

**La «Clavis Aurea».**  
**Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)**  
**alle origini dell'ermeneutica moderna?**  
**Un contributo al dibattito teologico-biblico**

di Tiziano Civettini

*Introduzione: l'ermeneutica e Flacio*

Nel quadro attuale degli studi teologici e biblici, caratterizzato dal pluralismo e dal conflitto dei metodi, dall'insufficienza del metodo storico-critico e dall'esplosione delle letture all'insegna di approcci particolari,<sup>1</sup> l'ermeneutica assume un ruolo assai importante, anche se, come afferma Pierangelo Sequeri, «una definizione precisa del tema ermeneutico è tutt'oggi lontana dalla possibilità di registrare un consenso pacifico».<sup>2</sup>

L'ermeneutica 'generale' viene fatta risalire per consuetudine a Schleiermacher (1768-1834) in quanto teoria di interpretazione dei testi. Dilthey (1833-1911) ne dilata il senso come comprensione del mondo umano (scienze dello spirito contrapposte a scienze della natura basate sulla spiegazione causale). Con Heidegger (1889-1976) l'ermeneutica assume il significato di lettura di tutta quanta la realtà umana: comprendere è inteso come determinazione essenziale dell'esistenza umana. Per Gadamer (n. 1900) tutto ciò che esiste è linguaggio e perciò tutto è oggetto di interpretazione.

L'ermeneutica è diventata dunque la *koinè* filosofica della cultura contemporanea. Afferma il filosofo Vattimo: «La società è oggi, con tutta la

---

Abbreviazioni: *Cl* = *Clavis Scripturae Sacrae*. Segue il numero romano riferito al libro (I o II) e i numeri arabi riferiti: al trattato (da 1 a 7), al capitolo e paragrafo (per la parte pubblicata nel 1968 da Luz Geldsetzer), o alla pagina corrispondente all'edizione di Basilea del 1567; *GELDSETZER* = L. GELDSETZER, *Introduzione* (XIX pp. n.n.), in M. FLACIUS I., *De ratione cognoscendi sacras literas*, Düsseldorf 1968; *DS* = *Enchiridion Symbolorum definitionum* ..., edd. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, Freiburg 1976<sup>36</sup>; *WA* = *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (libri, commentari, sermoni ecc.), Weimar 1883 ss.; *WA BR* = *D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel* (corrispondenza), Weimar 1930 ss.; *WA DB* = *D. Martin Luthers Werke, deutsche Bibel* (traduzione della Bibbia di Lutero), Weimar 1906-1961; *WA TR* = *D. Martin Luthers Werke, Tischreden* («discorsi a tavola»), Weimar 1912-1921.

<sup>1</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, pp. 45-62; R. VIGNOLO, in *La Rivelazione attestata – la Bibbia fra Testo e Teologia*, Milano 1998, pp. 29-97.

<sup>2</sup> P. SEQUERI, *Ermeneutica e filosofia*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, II, Genova 1977, p. 60.

potenza dei media e l'autoconsapevolezza – manipolata quanto si vuole – elaborata dalle scienze umane e sociali, un fenomeno ermeneutico globale; in essa, proprio, diventa possibile capire l'esistenza come fatto ermeneutico, nel senso della generalizzazione filosofica del fenomeno dell'interpretazione».<sup>3</sup>

Data l'importanza globale dell'ermeneutica, acquista particolare rilievo l'indagare sulle sue radici storiche e nell'ambito di questa indagine non si può non rimanere colpiti da una affermazione categorica di Dilthey: «l'ermeneutica si configurò in forma autonoma nel 1567 ad opera di Flacius, elaborando, contro la teologia post-tridentina, regole di interpretazione universalmente valide a garantire la possibilità di un'esegesi universalmente valida».<sup>4</sup>

In altre parole, Flacio sarebbe l'iniziatore dell'ermeneutica?

Matthias Flacius Illyricus è, sotto molti aspetti, un personaggio-chiave dell'Europa del XVI secolo. Uomo dal carattere indomito e spigoloso, che gli valse il nomignolo di «serpente Croato» e «vipera Illirica», studioso instancabile e fecondo, fu una figura di prim'ordine della Riforma protestante e della cristianità.

Nato ad Albona, in Istria, si vantava di essere conterraneo di S. Girolamo e, come lui, profondo conoscitore delle lingue originali della Bibbia. Insegnò in molte prestigiose università tedesche. Amico personale di Lutero, anche se molto più giovane di lui, fu da quest'ultimo considerato come uno dei suoi successori alla guida del movimento di Riforma e, a detta di alcuni storici protestanti,<sup>5</sup> in certo modo lo salvò quando, a Magdeburgo, si pose a capo del movimento di rifiuto dei cosiddetti *interim* di Augusta (1548), che avrebbero potuto preludere a un accordo con i cattolici.

Nonostante ci siano tutti questi motivi di interesse appare evidente, almeno in ambito italiano, la carenza di studi critici su Flacio, personaggio che ha rivestito importanza capitale nella storia del Protestantismo e delle sue relazioni con la Chiesa Cattolica, oltre che nella storia dell'interpretazione biblica.

Il suo valore come studioso della Bibbia è d'altro canto affermato da una copiosa e prestigiosa letteratura straniera che lo riconosce come grande e originale innovatore della scienza biblica e, concordemente, lo colloca alle origini della moderna ermeneutica.<sup>6</sup>

In questi ultimi anni è ulteriormente aumentato, specialmente in ambito tedesco e anglofono, l'interesse per Flacio;<sup>7</sup> per contro non esiste una edi-

<sup>3</sup> M. RAVERA (ed), *Il pensiero ermeneutico*, presentazione di G. VATTIMO, Genova 1989, p. IX.

<sup>4</sup> W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, trad. it., Milano 1992, p. 64.

<sup>5</sup> GELDSETZER, p. II: «es ist sicher nicht zu viel gesagt, wenn man Flacius deswegen als den Retter einer eigenständigen protestantischen Bewegung betrachtet».

<sup>6</sup> Gli studi su Flacio prodotti nel nostro secolo recepiscono sostanzialmente la valutazione espressa da W. Dilthey, poco sopra citata, e confermata da J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I, Tübingen 1926, p.14, n. 2.

<sup>7</sup> Nel panorama bibliografico recente su Flacio giudico particolarmente importanti alcuni studi che qui segnalo indicandone sinteticamente l'ambito di ricerca: per la biografia viene considerato riferimento

zione completa recente della sua opera di ermeneutica più importante: la *Clavis Scripturae Sacrae*.

Il presente studio prende quindi in considerazione soprattutto quest'opera, letta nell'originale della prima edizione del 1567 edita da Queco a Basilea, fornito in microfilm dalla Stadtbibliothek di Monaco.

Il lavoro si articolerà in tre momenti.

Il primo momento vede la collocazione di Flacio nel suo orizzonte storico e culturale per cogliere i presupposti esistenziali della sua ermeneutica.

Il secondo propone una breve panoramica della produzione letteraria di Flacio, ma soprattutto l'analisi della *Clavis Scripturae Sacrae* sotto il profilo dell'ermeneutica biblica, per farne un bilancio anche in confronto con l'ermeneutica di Lutero e del Concilio di Trento.

Il terzo momento consiste nella critica della ripresa teorica dell'opera di Flacio da parte di Wilhelm Dilthey in vista di pervenire a una migliore comprensione dell'opera di Flacio; comprensione che può fornire qualche aiuto anche per l'attuale dibattito sulla teologia biblica.

### 1. *Primo momento: l'orizzonte culturale e storico*

1520: l'anno di nascita di Flacio è anche l'anno in cui Lutero brucia pubblicamente la bolla papale di scomunica sulla piazza antistante la porta principale della città di Wittemberg.

---

comune il testo di W. PREGGER, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen 1859-1861, ristampa Hildesheim - Neuwkoop 1964. È uno studio del secolo scorso, ristampato negli anni sessanta, ma evidentemente rimane ancora il più autorevole e documentato. Un'amplessima e completa disamina delle fonti è reperibile nell'estratto di tesi di laurea del croato A. BILOKAPIC, pubblicato col titolo: *Attività letteraria di Mattia Flacio Illirico*, Antonianum, Roma 1981. Nella parte non pubblicata c'è un interessante punto di vista sul carattere «radicale» della teologia flaciana, specialmente sul peccato originale. Tra i saggi più recenti è senz'altro da segnalare quello di R. KELLER, *Der Schlüssel zur Schrift*, Hannover 1984, che presenta alcuni interessanti capitoli sul metodo esegetico insegnato nella *Clavis* e sull'ermeneutica teologica ricondotta all'*analogia fidei* (*der Schlüssel: Christus*). Il libro contiene anche una bibliografia aggiornata dei lavori su Flacio. Sull'ermeneutica flaciana ritengo molto importante la breve ma concettosa *Introduzione* di L. GELDSETZER alla riproduzione anastatica, con traduzione (tedesca) a fianco dei primi quattro capitoli del primo trattato del secondo libro della *Clavis*, intitolata: *Matthias Flacius Illyricus. De ratione cognoscendi Sacras Literas*, Düsseldorf 1968. Interessante a questo proposito ho trovato anche il sintetico articolo di O. OLSON, *The Clavis Scripturae Sacrae of Matthias Flacius Illyricus*, in I. BACKUS - F. HIGMAN (edd), *Theorie et pratique de l'Exégèse, Actes du IIIe Colloque Internationale sur l'Histoire de l'Exégèse biblique en XVI s.*, Genève 1990, pp. 167-175. Il panorama italiano presenta solo poche e brevi note su Flacio e sulla *Clavis* all'interno di alcuni saggi di storia dell'ermeneutica: M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1997<sup>4</sup>, pp. 42-45; G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Roma 1990. Nel volume curato da M. RAVERA (ed), *Il pensiero ermeneutico*, Genova 1989, alle pp. 23-31, è possibile trovare anche un breve tratto della *Clavis* (CL II 1.4) tradotto in italiano e recentemente anche nel libretto di U. NERI (ed), *Flacio Illirico: Comprendere le Scritture*, Bologna 1998, c'è una traduzione con qualche nota esplicativa di tutto CL II 1. Un interessante, recente contributo sull'ermeneutica flaciana è contenuto in un articolo di G. SEGALLA, *Ermeneutica biblica: alla ricerca di chiavi per l'interpretazione della Sacra Scrittura*, in *Bibbia ed ermeneutica. Alla ricerca di chiavi per l'interpretazione della Sacra Scrittura*, in «Studia Patavina», 3 (1998) pp. 68-84.

L'accostamento dei due fatti è solamente allusivo, ma esprime efficacemente il profondo, solidale coinvolgimento del nostro autore e del suo pensiero nello spirito del tempo; tempo caratterizzato da marcata vitalità culturale, da forti tensioni sociali, da guerre di religione, da conflitti tra vecchi e nuovi poteri e incalzanti, radicali cambiamenti epocali in tutto l'occidente.<sup>8</sup>

Flacio va innanzitutto collocato nella temperie culturale dell'Umanesimo europeo del XV-XVI secolo, caratterizzato, a livello letterario, dallo sforzo appassionato di recupero della tradizione dei classici.

In Italia Lorenzo Valla<sup>9</sup> (1407-1457) integra la filologia con la filosofia, la ricognizione formale della parola con l'accertamento della *res*, per far sì che il metodo e la tecnica non si isteriliscano in mera imitazione dei canoni classici. Nel medesimo sforzo si trovano accomunati Agnolo Poliziano (1454-1494) e Giovanni Pico della Mirandola (1469-1533). In Inghilterra l'università di Oxford adotta i metodi filologici umanistici dei quali beneficia la generazione di Thomas More (1478-1535), in Francia Lefèvre d'Étaples (1450-1536) introduce i metodi e la cultura dell'Umanesimo alla Sorbona, mentre Rodolfo Agricola (1443-1485) li aveva già diffusi nelle Fiandre.

