstFior*) e fosse attento lettore dei suoi scritti, è provato dalla *Lettera di Vettori a Machiavelli dell'8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 391: «El papa, la prima sera giunsi, poi che io li ebbi parlato di qualcosa mi accadeva, mi domandò per se medesimo di voi e disse mi se avevi finito la *Istoria*, e se l'avevo veduto; e dicendo io averne veduto parte et che avevi fatto insino alla morte di Lorenzo, e che era coxa da satisfied, et che voi volevi venire a portargneme, ma io rispetto a' tempi ve n'avevo dissuaso, mi disse: “È doveva venire, et credo certo ch'è libri suoi abbino a piacere e essere letti volentieri”. Queste sono le proprie parole m'ha detto; ma in su le quali non vorrei pigliassi fiducia al venire, e poi vi trovassi con le mani vuote». Evidentemente, nei giorni successivi Machiavelli dev'essere stato convocato dal papa. Notevolissima, per apprezzare la rilevanza del ruolo che Machiavelli era stato chiamato a svolgere in curia da Clemente VII, è la *Lettera di Lodovico Machiavelli a Niccolò Machiavelli del 14 agosto 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, pp. 400-401, ove il figlio chiede notizie al padre, scomparso da Firenze senza che la famiglia ne avesse notizia: «A Roma o a Firenze che voi siate, priegovi che all'aùta di questa mi scriviate quello che è seguito de' casi vostri; che mi pare un gran miracolo, che da' diciannove di maggio in qua non abi mai aùto nuove de' casi vostri, o da nessuno di costà [dalla famiglia a Firenze]» (p. 401). Si noti come Lodovico dia per scontato il pendolare del padre tra Firenze e Roma. Machiavelli fu, in effetti, trattenuto a Roma prima (almeno dal 19 maggio al 18 giugno circa), poi in Romagna presso Guicciardini (dal 19 giugno circa al 26 luglio), in attesa di decisioni definitive del papa, che non pervennero. Che le aspettative di Machiavelli e dei suoi familiari, relative al suo coinvolgimento romano, fossero altissime, è provato da un brano della lettera di Lodovico, che fa dipendere dall'imminente fortuna romana del padre il tornare a “dettar legge” a Firenze: «E se e' vi ramenta bene, Voi mi schivesti che io atendessi a fare bene in Levante, e voi attenderesti a stare bene a Roma, e quando questo vi riescha, che le ingiurie si potrebono vendichare». Del tutto corrispondente alle attese di Ludovico Machiavelli è la *Lettera di Francesco del Nero a Machiavelli del 26 giugno 1525* (indirizzata in Romagna in risposta a una lettera machiavelliana inviata da Roma il 9 giugno), che si conclude: «Che Idio vi conservi sano e metavi in istato felice, acciò abbia a scoppiare chi male vi vòle» (N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 392). Insomma, la cerchia degli intimi di Machiavelli attendeva dalla missione a Roma un decisivo salto di qualità nelle sue fortune. Segnalo, inoltre, la *Lettera di Francesco del Nero a Machiavelli del 27 luglio 1525*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 393-394, ove non soltanto si comunica la fortunata pressione di Filippo Strozzi presso «la Santità di nostro Signore», perché fosse aumentata la «provisione» per la

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

rare alla guerra imminente contro Carlo V⁹, già progettata all'indomani della disfatta francese a Pavia, che sbigottì questo papa eminentemente politico e militare, ansioso di espandere il potere territoriale pontificio e mediceo, lasciandolo alla mercede di un imperatore signore ormai incontrastato della politica europea. Infatti, dopo essere giunto a Roma ed esservi fermato a lungo, nel cuore dell'anno santo di penitenza del 1525 (con il quale l'universale mediazione salvifica della chiesa cattolica veniva riaffermata contro la protesta luterana), Machiavelli è inviato in Romagna, con il *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, redatto da Sadoletto e totalmente dedicatogli!¹⁰, perché possa realizzare il suo progetto (destinato ad arenarsi) della costituzione di armi proprie pontificie: progetto avviato in ambito fiorentino sotto la repubblica soderiniana, ma rilanciato come strumento decisivo di affermazione politica e militare ai Medici in prospettiva "italiana" e in particolare pontificia con il *Principe*, quindi l'*Arte della guerra*¹¹. L'*Esort* va, quindi, collocata in questo contesto curiale, attestatoci anche dall'altrettanto anomala e rilevantissima lettera a Machiavelli di Jacopo Sadoletto, segretario ai brevi di Clemente VII, quindi altissimo e intimo collaboratore del papa, che pure, dichiarandogli il proprio amore, si rivolge per tre volte a questo (piuttosto oscuro!) ex-funzionario della repubblica fiorentina

redazione delle *IstFior*, con la precisazione «e truovala benissimo disposta» (pp. 393-394); non soltanto si esclama: «sì che le felicità vostre moltiplicano» (p. 394); ma si fa riferimento a un imminente ritorno di Machiavelli a Roma: era ormai noto come egli fosse ormai riuscito ad entrare in piena orbita medicea e pontificia! Chiaramente, Machiavelli assume rilevanza in curia soprattutto in quanto riconosciuto come esperto militare. In tal senso, cfr. la *Lettera di Giovanni Salviati a Machiavelli del 6 settembre 1521*, in *Opere...*, II, pp. 379-380, ove viene esaltata l'*ArteGuer*, appena pubblicata a Firenze da Giunta, quindi con il beneplacito mediceo: significativamente, nel frontespizio dell'opera Machiavelli è definito «segretario»! Nella lettera che gli invia, il cardinale Salviati, nipote di Leone X, loda Machiavelli perché ha offerto con il suo trattato i fondamenti per la «composizione di esercito invincibile», avendo «conosciuto qual è il vero modo di militare» (p. 380).

⁹ Che Clemente VII stesse preparando già dall'aprile del 1525 l'alleanza con Venezia, Milano, persino con D'Avalos, Marchese di Pescara (uno dei trionfatori di Pavia, cui si pensava di offrire la corona del regno di Napoli), e possibilmente con la Francia (malgrado Francesco I fosse prigioniero, la curia manteneva contatti con la regina madre, la reggente Luisa di Savoia), per affrontare un'imminente guerra antiimperiale, è testimoniato dall'*Autobiografia* di Domenico Sauli, banchiere, umanista, confratello del divino amore genovese, oltre che uomo di fiducia del duca di Milano e intimo di Giberti e Sadoletto: cfr. G. Porro Lambertenghi (ed.), *Autobiografia di Domenico Sauli*, Bocca, Torino 1878, pp. 10-21.

¹⁰ Cfr. Clemente VII, *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, in F. Guicciardini, *Le lettere. Edizione critica a cura di Pierre Jodogne*, X (1 maggio 1525-20 giugno 1526), Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma 2008, n. 2452, pp. 72-74. Il testo era già stato pubblicato da O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, II/2, *Appendice*, Loescher, Roma 1911, p. 1150. Notevole attenzione a questo scritto hanno rivolto anche Villari, Cavina, Gramsci, Ridolfi, Najemi, Gattoni, Dotti. Mi pare, però, che esso mai sia stato interpretato a fondo e collocato a dovere all'interno della storia della curia e delle strategie politiche di Clemente VII, tra la battaglia di Pavia e la formazione della Lega di Cognac.

¹¹ L'ordinanza di armi proprie (già realizzata da secondo segretario della Repubblica soderiniana e formalizzata nella sua *Cagione dell'ordinanza del 1506*) fu più volte riproposta da Machiavelli ai Medici: cfr. ad esempio, *Ghiribizzi d'ordinanza* (1515); *Princ* XIII,10-27; XXVI,14-25; *ArtGuer* I,115-260, in part. I,151-152; I,189-190; VII,223-235; *IstFior* I,39,1-11, ove la storia dell'Italia medievale è ricondotta proprio alla mancanza di armi proprie (stigmatizzata anche nel caso dei pontefici), sicché il I libro si chiude con quest'affermazione: «Di questi, adunque, oziosi principi e di queste vilissime armi sarà piena la mia istoria» (10).

con l'appellativo di «frater/fratello»¹². Non ci si deve stupire, allora, se le prime edizioni a stampa delle grandi opere machiavelliane siano quelle postume presso Blado a Roma, quindi presso Giunta a Firenze (1531-1532), entrambe pubblicate con il privilegio di Clemente VII e promosse da un altissimo curiale fiorentino, Giovanni Gaddi, antico sodale di Giuliano de' Medici presso la fiorentina Compagnia della Cazzuola (ove fu rappresentata la *Mandragola*), quindi già nel 1520 possessore di un manoscritto del *Princ*, amico di Machiavelli¹³, infine, dal 1528, decano della Camera apostolica, oltre che animatore e finanziatore di uno dei principali circoli umanistici romani, all'interno del quale operarono Benedetto Varchi, Annibal Caro, Antonio Allegretti, oltre a Sebastiano del Piombo e Benvenuto Cellini.

1. Erasmo, i papi medicei e la portata antiluterana della *Concio*

Tenendo, quindi, ben presente il contesto romano di guerra confessionale contro Lutero e di imminente guerra militare contro Carlo V, concentriamoci sul *De Immiser* erasmiano. Ritengo si possa contestualizzare questo capolavoro teologico, soltanto riconoscendone la natura intimamente polemica: esso, infatti, malgrado l'apparente impostazione dialogica, proprio per il suo irenismo si rivela come trattato decisamente antiluterano, anzi persino filopapale. L'umanista fiammingo accetta di scendere a fianco della chiesa cattolica e del papa mediceo contro l'eversiva protesta luterana, sicché come Clemente VII arruolò Machiavelli nella prospettiva della guerra antiimperiale, così arruolò Erasmo come arma di punta da utilizzare nel conflitto confessionale.

Infatti, proprio con la pubblicazione della *Concio*, nell'agosto del 1524¹⁴, Erasmo finalmente si arrese a un vero e proprio pressing pontificio, condotto prima da Leo-

¹² «Vi amo di continuo et ho caro di farvi piacere; e così mi vi offero e raccomando» (J. Sadoletto, *Lettera a Niccolò Machiavelli del 6 luglio 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 393). La lettera è indirizzata «allo spettabile come fratello Nicolò Machiavelli» e si apre con la corrispondente invocazione: «Spectabilis vir tamquam frater». Sadoletto si firma «Vostro buon fratello».

¹³ Cfr. A. Blado, *Al molto reverendo monsignore messer Giovanni Gaddi, chericò di Camera Apostolica, padrone e benefattore osservandissimo*, in N. Machiavelli, *Discorsi di Niccolò Machiavelli cittadino, et segretario fiorentino, sopra la prima deca di Tito Livio, a Zanobi Buondelmonti, et a Cosimo Rucellai*, Antonio Blado, con Gratie, & Privilegi di N.S. Clemente VII, Roma [18 ottobre] 1531, quindi in F. Bausi, *Nota al testo*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Tomo II, Roma 2001, pp. 805-938, in part. pp. 795-798. Scrive Blado a Gaddi: «Vostra Signoria tiene in quest'opera assai maggior parte di me, sendo ella stata tanto amica, quanto io intendo, dell'autore di essa, e tanto affezionata delle cose sue, e di più sendo tal libro uscito di casa sua, e dagli uomini suoi mandato in luce e con gran fatica corretto» (p. 796).

¹⁴ Ricordo come, nella prima edizione di Froben (Basilea, 1524), il *De Immiser* fosse seguito dalla *Virginis et martyris comparatio* e dalla *Concio de puero Iesu*. Il contenuto delle altre due opere mi pare, anch'esso, antiluterano: in riferimento alla prima, che esalta la verginità e l'amore spirituale delle consacrate attingendo all'esegesi spirituale del *Cantico dei cantici*, si ricordi che il *De votiis monasticis* di Lutero è del 1521. Nella *Concio de puero Iesu*, inoltre, viene ribadita la natura mite e caritatevole della vita cristiana, che chiama l'uomo ad esemplarsi virtuosamente sull'esempio di innocenza assoluta di Gesù bambino, nella cui debolezza si nasconde l'infinita accoglienza della misericordia di Dio: la distanza rispetto al tragico cristocentrismo luterano mi pare nettissima.

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

ne X (cui comunque Erasmo aveva prudentemente dedicato, nel 1516, la sua edizione del *Novum Testamentum*, con una lettera dedicatoria di fatto autoapologetica)¹⁵,

¹⁵ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Nouum Instrumentum Omne*, Froben, Basilea 1516. Ricordo come, nella lettera dedicatoria a Leone X, vengano esaltati gli «infinita Mediceae domus ornamenta». La dedica era stata, comunque, preceduta da un importante breve papale redatto da Jacopo Sadoleto: *Lettera di Leone X a Erasmo da Rotterdam del 10 luglio 1515*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. II (1514-1517), Oxford University Press, Oxford 1910, n. 338, pp. 114-115, ove Erasmo era altamente lodato e coinvolto nel comune impegno «ad veram pietatem atque virtutem inter homines instaurandam. Et sunt adhuc quidem aliqua inchohata per nos, quae tu amanter in tuis litteris attingis». I (più o meno convinti) progetti di “riforma” papale, perseguiti dal cevo Concilio Lateranense V (1512-1517), spiegano l’attenzione per Erasmo e i suoi appelli al rinnovamento morale e culturale della chiesa. Successivamente, Erasmo diverrà, almeno fino al pontificato di Paolo III (che gli propose persino il cardinalato), elemento strategico per tentare di contrapporre una sana riforma cattolica all’empio scisma luterano. Cfr. A. Renaudet, *Érasme et l’Italie*, Droz, Genève 1954, 1998(2), pp. 213-214 e 227. Significativa la *Lettera di Erasmo da Rotterdam a Leone X del 13 agosto 1519*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV (1519-1521), Oxford University Press, Oxford 1922, n. 1007, pp. 52-54, ove l’umanista offre al papa la seconda edizione del *Nouum Instrumentum*; Leone X è salutato come massima autorità della cristianità, supremo punto di equilibrio, capace di mediare pacificamente i conflitti politici e religiosi, quindi di offrire protezione a Erasmo dalle accuse degli ambienti cattolici più conservatori. «Hoc quantumcunque est ingenium semel Christo dicatum est. Vnius huius gloriae seruiet, seruiet Ecclesiae Romanae, seruiet Ecclesiae Principi, praesertim autem sanctitati tuae, cui me plusquam totum debeo» (p. 53); «Tua pietas summos reges redegit in concordiam: superest vt per eandem et studiis sua reddatur tranquillitas» (p. 54). Cf., nella stessa prospettiva, la *Lettera di Erasmo da Rotterdam a Leone X del 13 settembre 1520*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV..., n. 1143, pp. 344-347, ove costante è l’esplicita presa di distanza rispetto a Lutero, contro il quale, comunque, ancora Erasmo non si impegna a polemizzare, sottolineando che non ne conosce le opere. Comunque, vi si ribadisce l’assoluta subordinazione di Erasmo al papa e alla chiesa cattolica: «Non sum tam demens vt contra summum Christi vicarium ausim quicquam, qui ne peculiari quidem episcopo meo velim aduersari. Non sum tam ingratus vt tuae in me plus quam paternae indulgentiae non respondere laborem. Hoc meum qualecunque est ingenium, Christi gloriae gregisque Christiani tranquillitati seruiet. Quisquis erit huius aduersarius, is est meus erit» (p. 346). Per una forte, pressante richiesta di schierarsi pubblicamente, polemizzando contro Lutero, cf. la relevantissima *Lettera di Leone X ad Erasmo da Rotterdam del 15 gennaio 1521*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV..., cit., n. 1180, pp. 435-436, redatta da Jacopo Sadoleto: «Vtinam, quod iam nobis constat certumque est de officio et voluntate tua in hanc Sedem sanctam communemque Dei fidem, id apud ceteros omnes cerneremus constare! Nam nec tempus vllum oportunitus nec causa iustior vnquam fuit, ingenium atque doctrinam impiis hominibus opponendi: nec vero quisquam ipso te, vt nostrum est de tua eruditione iudicium, ad tam laudabile opus aptior; in quo elaborant quidem, et elaborarunt, permulti summa cum pietatis et scientiae fama. Sed et illorum corda direxit Deus, et de te tuae prudentiae permittendum est. Nos ad probra et ad contumelias seditiosorum hominum diuina ope et patientiae armati, illud magis moleste ferimus, quod cum zizaniis non parum bonae segetis corrumpitur, omnisque de grege nobis credito iactura animum nostrum sollicitudine afficit. Qui enim possumus non dolere detrimento bonarum mentium, quae trahuntur in errorem, cum istos ipsos errorum et impietatis auctores saluos esse cupiamus? Sed neque deerit nobis Deus, neque nos muneri atque officio nostro sumus defuturi» (pp. 435-436). D’altra parte, sorprende rintracciare, nella corrispondenza privata di Erasmo, un giudizio definitivo di condanna nei confronti del papato di Leone X; cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a John Lang del 17 ottobre 1518*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. III (1517-1519), Oxford University Press, Oxford 1913, n. 872, pp. 408-410, ove, riecheggiando alcune affermazioni dello *Iulius exclusus*, il testo afferma: «Video την του Ρωμάνου Αρχιερέως (vt nunc est ea sedes) μοναρχίαν pestem esse Christianismi». Nutro seri dubbi sull’autenticità di quest’affermazione, con-

poi da Adriano VI¹⁶, infine da Clemente VII. La *Concio* divenne, di fatto, il primo pannello di un dittico antiluterano, che sarà completato con la pubblicazione del *De libero arbitrio* (= *DeLibArb*, settembre 1524)¹⁷. Mentre nella prima opera Lutero (pure evidente oggetto polemico del trattato) non viene mai nominato, nella seconda l'attacco è nominale e sistematico. Potremmo definire, pertanto, la *Concio* come la *pars construens*, dialogante, eppure polemicamente dialettica del confronto di Erasmo contro Lutero, mentre il *DeLibArb* ne rappresenta piuttosto la *pars destruens*, intenta a cogliere il nodo teologico per Erasmo inaccettabile nel quale si concentrano tutti i paradossi eversivi della protesta luterana: la negazione radicale del libero arbitrio umano, quindi il rifiuto di qualsiasi potere di mediazione storico-ecclesiastico e lo svuotamento di qualsiasi *pietas* religiosa, annientati dall'idea agostiniana di un Dio onnipotente e arbitrario. Insomma, Erasmo ha rotto gli indugi e si è esplicitamente schierato, contro Lutero, a fianco di Clemente VII, del tutto coerentemente, comunque, con la sua identificazione del cristianesimo con il vangelo della *caritas*, filologicamente restituito, frutto di una razionale riduzione decostruttiva delle astrazioni teologiche, delle superstizioni religiose, della corruzione ecclesiastica, quindi capace di impegnare spiritualmente ed eticamente il credente¹⁸.

tenuta in un testo erasmiano trasmesso da un contesto luterano: il prudentissimo Erasmo avrebbe, in tal modo, smentito clamorosamente sue pubbliche dichiarazioni di stima e speranza nei confronti del papa mediceo, come quelle di prese di distanza dallo scandaloso *Iulius exclusus*, pubblicato anonimo a Magonza nel 1517, quindi più volte ristampato.

¹⁶ In questa sede, mi limito a rinviare all'interessantissima *Lettera di Erasmo da Rotterdam ad Adriano VI del 22 marzo 1523*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V (522-1524), Oxford University Press, Oxford 1924, n. 1352, pp. 257-261: alle pressioni del papa, Erasmo risponde positivamente, ribadendo comunque il suo irenismo, quindi la sua assoluta estraneità rispetto alla setta di Lutero e dei luterani, ma anche rispetto a un cospicuo partito cattolico che lo attacca come filo-luterano. Viene, pertanto, dichiarata al papa la certezza che, qualsiasi cosa Erasmo scriverà contro Lutero, scatenerà sia la violenta reazione luterana, sia l'accusa dei cattolici antierasmiani di essere comunque debole e complice con l'eretico, ritrovandosi nello stesso umanita molti degli empi errori presenti in Lutero.

¹⁷ «Nessuno degli storici della controversia Erasmo/Lutero sembra finora avere tenuto conto del trattato *De misericordia* come complemento del tanto più famoso trattato *De libero arbitrio*» (S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 155). Sulla recezione entusiasta del dittico erasmiano, cfr. J. Sadoletto, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 6 novembre 1524*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. V..., n. 1511, pp. 572-574. Sadoletto, riferendosi evidentemente al più recente *DeLibArb* erasmiano pubblicato nei primi giorni di settembre, scrive: «Librum tuum adhuc non legi; nam neque dum habui eius potestatem, et eram maximis occupationibus impeditus. Certus sum attamen similem eum esse reliquorum tuorum; quae mihi plurima et lecta et probata sunt» (p. 574). Il *DeImmMiser*, pubblicato nel mese di agosto ed evidentemente già letto da Sadoletto, che infatti scrive di un unico libro non ancora letto, è, evidentemente, una tra le opere approvate in questa lettera ed è, probabilmente, l'opera erasmiana prediletta dal vescovo di Carpentras, come testimonia la sua prima opera teologica, che presenta notevoli elementi di dipendenza dalla *Concio*: cfr. J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum "Miserere Mei"*, Calvo, Roma 1525.

¹⁸ Per un'identificazione dell'intero vangelo di Gesù con la predicazione della *caritas*, sistematicamente rintracciata in Giovanni e in Paolo, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*, in *Lucubratiunculae*, Martens, Anversa 1503, ed. autonoma presso Froben, Basilea 1518, quindi ed. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*, Leida 1704, pp. 1-66, in part. pp. 35-37, tr. it. *Il pugnale del soldato cristiano*, in Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi e morali*, A. Prosperi e C. Asso (edd), Einaudi, Torino 2004, pp. 5-123, in part. pp. 68-71; *Ratio seu Methodus compendio*

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Comunque, già nella sua *Praefatio* alla *In Acta Apostolorum Paraphrasis*, pubblicata all'inizio del 1524, Erasmo aveva salutato il nuovo papa come uomo eccezionale, persino provvidenziale «deus ex machina» e «medicus», capace di salvare la cristianità dei suoi tempi dalle malattie dei vizi e del lacerante conflitto teologico-ecclesiale¹⁹. Clemente VII, estimatore di Erasmo e suo difensore contro montanti accuse interne alla stessa curia (Egidio da Viterbo; Aleandro; Alberto Pio di Carpi, pure intimo amico di Sadoletto)²⁰, rispose con un breve altamente elogiativo (3 aprile 1524), redatto da Sadoletto, appassionato estimatore di Erasmo²¹, accompagnandolo con un “piccolo” «munusculum» di una cospicua

pervenienti ad Veram Theologiam, Lovanio 1518 (ricordo che una prima, ridotta edizione dello scritto, intitolata *Methodus*, era stata pubblicata come scritto introduttivo del *Novum Instrumentum...*, appunto dedicato a Leone X), ed. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*.

¹⁹ Mi limito a rinviare a Erasmo da Rotterdam, *Praefatio* all'*In Acta Apostolorum Paraphrasis*, Froben, Basel 1524 = *Lettera a Clemente VII del 31 gennaio 1524*, in *Opus epistolarum...*, n. 1414, t. V, pp. 389-391, ove l'umanista loda encomiasticamente il nuovo papa, donato dalla provvidenza divina come promotore della pace ecclesiastica. Erasmo riferisce di «Cardinalium quorundam ac virorum eruditorum literae... depingentes raras planeque heroicis naturae tuae dotes, tanto rerum fastigio tum dignas tum pares. Mihi protinus arrisit Clementis ascitium nomen, cui tuos mores praedicant admodum congruere. Sed in primis laetissimum omen mihi visum est gentilitium Medicis cognomen, quo vix aliud orbi vel notius vel gratiosius. Morbi graves ac deplorati insignem aliquem ac fatalem poseunt medicum... Porro dissensio opinionum, quae velut mentis morbus est, quid a quibus non tentatum est ut componeretur? Et hactenus frustra laboratum, semper inrudescens malo. Nunc ad novum Medicem, velut ad quendam ἀπὸ μηχανῆς θεόν, summam in spem eriguntur omnium animi» (390). Così, dedicando a Clemente VII la sua edizione degli *Atti* lucani, Erasmo può iperbolicamente concludere: «Iam et illa congruere videbantur, ut Lucas medicus iret ad Medicem, tum ut nascentis ecclesiae primordia commendarentur illi per quem speramus futurum ut ecclesia collapsa renascatur» (391). La stima nei confronti di Clemente VII è ribadita da Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 6 novembre 1524*, in *Opus epistolarum...*, cit., n. 1511, t. V, pp. 572-574: «Legi tuas litteras libenter; scriptae enim simpliciter et candide sunt, plenae erga Deum pietatis, in hunc vere summum et optimum Pontificem observantiae» (p. 573). Per una singolare esaltazione di Clemente VII “medicus”, seppure a distanza di più di un anno dal sacco di Roma, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 1 ottobre 1528*, n. 2059, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. VII (1527-1528), Oxford University Press, Oxford 1928, t. VII, n. 2059, pp. 509-511: «Tot opinionum dissidiis labefactata nutat Christiana religio... Requirit hoc malum insignem medicum, quem in illo nobis etiam Medicis cognomen polliceri videtur; requirunt hi monarcharum animi magnum aliquem consultorem, qui illos nimium exacerbatos ad clementiam revocet. Et hic aridet nobis laetum omen Clementis septimi: cuius pietatis non dubito quin adfutura sint numinis praesidia, si modo populus Christianus, agnoscens Dei manum ad vitae correctionem inuitantis, sua scelera confitens, non ficto pectore confugerit ad illius misericordiam... Aduersus horum insolentiam [degli eretici, quindi degli stessi luterani] confido summi Pontificis, episcoporum ac principum aequitatem bonis ac doctis viris auxilio futuram» (pp. 510-511). Cfr. R. Devonshire Jones, *Clement VII*, in P.G. Bietenholz, Th.B. Deutscher (eds.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, A-E=Volume I*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1985, pp. 308-311, in part. p. 310; G. G. Kroeker, *Erasmus in the Footsteps of Paul. A Pauline Theologian*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2011, p. 15.

²⁰ C. L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Herder, Freiburg i. Br. 1895-1933, tr. it. *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, Désclée & C. Editori Pontifici, Roma 1930, IV/2: Adriano VI e Clemente VII, pp. 515-516; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, cit., pp. 62-65; L. D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, Olschki, Firenze 1991, pp. 18-29.

²¹ «Erasmus meum incredibiliter amo, qui mihi humanissimas misit litteras. Eius cupio causa omnia» (J. Sadoletto, *Lettera a Bonifacius Amerbach del 17 settembre 1530*, in A. Hartmann (ed.), *Die Amerbach*



somma in oro: Erasmo veniva esplicitamente esortato a indossare le armi contro i nemici di Dio e della chiesa, affrendandosi a pubblicare opere contro Lutero, delle quali già il papa ha notizia²². Anche il datario Giberti scriverà ammirate lettere ad Erasmo, esortandolo a schierarsi contro Lutero²³.

Considerando l'aperta, ripetuta identificazione erasmiana di Clemente VII con il «medicus» provvidenzialmente inviato da Dio, quindi della sua caritatevole «clementia» come cura provvidenziale delle malattie della chiesa universale, significativi paiono i frequenti riferimenti della *Concio* al «medicus» e alla «me-

chkorrespondenz, Verlag der Universitätsbibliothek, Basel 1947, t. III, n. 1466, pp. 536-537, in part. p. 537). Cfr. J. Sadoletto, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 6 novembre 1524*, n. 1511, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V..., pp. 572-574, in part.: «Legi tuas litteras libenter; scriptae enim simpliciter et candide sunt, plena erga Deum pietatis, in hunc vere summum et optimum Pontificem obseruantiae: cuius admodum est propensa tuis commodis omnibus voluntas... Quanquam intus mihi in animo inclusus residebat tui amor, debitus ille, quidem praestantibus virtutibus tuis, non erupisset tamen etiamdum is in actum, si non Bonifacius [Amerbach] suis amicissimis officiis hanc salutationem litterariam inter nos conciliasset» (pp. 573-574).

²² Cfr. la vera e propria esplicita chiamata in battaglia, quindi la sollecitazione a pubblicare, finalmente, trattati contro Lutero, avanzate da Clemente VII, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 3 aprile 1524*, n. 1438, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V..., pp. 438-439: «Spem magnam coepimus te, quem Deus omnipotens doctrinae ornamentis insignem esse voluisset, pro eiusdem Dei causa arma sumpturum, quae essent tuo tanto ingenio et ei pietati quam profiteris consentanea. Sic enim etiam ad nos multis ex locis afferebatur tibi ita agere in animo esse, iamque susceptum vel potius institutum quoddam opus, quo multorum prave sentientium erroribus patefaciendis tuae scientiae lumen accederet: quod nobis fuit auditu iucundissimum. Magni enim semper fecimus litteras et doctrinam tuam» (p. 439). Ricordo che la lettera fu redatta da Jacopo Sadoletto. Rilevante, per segnalare l'inevitabile conflitto tra pacifismo erasmiano e prospettive pontificie medicee, all'indomani della battaglia di Pavia (il cui esito evidentemente non poteva ancora essere noto in Svizzera), Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 25 febbraio 1525*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. VI (1525-1527), Oxford University Press, Oxford 1926, n. 1555, t. VI, pp. 38-41; in part.: «Agnosco Pontificis in me pietatem, et illius in me animo copiosus sum responsorus, simulatque me hinc in tutum recepero; id quod nunc molior. Hi monarcharum conflictus mire disruciant animum meum, per quos nec Pontifice nec Caesare nec Rege Gallorum frui licet. Post tantas tempestates Christus, vt spero, dabit aliquam serenitatem» (38). Segnalo la *Lettera di Clemente VII ad Erasmo da Rotterdam dell'8 luglio 1525*, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. VI..., n. 1588, pp. 125-126, con la quale vengono trasmessi ad Erasmo privilegi di tipo economico-ereditario.

²³ Cfr. G. Giberti, *Lettera a Erasmo da Rotterdam del 20 aprile 1524*, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. V, n. 1443, pp. 448-449, ove si riconoscono entusiasticamente gli erasmiani «incluta erga Deum et sanctam religionem merita» (p. 449); l'invito è, ovviamente, quello di metterli al servizio di Dio e della chiesa, rifacendosi alla richiesta in tal senso di Clemente VII. Per una netta presa di posizione antiluterana, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Gian Matteo Giberti del 2 settembre 1524*, in *Opus epistolarum*, cit, t. V, n. 1481, pp. 525-528; Erasmo invia a Giberti il *DeLibArb* e gli dichiara: «Non me fugit quantum tempestatum excitarim in caput meum» (526). Cfr., inoltre, Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Gian Matteo Giberti del 13 ottobre 1524*, in *Opus epistolarum*, cit., t. V, n. 1506, pp. 564-565, ove Erasmo precisa: «Primum optabam vt hoc dissidium, periculosius quam multi intelligunt, moderatis rationibus componeretur; nunc video quosdam huius mali duces nihil aliud moliri quam rerum omnium confusionem. Itaque necessitas ipsa coget vt principes seditionem vi cohibeant. Hic bona spes est Clementis nostri prudentiam prouisuram ne, quod frequenter accidit, dum vni malo remedium admouetur, in aliud incurratur». Per un bilancio, purtroppo piuttosto approssimativo dei rapporti dell'umanista con Roma, cf. K. Schätti, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1954, in part. il cap. IV, «Erasmus und die Römische Kurie unter Clemens VII», pp. 115-144.



dicina», appunto interpretata come «misericordia medicans»²⁴/«clementia»²⁵ di Dio, a sua volta identificata con la «gratia»: essi non possono non alludere – certo con accorta prudenza e ricerca della medietà tutte erasmiane – al ruolo salvifico del papa *Clemens/Medicus*²⁶, indicatovi come supremo garante di pace ecclesiastica e di grazia nei confronti dei peccatori. Tanto più se David e Pietro, i due supremi modelli dei *principes* ecclesiastici, sono rappresentati come santi peccatori, figure umane che condividono il peccato della loro chiesa, «casta meretrix»; chiesa comunque disposta ad accogliere misericordiosamente i suoi più acerrimi nemici, che pure si rifiutano di ricorrere al «medicus» pietoso.

Pertanto, ritengo che il *DeImmMiser* non sia affatto un'opera aperta alla recezione di fermenti luterani, ma al contrario un'opera astutamente dialogica, nella quale egli vuole accogliere equivocamente alcune rivendicazioni dell'ex monaco agostiniano, ma solo perché esse sono quelle che, più «propriamente» e con maggiore misura teologica, Erasmo stesso aveva proclamate: la centralità della fede interiore, rispetto all'esteriorità delle opere; la critica alla corruzione di un cristianesimo esteriore, superstizioso e venale; l'esigenza di radicale riforma spirituale. Erasmo, pertanto, pare accogliere temi chiave di Lutero, ma finendo per stemperarne comunque la radicalità, quindi normalizzandoli e riconciliandoli con la stessa tradizione cattolica ecclesiastica e confraternale. Non a caso, se, in senso apparentemente luterano, inizialmente la divina «misericordia» è identificata con la «gratia» che giustifica *sola fide*,

²⁴ «Misericordia medicans» (*DeImmMiser* 48,380=565b/48; 54,537=568b/57): cito, nell'ordine, Erasmo da Rotterdam, *De immensa misericordia Dei*, ed. C.S.M. Rademaker, in *Opera omnia Desiderii Erasmi*, V/VII, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 31-96 (indicazione di pagina e riga) = *De magnitudine misericordiarum Domini Concio*, ed. J. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*, van der Aa, Leiden 1704, coll. 557-588 (indicazione di colonna e sezione)/ il riferimento all'eccellente traduzione italiana di P. Terracciano, Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, Edizioni della Normale, Pisa 2016 (indicazione di pagina).