Nonostante si parli comunemente di Umanesimo europeo, il termine non descrive tuttavia una realtà culturale omogenea. In Italia assume significato in

<sup>8</sup> La situazione politica dell'Europa ai tempi di Flacio può essere così sintetizzata: gli Asburgo controllavano le terre della Germania sud occidentale, l'Austria e la Borgogna, l'Italia meridionale e la Sicilia. Il giovane Carlo V, che era succeduto a Massimiliano sul trono imperiale (1519) era impegnato in guerre con Francesco I, che voleva estendere la sovranità della Francia sui fronti italiani e sui Pirenei. In Germania Carlo V doveva affrontare una dura lotta per il potere con i principi tedeschi. Lì anche le città, con le loro nuove strutture sociali e istituzioni, reclamavano maggior autonomia culturale, economica e politica. Vi erano tensioni tra nobili, artigiani e nuovi detentori di ricchezza. Nelle campagne si moltiplicavano i moti rivoluzionari dei contadini, sfociati poi nella guerra del 1524, risoltasi tragicamente in massacro. Ovunque cresceva la malsopportazione delle ingerenze della Chiesa, della corruzione e delle tasse ecclesiastiche. Lo stesso papa Adriano VI aveva riconosciuto nella Dieta di Norimberga (1522-1523) la necessità urgente di una riforma nella Chiesa. L'imperatore voleva a tutti i costi risolvere la questione ecclesiastica e a tal fine convocava una Dieta ad Augusta nel 1530. In questa occasione Filippo Melantone (1497-1560) redigeva la *Confessio Augustana*, documento dottrinale scritto nello spirito della conciliazione tra le parti: ma non si giunse ad alcun accordo tra cattolici e protestanti. Sull'Europa pesava intanto la minaccia Turca: il Sultano Solimano II, nel periodo in cui Lutero ed Erasmo erano impegnati nelle dispute sul libero o servo arbitrio, conquistava l'Ungheria e nel settembre 1529 era già alle porte di Vienna. Carlo V otteneva poi la vittoria su Francesco I e la pace di Crépy (settembre 1544) insieme alla vittoria sui principi protestanti della Lega di Smalcalda (1547). In seguito a questi fatti decideva di regolare lui stesso la questione religiosa tedesca. Nella «dieta corazzata» di Augusta del 1547 (1 settembre) egli scelse la soluzione che più gli era gradita. Il cosiddetto «interim» di Augusta del 30 maggio 1548, elaborato da teologi di entrambe le confessioni, che cercavano la composizione dei dissidi in spirito erasmiano, doveva valere momentaneamente (*interim*), fino a una successiva e definitiva decisione che sarebbe venuta dal Concilio. E il Concilio era stato inaugurato nella città imperiale di Trento il 13 dicembre 1545, ma non avrebbe corrisposto all'intento dell'imperatore di risolvere le questioni e pacificare gli animi. Cfr. J. ATKINSON, *Lutero – La parola scatenata*, trad. it., Torino 1983, pp. 31-36; A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, Brescia 1980<sup>4</sup>, pp. 268-83.

<sup>9</sup> Lorenzo Valla si dedicò anche al testo biblico. Iniziò a Milano il lavoro critico sul Nuovo Testamento (1433-1434) e lo continuò a Napoli (1435-1438) e quindi a Roma (1449); il testo del suo manoscritto fu stampato a Parigi a cura di Erasmo da Rotterdam e costituisce il primo tentativo di lettura critico-filologica del Nuovo Testamento Cfr. R. FABRIS (ed), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Bologna 1992, pp. 50-51.

ordine alla rinascita culturale della nazione, a partire dalla prospettiva ideale del recupero della cultura classica; in Germania invece, con la mediazione della Riforma protestante, è posto a servizio di questioni eminentemente religiose.<sup>10</sup>

Lutero, servendosi dell'ideologia umanistica del ritorno alle fonti, pone in primo piano il problema ermeneutico, comprendendo la necessità di trovare criteri e metodi che permettano ad ogni uomo di penetrare il senso della Scrittura, da un lato contro la gerarchia cattolica, da lui esautorata nell'espletamento di questo compito, dall'altro contro gli «Entusiasti», che riducevano la comprensione biblica a illuminazione interiore, incuranti della dimensione storico-linguistica del testo.

Flacio va visto all'interno di questa problematica: è infatti un intellettuale umanista provvisto in massimo grado di cultura classica e di acume interpretativo basato sulla conoscenza delle lingue originali della Bibbia; ma è anche un devoto discepolo di Lutero, del quale condivide la dottrina e le scelte.

Per quelli della generazione di Flacio il personaggio di maggior spicco nel mondo della cultura, per genio e personalità, è Erasmo da Rotterdam (1466 circa - 1536). Egli, oltre alle edizioni filologiche di testi classici, pubblica quella greca del Nuovo Testamento (1516),<sup>11</sup> che permane testo di riferimento anche per l'Illirico.

Ma per Erasmo il cristianesimo del suo secolo aveva bisogno di incontrarsi con la cultura classica eminentemente per ritrovare sé stesso. Le metodologie filologiche e retoriche dovevano quindi servire per poterlo riannunciare alla cultura contemporanea. Egli presuppone un'antropologia positiva e ottimistica secondo la quale l'uomo è già di per sé *naturaliter Christianus*, creato cioè in vista di Cristo e destinato all'incontro col Vangelo dentro la Chiesa (la sua forma compiuta è il cristiano battezzato). La Scrittura quindi assumeva i contorni di necessario strumento per orientare l'uomo alla *philosophia Christi*, cioè alla vita concreta vissuta nella carità, in ordine alla *renascentia*, che è rinnovamento e purificazione di una natura umana creata buona.<sup>12</sup> La sua è dunque un'ermeneutica biblica ecclesiale che ha lo scopo di orientare all'«imitazione» delle virtù morali dell'uomo Gesù.<sup>13</sup>

Per Lutero invece e, conseguentemente, per Flacio, l'uomo è considerato decaduto per il peccato. La Scrittura assume la funzione di testimonianza della giustificazione per Grazia operata da Cristo.

<sup>10</sup> Cfr. K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, trad. it., Bologna 1975.

<sup>11</sup> La prima edizione è dell'editore Froben, a Basilea nel 1516, ne segue un'altra, sempre a Basilea, nel 1519, preceduta da quella dell'editore Theodor Martinus a Lovanio, nel 1518.

<sup>12</sup> J. ETIENNE, *La mediation des Ecritures selon Erasme*, II, in E.W. KOHLS, *Erasmus und die werdende evangelische Bewegung des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Leiden 1969, pp. 13-49; ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraclesis*, in E. ORLANDINI TRAVERSO (ed), *La formazione cristiana dell'uomo*, Milano 1989, pp. 438-440.

<sup>13</sup> M.G. MURA, *Esegesi biblica e riforma della vita cristiana nel pensiero erasmiano*, in «Annali di storia dell'esegesi», 4 (1987), pp. 180-182.

Il ricorso alle metodologie letterarie umanistiche ha allora il solo scopo di far meglio riflettere il nucleo centrale dell'Evangelo: la giustificazione per la sola fede. Il processo di maturazione dell'originale ermeneutica flaciana non si avvale però solo delle sopra descritte coordinate culturali, ma affonda le sue radici nell'esperienza, negli eventi significativi della sua vita, iniziata il 10 dicembre 1520 ad Albona in Istria, nell'Illiria che comprendeva anche le attuali regioni della Croazia, Slavonia, Dalmazia e Bosnia.<sup>14</sup>

A 16 anni Mathias Flacio si reca a studiare a Venezia presso l'umanista J.B. Egnatius e il Cipelli, con l'intenzione di entrare successivamente in convento, ma un suo parente, Baldo, lo indirizza invece a studiare teologia in Germania, alle fonti della nuova dottrina, che si sta diffondendo in tutta Europa.

Fra' Baldo Lupetino<sup>15</sup> è dunque la prima delle due figure-chiave per comprendere la vicenda religiosa e teologica di Flacio. Concittadino e zio dell'Illirico, prima superiore provinciale dei Francescani Conventuali, passato poi al protestantesimo, diventa per lui un punto di riferimento autorevole. Imprigionato a Venezia per vent'anni sotto l'accusa di eresia, viene affogato nella laguna per sentenza del tribunale dell'Inquisizione (che ha una sua sede proprio a Capodistria) nel 1556. Questa vicenda assume per Flacio il significato del martirio e di segno dall'alto per discernere la vera dalla falsa dottrina e determina il suo convinto passaggio alla Riforma.

La decisione viene rafforzata anche dall'esempio di un esponente dell'alta gerarchia cattolica, anche lui suo conterraneo, che Flacio conosce e stima avendolo più volte sentito predicare: Pietro Paolo Vergerio (1498-1565), vescovo di Capodistria, passato in quegli anni dalla parte di Lutero. Egli era entrato in contatto con i valori della Riforma al tempo della nomina a nunzio apostolico in Germania (1533-1536) e ne era stato progressivamente conquistato, tanto che la sua predicazione e le sue scelte di sobrietà di vita gli avevano procurato, ancor prima del definitivo passaggio al protestantesimo, accuse di eresia che lo avrebbero condotto alla destituzione dalla carica vescovile (1549) e all'esilio.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> È da sottolineare l'eccezionale importanza strategica che l'Istria aveva in quel momento in Europa dal punto di vista politico: una parte si trovava sotto il dominio di Venezia, l'altra sotto quello austriaco; costituiva quindi una terra di confine, ma anche di collegamento dal punto di vista culturale, per gli influssi italiani e tedeschi. Non è neanche da sottovalutare l'originalità e la vitalità propria di questa terra, basti pensare che la lingua glagolitica (il croato) era compresa e in uso fino a Costantinopoli, tanto che, nota un biografo citando un'opinione del tempo, la diffusione della Bibbia tradotta in croato avrebbe potuto convertire anche i Turchi. Cfr. BUCAR FRANJO, *Povijest hrvatske protestantske knjizevnosti*, Zagreb 1910, p. 39.

<sup>15</sup> Baldo Lupetino fu condannato a morte già nel 1547 dal tribunale ecclesiastico; il governo veneziano poi tramutò la pena nel carcere. Andò a finire però che la sentenza capitale venne eseguita. La morte per annegamento sembra essere legata all'accusa di anabattismo: infatti, generalmente, i teologi ufficiali della Chiesa Romana, tra essi Giovanni da Fano, concordavano sul fatto che «li heretici devono essere abbrusati», come la zizzania della parabola in Mt 13, 24-30. Cfr. su fra Baldo e Giovanni da Fano: A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, p. 92 e pp. 162-163.

<sup>16</sup> Una vita di questo vescovo è stata raccontata da F. TOMIZZA, *Il male viene dal nord: il romanzo del Vescovo Vergerio*, Milano 1984. Pietro Paolo Vergerio fu nunzio in Germania e nel 1536 fu fatto

La componente dell'ermeneutica flaciana costituita dalla certa e incrollabile fede luterana non è riconducibile dunque a pura questione teorica, ma si sostanzia di sentimenti di ammirazione e desiderio di imitazione di questi due personaggi.

Dall'Istria Flacio passa successivamente in Germania per gli studi universitari. Dopo essere stato un anno a Basilea (1539) e Tubinga (1540), si stabilisce a Wittemberg dal 1541 al 1544.

Conseguito il grado di *magister*, ottiene subito in quella città una cattedra di ebraico nella facoltà di filosofia, grazie anche alla raccomandazione di Filippo Melantone, col quale mantiene ottimi rapporti fino alla morte di Lutero (1546).

Viene però colto da una profondissima crisi esistenziale durata tutti i primi tre anni della sua permanenza a Wittemberg (1541-1543), curiosamente simile a quella che Lutero stesso racconta di aver vissuto.<sup>17</sup> Lo stesso Flacio la descrive in toni drammatici:

«In quel tempo, pur non avendo cattivi maestri e senza aver commesso gravi delitti, caddi in gravissime tentazioni, in disperazione e nel medesimo inferno, nel quale mi trovai per tre anni in modo sempre peggiore ... In quel tempo ho sentito l'ira di Dio, la tirannide del Diavolo sui miseri uomini e le sue tante infuocate trame, la forza del peccato, la malizia del vecchio Adamo e il suo odio e furore contro Dio, e siccome mi rivolgevo al suo cospetto spessissimo pensavo alla morte».<sup>18</sup>

Ne esce grazie alla cura personale di Lutero, che gli offre la medicina che egli stesso aveva scoperto: la liberante convinzione della giustificazione per la sola fede. Da quel momento avrà verso di lui un rapporto di lealtà indistruttibile.<sup>19</sup>

---

vescovo di Capodistria, sua terra natale. Predicatore efficace e propugnatore di scelte più conformi al Vangelo, fu accusato di diffondere la *pernitiosa setta lutherana* (p. 216) e destituito nel 1549. Flacio viene citato a p.336 e definito: «amante dello scontro diretto e a tal segno ostinato contro Roma, da rifiutare anche la lingua italiana». Uno studio monografico di D. WALKER (*Pier Paolo Vergerio – 1498-1565 – e il caso «Spiera» – 1548*) è comparso su «Studi di Teologia», 1 (1998), pp. 7-84; tratta della vicenda di Vergerio in relazione col caso Spiera. Francesco Spiera fu un avvocato di Cittadella che, accusato di essere luterano, preferì recitare l'atto solenne di abiura e ricevere il perdono della Chiesa: in seguito a ciò però si ammalò gravemente e divenne quasi pazzo. Il fatto ebbe una risonanza enorme e fu variamente interpretato. In particolare si discusse se la pazzia dello Spiera dovesse essere considerata una specie di giudizio di Dio nei confronti di uno che, per paura, non aveva voluto manifestare le sue vere convinzioni. Il Vergerio ne trasse un messaggio del Signore per sé medesimo e un incoraggiamento a rompere definitivamente con la Chiesa cattolica: «mi ha voluto far vedere in fatti, per isperienza, quanto egli (il Signore) abbia a male e si corrocci quando altri va a negare quella verità che esso per rarissimo favore gli avea manifestato», p. 35.

<sup>17</sup> Nel periodo di permanenza nel convento agostiniano di Erfurt (1505-1508) «l'intensa meditazione della dottrina della grazia e della predestinazione nelle opere di Agostino ... la propria esperienza personale del peccato e la dottrina occamista-nominalista su Dio – assolutamente volontaristica – cooperarono tutte insieme a portarlo all'orlo di una gravissima crisi teologico-religiosa». Cfr. A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, Brescia 1980<sup>4</sup>, p. 161.

<sup>18</sup> Citato da A. TWESTEN, *M. Flacius Illyricus*, Berlin 1844, p. 52.

<sup>19</sup> Anche Lutero nutre una grande stima nei suoi riguardi, considerandolo discepolo e amico, e lo chiama «nostro uomo universalmente noto, dalla fede grande». *WA Br* 10,328. Ciò è testimoniato anche dal grande onore concessogli presenziando alle sue prime nozze nel 1545. Successivamente Flacio si risposò, essendo morta la prima moglie, e mise al mondo ben diciotto figli, che educò con cura paterna. Cfr. W. PREGGER, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 voll., Erlangen 1964, p. 35.

Non credo sia esagerato affermare che questa vicenda personale rifletta un altro elemento dell'ermeneutica teologica di Flacio: la sua antropologia radicalmente pessimista, che lo porta ad andare oltre l'insegnamento dello stesso Lutero, affermando che il peccato originale è la «sostanza» dell'uomo (affermazione subito sconfessata dall'«ortodossia» luterana).<sup>20</sup>

Le relazioni di amicizia con Melantone si rompono a motivo delle sue posizioni teologiche giudicate troppo concilianti nei confronti dei cattolici.

Gli antefatti rimandano all'apertura del Concilio di Trento avvenuta senza la presenza della delegazione protestante, quando l'imperatore muove guerra contro la lega di Smalcalda, cioè contro quelle città e quei principi che non avevano voluto mandare i loro legati al Concilio.<sup>21</sup>

All'entrata delle truppe dell'imperatore vincitore in Wittemberg i professori, tra essi anche Flacio, fuggono dalla città. Una commissione di teologi cattolici e protestanti, voluta dall'imperatore, viene allora incaricata di elaborare una *formula* sulla quale discutere comunemente.

In questo frangente Melantone appare chiaramente favorevole alla pace con i cattolici<sup>22</sup> e Flacio lo considera fin troppo arrendevole, avversandolo in tutti i modi.<sup>23</sup>

Si stabilisce quindi a Magdeburgo (1549),<sup>24</sup> ormai unica città della Germania che godesse piena libertà di stampa. Qui diventa improvvisamente il simbolo della resistenza per la salvaguardia della purezza dei principi della Riforma. La città stessa di Magdeburgo viene chiamata «cancelleria di Dio» e «pulpito di nostro Signore Dio».

In questo frangente la vita di Flacio conosce una decisa svolta: da discepolo diviene maestro e guida del movimento che si oppone decisamente al compromesso coi cattolici, stilato nel cosiddetto *interim* di Augusta.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> CI II. 1. 6, 479-498. Nella «Formula della Concordia» (1577) i teologi luterani condannarono questa posizione di Flacio affermando che il peccato originale non è la sostanza dell'uomo (creata da Dio e assunta e redenta da Cristo), ma una condizione, un difetto della sostanza. Il tema è trattato diffusamente in A. BILOKAPIC, *Radicalismo teologico di Mattia Flacio Illirico, Pontificium Atheneum Antonianum, Theses ad lauream n. 267*, 1981, pp. 150-215, dattiloscritto. Cfr. anche GELDSETZER, p. III, dove si parla di un «insegnamento quasi manicheo sul peccato originale».

<sup>21</sup> La lega di Smalcalda prende nome dalla città che la vide nascere. Ne facevano parte l'elettore Giovanni di Sassonia, Filippo d'Assia, Ernesto di Braunschweig, il principe Wolfgang di Anhalt-Bernburg, Gerardo e Alberto di Mansfeld e undici città: Strasburgo, Ulma, Costanza, Reuthingen, Memmingen, Biberach, Lindau, Isny, Magdeburgo, Brema e Lubecca.

<sup>22</sup> Melantone scrive in una lettera datata 4 luglio 1530 e indirizzata al legato papale Campeggio: «Noi non abbiamo nessun dogma che si discosti dalla Chiesa di Roma. Noi siamo pronti ad obbedire alla Chiesa di Roma alla sola condizione che essa, nella mitezza che sempre ha usato nei confronti di tutti i popoli, sia disposta a passar sopra o a tollerare piccolezze che noi, anche se volessimo, non potremmo più cambiare ... Noi onoriamo devotamente l'autorità del pontefice romano e tutti coloro che sono a capo della Chiesa». Citato da J. LORTZ - E. ISELOH, *Storia della Riforma*, Bologna 1974, p. 169.

<sup>23</sup> Flacio attraversa un periodo di attività frenetica di produzione di libelli polemici dai toni astiosi, dapprima siglati con pseudonimi (Theodorus Henetus, Johannes Weremundus, Christianus Lauterwahr, Paulus Aeguillius, Anton Senjanine) e poi con il suo vero nome.

<sup>24</sup> Vi rimane otto anni, fino al 1557.

<sup>25</sup> *Interim*: intanto, nel frattempo. Si tratta di un accordo provvisorio tra luterani e cattolici che doveva valere fino alle deliberazioni conclusive del Concilio. Promulgato il 15 maggio 1548 ad Augusta si compone di 26 proposizioni sullo stato originale dell'uomo (1-3), sulla caduta e la redenzione (4-8), sulla dottrina della Chiesa (9-13), sui sacramenti (14-21), sul sacrificio della Messa (22-25), su cerimonie

Il suo ruolo è tale che, come è stato già accennato, viene da taluni considerato il 'salvatore' del movimento luterano.<sup>26</sup>

Questa terza svolta della vita segnala una corrispondente caratteristica dell'ermeneutica di Flacio: la preoccupazione pastorale ed ecclesiale, espressa sempre in toni apologetici e polemici.

Nel 1557 Flacio accetta la cattedra di Nuovo Testamento a Jena, dove assume anche il ministero di sovrintendente ecclesiastico della Turingia. Ancora battagliero, contribuisce al fallimento dei colloqui religiosi di Worms,<sup>27</sup> ma da questo momento la sua stella declina; ha troppi nemici e deve vivere fuggiasco fino alla sua morte.

Nel 1562 si ferma a Ratisbona, ma gli viene imposto di stare lontano dalla scuola e dalla tipografia. Qui comincia a scrivere la *Clavis*,<sup>28</sup> che, trattandosi di un'opera della maturità, può essere considerata una *Summa* del suo pensiero, ma anche l'espressione del contenuto più specifico del suo travaglio e la sua autodifesa nei confronti dei suoi numerosi detrattori.

Nel 1566 è ad Anversa, ma i suoi nemici riescono a farlo cacciare. Nel 1568 e fino al 1573 ottiene asilo a Strasburgo in cambio della promessa di non occuparsi degli affari interni della scuola e della Chiesa, ma deve andarsene anche di lì per le forti pressioni esercitate da influenti personaggi della corte imperiale sui membri del governo della città.

Partito da Strasburgo trascorre poco tempo a Fulda e da ultimo viene accolto a Francoforte sul Meno, nascosto nel convento delle «Dame Bianche» con la sua seconda moglie e i numerosi figli (ne ebbe diciotto), dalla Priora Caterina passata al protestantesimo.<sup>29</sup> Lì muore l'11 marzo del 1575.

## 2. Secondo momento: trovare la «chiave» (l'ermeneutica biblica di Flacio)

Ci occupiamo ora della «chiave», la *Clavis Scripturae Sacrae*, due grossi volumi di circa 1550 pagine.<sup>30</sup> In essi sono raccolti sia scritti originali, sia studi già precedentemente pubblicati, sia ampie citazioni di vari autori

e consuetudini (26). Cfr. H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, 6 voll., Milano 1975, p. 348; F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563)*, Milano 1995, pp. 13-14.

<sup>26</sup> GELDSETZER, p. II.

<sup>27</sup> A. BILOKAPIC, *Radicalismo teologico di Mattia Flacio Illirico*, p. 47.

<sup>28</sup> *Clavis Scripturae Sacrae seu de sermone Sacrarum Literarum*, Basilea 1567. Flacio scrisse l'opera principalmente a Ratisbona, ma la terminò a Francoforte sul Meno nell'ottobre 1567, firmandola Matthias Flacius Illyricus Albonensis.

<sup>29</sup> Cfr., W. PREGGER, *M. Flacius Illyricus*, p. 517.

<sup>30</sup> Il testo della *Clavis* preso in considerazione, scritto in latino, stampato *in folio*, con poche pagine in tedesco in caratteri gotici, è quello della prima edizione, di Paolo Queco in Basilea dell'anno 1567. Le citazioni bibliche latine seguono la *Vulgata*, ma Flacio conosce anche la traduzione latina del Nuovo Testamento di Erasmo, di cui pubblica una versione emendata con commento: *Glossa Compendiaria in novum Testamentum* (il titolo completo è: *Novum Testamentum Jesu Christi Filii Dei, ex versione Erasmi, innumeris in locis ad Graecam veritatem, genuinumque sensum emendata ... Glossa compendiaria M.Fl.III. Albonensis in novum Testamentum. Cum multiplici indice*, Basilea 1570).

del passato e contemporanei.<sup>31</sup> La prima preoccupazione di Flacio, secondo quanto egli stesso dice nella sua prefazione, riguarda la falsificazione dei concetti biblici da parte di una certa teologia del tempo che ignorava le lingue bibliche e attribuiva significati aristotelici a parole del tutto estranee ad essi. Il suo intento quindi è quello di restituire loro «il primitivo e nativo vigore e senso».<sup>32</sup>

A questo obiettivo dedica tutto il primo libro, che è un lessico biblico-teologico, propedeutico alla problematica ermeneutica.

Il secondo libro, formato da sette trattati, si occupa precisamente del come si interpreta il testo biblico. Nel primo di questi trattati, *De ratione cognoscendi Sacras Literas*, Flacio indica chiaramente quale sarà il suo metodo: un'operazione di riordino e comparazione, per riuscire a fornire «regole universali di interpretazione».<sup>33</sup> Per lui la Bibbia è un testo difficile e per lo più travisato, ma contenente le regole della sua stessa corretta interpretazione, regole da riconoscere e seguire come un «filo di Teseo»,<sup>34</sup> allo scopo di consegnare ai lettori il vero senso delle Scritture.

Il terzo trattato, *De partibus orationis*, è una grammatica e sintassi ebraica con la spiegazione di ebraismi nel nuovo Testamento. Commentatori successivi ne hanno ammirato la coerenza teologica più che la rigorosità linguistica.<sup>35</sup>

Il quarto, *De tropis et schematibus*, è un trattato di retorica, linguistica e semantica scritto «affinché il lettore così istruito sappia comprendere esempi simili contenuti nelle Scritture».<sup>36</sup>

Il quinto, *De stylo Sacrarum Litterarum*, tratta in modo originale delle caratteristiche degli stili letterari (semplicità, efficacia, concisione etc.) e illustra in particolare quelli di Paolo e di Giovanni.

Il sesto, *Aliquot theologici libelli*, è una raccolta di brevi scritti teologici, alcuni già da lui precedentemente pubblicati. Trattano di vari argomenti tra cui il «velo di Mosè» (cioè l'oscurità con la quale Dio ha voluto «velare» la luce del Vangelo nell'Antico Testamento) e la vocalizzazione del testo biblico ebraico, interessanti per il discorso sull'ermeneutica.

Infine il trattato settimo, *Norma seu regula coelestis veritatis*, verte principalmente sulla Chiesa ed è in forte polemica con il Concilio di Trento.