²⁵ «Iam ignoscentem misericordiam, quam et clementiam vocamus, nemo non agnoscit nisi qui se credit immunem ab omni peccato» (*DeImmMiser* 52,513-514=567e/55); «clementissima Dei misericordia» (72,8-9=577b/82). Significativo, nel suo delineare una linea di mediazione tra tradizionalisti e innovatori, l'invito alla concordia, alla clemenza reciproca tra i due fronti: «Si quis grauius ac frequenter offendisset hominem, quam difficilis reconciliatio, quam memor iniuriarum animus, quam tarde senescit ira, quam facilis quavis ex causa relapsus ad veterem similitudinem, quam morose exigitur offensae pensatio, et tamen si sic quoque recipiunt in gratiam clementes vocantur» (74,42-45=577b/84).

²⁶ «Variis modis Deus corripit nos vt corrigat. Tandem vbi pertinacia nostra vicit omnia remedia, destituit nos vt deploratos proprioque relinquit arbitrio. Quemadmodum medicus, nihil non expertus quicquid ars potest ad depellendum morbum, vbi videt aegrotum omnia pharmaca respuere, tandem illum suo morbo relinquit, tanquam qui nolit viuere» (*DeImmMiser* 82,240-244=581e/95). È qui possibile scorgere la contrapposizione tra Lutero, scismatico pertinace, e il clementissimo papa «medicus»? Analogamente: «Inclinat se Dominus clementissimus vt absoluat adulteram, sed vicissim erigamus nos affectum nostrum ad inclinantem se nobis. Primus gradus est abiicere mala. Sic medici primum corpus inaniunt vt post inserant succos meliores. Euome et tu, peccator, ex animo tuo prauas cupiditates quae militant aduersus Deum, libidinem, auariciam, luxum, arrogantiam, iracundiam» (94,258=587b-c/111). È possibile leggervi un'allusione, certo ideologica, ai papi «medici», i quali, dopo avere aspramente condannato l'arrogante e iracundo errore/morbo luterano, capace di fomentare «libido» e lussuria, sono comunque ancora disposti ad accogliere, a perdonare con misericordia per amore della salvezza dell'unico corpo della chiesa, per la quale vengono avviando riforme ponderate e salvifiche?

senza merito alcuno delle opere²⁷, tramite progressivi slittamenti, la «misericordia» finisce per identificarsi cattolicamente con la «caritas in proximum»²⁸, giustificante in quanto capace di «extorcere» la grazia/misericordia di Dio²⁹ (pretesa del tutto pelagiana e simoniaca, quindi prassistica e incredula, per l'agostiniano Lutero). La *Concio*, allora, è un testo che sceglie nettamente a favore della tradizione cattolica, quindi del papa e della curia, ormai consapevole dell'impossibilità di moderare Lutero e di mediare effettivamente tra i due contendenti³⁰. Dalla prospettiva di Lutero

²⁷ «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam... Omnes huius [di Paolo] epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Gratiae est quod | purgati sumus a peccatis, gratiae quod credimus, gratiae quod per Spiritum eius charitas diffusa est in cordibus nostris, iuxta quam operamur ea quae sunt pietatis... Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum» (*DeImmMiser* 62,730-734=571f-572a/66-67; e 62,737-738=57a/67). Questo è, certo, il passo più filoluterano di tutta l'opera.

²⁸ *DeImmMiser* «Porro charitas in proximum quid aliud est quam misericordia» (92,500=586e/109).

²⁹ Cf. *DeImmMiser* 90,425-430=585b-c/105.

³⁰ La strategia "mimetica" di Erasmo ha inizialmente catturato persino S. Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 9/2, 1979, pp. 573-601; si noti quest'affermazione: «Mentre la diatriba [*DeLibArb*] dà l'impressione [sic!] di dissentire dall'esperienza luterana, la *Concio* l'accoglie e l'incorpora... Erasmo è in grado di distinguere esattamente fra l'intuizione germinale dalla quale è scaturito il discorso di Lutero e i suoi esiti controversistici volutamente paradossali [sic!]. Sull'intuizione germinale egli è sostanzialmente consenziente» (p. 589); cf. p. 601. Ritengo, al contrario, che proprio l'intuizione germinale di Erasmo sia irriducibile a quella di Lutero, sicché trovo fuorviante l'assolutizzazione dell'apertura erasmiana alla giustificazione per fede proposta dalla Seidel Menchi: «Questo processo di giustificazione [quello affermato dalla *Concio*] comporta la contrapposizione fra grazia divina e meriti umani, o, in altri termini, l'alternativa fra la fede e le opere» (p. 592); come ho rilevato, di fatto questa concessione a Paolo viene, nello stesso *DeImmMiser*, ambigualmente ritrattata nella prospettiva del tutto tradizionale della giustificazione per fede e per opere. Nel suo fondamentale volume, S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, in part. pp. 143-167 e 399-409, il giudizio sul *DeImmMiser* appare molto più equilibrato: se si afferma che, leggendo la *Concio*, si ha «l'impressione che Erasmo si fosse spinto molto avanti nella comprensione della dottrina della giustificazione in senso luterano» (pp. 156-157), comunque si riconosce che «Erasmo esprime riserve sostanziali nei confronti della teologia luterana e prende le distanze da essa» (S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, cit., p. 157), soprattutto in riferimento alla condanna della *desperatio*. Comunque vi continua a prevalere la prospettiva di rileggere la "natura" dell'opera erasmiana nell'orbita delle correnti filoriformate e "clandestine", sottovalutando del tutto la sua recezione all'interno della curia romana e del cattolicesimo pretridentini (da Sadoletto e Giberti, da Fregoso agli stessi Pole e Flaminio). Rivelativa quest'affermazione programmatica, che pure sollevando un grosso problema storiografico, lo liquida sommariamente: «Insoddisfacente è lo stato attuale della ricerca sull'atteggiamento della Curia romana nei confronti di Erasmo... Il rapporto tra Erasmo e la Curia resta nettamente distinto da quello fra Erasmo e la cultura italiana e non può trovar posto in un lavoro che si propone di affrontare il secondo tema» (p. 25). Perché mai questa netta distinzione? Veri e propri vertici della cultura italiana non si concentravano, forse, nella curia medicea? Ne deriva che in tutto il volume Sadoletto, certo riconosciuto dai suoi contemporanei cattolici (da Erasmo, in primo luogo) e non (Lutero compreso!) come uno dei massimi umanisti italiani, è citato soltanto due volte (pp. 17 e 25) e clamorosamente restituito come autore attivo fuori d'Italia (! E il suo lungo servizio romano come segretario ai brevi e interlocutore curiale di Erasmo?), quindi indicato come uno di quei «corrispondenti italiani [di Erasmo]», appunto appartenente a quel «gruppo di letterati viventi fuori d'Italia – come Jacopo Sadoletto, Polidoro Vergilio, Girolamo Rorario →» (p. 25). L'effetto di questo pregiudizio ideologico è di notevole portata: Era-

(ma anche da quella dei cattolici più tradizionalisti), ancora una volta Erasmo si

simo è univocamente risucchiato in ambiti marginali, tendenzialmente ereticali, contigui alla Riforma, mentre se ne trascura il ruolo-chiave che ha svolto in ambiti curiali e cardinalizi. Sicché «l'Erasmo che ebbe corso nell'Italia del Cinquecento era un eretico pestilenziale, un seminatore di scandali, un principio di lacerazione. Non ci fu tentazione dell'intelletto dalla quale gli italiani lo ritenessero immune» (p. 15). Si comprende, allora, come Seidel Menchi interpreti la necessaria opera di indagini all'interno della curia come preziosa possibilità di ampliare la documentazione inquisitoriale contro Erasmo: «Una ricerca – che dovrebbe essere condotta primariamente negli archivi vaticani e nelle biblioteche romane – sull'atteggiamento della Curia verso Erasmo nel Cinquecento mi appare attualmente come uno dei principali compiti della storiografia erasmiana. Un'indagine del genere getterebbe nuova luce sul giudizio che gli Indici romani dei libri proibiti espressero sul corpus degli scritti erasmiani» (pp. 25-26). Insomma, il rapporto tra Erasmo e la curia romana è postulato come meramente antitetico: ne deriva il miconoscimento dell'incidenza positiva profonda che su alcuni curiali altissimi (Sadoletto e Giberti, prima di tutto) l'ammirato Erasmo ha svolto lungo tutto il papato di Clemente VII e, almeno in parte, anche in quello di Paolo III. In effetti, non è stato proprio tramite la curia romana che il *DeImmiMiser* ha potuto influenzare Flaminio e Pole? Lo stesso Valdés, nella dottrina del quale penso sia da rivalutare l'influenza del grande trattato erasmiano, non venne in Italia per trovarvi la protezione di Clemente VII, di cui fu cameriere segreto dal 1531 al 1533? Cfr. M. Firpo, *Introduzione* a J. De Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, Einaudi, Torino 1994, pp. VII-CL, in part. pp. LI-LV; e il recente volume di E. Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Einaudi, Torino 2014, pp. 34-37. Sugli stretti rapporti teologici tra Erasmo e Sadoletto, e le erasmiane inclinazioni pelagiane di quest'ultimo, cfr. C. Ginzburg, A. Prosperi (edd.), *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Einaudi, Torino 1975, pp. 132-139; se opportunamente gli autori fanno riferimento all'*IntMiser* di Sadoletto come caratterizzata dal tema dell'amplissima misericordia di Dio, stranamente non la ricollegano al *DeImmiMiser* di Erasmo. Che il testo erasmiano sia di fatto trascurato in questa pur straordinaria indagine, è confermato dalle pp. 13-15, nelle quali, nel tentativo di ricostruire il tema dell'amplissima misericordia di Dio, non soltanto non si fa cenno al *DeImmiMiser*, ma si arriva persino a indicare nella traduzione che ne offrì Marsilio Andreasi, *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia raccolto da diverse autorità delle scritture sacre, et da altri trattati d'alcuni catholici dottori di latino in volgare*, Lodovico Britannico, Brescia 1542, pubblicata quindi senza il nome di Erasmo e con titolo variato, un'opera originale dello stesso Andreasi, influente sul *De amplitudine beati regni Dei* dell'"origeniano" Clelio Secondo Curione. D'altra parte, lo stesso Curione parrebbe fosse ignaro (ma possibile?) che l'opera di Andreasi fosse soltanto una traduzione del *DeImmiMiser* erasmiano, in quanto ne affidò al figlio Orazio una retroversione in latino, pubblicata a Basilea nel 1550 e dedicata a Edoardo VI d'Inghilterra; cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939, quindi in *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 188 e n. 1, che è a monte dell'errore di Ginzburg e Prosperi, in quanto non riconosce nell'opera di Andreasi una traduzione della *Concio*, che pare conosciuta del tutto approssimativamente, come prova la sorprendente genericità e inesattezza di quest'affermazione: «Erasmo..., almeno da principio, aveva scritto un sermone, dove il motivo dell'infinità della misericordia divina era accennato e brevemente sviluppato [sic!] nel senso della speranza che il cristiano deve avere in essa». Rigorosa, invece, è la ricostruzione di P. Terracino, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, le intelligenti pp. 286-287, sulle quali si dovrà tornare in altra sede. Riconoscere, invece, il *DeImmiMiser*, con tutte le sue ambiguità semi-pelagiane, come testo ammirato o utilizzato da Sadoletto, Giberti, Flaminio, Crispoldi (e Machiavelli...!), avrebbe certamente contribuito a riconfigurare la genesi di quel testo massimamente ambiguo che è il *Beneficio di Cristo*. Il trascurare, sulla scia di Seidel Menchi, il papa e l'ambiente curiale umanistico (Sadoletto, Giberti, Flaminio) come principale ispiratore e destinatario delle opere erasmiane, è forse l'unico limite del contributo di una fine conoscitrice del pensiero di Sadoletto, S. Salvadori, *Rezeption des Erasmus im Italien des XVI. Jahrhunderts am Beispiel der "Concio de immensa misericordia Dei"*, in Ch. Galle, T. Sarx (edd.), *Erasmus-Rezeption*



Gaetano Lettieri

rivela ambiguo, «*duplex, anguilla, verus Momus*»³¹: certo aperto ad esigenze di riforma, ma che sono le sue proprie (non a caso compatibili con quelle di un Giberti o di un Sadoletto), non certo quelle di Lutero, che, come dirà nel *DeLibArb*, soltanto in un primo momento si era illuso potessero corrispondere alle proprie attese. Pertanto, come già notato da Seidel Menchi, nella recisa, sistematica condanna della «desperatio» e di un determinismo manicheo, evidente emerge il rifiuto di una teologia dell'onnipotenza tirannica e del servo arbitrio luterano³², a favore di quella che la stessa Seidel Menchi ha definita «teologia del cielo aperto», fondata su una trasparente allusione a Origene e comunque sbilanciata a favore della dottrina della giustificazione sinergistica dei padri greci e persino di

im 16. Jahrhundert, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern 2012, pp. 71-90. Sarebbe allora interessante ricostruire la presenza, del tutto marginale, eppure più volte riaffiorante, di Sadoletto in D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento...*, ove si mette in rilievo, seppure tramite tracce discontinue, il rapporto di contiguità tra tentativi cattolici di riforma “erasmiana”, di cui appunto Sadoletto è indicato come uno degli esponenti più significativi, e ambienti “eretici” o progressivamente sospinti verso l’eresia, in particolare a causa dell’azione inquisitoriale di Carafa. Questo confine mobile è stato, per almeno un trentennio, interno allo stesso collegio cardinalizio, come testimonia Pole, che potrà sfiorare il papato nel decisivo conclave del 1549-1550. La vicenda, com’è noto, si riproporrà con la parabola drammatica e altalenante di Morone. Come autorevole testimone del perdurare dell’incredibile fraintendimento del *DeImmMiser* come testo filoluterano, addirittura sostenitore del *sola fide*, cf. il pur notevole volume di P.G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus’ Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2009, pp. 103-104; in part.: «the text... offered a bold endorsement of justification by faith alone, followed by a barb against the sale of indulgences» (p. 104).

³¹ «Erasmus est anguilla. Niemand kan ihn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex.... Mira astutia Satanae fuit, quod occasione abominationum papae mundum cepit» (M. Lutero, WA, *Tischreden*, t. I, 1531-1546, Hermann Böhlau, Weimar 1912, n. 811 (intorno al 1531), p. 55). «Erasmus momus. Erasmus verus est Momus. Omnia ridet ac ludit, totam religionem ac Christum, atque ut hoc melius praestet, dies noctesque excogitat vocabula amphibola et ambigua, ut eius libri etiam a Turca legi possint. Et cum multa dixisse putatur, nihil omnino dixit. Omnia eius scripta quolibet trahi possunt, itaque neque a nobis nec a papistis deprehendi potest, nisi prius ademeris illi amphibologiam... Christum docere non studet, immo delectatur studere amphibologiis et novicis ac pestilentibus dictis... Ista sunt satanica et Erasmus valde multum in eius schola profecit. Doctus est factus discipulus. Aber mir nicht! Ich will an meinem Christo hangen und serio ac simpliciter de eo loqui» (M. Lutero, WA, *Tischreden...*, cit., t. I, n. 811 (intorno al 1533), pp. 390-391).

³² Cfr. M. J. Heath, *Introductory note a A Sermon on the Immense Mercy of God*, in J.W. O’Malley (ed.), *Collected Works of Erasmus. Spiritualia and Pastoralia*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1998, pp. 69-74, in part.: «In *De immensa Dei misericordia* Erasmus’s identification of mercy with grace and his discussion of mercy in the human sphere reflect the traditional teaching that the human will enjoys a certain freedom. Humanity must choose to cooperate with grace, as David did; the invitation can be rejected, as it was by Pharaoh. As in the formal debate with Luther, Erasmus seems to accept a certain efficacy of the human will, while acknowledging that the effect of divine grace is far greater. Man is weak, according to Erasmus, rather than evil, as Luther held. Erasmus cherished the free human response, through faith, hope, and especially charity, to the divine motion involved in the bestowing of grace on humanity... It may be that Erasmus’ insistence in *De immensa Dei misericordia* on the mercy of the God of Israel is also a covert reproach to Luther. Although in this sermon Erasmus explicitly condemns only the ancient heretics, the Manichees, for making the God of the Old Testament capricious and ultimately evil, Erasmus had revealed elsewhere his suspicion that Luther’s view was similar. But if there are echoes here of the controversy with Luther, Erasmus did not entirely avoid the wrath of his own church» (p. 73).



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Pelagio, contrapposta al tremendo predestinazionismo e all'antiumanistica teologia del servo arbitrio di Agostino. Eppure, anche l'erasmiana condanna della «superbia» mi pare non soltanto riprendere la stigmatizzazione luterana della pretesa umana di salvarsi con le proprie opere, ma anche e soprattutto riecheggiare l'accusa ormai quasi automatica portata dal contesto curiale e dai controversisti cattolici (Sadoletto compreso) contro l'empio eversore di Wittenberg, che pretende, malgrado le continue sollecitazioni alla sottomissione salvifica alla chiesa di Cristo, di contrapporre il *proprio* soggetto *sola fide* all'intera millenaria tradizione cattolica. Sicché non mi pare improbabile interpretare come antiluterano il riferimento iniziale a

terrigenae Gigantes, qui coniurati aduersus Iouem montes imposuere montibus vt expugnato coelo Iouem ex arce depellerent (*DeImmMiser* 34,57-58=558d/31).

Vi è comunque una prova clamorosa, eppure stranamente mai evidenziata a livello storiografico, della natura fortemente antiluterana del *DeImmMiser*. Erasmo, infatti, attacca al cuore l'eversiva protesta luterana contro la dottrina cattolica tradizionale della penitenza, opponendosi con nettezza a un luogo strategico del luterano *De captivitate babilonica ecclesiae* (=WA t. 6, Hermann Böhlau, Weimar 1888, pp. 497-573). L'agostiniano, infatti, trattando del battesimo, aveva lungamente polemizzato contro l'interpretazione o «verbum» di Girolamo («sive male positum, sive male intellectum») della «poenitentia» come «secunda post naufragium tabula», offerta dalla misericordia di Dio ai cristiani caduti nel peccato,

quasi baptismus non sit poenitentia. Hinc enim, ubi in peccatum lapsi fuerint, de prima tabula seu nave desperantes velut amissa, secundae tantum incipiunt niti et fidere tabulae, ide est poenitentiae (*WA* 6, p. 527, rr. 13-15).

Dietro l'impulso corruttivo di Satana, intento a «in omnibus adultis extinguere» (*WA* t. 6, p. 527, r. 10) l'inalienabile dono divino del battesimo, quest'insegnamento imprudente di Girolamo sarebbe stato assunto dagli stessi pontefici come fondamento di un processo di perversione sistematica dell'autentica rivelazione cristiana della penitenza, che per Lutero non è affatto un'opera «supplementare» dell'uomo, ma l'esperienza della propria mortale e disperante insufficienza, tolta nello stesso atto di fede nella morte e resurrezione di Cristo, che per pura grazia dona al credente la giustificazione. Roma-Babilonia ha, invece, sovrapposto alla partecipazione battesimale al mistero salvifico del Dio crocifisso

tot repertae aliae viae remittendorum peccatorum et in coelum veniendi... Hinc nata sunt votorum, religionum, operum, satisfacionum, peregrinationum, indulgentiarum, sectarum infinita illa onera et de iis maria illa librorum, quaestionum, opinionum, traditionum humanarum, quas totus mundus iam non capit, ut incomparabiliter peius habet Ecclesiam Dei ea tyrannis, quam unquam habuit synagogam aut ullam nationem sub caelo. At pontificum erat haec omnia tollere et Christianos omni cura ad synceritatem baptismi revocare, quo intellegent, quid essent, et quid facere Christianos oporteat. Verum unum est hodie

eorum offitium, populos quam longissime abducere a baptismo, et diluvio tyrannidis suae omnes immergere (WA 6, p. 527, rr. 11-12 e 17-22).

Il passo è particolarmente significativo, proprio perché ricapitola il crimine teologico romano, quindi la sua demoniaca economia prassistica, simoniaca e pelagiana, nella perversa interpretazione della «poenitentia» come «secunda tabula» di salvezza, indebitamente sostituita alla diretta partecipazione salvifica nella fede alla morte e resurrezione di Cristo, donata a ogni cristiano con il battesimo. Ecco il perverso inganno perpetrato dall'Anticristo di Babilonia, dal papa strumento di Satana: la nuda fede nella grazia di Cristo viene sostituita con un diluvio di «opera», «indulgentiae», estrinseci atti religiosi, libresche ciance teologiche, tutti invenzioni umane, che anziché condurre il cristiano alla nuda, evangelica esperienza di morte e di resurrezione nella fede, lo mantengono nella perversa e gratificante pretesa (propria dell'uomo naturale, agostinianamente malvagio) di produrre la propria salvezza. Lutero, conseguentemente, torna ad attaccare la riduzione della «poenitentia» a meritoria «contritio», esplicitamente contrapposta alla «fides»:

Babylonia nostra fidem quoque adeo extinxit, ut impudenti fronte eam negaret necessariam esse in sacramento isto, immo Antichristica impietate definiret haeresim esse, si fidem necessariam quis esse assereret... Principio, contritionem sic docuerunt, ut eam fide promissionis priorem facerent et longe meliorem, ut quae non esset fidei opus sed meritum, immo non memorantur eam. Sic enim operibus inhaeserunt et exemplis scripturarum, in quibus leguntur multi veniam consecuti propter cordis contritionem et humilitatem, sed non advertunt fidem, quae contritionem et dolorem cordis operata est... (WA 6, p. 544, rr. 14-17; 26-31)

Cave ergo, in contritionem tuam confidas aut dolori tuo tribuas remissionem peccatorum. Non respicit te propter haec Deus, sed propter fidem, qua minis et promissis eius credidisti, quae operata est dolorem eiusmodi, ac per hoc non diligentiae peccatorum collectrici sed veritati Dei et fidei nostrae debetur, quicquid boni in poenitentia fuerit. Caetera omnia sunt opera... Prior est terror comminationis, qui succendit impios, hanc fides acceptans fumat contritionis nebulam. Contritio tamen minus tyrannidi et quaestui, sed in totum impietati et doctrinis pestilentibus patuit. Confessio vero et satisfactio egregiae officinae factae sunt lucri et potentiae (WA 6, p. 545, rr. 25-30; 32-37).

Rispetto a questa sistematica demolizione della macchina penitenziale cattolica, Erasmo reagisce con impressionante decisione: il suo radicalismo si rivela, in questo caso, antiluterano (quindi antiagostiniano) e nettamente tradizionalista ("semipelagiano"). La Concio, infatti, contro Lutero e con Girolamo, a) riafferma la misericordiosa necessità della «secunda tabula» della «poenitentia», in relazione alla quale la «fides», esaltata univocamente da Lutero, non viene minimamente chiamata in causa; b) ribadisce il valore salvifico della «contritio», che Lutero aveva fatto oggetto di aspra messa in questione; c) esalta, dichiarandolo indispensabile per la giustificazione, il ruolo di opere meritorie e di riparatori atti di carità nei confronti del prossimo, pure nettamente distinti da prassi superstiziose ed esteriori.

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Nullus excluditur, omnibus ex aequo patet aditus ad misericordiam. Non imputatur vita superior, modo poeniteat. Ne vero putes hanc Domini misericordiam ultra baptismum non porrigi, quamvis Montanus a baptismo prolapsus occludat fores Ecclesiae: Dominus nunquam occludit ostium regni coelestis. Datus est semel ingressus in Ecclesiam per baptismum, cuius typum gerit arca Noe, sed relicta est per Dei misericordiam omnibus secunda post naufragium tabula, imo reditus in arcam per poenitentiam. Nec enim iteratur baptismus, quemadmodum nec mors Christi, sed superest aqua lachrymarum, qua iam exterguntur sordes criminum, superest nitrum salutiferae contritionis et herba borith. Oportebat quidem eos quibus semel gratis condonata fuerunt omnia peccata, quique consepulti cum Christo per baptismum cum eodem resurrexerunt in vitae nouitatem, perseuerare in tanto dono quod acceperant. At misericors et miserator Dominus non ignorans imbecillitatem humanae naturae, poenitentiae remedium vsque ad finem vitae omnibus paratum esse voluit (*DeImmMiser* 80,197=580f/92-81,210=581b/93).

L'allegoria delle lacrime è molto meno ingenua di quanto non appaia: è finalizzata a traslare, quindi a togliere la dimensione dogmatico-carismatica del battesimo (partecipazione alla giustificazione per grazia donata per fede) nella dimensione esistenziale e morale della penitenza. La fede non è un evento carismaticamente acceso dalla grazia, che uccide/terrorizza per vivificare/liberare, ma un atto della libertà umana, che, soffrendo, vive la sua dolorosa limitatezza e si affida alla misericordia di Dio. Pertanto, riaffermare la necessità di riconoscere la «secunda tabula» significa, di fatto, rifiutare la deduzione apocalittica luterana, che da quest'errore faceva dipendere l'intero sistema perverso della chiesa romana, Babilonia responsabile di sostituire «contritio», «dolor», «opera» penitenziali dell'uomo al dono di grazia fruito per fede. Non a caso, è possibile indovinare la condanna di Lutero dietro quella del rigorista Montano, che, disprezzando la corruzione della chiesa mondanizzata e separandosi superbamente da essa, pretendeva di essere l'ispirato interprete dello Spirito di Dio, unico profeta dell'autentica chiesa eletta. La prospettiva teologica di Lutero è, pertanto, ritrattata come del tutto parziale, quindi ricompresa da Erasmo in una prospettiva dialettica, eminentemente "cattolica" (e lassista agli occhi di Lutero), che, recuperando l'interpretazione tradizionale della «poenitentia» come «secunda tabula», si rifiuta di metterla in contraddizione con il battesimo, che incorpora nella morte e resurrezione salvifica di Cristo. Contro la nozione assolutista della fede, avanzata da Lutero – che presuppone l'abissale (e, per Erasmo, astratta e inumana) dottrina agostiniana del servo arbitrio e della predestinata grazia indebita –, Erasmo afferma una teologia pratica della misericordia infinita: Dio riconosce la mediocrità dell'uomo, la sua propensione al peccato, ma si accontenta di una sincera, libera «contritio», di lacrime di pentimento, quindi di fattive opere di carità. Sicché, rispetto alla contrizione e al «dolor», ritenuti insufficienti da Lutero, Erasmo riafferma l'esempio di Pietro, simbolo del vero penitente, dal cui cuore, divenuto finalmente di carne e non più di pietra, erompe «fons lachrymarum, amarus ob dolorem poenitentiae, sed salubris ob redditam innocentiam» (*DeImmMiser* 68,883-884=574f/76). La presenza davvero alluvionale delle la-

crime nella Concio erasmiana sta ad indicare, pertanto, un ribadimento antiluterano della «poenitentia» postbattesimale, capace di riattivare meritoriamente la recezione salvifica del battesimo. In questo mare di lacrime, non soltanto anega il fantomatico «bold endorsment of justification by faith alone», nella cui monodica contrazione Bietenholz ha pure preteso di spegnere la raffinatissima polifonia del trattato, ma affonda, di fatto, la stessa nozione di «fides», che, con la rievocazione della «secunda tabula», sparisce dalle ultime pagine del trattato (l'ultima rapida ricorrenza è in *DeImmMis*).

Ricapitolando, sebbene il *DeImmMiser* voglia presentarsi come opera irenica, proprio per il suo spirituale rifiuto della radicalizzazione violenta, essa finisce per essere persino più insidiosa del *DeLibArb*, in quanto alla ricerca di un punto di mediazione “retorica”, quindi di equivocità tra il radicalismo agostiniano di Lutero e teologia/sistema ecclesiastico cattolico-romani. Avvicinandosi a Lutero e al fronte dei suoi seguaci, Erasmo identifica con l'immensa misericordia di Dio la grazia, rispetto alla quale le opere dell'uomo (tanto più se esteriori e venalmente barattate) sono sempre in difetto; d'altra parte, contro Lutero ribelle contro la tradizione ecclesiastica e fautore di un arbitrarismo teologico che vanifica qualsiasi dignità e sforzo umani, appunto si identificano nella «superbia» e nella «desperatio» le opposte «duae praecipuae pestes et capitales»³³, che infettano la natura umana. In tal senso, il vangelo cristiano è semipelagianamente risolto nell'atto interiore della «poenitentia», – offerta da Dio come «secunda tabula» ai peccatori pentiti – libero pentimento per il proprio peccato e meritoria invocazione alla misericordia di Dio, che comunque dev'essere capace di tradursi in opere di carità, sicché l'atto umile dell'uomo, che si riconosce radicale peccatore indegno della salvezza, è libera e meritoria invocazione all'aiuto di Dio, nella certezza che pianto e atti di carità possano *extorcere* alla sua infinita misericordia quella salvezza, che l'uomo non può comunque attingere con le sue sole forze.

2. Una congiuntura planetaria: Machiavelli, Erasmo, Lutero

Si tenterà, allora, di indagare il rapporto tra Machiavelli, Erasmo e Lutero, senza rassegnarsi a rimanere “con un pugno di mosche in mano”³⁴, riuscendo piuttosto a percepire nitidamente – proprio dove troppo a lungo non si è voluto porgere l'orecchio: nella curia di Clemente VII – un fitto intreccio

³³ *DeImmMiser* 32,31-32=558a/29.

³⁴ «Il caso di Machiavelli è quello di un uomo di straordinaria intelligenza e di letture intense. Ma quando si cerca di capire quale fosse la sua conoscenza di ciò che si muoveva nella realtà culturale e religiosa europea si rimane con un pugno di mosche: conobbe Erasmo? Seppe di Lutero? Certamente sì, da uomo del suo tempo e da lettore e osservatore specialmente acuto e attento quale fu. Ma non ne scrisse, né vi alluse nella sua ricca corrispondenza» (A. Prosperi, *Il Lutero italiano*, in A. del Col, A. Jacobson Schutte (edd.), *L'inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, Viella, Roma 2017, pp. 75-90, in part. p. 76).

di voci, al di sotto di quell'inspiegabile, ermetico silenzio, che Machiavelli pareva mantenere rispetto all'esplosione del conflitto confessionale. *L'Esort*, infatti, si rivelerà come l'impressionante luogo di confronto, seppure rapido e obliquo, di Machiavelli con gli altri due giganti del pensiero e della stessa storia cinquecentesca: un razionalista umanista origeniano e un apocalittico carismatico agostiniano³⁵. Singolarmente, rispetto alla pur fondata, dominante tendenza storiografica, che insiste sulla prospettiva di una relazione antitetica tra Machiavelli ed Erasmo³⁶ – il diavolo arso dall'assolutezza del politico come brama di dominio, contrapposto all'evangelico interprete della pacifica carità cristiana, alla quale il principe stesso è richiamato –, *L'Esort* segnala l'incredibile piegarsi delle "dita di Satana" a diluire il loro inchiostro nell'"acqua santa" erasmiana, piegandosi a riscrivere, seppure con qualche netta variante, il dettato della confessione religiosa del paladino del vero cristianesimo evangelico-cattolico³⁷. Analogamente, si proporrà di identificare la seconda fonte diretta

³⁵ Questo saggio contraddice, pertanto, quanto affermato da G. M. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013: «Certamente la religione cristiana, nella interpretazione propostane da Machiavelli, era poco affine ai fermenti spirituali, ispirati a un evangelismo fondato sulla *caritas* o a un paolinismo insofferente del rigidismo legalistico e del cerimonialismo che si diffondevano in Europa, fra '400 e '500, prima ancora dell'esplosione della Riforma. Le orbite religiose di Machiavelli e quelle dell'umanesimo cristiano e della *pia philosophia* di Erasmo non si incrociavano» (p. 190). Seppure profondamente divergenti nella loro interpretazioni della religione e del cristianesimo, nell'*Esort* le orbite di Machiavelli ed Erasmo si sono stranamente incrociate!

³⁶ Cfr. D. Canfora, *Introduzione*, in Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. VII-XXXIII, in part. il par. 4, «Erasmo e Machiavelli», pp. XIV-XXV; E. Cerasi, «*Se del male è licito dire bene*». *Machiavelli, allo specchio di Erasmo*, in «Giornale critico di storia delle idee» 3, 2010, pp. 88-107; D. Canfora, *Utopia umanistica e verità effettuale: Erasmo, Machiavelli e la politica moderna*, in «Quaderni di Storia» 73, 2011, pp. 155-168; C. Ossola, *Erasmo nel notturno d'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2015, in part. pp. 14-20; 88-90. Comunque, non si è fino ad oggi riusciti a cogliere alcun rapporto diretto tra Machiavelli ed Erasmo; significativo questo giudizio del tutto minimalista di A. Renaudet, *Erasmus et l'Italie...*, cit., p. 310: «Machiavel n'a pu ignorer le nom du maître de l'humanisme européen». D'altra parte, Asor Rosa si è impegnato, a mio avviso efficacemente, a rintracciare la presenza nei *Ricordi* guicciardiniani degli *Adagia*, ma soprattutto dell'*Elogio della follia*, stampato dai Giunta a Firenze nel 1518: cfr. A. Asor Rosa, *Ricordi* di Francesco Guicciardini, in A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana. Le Opere*, Einaudi, Torino 1993, v. I, *Dalle origini al Cinquecento*, pp. 4-94, in part. il cap. «Piste erasmiane», pp. 67-77; e la conclusione, «Tra Machiavelli ed Erasmo», pp. 87-90, ove si identifica in Erasmo «l'anello mancante che c'impediva di capire come si sia verificata questa saldatura fra tradizione teorico-politica, storica e civile, naturalistica e fondamentalmente razionalistica, e nascita del problematico esistenziale e conoscitivo, ovvero, per considerare il risultato complessivo di tale incontro, questo singolare amalgama di analisi materialistica e di preoccupazioni stoico-cristiane, che io ho creduto di scorgere nel libro dei *Ricordi*» (p. 89). In *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino, II...*, cercherò di evidenziare l'affiorare di forti allusioni erasmiane nella machiavelliana "lettera delle follie" del 15 marzo 1526, inviata proprio a Guicciardini.