Alla fine di tutto troviamo un indice biblico, una specie di dizionario teologico-pastorale «che può servire ai giovani studenti e ai pastori più semplici, che rifuggono dalla gran quantità di libri ... utile sia per gli esperti che per gli inesperti nella lingua ebraica».<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Alcuni critici accusano Flacio di essere un *citator perpetuus*; cfr. O. FATIO, *Hiperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique*, in *Histoire de l'exégèse au XVI s.*, Genève 1978, pp. 362-381.

<sup>32</sup> *CI II*, Prefazione, 1.

<sup>33</sup> *CI II*, Prefazione, 4.

<sup>34</sup> *CI II*, Prefazione, 4.

<sup>35</sup> R. KELLER, *Der Schlüssel*, p. 149.

<sup>36</sup> *CI II*, Prefazione, 5.

<sup>37</sup> *CI II*, Prefazione, 5.

La *Clavis* è in definitiva una specie di manuale di alto livello accademico, con qualche concessione alla divulgazione, uno strumento metodologico e teologico, oltre che linguistico, pensato per gli insegnanti e i predicatori della Parola, allo scopo di fornire loro conoscenze adeguate per svolgere bene il ministero e per confutare gli errori degli avversari della Riforma.

A questo punto occorre contestualizzare l'ermeneutica biblica di Flacio all'interno di due grandi dispute polemiche: contro *Schwenckfeld* (i «fanatici» anabattisti, gli «spirituali», che cercavano l'illuminazione interiore più che il senso testuale delle Scritture) e i Cattolici (gli «ignoranti», che si appoggiavano sull'autorità esterna della tradizione e del magistero). Ambedue gli avversari tendevano a relativizzare l'autorità della Scrittura e, in qualche modo, tendevano al suo superamento. Flacio quindi si trova a dover difendere, dal suo punto di vista, l'identità e l'autorità della Scrittura, insieme alla sua interpretabilità e chiarezza.

Egli è un profondo conoscitore delle regole ermeneutiche dei Padri, comprese le 7 regole di Ticonio, ma le considera insufficienti, parziali, contraddittorie (Richard Simon affermerà che l'Illirico tanto ha denigrato le regole dei Padri quanto le ha egregiamente usate).

Si trova quindi a inaugurare una stagione nuova che gli assegna il compito di «provare ermeneuticamente la possibilità di una interpretazione universalmente valida» (Dilthey).

Flacio affronta questo compito all'interno dell'orizzonte di fede luterano: quindi del principio autoritativo del *sola Scriptura*, nel contesto ermeneutico della *claritas Scripturae* e della *Scriptura interpret sui*. La metafora della chiave, contenuta già nel titolo, suggerisce il primo degli elementi dell'ermeneutica flaciana: la pre-comprensione teologico-dogmatica.

La Sacra Scrittura è come una stanza chiusa, per accedere alla quale occorre uno strumento, una chiave appunto (*clavis aurea* per i commentatori successivi), che ne dischiuda gli immensi tesori.

Questa chiave, in senso generale, è Cristo,<sup>38</sup> come ribadisce Rudolf Keller nel suo saggio su Flacio: «Nur das Lamm Gottes kann die Schrift öffnen: das ist der christologische Ansatz im Schriftverständnis».<sup>39</sup>

In senso più particolare però la chiave è la missione redentrice di Cristo, e ancora più precisamente, è la nuova economia da lui inaugurata: quella della Grazia o dell'Evangelo, sopravvenuta a quella antica della Legge.

È il «principio euristico generale» della sua ermeneutica: Legge ed Evangelo. Flacio stesso lo dichiara esplicitamente nel suo libro:

«Legge e Promessa, o Vangelo, sembrano combattersi agli occhi di colui che non comprende. La loro concordia e distinzione è la chiave più certa di tutta la Scrittura<sup>40</sup> ...

<sup>38</sup> Cfr. *Cl* II. 1,3,2: «È ufficio di Cristo aprirci la Scrittura e illuminarci il cuore affinché la si comprenda (Lc 24,45)».

<sup>39</sup> R. KELLER, *Der Schlüssel*, p. 122 e pp. 177-185.

<sup>40</sup> *Cl* II 1.1,44.

Due dunque sono i generi di dottrina: legge e Vangelo e sono per loro natura contrari. La prima offre salvezza solo ai giusti e degni, la seconda solo ai più indegni. In verità concordano in questo modo: nel fatto che il secondo è superiore alla prima. Infatti la legge cede il posto al Vangelo, non tanto perché sia una dottrina inferiore, quanto piuttosto perché non è in grado di portare a termine il suo compito per la salvezza dell'uomo, non per suo difetto, ma per nostra colpa. Il Vangelo invece lo può. La legge non solo perde il suo ufficio di giustificare e salvare l'uomo, ma anche sta dalla parte del Vangelo e lo aiuta a portare a compimento la sua opera. Perso il suo fine e ufficio nativo ne appare uno accidentario che gli viene attribuito come mirabile ministero di Dio ... rivelare e denunciare la nostra corruttissima natura e i suoi peccati, l'ira di Dio e l'eterna rovina. Ma mentre ci accusa e convince di peccato e del reato di eterna rovina, ci costringe a cercare un qualche altro salvatore spingendoci a fuggire nelle reti del Messia: perciò è pedagogo a Cristo.

Questa è davvero la chiave di tutta la scrittura e teologia: sapere che in essa è contenuto un duplice genere di dottrina e una duplice via di salvezza, che sono di per sé reciprocamente contrarie, ma concordano quando l'inferiore cede alla superiore ... come Sara e Agar, quando vogliono dominare ambedue, necessariamente si combattono, ma quando una cede il primo posto all'altra, umiliandosi e aiutandola, allora si trovano ottimamente».<sup>41</sup>

La «chiave» intesa in questa accezione è la determinazione particolare dell'*analogia fidei* che egli indica come criterio ermeneutico generale.

Il concetto di *analogia fidei* nella comprensione scolastica indica un «principio metodologico di conoscenza in virtù del quale si può raggiungere l'unità tra conoscenza per rivelazione e conoscenza d'ordine terreno, tra fede e sapere, tra ordine della redenzione e ordine della creazione»,<sup>42</sup> ma essendo la Bibbia per Flacio l'unica sorgente di Rivelazione di Dio in Cristo, l'*analogia fidei* assume il significato di *analogia Scripturae*.

Questa di Flacio è un'ermeneutica teologica che Geldsetzer<sup>43</sup> qualifica come «dogmatica», in quanto accosta la Bibbia «con un interesse che mira ad estrarne e utilizzarne massime e frasi decisive per la risposta e la soluzione di problemi», e si basa su due «sillogismi» previ, cioè su assiomi che indicano le condizioni di accesso al testo. I sillogismi possono essere sinteticamente espressi in due proposizioni: tutto ciò che Dio dice è vero (perciò è vero il libro che contiene le sue parole) e Gesù è il vero Messia (come attestano concordemente i due Testamenti).<sup>44</sup>

A tali presupposti (sillogismi) consegue che solo ed esclusivamente chi condivide la stessa fede cristiana può essere introdotto nell'interpretazione vera della Scrittura,<sup>45</sup> essendo fornito di criteri sufficienti e certi.

<sup>41</sup> *CI* II.1.3,14.

<sup>42</sup> L. SCHEFFCZYK, *Analogia fidei*, in *Sacramentum Mundi*, I, Brescia 1974, p. 104.

<sup>43</sup> GELDSETZER, p. VIII.

<sup>44</sup> Cfr. G. SEGALLA, *Ermeneutica biblica*, p. 72.

<sup>45</sup> *CI* II.1.3, 36: «giustamente afferma Agostino: *Credendum esse in Theologia ut intelligas, non intelligendum ut credas*. Nelle scienze umane siamo prima convinti dall'esperienza o dal senso o dalle dimostrazioni e poi assentiamo. Qui invece tutto al contrario: prima assentiamo o crediamo e poi sperimentiamo e ci convinciamo col senso e l'esperienza. Dice bene Aristotele: il discepolo deve credere».

Ma non dobbiamo dimenticare che egli affronta questo compito anche da umanista, ben munito di strumenti filologici tesi a mostrare inconfutabilmente il senso letterale della Bibbia, intesa come «classico» della letteratura, come testo antico, certo, chiuso. Ecco il secondo principio ermeneutico: il «profilo metodologico scientifico», che fornisce «chiavi più piccole» ma necessarie, costituite dal corretto uso della filologia, della grammatica e della retorica.

La spinta all'uso di questi metodi gli viene da sfide teologiche su due opposti fronti: i cattolici e i «fanatici» di Kaspar Schwenckfeld.<sup>46</sup>

I primi affermavano «l'oscurità» della Scrittura e la conseguente necessità del magistero ecclesiastico per interpretarla, adducendo argomenti tali da non poter essere elusi, i secondi accostavano la Bibbia attendendo misticamente dallo Spirito Santo la rivelazione del suo vero senso che spesso andava oltre le Scritture stesse, mettendo in pericolo il principio luterano del *sola Scriptura*.

Nessuna meraviglia quindi se Flacio assegna un'importanza eccezionale al testo. Ma ... quale testo?

Bisogna sottolineare innanzitutto che, se Lutero «fu vicino a scegliersi un proprio canone di libri 'Evangelici' della Bibbia, Flacio soggiogò l'intera Scrittura della Tradizione col totale impiego della dottrina filologica contemporanea».<sup>47</sup>

Il testo di cui parla il teologo di Albona è dunque quello consegnatogli dal Canone protestante «ampio», comprensivo cioè dei cosiddetti «libri dubbi» (2 Pietro, Ebrei, Giacomo, 1 e 2 Giovanni, Giuda e Apocalisse),<sup>48</sup> che soltanto nomina per i suoi lettori, dichiarando che «vi sono (nella Scrittura) libri canonici ... da sempre accettati e approvati e da sempre censiti nel Canone biblico»<sup>49</sup> senza spendere alcuna parola sul significato preciso di quel «da sempre».

Tutto questo è funzionale alla sua ermeneutica, che ha bisogno di ancorarsi sull'oggettività certa e immutabile del testo biblico.

<sup>46</sup> Kaspar Schwenckfeld (1489-1561): riformatore della Slesia, fu dapprima seguace di Lutero, ma nel 1526 lo abbandonò, raccogliendo attorno a sé una cerchia di discepoli senza però fondare alcuna Chiesa; in seguito fu sospettato di anabattismo e avversato come «fanatico» per la sua concezione spiritualista della Cena e della Bibbia e per la sua Cristologia, che assegnava alla incarnazione di Cristo il significato di divinizzazione della carne dei figli di Dio (i cristiani «spirituali») per mezzo della fede. Dalla Slesia fu cacciato a Strasburgo, poi ad Augusta e quindi a Ulma. La sua dottrina fu condannata dal convegno teologico luterano di Smalcalda (1540): cfr. E. ISELOH - J. GLORIK - H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, VI, Milano 1975, pp. 222-223. Vedi più ampiamente: R. KELLER, *Der Schlüssel*, pp. 25-89 e H. WEIGELT, *Spiritualische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien*, Berlin 1973.

<sup>47</sup> GELDSETZER, p. XIX.

<sup>48</sup> Per dimostrare questa affermazione ho utilizzato come «campione» il testo della *Clavis* pubblicato a cura di L. Geldsetzer più volte citato. Tra le citazioni che Flacio usa con funzione di prova scritturistica ne ho trovate nove tratte da quello che i protestanti consideravano il più evangelico dei libri (la lettera ai Romani), ma ben cinque dalla lettera agli Ebrei, considerata «dubbia».

<sup>49</sup> *Cl. II. 1.45-46*. Oltre ai libri canonici e ai «dubbi» elenca i libri «apocrifi» ( Sap, Sir, Gdt, Tob, 1 e 2 Mac, 1 e 2 Esd, Bar, le storie di Bel e Susanna e il cantico dei tre fanciulli) che si possono aggiungere, ma «non hanno alcuna autorità presso autori intelligenti».