³⁷ In riferimento all'*Esort*, il *Delmmiser* erasmiano è stato meritoriamente citato da L. Lazzerini, *Machiavelli e Savonarola...*, cit., pp. 91-92, seppure accostato accanto a Lutero, di cui si esaminano rapidamente le prime opere dedicate alla penitenza: «Il radicale agostinismo di Lutero, i cui scritti cominciavano a diffondersi in Italia negli ultimi anni della vita di Machiavelli, potrebbe aver certo influenzato Machiavelli ed averlo indotto a ripensare al suo credo religioso. Qualche anno più tardi, nel 1524, era uscita invece la *De immensa Dei misericordia concio* di Erasmo da Rotterdam,

dell'*Esort*, in particolare del suo denso inno alla carità, nel *Libro di amore di carità* (1402-1404)³⁸ del domenicano Giovanni B(i)anchini/Bacchini, detto Dominici, teologo e cardinale, oltre che cultore di santa Caterina e riformatore dell'ordine, quindi maestro di Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze e fondatore della *CompBuonSanMart*³⁹. Questa dipendenza ci restituirà, pertanto, un Machiavelli niente affatto nascosto seguace di Savonarola (e tanto meno di Lutero), ma al contrario fedele interprete di una *pietas* fiorentina e medicea, che Leone X prima, Clemente VII poi avevano eletto, anche in prospettiva antiluterana, come tradizionale luogo ideologico e pratico di aggregazione religiosa identitaria e di rinnovamento della fede. Che la collocazione dell'*Esort* sia ro-

l'opera nella quale Erasmo espone nel modo più completo la sua teologia del "cielo aperto"». Rispetto a questa meritevole chiamata in causa, la conclusione è purtroppo del tutto liquidatoria e deludente: «Tuttavia non c'è bisogno di fare i nomi di Lutero o dello stesso Erasmo per comprendere il contenuto teologico del sermone» (p. 92). Come abbiamo già segnalato, la tesi nella quale Lazzarini si riconosce è, infatti, quella di una profonda influenza sull'*Esort* di Savonarola. Evidentemente, egli non ha condotto un'analisi della *Concio*, limitandosi a riprendere alcune importanti pagine dedicate da S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, in part. il notevole cap. «Il cielo aperto, ovvero l'infinita misericordia di Dio», pp. 143-167, soprattutto pp. 143-146 e 155-159, che però mai chiamavano in causa l'*Esort* machiavelliana. Vorrei comunque segnalare quello che giudico un rischio di forzatura storiografica, ideologicamente condizionata: legare Savonarola, Machiavelli, Erasmo, Lutero, quindi il *Beneficio di Cristo*, in una troppo automatica e coerente filiera sempre più apertamente antipapale e anticattolica, quindi progressiva ed "eretica". Come se la successiva identità controriformista retroagisse, rinchiudendo la plurale realtà del cattolicesimo pre-tridentino, in particolare mediceo e farnesiano, in una gabbia reazionaria, rispetto alla quale i diversi, grandi tentativi di innovazione teologica, religiosa, filosofica, politica non potessero che essere inconciliabili e ostili. In tal senso, lo stesso Bausi finisce per far slittare il rapporto, ancora assunto in maniera estrinseca, tra opere erasmiane e machiavelliane unicamente in ambito filoriformato: «In quegli stessi decenni [1520-1540] la fortuna delle opere erasmiane e di quelle machiavelliane corre parallela, spesso intrecciandosi e sovrapponendosi, negli ambienti italiani vicini alla Riforma» (F. Bausi, *Il Principe dallo scrittoio alla stampa...*, cit., p. 130); cfr., in tal senso, L. Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, «Studi storici» 10, 1969, pp. 887-918; 880-883; D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano...*, cit., p. 8. Come se Erasmo e Machiavelli non avessero trovato proprio nei massimi vertici della curia e nel papa stesso i loro più alti e privilegiati interlocutori...

³⁸ Per la datazione dell'opera, seguo le convincenti argomentazioni di I. Colosio, (ed.), in *Giovanni Domini, +1419: saggi e inediti*, Memorie domenicane, Pistoia 1970, «Appendice I – Quando furono scritti "La regola del governo di cura familiare" e il "Libro di amore di carità"», pp. 165-171, in part. pp. 167-171.

³⁹ Cfr., come prima introduzione, la voce di G. Cracco, *Banchini, Giovanni di Domenico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, V, Treccani, Roma 1963; cf., inoltre, M.M.M. Romano (ed.), *Giovani Dominici da Firenze. Catalogo delle opere e dei manoscritti*, Sismel. Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008; I. Gagliardi, *Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo*, in L. Cinelli e M.P. Paoli (ed.), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Nerbini, Firenze 2012 = «Memorie Domenicane» 43, 2012, pp. 167-183: «Al centro della restituzione di senso operata dal Pierozzi, sta, infine e a ben guardare, il progetto globale dell'Osservanza domenicana – della quale trovava un padre (Giovanni Dominici) da affiancare alla madre (Caterina da Siena) – ovvero lavorare per il rinnovamento della chiesa e della società e così compiere un ulteriore e decisivo passo sull'iter collettivo verso l'instaurazione della Gerusalemme celeste "qui" ed "ora"» (pp. 182-183). Cfr., inoltre, I. Gagliardi, *Il "Libro d'amor di carità" di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in G.C. Garfagnini e G. Picone (eds.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 47-81.

mana e curiale, è confermato da un relevantissimo trattato pubblicato nell'anno santo di penitenza del 1525 da Jacopo Sadoletto (che proprio nel luglio 1525 scriveva una lettera, indirizzata al «frater» Machiavelli, nella quale gli dichiarava il suo continuo amore): si tratta dell'*Interpretatio in Psalmum Miserere mei* (=IntMiser)⁴⁰, dedicato al datario Giberti, con il quale, come Sadoletto afferma nella prefazione dell'opera, frequenti erano gli incontri di meditazione sui salmi, in particolare su quelli penitenziali. Ebbene, l'*IntMiser* sadoletiana, che, come l'*Esort* machiavelliana si colloca all'interno delle celebrazioni penitenziali dell'anno santo, presenta massicci elementi di dipendenza dal *De ImmMiser* erasmiano, testo evidentemente recepito dalla curia di Clemente VII come avanguardia teologica della polemica antiluterana. Insomma, sia Sadoletto che Machiavelli, legati da un rapporto di intima amicizia e collaborazione tra il 1525 e il 1527, leggono la *Concio* erasmiana e, seppure diversamente, ne rilanciano il messaggio teologico-politico durante il giubileo del 1525 in due opere dedicate alla penitenza, difendendo la religione tradizionale cattolica romana e polemizzando, entrambi senza mai nominarlo, contro Lutero.

Preliminarmente, mi pare doveroso sottolineare il prepotente carattere pratico, persino antidogmatico dell'orazione machiavelliana, che insiste su atti penitenziali ed elemosine, quindi sull'esaltazione della carità a discapito della fede o della grazia, senza la chiamata in causa di alcuna dottrina teologica caratterizzante. La natura adogmatica dell'*Esort* mi ha inizialmente spinto, davvero "alla cieca", a cercare proprio in Erasmo una sua possibile fonte, così come a sospettarne l'intenzione antiluterana⁴¹. Inoltre, mi pare legittimo ipotizzare una profonda intenzione politica della stessa *Esort*, sollevando alcune questioni, alle quali comunque non è possibile

⁴⁰ J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum Miserere mei*, Calvo, Roma 1525.

⁴¹ «L'originalità della sua impostazione appare evidente quando ci si renda conto della mancanza, in questo discorso, di qualsiasi accenno ai dogmi della tradizione cristiana ed alle pratiche della Chiesa. Esso non contiene parole concernenti per esempio il mistero dell'incarnazione, il sacrificio della Croce, Gesù, la Vergine Maria o i sacramenti. La penitenza alla quale il Machiavelli vuole esortare è l'atteggiamento dell'uomo che considera i suoi rapporti con Dio e con il prossimo, senza riferirsi ad altro. L'universo religioso è quindi ricondotto all'essenziale, ai due comandamenti dichiarati più grandi da Gesù stesso» (P. Jadogne, *Il "cristianesimo" di Machiavelli*, in C. Ballerini (ed.), *Atti del convegno di Nimega su «Letteratura Italiana e Ispirazione Cristiana»*, Patron, Bologna 1980, pp. 249-274, in part. p. 273). Per un'interpretazione del *semplice* cristianesimo dell'*Esort* come riduzione (che in effetti potremmo definire erasmiana radicale) della rivelazione cristiana a religione della carità, con la messa in secondo piano dello speculativo apparato dogmatico, significative alcune indicazioni di Tommasini: «Egli pertanto non tocca la fede, ma la vuol salda, semplice, pratica, e la veste e la penetra di carità virile – "Chi non ha carità non ha nulla. Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione". E così mira a raggiungere il più alto fine della disciplina cristiana, che è la educazione sincera della coscienza individuale» (O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli...*, cit., II, p. 713); ivi, nota 2, opportunamente Tommasini riporta un'affermazione, per lui corrispondente con quella dell'*Esort* sopra citata, di Francesco Vettori, *Viaggio nella Magna*, II,55: «I teologi sono i primi nella nostra religione che hanno fatto e fanno tutto di tanti libri, tante dispute, tanti sillogismi, tante sottilità, che ne son piene non solo le librerie, ma tutte le botteghe de' librai; nondimeno il Salvator nostro Gesù Cristo dice nel Vangelo: amerai il tuo Signore Iddio con tutto il cuore tuo, con tutta la mente tua, e con tutta l'anima tua, ed il prossimo come te medesimo. In questi due precetti pendono tutte le leggi e i profeti. Che bisogna dunque dispute dell'incarnazione, della Trinità, della resurrezione, dell'eucarestia?».



Gaetano Lettieri

dare una risposta netta: nell'*Esort*, sono assolutamente capitali i personaggi di David e Pietro, certo rilevantissimi anche nel *DeImmMis*, eppure non altrettanto centrali, in quanto inseriti in un contesto argomentativo ed esemplare assai più ampio. Mi chiedo: è casuale che entrambi – il re-profeta figura di Cristo e *il principe* degli apostoli (considerato l'archetipo vivente del vicario di Cristo) – possano rinviare alla figura del pontefice, in particolare di un pontefice medico che scenderà in guerra contro Carlo V per la libertà dell'Italia eletta da Dio contro il gigante Golia dell'impero secolare?⁴² In effetti, ritengo possibile che questa concentrazione teologico-politica sulle due figure di David e Pietro – che Dio «non solamente perdonò, ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo» (35) – intenda insistere sulla *pietas* di Clemente VII (papa religiosamente rigoroso e propenso alla penitenza), per esaltarne dialetticamente la dimensione teologico-politica di *princeps* eletto da Dio, «capo» politico e sacrale, creatore della grandezza d'Italia-nuovo Israele, che per la dominante teologia politica curiale (da Giovanni Francesco Poggio Bracciolini ed Egidio da Viterbo, a Jacopo Sadoletto (!) e Cristoforo Marcello)⁴³ era l'unica efficace garanzia per la libertà, la grandezza e il trionfo universale della chiesa di Roma. D'altra parte, nello stesso 1525, Clemente VII non era, al tempo stesso, pronto ad armarsi per la guerra (dove la chiamata di Machiavelli a Roma e la sua missione in Romagna) e intento a celebrare l'anno santo di penitenza, soprattutto all'interno dell'*ArcCar*⁴⁴? Probabilmente, l'esaltazione della penitenza potente aveva *anche* la funzione di fornire una giustificazione “sacrale” della guerra ormai prossima: l'umiltà del penitente si sarebbe presto convertita nella gloria del vincitore, Pietro/Davide, il *princeps* papa e re, sostenuto dalla provvidenza di Dio.

⁴² Cfr. G. Müller, *Die römische Kurie und die Reformation 1523-1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969, in part. il cap. «Die Prävalenz des Politischen 1525-1527», pp. 39-62.

⁴³ Il primo Sadoletto, in particolare, scrive un'esortazione alla guerra contro i turchi: «Decine di opuscoli e orazioni che invocano la guerra al turco appaiono nel primo trentennio del secolo XVI. Non si sottraggono molti tra i futuri amici o punti di riferimento di Erasmo: ad esempio Jacopo Sadoletto, quando non è ancora né vescovo di Carpentras né cardinale, si guadagna la notorietà proprio con una orazione *de bello suscipiendo contra Turcas* [Roma 1509]... Nel discorso di apertura del concilio lateranense V nel 1512, Egidio da Viterbo proclama che la corruzione, i dissidi e la debolezza spirituale hanno aperto la strada alla potenza turca e che ora la missione del papa (Giulio II) è usare le armi della Chiesa (la pietà, la devozione, preghiere e offerte) per avviare l'offensiva contro gli infedeli» (E. Pasini, *Le giustificazioni della guerra in Erasmo*, in E.A. Baldini e M. Firpo (edd), *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 51-82). Non vi è qui spazio per affrontare le opere celebrative di Giulio II di Giovanni Francesco Poggio Bracciolini o, in prospettiva antitetica, l'affascinante “impresa” dell'erasmiano *Iulius exclusus e coelis*. Una ricerca sulla teologia politica papale rinascimentale non potrà, comunque, prescindere dal notevole saggio di P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013, di cui rilevantissimo è il cap. I, «Alessandro VI: nuove riflessioni dopo il centenario», pp. 33-50.

⁴⁴ Nel Giubileo del 1525, l'*ArcCar* fu infatti l'epicentro di un imponente apparato di accoglienza dei pellegrini e di coordinamento della concessione delle indulgenze: essa organizzò «hospitalità per i pellegrini in più abitazioni... dove papa Clemente a questo conto concesse molte indulgenzie, et vi solleva andar quasi tutta Roma» (C. Gualteruzzi, *Origine et Summario delle opere pie di Roma instituite dal pontificato di Leone X in qua sino al pontificato di Paolo IV (1555-1557)*, quindi in O. Moroni (ed.), *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1984, p. 124).



3. *L'Esortazione alla penitenza epitome del De immensa Dei misericordia (1524) di Erasmo da Rotterdam: un'analisi testuale in quaranta paralleli*

Preliminarmente, sottolineo che entrambe le opere condividono a) lo stesso genere letterario dell'orazione confraternale, seppure proposto in maniera soltanto fittizia dalla *Concio*; b) l'identica struttura, di fatto dialetticamente incentrata sull'esaltazione dell'*infinita* o *immensa misericordia* di Dio datore di infiniti *beneficia*, contrapposta all'*ingratitude* peccaminosa dell'uomo. Sia nel *DeImmMiser*, che nell'orazione machiavelliana, la *penitenza*, interiore e pratica, è indicata come *l'unico rimedio* del peccato (inestirpabile dal cuore dell'uomo), sufficiente perché Dio conceda la sua *immensa misericordia* salvifica. In entrambi i testi, la salvifica *speranza della misericordia* è contrapposta sistematicamente alla colpevole *disperazione* della salvezza (che implicitamente Erasmo rimprovera alla tragica dottrina dell'elezione luterana), così come assolutamente centrali vi risultano *Davide* (in entrambi i testi definito *profeta*, colpevole di *omicidio e adulterio*) e *Pietro*, *massimi esempi di peccatori mortali* e di *piangenti penitenti perdonati*. In entrambe le esortazioni, la penitenza autentica è identificata con la *carità*, confessata come suprema virtù cristiana da esercitarsi nei confronti del prossimo. Soltanto la carità è davvero meritoria (quindi identificata, da Machiavelli, con l'escatologica *veste nuziale* della giustificazione), in quanto soltanto attraverso la penitenza interiore che si traduce in concrete *opere* di carità ed *elemosine* nei confronti dell'altro, ciascun cristiano può avere *la potenza di strappare* a Dio misericordioso il perdono per i propri peccati. Emerge evidente in entrambi gli scritti: a) l'intenzione antiluterana, considerato che proprio sulla questione della penitenza (quindi della giustificazione) Lutero aveva avviato la sua sempre più radicale protesta contro Roma; Erasmo in maniera più dialettica, Machiavelli in maniera più tagliente, riaffermano la piena legittimità delle prassi penitenziali, anzi il ruolo indispensabile delle elemosine nel processo di giustificazione: Dio dona misericordia a chi ha misericordia del prossimo; b) questa comune apologia di una teologia della misericordia divina e della carità fattiva si colloca perfettamente nella prospettiva o in occasione dell'anno santo del 1525, che il papa (di cui David e Pietro erano tradizionali figure vetero- e neo-testamentaria) intendeva celebrare come grandiosa riaffermazione dell'universale mediazione salvifica della chiesa cattolica, corpo misericordioso di carità, pronto ad accogliere ogni penitente.

Entrambe le opere prendono pertanto una nettissima posizione all'interno del conflitto confessionale. Rispetto alla tragica e apocalittica interpretazione luterana del cristianesimo come esperienza soggettiva, fideistica di morte e resurrezione elettivamente vissuta, Erasmo e Machiavelli, malgrado le loro diversissime, eppure spietate critiche alla corruzione e alla perversa *libido dominandi* della curia e del cattolicesimo romano, scelgono ancora la *pietas* tradizionale contro Lutero. Non a caso, come si è già evidenziato, Erasmo conclude il suo trattato con l'esaltazione dell'elemosina – paragonata persino a una *pia usura*⁴⁵ –, ultima mediatrice tra l'uomo e la misericordia

⁴⁵ «Celebratur inter mimos, ni fallor, Publianos digna Christiano sententia: *Beneficium dando accipit qui digno dedit*. Quid hic contaris morosus expensor alienae dignitatis? Digno dedit quisquis



dia di Dio⁴⁶, così come Machiavelli richiama le «limosine» come atti di carità verso il prossimo necessari per ottenere il perdono di Dio⁴⁷. Insomma, Machiavelli si rivela del tutto alieno dall'interpretazione luterana della giustificazione per grazia e per fede, schierandosi (del tutto coerentemente con l'interpretazione della religione avanzata nelle sue opere principali) con la *tradizionalistica* interpretazione cattolico-romana del cristianesimo quale *religione pubblica*, erede della romana *theologia civilis*, finalizzata a produrre prassi virtuose socialmente verificabili⁴⁸.

membro Christi dedit, digno dedit quisquis fratri dedit. Denique digno dedit quisquis amore Iesu dedit homini. Si quaeris lucrum illi foenera, si metuis malum habes quo redimas. Post saeuam oburgationem quid ait Dominus in Euangelio? *Verumtamen, date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis* (Lc 11,41). Quum tempestas maris vrget, non dubitas mercium quamuis preciosarum iactura redimere vitam; quum imminet vindicta Dei, grauaris in proximum erogare pecuniam? Quid non facis exorto incendio? Quod autem incendium formidabilius quam irae diuinae, quum exarserit in breui ira eius, nec vteris ad hoc extinguendum monstrato remedio? 'Quod', inquires? Quis monstrat? Optimus ille Sirach: *Ignem, inquit, ardentem extinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis* (Sirac 3,29)» (*DeImmMiser* 94-95,556-567=588a-b/112-113). Queste affermazioni mi paiono apertamente antiluterane, rovesciando in positivo l'accusa di usura, metafora di quel sacro commercio, misericordioso per Erasmo, pelagiano, quindi eretico per Lutero!

⁴⁶ «Quum res poscet intercessorem non erit muta eleemosyna, sed exorabit Dominum vt qui proximum subleuaris in aliquo malo libereris ab omni malo... An non hic tempestiua interpellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo, et adiunget Domino qui fons est bonorum omnium?» (*DeImmMiser* 95,576-577 e 583-585=588c-d/114). Per la sua gravidanza e la rilevanza della sua collocazione questo passo mi pare apertamente antiluterano. Singolare, pertanto, il brano immediatamente successivo, con il quale si conclude il trattato, prima dell'elenco delle invocazioni finali: «Quid igitur superest, charissimi, nisi vt imploremus Domini misericordiam, vt hoc quoque nobis largiatur vt esse misericordes possimus in proximum, ne si hic illius misericordiam neglexerimus post eam frustra requiramus, sed tanto seuerius iudicium experiamur quanto fuerimus hic maiore misericordia prouocati. Vincat in nobis humanos affectus misericordia in fratres, vt in Deo vincat erga nos misericordia iudicium. Ita fiet, vt concordibus animis simul misericordias Domini cantemus in aeternum, profitentes miserationes eius esse super omnia opera ipsius. Cui laus et gloria per omnes fines terrae in omne aeuum» (95,586-593=588d-e/114). Mentre inizialmente anche l'elemosina pare fatta dipendere dai doni della misericordia/grazia di Dio, successivamente la misericordia di Dio torna ad essere subordinata ("pelagianamente") alla misericordia fattiva che l'uomo ha provato nei confronti del prossimo, così come testimonia *Mt* 25,34-36, citato da Erasmo.

⁴⁷ «Ma con quali sassi o con quali pruni reprimeréno noi la volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, beneficare quello?» (*Esort* 40).

⁴⁸ Significativi i celebri versi de *L'Asino*, ove, in prospettiva antisavonaroliana, ma formalmente cattolica, trattando di «digiuni, limosine, orazione» (v. 111), se ne ribadisce la necessità pratica (e niente affatto teologica), indispensabile per il mantenimento di una sana religione, riconosciuta a) come fondamento necessario dell'ordine pubblico e della forza dello stato, e b) puntello della virtù, che non può che essere armata: «Creder che senza te per te contrasti/ standoti ozioso e ginocchioni,/ ha molti regni e molti stati guasti./ È son ben necessarie l'orazioni, e matto al tutto è quel ch'al popol vieta/ le cerimonie e le sue divozioni;/ perché da quelle inver par che si mieta/ unione e buono ordine, e da quello/ buona fortuna poi dipende e lieta./ Ma non sia alcun di sí poco cervello/ che creda, se la sua casa ruina,/ che Dio la salvi senz'altro puntello,/ perché e' morrà sotto quella ruina» (*L'Asino*, V, vv. 115-127, in N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa...*, p. 171). Sarebbe qui necessaria una lettura analitica di *Disc* I,xI-xII, ove la violentissima polemica anticclesiastica è connessa al ribadimento della necessità politica della religione, chiamata a generare «opinione e credulità» (I, xii,11); se nettissima ed evidente è la preferenza machiavelliana per la maschia religione romana (cfr., ovviamente, *Disc* II,ii,26-41), altrettanto chiara è la pragmatica indicazione del cristianesimo come irrinunciabile orizzonte religioso (almeno provvisoriamente: cfr. *Disc* II,v):



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Ma passiamo a un'analisi minuziosa e persino pedante del testo, finalizzata a mostrarne la quasi totale dipendenza dalle sue due fonti (Erasmo e Dominici), quindi la sua natura di epitome binata. So bene che, dei quaranta paralleli proposti, non tutti risulteranno, a prima vista, assolutamente cogenti, apparendo troppo generici per provare una dipendenza inequivocabile. Eppure, connessi ad alcuni testimoni d'impressionante dipendenza concettuale e terminologica dal *De Immiser* (segnalo i paralleli III; V; VI; VII; IX; X; XI; XIV; XVII; XX; XXII; XXVIII; XXIX; XXXI; XXXIV; XXXVII), anche i paralleli più generici acquisiranno spessore e valore, mostrando quanto organica e sistematica sia la corrispondenza tra i due testi. Infatti, in questo caso il principio ermeneutico/indiziario *less is more* (in quanto la chiamata in causa di elementi di prova, quindi di paralleli meno cogenti o più generici, rischia di "confondere le acque", diminuendo l'evidenza di paralleli in effetti clamorosamente evidenti) può essere rovesciato in quello *more is less*: ritrovare e segnalare in Erasmo anche espressioni teologiche machiavelliane piuttosto generiche, che possono ritrovarsi anche in Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Agostino, Pietro Lombardo, Tommaso, Manetti, Pico della Mirandola, Savonarola, etc. ..., significa affermare un logico principio economico di diminuzione delle fonti machiavelliane (certo ridotte o ridottissime in ambito teologico). Così, proporre possibili riecheggiamenti (e non soltanto evidenti calchi) machiavelliani di alcune formule o termini erasmiani può restituire un'idea del funzionamento della memoria selettiva del Fiorentino. Insomma, moltiplicare i paralleli significa verificare se tutto, ripeto tutto il materiale teologico dell'*Esort* possa dipendere da due soli fonti: il *De immensa* erasmiano e il *LibroAmCar* di Dominici.

Seguirà, nel prossimo capitolo, una più ridotta serie di paralleli volti a dimostrare le precise corrispondenze testuali del breve inno alla carità machiavelliano – unica sezione dell'*Esort* non dipendente dal testo erasmiano – con la sua fonte fiorentina, il *LibroAmCar* di Giovanni Dominici. Ogni parallelo sarà accompagnato da un sintetico commento. Per motivi di spazio, proporrò un commento sintetico e schematico, riducendo al minimo l'analisi del rapporto delle due opere con le fonti patristiche (Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Agostino, lo stesso Origene, per Erasmo; il *De civitate Dei* di Agostino, per Machiavelli) e con i *Psalmi penitentiales* di Petrarca. Per quanto riguarda le due savonaroliane *Expositiones in Psalmum L "Miserere mei, Deus"* e *in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi"* (1498) – premettendo che non le considero come fonte diretta di Machiavelli⁴⁹, ma come fonte di

«Debbono adunque i principi d'una republica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà lor facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali» (*Disc I, XII, 7-8*).

⁴⁹ Dissento, pertanto, dall'interpretazione complessiva dell'*Esort* avanzata dal pur notevole saggio di L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola...*, cit., che ha indicato la fonte diretta principale dell'*Esort* nei commenti ai Salmi penitenziali L e XXX, composti da Savonarola in prigione, poco prima di essere messo al rogo. *L'Esort* sarebbe perciò «la più forte presa di posizione a favore di Savonarola che Machiavelli abbia espresso in qualsiasi suo scritto» (p. 95), quindi opera partecipe di «neoplatonismo, repubblicanesimo e cristianesimo riformato di stampo savonaroliano, i tre elementi fondanti la cultura di quel movimento intellettuale, nato a Firenze, che è stato definito Rinascimento» (p. 98), sicché



Gaetano Lettieri

Erasmus⁵⁰ –, mi limiterò a segnalare alcuni paralleli con la *Concio*. Sottolineo come l'introduzione di questi paralleli secondari ha lo scopo di documentare il complesso reticolo tradizionale presupposto da Erasmo, quindi suo tramite influente su Machiavelli, che pure potrebbe avere avuto accesso diretto ad alcune di queste fonti supplementari (penso, in particolare, al *DeCivDei* di Agostino e ai *PsPenit* di Petrarca). Punto fermo di questa ricerca è che, sebbene il *DeImmMiser* erasmiano sia stato ripubblicato a Venezia nel 1526⁵¹ (la prima delle tra traduzioni italiane cinquecentesche sarà, invece, del 1542)⁵², Machiavelli abbia ricevuto il trattato direttamente dalle mani di Sadoletto, già nell'anno santo di penitenza del 1525, durante il lungo soggiorno romano del fiorentino (che si prolungò dal 19 maggio, almeno, sino al 18 giugno circa), durante il quale ipotizzo che l'*Esort* sia stata redatta di getto, per poi essere pronunciata presso l'*ArcCar*.

I

Concio	Esortazione
ERASMO DA ROTTERDAM, <i>De immensa misericordia Dei</i> , ed. C.S.M. Rademaker (indicazione di pagina e riga) = <i>De magnitudine misericordiarum Domini Concio</i> , ed. J. Le Clerc (indicazione di colonna e paragrafo) / tr.it. P. Terracciano, <i>La misericordia di Dio</i> (indicazione di pagina).	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> , ed. Cutinelli-Rèndina (indicazione di paragrafo)



si chiama in causa «la congiura antimedicca del 1513, i cui esponenti erano in evidente contatto con il mondo savonaroliano, [che] porta all'arresto di Machiavelli» (p. 98). Si noti la persistenza del mito del repubblicanesimo irriducibile di Machiavelli, riportato persino in orbita savonaroliana, quindi antimedicca (i Medici risulterebbero, in questa prospettiva, un corpo estraneo alla realtà storica del "Rinascimento" fiorentino e alla stessa esperienza storica e teorica di Machiavelli). Infatti, «la forma repubblicana che per lungo tempo è al centro degli interessi di Machiavelli come pensatore politico contiene al suo interno una dimensione religiosa ineludibile» (p. 97).

⁵⁰ Molto opportuna la notazione di L. Lezzerini, *Machiavelli e Savonarola*, cit.: «Il problema della influenza dei due testi savonaroliani sulla riflessione dei riformatori della generazione successiva, a cominciare proprio da Lutero e dall'Erasmo della *Concio*, andrebbe perciò posto seriamente» (p. 96).

⁵¹ La prima edizione italiana dell'opera erasmiana è il *De immensa Dei misericordia*, *Des. Erasmi Roterodami concio. Virginis et martyris comparatio, per eundem*, Nicolini da Sabbio & fratres, Venezia 1526. La ritengo, pertanto, successiva alla redazione dell'*Esort*.

⁵² Queste sono le traduzioni italiane cinquecentesche di Erasmo, *DeImmMis*: 1) *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia raccolto da diverse autorità delle scritture sacre, et da altri trattati d'alcuni catholici dottori di latino in volgare, per frate Marsilio Andreasio Mantovano dell'ordine carmelitano d'osservanza*, Lodovico Britannico, Brescia 1542; 2) *Il Trattato delle grandezze delle misericordie Del signore di Erasmo Roterodamo. Di latino tratto in volgare per Francesco Monosini da Prato Vecchio*, senza ed., Venezia 1551; 3) *Sermone della grandissima misericordia di Dio, tradotto per M. Giovann'Antonio Alati d'Ascoli*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1554. Cfr., in prop., la preziosa ricostruzione storica di S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, cit., pp. 159-167; 403-409. La splendida traduzione di Monosini è stata ripubblicata in Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi e morali*, A. Prosperi e C. Asso (edd), Einaudi, Torino 2004, pp. 311-366.



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

<p>Quoniam hodie de magnitudine misericordiarum Domini verba facere constitutum est, fratres ac sorores in Domino charissimi... (32,3-4=557a/28).</p>	<p>Avendo io questa sera, onorandi padri e maggiori frategli, a parlare alle carità vostre, per ubbidire alli miei maggiori, qualche cosa della penitenza, mi è parso cominciare la esortazione mia... (2)</p>
---	--

Abbiamo qui una pura coincidenza casuale, dettata dal convenzionale saluto rivolto «hodie»/«questa sera» al proprio uditorio tramite una «Concio»/«Esortazione», adottato da qualsiasi oratore si stesse rivolgendo a una confraternita o fingesse di rivolgersi (come Erasmo) ad essa? O Machiavelli intende mostrare la natura letteraria, quasi ammiccante del suo attacco, come se intendesse dichiarare apertamente la dipendenza da un modello condiviso, rispetto al quale compone una virtuosissima variazione in volgare? Diventa infatti difficile decidere se l'*Esort* sia stata davvero pronunciata o se non sia, come la *Concio*, un gioco teologico “umanistico”, da collocarsi in contesto curiale. Insomma, il sottostare di Machiavelli a un superiore dovere è una variazione soltanto letteraria dell'essere chiamato a rivolgersi a fratelli e sorelle di Erasmo o fa riferimento a una performance vera e propria, in un determinato contesto confraternale? Il saluto «onorandi padri e maggiori frategli» è certo un attacco confraternale stereotipato, come confermano gli esordi di alcune prediche in volgare di Giovanni Nesi, che saluta «Reuerendi Patri et dilectissimi frategli»⁵³ e «Reuerendi Patri et amantissimi frategli»⁵⁴; non vi sarebbe quindi bisogno della fonte erasmiana, in quanto l'espressione machiavelliana si spiegherebbe a partire da formule confraternali condivise. D'altra parte, il fatto che nell'*Esort* non vi sia riferimento a «fratres ac sorores», ma a un asimmetrico «onorandi padri e maggiori frategli... li miei maggiori» (forse rispettivamente i frati francescani ancora presenti a S. Girolamo e curiali, alti o altissimi ecclesiastici, oltre a potenti e ricchissimi confratelli laici), può essere testimonianza di un ben preciso contesto storico: quello di una confraternita nella quale Machiavelli è stato appena accolto, forse chiamato a un ruolo avventizio e comunque subordinato; essa è da

⁵³ Cfr. G. Nesi, *Oratiuncula apud coetum Sancti Nicholai habita die Xiii decembris 1472*, in C. Vasoli, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola*, in «Memorie domenicane» 4 n.s./1973=*Umanesimo e teologia tra '400 e '500*, pp. 103-179, in part. pp. 123-126, cit. a p. 123; *Oratione del corpo di Cristo da Giovanni Nesi composta, et da lui nella Compagnia di sancto Antonio da Padua recitata. Die vij aprilis Mcccclxxiiij*, pp. 126-133, cit. a p. 126; *Oratio de eucharistie die xxiiij Mcccclxxiiij*, pp. 133-139, cit. a p. 133; *Oratio de humilitate habita in Fraternitate Natiuitatis die Xi aprilis MCCCCLXXVI*, pp. 139-147, cit. a p. 139.

⁵⁴ Cf. G. Nesi, *Oratio de Caritate a N.P. habita in Sotietate Natiuitatis die XXV februarij MCCCCLXXVII*, in C. Vasoli, *Giovanni Nesi...*, cit., pp. 147-152, cit. a p. 147. Cf. anche F. Carducci, *Sermone recitato presso la Confraternita dei Magi il 30 aprile 1845*, Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2202, cc. 216v-219r: «L'antica consuetudine di questo sancto giorno et venerando luogo, honorandi padri et dilecti fratelli, è commuovere chone chiare ragioni et calde parole tutte le menti degli auditori alla penitenza dei peccati sopra tutte l'altre opere necessaria in questa vita all'huomo. Essendo adunque tale ufficio da' miei maggiori ad me commesso non debbo in alchuno modo dalla executione di questo ritrarmi». Ringrazio il collega Nicolò Maldina per la segnalazione del testo di Carducci.



Gaetano Lettieri

identificare non con un'anonima confraternita fiorentina, ove i rapporti paritari di Machiavelli (comunque ex segretario fiorentino) con gli altri membri sarebbero stati del tutto scontati, ma proprio con la nuova e straordinariamente rilevante *ArcCar*. Infine, la richiesta di dire «qualche cosa della penitenza» può spiegarsi sia con il suo collocarsi in Quaresima o nella Settimana Santa, sia, con maggiore probabilità, all'interno delle celebrazioni romane dell'Anno Santo del 1525, che molto probabilmente prevedevano anche pubblici atti di penitenza laicali, nei luoghi deputati, in particolare all'interno dell'*ArcCar dei corteggiani*, cioè dei curiali, con rilevantissima presenza di laici.

II

Concio	Esortazione
Rex ille propheticus (42,219=562a/39) David rex erat, propheta erat (85,305 = 583a/99)	Davide profeta (2)

La definizione di David profeta, che è stata da qualcuno persino indicata come teologicamente impropria⁵⁵, è in realtà del tutto tradizionale e teologicamente fondata: è precocissima, in ambito protocristiano, quindi patristico, la sistematica lettura cristologica del *Salterio* davidico. Essa ricorre, ad esempio, nel *DeCivDei* agostiniano⁵⁶, come nell'ultima opera di Savonarola⁵⁷; immediatamente evidente, comunque, la corrispondenza della netta affermazione machiavelliana con quelle erasmiane.

⁵⁵ Paradossale la forzatura di P. E. Norton, *Machiavelli's Road to Paradise: "The Exhortation to Penitence"*, in «History of Political Thought» 4, 1983, pp. 31-42, in part. p. 34, che critica la restituzione di David profeta, interpretandola come riduttiva in senso politico (?) della sua natura spirituale: il David di *Princ e Disc* è presupposto come l'unico machiavelliano, deformando l'interpretazione del David dell'*Esort.* Giustamente, C. L. Rossetti, *Peccato originale e pensiero politico. Machiavelli e l'antropologia cristiana*, in «Gregorianum» 90, 2009, pp. 510-532, in part. p. 522, n. 41, accusa Norton di «ipercritica», sottolineando come egli ignori *Mt* 22,44 e *Atti* 2,34-35, ove alcuni passi dei *Salmi* davidici vengono indicati come profezie di Gesù Messia; d'altra parte, Rossetti trascura di ricordare come apertamente Origene, Lattanzio, Ambrogio, Agostino definiscano Davide come profeta. I passi erasmiani, poi, spazzano via qualsiasi dubbio in proposito. Analogamente, Norton considera implicitamente blasfema la restituzione di Cristo come Imperatore: Norton non conosce, evidentemente, l'immaginario teologico-politico dell'*Ap* e soprattutto della *civitas Dei* agostiniana, né il *LibroAmCar* di Dominici, sul quale tornerò. Analogamente, A. Ciliotta-Rubery, *A Question on Piety: Machiavelli's Treatment of Christianity in the Exhortation to Penitence*, in D. Kries (ed.), *Piety and Humanity. Essays on Religion and Early Modern Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 11-48, in part. pp. 27-31, interpreta come poco ispirata e scarsamente spirituale la restituzione della penitenza di Davide nell'*Esort.* Direbbe lo stesso di Erasmo, che ne è la fonte, in alcuni passi persino pedissequamente seguita?

⁵⁶ Cfr. *DeCivDei* XVII,14; XVII,15.

⁵⁷ G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi"* (1498), qui citata nell'edizione promossa da Lutero del commento ai due salmi penitenziali redatto da Savonarola in prigione prima del rogo, *Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae Papa exusti Super Psalmos Miserere Mei Et In Te Domine Speravi*, Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1523, p. 38: «David propheta maximus».



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

III

Concio	Esortazione
Venit ad nos Dei misericordia... Inclinat se Dominus clementissimus vt absoluat adulteram (94,525-526=587b/111)	dallo altissimo e clementissimo Iddio misericordia ricevere (2)

Indico come parallelo assai plausibile quello tra a) «Dominus clementissimus»/«clementissimo Iddio» messo in relazione all'erasmiano b) «se inclinare» di Dio, che quindi si piega dall'alto, che potrebbe avere suggerito la machiavelliana definizione di Dio come «altissimo», il quale si abbassa, c) perché «venit misericordia» ad «absolvere» (Erasmo)/per dare «misericordia» (Machiavelli).

IV

Immensa Dei misericordia ⁵⁸ Immensa potentia divinae misericordiae (42,205=561e/38) ...miram quandam et incredibilem hyperbolen misericordiae divinae (46,312=563f/44)	... misericordia ricevere (2) Signore, misericordia! (4) O immensa pietà di Dio! (6)
---	--

Torna in Machiavelli l'aggettivo «immensa» – presente nel titolo della *Concio* e ricorrente varie volte nel trattato –, che non è affatto scontato nella sua connessione con la «misericordia». Machiavelli definisce «immensa» la «pietà» di Dio, questo è un ovvio sinonimo di «misericordia», che ricorre nel testo a brevissima distanza, due volte. Oltre all'affermazione petrarchesca «miseratio Domini immensa est» (*PsPenit* II,7), è da segnalare un importante passo dell'*Expositio* sul *Miserere* di Savonarola, che insiste con straordinaria forza sull'«immensa misericordia Dei»⁵⁹. Sono certo che Erasmo abbia letto le ultime due opere di Savonarola, redatte in prigione poco prima del rogo, nell'edizione del 1523 pubblicata e prefata da Lutero. Pertanto l'insidiosissima strategia dialogica di Erasmo prevederebbe il recupero di fatto antiluterano di alcune espressioni savonaroliane, in particolare dell'esaltazione della misericordia di Dio, tratte da un'opera penitenziale che Lutero stesso aveva fatta propria, scrivendo, nella sua prefazione, che il domenicano ferrarese «credendi, fidendi, sperandi in

⁵⁸ Titolo originario dell'opera; quindi DeImmMiser 36,111=559f/33; 44,295-296=563d/43; 48,377=565b/48; 48,390=565c/48; 53,529=568a/56; 76,83=578e/86.

⁵⁹ Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus", dum erat in vinculis = Meditatio pia...*, cit., p. 4: «Miserere mei, Deus, secundum misericordiam tuam». Non secundum misericordiam hominum, quae parua est, sed secundum tuam quae magna est, quae immensa est, quae incomprehensibilis est, quae omnia peccata in immensum excedit» (2). Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 28: «bonitas infinita»; p. 36: «Vicit pietas ineffabilis & immensa»; p. 38: «Misericordia non sibi terminos posuit»; p. 39: «Ipse enim amor est, ipse bonitas infinita».



Gaetano Lettieri

Dei misericordiam, diffidendi vero et desperandi de nobis et nostris viribus, hoc est Euangelicae doctrinae et Christianae pietatis, purum et pulchrum exemplum tibi monstrat»⁶⁰. Insomma, Machiavelli potrebbe attestare la recezione di un testo savonaroliano tramite una complessa trasmissione, che partendo da Firenze (Savonarola), passa per Wittenberg (Lutero), quindi per Basilea (Erasmus), per ritornare, grazie alla mediazione della curia di Roma (Sadoletto), a Firenze (Machiavelli). Trovo più economico supporre questo lungo “giro”, piuttosto che ipotizzare la dipendenza diretta di Machiavelli dall’ultimo testo savonaroliano come sua terza fonte. Certo, lo studio della fortuna dell’isolato termine «immensa», riferito alla misericordia/pietà/miseratio di Dio, non consente di affermare certi rapporti di dipendenza: Erasmo dipende da Petrarca o da Savonarola? Savonarola dipende da Petrarca? Machiavelli dipende da Petrarca, da Savonarola o da Erasmo? Comunque, la sistematica dipendenza dell’*Esort* dal *DeImmMiser* consente di attingere una certezza minima: Machiavelli (come Sadoletto) è indotto a riprendere l’aggettivo «immensa», perché lo legge centralissimo nel testo erasmiano.

V

Spes misericordiae (82,246=581f/95) Spes veniae (38,133=560c; 85,584=583a/99)	Sperino di potere... misericordia ricevere (2)
--	--



L’*Esort* riassume in un periodo le nette formule erasmiane, che tornano lungo tutto il saggio, sia in positivo, che in negativo, come risulta evidente dal punto VI.



VI

At quisquis, abiecta spe veniae, deiicit sese in desperationis barathrum (38,133=560c/35) et tu profugis in barathrum infelicis desperationis (90,419-420=585b/105) Desperatio ueniae ⁶¹ Ne desperaremus veniam (72,26=577d/83) Desperatio/desperare ⁶²	si sbigottischino (3) si disperer poterla ottenere (5)
---	---

La condanna della «desperatio» (contrapposta a quella della «superbia», l’altra *pestis* esiziale che infetta la natura dell’uomo) è un tema portante della tacita

⁶⁰ M. Lutero, *Lectori pio*=Prefazione a G. Savonarola, *Mediatio pia...*, cit., p. 2.

⁶¹ *DeImmMiser* 36,110-111=559f/33; 66,861=574c/74-75; 78,159=580b/90; 84,268=582c/96-97.

⁶² *DeImmMiser* 32,34=558a/29; 38,127e133=560b/34; 62,759=572c/69: «... ob animi peruersam deiectionem desperet Dei misericordiam»; 68,891=575a/76; 69,920=575f/77; 70,941=575f/78; 74,31=577e/83; 76,94=578f/87; 78,127=579d/89; 82,220=581c/94; 85,301=582f/98; 86,336=583d/100; 88,402=584f/104.



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

polemica di Erasmo contro Lutero, considerando quanto la *theologia crucis* luterana insistesse sulla *desperatio sui* come esperienza di assoluta vanità e come paradossale condizione di conformazione per fede alla morte salvifica di Cristo. Machiavelli, certo aggiornato sulla densità teologica del tema, testimonia la dipendenza dalla fonte erasmiana nella restituzione, asciutta eppure strutturale, della dialettica tra speranza e disperazione come discriminazione della salvifica conoscenza di Dio misericordioso. Da segnalare è la contrapposizione tra «spes» e «desperatio/tristitia» sia in Petrarca⁶³, che in Savonarola (lettore di Petrarca?)⁶⁴.

VII

Habemus magna exempla peccantium, habemus et poenitentium... quemadmodum sequuntur [David] errantem, ita sequantur et poenitentem (86,334e340-341=583d-e/100)	da quello esempio [di David] né maggiore errore né maggiore penitenza... (2)
---	--

Il brano machiavelliano è evidentissimo calco di quello erasmiano: sostituisce simmetricamente due sostantivi antitetici («errore» e «penitenza») a due participi antitetici («errans/peccantes» e «poenitens/poenitentes»); traduce i «magna exempla» con «esempio... maggiore» di errore e penitenza; entrambi i testi identificano in David il maggiore esempio di peccatore.

VIII

Infinitem est quidquid in Deo est... summa bonitas (38,141-142=560d-e/35)	Infinita bontà (4 e 7)
---	------------------------

Il tema teologicamente raffinato dell'infinità di Dio (del tutto tradizionale, seppure sistematicamente attestato nella tradizione cristiana soltanto a partire da Ilario di Potiers e da Gregorio di Nissa, ovviamente notissimi ad Erasmo) torna tradotto in Machiavelli tramite un'eco contratta della più complessa articolazione trinitaria del passo della *Concio*. L'espressione «bonitas infinita» ricorre anche in Savonarola⁶⁵.

⁶³ «De me ipso metuam semper, de te nunquam desperem» (F. Petrarca, *PsPenit* II,16); «Nulla michi spes salutis, nullum presidium aliunde; sed in misericordia tua, Domine, sperabo» (*PsPenit* V,9).

⁶⁴ Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus", dum erat in vinculis = Meditatio pia...*, cit., p. 3, ove, confessata la gravità dei suoi peccati, Davide si chiede: «Desperabo? Absit. Misericors est Deus»; cf. p. 4: «Quae maior misericordia esse potest? Quae maior caritas? Quis desperare potest?». G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 25: «O mira potentia spei, cuius faciem non potuit tollerare tristitia»; p. 26: «Desperare nescio, quia bonitas tua tam benigne ad sperandum me provocat».

⁶⁵ Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...* cit., p. 28: «bonitas infinita»; p. 39: «Ipse enim amor est, ipse bonitas infinita».

IX

<p>Nam in Euangelicis litteris rariora sunt exempla vindictae, sed omnia misericordiae (54,546-547=568b-c/57) ... ne iusta Dei vindicta immineat (52,488-489=567b/54) commerita Dei vindicta (88,376=584c/102) Deus ex vltore fit consolator (44,293=563d/43)</p>	<p>Avendo a stare in su.rigore della vendetta, era impossibile che niuno uomo si salvasse (7)</p>
--	---

Si presenta qui una corrispondenza apparentemente minore, ma che acquisisce senso non soltanto se inserita all'interno di un fitto tessuto di dipendenze testuali, ma ancor più se riconosciuta nella sua notevole originalità teologica. Il termine «vendetta» di Machiavelli corrisponde perfettamente alla «vindicta» erasmiana, perché utilizzato in entrambi i testi non per minacciare l'imminente abbattersi delle punizioni divine (si pensi a Savonarola, ad esempio), ma per risultare quasi neutralizzato, sospeso, infine rovesciato nella proclamazione dell'immensa misericordia di Dio. Il riconoscimento così nitido di un Dio niente affatto vendicativo (colui che si rivela come consolatore, piuttosto che come vendicatore) non può che dipendere dall'originalissimo filtro erasmiano, mediatore (certo prudentissimo!) dell'universalismo salvifico origeniano, assunto in funzione antiluterana. Anche in questo caso, la dipendenza letteraria spiega l'anomalia "psicologica" di un Machiavelli misericordioso, contrastante con la sua interpretazione dominante della religione come cripto-lucreziana generatrice/manipolatrice di paura e come varroniano «instrumentum regni».

X

<p>Poenitentiae remedium (82,209=581b/93; 82,216=581b/94) remedium (68,891=575a/76; 82,212=581b/93; 95,566=588b/113) poenitentiae pharmacum (84,276=582c/97)</p>	<p>La penitenza unico remedio (9)</p>
--	---------------------------------------

L'identificazione secca tra penitenza e rimedio, che ricorre identica nei due testi, non è affatto scontata; Erasmo la deriva dall'ambrosiano *De paenitentia*⁶⁶, trattato di grande influenza sul *De ImmMis*. Mi pare ovviamente economico riconoscere la dipendenza soltanto indiretta, via Erasmo, di Machiavelli da Ambrogio.

⁶⁶ Cfr. Ambrogio, *De paenitentia* II,6; II,9.

XI

<p>At misericors et miserator Dominus, non ignorans imbecillitatem humanae naturae, poenitentiae remedium vsque ad finem vitae omnibus paratum esse voluit... Statim properent ad remedium, prius quam morbus adsuetudine reddatur immedicabilior (82,208-210 e 212-213=581a-b/93)</p> <p>Horum nonnulli sibi perpetuam malorum impunitatem pollicentes, asperrantur salubrem admonitionem, non recipiunt quidquid prouocare potest ad poenitentiam (62,770-63,772=572e/69)</p> <p>Sed illos manet execratio qui perseuerantes in peccatis tandem callo ducto nolunt intelligere vt bene agant, qui dicunt Deo: "Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus"... irridet minas Domini ad poenitentiam prouocantis (64,794-796 e 799,800=573a-b/70-71)</p> <p>Atque ita intelliget quantum debeat immensae Dei misericordiae, qui nostram imbecillitatem tam patienter tolerat, qui tot occasionibus inuitat ad poenitentiam (53,528-530=568a/56)</p> <p>Non ad desperationem sed ad remedium (68,891=574f-575a/76)</p> <p>... quam immensa sit Dei misericordia, cuius hodie suscepimus Encomion, quae tales etiam homines tolerat, ac differt ad poenitentiam (36,111-112=559f/33)</p> <p>Et ideo tutissimum est vitare peccatum. Proximum est vt protinus deleamus poenitentia quod admissum est incogitantia. Cadit et iustus in die septis, sed resurgit... Nec enim ideo datum est poenitentiae pharmacum, vt volentes perseueremus in morbo: sed ne qui forte recidit, pereat in aeternum... Saltem ab hoc gradu referendus erat pes ad meliora (84,270-273; 275-277; 280=582c-d/97)</p>	<p>Né potette con il più pio remedio alla umana fragilità provedere che con ammunire la umana generazione che non il peccato, ma la perseveranza del peccato lo poteva fare implacabile; e perciò aperse a l'uomini la via della penitenza... è pertanto la penitenza unico remedio a cancellare tutti i mali (8-9)</p> <p>Ne' quali duo vizii [offese contro al prossimo, ingratitudine contro Dio] perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostrato la via del rizzarci: la quale è la penitenza (32)</p>
--	--

Esort 8-9 trova perfette corrispondenze sistematiche con almeno quattro contesti erasmiani, seppure non vicini nel testo. Il più rilevante è certamente il primo: a) all'erasmiana «imbecillitas humanae naturae» corrisponde la machiavelliana «umana fragilità»; con perfetta simmetria, entrambe sono messe in relazione al «poenitentiae remedium»/«penitenza unico rimedio», manifestazione dell'immensa misericordia di Dio; b) il termine «adsuetudo», quindi l'essere «perseuerantes» nel male dei peccatori, il loro «perseuerare in morbo», sono riassunti da Machiavelli con il termine «perseverantia», quindi c) questa è indicata come la causa del «peccato» divenuto «implacabile» dall'indurirsi in esso, con piena corrispondenza con il «morbus» reso dall'assenza di pentimento/penitenza «im-



Gaetano Lettieri

medicabilior»; d) il misericordioso «ammunire» machiavelliano corrisponde alla «salubris admonitio», quindi al «prouocare», all'«inuitare» erasmiani; e) seppure tramite la citazione biblica (*Giobbe* 21,14), Erasmo mette in relazione il rifiuto del rimedio o della chiamata di Dio alla conversione con il disprezzo delle «viae tuae»; il tema machiavelliano della «penitenza» come «via» potrebbe essere stato quanto meno sollecitato dal potente versetto biblico, che descrive il disprezzo degli uomini per le vie salvifiche di Dio. Nell'ultimo brano erasmiano citato, è possibile rintracciare gli elementi che compongono la definizione machiavelliana della penitenza come «via del rizzarci»: Erasmo connette il farmaco della penitenza al rialzarsi («resurgere») di chi cade, ma sa ritrarre il piede dalla via («gradus») del peccato, convertendosi a quella della salvezza. L'insistenza machiavelliana sulla «via» aperta da Dio potrebbe comunque testimoniare anche una reminiscenza petrarchesca: «Ostendisti viam qua gradiendum foret; aperuisti aditum in tabernacula tua; monuisti quid cavendum atque unde declinandum sit»⁶⁷.

XII

Inter multa mala, quae genus humanum pertrahunt in aeternum exitium, duae praecipue pestes sunt et capitales... (32,31=558a/29)	... tutti i mali, tutti gli errori degli uomini, i quali, ancora che sieno molti e in molti e varii modi si commettono, nondimeno si possono largo modo in due parti dividere (9)
---	---

La bipartizione dei «multa mala»/«mali molti» degli uomini in «duae pestes capitales»/«due parti» corrisponde in maniera davvero evidente, sebbene diverga la determinazione dei due generi di peccati. Ricordo che la Zorzi Pugliese evidenziava questa «binary structure» nell'*Esort*, riportandola al tipico procedimento dialettico «fundamental to Machiavelli's style of writing and mode of thought»⁶⁸. In realtà, la qualificazione della *diairesis* machiavelliana come «l'essere ingrato a Dio» e l'«essere inimico al prossimo» (*Esort* 9) è l'inversione della legge evangelica della *gemina caritas* (il comandamento dell'*amor Dei* e dell'*amor proximi*), luogo comune della tradizione cristiana e in particolare dell'indagine teologica e morale di Agostino, come attestato sistematicamente nel *DeDoctChr* e nel *DeCivDei*⁶⁹. Ebbene, questa bipar-

⁶⁷ F. Petrarca, *PsPenit* IV,17.

⁶⁸ O. Zorzi Pugliese, *Machiavelli and Confraternities: Oratory and Parody*, in N. Terpstra, A. Prosperi, S. Pastore (edd), *Faith's Boundaries. Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 131-149, in part. p. 133.

⁶⁹ Cf., ad es., Agostino, *DeCivDei* X,3,2: «Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi [Deo] cohaerere... Ad hoc bonum debemus et a quibus diligimus duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta "in quibus tota lex pendet et prophetae: diliges dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua" et: "Diliges proximum tuum tamquam te ipsum" (*Mt* 22,37-40)... Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendat diligendum Deum? Hic est Dei cultus, haec uera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita seruitus».





Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

tizione è massicciamente presente negli *Statuti* e nelle bolle dell'*ArcCar*: in questo caso, Machiavelli si distacca dalla fonte erasmiana per seguire l'altra fonte-chiave dell'*Esort*, Dominici e più in generale la tradizione confraternale. Rilevantissimo, infine, constatare che la stessa bipartizione machiavelliana ritorni nella coeva *IntMiser* di Sadoletto, egli stesso attestante il dna della spiritualità cattolica italiana, riaffermata in prospettiva antiluterana. Insomma, in Machiavelli, la bipartizione erasmiana è evidentemente entrata in risonanza con la bipartizione evangelico-confraternale.

XIII

...admirans Dei bonitatem, qui pro sua misericordia tantum beneficiorum in hominem contulerit (48,398-399=565d/49)	Conviene considerare quali sieno i beneficii che noi abbiamo ricevuto da Dio (10)
--	---

In *Esort* 9-20, Machiavelli inserisce, sull'esempio di Erasmo, un lungo excursus sui *beneficia Dei*, messi in contrasto con la colpevole ingratitude di Dio: si tratta di una sezione testuale di straordinario interesse e di labirintica complessità filologica, che qui non potremo analizzare dettagliatamente. Mi limiterò a segnalare le corrispondenze tra Erasmo e Machiavelli, quindi a) rinuncio ad analizzare il ricchissimo reticolo di dipendenze patristiche, che sorregge il testo dell'olandese (Lattanzio, Ambrogio, Agostino, alcuni padri greci); b) rinuncio a verificare la prima ipotesi di ricerca dalla quale quest'indagine ha preso la mosse: quella di una lettura diretta machiavelliana degli excursus sui «beneficia Dei» del *DeCivDei*⁷⁰, testimoniata dalla presenza di alcuni originali elementi agostiniani presenti nell'*Esort* e assenti nel *DeImmMiser*, inoltre non presenti nei testi umanistici accessibili a Machiavelli, da Alberti e dall'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola, al *De dignitate et excellentiae hominis* di Manetti, allo pseudoagostiniano *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*⁷¹, seppure tutti debitori del *DeCivDei*. La verifica

⁷⁰ Cfr. Agostino, *DeCivDei* VII,30-31; XII,6; XII,22; soprattutto XXII,20-24. Rinuncio, in questa sede, a un'analisi di questi brani in relazione all'*Esort*.

⁷¹ Cfr. Ps. Agostino, *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*, in *Soliloquium animae ad Deum; Liber de contemplatione Domini (Manuale); Liber de spiritu et anima; Confessio beati Augustini ad Deum; De bona voluntate*; i trattati, composti nel XIII secolo, godettero di una straordinaria fortuna; essi sono riportati in un manoscritto veneto databile al 1450-1460 ca., riedito in M. L'Abbé Mamert, *Saint Augustin, évêque d'Hippone. Méditations, Soliloques, Manuel, Sermons choisis=Chefs-d'Œuvre des Pères de l'église ou choix d'ouvrages complets des docteurs de l'église grecque et latine*, Au bureau de la Bibliothèque ecclésiastique, Paris 1838, t. XIII, pp. 168-304, in part. capp. XX-XXII, pp. 236-242: il centone di citazioni agostiniane corrisponde in maniera sorprendente alla lode dei *beneficia Dei* della *Concio*, quindi dell'*Esort*. Significativo, in XX,236, il recupero del seguente brano: «Fecit te Deus dignissimam creaturam, & licet sis non capax, Angelis quodammodo par potes per verbum effici; quia potes aequalis fieri, & filius adoptivus per unigenitum verbum, per quem habemus accessum. Omnia enim sub pedibus hominis subjecit Deus, ut solus homo totus Deo subiceretur & totus esset servus: cunctis dominatur homo, & exteriora cuncta pro corpore sunt creata; ipsum vero corpus pro anima, anima vero pro Deo, ut illi soli serviat & illum possideat ad solatium. Cogita si tanta tibi solatia in hac die lachrymarum, quanta in die nuptiarum: si haec delectabilia in carcere, quid in propria patria



è complicata dalla presenza della seconda fonte machiavelliana, il *LibroAmCar* di Dominici, testo intriso di agostinismo. Comunque, mi pare si possano identificare particolari testuali che possono dipendere unicamente da una lettura diretta di Agostino. Insomma, Machiavelli, trovatosi in un contesto romano di alta qualità spirituale e culturale, per non sfigurare, sarebbe stato indotto a mostrare la sua (in effetti assai scarsa!) cultura teologica, facendo ricorso a una delle poche armi che aveva a disposizione: il *DeCivDei*, testo a lui notissimo, che certo teneva “sul tavolo” completo (ho cercato di dimostrare come la definizione machiavelliana del cristianesimo come «religione dell’ozio» dipenda dal rovesciamento della prospettiva del XIX libro del *DeCivDei*, in polemica con Varrone e Cicerone, sui temi del rapporto tra *otium* e *negotium* e della contrapposizione tra grazia e virtù, quindi tra vera, escatologica *iustitia* della *civitas Dei* e falsa, superba *iustitia* di Roma)⁷². c) Il lavoro di decifrazione delle fonti dei «beneficia Dei» è, inoltre, ulteriormente complicato dall’identificazione delle possibili dipendenze dello stesso Agostino da Lattanzio e Ambrogio, fonti perfettamente note ad Erasmo (che, nel *DeImmMiser*, si limita a citare esplicitamente il solo Lattanzio). d) Non è qui possibile verificare in dettaglio la dipendenza del *DeImmMiser* e soprattutto dell’*Esort* dai *PsPenit* di Petrarca, certamente notissimi a Sadoletto, cultore di Petrarca, al quale lo collegava la propria sede vescovile di Carpentras⁷³, e certo ben presenti a intellettuali curiali e fiorentini a contatto con Machiavelli, lettore appassionato di Petrarca volgare e latino. Ebbene, i *PsPenit* petrarcheschi sono tutti costruiti sulla dialettica tra «*beneficia Dei*» e «*ingratitude*» umana⁷⁴ e presentano, come abbiamo già rilevato, una lode della «miseratio Domini immensa», ove ricorre l’aggettivo fatale che caratterizza il titolo del capolavoro erasmiano.

conferet diligentibus eum? Quia non est numerus benignitatis suae... Immo brevissimus, & resolutus [sermo] ad dilectionem Dei et proximi... Christus non vult proximum contristari verbo nec effectu, sed mutua charitate, sicut & ipse dilexit nos, diligere» (Anonimus, *Dialogus inter Francum & Anglum*, in J. Gerson, *Opera omnia*, t. IV, *Exegetica et Miscellanea*, Petrus de Hondt, L’Aia 1728, pp. 844-850, in part. p. 849). Cfr., in prop., N. Pons (ed.), *L’honneur de la couronne de France. Quatre libelles contre les Anglais (vers 1418-vers 1429)*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1990; Pons definisce quest’anomalo dialogo pseudo-gersoniano “petrarchesco”. Su questa affascinante e complessa materia, rinvio allo studio introduttivo di B. Blumenkranz, *La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes*, in «Augustinus Magister» II, *Études augustiniennes*, Paris 1954, pp. 1003-1018.

⁷² Cfr. G. Lettieri, *Agostino*, in G. Sasso, G. Inglese (edd), *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana, Volume I: A-H*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma 2014, pp. 15-26, in part. pp. 20-21.

⁷³ Noto è il culto petrarchesco coltivato a Carpentras da Sadoletto, cui furono iniziati nel 1538 anche Pole e Lodovico Beccadelli, ospiti di Sadoletto per sei mesi; Beccadelli, già segretario di Contarini (che accompagnò al Colloquio di Ratisbona del 1541), intimo di Giberti e lettore del *Beneficio di Cristo* (il cui manoscritto gli fu inviato da Flaminiò), successivamente segretario di Morone e segretario di alcune sessioni del Concilio di Trento (1545), fu autore, oltre che di una *Vita di Contarini* e di una *Vita di Pole*, della *Vita di Petrarca*, pubblicata in A. Solerti (ed.), *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al sec. XVII*, Vallardi, Milano, pp. 448-481. Su Beccadelli, cf. la notevole voce di G. Alberigo, *Beccadelli, Ludovico*, in *DBI*, VII, 1970.

⁷⁴ Ma cfr. G. Dominici, *LibroAmCar*, p. 232: l’uomo pieno di carità «geme, pensando e ricognoscendo la propria ingratitude e la divina larghezza inverso sé, che l’ha fatto sano della mente e fuori di tanto obbrobrio, ed egli non pare che se ne avvegga, né di ciò ringrazia come debbe il datore di sì fatti benefizj»; cf. p. 485.

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Questo ipotizzato allargarsi del numero delle fonti (oltre a Erasmo, lettore di Savonarola, e Dominici, anche Agostino e Petrarca) confermerebbe, comunque, che Machiavelli non sta affatto redigendo frettolosamente uno scritto di circostanza per una non meglio identificata confraternita fiorentina, ma sta “recitando” sul palcoscenico più importante del suo tempo: la curia apostolica della Roma papale, impegnata in un conflitto mortale con la Riforma. I suoi referenti sono teologi affilati e umanisti erasmiani coltissimi, potentissimi cardinali, infine il papa stesso. Certo aiutato da Sadoletto, l'ex segretario, perfettamente consapevole dell'importanza della partita, intende mostrarsi umanista di altissimo livello, tutore della grande tradizione non soltanto romana antica, ma anche cattolica, raffinato e aggiornato intellettuale europeo. Allora, non può che impiegare le (poche, certo!) carte che ha e che ben conosce: il *DeCivDei*, Petrarca, Dominici, oltre alla recente *Concio* erasmiana, apprezzatissima in curia.

XIV

Ingratitudinis est, eum contemnere, unde tantum beneficiorum acceperis. Dementiae est, ei velle rebellare (33,42-43=558b/30)	Ma a volere conoscere la ingratitudine nostra conviene considerare quali sieno i beneficii che noi abbiamo ricevuto da Dio (10) Vedete, addunque, con quanta ingratitudine l'uomo contro a tanto beneficatore insurga (17)
--	---

Il parallelismo di questi due brani dell'*Esort* con il brano erasmiano è del tutto evidente: non soltanto entrambi gli autori insistono sulla peccaminosa «ingratitude»/«ingratitudine» dell'uomo, perversa risposta ai grandi «beneficia»/«beneficii» di Dio «beneficatore», ma l'ingratitudine viene parallelamente connessa alla folle volontà di «ei rebellare»/«insurgere». Quello della lode dei «beneficia Dei» è un vero e proprio *topos* teologico; da rilevare l'esplicito riferimento di *DeImmMise* 69,679-681=570f/64 a Lattanzio, *De opificio Dei* 3,18. Ma è soprattutto la grande trattazione agostiniana della contraddizione tra «beneficia Dei» e dilagante malignità degli uomini «ingrati», sistematicamente trattata in *DeCivDei*⁷⁵, a dominare la tradizione cristiana latina. Così, la contradd-

⁷⁵ Cfr. Agostino, *DeCivDei* I,1: «Multi uero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis redemptoris eius ingrati sunt... et nunc ingrata superbia atque impiissima insania eius nomini resistunt corde peruerso, ut sempiternis tenebris puniantur, ad quod nomen ore uel subdolo confugerunt, ut temporali luce fruerentur». Seppure il termine «ingratitude» non ricorra mai nel *DeCivDei*, comunque l'argomentazione complessiva è esemplare e decisiva per la tradizione che approda a Machiavelli: «Hoc autem in extremo supplicio recte fit, ut iniqui et impij naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem iustissimum Deum, quem contempserunt benignissimum largitorem. Deus ergo naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis uitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci uel tuendae uel recuperandae necessaria sunt (sicut ea, quae apte et conuenienter adiacent



Gaetano Lettieri

dizione tra ingratitudine delle creature e gratuiti benefici di Dio è centrale nei *PsalmPenit* di Petrarca, come nel *LibroAmCar* di Dominici: «L'uomo peccando è molto ingrato, offendendo quello, dal quale tanti beneficj singularmente ha ricevuti» (*LibroAmCar* 485). Il tema dei benefici (quasi sempre connesso a quello dell'ingratitudine) si trasmette, soprattutto a partire da Agostino e tramite Petrarca, a Giannozzo Manetti, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola.