Se Lutero afferma l'autonomia della Scrittura, che possiede un criterio di autorità al suo interno e non dipende da quello esterno costituito dal magistero della Chiesa («Verbum Dei est Verbum Dei originaliter et autoritative, non ecclesiae nisi passive»),<sup>50</sup> salvando però quei Padri il cui insegnamento fu, a suo avviso, fedele alla Scrittura, Flacio va più lontano e radicalizza la questione. Secondo lui dai Padri non può venire alcun aiuto. Scrive infatti:

«Chi tra tutti i Padri, fino ai nostri tempi, ha interpretato tutta intera la Scrittura? Parlo del testo e di tutto il corpus dello scritto ... La spiegazione di Girolamo è troppo breve e superficiale ... I Padri non furono esperti nelle lingue, non certo di tutte tre. Come avrebbero potuto esporre chiaramente il testo e il *corpus* delle Scritture senza la conoscenza delle lingue? Ci sono poi moltissime dissonanze di senso e interpretazione, non dico tra più Padri, ma anche nello stesso Padre, che spiega un detto ora in un modo, ora in un altro. Esistono quindi varietà di sensi quante sono le teste».<sup>51</sup>

Per Lutero come per Flacio la Bibbia è *sui ipsius interpretis*:<sup>52</sup> contiene cioè la norma della sua interpretazione. Lutero non pensa mai che i testi sacri possano essere soggetti al vaglio della ragione speculativa, ma solo dell'intelligenza credente («nach unserem gläubigem Verstand». Si badi bene: *Verstand*, che significa comprensione, in senso ermeneutico. Non invece *Vernunft* che significa ragione, in senso scientifico).<sup>53</sup> Nessun criterio interpretativo umano è dunque da considerarsi autosufficiente. La Bibbia anzi rimarrebbe lettera morta se lo Spirito Santo non facesse il dono di renderla viva e parlante. Infatti «senza lo Spirito di Dio nessuno sulla terra può comprendere la Scrittura, o anche la più piccola parte di essa».<sup>54</sup>

Lo Spirito è bensì «legato» alla lettera, ma né la Chiesa, né il singolo credente dispongono della sua «Parola».

Flacio condivide dichiaratamente la visione luterana, fa però emergere proprio in questo punto una divaricazione di posizioni, andando nella direzione dell'assolutizzazione del testo scritto.

Lutero infatti usa spesso l'espressione *viva vox o viva vox Evangelii*.<sup>55</sup> Con essa egli si riferisce alla predicazione, ma soprattutto a quell'operazione che consiste nel mettere in evidenza, in tutta la Bibbia, la «Sache», la sostanza, cioè l'Evangelo, come anche Cristo e gli Apostoli hanno fatto nei confronti dell'antico Testamento (che a prescindere da questa operazione risulterebbe soltanto «lettera»). Il testo viene perciò in qualche misura relativizzato da Lutero, paragonato, ad esempio, alle fasce o alla mangiatoia di Gesù bambino, cioè a un involucro che soltanto, e umilmente, contiene

<sup>50</sup> WA 30,2,682.

<sup>51</sup> CI II. 7. 527.

<sup>52</sup> WA 7, 97, 16-24.

<sup>53</sup> Cfr. G. MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms*, Torre Pellice 1946, pp. 388-89.

<sup>54</sup> WA 18,609. *De servo arbitrio*.

<sup>55</sup> B. CORSANI, *Lutero e la Bibbia: L'ermeneutica di Martin Lutero*, in G. ALBERIGO (ed), *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il V centenario della nascita di M. Lutero*, Torino 1983, p. 158.

la «res», cioè Cristo.<sup>56</sup> Conseguentemente non ha difficoltà a riconoscere errori e incongruenze nelle Scritture<sup>57</sup> e quando tratta dell'immoralità di certi personaggi biblici, non tenta neppure di salvarli con l'allegoria, ma ripete: «Tu non sei Noè, tu non sei Lot, tu non sei Sansone!»<sup>58</sup> invitando sempre il lettore a non distogliere lo sguardo dal nucleo centrale dell'Evangelo. Si dichiara addirittura pronto a opporsi alla Scrittura qualora risultasse in opposizione a Cristo:

«La Scrittura deve essere compresa non contro Cristo ma a favore di lui, perciò deve essere riferita a lui, oppure non deve essere considerata come vera Scrittura ... E qualora gli avversari facciano valere (urserint) la Scrittura contro Cristo, noi facciamo valere (*urgemus*) Cristo contro la Scrittura».<sup>59</sup>

Per Flacio non è affatto così. Il suo *Sitz in Leben*, segnato da molteplici controversie e dispute, lo obbliga a fissarsi di più sull'oggetto del contendere, cioè propriamente sul testo biblico.

Il carattere della sua indagine, tendente a superare le oscurità e le contraddizioni nel testo con solide conoscenze della linguistica e della filologia, lo porta a esigere la determinazione certa dello scritto fin nei minimi particolari, perfino nelle puntazioni (segni diacritici) della vocalizzazione ebraica. Afferma infatti che «non c'è nulla nella Scrittura da togliere o da disprezzare ... neppure gli apici e gli iota (Mt 5,18.24,35)»,<sup>60</sup> ma lo intende nel senso più letterale possibile:

«Questa è la mia dottrina: le vocali o (come dicono) i punti sono stati trovati già un tempo insieme alle consonanti (forse fin da Adamo<sup>61</sup>) e tutti gli scrittori biblici hanno scritto integralmente e chiaramente, non solo con le consonanti, ma anche con le vocali. Coloro che pensano contrariamente non solo pensano in modo falso, ma anche in modo pericoloso per le coscienze e per la Chiesa, che viene edificata soltanto dalla certezza della Parola di Dio».<sup>62</sup>

Flacio non è un ingenuo. Conosce il senso dei tropi ebraici e le questioni relative all'evoluzione della lingua. La sua preoccupazione è dunque ermeneutica. Non ritiene sufficiente il principio teologico di Lutero, ma, in ordine all'edificazione della Chiesa, ha bisogno della *certitudo Verbi Dei*, che si

<sup>56</sup> WA 10, 1, 625-626: *Weinachtspostille* del 1522.

<sup>57</sup> B. CORSANI, *Lutero e la Bibbia*, p. 167.

<sup>58</sup> R.H. BAINTON, *The Bible in the Reformation. The Cambridge History of the Bible*, III, Cambridge 1963, p. 13.

<sup>59</sup> Citato da T. CITRINI, *Identità della Bibbia*, Brescia 1990<sup>2</sup>, p. 41.

<sup>60</sup> *CI* II.1. 3, 6.18.

<sup>61</sup> Umberto Eco ricostruisce in un suo libro l'ideologia della lingua perfetta originaria: «Per Agostino, come in genere con la tradizione patristica, prima della confusione, l'ebraico era certamente stato la lingua primordiale dell'umanità e dopo l'incidente della *confusio linguarum* era stato preservato dal popolo eletto ... tra il XVI e il XVII secolo non ci si limita più a sostenere soltanto che l'ebraico fosse la protolingua (sapendone al postutto assai poco): ora se ne intende promuoverne lo studio e, se possibile, la diffusione»; cfr. U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma - Bari 1996, pp. 21-85.

<sup>62</sup> *CI* II. 6. 475.

identifica nella certezza testuale, non ottenuta per via storico-critica (per usare termini attuali), ma per decisione previa di carattere teologico-apologetico.

La sua posizione è assai vicina all'«ispirazione verbale» della Bibbia, che sostanzialmente assegna al testo il carattere di dettatura divina e all'autore umano quello di strumento del tutto passivo.

Anche se Rudolf Keller, uno degli studiosi più attenti dell'opera di Flacio, cerca di attenuare questo giudizio muovendo dal dato di fatto della mancata citazione nella *Clavis* di un'opera di Hyperius<sup>63</sup> (1511-1564, dichiarato fautore dell'ispirazione verbale), come era invece avvenuto in opere giovanili, appare assai difficile negarne il sostanziale biblicismo. Tutto sommato si può forse affermare che quella di Flacio è una versione dotta, non ingenua, della teoria dell'ispirazione verbale della Bibbia, che assegna alla parola scritta la capacità di adeguare la *res* con essa significata (che è Dio stesso), ma solo dopo che siano state superate, con opportuni mezzi, le difficoltà che ne ostacolano l'interpretazione, cioè il peccato e la estraneità della lingua, tenendo fermo il dato della diversità di natura della *res* (celeste e non terrestre) e che è Dio stesso talvolta a permettere che anche i pii non comprendano le Scritture.<sup>64</sup>

Il testo viene così sottoposto al vaglio dei metodi della filologia umanistica. Per il nostro autore è necessario innanzitutto conoscere le lingue originali bibliche. A tale scopo dedica tutto il primo libro della *Clavis* e parte del secondo, mettendo in guardia dalle difficoltà concernenti l'evoluzione della lingua:

«una lingua antica è oscura per quelle nuove. I Romani comprendevano a mala pena i libri sibillini e gli annali dei sommi sacerdoti, come testimonia Orazio, pur essendo ancora la stessa lingua. Così ora i Tedeschi non capiscono ciò che fu scritto al tempo di Carlo Magno, pur essendo i vocaboli gli stessi, come si può vedere nella versione dei Vangeli di Otrifido».<sup>65</sup>

Per quanto riguarda l'ebraico, insegna il teologo di Albona, occorre conoscerne le logiche interne, non sempre comparabili con quella del lettore, perchè «molte cose sono espresse in similitudini, allegorie, tipi, interrogazioni, ipotiposi, prosopopee e altre figure simili che non tutti possono comprendere ed individuare senza esserne stati preventivamente edotti».<sup>66</sup> Mette inoltre ben in guardia contro le difficoltà che emergono da diversità di stile, dal fatto che le figure sono spesso accostate in maniera dura e

<sup>63</sup> A. HYPERIUS, *De Theologo, seu de ratione studii theologici*, Basel 1582, p. 137: «Placuit autem Spiritui sancto, qui est Scripturarum auctor, quique sanctis Prophetis, et Apostolis usus est tamquam amanuensibus seu librariis, sacros libros omni elegantiarum et ornatus genere illustrare». La questione della mancata citazione nella *Clavis* è dibattuta in O. OLSON, *The Clavis Scripturae Sacrae of Matthias Flacius Illyricus*, in I. BACKUS - F. HIGMAN (edd), *Theorie et pratique de l'Exégèse*, pp. 167-175.

<sup>64</sup> «Molte cose sono nascoste anche ai pii affinché più ardentemente scrutino le Scritture e chiedano una rivelazione più chiara»: *Cl* II. 1. 1, 50.

<sup>65</sup> O. ERDMANN - L. WOLFF (edd), *Otrifids Evangelienbuch*, Tübingen 1962.

<sup>66</sup> *Cl* II. 1.1,8

rozza, e avverte che non sempre è possibile comprendere appieno il senso di determinate espressioni per l'impossibilità di confrontare testi analoghi.<sup>67</sup>

Ripete spesso che nell'ebraico bisogna essere assolutamente padroni della sintassi, conoscere bene la costruzione del periodo, composto da proposizioni spesso legate da una congiunzione copulativa (w<sup>e</sup>) il cui senso può essere molto vario ed elastico. Nota che vi è carenza di casi e di modi verbali e singoli vocaboli hanno più di un significato.

Ammonisce chi è abituato solo all'eleganza dei classici greci e latini del rischio di non comprendere il significato delle Scritture la cui caratteristica precipua è la *brevitas*:

«La Scrittura è breve nelle parole e nelle sentenze, perciò si verifica il detto di Orazio: Mi sforzo di essere breve e divento oscuro. La brevità genera questo svantaggio in tutte le lingue».<sup>68</sup>

La conoscenza delle lingue è insomma tassativa per non travisare il senso genuino delle parole, che facilmente si può smarrire o per ignoranza o per malizia:

«gli antichi scrittori hanno oscurato la Sacre Scritture per la non conoscenza della lingua ... i più recenti sofisti<sup>69</sup> invece per ignoranza e malizia. Può essere escogitata un più pernicioso stravolgimento di senso nella Sacre Scritture, introducendovi, al posto dei principali vocaboli e delle realtà più importanti (come peccato, giustizia, giustificazione, fede, grazia, carne, spirito e simili), significati filosofici e aristotelici: questi li sovvertiranno totalmente. Mentre le Scritture mostrano, con virtù propria e chiaramente l'Agnello di Dio, il suo sacrificio e i suoi meriti e le sue opere come unica via di salvezza, con frode di costoro sono ora distorte perché sembrino mostrare e lodare Mosè e le sue buone opere, nonché i meriti degli uomini».<sup>70</sup>

E poco più avanti:

«I papisti e i sofisti hanno letto rarissimamente la scrittura e quand'anche l'avessero letta, vi tirano fuori a loro arbitrio solo alcune sentenzioline e le connettono tra loro, come gioconde fanciulle che colgono a capriccio dei fiori in un prato».<sup>71</sup>

Il risultato è che «introducono perlopiù i loro pensieri e i loro sogni nella Sacra Scrittura e le adattano un naso di cera».<sup>72</sup> L'Illirico esige un criterio interpretativo grammaticale interno al testo e rifiuta ogni filosofia e arte liberale nella misura in cui si pongono come criteri estrinseci.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> CI II. 1.1,17.