XV

...nunc quoniam haec omnia nobis condidit (48,389-390=565c/49)	Pensate pertanto come tutte le cose fatte e create sono fatte e create a beneficio dell'uomo (11)
---	---

Prova dell'immensa misericordia di Dio è che la totalità della creazione è finalizzata all'uomo, quindi fatta per suo beneficio. La parallela esaltazione del finalismo antropocentrico della creazione, di per sé piuttosto generica, si specifica come rapporto di dipendenza a partire da quanto segue.

XVI

...cui tellus foecunda tantum gignit animantium, tantum gignit opum, nisi homini? (48,394-395=565c-d/49)	Lo immenso spazio della terra... per suo uso... fece poi nascere in quella tanti animali... e qualunque cosa sopra quella si genera a beneficio suo [dell'uomo] (12-13)
---	---

A un'attenta analisi, il parallelismo è perfetto: in Erasmo, la terra genera tanti «animantia», quindi, più genericamente, tanti «opera»; in Machiavelli, la terra fa nascere «tanti animali», quindi, più genericamente, «qualunque cosa». In entrambi i casi, il periodo si conclude sottolineando l'uomo come destinatario dei doni di Dio: «nisi homini»/«a beneficio suo» (cf. 11: «fatte e create a beneficio dell'uomo»). Machiavelli sta traducendo o riassumendo di seguito il testo erasmiano.

sensibus, lux uox, aerae spirabiles aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum ornamendumque corpus congruit), eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique conuenientem gloriam et honorem in uita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat» (XIX,13,2). Quei «beneficia, quae ex hac... administratione naturae bonis malisque largitur» (*DeCivDei* VII,31), sono comunque finalizzati all'esaltazione di Dio, certo culminante nella lode eterna ed escatologica che gli rivolgerà la *civitas Dei*: «... quod maxime ad laudem referendum est conditoris» (XXII,24,4).



XVII

quot animantium, arborum, herbarum (60,704-705=571c/66)	tanti animali, tante piante, tante erbe (13)
---	--

Questo parallelo testuale – riassuntivo del complesso *Gen* 1,29-30⁷⁶ –, minimo dal punto di vista concettuale, prova con tutta evidenza che qui Machiavelli sta traducendo Erasmo persino pedissequamente, quasi automaticamente, forse aiutato da una memoria prodigiosa, capace di assorbire e riconnettere formule incontrate nel testo scritto, senza bisogno di ritornarvi (si noti, in Erasmo, la distanza tra questo brano e quello sopra citato). Considero impossibile che Erasmo e Machiavelli abbiano potuto proporre autonomamente una serie di tre sostantivi *a)* perfettamente corrispondenti, *b)* nello stesso ordine, *c)* in entrambi i casi introdotti da un aggettivo quantitativo, *d)* gli ultimi due dei quali reciprocamente ridondanti (seppure presenti come distinti in *Gen* 1,29), *e)* soprattutto in entrambi i casi in ordine invertito rispetto a *Gen* 1,29-30. Entrambi, infatti, mantengono, nell’ambito della creazione vegetale, la distinzione genesiaca tra «arbores»/«piante» ed «herbae»/«erbe», piuttosto superflua. Prova ne è la traduzione di Terracciano – «quante forme di animali, alberi» (p. 66) –, che lascia cadere il termine erasmiano «herbae». La perfetta corrispondenza dei tre identici termini riassuntivi del testo genesiaco e ancor più la loro inversione non possono, pertanto, essere casuali.

XVIII

Cui voluuntur orbes coelestes, cui lucent Sol per diem, Luna cum stellis per noctem, nisi homini? Cuius vsibus haec omnia condita sunt, quum nihil esset cui...? (48,391-392=565c/49)	Alziamo gli occhi al cielo, consideriamo la bellezza di quelle cose che noi vediamo, delle quali parte ne ha fatte per nostro uso... Non vedete voi quanta fatica dura il sole per farci parte della sua luce, per fare vivere con la sua potenza e noi e quelle cose che da Dio sono state create per noi? (14-15)
---	---

La comune lode della creazione celeste, ovviamente assai più sintetica nell’*Esort*, potrebbe apparire come luogo teologico-spirituale del tutto generico: si pensi al *Cantico delle creature* di Francesco, o agli stessi *Psalmi penitenciales* di Petrarca, con tutta evidenza dipendenti dalla lode dei *beneficia Dei* del *DeCivDei* di Agostino. D’altra parte, colpisce la secchezza con la quale, in entrambi i testi, si afferma come la creazione dei corpi celesti sia finalizzata all’uomo: «cui... cui..., nisi

⁷⁶ «Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde”. E così avvenne» (*Gen* 1,29-30).

*homini? Cuius vsibus haec omnia condita sunt, quum nihil esset cui...?)/«quelle cose che da Dio sono state create per noi», «fatte per nostro uso» (cf. *supra*, testo XV). Colpisce, soprattutto, l'insistenza sull'*uso* («cuius vsibus»/«per nostro uso»), soprattutto in quanto in entrambi i casi essa è generata dalla contemplazione degli astri. Il ricorrere della dottrina dell'*usus* mi pare in entrambi i casi teologicamente avvertita, in quanto è evidente il riferimento alla dottrina agostiniana dell'*uti/frui*; se essa è del tutto ovvia per Erasmo, più interessante è constatare il suo ricorrere nell'*Esort*, forse indotto a introdurla perché la incontra nel suo testo esemplare. D'altra parte, sottolineo come essa ricorra limpidamente affermata nel *DeCivDei*, opera notissima a Machiavelli, e nello stesso *LibroAmCar* di Dominici (cf. pp. 122-123), che, richiamandosi apertamente ad Agostino (cf. soprattutto pp. 18-20), può con Erasmo essere stato sollecitatore dell'insistenza sulla pregnanza della terminologia agostiniana adottata (si pensi al recupero dell'affermazione della virtù «senza frutto» (p. 25), se priva di carità). La prova che, in Machiavelli, la ripresa della dottrina agostiniana dell'*uti/frui* sia pienamente consapevole mi pare essere la notazione in *Esort* 14, niente affatto scontata o ingenua, che delle creature «parte ne ha fatte per nostro uso», mentre «parte perché, cognoscendo lo splendore e la mirabile opera di quelle, ci venga sete e desiderio di possedere quelle altre che ci sono nascoste». Quest'esplicitata bipartizione, assente in Erasmo, è invece fortemente sottolineata da Agostino in *DeCivDei*⁷⁷. L'influenza del capolavoro agostiniano sull'*Esort* mi pare, in questo passo, diretta!*

⁷⁷ Agostino insiste lungamente sulla distinzione tra a) «utilitatis causa» e b) «decoris locus», tra a) «utilitatis habita ratio» e b) «decus» (*DeCivDei* XXII,24,4): ogni parte del corpo è utile e bella (persino le viscere hanno un nascosto «decus», che testimonia della «pulchritudo rationis»), ma, precisa Agostino, vi è anche una bellezza corporea «inutile», puramente estetica (la barba sul volto dell'uomo, ad esempio). L'armonia del bello, infatti, indirizza analogicamente l'uomo all'escatologica visione della bellezza assoluta di Dio (come aveva già sottolineato Lattanzio e come riaffermerà Erasmo), di cui si canta. ««Confessionem et decorem induisti»» (XXII,2,4); «Si ergo nullum membrum, in his quidem conspicuis (unde ambigit nemo), quod ita sit alicui operi accommodatum, ut non etiam sit decorum; sunt autem nonnulla, quorum solum decus et nullus est usus: puto facile intellegi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam... Iam cetera pulchritudo et utilitas creaturae...» (XXII,24,4-5). La distinzione tra utilità e bellezza della creazione è, quindi, subordinata alla dialettica tra *uti* (del mondo) e *frui* (unicamente di Dio, cui ci si converte anche utilizzando il potere anagogico della bellezza del creato). «Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse uideatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti uero ea re, quam propter aliud quaerimus; unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut peruersi, qui frui uolunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt» (*DeCivDei* XI,25). «Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua... qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique conuenientem gloriam et honorem in uita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat» (XIX,13,2). Segno infine un passo sull'*uti* e sul *frui* che non può essere passato inosservato a Machiavelli, non soltanto per la sua applicazione politica, ma anche perché tratta dell'invidia ambiziosa di Caino, fondatore della «*ciuitas terrena*», e del fratricidio di Abele, connesso (poco sopra, in XV,5) alla *libido dominandi* che determinò il fratricidio di Romolo: «Et hoc est terrenae proprium ciuitatis, Deum uel deos colere, quibus adiuuantibus regnet in uictoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

XIX

<p>...quam admirabilis est illa mentis humanae celeritas et perspicacia... Sed maius est, quod ex rebus conditis deprehensa est illius opificis sempiterna virtus ac divinitas, teste Paulo. Quanta vero volubilitas humani ingenii, quam breui spacio, quam multa simul contuetur intellectus hominis (60,693-60,698=571b/65).</p>	<p>Diegli la ragione e lo intelletto perché potesse speculare e cognoscere la grandezza d'Iddio (16)</p>
---	--

La lode dei beni della creazione non può che culminare, sia per Erasmo che per il suo epitomatore, nella stupefatta contemplazione della mente e della sua straordinaria potenza spirituale (che, ispirandosi soprattutto ad Agostino, *Confessiones* X, Erasmo descrive dettagliatamente in 60,685-61,720=571a-e; 65-66). Per entrambi, il dono della mente è finalizzato alla conoscenza della grandezza di Dio, quindi alla sua lode riconoscente, come indicato (precisa Erasmo) da Paolo, *Rom* 1,18-25. La dipendenza del passo dell'*Esort* da quello del *DeImmMiser* è provata dal riproporre lo sdoppiamento, concettualmente superfluo, dei due termini «ragione» e «intelletto», che corrispondono a «ingenium» e «intellectus». Lo sdoppiamento dei termini ricorre, comunque, anche nel *DeCivDei* agostiniano, all'interno di una lode dell'uomo, che trova precisissima corrispondenza con quella dell'*Esort* (e non con quelle notissime di Lattanzio, Alberti⁷⁸, Pico, Manetti, né con quella del *DeImmMiser*): «l'uomo è solo creato per bene e onore d'Iddio: al quale die' il parlare che potessi laudarlo; gli dette il viso non volto alla terra come a li altri animali, ma volto al cielo perché potessi continuamente vederlo; diegli le mani perché potessi fabbricare i tempî, fare i sacrificii in onore suo; diegli la ragione e lo intelletto perché potesse speculare e cognoscere la grandezza d'Iddio» (16). Il testo di riferimento di Machiavelli mi pare essere, ancora,

quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti uolunt Deo; qui tamen eum uel esse uel res humanas curare iam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui ne hoc quidem credunt» (XV,7,1). Si noti anche il riferimento all'empietà ateistica o alla negazione aristotelica ed epicurea della provvidenza divina. Quei «beneficia, quae ex hac... administratione naturae bonis malisque largitur» (VII,31), sono comunque finalizzati all'esaltazione di Dio, certo culminante nella lode eterna ed escatologica che gli rivolgerà la *civitas Dei*: «... quod maxime ad laudem referendum est conditoris» (XXII,24,4).

⁷⁸ Nella sua preziosa annotazione all'*Esort*, E. Cutinelli-Rendina, *Annotazione*, in N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa...*, cit., pp. 411-416, in part. p. 412, n. 10, rinvia, in riferimento al tema della natura eretta dell'uomo, tra tanti riferimenti possibili, a L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Romano, A. Tenenti (edd), Torino 1980, p. 158: «Manco a me dispiace la sentenza d'Anassagora filosofo, el quale domandato per che cagione fusse da Dio procreato l'uomo, rispose: "Era prodotto per essere contemplatore del cielo, delle stelle, e del sole, e di tutte quelle sue maravigliose opere divine". E puossi non poco persuadere questa opinione, poiché noi vediamo altro niuno animante non prono e inclinato pendere col capo al pasco e alla terra; solo l'uomo veggiamo ritto colla fronte e col viso elevato, quasi coma da essa natura sia così fabbricato solo a rimirare e riconoscere e' luoghi e cose celeste». Ricordo come non soltanto Alberti qui dipenda dal *DeCivDei* di Agostino, citato negli stessi *Libri della famiglia*, ma soprattutto che nel suo testo mancano sia la serie specifica corpo eretto-voce-mani-intelletto/ragione, presente in Agostino e Machiavelli, sia la riflessione, in entrambi presente, sul sistematico rovesciamento perverso che dei doni divini compie ogni uomo.





Gaetano Lettieri

DeCivDei XXII,24, in particolare il par. 4: «Non enim ut animalia rationis expertia prona esse uidemus in terram, ita creatus est homo; sed erecta in caelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere. Porro mira mobilitas, quae linguae ac manibus adtributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conueniens et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animae ut seruiret tale sit corpus adiunctum?»⁷⁹. Agostino, come Machiavelli, insiste sulla disposizione eretta del corpo, metafora della vocazione celeste dell'uomo, e, seppure in diverso ordine, sul dono della lingua⁸⁰, delle mani⁸¹, appunto della ragione e dell'intelletto⁸². È allora azzardato ipotizzare, a quest'altezza dell'*Esort*, un raddoppiamento della fonte, in modo tale che la dipendenza da Erasmo risulti integrata con prestiti agostiniani, forse sollecitati dalla lettura di Dominici?

XX

Nihil omnium rerum non subiecit homini, solum hominem voluit sibi subiectum esse (48,395-396=565d/49)	Ogni cosa è creata per onore e bene dell'uomo, e l'uomo è solo creato per onore e bene di Dio (16)
---	--

Il *subicere* può essere interpretato come esistere con il fine di essere subordinato, finalizzato all'onore e al bene dell'altro? La sottomissione è o non è strumentale alla gloria di chi domina? In tal caso, le due frasi, così secche, simmetriche e inserite in un identico contesto di esaltazione dei *beneficia Dei*, corrispondono perfettamente: l'una è la traduzione dell'altra. D'altra parte, se la fonte primaria di Machiavelli è Erasmo, comunque egli leggeva in Dominici, *LibroAmCar*, 431 quest'affermazione agostiniana: «Come dice santo Agostino: "Tutte le cose fece Dio per l'uomo, e l'uomo fece per sé"».

XXI

Indigni sunt ut fruantur huius mundi bonis, qui Largitorem omnium suis sceleribus offendunt (80,179-180=580d/92)	Con quanta ingratitudine l'uomo contro a tanto beneficatore insurga... quando e' perverte l'uso di queste cose e volte al male (17)
--	---

⁷⁹ *DeCivDei* XXII,24,4.

⁸⁰ «[Deus] sermonis facultatem usumque donauit» (*DeCivDei* VII,30).

⁸¹ «Vestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda industria humana peruenerit; quo in agricultura, quo in nauigatione profecerit; quae in fabricatione quorumque uasorum uel etiam statuarum et picturarum uarietate excogitauerit et impleuerit» (*DeCivDei* XXII,24,2).

⁸² «Ipse [Deus] animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intellegentia... sit scientiae capax atque doctrinae et habilis perceptioni ueritatis et amoris boni» (*DeCivDei* XXII,24,3); «[Deus] rationalem animam, quod dicitur animus, quibus uoluit uiuentibus indidit» (VII,30); «Quamquam enim, quod sumus, quod uiuimus, quod caelum terramque conspiciamus, quod habemus mentem atque rationem, qua eum ipsum, qui haec omnia condidit, inquiramus, nequaquam ualeamus actioni sufficere gratiarum» (VII,31).



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

In entrambi i testi è stigmatizzata la perversione dei beni della creazione donati dal «largitor»/«beneficatore», che gli uomini «indigni [perché ingrati] offendunt»/contro il quale «con ingratitudine l'uomo insurge». Agostinianamente⁸³, il peccato è la perversione dell'uso naturale, relativo, dei beni della creazione, ovvero la loro assolutizzazione o fruizione; anziché utilizzare i beni della creazione per cercare e lodare Dio, l'uomo li assolutizza come mezzi del proprio malvagio affermarsi e corrompersi. Si noti come, alla lettera, l'affermazione erasmiana, con la quale si dichiarano gli ingrati verso Dio indegni di fruire dei beni di questo mondo, cade in un'imprecisione teologica, suggerendo la possibilità di fruire santamente della creazione, mentre, appunto, in senso proprio (agostiniano!) della creazione è possibile soltanto usare/«uti». L'accezione erasmiana di «frui» appare, in questo contesto, generica, teologicamente distratta, a meno che essa non sia assunta come specificazione dell'offendere Dio stesso, quindi come conseguente stigmatizzazione dell'amore perverso, fruitivo nei confronti della creazione, proprio dei peccatori indegni.

XXII

Audiamus peierari per adorandum nomen Dei, leue est quod dixi, audimus abiurari nomen Dei... Sed qui refert, si lingua non sonet blasphemiam, quum multorum tota vita nihil aliud loquatur, quam blasphemias in Deum? Qui gulae seruiunt, ventrem pro Deo colunt... (36,86-86 e 114-116=559c e 560a/32-34)

E quella lingua, fatta per onorare Dio, lo bestemmia; la bocca, onde si ha a nutrire, la fa diventare una cloaca e una via per soddisfare allo appetito e al ventre (18)

In entrambi i brani, è descritta la depravazione della «lingua»/«lingua», che anziché «adorare»/«onorare» Dio, si abbandona alla «blasphemia»/«lo bestemmia». Corrispondente è, pertanto, la conseguente degradazione della bocca a «gula»/«cloaca», che degrada l'uomo ad adorare il proprio «venter»/«ventre» al posto di Dio. In Machiavelli, la «gula» erasmiana, che è strumento dell'idolatrice divinizzazione del «ventre»/concupiscenza (cf. Paolo, *Epistola ai Filippesi* 3,19), è restituita tramite la distinzione «bocca»/«cloaca», che segnala come il naturale uso dell'organo attraverso il quale nutrirsi è pervertito in libidinoso «appetito» del cibo, assolutizzato come sconcia realizzazione dell'uomo.

⁸³ «Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut peruersi, qui frui uolunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt» (*De CivDei* XI,25). «Sed tunc est uera uirtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit» (XIX,10).

XXIII

Ingratitudinis est eum contemnere vnde tantum beneficiorum acceperis, dementiae est ei velle rebellare... Ausus est hoc primum infelix Lucifer... Nonne [mortalem homunculem] Nabugodonosorem, qui se deum fecerat, Deus vertit in brutam bestiam...? (33,42-45=558b/30 e 34,63-64=559a/31)	Vedete, addunque, con quanta ingratitude l'uomo contro a tanto beneficatore insurga... Diventa pertanto l'uomo, usando questa ingratitude contro a Dio, di angelo diavolo, di signore servo, di uomo bestia (20)
---	--

L'«ingratitude»/«ingritudine» suprema, quella di volersi «rebellare»/«insurgere» superbamente contro Dio facendosi dio (cf. *supra*, XIV), viene in entrambi testi punita da Dio con il contrappasso del divenire «bruta bestia»/«bestia», come Erasmo indica tramite l'esempio biblico eloquentissimo di re Nabucodonosor, cui si sovrappone l'esempio di Lucifer, entrambi assenti in Machiavelli. Il tema dell'imbестиarsi è, inoltre, diffusamente attestato nel *LibroAmCar* di Dominici. Eppure, nessun testo pare poter spiegare la potente dialettica machiavelliana tra angelo/diavolo, signore/servo, uomo/bestia. Piuttosto, il modello machiavelliano mi pare essere direttamente il *DeCivDei*, ove Agostino afferma la natura mediana dell'uomo, teso tra «angeli» e «bestiae», quindi il suo passare dalla comunione con il «uerus Dominus», che lo unisce al «consortium angelicum», al divenire «libidinis seruus», quindi destinato all'eterno supplizio⁸⁴. Né Petrarca, né Erasmo offrono, in proposito, un parallelo altrettanto stringente.

XXIV

Paulus apostolus addit insuper aliquid Encomio misericordiae. «Si tradidero, inquit, corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest»... Porro, caritas in proximum quid aliud est, quam misericordia? (92,495-497 e 500=586e/109)	Sono quelli inimici al prossimo, che mancano della carità... Chi non ha carità non ha nulla; di questa dice san Paolo: «Si linguis non solum hominum, sed angelorum loquar, caritatem autem non habeam, factus sum sicut aes sonans» (22-24)
---	--

Erasmo introduce un fondamentale, seppure assai rapido, riferimento all'*Encomium misericordiae* di *1Cor* 13,1-13 che evidentemente è già, in ambito cattolico, luogo comune controversistico antiluterano, come provano gli stessi documenti dell'*ArcCar* (statuti e bolle pontificie connessivi). Machiavelli svilupperà il tema tramite l'innesto della parafrasi dell'inno paolino, ispirato dal *LibroAmCar* di Dominici, a riprova della centralità di questo riferimento

⁸⁴ «Ex quo enim homo in honore positus, postea quam deliquit, comparatus est pecoribus» (*DeCivDei* XXII,24,2). «Hominem uero, cuius naturam quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat, ut, si creatori suo tamquam uero Domino subditus praeceptum eius pia oboedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera uoluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter uiueret, libidinis seruus aeternoque post mortem supplicio destinatus» (XII,22).

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

scritturistico nell'ideologia cattolica papale medicea, dipendente da tradizioni tardomedievali soprattutto toscane (da santa Caterina da Siena a Dominici e Pierozzi; eppure, si pensi anche a santa Caterina da Genova, la quale fu ispiratrice della compagnia del Divino amore genovese, quindi indirettamente della sua gemmazione romana, scaturita dalla mediazione di Ettore Vernazza e della famiglia Sauli).

XXV

Deus qui Rex est noster... qui Sponsus (46,327=564b/45)	Celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú (30)
--	--

Le espressioni erasmiane sono del massimo interesse, in quanto potrebbero essere assunte come punto di mediazione tra la *Concio* e il *LibroAmCar* di Dominici. Nel libro del domenicano, come vedremo, ricorrono a) l'identico termine machiavelliano «imperadore», piuttosto raro in riferimento a Cristo; b) l'identico riferimento alle «celestiali nozze» di questo «imperadore». La dipendenza di Machiavelli da Dominici mi pare, in questo passo, del tutto evidente. Eppure, i due testi potrebbero essere entrati in risonanza proprio a quest'altezza della lettura della *Concio*, consentendo a Machiavelli l'innesto di una virtuosistica variazione "fiorentina", capace di attivare un format confraternale, identitario per il contesto curiale all'interno del quale operava. Quest'innesto è stato sollecitato dai contatti con Sadoletto, Gaddi, persino con lo stesso Clemente VII, ai quali il *LibroAmCar* era certamente noto?

XXVI

Vocat omnes ad nuptiale conuiuium (78,143=579f/90)	Essere intromessi alle celestiale nozze... [al] convito (30)
---	--

Vale qui quanto affermato nel punto precedente, con l'aggiunta di una specificazione apparentemente minima: il ricorrere, sia in Machiavelli che in Erasmo, del termine «convivium»/«convito», che consente al fiorentino di inserire un'interpretazione (di capitale importanza storica!) della veste di carità (cf. la parabola dell'escatologico convito nuziale di *Mt* 22,1-14), dedotta da Dominici, ma assente in Erasmo.



Gaetano Lettieri

XXVII

<p>Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum (62,737-738=572a/67) Et tu petis ab homine vestem bonorum operum, qui hoc miserabilius est nudus quo sibi videtur magnificentius vestitus? Agnosce tuam miseriam, et parata est misericordia (62,748-750=572b/68)</p>	<p>Questa [la carità, è], quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno (30)</p>
---	--

Propongo qui un parallelismo antitetico: questo è l'unico brano erasmiano che può avere ispirato Machiavelli, nel suo ribaltare, in senso tradizionale cattolico-romano, l'immagine della veste, che inevitabilmente presuppone una sua interpretazione nuziale (cf. *Mt* 22,1-14). In Erasmo, l'identificazione tra le opere buone (di carità) e la veste (nuziale) è condannata come umana corruzione della logica della misericordia divina, che esclude qualsiasi atto esteriore e venale, cioè privo di autentica fede e di autentica carità. Machiavelli, al contrario, riafferma nettamente l'identificazione tra (opere di) carità e veste nuziale, riprendendola, come vedremo, da Dominici. Erasmo non poteva non conoscere l'identificazione luterana e melantoniana (diffusa a partire dal 1520) tra veste nuziale e fede, contrapposta a quella nettamente più tradizionale tra veste nuziale e carità (vi torneremo più avanti); qui pare accogliere la tesi luterana, in quanto rifiuta con violenza la teologia delle indulgenze, quindi una giustificazione per mezzo delle opere, per di più del tutto esteriori. Come vedremo, alla fine del trattato, comunque, Erasmo recupererà la prospettiva cattolica, riaffermando la necessità salvifica delle elemosine e delle opere di carità. Sorprende, comunque, la sensibilità di Machiavelli: certo egli era sprovvisto di approfondite conoscenze teologiche, ma evidentemente capta nell'ambiente curiale la riaffermazione ideologica del tema confraternale della veste nuziale come codice identitario antiluterano.

XXVIII

<p>Qui docet errantem, corripit deliquentem, castigat peccantem... misericordiam confert in proximum: qui exhortatur cessantes, qui consolatur afflictos, qui in spem erigit desperantes, misericors est in proximum suum (90,435-438=585d/106)</p>	<p>[Chi è privo di carità], conviene di necessità che sia inimico al prossimo, non suvenga a quello, non sopporti e' suoi defetti, non lo consoli nelle tribulazioni, non insegni alli ignoranti, non consigli chi erra, non aiuti i buoni, non punisca i tristi (31)</p>
---	---

Seppure rivolta in negativo, la corrispondenza del brano dell'*Esort* rispetto a quello erasmiano è perfetta, densissima, terminologica, seppure l'ordine delle virtù/vizi sia diverso. All'erasmiano «docet errantem» corrisponde il machiavelliano «(non) insegni agli ignoranti, (non) consigli chi erra», ove è significativo come il fiorentino sdoppi l'unica e ambigua espressione latina, specificando come l'«errare» possa essere interpretato sia come ingannarsi a causa dell'ignoranza, sia come peccare allontanandosi dalla



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

giusta verità. Al «castigat peccantem», Machiavelli fa corrispondere il «(non) punisca i tristi»; al «consolatur afflictos», il «(non) lo consoli nelle tribolazioni»; al «misericorniam confert in proximum», il «(non) suvenga al prossimo»; sicché all'essere «misericornis in proximum suum» corrisponde, per contrasto, l'essere «inimico al prossimo».

XXIX

<p>“Conuertimini ad Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multae misericordiae, et praestabilis” – siue vt Graeci codices habent μετανοῶν, hoc est poenitens – <i>super malicia</i> (Gioele 2,13). Deicit te magnitudo criminum, sed erigat magnitudo misericordiae diuinae, eam vide quot modis exaggeret propheta. <i>Benignus est</i>, pro quo Septuaginta verterant ἐλεήμων, hoc est <i>misericornis</i> (72,20-26=577c-d/83)</p> <p>Quid nunc superest, nisi vt conuertaris et adeas inuitantem? Sed terrent minae supplicii, audi et respira: “et praestabilis super malicia”. Incertum quare quod Septuaginta verterant μετανοῶν, hoc est <i>poenitens</i>, diuus Hieronymus verterit <i>praestabilis</i>, nam Latinis <i>praestabile</i> dicitur quod praestari, hoc est, effici potest (74,33-36=577e/83-84)</p> <p>Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adoremus misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia (58,639-640/570b=62)</p>	<p>Queste offese contro al prossimo sono grandi, la ingratitudine contro a Dio è grandissima; ne' quali duoi vizii perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostro la via del rizzarci: la quale è la penitenza. La potenza della quale... (32-33)</p>
---	--

Ritengo che questo parallelo, anche se fosse l'unico, sarebbe da solo capace di provare la dipendenza di Machiavelli da Erasmo. Si tratta dell'unico luogo dell'*Esort* ove Dio è definito «benigno»; anche nella *Concio*, questo è l'unico luogo ove ricorra il termine «benignus»; in entrambi i testi, Dio è benigno perché toglie la «magnitudo criminum», cioè i «vizii grandi/grandissimi». L'«erigere» corrisponde al «rizzare», così come il «deicere» corrisponde al «caggere», sicché la stessa immagine machiavelliana della via mi pare corrispondere all'invito al convertirsi («ut conuertaris») e al «seguire» («et adeas») colui che chiama/invita. Ma soprattutto è notevolissima la convergenza tra la nozione di penitenza e quella di potenza, che in Erasmo è dedotta dalla citazione di Gioele, ove ricorre anche l'identificazione tra misericordioso e benigno (nella traduzione geronimiana); donde l'erasmiana insistenza sulla potenza della misericordia. La dipendenza machiavelliana da una fonte teologica mi pare del tutto ovvia: l'*Esort* riassume fedelmente l'esito del complesso argomentare erasmiano, senza riportarne la tortuosa elaborazione ermeneutica, fondata sulla tradizione geronimiana di «μετανοῶν, hoc est poenitens» con «praestabilis», quindi di colui che «effici potest». Mirabilmente, Machiavelli taglia secco: «La potenza della quale [penitenza]...»! La penitenza, dono della divina benignità/misericordia, è potente: logicamente, questa conclusione è del tutto ossimorica, quindi di raffinata



Gaetano Lettieri

invenzione teologica⁸⁵ e ardita fondazione esegetica. Ovviamente, Machiavelli vi è indotto unicamente dall'argomentazione erasmiana. Tanto più che nota e fondativa è la sua condanna dell'atteggiamento "effeminato", penitenziale della religione dell'ozio, che induce a viltà, sottomissione, abbandono della lotta e della forza! Pertanto, quest'esaltazione della "penitenza" – del tutto insolita per Machiavelli – si rivela essere, con tutta evidenza, un prestito letterario, piuttosto che una prova di personale conversione spirituale. Riassumendo: «benignus»/«benigno»; «magnitudo criminum»/«vizii grandi... grandissimi»; «erigere»/«rizzare»; «deicere»/«caggere»; «poenitens... praestabilis... quod effici potest»/«potenza della penitenza».

XXX

Si consideres, quam atrox fuerit peccatum David, agnoscis misericordiae magnitudine... Homicidium et adulterium (42,233=562a-b/39-40)	Perdonò a Davit lo adulterio e lo omicidio (33)
---	---

Il peccato di «David»/«Davit» è espresso con gli stessi identici termini, secchi e contigui, seppure invertiti da Machiavelli: «homicidium et adulterium»/«lo adulterio e lo omicidio». In entrambi i testi, è proprio la gravità del duplice peccato di David che diviene, per contrasto, prova della «misericordiae magnitudo»/del misericordioso «perdonare» di Dio. Il secco binomio perverso di David («adulterium et homicidium») è già presente in Savonarola⁸⁶.

XXXI

<p>Petrus quum ter illum abiuraret... coepit amare flere (68,877-878=574e/75)</p> <p>Petrus ad intuitum Iesu recordatus sermonis dominici statim agnuit seipsum, ac velut indignum praesente Domino subducit sese, non ad laqueum sed ad fletum, hoc est non ad desperationem sed ad remedium (68,891=574f-575a/76)</p> <p>Passus est et Petrum, quem destinarat Ecclesiae suae principem, insigniter labi. Tantum fleuit et misericordiam est consequutus (86,329=583c/100)</p>	<p>Perdonò... a San Piero la ingiuria di averlo non solo una volta, ma tre negato (33)</p> <p>E non solamente perdonò [David e Pietro], ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo... solamente perché san Piero "flevit amare" ("pianse sempre amaramente") il suo peccato, pianselo Davit, meritò l'uno e l'altro il perdono (35 e 37)</p> <p>E con san Piero piagnere amaramente, et di tutti i falli commessi vergognarsi (44)</p>
--	---

⁸⁵ Erasmo stesso indica il fondamento di questa conclusione ossimorica, che è l'incarnazione di Cristo come rivelazione di una grazia universalmente elettiva e onnipotente proprio perché immensamente misericordiosa: «Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adoremus misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia» (*De Immiser* 58,639-640=570b/62).

⁸⁶ Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 38: «An non David, propheta maximus, multa et magna beneficia accepit...? Et tamen peccavit, et quidem graviter in adulterio quam in homicidio iusti viri et innocentis. Nec tamen Dominus suam misericordiam eum terminavit».



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

All'interno di una struttura identica caratterizzata da espressioni estremamente secche, notevolissime sono le corrispondenze tra a) «abiurare»/«ingiura» e b) «coepit amare flere... tantum fleuit»/«solamente perché... "flevit amare"», causa immediata della c) «misericordia»/«perdonare» di Dio. In particolare, l'espressione «amare flere», certo desumibile direttamente da *Lc* 22,54-62 (quindi non necessariamente dipendente da Erasmo), diviene meno banale, considerando che in *Mt* 26,69-75 il pianto di Pietro è espresso tramite il verbo «plorare», anziché «flere»: che entrambi i testi riprendano il termine lucano, piuttosto che quello matteano, spinge ad ipotizzare la dipendenza dell'uno dall'altro (seppure lo stesso Savonarola attesti la stessa espressione)⁸⁷. Si noti, inoltre, la dipendenza dell'«abiurare» di Erasmo da *Mt* 26,72, sec. *Vulg* («negavit cum iuramento») e 26,74 («Tunc coepit detestari et iurare»). Il raffinato incrocio tra termini matteani e lucani, proposto dal biblista Erasmo, è ripreso da Machiavelli tramite il termine «ingiura», che esprime perfettamente l'ingiuria del giuramento falso. Insomma, sia nel *DeImmMiser* che nell'*Esort*, gli esempi di David e Pietro – a) tremendi peccatori e b) piangenti pentiti e “vergognosi”, quindi immediatamente perdonati – assumono un'assoluta centralità argomentativa, che difficilmente può essere spiegata, in due testi redatti a brevissima distanza l'uno dall'altro, senza concludere a favore della dipendenza del testo machiavelliano da quello erasmiano, che è letteralmente allagato dal tema ambrosiano delle lacrime come segno di penitenza, quindi lavacro di rigenerazione postbattesimale⁸⁸.

XXXII

Ob hoc ipsum Dominus nostrae salutis modis omnibus consulens passus est summos ac probatissimos viros [seguono gli esempi-chiave di David e Pietro] in grauius crimina prolabi, ut nos horum exemplo consolaretur et erigeret ad spem veniae (85,302-305=582f-583a/98-99).	Quale peccato non perdonerà Iddio, frategli miei, a voi, se veramente voi vi ridurrete a penitenza, poi che perdonò questi loro [a David e a Pietro]? (34)
--	--

Machiavelli ripete fedelmente il ragionamento di Erasmo: il gravissimo peccato di uomini santi e sommi, comunque seguito da una sincera penitenza (cf. *Esort* 35-37), è consentito da Dio per indurre l'uomo alla fiducia nel perdono di Dio, quindi alla penitenza che ne è condizione⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus" = Meditatio pia...*, p. 4: «Petrus... amare fleuit»; p. 17: «fleuit amare».

⁸⁸ Cfr. *DeImmMiser* 80,200-82,219=581a-c/93-94.

⁸⁹ Cfr. Ambrogio, *De paenit* II,3,17: «Fatetur utique peccatum ad mortem, ne quem uos agentem cuiuslibet criminis paenitentiam iure excludi putatis...».



Gaetano Lettieri

XXXIII

<p>Nam de precibus, lacrymis, ieiunio, cilicio, cinere, hoc est de corde contrito iam sparsim dictum est in tota oratione, atque haec quidem impetrant Dei misericordiam; caeterum, beneficentia in proximum extorquet etiam, ut ita loquar (90,426-429=585c/105)</p>	<p>Ma perché e' non basta pentirsi e piagnere, ché bisogna prepararsi in le opere contrarie al peccato... (38)</p>
---	--

Splendido per secchezza, quasi con uno scarto nervoso che lascia trapelare impazienza, il passo machiavelliano riassume l'elenco erasmiano tramite il (savonaroliano) «pentirsi e piagnere», di cui pare volersi rapidamente sbarazzare; la religione fattiva di Machiavelli non può che salutare con convinto favore il dedicarsi alle «opere» buone, che entrambi prescrivono come necessarie, in trasparente polemica con Lutero. Il fortissimo verbo erasmiano «extorquere»⁹⁰, riferito all'atto violento di carità che quasi pare rubare la giustificazione a Dio, non è recepito da Machiavelli, ma verrà invece ripreso dalla *IntMiser* di Sadoletto.

XXXIV

Concio	Esortazione
<p>Latrocinii, furtis, rapiniis... Rixis, obrectationibus, sycophantiis plena sunt omnia (93,511 e 93,513/94,518=587a-b/110) Vexat immerentem, opprimit imbecillem, traducit innoxium, spoliat inopem, imponit incauto (94,550-551=587e/112) Quis compendioli causa non paratus est imponere fratri suo (93,513-514=587a; 110); illi charius vendo quid desiderat (93,516=587a; 110); etiam immerentes vltro laedimus (94,519=587b/111).</p>	<p>La volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo (40)</p>

La sintetica tripartizione machiavelliana dei vizi dipende, con tutta evidenza, dal modello erasmiano: colpisce la densità delle corrispondenze. Non può

⁹⁰ Cfr. *DeImmMiser* 90,425-426=105, ove si comincia a descrivere «quibus modis potissimum extorquenda sit Dei misericordia». Cf. 86,325-326=583c/100, ove ci si chiede: «si tanta vis est falsae poenitentiae, vt glaidum vltorem extorqueat e manu Dei, quid faciet animus vere mutatus in diuersum affectum?». Cfr. anche il bellissimo «pia improbitate veluti vim facere misericordiae divinae, numquam cessans misericordiam exercere in proximum» (94,554=587d-e/112). La fonte di Erasmo è Tertulliano, *Apologeticum* 40,15: «... cum [Dei] misericordiam extorserimus»; ma cfr. anche Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos*, III,10: «Tota oratio et deprecatio extorquet clementiam creatoris, ut qui nostris uiribus et studio saluari non possumus, illius misericordia conseruemur».



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

certo essere un caso che, tra l'innumerabile caterva di vizi indicabili tra quelli che caratterizzano disprezzo, strumentalizzazione, violenza nei confronti del prossimo, la stessa selettiva tripartizione ricorra nei due testi. Inoltre, colpisce l'identico ordine nell'elencazione degli identici vizi. Alle «usure» corrispondono «latrocinia, furta, rapinae»; alle «infamie» corrispondono «rixae» e in particolare «obtreactiones»; agli «inganni» corrispondono i «sycophantia». In Erasmo, la stessa tripartizione ritorna subito dopo: all'«usura» corrisponde il «vexare immerentem, opprimere imbecillem» (Terracciano: «vessa chi non lo merita, opprime il debole»), soltanto per «compendioli causa» (Terracciano: «per un po' di guadagno»); alle «infamie» il «traducere innoxium» (Terracciano: «calunnia l'innocente»), l'«immerentes vltro laedere» (Terracciano: «offendiamo anche chi non lo merita»); agli «inganni» l'«imponere incauto» (Terracciano: «inganna l'indifeso»), cioè l'«imponere fratri suo» (Terracciano: «ingannare il fratello»).

XXXV

<p>Nec puduit illum [David] omnibus peccatoribus dictare ac praecinere carmen poenitentiae: "<i>Miserere mei, Deus</i>" (86,344-345=583e/101)</p> <p>Quid igitur superest, carissimi, nisi ut imploremus Domini misericordiam (96,586=588d/114)</p> <p>Clamemus et nos, miserere, Iesu, Fili Dei, clamemus fortiter et constanter inter medias obstrepentium malarum cogitationum turbas (90,410-412=585a/104-105)</p> <p>Clama Domino: "<i>Miserere</i>" (94,545=587e/112)</p> <p>Nemo peccatorum vinculis irretitus liberari potest, nisi subueniat diuina misericordia (50,498-499=566d/52)</p>	<p>Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridare con Davit: "<i>Miserere mei, Deus</i>" (42-43)</p>
--	---

Machiavelli interpreta il gridare «*Miserere mei, Deus*» come il «ricorrere alla penitenza», così come Erasmo definisce il «*Miserere mei, Deus*» come «carmen poenitentiae». Così, come l'invocazione penitenziale è da Machiavelli prospettata come unica via d'uscita («conviene, ad uscirne»), così per Erasmo il «clamare», l'implorare con il *miserere* la *misericordia* divina, è ciò che «igitur superest», appunto l'ultima risorsa.

XXXVI

An non hic tempestiua interpellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo, et adiunget Domino qui fons est bonorum omnium? Quid igitur superest, charissimi, nisi vt imploremus Domini misericordiam, vt hoc quoque nobis largiatur vt esse misericordes possimus in proximum, ne si hic illius misericordiam neglexerimus post eam frustra requiramus, sed tanto seuerius iudicium experiamur quanto fuerimus hic maiore misericordia prouocati. Vincat in nobis humanos affectus misericordia in fratres, vt in Deo vincat erga nos misericordia iudicium. Ita fiet, vt concordibus animis simul misericordias Domini cantemus in aeternum, profitentes miserationes eius esse super omnia opera ipsius (96,586-592=588d-e/114-115)

Ma con quali sassi o con quali pruni reprimere noi la volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, benificare quello? Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato, e nelle mani del diavolo ci troviamo. Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridare con Davit: «Miserere mei, Deus!». E con san Piero piagnere amaramente, e di tutti i falli commessi vergognarsi (40-44)

La conclusione delle due opere è concettualmente del tutto identica, imperniata sul concorrere tra a) «limosine»/«eleemosyna» e b) «ricorrere»/«implorare» alla misericordia di Dio, unica condizione perché questi siano liberati «da la libidine, [non rimanendo] rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato»/«ab omni malo», anziché precipitare nella «mani del diavolo»/nella «Gehenna». Sorprende il rovesciamento che avviene nel testo machiavelliano, latente anche in quello erasmiano, eppure reso più evidente dalla contrazione argomentativa che chiude l'*Esort*: se, in 38-40, vi si legge che «non basta pentirsi e piagnere», ma si deve correre «in le opere contrarie al peccato», dedicandosi alle «limosine», cioè alla carità che sovviene al prossimo, in 39-44 si torna a far dipendere la stessa elemosina proprio dal «ricorrere alla penitenza» e «piagnere», gridando «miserere» e invocando la misericordia di Dio. Così, in Erasmo, la tradizionalmente cattolica insistenza sulle buone opere, necessarie per la salvezza, è subito riequilibrata dalla riaffermazione (occhieggiante a Lutero) che esse stesse dipendono unicamente dalla «misericordia Domini», sicché quelle stesse devono essere oggetto di costante invocazione, piuttosto che perversa illusione di produzione di meriti. Si noti, inoltre, la sopra evidenziata corrispondenza tra il «perciò conviene, ad uscirne» e il «quid igitur superest», indicativi di un'impasse, sperimentata dalla volontà che vuole operare il bene ed essere misericordiosa verso il prossimo, la quale però si trova inesorabilmente prigioniera della sua naturale, libidinosa peccaminosità; soltanto la confessione della misericordia di Dio, alla quale appunto grida il «miserere», è da entrambi i testi indicata come unica possibile *via d'uscita* dalla dominante perversione della creatura. Quasi costrettavi dalla sua fonte, intenta a percorrere la via mediana tra protesta luterana e tradizione prassistica cattolica, l'*Esort* machiavelliana si chiude, pertanto, nel riaffermare la misericordia di Dio come unica condizione dell'opera buona, sconfessando quella fiducia

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

nella virtù meritoria dell'uomo, che pure il fiorentino Machiavelli aveva poco sopra affermata, quasi con un insofferente gesto di proclamazione della «dignitas» umana (malgrado sia da rilevare l'antropologia lucrezianamente pessimistica di Machiavelli, che entra meglio in risonanza con la cupa antropologia agostiniana, che non con l'ottimistica esaltazione umanistica dell'*hominis dignitas*).

XXXVII

Concio	Esortazione
<p>Atque haec quidem impetrant Dei misericordiam, caeterum beneficentia in proximum extorquet etiam, vt ita loquar... Misericordiam autem siue eleemosynam appello... officium quodcumque quod pio animo confertur in fratrem (90,428-429 e 90,433-435=585c/105-106) Et Propheta "Peccata, inquit, tua eleemosynis redime"... Foenerat igitur Deo, quisquis amore Dei beneficium collocat in proximum (92,467-468 e 92,470-471=586a-b/108) Quid est facere misericordiam? Etiam immerentibus benefacere (92,494-495=586e/109). Non erit muta eleemosyna, sed exorabit Dominum, ut qui proximum subleuaris in aliquo malo, libereris ab omni malo (96,576-577=588c/114) An non hic tempestiua interprellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo...? (96,583-585=588d/114)</p>	<p>[Come] reprimeréno [i peccati] che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, beneficare quello? (40)</p>

Per quanto possa apparire una connessione generica e del tutto scontata, come per Erasmo l'«eleemosyna» è il misericordioso «benefacere»/«beneficium collocare in proximum», così per Machiavelli «le limosine» sono finalizzate a «beneficare... il prossimo», unico atto capace di impetrare la misericordia di Dio. La secchezza della formula machiavelliana pare dipendere dall'insistito slittamento erasmiano dall'atto esteriore dell'elemosina alla volontà interiore di beneficare il prossimo. L'elemosina è, pertanto, la misericordia dell'uomo per l'altro, capace di "catturare" la misericordia di Dio. La misericordia, identificata con la stessa carità – «Charitas in proximum quid aliud est quam misericordia» (*DeImmMiser* 92,500=586e/109) –, rovescia i vizi consueti dell'uomo: «le limosine» contraddicono «le usure», l'«onorare» contraddice «le infamie», il «beneficare» contraddice «gli inganni», volti a «maleficare» il prossimo. Sol tanto le elemosine reprimono/redimono i peccati, liberando dalla punizione escatologica: contro Lutero, le opere buone «lucrano» la salvezza.



Gaetano Lettieri

XXXVIII

<p>Euome et tu, peccator, ex animo tuo prauis cupiditates quae militant aduersus Deum, libidinem, auariciam, luxum, arrogantiam, iracundiam... persistens in peccatis... Si petitis misericordiam vere petite, si quaeritis vere quaerite, si pulsatis ostium misericordiae vere pulsate (94,529-534=597c/111)</p>	<p>Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e inuiluppati ne' lacci del peccato... Perciò conviene, ad uscime, ricorrere alla penitenzia e gridare con Davit: "Miserere mei, Deus" (41-43)</p>
--	--

Alla fine dei due trattati ricorre, come riassunta e radicalizzata, la dialettica tra a) «pravae cupiditates... libido... peccata»/«libidine, errori, peccato» e b) sentitamente invocata «misericordia»/il «"Miserere mei, Deus"», con cui l'autentica «penitenzia» è infine identificata. All'erasmiano «euomere», rigettare dal proprio animo le perverse «cupiditates», corrisponde il machiavelliano «uscire» dalla libidine dei peccati.

XXXIX

<p>Vadunt infelices, relictis suis prauis cupiditatibus... illaqueantur funicolis peccatorum, capiuntur aeternae damnationis sagena... et in puncto ad inferna descendunt (64,807-810=573c/71) peccatorum vinculis irretitus (50,448=566d/52) in tartarum praecipitati ac aeternis vinculis astricti (34,50=558c/30)</p>	<p>Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e inuiluppati ne' lacci del peccato, e nelle mani del diavolo ci troviamo (41)</p>
--	--

L'immagine, certo piuttosto scontata, dell'essere catturati nei lacci del peccato, che sono le stesse reti delle libidini attraverso le quali il diavolo cattura gli uomini precipitandoli all'inferno, pare dipendere da alcune insistite formule erasmiane.

XL

<p>Sed audi quis exitus sequatur hanc infelicissimam felicitatem... "Velut somnium surgentium, Domine, in ciuitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges" (<i>Salmo</i> 73,20) (63,780-64,783=572f/70)</p>	<p>"... E cognoscere chiaramente/ che quanto piace al mondo è breve sogno" (44=PETRARCA, <i>Rerum vulgarij fragmenta</i> I,14)</p>
--	--

È certo azzardato, eppure assai suggestivo ipotizzare che la conclusiva citazione dei due stupendi versi del *Canzoniere* sia stata suggerita a Machiavelli dalla citazione erasmiana del *Salmo* 72,20, che (certo più violentemente) paragona l'esistenza



dell'uomo che, godendo del mondo, non ama Dio – «opulentia rerum fluxarum impie tumens» (*DeImmMiser*64,786=573a; 70) – a sogno che si dissolve, rivelandosi nulla. Piuttosto, Machiavelli sarebbe in grado di cogliere, nel sonetto proemiale petrarchesco, un chiaro riferimento alla natura penitenziale di molti salmi davidici, come segnala «l pentersi», che precede, nel penultimo verso della rima, la citazione conclusiva dell'*Esort*⁹¹. Comunque, non mi pare affatto azzardato ipotizzare che la citazione petrarchesca intenda veicolare un messaggio in codice, capace persino di sollecitare l'orgoglio italiano, dichiarando in maniera elegantissima, mostrando umanistico dominio delle fonti, di avere identificato nei *PsPenit* petrarcheschi una fonte prestigiosa (e nazionale) del *DeImmMiser*⁹². L'epitome machiavelliana, infatti, non intende certo essere un plagio, ma un'opera di riscrittura, reinterpretazione e ritrattazione condivisa della *Concio*, che i suoi principali interlocutori (Sadoletto, Giberti, Clemente VII, qualche teologo di corte come Cristoforo Marcello, probabilmente anche i coltissimi Gaddi) conoscono assai bene, essendone i primi destinatari! Ricordo, in proposito, la tesi avanzata da Francesco Bausi, in relazione a un testo capitale,

⁹¹ Il rapporto tra natura penitenziale dei *Salmi* e atto confessivo agostiniano è del tutto evidente da un brano delle *Familiares*, ove la dialettica tra peccato e speranza è riferita a quella tra sonno/sogno/concupiscenze dell'uomo esteriore e invocazione a Dio ispirata dalla lettura delle opere di Agostino (*Confessiones*, in particolare modo), capaci di fare almeno invocare la venuta della grazia di Dio: dichiara il poeta che «illa [Augustini dicta] relegenti totam michi vitam meam nichil videri aliud quam leve somnium fugacissimumque fantasma. Itaque lectione illa excitor interdum velut et somno gravissimo; sed urgente mortalitatis sarcina, palpebre rursus coeunt; et iterum expergisor, et iterum et iterum obdormio. Voluntates mee fluctuant et desideria discordant et discordando me lacerant. Sic adversus interiorem hominem exterior pugnat [...] Adhuc de fine sum incertus, vivoque in spe trepida, sepe ad Victorem mortis exclamans: "Eripe, e his, invicte, malis... da dextera misero, et tecum me tolle per undas"» (G. Petrarca, *Epystolae Familiares* II,9,16-17).. Evidentemente, l'intero *Canzoniere* è strutturato come *confessio* penitenziale, come invocazione alla venuta della grazia di Dio. Machiavelli sarebbe in grado di attingere questa dimensione confessiva dell'opera petrarchesca, come mostra N. Maldina, *Penitenza ed elegia nel "Canzoniere" di Petrarca*, in «Studi (e testi) italiani» 35, 2015 = R. Alhaique Pettinelli, R. Moraca, P. Petteruti Pellegrino, U. Vignuzzi (edd.), *La Bibbia in poesia. Volgarizzamenti dei Salmi e poesia religiosa in età moderna*, Bulzoni, Roma 2015, pp. 17-33, in part. pp. 17-19: «Sembra, insomma, legittimo scorgere dietro la citazione machiavelliana un'originalissima (e, va da sé, altrettanto parziale) lettura della vicenda dell'io-lirico petrarchesco tesa ad assimilare il moto penitenziale entro il quale il sonetto proemiale la inquadra alla parabola narrata da David nei *Salmi*, secondo una comune esegesi autobiografica del libro biblico» (N. Maldina, *Penitenza ed elegia...*, 19). Per una convincente dimostrazione della profonda influenza che il libro biblico dei *Salmi* e la sua componente penitenziale hanno avuto sulla concezione e la strutturazione del canzoniere petrarchesco, sino a potere esserne definito un «modello strutturale» (556), cfr. N. Maldina, *Petrarca e il libro dei "Salmi". Materiali per la struttura dei "Rerum vulgarium fragmenta"*, in «Lettere italiane», 66/4, 2014, pp. 543-558; in un autore eminentemente agostiniano quale Petrarca, ovviamente non può essere trascurato l'influsso «del modello autobiografico e penitenziale offerto dalle *Confessiones* agostiniane» (p. 545); cf. *Penitenza ed elegia...*, pp. 19-23; F. Rico, *Petrarca y las letras cristianas*, in «Silva» 1, 2002, pp. 158-182. Ovviamente, non è possibile trascurare l'influenza decisiva, sull'esegesi petrarchesca dei *Salmi*, delle agostiniane *Enarrationes in psalmos*, delle quali, com'è noto, Petrarca possedeva due manoscritti.

⁹² Ricordo che, nel *Ciceronianus*, Petrarca è esplicitamente citato come il «princeps» dell'umanesimo italiano nascente: «Itaque reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos videtur fuisse Franciscus Petrarca, sua aetate celebris ac magnus, nunc vix est in manibus ingenium ardens, magna rerum cognitio, nec mediocris eloquendi vis» (Erasmo da Rotterdam, *Dialogus Ciceronianus...*, cit., p. 661, rr.16-18).

quale *Princ* XXVI: l'*exhortatio* machiavelliana sarebbe modellata sulla *Ad Carolum quartum Exhortatio secunda ad transitum in Italiam*, cioè su *Familiares* XII,1, sicché la citazione finale da *Italia mia* (=Rvf 128) ne sarebbe un rinvio cifrato, «non resistendo alla tentazione» di richiamare obliquamente la sua fonte principale⁹³. Interpreto in senso analogo la citazione di Rvf 1, in chiusura dell'*Esort*, ma aggiungendo una precisazione: se in due opere così diverse Machiavelli “cade nella tentazione” di citare dei versi di una sua fonte-chiave, non sta cedendo a un lapsus compulsivo, né sta confessando, traslata, una verità rimossa, ma sta adottando un linguaggio in codice. Machiavelli intende segnalare in maniera cifrata un patrimonio condiviso, per compiacere i suoi colti e potenti lettori, cercando di costituire o di rinsaldare con loro un legame elettivo. Citare dei versi di Petrarca in chiusura di un'esortazione spirituale significa, allora, richiamare un'esemplare opera penitenziale, patristicamente nutrita, che si riconosce influente sul grande Erasmo in polemica contro la teologia della giustificazione di Lutero, per di più durante l'anno santo del 1525-1526. Ma significa, anche, portare a testimone della propria *religio* un autore identitario, culturalmente e confessionalmente garantito, magari suggerendo altri testi (il *Princ*) e altre risonanze politiche (quelle di *Italia mia*). Autocitarsi, forse: a buon intenditor... , poche, ma altissime parole! Se il David e il Pietro dell'*Esort* sono il rovescio del David e dei papi guerrieri del *Princ*, Rvf 1 non diviene il rovescio intenzionale di Rvf 128? Quest'apologia della propria tradizione religiosa, della carità fattiva e delle indulgenze penitenziali, non è *anche* un raffinatissimo suggerire al papa *simul* guerriero e penitente, romano e fiorentino (e, per sua stessa ammissione, lettore attento e ammirato delle opere machiavelliane)⁹⁴, che Pietro piangente è il *princeps* della chiesa romana universale e che David penitente, armato delle sole “armi proprie”, è lo spietato decapitatore di Golia, sorretto dalla provvidenza di Dio e soprattutto dalla *propria* virtù⁹⁵?

Bisognerebbe, allora, rileggere in senso non banalmente anticlericale, ma radicalmente politico, lo spietato excursus di *IstFior* I,9 sul diffondersi del cristianesi-

⁹³ Machiavelli decise di «metterla a frutto nell'ultimo capitolo del *Principe*, in cui sviluppò ed amplificò la traccia offerta da Petrarca, occultando questo antecedente della sua *exhortatio*, ma non resistendo alla tentazione di concluderla (e di concludere l'intero trattato) con quattro versi della canzone *Italia mia*: come se il peregrino, e prima di allora quasi sicuramente a lui sconosciuto Petrarca latino della “familiare” XII,1, gli avesse prepotentemente rievocato alla memoria il certo più noto Petrarca volgare dei *Rerum vulgarium fragmenta*» (*Petrarca, Machiavelli, il “Principe”*, in J.-J. Marchand (ed.), *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*, Salerno, Roma 1996, pp. 41-58, in part. 55-56). Caso analogo sarebbe, allora, quello dell'*Esort*. In tal caso, acquisterebbe ancora più rilevanza quest'opportuna precisazione di Bausi: «Il Machiavelli [letterato]... si premura di conferire alle sue pagine – anche se talora, come abbiamo detto, non senza qualche avvertibile impaccio – quella “vernice” erudita che doveva sembrargli indispensabile, nel momento in cui si rivolgeva a intellettuali di rigorosa formazione classico-umanistica come buona parte di quelli che frequentavano gli incontri degli Orti Oricellari» (p. 56). Il gioco letterario diviene tanto più opportuno se rivolto a intellettuali quali Sadoleto, o a personaggi quali Giberti, Ciochetti del Monte, i Gaddi, infine lo stesso Clemente VII, nell'ambito di quella curia romana, dove il recente e rilevante caso editoriale europeo della prima opera antiluterana di Erasmo era certamente noto.

⁹⁴ Cf. *Lettera di Vettori a Machiavelli dell'8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 391, *supra*, n. 7.

⁹⁵ Cf. *supra*, nota 48.

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

mo e sul suo ambiguo sostituirsi al potere secolare romano⁹⁶. Questo parassitario processo di progressiva fagocitazione della grande realtà politica pagano-romana da parte della “setta” cristiana è al tempo stesso:

a) segno di originario rigore religioso e grande ambizione politica:

Perché i primi dopo san Piero, per la santità della vita e per i miracoli, erano dagli uomini reveriti; gli esempi de’ quali ampliarono in modo la religione cristiana, che i principi furono necessitati... ubbidire a quella... Lo Imperio romano rovinò più presto e la Chiesa romana più presto crebbe (*IstFior* I,9,1-2).

e b) causa della disunione e della rovina d’Italia:

Tutte le guerre che, dopo a questi tempi [quelli della chiamata dei Franchi in Italia], furono da’ barbari fatte in Italia, furono in maggiore parte da e pontefici causate; e tutti i barbari che quella inondarono furono il più delle volte da quelli chiamati. Il quale modo di procedere dura ancora in questi nostri tempi: il che ha tenuto e tiene la Italia disunita e inferma (*IstFior* I,9,9).

Mi limito qui a citare il passo conclusivo del capitolo, perché in esso vengono ricongiunti, come strumenti di potere storico, armi spirituali e armi temporali:

E vedrassi come i papi, prima con le censure, di poi con quelle e con le armi insieme, mescolate con le indulgenzie, erano terribili e venerandi; e come, per avere usato male l’uno e l’altro, l’uno hanno al tutto perduto, dell’altro stanno a discrezione d’altri (*IstFior* I,9,11).

Considerato che l’opera è commissionata da Giulio de’ Medici, quindi offerta al papa regnante, sarebbe forse opportuno interpretare questo capitolo profondamente critico nei confronti della storia politica del cristianesimo occidentale come riflessione sull’occasione storica che si offre a un papato chiamato a nuove sfide, perché ritorni a essere *terribile e venerando*. Mi pare, infatti, perfetta la continuità di queste pagine con le tesi di *Princ* XI, *De principatibus ecclesiasticis* e *Princ* XXVI, che dispiegava in prospettiva bellica l’ambigua e cortigiana lode della virtù religiosa e pacifica di Leone X (nuovo Numa), erede di un pontificato reso «potentissimo» dai suoi predecessori⁹⁷.

⁹⁶ Rimando, in proposito, all’analisi di E. Cutinalli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, il cap. «Chiesa e medioevo italiano nel primo libro delle *Istorie fiorentine*», pp. 285-312, in part. pp. 295-312: vi si dimostra la centralità negativa assunta dalla religione cristiana, quindi dalla chiesa, nelle vicende che hanno condotto dalla decadenza dell’impero romano alle avvilenti disunione e debolezza italiane. Eppure, il primo libro delle *IstFior* vi è restituito come «grandiosa glossa storiografica non solo al dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi* [...], ma anche dell’undicesimo capitolo del *Principe*» (p. 304); pertanto, l’insistenza sulla profonda negatività dell’azione storico-politica della chiesa non esclude la lucida consapevolezza che soltanto suo tramite sarà possibile un’inversione virtuosa dei destini politici italiani.

⁹⁷ Per una preziosa analisi di *Princ* XI, letto in profonda connessione con *Princ* XXVI, opportuna-



Gaetano Lettieri

Notevolissimo, allora, è il ricorrere, nel contesto di *IstFior* I, del tema-chiave delle «armi», abbinato alla necessità di tornare a maggiore rigore spirituale (rispondendo alla radicale svalutazione luterana di «censure» e «indulgenze»), sicché davvero la dialettica figura di Clemente, religiosamente rigoroso e politicamente disposto alla guerra, pare incarnare le aspirazioni politiche di Machiavelli, che guarda alla possibilità di liberare, da «tutti i barbari che quella inundarono» (I,9,8), «la Italia disunita e inferma» (I,9,9), prostrata dalla secolare corruzione spirituale (cf. *Disc* I,12) e politico-militare del papato, che pure ne era ormai soggetto politico chiave⁹⁸. Seppure qui è evidente l'ambiguità tra la spietata analisi storico-politica e l'urgenza pratica di azione pontificia finalmente virtuosa (sulla scia di Alessandro VI e di Giulio II), l'affidare ai Medici, saliti al papato, l'altissimo compito dell'unificazione e liberazione d'Italia⁹⁹ pare finalmente trovare pieno ascolto nel virtuoso Clemente VII, insieme spirituale (Numa) e guerriero (Romolo). Certo, la restituzione radicalmente politica, secolarizzata del ruolo storico del papato, impedisce di definire il sogno machiavelliano – pure paradossalmente generato da una spietata analisi delle cause ecclesiastiche della rovina d'Italia – come “neoguelfo” (Renaudet); certo, tale esso doveva apparire ai credenti Clemente VII, Giberti, Sadoletto, convinti di poter tenere coerentemente in una autentica *christianitas*, incentrata sul *princeps* romano, e autentica *romanitas*, garante della grandezza d'Italia erede dell'*humanitas* classica¹⁰⁰.



mente interpretato come suo pieno dispiegamento, cfr. di E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli...*, cit., il cap. «Principato ecclesiastico e virtù principesca nel *Principe*», pp. 93-151.

⁹⁸ Seppure soltanto abbozzata, di grande intelligenza mi pare la lettura complessa di questi brani avanzata da G. Arnaldi, *Origini del dominio temporale in Machiavelli e Guicciardini*, in «La Cultura» 22/1, 1984, pp. 94-100, in part. pp. 94-97; malgrado le sue critiche spietate, per Machiavelli «il “dominio temporale” dei papi era ormai una realtà di fatto. Non restava che prenderne atto. E, dunque, hanno torto quanti ritengono che l'impostazione machiavelliana (giusta o errata che sia) precluda la possibilità di una storia, come usa dire, in positivo dello Stato della Chiesa e degli altri stati regionali italiani» (p. 96); sicché, con Machiavelli (così come con Guicciardini, suo interprete critico), «il tema “Stato della Chiesa e storia d'Italia” assurgeva a dignità di nodo centrale della storia della nostra penisola» (p. 100). Nodo eminentemente politico, che, a causa della natura “anfibia” del principale soggetto politico italiano, non poteva non comportare decisive implicazioni storico-religiose.

⁹⁹ «Si acharné à dénoncer, dans la politique des papes, la cause permanente des discordes et des faiblesses italiennes, il rêvait maintenant d'associer le pouvoir temporel du Saint-Siège non seulement à la fondation du nouvel État national, mais à la libération même de l'Italie : l'auteur du *Prince* offre à Julien ou à Laurent l'appui de l'Église, que gouverne l'un des leurs. Ainsi pour la première fois [...], l'opposition traditionnelle, dénoncée par Machiavel, du Saint-Siège à l'effort de tout prince qui pourrait tenter l'unification de l'Italie, va prendre fin. La grandeur italienne des Médicis pourra se concilier avec la grandeur italienne du Saint-Siège qu'ils occupent. Le Saint-Siège va, pour la première fois, mettre sa force politique et son prestige religieux au service de la cause nationale. Protecteur de Julien ou de Laurent, Léon X, pape italien, saura, mieux que Jules II, affranchir l'Italie des Barbares, assurer son indépendance avec son unité. Ainsi paraît s'ébaucher dans l'esprit de Machiavel une idée qui sera reprise, à la veille de 1848, par l'école néo-guelfe, lorsque Vincenzo Gioberti, dès les premières années du pontificat de Pie IX, formera le projet d'une fédération nationale des États italiens, sous la présidence et le contrôle du Souverain Pontife» (A. Renaudet, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*, Gallimard, Paris 1942, pp. 76-77).