<sup>68</sup> CI II. 1.1,18.

<sup>69</sup> Sono i teologi «aristotelici».

<sup>70</sup> CI II. 1.1,2.

<sup>71</sup> CI II. 1.4, 27.

<sup>72</sup> CI II. 1.1, 2.

<sup>73</sup> Però G. MOLDÄNKE ha criticato Flacio per i suoi presupposti aristotelici in *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, Parte I, «M. Flacius Illyricus», Stuttgart 1936, pp. 11-17.

Concretamente Flacio articola la sua metodologia fornendo dettagliate nozioni di grammatica e sintassi ebraica e greca (*CI* II. 3), raggruppando e connettendo i loci scritturistici paralleli, analizzandone i diversi contesti (*CI* I), spiegando e ordinando i tropi o figure delle lingue originali e indicando regole di analisi retorica e semantica (*CI* II. 4), individuando alcuni generi letterari e descrivendone le dinamiche e lo stile (*CI* II.5) suggerendo tecniche mnemoniche per utilizzare al meglio, in qualsiasi occasione, le conoscenze accumulate.

In definitiva l'approccio flaciano al testo può essere sintetizzato come duplice operazione: fare ordine e cercare connessioni a vari livelli tra le parti e il tutto. È quello che il teologo di Albona chiama «analisi anatomica»,<sup>74</sup> dove «l'anatomia» è precisamente lo studio accurato delle singole parti del corpo-testo, delle loro funzioni, interazioni e relazioni col tutto. Per Griffiero questo è addirittura il cuore della questione. Dice infatti, parlando della *Clavis*:

«Nulla (nella Scrittura) può essere isolato e interpretato al di fuori di questo presupposto di totalità, ma al tempo stesso tale presupposto trova la propria verifica attraverso l'analisi delle parti, purché questa venga condotta in uno spirito di fede e di vivente religiosità: allora la 'chiave' della sacra Scrittura, lo strumento ermeneutico fondamentale per la sua comprensione, altro non è che questa intuizione del legame essenziale tra il tutto e le parti».<sup>75</sup>

È il punto più forte e originale sul versante ermeneutico-teologico dell'opera flaciana: il «circolo ermeneutico» fra il tutto e le parti, all'interno della precomprensione teologica sopra descritta e dell'unità canonica della Bibbia.

Concretamente questo strumento rigoroso, che è «l'analisi anatomica»<sup>76</sup> del testo, si articola in quattro regole.

Primo: l'individuazione dello «scopus», cioè del «punto di vista» o «finalità» o «tendenza» dell'intero scritto. Lo *scopus* generale dell'intera Scrittura è «lo stesso Signore Gesù con la sua passione e i suoi benefici (2Cor 3,16)»,<sup>77</sup> il grande punto di riferimento a cui devono essere ordinati i singoli *loci* ed episodi, con i loro punti di vista, finalità e situazioni particolari.<sup>78</sup> Ma

<sup>74</sup> *CI* II. 1. 4, 12.

<sup>75</sup> T. GRIFFIERO, *Mattia Flacio Illinico (1520-1575)*, in M. RAVERA (ed), *Il pensiero ermeneutico*, p. 24.

<sup>76</sup> «Essa ti sarà utile perché tu non ti trovi ad ignorare, come chi erra in un bosco o come un marinaio o un viandante nell'oscurità della notte, dove o in quale parte ti muovi o verso quale vai, ma sappia piuttosto dove sei, in quale direzione cammini, dove sono per te l'oriente e l'occidente, il nord e il sud, e quanto tu sia vicino o lontano rispetto a un certo fiume, a una certa montagna o a un precipizio ... in questa occasione potrai sempre con grande utilità porre in relazione ciò che precede con ciò che segue, nonché col luogo stesso in cui precisamente ti trovi; da ciò viene per te un grande ausilio per la conoscenza e la comprensione del vero senso di un passo, e quindi tutto il frutto che può o deve esserne tratto». *CI* II. 1.4,16-17.

<sup>77</sup> *CI* II. 1.3,9.

<sup>78</sup> Un esempio di applicazione di questo principio è fornito da Flacio in *CI* II.1.4,27 riguardo all'interpretazione di Lc 7,47: «Molto le è stato perdonato, perché molto ha amato». La disputa tra

lo *scopus* in senso più particolare è il punto di vista psicologico che il lettore deve assumere per interpretare correttamente i singoli detti:

«le circostanze aiutano molto a giudicare e conoscere il vero senso dei loci oscuri, e queste sono sei: persona, tempo, modo, causa, luogo e strumento. La persona va considerata sotto un quadruplice aspetto: chi parla, a chi parla, di chi parla, rivolto a chi parla».<sup>79</sup>

Siamo in presenza di una regola di analisi retorica universalmente valida, adattabile a qualsiasi testo.

Secondo: la descrizione breve dell'«argomento» di ogni insieme di libri biblici e di ogni singolo libro, oltre che di ogni sezione particolare di esso. Si ottiene così un agile riassunto tematico dell'intera Bibbia e delle sue parti e la struttura di ogni singolo libro. Anche questa è una regola universale, applicabile a ogni testo scritto.

Terzo: la descrizione dell'«articolazione», che consiste in un paziente studio delle corrispondenze, delle armonie, delle proporzioni, della rete di relazioni di vario tipo che intercorrono tra le parti e il tutto.

Quarto: la compilazione di una «sinossi tabellare», cioè di uno schema visivo, che abbia la stessa funzione della carta topografica e possa agire anche da supporto mnemonico.

Ma, ammonisce Flacio, «queste quattro cose: punto di vista, argomento, articolazione e sinossi tabellare, devono essere giuste, vere, adeguate. Infatti, se sono vere, saranno di grande aiuto, mentre, se sono false, condurranno il lettore all'infinito verso l'errore».<sup>80</sup>

Il «biblicismo» di cui parlavo prima ha dunque una funzione ermeneutica ben precisa: permette una connessione (fragile perché non argomentata criticamente) tra il principio teologico e quello esegetico-critico; permette cioè di asserire l'immutabilità del testo biblico come «Parola celeste», ma anche di considerarlo un «oggetto» certo, indagabile scientificamente con metodi linguistico-esegetici. Ma precisamente qui si intravede una tensione, una linea di fuga: i metodi esperiti sono, in potenza, universalmente applicabili ad ogni testo e non solo alla Bibbia e rivelano la possibilità di trascendere il loro dichiarato ruolo ancillare e di giudicare la coerenza degli stessi principi teologici dogmatici.

Non sembra quindi eccessivo il commento espresso a questo proposito da Luz Geldsetzer: «l'opera ermeneutica di Flacio è un esempio di ermeneutica dogmatica nella quale, con sguardo retrospettivo, sono riconoscibili

---

protestanti e cattolici verteva su questa domanda: l'amore è causa o effetto della remissione dei peccati? Flacio risale allo *scopus*, cioè al punto di vista, alla finalità retorica di Gesù, segnalandone il contesto polemico. Nota che gli ascoltatori sono Farisei a lui ostili e la sua è una confutazione del loro modo di pensare, quindi il detto va interpretato nel senso che la remissione dei peccati è causa dell'amore. Se ad ascoltarlo fossero dei docili discepoli desiderosi di imparare, la finalità di Gesù sarebbe didattica. In questo caso il senso cambierebbe: la remissione sarebbe l'effetto dell'amore.

<sup>79</sup> *CI* II. 1. 4, 24.

<sup>80</sup> *CI* II. 1.4, 13.

possibilità zetetiche che manifesteranno la loro forza esplosiva solo più tardi». <sup>81</sup>

Dalla domanda: «quale testo?» viene spontaneo passare alla domanda: «quale lettore ha in mente Flacio? Chi è per lui il lettore della Bibbia?».

È innanzitutto il credente, uno cioè che ha previamente dato il suo assenso ai necessari assiomi di fede e può quindi accogliere il punto di vista ermeneutico-teologico propostogli dal nostro autore.

Si tratta però per lo più anche di un credente dotto, che conosce le lingue antiche in modo approfondito, esperto nelle arti liberali e amante appassionato della Bibbia, a tal punto da impegnare tutte le sue migliori energie per «scrutare le Scritture», secondo l'ordine dello stesso Signore Gesù. <sup>82</sup>

È evidente nella *Clavis* l'altissima considerazione in cui Flacio tiene gli specialisti, i professori, e sembra vicino ad attribuire loro un ruolo ecclesiastico-magisteriale analogo a quello contestato ai Vescovi. Questi ultimi non sono in grado di interpretare correttamente la Scrittura, mancando di strumenti conoscitivi adatti, mentre i professori, paragonati ai medici e ai giuristi (tutti uomini di scienza), possono adeguatamente svolgere il loro servizio. Sia i medici, sia i giuristi, sia i teologi (i docenti di Sacra Scrittura) conoscono infatti i testi specialistici, i testi antichi greci e latini (ed ebraici per la Bibbia). <sup>83</sup>

Nonostante questa enfasi per lo studio e la competenza, per l'Illirico nessun lettore, essendo uomo, è capace con le sue sole forze di comprendere il messaggio divino.

Qui è necessario aprire una parentesi sull'antropologia di Flacio. Essa segnala, a mio avviso, esattamente il punto di tensione tra teologia e metodo «scientifico» nell'ermeneutica biblica del nostro autore.

Nella disputa di Weimar (1560) con Vittorino Striegel, <sup>84</sup> Flacio porta alle estreme conseguenze il suo radicalismo teologico e arriva a definire l'uomo come morto e non malato, disposto *mere passive* nella conversione. Definisce il libero arbitrio naturale come «carnale e adamico», che non solo non collabora, ma si ribella e si irrita nei confronti di Dio. Perviene così alla definizione più estremista della sua antropologia: «Peccatum originale est substantia hominum». <sup>85</sup> Ciò costituisce un evidente punto debole del suo apparato interpretativo, esposto al rischio di non essere più internamente coerente, essendo sostenuto da due principi che conducono ad esiti diver-

<sup>81</sup> GELDSETZER, p. XIX.

<sup>82</sup> *CI* II.1.2.4: «(bisogna) meditare assiduamente e con impegno sulla legge divina, perché un lavoro continuo e ostinato vince le difficoltà e nulla è difficile per chi vuole. Perciò il nostro unico maestro Gesù ci comanda di approfondire la Scrittura (Gv 5,39). Veramente è delle persone pie la predisposizione a meditare con impegno e con diletto la legge del Signore, giorno e notte, come egli comanda».

<sup>83</sup> *CI* II. 7. 556-557.

<sup>84</sup> La disputa di Weimar è pubblicata col titolo: *Disputatio de Originali peccato et libero arbitrio inter Mathias Flacium Illyricum et Vittorinum Strigelum Vinarae per integram Hebdomadam. Praesentibus illustriss. Saxoniae Principibus*, s.l. 1560.

<sup>85</sup> *CI* II. 6, 479-498.

genti. Infatti afferma da un lato la totale incapacità dell'uomo di penetrare le Sacre Scritture, dall'altro sprona ed esalta lo sforzo e l'ingegno dell'uomo, come se fossero davvero efficaci.

Manca ancora un'ultima serie di interrogazioni: Flacio tematizza la distanza storica tra testo e lettore? E quale ruolo assegna a quella realtà complessa che i cattolici chiamano «tradizione»? È il momento di chiamare in gioco l'ecclesiologia, e di indagare il rapporto che intercorre tra Chiesa e Scrittura.

Il primo decreto del Concilio tridentino<sup>86</sup> (IV sessione, in data 8 aprile 1546) afferma l'esistenza di «tradizioni non scritte», *tum ad fides, tum ad mores pertinentes*, da accogliere insieme alla Bibbia canonica<sup>87</sup> *pari pietatis affectu ac reverentia*. Queste «tradizioni» si dicono trasmesse dagli Apostoli che le hanno raccolte «dalla bocca dello stesso Cristo» e *quasi per manus traditae*, per ispirazione dello Spirito Santo.

Doveva però essere necessariamente dichiarato il rapporto intercorrente tra libri scritti e tradizioni. Ora, nella bozza di questo primo decreto, viene proposta la seguente formula:

«percipiensque, hanc veritatem partim  
contineri in libris scriptis, partim sine  
scripto traditionibus».

Nella stesura definitiva però i due *partim* sono sostituiti dalla semplice congiunzione *et*:

«percipiensque, hanc veritatem et disciplinam  
contineri in libris scriptis, et sine  
scripto traditionibus».<sup>88</sup>

Ci si può chiedere se il Concilio abbia voluto segnalare l'esistenza di due fonti della Rivelazione, reciprocamente insufficienti<sup>89</sup> (affermando di conseguenza anche l'insufficienza della Scrittura), oppure l'esistenza di verità rivelate che si trovano solo nelle tradizioni,<sup>90</sup> oppure abbia voluto escludere la tesi delle due fonti.<sup>91</sup> Buzzi esprime sinteticamente l'esito dell'attuale dibattito scrivendo in un suo recente breve saggio:

«il Concilio ha voluto affermare che, per accedere alla Rivelazione divina, è impossibile prescindere dalla tradizione, la quale, in questo preciso contesto storico, viene identificata

<sup>86</sup> DS 1501-1505

<sup>87</sup> L'elenco dei libri canonici è quello contenuto nel decreto sull'unione dei Giacobiti del Concilio di Firenze (4.2.1442) : cfr. DS 1335.

<sup>88</sup> DS 1501.

<sup>89</sup> Cfr. H. LENNERZ, *Scriptura sola?*, in «Gregorianum», 40 (1959) pp. 38-53; *Sine scripto traditiones*, in *ibidem*, pp. 624-635.

<sup>90</sup> Cfr. A. SPINDELER, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und Apostolische Überlieferung*, in «Theologie und Glaube», 41 (1961), pp. 161-180.

<sup>91</sup> Cfr. J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg - Basel - Wien 1962, pp. 91-107; Y.M.J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, trad. it., Roma 1961, pp. 280-301.

col complesso delle tradizioni apostoliche non scritte, pervenute ininterrottamente fino a noi, relative alla fede, ai costumi e a particolari consuetudini di tipo anche cerimoniale che abbiano attinenza, almeno indiretta, con la fede. Queste Tradizioni, assunte insieme con le Scritture, ci trasmettono l'Evangelo della salvezza. Dunque il Concilio – reagendo al principio protestante del sola *scriptura* – ha voluto sottolineare il valore indispensabile delle 'Tradizioni apostoliche', proponendole ai credenti, in linea di principio, come fonte legittima di conoscenza delle verità di fede».<sup>92</sup>

In ogni caso le parole non avevano già più il medesimo significato per i teologi degli opposti schieramenti. In campo protestante la parola «tradizioni» aveva ormai assunto il significato dispregiativo di tradizioni umane, necessariamente contrapposte alla Parola di Dio. Lutero scrive:

«la Parola di Dio e la dottrina umana che vogliono governare l'anima, sono fatalmente in conflitto».<sup>93</sup>

Flacio, che condivide questo uso linguistico e questa impostazione dottrinale, non si trattiene dal contestare polemicamente una Chiesa, quella Cattolica, che non si riferirebbe più all'autorità della Scrittura ma ai «capricci tirannici» del papa. Le affermazioni contenute nel decreto riguardanti le tradizioni minano infatti alla base la sua particolare e rigida comprensione del principio *sola Scriptura*. Scrive l'Ilirico:

«i ministri dell'anticristo obiettano che la Chiesa è sopra la Scrittura ... se si chiede cosa chiamano Chiesa, dicono il Sinodo, se si chiede cosa chiamano Sinodo, dicono il Papa e i suoi legati e tutti quelli convocati in un certo luogo da lui. Così sotto il nome e il pretesto della Chiesa preferiscono i dogmi, le parole e i decreti di questo empio pontefice alla parola del Dio vivente. Non è questo un porre se stessi al di sopra del Dio vivente?».<sup>94</sup>

Ma Flacio non si limita ad accusare e stigmatizzare<sup>95</sup> e azzarda un'operazione ermeneutica di immensa portata per tutta la Chiesa della Riforma: propone infatti una «rifondazione» del concetto stesso di «tradizione ecclesiale», in grado di fondare la protestata *antiquitas* delle idee luterane e insieme il principio del *sola Scriptura*.

In primo luogo deve poter affermare che quella Luterana, e non quella Cattolica, è la Chiesa corrispondente alla volontà di Cristo espressa nelle Scritture. È suggestivo l'argomento liturgico-rituale che l'Ilirico adduce. Appoggiandosi al Cusano, afferma essere antichissima consuetudine dei Concili porre il libro dei Vangeli (e non quelli dei canoni conciliari o di Scoto o Tommaso) in mezzo all'assemblea per significare la presenza di

<sup>92</sup> F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano 1995, p. 37.

<sup>93</sup> WA II, 409, 4-8.

<sup>94</sup> CI II, 7, 530-531.

<sup>95</sup> Lo stile polemico è davvero ridondante: molte affermazioni o citazioni di parte avversa sono intercalate da brevi commenti scritti con caratteri tipografici più piccoli, terminanti in esclamazioni del tipo: «oh blasfemia delle blasfemie!». Cfr. CI II, 7, 549.551.555 e *passim*.

Cristo che parla loro esclusivamente nella Scrittura. Ne deduce l'originarietà del principio del *sola Scriptura* di cui è orgogliosamente garante la Chiesa luterana.

In secondo luogo deve fondare una tradizione ecclesiastica luterana, collegandola con gli inizi della predicazione apostolica. Per questo progetta due grandi opere «storiche»: la prima è il *Catalogus Testium Veritatis*,<sup>96</sup> un elenco dei «testimoni della verità» che lungo i secoli hanno custodito integro il messaggio evangelico riconoscibile ora nella teologia della Riforma. Il libro ebbe una diffusione enorme per quei tempi, basti pensare che fu pubblicato tre volte durante la vita di Flacio, ben sei volte dopo la sua morte, e fu tradotto in varie lingue. In esso l'obiettivo dichiarato è quello di «dimostrare»<sup>97</sup> che il criterio di individuazione della vera Chiesa non è la continuità cronologica o la successione apostolica, ma solamente la fedeltà alla Scrittura. In linea con i Cattolici, afferma che la vera religione non può cambiare e una nuova religione è senz'altro falsa. Ma quella di Lutero non è nuova, anzi è l'unica autenticamente *antiqua*. Il papato invece è divenuto anticristo e ha traviato la Chiesa introducendo arbitrarie novità.<sup>98</sup> In questo modo Flacio «crea» una sua tradizione da opporre a quella dei cattolici, senza tematizzare la storia, che, anzi, viene per così dire sacrificata, in modo da poter affermare l'unico principio ermeneutico nella Chiesa e della Chiesa: la Sacra Scrittura testualmente certa e immutabile.

La seconda opera a sostegno di questa operazione è intitolata *Centurie*<sup>99</sup> (perché ogni libro raccoglie un periodo di cento anni) *di Magdeburgo* (perché è la città dove Flacio cominciò a scriverla). Si tratta per così dire di una «storia della Chiesa» di indole apologetica, della quale Pannenberg afferma: «questa opera gigantesca fu compilata per distruggere la tradizione cattolica documentandone le arbitrarie innovazioni entrate nella dottrina, nel

<sup>96</sup> Il titolo completo è: *Catalogus Testium Veritatis, qui ante nostram aetatem pontifici romano et papismi erroribus reclamationibusque pugnantibusque sententiis scripserunt*. Consiste nella presentazione di 443 «testimoni della verità» che «non hanno piegato le ginocchia al Baal romano». L'elenco dei testimoni procede «in una commistione davvero sconcertante. Infatti, tra gli altri, sono presi in considerazione: S. Pietro, la Sacra Scrittura, le Chiese orientali, le Chiese Illiriche (croate), Clemente alessandrino, Giustino martire, Basilio il grande, Cipriano, Ambrogio, Girolamo, Crisostomo, il concilio di Nicea, il sesto concilio di Cartagine, Fozio patriarca di Costantinopoli, una quindicina di papi, tra cui Innocenzo IV e Giovanni XXI, S. Tommaso, Ugo di S. Vittore, Caterina da Siena, Carlo Magno, Guglielmo Occam, Nicolò Cusano, Dante Alighieri, Francesco Petrarca, l'imperatore Sigismondo, Nicolò Russo, Huss, Wicliff, Girolamo di Praga, Savonarola e così via». Il *Catalogus* viene pubblicato per la prima volta a Basilea nel 1556, a Strasburgo nel 1562 e a Francoforte sul Meno (in tedesco) nel 1573. Dopo la morte di Flacio sarà pubblicato altre sei volte (l'ultima nel 1672), e questo testimonia l'importanza che gli veniva attribuita. Cfr. A. BILOCAPIC, *Radicalismo teologico*, p. 27.

<sup>97</sup> *Catalogus*, «Dedica», p. 4: «Studio demonstrandi semper fuisse septem piorum millis, qui romano Balii genua non incurvaverunt».

<sup>98</sup> *Catalogus*, «Prefazione», p. 4.

<sup>99</sup> Le «Centurie» sono una storia del Cristianesimo progettata a Magdeburgo per servire la causa della Riforma. Sarebbe dovuta essere la «dimostrazione» storica del fatto che le idee di Lutero non sono nuove, ma sono sempre state presenti nella Chiesa. Il lavoro fu frutto di un'impresa colossale, organizzata in modo manageriale con la collaborazione di un gran numero di ricercatori. Il progetto prevedeva un volume per secolo, ma la morte di Flacio lo interruppe al numero tredici. La prima Centuria è pubblicata a Basilea nel 1559, la tredicesima nel 1574. Cfr., A. BILOCAPIC, *Radicalismo teologico*, p. 29.

cerimoniale e nel potere ecclesiastico». <sup>100</sup> La reazione cattolica si esprime in opere consimili, creando un nuovo genere letterario (gli *Annales Ecclesiastici*), <sup>101</sup> e, paradossalmente, non fece altro che legittimare il punto di vista flaciano.

Al discredito della Chiesa cattolica corrisponde il discredito del testo biblico ufficiale della Chiesa cattolica: la Vulgata.

La questione della Vulgata era stata sollecitata dai Padri conciliari per far fronte a una situazione assai confusa. Scrive Fabris: «Si calcola che siano almeno un centinaio le edizioni della Bibbia latina volgata anteriori al 1500» <sup>102</sup> e non certo tutte pregevoli in quanto a qualità. Flacio squalifica completamente i decreti del Concilio di cui riassume polemicamente alcuni concetti:

«Tutti accolgano, citino e comprendano le sacre scritture solo in quel senso nel quale le comprende la Chiesa (cioè il Papa, che per testimonianza di loro stessi non può errare, insieme ai suoi congiurati che da soli vogliono propriamente essere Chiesa). Perciò chiaramente le sacre scritture vengono poste al di sotto delle sentenze e della volontà del papa e dei suoi congiurati, ragion per cui il vero senso e il giudizio finale non dovrà essere cercato dalla parola della Scrittura e dal testo, ma dal papa e dalla bocca dei suoi orribili e funesti stretti prelati ... decretano che la Vulgata deve essere ritenuta autentica in ogni pubblica e privata lettura, disputa e predicazione o spiegazione e nessuno possa osare rifiutare, per nessun motivo, qualche cosa in qualche punto. In questo modo, crassamente e palpabilmente, pongono sé stessi sopra Dio e la sua parola e tutta la Chiesa primitiva. Ma è cosa certa che Dio trasmise la sua parola primariamente in ebraico o greco e ordinò severamente che fosse accettata, conosciuta, creduta e obbedita nel suo vero senso. È anche certo e palpabile che la Vulgata si allontana in malo modo in moltissimi punti dalle fonti ebraiche e greche e dal genuino senso della parola vivente di Dio. Quindi appioppo alla Chiesa un falso e corrotto senso della parola di Dio al posto del vero e genuino, contro il mandato dell'onnipotente Dio». <sup>103</sup>

La questione è centrale per l'ermeneutica di Flacio, perché riguarda l'autorità della Bibbia, la certezza del testo scritto e la normatività dei testi originali e i motivi della squalifica sono per lui evidenti: una Chiesa infedele si pone arrogantemente contro e sopra la Scrittura e nega ai fedeli l'accesso ad essa. A sostegno della suddetta prevaricazione Flacio cita alcuni interventi sinodali. Il primo di un certo Giovanni Maria Verrati, <sup>104</sup> carmelitano, a Ferrara, nel 1561:

<sup>100</sup> W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, trad. it., Brescia 1975, pp. 367-368.

<sup>101</sup> Le Centurie ebbero grande risonanza e grande diffusione provocando la reazione cattolica degli *Annales Ecclesiastici*. Tra i più famosi citiamo: A.O. PANVINI, *Annales ecclesiastici adversus centuriatores Magdeburgenses*, manoscritto conservato nella biblioteca Vaticana, s.d.; C. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, Romae 1588-1607; C. BRAUN, *Liber adversus centurias magdeburgenses*, Dillingen 1565; P. CANISIO, *De Verbi Dei corruptelis*, Dillingen 1571.