¹⁰⁰ M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 47, legge l'elogio della carità in *Esort* 22-31 in piena continuità con l'amore della patria nelle



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Rinuncio, in questa sede, a dimostrare sistematicamente come un altro trattato, pubblicato a Roma nell'anno santo di penitenza del 1525, presenti una dipendenza sistematica dalla *Concio* erasmiana: si tratta del *IntMiser* di Jacopo Sadoletto, meditazione penitenziale fortemente antiluterana¹⁰¹, apprezzatissima dallo stesso Erasmo, che ne promosse la diffusione in Europa¹⁰². Esso è dedicato a Gian Matteo Giberti, *confratello* del *Divino Amore* e dell'*ArcCar*, cui il vescovo di Carpentras dichiara il «summus inter nos amor»¹⁰³, con una formula assai simile a quella con la quale, nello stesso anno, salutava il *frater* Machiavelli, dichiarandogli «vi amo di continuo»¹⁰⁴.

opere politiche di Machiavelli; cfr. pp. 69-70, ove si contrappone l'ideale politico "cristiano" della religione civile di Machiavelli a quello di Lutero: «L'idea di *renovatio* che Machiavelli difende e propone come ideale religioso è la stessa della tradizione cristiana: è ritorno alla vera forma... Sapeva di Lutero e dei luterani, ma quella riforma non è la sua... Non cerca una nuova teologia, ma un nuovo modo di vivere nel mondo». Mi chiedo quale possa essere «la vera forma cristiana» testimoniata da Machiavelli nelle sue opere politiche: quella di Mosè e di Davide, spietati profeti armati, come poteva conciliarsi con il vangelo di Gesù o con il messaggio di Paolo? Cfr. pp. 240-243, dedicate a un raffronto tra Bruno e Machiavelli, in contrapposizione a Lutero, ove si approda comunque alla non sufficientemente argomentata constatazione della differenza tra l'approdo non più cristiano del Nolano e quello ancora cristiano del Fiorentino. A differenza di Viroli, ritengo che Machiavelli possa essere religiosamente indifferente e persino anticristiano, pur combattendo per una religione civile pontificia, quindi nazionale, condivisa da gran parte dei suoi interlocutori, con la quale il cristianesimo verrebbe forzato a trasformarsi – “contro natura” – da religione dell'ozio in religione della virtù guerriera. La guerra cattolico-romana contro l'oziosissima interpretazione luterana del cristianesimo diviene, pertanto, una guerra per la civiltà umana contro la barbarie culturale e la superstizione religiosa. Per un'intelligente bilancio sul ruolo della religione nel pensiero di Machiavelli, che la riconosce come politicamente essenziale, seppure sempre come disponibile all'«interpretation» strumentale e politicamente efficace dei capi, cfr. J. M. Najemi, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas» 60, 1999, 659-681.

¹⁰¹ Segnalo come sia nell'*Esort* che nell'*IntMiser* venga del tutto taciuto il nome di Lutero, pure obiettivo polemico dei due trattati: al nemico teologico si allude, ma non gli si riconosce neanche l'onore della citazione, che sarebbe fuori luogo all'interno di una predica confraternale, come di un commento spirituale di un libro biblico.

¹⁰² J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum "Miserere Mei"*, Calvo, Roma 1525. Il successo dell'*IntMiser* fu clamoroso: si contano 12 edizioni europee tra il 1526 e il 1533; ricordo quella di Lione a cura di Gryphius (1528). Il mio primo serio incontro con Sadoletto e con la sua *IntMiser* è dovuto alla lettura della tesi di laurea di mia madre, M. S. Paruta, *Jacopo Sadoletto e il De liberis recte instituendis*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Napoli, a.a. 1948-1949, relatore prof. Giuseppe Toffanin.

¹⁰³ J. Sadoletto, *IntMiser* 3r.

¹⁰⁴ Che le dichiarazioni d'amore di Sadoletto fossero perfettamente condivise dal datario è provato da quattro lettere di Giberti, datate tra l'8 e il 21 novembre 1524 dalla Lombardia, dov'era in legazione presso il campo di Francesco I; le lettere sono pubblicate da T. Pandolfi, *Gian Matteo Giberti e l'ultima difesa della libertà d'Italia negli anni 1521-1525*, in «Archivio della Rale Società Romana di Storia Patria» 31, 1911, pp. 131-237, in part. pp. 232-234. Mi limito a riportare un'unica affermazione: «Se più volte ho giudicato che mette più conto ad amar con osservanza V.S. che mille homini, non tanto per esser lei quella che ne vale diecimila quanto per rispondere in amore più abbondantemente che campo fertilissimo ch'io vedessi mai, mel ha confermato la dolcissima lettera sua» (G.M. Giberti, *Lettera a Jacobo Sadoletto del 17 novembre 1524...*, p. 233).

Addirittura, Sadoletto dichiara che «nullus par duobus nobis in hac ciuitate amicitia est coniunctus» (3r). Mi limito, in questa sede, a segnalare due soli temi.

a) Prova evidentissima della fedele dipendenza dell'*IntMiser* dalla *Concio* erasmiana è il ricorrere dell'originalissima, persino scandalosa espressione dell'«extorcere» a Dio la sua misericordia, operato dalla penitenza interiore, testimoniata dai «cordis uerba», che riescono a vincere la giusta ira divina¹⁰⁵. Il riecheggiamento di Erasmo è, qui, molteplice, in quanto il *DeImmMiser* aveva affermato, con un'iperbole adeguata all'assolutezza della misericordia divina¹⁰⁶, che persino atti penitenziali non sinceri (tanto più quelli interiormente compiuti) sono in grado di disarmare Dio, togliendogli il «gladium» della vendetta¹⁰⁷, dichiarando, pertanto, che nella sua misericordia Dio è capace di «uincere» la sua stessa perfezione¹⁰⁸. L'iperbole teologica culmina nell'affermazione sadoletiana: «benignitatis tuae modus non est» (28v). Questa celebrazione della bontà «smodata», infinita di Dio riprende una potente affermazione erasmiana: «Haec tanta charitas, haec tanta misericordia... si ad merita nostra, nonne merito videatur immodica?»¹⁰⁹.

b) L'esaltazione erasmiana di Dio come «liberalissimus Foenerator» e soprattutto il riassumere gli atti di carità elencati in *Mt* 25,31-36 con l'affermazione «“Domine, quando vidimus te egentem his rebus et suppeditauimus tibi?”» (*DeImmMiser* 96,581-582), ritornano nell'esaltazione della virtù della «liberalitas» e nell'utilizzazione ripetuta del verbo eminentemente ciceroniano «suppeditare»¹¹⁰, come sinonimo di donare. Anche alla fine del trattato, la dipendenza dalla *Concio* erasmiana, condivisa con *l'Esort*, appare evidente: l'insistenza sul dissidio interiore del cristiano – la cui volontà è scissa (con *Rom* 7,7-25) tra il bene cui aspira e il male che lo vince – è finalizzata a confessare che l'unica via d'uscita è l'invocazione alla misericordia di Dio, innalzata tra il

¹⁰⁵ «Ista iam sunt cordis uerba, potius quam oris, & quidem eadem uera arma sunt, quibus uincimus iram Dei, & ab eo misericordiam extorquemus. Sit ille quantumuis iratus, quantumuis furore ardens, quantumuis acer ad ulciscendum & paratus, ut iam distrinxerit gladium seueritatis suae. Agnosce peccatum tuum, & illud tibi aduersarium constitue, omnem subito Dei iram & impetum perfregisti» (*IntMiser* 7r).

¹⁰⁶ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *DeImmMiser* 46,312=563f/44, ove si mette in rilievo come la Scrittura spesso utilizzi retoricamente «miram quandam et incredibilem hyperbolen misericordiae diuinae», per indicarne l'immensità.

¹⁰⁷ Cfr. *DeImmMiser* 86,325-327=583c/100: «Si tanta vis est falsae poenitentiae, vt gladium vltorem extorqueat e manu Dei...».

¹⁰⁸ «De Deo fas erit simile quiddam dicere: “In omnibus factis suis Deus incomparabilis est et inimitabilis, in misericordia superat seipsum”» (*DeImmMiser* 42,215-216=562a/39).

¹⁰⁹ Erasmo da Rotterdam, *DeImmMiser* 47,365-366=564f/47; cfr. 46,309=563e/44: «nimia et immodica misericordia»; 46,315=563f/45: «immodica clementia»; 46,334-335=564c/46: «immodica ac nimia Dei misericordia»; 61,719-720=571e/66: «perspicies Domini misericordias nec numerum habere nec mensuram».

¹¹⁰ «Vituli quippe ueluti delitiae armentorum & exuberatio quaedam est, unde benigne aliis faciendi copia suppeditat, his uidelicet qui oppressi paupertate atque inopia, subsidio indigent quotidiano, quibus admirabili dispensatione magni Dei, iccirco saepe necessaria desunt, ut tu, cui abundant sumministrando illis, & uictui, incolumitatieque eorum suppeditando, liberalitatis & humanitatis, & eius quae omnium uirtutum caput est, charitatis meritum & fructum consequare» (*IntMiser* 27r-v).

gemito e le lacrime¹¹¹. Insomma, l'*IntMiser* riproduce l'identica struttura evidenziata nel *DeImmMiser* e nell'*Esort*: dichiarazione dell'ingrata peccaminosità dell'uomo; invocazione della misericordia divina che è pronta a perdonarla se l'uomo ricorre alla penitenza; esortazione alle opere di misericordia come unico atto che può rendere meritoriamente credibile l'invocazione alla misericordia di Dio; ricaduta in un peccato confessato come umanamente insuperabile; ultima invocazione alla misericordia di Dio nel pianto, unica possibilità di salvezza per l'uomo (ricordo l'«igitur superest» di Erasmo e il «conviene, ad uscirne» di Machiavelli).

Rintracciare una dipendenza parallela dei due *fratres* Machiavelli e Sadoletto da Erasmo da Rotterdam dimostra, senza ombra di dubbio, a) il contesto curiale dell'*Esort* e b) il ruolo di mediazione che il segretario ai brevi di Clemente VII ha assunto tra il fiorentino e l'olandese. Tanto più che anche nell'*IntMiser*, Sadoletto attesta sistematiche dipendenze dal format confraternale riconducibile all'*ArcCar* e all'inno alla carità machiavelliano.

4. *Il Libro d'Amore di Carità di Giovanni Dominici fonte dell'inno alla carità machiavelliano: un'analisi testuale in dieci paralleli*

Ma passiamo alla seconda fonte dell'*Esort*, felicemente innestata all'interno della parafrasi machiavelliana del testo erasmiano¹¹². Davvero essa si rivela prova eminente de «la stratificazione culturale, tanto più complessa quanto meno ostentata (e, a volte, persino dissimulata), di tante e tante sue pagine»¹¹³. Si ricorda come tre manoscritti del *LibroAmCar* fossero presenti presso la ricchissima Biblioteca della famiglia Gaddi: alcuni dei suoi membri ebbero rapporti strettissimi di vero e proprio discepolato con Dominici; Caterina Gaddi, bisnonna di Giovanni Gaddi, è attestata

¹¹¹ «Dolet, dolet cor mihi, cum intelligo qui sim, & quis nimirum essem, si Dei in me dona recognoscerem, atque eius singularibus beneficiis, mea grata & constans debita pietate uoluntas responderet, quae uelle tamen hoc agere uidetur, & quod uult nequaquam efficit, propter importunas quidem reclamaciones & dissidia intestina oblutantium cupiditatum, quibus adhuc pares esse non possumus. Circumuenti, enim, circumuenti inquam ab illis fuimus, siue ignari ab initio quid ageretur, siue etiam negligentes. Quarum nunc ex acerba & tristi obsidione, ut nosmet ipsos eximere & liberare possimus, non a nobis ipsis, sed ab eodem Domino Deo auxilium nobis est praesens expetendum. Domine ante te omne desyderium meum, & gemitus meus a te non est absconditus, qui si uero dolore expressus est, si hae lacrimae solent tuam inenarrabilem clementiam ad ignoscendum miseris & ad iuandum commouere, ut illae peccatum commissum lauent...» (*IntMiser* 28,r-v).

¹¹² L'ipotesi del *LibroAmCar* di Dominici come fonte dell'*Esort* è stata meritoriamente avanzata da G. P. Pacini, *Per una rilettura dell'«Esortazione alla penitenza» di Niccolò Machiavelli*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 29, 1991, pp. 125-136: «Lo spazio entro cui si muove l'*Esortazione* è quello degli Spirituali domenicani. L'esaltazione della carità che in essa si trova richiama ad esempio alla mente (ma le fonti possono essere state anche altre) il *Libro di amore di carità* di Giovanni Dominici, un autore che aveva avuto un'eco vasta anche a Firenze oltre che a Venezia» (p. 133). Pacini non ha però condotto un'analisi del testo di Dominici, che gli avrebbe consentito di provare tramite precisi elementi testuali la fondatezza della sua intuizione, anziché avanzarla in maniera così generica, persino evasiva.

¹¹³ G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I: Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980(2), 1993(2), p. 329.

come copista di uno dei tre manoscritti. Questa fonte domenicana si rivela, pertanto, rilevantissima non soltanto per la spiritualità fiorentina, ma per la stessa genesi del *Divino amore* genovese e romano, confraternita fortemente apparentata con l'*ArcCar*, nella quale, almeno in parte, confluirà tra il 1525 e il 1527.

Il rapporto con il testo Dominici consente, comunque, di approdare a un'evidenza rilevante: anche l'inno alla carità machiavelliano dipende da un format confraternale preesistente, così come preesistente era l'intenzione antiluterana che lo rilanciava come codice identitario del cristianesimo spiritualmente riformato, che Clemente VII aveva cominciato a irradiare dal centro della Roma cattolico-fiorentina.

Libro d'amore di carità	Esortazione alla penitenza
GIOVANNI (BANCHINI/BACCINI) DOMINICI, <i>Libro d'amore di carità</i> , A. Ceruti (ed.), Romagnoli Dall'Acqua, Bologna 1889 (indicazione di pagina)	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> 22-30, ed. Cutinelli-Rendina (indicazione di paragrafo) = "Inno alla carità"
<p>Dove si parla di un testo di san Paolo [1Cor 13] (3-5)</p> <p>[Di seguito, si ometteranno le corrispondenze dipendenti dalla citazione del testo paolino, eccezioni fatte per anomalie rivelative]</p>	<p>[22] Sono quelli inimici al prossimo, che mancono della carità. [23] Questa, padri e fratelli miei, è quella sola che conduce l'anime nostre in cielo; questa è quella sola che vale più che tutte le altre virtù degli uomini; questa è quella di chi la Chiesa si largamente parla, che chi non ha carità non ha nulla; di questa dice san Paolo: [24] «Si linguis non solum hominum, sed angelorum loquar, caritatem autem non habeam, factus sum sicut aes sonans». [25] («Se io parlassi con tutte le lingue delli uomini e degli angeli, e non abbi carità, io son proprio come un suono senza frutto»). [26] Sopra questa è fondata la fede di Cristo! [27] Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione, perché la carità è paziente, è benigna, non ha invidia, non è perversa, non insuperbisce, non è ambiziosa, non cerca il suo proprio comodo, non si sdegna, non pensa il male, non si rallegra di quello, non gode delle vanità, tutto patisce, tutto crede, tutto spera. [28] O divina virtù! [29] O felici coloro che ti posseggono! [30] Questa, quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno; questa, quella della quale chi non sia «...» sarà cacciato dal convito e posto nel sempiterno incendio.</p>

L'inno alla carità di 1Cor 13 è, per tutti e due i testi, il riferimento biblico fondamentale per illustrare la nozione di carità. La fortuna di questo rapporto pressoché esclusivo – non del tutto scontato se si considera che altri testi biblici presentano

Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

straordinarie testimonianze della nozione cristiana di amore (per esempio *Mt* 5,38-48; o *IGv* 4,7-5,4) – colloca il testo machiavelliano all'interno di una tradizione eminentemente fiorentina, che da Dominici, nutrito della domenicana santa Caterina da Siena, passando per Pierozzi, approda ai Buonuomini di san Martino, quindi, tramite la mediazione di Giulio de' Medici, alla romana *ArcCar*, come testimoniano bolle papali e statuti dell'arciconfraternita. Sarebbe opportuno approfondire l'influenza di Dominici sulla spiritualità di santa Caterina da Genova e dei suoi discepoli, Ettore e Tommasina Fieschi¹¹⁴, oltre ai Sauli.

I

<p>O somma virtù, senza la quale nulla è virtù divina, carità, la quale sola se' ogni virtù (80) Carità ogni virtù è (96) Diciamo la carità essere perfettissima virtù, dalla quale ogni cosa, quale à virtù, è detta virtuosa (250) La carità... [Gesù] pone la similitudine del mercatante, cercante molte pietre preziose, il quale trovandone una contenente in sé ogni cosa, cioè tutte le virtù, le quale divise pensava trovare in quelle più, ogni cosa vendette e comperò quella (274-275)</p>	<p>... carità. Questa è quella sola che vale più che tutte le altre virtù degli uomini (22-23) O divina virtù (28)</p>
--	---

La carità è, in entrambi i testi, definita come suprema virtù (così come è sistematicamente ribadito nei documenti fondativi dell'*ArcCar*, sulla scorta di *1Cor* 13,1-13) e specificata come divina. Se Machiavelli afferma che essa «vale più che le altre virtù degli uomini», Dominici la identifica con l'evangelica preziosissima perla (cf. *Mt* 13,45-46), per la quale tutto il resto viene venduto in quanto di valore inferiore. Seppure generiche, queste corrispondenze divengono rilevanti se inserite all'interno di un'altra serie di rimandi più significativi. Cfr. il "presavonaroliano", anticlassico riferimento a «Tullio, Seneca, Tito Livio, Demostene» come «bellissimi dicitori, che senza carità si truovano de desiderati frutti vuoti... Fatta à la luce loro come il lume della lucciola, il quale vedendo è bello, ma non utile, trattandolo è abominevole e pieno di fastidio, usandolo è utente e lordativo» (p. 483). Il tema sarà sviluppato nel trattato *Lucula noctis*, indirizzato a e "contro" Coluccio Salutati¹¹⁵.

¹¹⁴ Sulla profonda influenza dell'eredità spirituale di Giovanni Dominici su Tommasina Fieschi, ispiratrice della memoria di santa Caterina da Genova e principale "redattrice" dei suoi scritti, cf. il rilevante volume di S. Mostaccio, *Osservanza vissuta e osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1488ca. – 1534*, Olschki, Firenze 1999, in part. pp. 65-68, sul rapporto tra Caterina e Tommasina. Inoltre, alle pp. 171-192, si dimostra come il *Liberò de la carità fundato supra la epistola de sancto Paulo in XIII capitulo de li Corintii* della Fieschi sia un'originale «versione compendiata del *Trattato d'amor di carità* di Giovanni Dominici» (171): questo dato è della massima rilevanza, perché consente di individuare l'influenza teologica di Dominici sul gruppo spirituale che sarà all'origine delle compagnie del *Divino amore* genovese, quindi romano.

¹¹⁵ C. Mésoniat, *Poetica Theologia. La "Lucula noctis" di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra*



Gaetano Lettieri

II

<p>Dica adunque Paolo: “Se senza carità parlo, sono come ottone che suona o cembalo che trilla”... non è bene udito e non fa frutto (32-33) Chi arà carità... faranno frutto accetto a Dio (38) Chi carità non ha... per sé nullo frutto aspetta (67) Senza frutto, ovvero contro al frutto della carità (85) Ora si richiede vedere quanto frutto portano limosina e martirio fatte in carità, poi che nulla vagliono date fuora di carità (88)</p>	<p>... factus sum sicut aes sonans... io son proprio come un suono senza frutto (24-25)</p>
--	---

L'assoluta anomalia della traduzione machiavelliana dell'espressione latina *aes sonans* – letteralmente «bronzo sonante» – con «suono senza frutto» è stata la spia che mi ha consentito di rintracciare il *LibroAmCar* di Dominici come seconda fonte-chiave dell'*Esort*. La forzatura era tale che non poteva che dipendere da una fonte teologica, che sull'espressione latina aveva ragionato, per di più contraendovi un denso riferimento alla dialettica agostiniana dell'*uti* e del *frui* (privo di *caritas*, il desiderio dell'uomo non è in grado di attingere il *frui*, cioè il beatificante amore assoluto che soltanto Dio può garantire); questo riferimento risulta essere quasi scontato per il domenicano Dominici, significativamente noto come «*alter Augustinus*», ma del tutto estrinsecamente affiorante in Machiavelli, essendo appeso a un particolare del tutto minimo, cui non era dedicato approfondimento teologico alcuno. Considerando il taglio machiavelliano della citazione di Paolo (che comincia: «Se io parlassi con tutte le lingue delli uomini e degli angeli»: p. 25), è rilevante quest'altra notazione del *LibroAmCar*, ove si sottolinea che è proprio del parlare angelico «col proferire fruttificare» (p. 11). Il rapporto tra frutto e carità è sviluppato in maniera martellante alle pp. 155-157, in particolare alla «regola settima della carità... Vuole adunque la carità frutti stabili e perpetui, de' quali chi non produce, come albero infruttuoso, secondo che dice la radice dell'amore, sarà tagliato e messo nel fuoco. Frutti eterni fare non si possono né generare, né generati nutrire, se non solo nel ventre della carità» (pp. 155-156). Insomma, la dottrina della carità proposta dal Dominici è riassumibile in una formula, quella della «fruttuosa carità, la quale secondo Paolo è radice di ogni bene», in quanto formata dalla «diritta e continua intenzione con Dio, in Dio e per Dio» (p. 499). Il riferimento è chiaramente a Paolo, *Epistola ai Galati* 5,22: «Il frutto dello Spirito è amore (*Fructus Spiritus est caritas*)» (cf. *LibroAmCar*, pp. 507-508); e, soprattutto, alla stessa *1Cor* 14,14: «Quando prego con [il dono del] le lingue, il mio spirito prega, ma la mia intelligenza rimane senza frutto (*Si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est*)». Evidentemente, trattando del bronzo/«ottone» come «suono senza frutto» se privo di carità, Dominici tende a fondere *1Cor* 13,1 e 14,14¹¹⁶. Certo, Machiavelli aveva letto con una certa attenzione

^{300 e '400}, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984.

¹¹⁶ Ringrazio Ludovico Battista per avermi suggerito questa connessione.



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

il testo del domenicano, se il riferimento al «suono senza frutto», illuminato su questo sfondo, risultava captato dalla sua intelligentissima memoria selettiva.

III

[<i>non agit superbe/perperam</i>] “La carità non adopera <i>perperam</i> ”... Vogliendo questo avverbio <i>perperam</i> più dilatare, tanto vale quanto perverso; e così Paolo vorrebbe dire: “La carità nulla fa perversamente”. Dicesi fatto o detto ovvero pensato essere perverso, quando fatto non è con debito verso... Così la carità nulla fa perverso, né torto, né traverso (132-134)	non è perversa, non insuperbisce (27)
--	---------------------------------------

Machiavelli dipende evidentemente dalla diffusa variante latina che traduce il greco οὐ περιπερεύεται di *1Cor* 13,4 con l'espressione latina «*non agit superbe*», da lui restituita con un «non insuperbisce»; eppure, leggendo e seguendo la raffinata spiegazione di Dominici, che presuppone come dettato la traduzione «*non agit perperam*» proposta dalla *Vulgata* (che riprende il «*caritas non est perpera*» della *Vetus latina*), Machiavelli sdoppia la traduzione italiana. Introduce, infatti, il riferimento (in effetti “dilatato”) all'«essere perverso», appunto dipendente dall'interpretazione di Dominici dell'avverbio *perperam*. Questo sdoppiamento è prova indubitabile dell'intelligente e fedele dipendenza di Machiavelli dal testo di Dominici¹¹⁷.

IV

Dimenticano il proprio comodo (366)	Non cerca il suo proprio comodo (27)
-------------------------------------	--------------------------------------

Machiavelli, nella parafrasi dell'inno, restituisce l'espressione latina «*non quaerit quae sua sunt*» con un'espressione niente affatto fedele, mutuata, con tutta evidenza, da Dominici.

V

Goder senza vanità (366)	Non gode delle vanità (27)
--------------------------	----------------------------

Anche in questo caso, Machiavelli inserisce nella parafrasi dell'inno un'espressione non paolina mutuata da Dominici, di denso significato agostiniano: il godere non è riferibile alle realtà vane, ma solo a Dio. Si noti che qui il riferimento

¹¹⁷ Sulla relazione e distinzione tra *superbia* e agire *perperam*, cfr. Agostino, *De natura et gratia* 29,33.



machiavelliano è alla traduzione della *Vulgata*: «non gaudet super iniquitatem». L'espressione «goder senza vanità» ricorre, invece, in Dominici in un contesto spirituale, non immediatamente riferito all'inno paolino. Entrambi i testi, comunque, sostituiscono il termine «vanità» al termine «iniquitas». Tutte le varianti rispetto al dettato del testo paolino dipendono, pertanto, da Dominici.

VI

<p>Carità..., della quale chi non è vestito, è cacciato dal giocondo ed eternale convito e messo nelle dolenti tenebre infernali, secondo la parabola dello sposo primo della carità messer Iesu Cristo (4). A te conviene prima di ogni cosa dentro e di fuori vestirsi di carità, divisa sola di Cristo e de' seguaci suoi (11-12) T'incoronino grande in quello reame, dove ciascuno è di carità vestito, secondo santo Agostino che dice: "Sola la carità è quella che distingue i figliuoli di Dio da quelli della perdizione e solo questa con Dio è cagione dell'eterna corona" (35) ... per aprire l'eterno regno a chi è di carità vestito (330) Contempla, anima diletta, dallo sposo tanto amata, i cibi, sapori odoriferi e soavi conviti... gridando: "Amor di carità, che mi ài così vestita" (432-433) Questa è la cagione perché fu cacciato uno delle divine nozze, però che non era di carità vestito (495) Carità... è solo il vestimento delle festive e divine nozze eternali (513)</p>	<p>Questa [la carità], quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirvi se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno; questa, quella della quale chi non sia <...> sarà cacciato dal convito e posto nel sempiterno incendio (30) Questa, padri e fratelli miei, è quella sola che conduce l'anime nostre in cielo (23)</p>
--	---

La parafrasi della notissima parabola del banchetto nuziale è specificata, in entrambi i testi, dal ricorrere dell'identificazione della «veste nuziale» con la «carità», l'unica, esclusiva virtù capace di fare accedere in cielo, nel regno di Cristo «sposo» e «imperadore». L'assenza della veste di carità conduce «nelle tenebre infernali»/«nel sempiterno incendio». Notevole, in Dominici, il riecheggiamento di una citazione agostiniana¹¹⁸, che identifica (a partire da *Mt* 22,14) la veste nuziale della carità con l'elezione. Il recupero machiavelliano, in pieno conflitto confessionale, di queste affermazioni così pregnanti in relazione alla dottrina dell'elezione non può non avere una finalità antiluterana. Ritengo, insomma, che il recupero di questo excursus di Dominici, influente anche sui documenti dell'*ArcCar*, non sia affatto casuale o ingenuo, ma intenzionale e polemico: esso è finalizzato a confutare la dottrina luterana

¹¹⁸ Cfr. Agostino, *In epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* V,7: «Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi caritate».



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

della giustificazione/elezione per fede (Lutero, già a partire dal 1520; Melantone; successivamente Valdés), contrapponendole l'identificazione tradizionale (da Ambrogio e Agostino, a Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle, da Tommaso d'Aquino a Caterina da Siena a Dominici, appunto, e Caterina da Genova) della veste dell'elezione con la carità. Quest'identificazione diviene, pertanto, un format confraternale, in particolare italiano, rilanciato dai teologi antiluterani (Eck, Schatzgeyer, Catarino).

VII

Sposo primo della carità messer Iesu Cristo (4) Il celestiale sposo (186) Celeste sposo tuo (183; 205) Gode nella corte celestiale (246) Divine nozze (495) Festive e divine nozze eternali (513) La giustizia del reame celestiale (487-488)	celestiale veste... la celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesù... nel celeste regno (30)
---	--

Ovviamente comandato dalla parabola cui entrambi i testi fanno riferimento, il riferimento alle nozze e allo sposo Gesù è caratterizzato dall'aggettivo «celestiale/celeste».

VIII

Chi l'amore à dato al suo imperadore (323) Quello eterno imperadore (450)	... dello imperadore nostro, Cristo Iesù (30)
--	---

Se non rarissima, la definizione di Gesù come «imperadore», piuttosto che come re, è certamente insolita; non sorprenda, invece, l'utilizzazione del termine politico per definire uno sposo mistico, in quanto la parabola evangelica è una parabola relativa al regno escatologico. Insomma, nei due testi ricorrono gli identici termini: celestiale nozze/regno, imperadore, veste di carità.

IX

Tale ordine dell'anima, cioè che sia con due amori legata, non ha altro che perfetta carità, secondo dua precetti, legando la parte superiore tutta con Dio, e la inferiore come col suo prossimo col corpo lega, amando lui in Dio (99)	Tutti gli errori degli uomini... si possono largo modo in due parti dividere: l'uno è essere ingrato a Dio, l'altro essere inimico al prossimo (9)
--	--

Machiavelli presuppone il comandamento evangelico (cf. *Mt* 22,36-40) della *gemina caritas* (*amor Dei* e *amor proximi*). Non escludo affatto una dipendenza



Gaetano Lettieri

diretta, in materia, dal *DeCivDei* di Agostino¹¹⁹. Comunque, lo stesso Dominici articola il suo trattato in complesse ripartizioni della carità, sempre fondate sulla bipartizione tra *amor Dei* e *amor proximi* e sostenute da numerosissime citazioni di Agostino e dello pseudo-Agostino; cf. la proclamazione della *gemina caritas*, alle pp. 6; 99; 231-233, ove si stigmatizza l'ingratitude nei confronti dei benefici di Dio e la volontà di ingannare il prossimo, a p. 488. Ad esempio, riferisce ad Agostino (ipotizzo a *De Trinitate* XV,18,32, ove ricorre anche una parafrasi del paolino *Inno alla carità*) l'affermazione che la carità è l'unica virtù che separa i figli della perdizione dai figli di Dio (p. 35 e soprattutto pp. 135-136, ove il principio di elezione rimanda a *Mt 22*). Così, Dominici afferma che ciascuno dei due occhi vede la duplice mancanza di amore di Dio e di amore del prossimo, che coincide rispettivamente con l'ingratitude nei confronti dei benefici di Dio e la volontà di ingannare il prossimo (pp. 231-232).

X

<p>Chia ama Dio e à vera carità, gode della prosperità del buono per la carità che à a Dio e al prossimo suo e alle cose sue (130) Dico non potere la creatura, la quale à carità, il prossimo dispregiare (172)</p>	<p>Questi che sono ingrati a Dio è impossibile che non sieno inimici al prossimo. Sono inimici al prossimo, che mancono della carità (22-23)</p>
--	--



Sono questi, certamente, esempi davvero generici, tanto più in quanto direttamente dipendenti da testi biblici; se ne potrebbero trovare molti altri, anche nei testi relativi all'*ArcCar* sopra indicati. Eppure, questi brani di Dominici restituiscono la griglia del tutto tradizionale all'interno della quale la lode della carità binata di Machiavelli si inserisce.

5. *Una coppia anomala: Girolamo e Francesco come exempla poenitentiae... presso l'Arciconfraternita della Charità dei corteggiani*

Un ultimo confronto tra due passi di Dominici e Machiavelli può offrire un'indicazione forse dirimente sulla collocazione dell'*Esort*.

¹¹⁹ «Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrena in terrena ciuitate; in caelesti autem ciuitate refertur ad fructum pacis aeternae... Ac per hoc omnem pacem uel corporis uel animae uel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortalis Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Iam uero quia duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi (cf. *Mt 22,34-40*), docet magister Deus, in quibus tria inuenit homo quae diligat, Deum, se ipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit» (*DeCivDei* XIX,14).



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

XI

LibroAmCar	Esort
Per questa via andarono i Santi, per carità pigliando penitenzia per gli altrui peccati, si come di santo Domenico si legge ch'ogni notte si dava tre discipline con catena di ferro aspra, una per sé, l'altra per gli peccatori della vita presente, e la terza per quegli che stanno nel purgatorio; ma tutte tre per quella carità, alla quale nulla per fatica e tutto ben sostiene (304) ⁴	... per levare via l'occasione del male, conviene imitare san Francesco e san Girolamo. I quali, per reprimere la carne e torle facultà a sforzarli alle inique operazioni, l'uno si rivolgeva su per li pruni, l'altro con un sasso il petto si lacerava (38-39)

È qui notevole constatare come a un'evidente analogia corrisponda un rivelativo contrasto: se, infatti, vi è corrispondenza nell'indicare un grande santo mendicante come supremo esempio di penitenza, spinta sino alla lacerazione della propria carne, d'altra parte è singolarmente divergente il santo prescelto da Machiavelli, che pure nel testo di Dominici leggeva esaltato l'esempio del fondatore del suo ordine, san Domenico. Perché nell'*Esort* vi sono Girolamo e Francesco, mentre viene lasciato cadere san Domenico, per di più rompendo una connessione ormai quasi automatica – precocemente tradizionale, attestata da Dante, come dallo stesso Machiavelli¹²⁰ –, che vedeva appaiati i due grandi fondatori degli ordini mendicanti? Anzi, considerata l'identità domenicana di santa Caterina, di Dominici, di Pierozzi fondatore nel 1442 della compagnia-modello dei Buonuomini di san Martino, del convento di San Marco, roccaforte medicea, o della stessa Santa Maria Novella, anch'essa sede di una confraternita della carità e chiesa di riferimento dei Gaddi a Firenze, perché lasciar cadere proprio san Domenico? La sua sostituzione con san Francesco non poteva certo essere casuale, ma doveva avere una ragione ben precisa, dipendente da vincolanti obblighi di tipo istituzionale, canonico persino. Ebbene, le leggi dell'ospitalità religiosa sono inviolabili: con tutta evidenza, a differenza della natura domenicana della seconda fonte dell'*Esort*, il luogo della *performance* machiavelliana non era domenicano, ma molto probabilmente francescano! La sostituzione di san Domenico, presente nella seconda fonte machiavelliana, con san Francesco, difficilmente può spiegarsi come dipendenza dalla presenza del santo d'Assisi nella prima fonte dell'*Esort*, cioè nel *DeImmMiser* erasmiano¹²¹, ove il motivo dell'umilissima penitenza del frate è tutto interiorizzato, non contemplando quell'aspetto dell'autoflagellazione, dell'espiazione corporea, che invece è fondamentale nel testo machiavelliano, come

¹²⁰ Cf. *Disc* III,1,32-34; *IstFior* I,20.

¹²¹ «Sed rectius quod Socrates tribuit philosophiae, vir optimus Franciscus tribuit diuinae misericordiae. Quum enim quodam tempore socius eius sic ab ipso iussus coniecisset in eum quicquid conuiciorum in hominem scelerosum dici posset, sacrilegum, parricidam, sycophantam, stupratorem, veneficum appellans, patientissime tulit ac semetipsum deplorauit. Alio vero tempore roganti socio, quum compulsus esset, vt tanta mendacia diceret in innocentem, nihil enim horum in ipsum competere, *Nihil*, inquit, *mentitus es, omnia haec eram, et multo etiam plura, ni misericordia Dei seruuum suum seruasset ab his malis*» (*DeImmMiser* 49,428-50,435=566a-b/51).



Gaetano Lettieri

nel testo di Dominici. Inoltre, come spiegare la presenza di san Girolamo, assente sia in Dominici che in Erasmo?

Tenendo presente la precisa intenzionalità che sempre colloca in un proprio ambito istituzionale il ricorrere a ben precisi modelli agiografici, niente affatto casuali o liberamente eletti, bensì sempre obbligati dal contesto o dalla committenza ai quali si rivolgono, l'unica risposta plausibile è quella che colloca l'*Esort* nell'ambito di una realtà ecclesiastica al tempo stesso segnata dalla presenza di san Francesco (dunque di frati minori) e di san Girolamo. Quest'indicazione rafforza in maniera notevolissima l'ipotesi che l'*Esort* sia stata scritta, indirizzata e forse persino pronunciata nell'ambito della romana *ArcCar dei corteggiani di san Girolamo*: Machiavelli sostituisce il penitente san Domenico di Dominici con san Girolamo, protettore dell'arciconfraternita, e adatta la stessa figura di Francesco, che ritrovava nel *DeImmisericordiae*, al penitente che ferisce il proprio corpo per scontare il suo peccato. Come si spiega, allora, istituzionalmente l'affiancarsi di Francesco a Girolamo?

Esiste a Firenze la *Confraternita di san Girolamo e di san Francesco poverino*, ma essa è di tardissima costituzione (1912), derivando dalla fusione tra l'importante *Compagna di Santa Maria della Pietà*, detta *Buca di san Girolamo* (fondata nel 1414) e la *Confraternita di san Francesco poverino* (fondata nel 1410, soppressa in periodo leopoldino, quindi ricostituita nel 1790)¹²². D'altra parte, si deve segnalare l'esistenza della *Chiesa dei santi Girolamo e Francesco alla costa* a Firenze, esistente presso la sede di un convento francescano, edificato nel Trecento lungo *Costa san Giorgio*, che sale dal centro di Firenze al Forte del Belvedere, ove è visibile un tabernacolo con un affresco quattrocentesco che rappresenta un Crocifisso tra san Girolamo e san Francesco, attribuito a Pier Francesco Fiorentino. Infatti, proprio presso questa chiesa si riuniva la compagnia dei disciplinati della *Buca di san Girolamo*. Ma, come si è più volte ribadito, a) la sospensione delle attività confraternali a Firenze, prolungatasi per tutto il periodo dei pontificati medicei, impedisce un'ambientazione fiorentina dell'*Esort*; b) collocata in questa marginale confraternita, diverrebbe del tutto spropositata la chiamata in causa di Erasmo e il complesso lavoro machiavelliano su altre fonti (da Agostino e Dominici a Petrarca); c) l'*Esort*, inoltre, perderebbe la sua bruciante attualità politica (scritto di apparato mediceo, condivisione di codici anti-luterani), tornando a presentarsi come pia riflessione meramente spirituale, confinata nella periferia fiorentina.

Per trovare una soluzione soddisfacente, dobbiamo abbandonare Firenze e rivolgerci, come affermato in apertura del saggio, a Roma. Bisogna ricordare che, dopo la bolla del 1524¹²³, che assegnava i luoghi della chiesa di san Girolamo all'*ArcCar*, la comunità dei confratelli convisse, fino al 1536, con la comunità di frati minori, quindi coi francescani che erano da due secoli gli occupanti della

¹²² Cfr. Sebregondi Fiorentini, *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà, detta «Buca» di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Salimbeni, Firenze 1991.

¹²³ Cfr. Clemente VII, *Bulla donationis domus S. Hieronimi de Urbe Charitati facta*, Anno Incarnationis Domini 1524 Decimo Kal. octobris; si noti che la bolla è sottoscritta dal datario Gian Matteo Giberti.



chiesa e della storica casa romana di san Girolamo, prima che questi complessassero il loro trasferimento nella chiesa di San Bartolomeo sull'Isola Tiberina. Insomma, *l'ArcCar* è l'unica realtà ecclesiale a me nota, ove mi pare del tutto coerente collocare *l'Esort* (databile al 1525-1526), che porta come supremi esempi agiografici di penitenti non san Giovanni Battista (il penitente per eccellenza, oltre che protettore di Firenze, quindi difficilmente trascurabile in un'orazione confraternale tenuta a Firenze), né san Domenico (lasciato cadere, abbandonando l'esempio fondamentale di Dominici), ma *insieme* san Girolamo e san Francesco.

Possediamo persino una relevantissima prova iconografica di questa doppia proiezione persistente nell'*ArcCar*. Nella sua *Vita di San Filippo Neri*, Alfonso Capecelatro, vescovo di Capua tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, si sofferma proprio sulla chiesa di san Girolamo della Carità, presso i cui edifici il santo fiorentino risiedette dal 1551 al 1583, sottolineando come, sopra il portale, essa riportasse un affresco con un Gesù crocifisso, fiancheggiato proprio da san Girolamo e san Francesco, affresco perduto con l'incendio della chiesa del 1631¹²⁴. Capecelatro – offrendo una rigorosa spiegazione storica di questa scelta iconografica, fatta dipendere dalla secolare presenza dei minori a san Girolamo¹²⁵ –, attribuisce l'affresco ad Antonio Viviani di Urbino, attivo a Roma soltanto dopo il 1585, ove tra l'altro affrescò anche la chiesa di San Girolamo dei Croati. Ma come mai continuare a dipingere alla Carità san Francesco insieme con san Girolamo alla fine del '500, quando ormai i minori non vi erano più presenti da una cinquantina d'anni? Essendo improbabile che la notizia fosse del tutto infondata (che cioè per errore Capecelatro collocasse alla Carità un affresco di Viviani, in realtà attivo a san Girolamo dei Croati, ove, seppure sono presenti affreschi dedicati a san Girolamo e a san Francesco, comunque non esiste, sopra il portale, un crocifisso tra Girolamo e Francesco), rimangono due ipotesi: a) che l'affresco fosse anteriore al 1536, anno dell'abbandono della Carità da parte dei frati minori, e soltanto per errore fosse stato attribuito a Viviani, per confusione con i suoi affreschi in san Girolamo dei Croati; oppure b) che effettivamente fosse opera di Viviani, ma eseguita mantenendosi fedele a una tradizione iconografica veneranda, se non addirittura in sostituzione di un dipinto più antico danneggiato, con lo

¹²⁴ Per una testimonianza dell'ingente incendio del 6 dicembre 1631, che distrusse buona parte della chiesa e notevole quantità di documentazione conservata negli archivi dell'*ArcCar*, cf. *ASR, Archivio dell'Arciconfraternita di San Girolamo della Carità*, fasc. 182, cc. 98r-99v.

¹²⁵ «I frati cedettero la chiesa e la casa alla Confraternita della Carità: però non se ne partirono subito, e anzi vi restarono fino al 1536 [...] La chiesa allora era piccola, ma divota assai. Rassomigliava a san Tommaso degli Inglesi a tre navi. Sulla porta aveva un Crocifisso, con a lato le immagini di san Girolamo e di san Francesco, opera di Antonio Viviano [da Urbino], buon pittore del tempo. Poi la chiesina di san Girolamo fu tutta rifatta a nuovo, e ampliata nel 1607, e vi fu posto il celebre quadro della Comunione di san Girolamo, capolavoro del Domenichino, che oggi è al Vaticano» (A. Capecelatro, *Vita di san Filippo Neri*, Roma-Tournay 1881, 1889(3), Libro II, cap. I, pp. 216-217). Ho identificato la fonte di Capecelatro: «Su la porta di S. Girolamo della carità dipinse un Cristo in Croce confitto, un S. Girolamo Dottore della Chiesa, ed un S. Francesco, opere a fresco» (G. Baglione, *Vita di Antonio da Urbino, Pittore*, in *Le vite de' pittori, scultori, architetti ed intagliatori dal Pontificato di Gregorio XIII del 1572 fino a' tempi di Papa Urbano VIII nel 1642*, Napoli 1733, pp. 97-98, in part. p. 97). Non ho potuto identificare la fonte di Baglione.



Gaetano Lettieri

stesso soggetto iconografico. Comunque, se Machiavelli ha mai pronunciato effettivamente la sua *Esort* in un luogo ecclesiale concreto, penso che l'unica collocazione storicamente possibile, a partire dalla nostra documentazione, sia quella dell'*ArcCar dei corteggiani di San Girolamo*, con dinanzi le immagini di san Francesco e di san Girolamo, dominanti il portale interno della chiesa.

6. Spegner e non vezzeggiare Lutero: Machiavelli censore romano di Erasmo

Risulta sempre arrischiato avanzare tesi fondate su *argumenta e silentio*, tanto più se esse ambiscono a proporre conclusioni di alta portata. Eppure, nella lettura dell'*Esort*, non è possibile non notare una rimozione di termini, temi, assunti di assoluta rilevanza teologica e di scottante attualità, che per la sua sistematicità non può certo essere casuale, soprattutto perché essi ricorrevano centrali, insistentemente ribaditi nel *DeImmMiser*, rivelando la strategia profonda del raffinato, dialettico trattato erasmiano.

a) Machiavelli non cita mai, nell'*Esort*, il termine *grazia*, invece dialetticamente centralissimo nel trattato erasmiano, così come nel *LibroAmCar* di Dominici¹²⁶. Questa rimozione non può che essere intenzionale e la ritengo di notevolissima portata. Così, il termine «misericordia», che intitola e domina la *Concio* erasmiana e che torna strategicamente nella stessa *IntMiser* di Sadoletto, ricorre due volte in testa all'*Esort*, ma, stranamente, nel proseguire del trattato machiavelliano sparisce. Che quest'eclissi sia da riportare all'esplicita identificazione erasmiana tra misericordia e grazia¹²⁷? Mi pare evidente, infatti, la natura intelligentemente selettiva dell'epitome machiavelliana, che amputa il termine chiave della disputa confessionale, il luogo teologico equivoco per eccellenza, che Lutero aveva assunto come il fondamento incrollabile della sua dottrina della giustificazione: *sola gratia*. Machiavelli non discute, non ha le competenze teologiche per farlo, né è interessato ad astrusi sondaggi nell'abisso dell'interiorità e dei suoi *moventi* (dialettica grazia/libero arbitrio). Deve decidere, quindi taglia con nettezza, elimina l'equivoco. La *religio* non è alimentata

¹²⁶ Mi limito a un solo esempio, ove esplicita è, nel nome di Agostino, la polemica antipelagiana, seppure reinterpretata in prospettiva sinergistica: «Ancora dice il maestro la speranza essere quella certa aspettazione della futura beatitudine, venente per la grazia di Dio a' meriti nostri; però che se noi credessimo dovere avere vita eterna non per la divina grazia, me per le nostre buone operazioni, saremmo eretici con Pelagio dannato e tutti suoi seguaci... Raccogli adunque, che solo si possono sperare tre cose distinte e universali: la prima è la grazia divina, senza la quale non si può meritare; la seconda è il nostro esercizio nella detta grazia di Dio, senza il quale la grazia ricevuta si perde; la terza è la beatitudine eterna, la quale si dà a' virtuosi meriti fatti in grazia. Queste tre cose sono ogni cosa che si può sperare, le quali spera carità; spera grazia, della quale già radice possiede, però che carità tanto può essere senza grazia, quanto può mare essere senza acqua» (*LibroAmCar*, pp. 285-287). Proprio l'interpretazione di fatto "semi-pelagiana" della grazia proposta da Dominici, nettamente diversa da quella agostiniana radicale di Lutero, rende ancora più significativo l'abbandono machiavelliano del termine e del concetto di grazia.

¹²⁷ «Quid est gratia Dei nisi misericordia Dei?» (*DeImmMiser* 58,668-669=570e/). La prospettiva erasmiana è raffinatissima e di fatto antiluterana: identificare il termine univoco di grazia con quello equivoco di misericordia, che consentiva sia di mantenere l'irrinunciabile dimensione del dono divino, che di sottolineare quella umanamente fattiva delle opere di carità.



dalla controversia dogmatica sulla *gratia*, ma consiste in ubbidiente sottomissione, fattiva penitenza, potere sacrale che afferma il timore di Dio, rendendo possibile la costruzione di un ordine politico. La dottrina della giustificazione luterana (e, in effetti, con essa quelle paolina e agostiniana) viene, così, decapitata.

b) In tutta l'*Esort*, il termine *fede* ricorre un'unica volta, ma all'interno del format confraternale, ove «la fede di Cristo» è nettamente subordinata alla carità, nella quale dev'essere fondata se non vuole risultare del tutto vana, «nihil» (cf. *1Cor* 13,2). Anche in questo caso, dobbiamo parlare di rimozione dell'altro punto capitale della teologia luterana. Nello stesso *DeImmMiser*, la fede riveste un ruolo strategico¹²⁸, rappresentando il luogo teologico di confronto, mediazione e, comunque, scarto rispetto alle prospettive luterane, assolutizzatrici della *fides*¹²⁹. Machiavelli, invece, preferisce *spegner*, con il termine, la stessa *quaestio de fide*. Al *sola fide* della giustificazione luterana risponde, di fatto, con il *sola charitate*, o, meglio, assoggettando quella (astratta e oziosa) a questa (effettuale e virtuosa).

c) Cristo stesso è citato unicamente due volte, la prima (dipendente da un passo di Dominici) in riferimento alla parabola del banchetto nuziale, ove la veste elettiva è identificata con la carità, quindi non con la fede; la seconda, ancora all'interno

¹²⁸ Seppure all'interno di un contesto evidentemente "semipelagiano", alcune affermazioni erasmiane risultano evidentemente equivoche, volte a togliere dialetticamente l'affermazione luterana della giustificazione *sola fide*, che d'altra parte aveva notevolissimo fondamento biblico nell'epistolario di Paolo: «Mihi videtur gratia pertinere ad vocationem; vocamur autem per fidem, hoc est credulitatem. Ea fides gratuitum est Dei donum, et ob id quibus id contingit debent diuinae misericordiae» (*DeImmMiser* 50,441-443=566c/52); «Fides nihil non impetrat a Christo» (76,102-103=579a/87); «Salus autem per fidem, fides per auditum» (80,172=580c/91). Comunque, contro Lutero, Erasmo sottolinea come la grazia che dona la fede sia comunque vocativa o suasiva (non irresistibilmente persuasiva), dunque chiami e susciti la libera e meritoria risposta dell'uomo.

¹²⁹ Sulla prospettiva luterana della *fides* come esclusivo atto giustificante, contro chi la sostiene tale soltanto se formata dalla *charitas*, cfr. M. Lutero, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531, ed. 1535), WA t. 40/I-II, Hermann Böhlhaus, Weimar 1911, commento a *Gal* 2,16, in vol. 40/I, pp. 239-240, ove significativamente è respinta come vero e proprio veleno infernale l'interpretazione confraternale, fondata sull'inno paolino alla carità di *1Cor* 13, della *caritas* come atto giustificante, senza il quale la fede stessa è *nihil*: «Haec vera est ratio Christianismi, scilicet, Fide in Christum, non operibus legis nos iustificari. Hic nihil te moveat impia glossa Sophistarum qui dicunt fidem tum demum iustificare, si accesserit charitas et bona opera. Hac pestilenti glossa eiusmodi optimos textus obscurarunt et depravarunt... Si fides sine charitate non iustificat, ergo fides est otiosa et inutilis et charitas sola iustificat. Quia, nisi fides sit formata et ornata charitate, nihil est. Et pro hac sua pernicioosa et pestilente glossa comprobanda allegant adversarii locum ex 1. Corinth. 13.: "Si linguis hominum loquar et angelorum, si habuero prophetiam et novero mysteria omnia et omnem scientiam et si fidem habuero, ita ut montes transferam etc. Charitatem autem non habuero, nihil sum". Hunc locum putant esse murum ipsorum abeneum. Sed homines sine mente sunt, ideo nihil intellegunt nec vident in Paulo. Et hac falsa interpretatione non solum fecerunt iniuriam verbis Pauli, sed etiam negaverunt Christum et omnia eius beneficia obruerunt. Ideo vitanda est ut venenum infernale. Et concludendum cum Paulo: Sola fide, non fide formata charitate, nos iustificari. Quare non isti formae gratificanti tribuenda est vis iustificandi, sed fidei quae apprehendit et possidet in corde ipsum Christum Salvatorem. Haec fides sine et ante charitatem iustificat». Cf., infine, il commento a *Gal* 2,19, in 40/I, p. 274: «Sophistae dicunt quidem fidem iustificare, si facimus opera charitatis. Fidem in Christum habent pro phantasmate historico. Si addiderint charitatem informantem voluntatem, mox avertunt oculos adultere ad charitatem. Ego: Christus moritur in cruce et portat meum peccatum, infernum, diabolium... Oportet hic nihil agi quam credere, audire ista sic geri et indubitata fide apprehendere».



della parafrasi dell'inno paolino, in riferimento a quella «fede di Cristo» (26), radicalmente relativizzata, in quanto dichiarata del tutto vana, se non fondata sulla carità. Insomma, una riflessione o quanto meno un'effusione spirituale su Gesù e sulla sua mediazione, tema potentemente attestato nel *DeImmMiser*, è del tutto assente nell'*Esort*. L'*Esort* non è affatto un testo cristocentrico.

d) La carità è, a sua volta, identificata con la «religione»¹³⁰, da interpretarsi con tutta evidenza come pia, integrale accettazione del patrimonio identitario tradizionale, mediato e garantito dall'autorità ecclesiastica, governata dal papa romano. Valuto come presa di posizione antiluterana questa netta identificazione tra «carità» e «religione» (nel denso senso soprattutto istituzionale, culturale, tradizionale, insomma politico che il termine riveste nel pensiero machiavelliano)¹³¹, rispetto alle quali «la fede di Cristo» è apertamente relativizzata, in quanto risolta nell'adesione al patrimonio religioso socialmente condiviso, piuttosto che in un rapporto personale e intimo con il Figlio di Dio.

e) Contrariamente alla talvolta dichiarata (ma, in effetti, niente affatto sostanziale!) svalutazione delle opere da parte di Erasmo, prossimo (seppure equivocamente) a Lutero nel rivendicare con Paolo il decisivo ruolo della grazia nel processo di giustificazione¹³², Machiavelli ripropone con forza, accanto al recepito tema del pentimento interiore e dell'invocazione al perdono di Dio, un'interpretazione del tutto tradizionale degli *opera* di penitenza (cf. *Esort* 19; 33; 38-39). Sicché, mentre in *DeImmMiser* l'immagine della «veste» ricorre soltanto in accezione negativa, venendo identificata con la falsa giustizia che si pretende illusoriamente di derivare dalle opere buone¹³³, Machiavelli ribadisce la tradizionale identificazione cattolica dell'elezione con il possesso della veste di carità, acquisita tramite opere buone di misericordia e di penitenza.

Quanto queste sistematiche omissioni e questi arroccamenti tradizionali siano rilevanti per riconoscere l'*intentio* strategica dell'*Esort*, violentemente polemica contro l'eversione luterana¹³⁴, risulta evidente, se si considera che a metà del 1525 in ambiente

¹³⁰ «Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione» (*Esort* 26).

¹³¹ Per fini politici, il pensiero religioso di Machiavelli è, pertanto, conservativo: cfr. *supra*, nota 48.

¹³² Mi limito a segnalare questo passo capitale e violentissimo, che, tramite una riaffermazione del magistero paolino, riassume a) l'esaltazione luterana della grazia come unica causa dei meriti dell'uomo e b) la denuncia luterana del commercio delle indulgenze e, più in profondità, del prassismo teologico dominante nella spiritualità cattolica: «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam. Quod si quis conetur hic aliquam portionem sibi quoque vindicare, reclamabit ilico Paulus apostolus, haec omnia gratiae Dei tribuens. Omnes huius epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Si verum dixit Paulus, vbi sunt impudentes isti qui vendunt quibuslibet sua bona opera, quasi tantum ipsis domi supersit vt possint et alios ditare? Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum... Sed grauius etiam peccant qui caeteris ex bonorum operum exuberantia pollicentur diuitias. Porro quid suadet huiusmodi Spiritus Sanctus? (*DeImmMiser* 61,727-62,743=571f-572a/67-68).0

¹³³ «Et tu petis ab homine vestem bonorum operum, qui hoc miserabilis est nudus quo sibi videtur magnificentius vestitus?» (*DeImmMiser* 62,748-749=572b/68).

¹³⁴ In questa prospettiva, cfr. P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1998, p. 282, che tenta di mettere in dipendenza l'*Esort* dalla bolla leonina *Exsurge, Domine* (1520), per la quale cf. L. Tomassetti



Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

curiale già sono formalizzati i celebri slogans luterani *sola gratia, sola fide, solo Christo*, posti in radicale antitesi con gli *opera bona* dell'uomo e il sistema della religiosità penitenziale sui quali è fondata la caccia babilonica del papato romano. I riferimenti luterani si potrebbero moltiplicare. È comunque ovvio che Machiavelli, scrivendo l'*Esort* all'interno di un contesto curiale, nel quale Giulio de' Medici già da cardinale conduceva e coordinava la lotta europea contro il cinghiale sassone, opera all'interno del punto di osservazione privilegiato e assolutamente interessato. Le omissioni e le semplici, radicali opzioni teologiche di Machiavelli dipendono, insomma, da parole d'ordine d'apparato, da luoghi comuni polemici e identitari, tanto più reattivi, quanto più interni alla curia romana. Ribadisco, poi, che la prospettiva machiavelliana non può essere ricondotta a coordinate rigorosamente savonaroliane, se non per il loro almeno parziale corrispondere alle coordinate tradizionalistiche della spiritualità italiana della carità, in particolare fiorentina e domenicana (quanto Savonarola deve teologicamente a Dominici?). Inoltre, come già rilevato, alcune espressioni dell'*Esort*, che ricorrono negli ultimi commenti savonaroliani dei salmi, ricorrono *anche* nella *Concio*, sicché ritengo che Machiavelli (niente affatto attratto dai valori del profeta disarmato o intenzionato a riecheggiarli in un contesto sistematicamente medico) li recuperi "automaticamente" tramite la mediazione di Erasmo, lettore dell'edizione luterana degli ultimi due salmi di Savonarola. Non ritengo infatti economico ammettere un inutile raddoppiamento di fonti, quando i pochi elementi "machiavelliani" della fonte savonaroliana ricorrono tutti in quella erasmiana, ispiratrice sistematica dell'*Esort*.

Erasmo, invece, scrive nella prospettiva della mediazione teologica e della riduzione della frattura confessionale, tenta uno sforzo dialettico di ritrattazione della radicale protesta luterana all'interno di una teologia della misericordia universale, capace di tenere insieme riconoscimento dell'assolutezza della grazia e irrinunciabile ruolo del libero arbitrio, interiorità profonda della fede e necessità degli atti di misericordia a favore del prossimo, ritorno radicale alla nuda parola del vangelo e tradizionale mediazione ecclesiastica. Erasmo non può che risultare equivoco¹³⁵. Lutero rifiuterà

(ed), *Bullarium Romanum Diplomatum...*, t. V, pp. 749-757. Seppure la proposta rimanga del tutto generica, non sostanziata da una doverosa analisi testuale, né da uno studio soddisfacente del contesto, ritengo che qui Godman abbia intuito qualcosa di rilevante. Mi limito in questa sede a segnalare tre proposizioni condannate dalla bolla antiluterana, che rivelano l'antitesi tra la prospettiva di Lutero e quelle affermate da *Esort*, *DeImmMiser* e, come vedremo, *IntMiser* di Sadoletto. «Tres esse partes Poenitentiae, contritionem, confessionem, et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura, nec in antiquis sanctis christianis doctoribus» (prop. V, p. 750). «Contritio, quae paratur per discussionem, collationem, et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, ac aeternae damnationis acquisitionem, haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem» (prop. VI, p. 750). «In omni opere bono iustus peccat» (prop. XXXI, p. 751).

¹³⁵ Seidel Menchi ha limpidamente restituito l'equivocità della prospettiva erasmiana: «Criptocitazioni e assonanze luterane sono disseminate in varie parti del trattato. Qualche volta il loro peso è tale, da dare l'impressione che Erasmo si fosse spinto molto avanti nella comprensione della dottrina della giustificazione in senso luterano» (S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, cit., pp. 156-157). D'altra parte, l'insistenza sull'infinita e universale misericordia di Dio è riconosciuta come evidentemente antiluterana: «All'esperienza della disperazione offre alimento la teologia luterana... I

nettamente questa sintesi dialettica, denunciando come perversa (origeniana, quindi criptopagana) l'umanistica fiducia di Erasmo nella libertà dell'uomo e nella dignità della ragione, alla quale egli contrappone il radicalismo apocalittico agostiniano del servo arbitrio e della giustificazione indebita e predestinata. Analogamente, ma sul fronte contrapposto, Machiavelli, certo a partire dalle sue minime conoscenze teologiche e dalla captazione dell'ideologia dominante a Roma, sceglie lo scontro aperto: nel suo pragmatismo politico e nel suo evidente disinteresse per le sottigliezze della disputa teologica, corregge la strategia certo polemica, eppure moderata, dialogica, quindi ancora equivoca di Erasmo nei confronti di Lutero. Machiavelli non intende *vezzeggiare* Lutero, ma *spegnerlo*, tagliando tutti i frequenti e importanti, ambigui riferimenti erasmiani alla grazia e alla fede, incapaci di *risolvere*, anzi equivocamente esposti all'interpretazione teologica, virtualmente anarchica. Machiavelli semplifica, riduce l'equivoco, esclude il difforme, l'anomalo rispetto alla sua *religione* tradizionale¹³⁶: *decide*. Dinanzi al gordiano nodo teologico, al groviglio, allo gnommero nel quale Erasmo stesso sembra equivocamente impigliarsi, taglia di netto, recide il *sola fide* e il *sola gratia* luterani, rispondendo con un semplice, secco, univoco *sola charitate*. Con un nemico ormai aperto e violento, non si dialoga, ma si combatte: non si media, né si cercano soluzioni pacifiche di compromesso, ma ci si scontra in guerra, in una battaglia mortale, persino nell'adozione di semplici formule d'apparato, di taglienti formati teologici curiali. In tal senso, la machiavelliana epitome (da ἐπιτέμνειν, abbreviare tagliando) presuppone una lama eminentemente affilata: non si limita a riassumere, ma reinterpreta e taglia. È una composizione di guerra, che risponde alla volontà di entrare in sintonia con l'ideologia teologico-politica della curia, pronta allo scontro finale contro Carlo V e Lutero. Risucchiato nel gorgo cerimoniale dell'anno santo, Machiavelli riceve la *Concio* dalle mani di Sadoletto, ne percepisce la natura di arma ideologica antiluterana, quindi la riassume genialmente, affilandone "il taglio": la sua performance, apparentemente penitenziale e pietosa, è in realtà un grido di guerra, che, sintonizzandosi con la pubblica celebrazione della tradizionale *pietas* cattolica fondata su carità, indulgenze, elemosine, già vede il David penitente come David armato, quindi il Pietro piangente come Pietro trionfante (quello cui di fatto allude la mascherata di Argo e Io, quindi di Mercurio decapitatore figura di David, messa in scena nella *Pasquinata* d'apparato del 25 aprile del 1526, a mio avviso inventata e "diretta" da Machiavelli)¹³⁷.

teorici dell'antinomia fra legge e vangelo – intendi: Lutero – appaiono a Erasmo come "frenetici piuttosto che eretici", i quali di un Dio ne hanno fatti due» (p. 157). Insomma, «il trattato *De immensa Dei misericordia* si prestava a una lettura trasversale in chiave sommessamente luterana. Ma esso si prestava anche a una lettura confessionalmente conciliante, ispirata da un bisogno di aggiornamento teologico» (p. 158).

¹³⁶ «Sono infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni» (*Disc* I,x,7). «Debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose, che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle» (*Disc* I,xii,7-8).

¹³⁷ Devo, in proposito, rimandare a G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino II*, cit.

Conclusione

Aver qui proposto la restituzione dell'*Esort* come geniale e raffinato assemblaggio di testi di alta complessità teologica e di attualità politico-religiosa 1) rende possibile riconoscere l'impressionante prontezza machiavelliana di captazione, quindi la sua potente capacità di selezione e sintesi della materia teologica (persino!), a partire da una ben precisa scelta ideologica; 2) dimostra l'altissima posta in ballo, quella di confrontarsi con testi di notevolissimo spessore teologico, di enorme portata identitaria e di bruciante attualità teologico-politica: Machiavelli sa di misurarsi con il culmine dell'intelligenza umanistica europea, nel centro curiale della cristianità cattolica, in un frangente storico-religioso di assoluta rilevanza... e non può fallire; 3) insinua l'ipotesi che l'opera sia uno straordinario "pezzo di bravura", freddo esercizio intellettuale e letterario di apparato (quindi niente affatto un plagio, considerato che il testo erasmiano era stato pressantemente richiesto, finanziato, letto e apprezzato dai primi destinatari dell'epitome, umanisti pontifici, curiali, il papa stesso), piuttosto che come appassionata, intima *confessio fidei*. L'*Esort*, allora, mi pare essere testo di altissima rilevanza teologico-politica, *bellica*, persino (di conflitto confessionale e, in prospettiva, di conflitto militare contro Carlo V e il suo cripto-luteranesimo)¹³⁸, piuttosto che testimone di una personale, intima fede cristiana di Machiavelli. Sicché, invertendo l'ordine del rapporto tra occasione e penitenza nell'epigramma machiavelliano dell'*Occasione*, si potrebbe dire che in questo caso la penitenza è stata, per Machiavelli, la chioma dell'occasione fortunata, la possibilità, che ha violentemente afferrata, di partecipare da assoluto protagonista alle vicende politiche e religiose del suo tempo. Lo ribadisco: tra il 1524 e il 1525, nella Roma di Clemente VII, che aveva *arruolato* Erasmo e Machiavelli, i tre principali pianeti del pensiero e della cultura cinquecenteschi si sono meravigliosamente allineati. Ma, oltre Lutero, era un altro, in effetti, l'obiettivo principale del papa, quindi di Machiavelli, *artista della guerra*, chiamato a Roma per lavorare all'ipotesi di ordinanza di armi proprie pontificie: Carlo V, l'imperatore, colui che la maggior parte della curia (Giberti in testa, contro Schönberg e Castiglione) interpretava come il principale nemico del papa. Ma di questo, altrove...

gaetano.lettieri@uniroma1.it

¹³⁸ Le celebrazioni dell'anno santo del 1525 non sono, forse, una chiamata a raccolta antiluterana, quindi un'invocazione alla "grazia" divina, perché tramite la pubblica, universale penitenza cattolica, mostrasse il suo braccio potente, pronto ad abbattersi contro i nemici della chiesa? David e Pietro penitenti non sono figure del *caput* della chiesa, pronto a ribadire il suo primato universale, quindi a "decapitare" il suo multiforme nemico? Non è proprio l'*artista delle armi* Machiavelli, colui che, all'interno di un apparato di curia (l'arciconfraternita dei corteggiani), ne pronuncia, in prospettiva antiluterana, la "misericordiosa" potenza? Se nel giubileo del 1525 quasi tutta Roma accorre alla Carità, dispensatrice di indulgenze, certamente presso l'Arciconfraternita sarà stato presente anche Domenico Sauli, che stava tessendo, per conto dello spirituale Giberti, l'alleanza con Milano e la Francia, quindi la guerra antiimperiale: e questo già nell'aprile-maggio del 1525, come testimoniato dalla sua *Autobiografia*.