<sup>102</sup> R. FABRIS (ed), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, p. 45. Il nome Vulgata viene dato nel XVI sec. alla versione latina di S. Girolamo, che dal IX sec. si era imposta sulla *vetus latina*. Nonostante l'urgenza stabilita dal Concilio, solo con il pontificato di Sisto V si arriva alla prima edizione romana della Vulgata, preceduta dalla costituzione «Aeternus ille», il 28 agosto 1590; nel 1592 Clemente VIII ne fa pubblicare una revisione con la prefazione del cardinale Bellarmino, *ibidem*, pp. 47-48.

<sup>103</sup> *Cl II*. 7. 556-557.

<sup>104</sup> Giovanni Maria Verrati (1490-1563). Fu dottore in teologia a Bologna e autore di un *Commentario sui Vangeli* e di una *Teologia* in sei volumi stampata a Venezia nel 1571, nonché di un testo

«Il pontefice e il Concilio è sopra la Scrittura e può decidere qualunque cosa sembri opportuna, non solo senza, ma anche sopra e perfino contro la Scrittura».<sup>105</sup>

Cita anche l'intervento del vescovo Martino Peresio Hispanico<sup>106</sup> che giustifica la necessità di sottrarre al popolo la Scrittura dicendo:

«Non vogliamo che uomini carnali e non educati la divorino cruda piuttosto che mangiarla. Ascoltino i prelati e i dottori della Chiesa, da loro imparino le cose che sono loro necessarie!».<sup>107</sup>

Per Flacio la Chiesa è ignorante e presuntuosa, non conosce e non venera le Scritture e di questo si vanta,<sup>108</sup> permettendosi di corrompere a piacimento il testo biblico.

«In verità – dice – dopo che non hanno più potuto impedire ogni versione ed edizione (della Scrittura), hanno escogitato una nuova frode, appioppando ai lettori versioni accomodate della vulgata, in parte corrotte e in parte contaminate dagli empi scolastici. La cosa è dimostrata dalla versione vulgata Diethenbergii,<sup>109</sup> che corrompe i loci primari della Scrittura e rende oscure le principali sentenze con commenti scolastici fraudolenti. Lo stesso fa l'edizione vulgata Parigina di un certo Benedetto.<sup>110</sup> Con grande impegno e glossule maliziose, sporcato il senso genuino dei detti primari, in modo speciale il beneficio di Cristo e la gratuita misericordia di Dio, attira i lettori verso i meriti delle proprie opere».<sup>111</sup>

di *Disputationes adversus lutheranos*, stampato a Bologna nel 1538. Cfr. J. MERCIER, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/2, Paris 1950.

<sup>105</sup> CI II. 7, 548

<sup>106</sup> Perez de Ayala Martin, vescovo di Segovia in Spagna (1503 o 1504-1566) ebbe parte molto attiva nelle discussioni sinodali riguardanti il sacrificio della Messa, la tradizione e l'autorità dei vescovi nella Chiesa in rapporto a quella dei cardinali; cfr. P. SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, II, Firenze 1966, pp. 696, 698, 720, 745-746, 765, 767-769, 771, pp. 784-786, 789, 873, 916, 934, p. 963. Cfr. anche J. STÖHR, *Perez de Ayala*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg 1963, p. 272.

<sup>107</sup> CI II. 7., 552.

<sup>108</sup> CI II. Prefazione, pp. 6-7: Flacio cita l'Apologia di Roberto Stefano (Robert Estienne) riportante una frase di un importante professore della Sorbona che dichiarò di «aver passato più di 50 anni senza sapere cosa fosse il Nuovo Testamento». «È cosa verissima – aggiunge Flacio – che quelli (i teologi della Sorbona) sono soliti attingere la loro teologia non nel sacro codice degli oracoli divini, ma dal loro maestro di sentenze, dai sofisti, da Aristotele e dal maomettano Averroè». Robert Estienne (1499-1599) è passato al calvinismo nel 1551 a Ginevra. «Dopo un primo tentativo di edizione critica del NT latino nel 1523, in sedicesimo, il celebre ed erudito stampatore pubblica a Parigi nel 1528 la *Biblia sacra vulgatae editionis ex veteris exemplaribus emendata*, riedita nel 1532 in folio e nel 1534 in ottavo, e quattro anni dopo nel 1538 in due volumi in folio, con un ulteriore apparato critico in margine. Nonostante le reazioni critiche dei teologi della Sorbona per le sintesi teologico-interpretative e le note esegetiche con le quali corredeva le sue edizioni bibliche, l'Estienne continua il suo lavoro di editore critico con la pubblicazione nel 1545 della Bibbia latina su due colonne. In essa è riprodotto il testo della Vulgata e quella di una nuova versione fatta a Zurigo, la 'tigurina', nel 1543, nota anche come 'Bibbia di Vatable', perché vi sono stampate le note di carattere filologico di Francesco Vatable, professore di ebraico al collegio di Francia»; cfr. R. FABRIS (ed), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, p. 45.

<sup>109</sup> Ho trovato citata questa versione in seconda edizione: *Die Bibel in der Schweiz und in der Welt* (Catalogo della collezione K.J. LÜTHI), Berne 1931. L'indicazione recita: *Bibell durch D. Johannn Dietenberger*, Köln 1594<sup>2</sup>.

<sup>110</sup> *Testamentum Novum ... haud poenitendis sacrorum doctorum scholiis Joan. Benedicti theologi Parisiensis cura concinnatis ... Parisiis*, edd. G. GUILLARD et A. WARENCORE, 1563, in *Bibbia. Catalogo delle edizioni a stampa 1501-1957*, Roma 1983, p. 224, n° 4651. Ancora sulle versioni latine cfr. B.M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977, pp. 285-374 e 461-464.

<sup>111</sup> CI II., Prefazione, p. 7.

Particolarmente interessante è un esempio di manipolazione del testo di Romani 3,27-28, segnalato da Flacio:

«Dove sta dunque il vanto? Esso è stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge ... Qui il maledetto [sono parole dell'Illirico] aggiunge in margine: Questo passo viene usato abusivamente per distruggere le opere di giustizia da coloro che affermano che la sola fede possa essere sufficiente, ma altrove l'Apostolo dice: Se avessi la pienezza della fede così da spostare i monti, a niente mi giova. Ora osserva il molteplice inganno: nel testo non c'è: a nulla mi giova, ma: nulla sono. Non si tratta qui poi della giustificazione né della fede che giustifica, ma della fede che fa miracoli, così come dichiara il detto sullo spostamento dei monti».<sup>112</sup>

Al di là della correttezza esegetica della sua risposta, Flacio segnala una evidente corruzione del testo e l'invasione delle glosse aggiunte a margine. Questa per lui è la prova della correttezza della sua impostazione dottrinale ed ermeneutica in difesa della Bibbia, contro una Chiesa che, a suo avviso, ha collocato abusivamente se stessa quale unico criterio autoritativo.

### 3. Terzo momento: la rilettura storicista di Dilthey

Nonostante la grande importanza e la celebrità mantenute per più di un secolo dopo la sua pubblicazione nel mondo protestante, la *Clavis Scripturae Sacrae* sarebbe stata forse ricordata solo come una testimonianza del passato, un esempio di letteratura controversistica, se W. Dilthey non l'avesse collocata, nella sua ricostruzione storico-filosofica, alle origini della moderna ermeneutica. Egli infatti attribuisce a Flacio il merito di avere scoperto le regole di una sorta di circolo ermeneutico *ante litteram*.

Non voglio qui mettere in discussione l'idea condivisa del primato di Schleiermacher; la *Clavis* di Flacio rivela però radici più lontane che, anche se a posteriori e indirettamente, possono essere riconosciute come presupposti coerenti agli sviluppi successivi dell'ermeneutica.

Dilthey si occupa di Flacio in tre dei suoi saggi tradotti anche in italiano: *Le origini dell'ermeneutica*,<sup>113</sup> *Ermeneutica e religione*<sup>114</sup> e *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*.<sup>115</sup> In quest'ultimo afferma perentoriamente che

«la scienza ermeneutica comincia solo col protestantesimo. Infatti i passi ermeneutici di Origene e degli Antiocheni, le sette regole di Ticonio, e perfino ciò che con grande abbondanza hanno detto Agostino nel terzo libro della sua dottrina cristiana e Junilio nel secondo del suo noto scritto ... hanno certamente grande importanza per la storia del

<sup>112</sup> *CI II.*, Prefazione, p. 7.

<sup>113</sup> W. DILTHEY, *Le origini dell'ermeneutica*, in M. RAVERA (ed), *Il pensiero ermeneutico*, pp. 182-183.

<sup>114</sup> W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, pp. 86-89.

<sup>115</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, I, trad. it., Firenze 1974, pp. 140-167.

canone e del dogma: ma tuttavia queste proposizioni, esposte per lo più isolatamente, e sempre senza un principio unificatore, non possono considerarsi come elaborazione scientifica». <sup>116</sup>

Attribuisce inoltre all'Ilirico qualità e competenze non comuni ai suoi tempi, che lo collocano agli esordi di questa scienza ermeneutica: «il Flacius ... fu il primo storico protestante di larghe vedute, familiare con tutta la letteratura patristica e con i suoi metodi e regole d'ermeneutica»<sup>117</sup> e fu anche il primo che

«si accinse a dimostrare, dal punto di vista dell'ermeneutica, la possibilità di un'interpretazione universalmente valida: e lottando per realizzare questo compito egli comprese appieno quali mezzi e quali regole fossero atti a svolgerlo: mezzi e regole che nessuna ermeneutica aveva mai in precedenza approntato». <sup>118</sup>

Originalità, sistematicità e ricchezza metodologica sono dunque caratteristiche riconosciute all'opera di Flacio. Il tutto poggia però su una base fragile, costituita da «due elementi di origine assai diversa»<sup>119</sup> (io le ho precedentemente descritte come «due anime»): il primo di carattere «religioso», il «principio della connessione oggettiva o dinamica o *Wirkungszusammenhang*», che consiste nel considerare sia il testo che il lettore immersi nel flusso della viva fede cristiana, intesa come continuità spirituale dinamica, l'*Erlebnis* della comunità credente, e si avvale della metodologia esegetica mutuata dai Padri nel quadro dell'unità teologica della Bibbia; il secondo di carattere «razionale», che si articola a sua volta in due principi: «grammaticale» (uso dei metodi della filologia, rifiuto dell'interpretazione allegorica e attenzione al senso letterale) e «psicologico o tecnico», che consiste nel considerare la parte, il singolo brano biblico o il singolo libro, in rapporto col tutto (l'intera Bibbia) e viceversa, nel ricercare il punto di vista e l'intenzione di un autore nel contesto di un brano o di un libro, evitando di estrapolare arbitrariamente detti e citazioni.

Questi due elementi «di origine assai diversa», comportano dunque altrettanti metodi: esegetico per il primo, retorico-linguistico per il secondo.

Il metodo esegetico, costituito da un compendio di fonti patristiche,<sup>120</sup> sarebbe dovuto servire a mostrare l'unità teologica della Bibbia nella connessione delle parti col tutto, ma, secondo Dilthey, perviene a un esito opposto: la frammentazione del testo in una miriade di *loci* teologici. Afferma infatti che «grazie a quella premessa dogmatica (la totalità scritturale), il metodo, che da essa deriva, di trarre la spiegazione di ogni passo dalla totalità

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>118</sup> W. DILTHEY, *Le origini dell'ermeneutica*, pp. 182-183.

<sup>119</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, p. 158.

<sup>120</sup> «Il Flacius attinse dall'esegesi e dai rudimenti di teoria esegetica, che offriva la storia di tal disciplina da Origene fino agli interpreti protestanti. Egli si servì specialmente della letteratura patristica, e in modo così ampio che Riccardo Simon non a torto poté rimproverargli di aver trattato così male i Padri nella prefazione, e di essersene poi servito così bene nel libro»; cfr. *ibidem*, p. 155.

della Scrittura, si avvicina nella sua operazione principale (la raccolta di loci teologici paralleli) a quella disarticolazione e a quella dissoluzione della totalità scritturale, che esso rimproverava ai cattolici». <sup>121</sup>

Il metodo linguistico, che si avvaleva della retorica e della grammatica, avrebbe permesso invece a Flacio di considerare la Scrittura tutta intera sotto il profilo dello *scopus*, cioè dell'argomento, del punto di vista, della tendenza, accostando ancora una volta le parti fra di loro e istituendo il coerente rapporto col tutto. Anche in questo caso però, sempre secondo Dilthey, l'Ilirico non riesce a portare a compimento l'operazione, attardandosi in descrizioni formali tipiche della consuetudine scolastica e perdendo di vista il fine, pur ponendo in germe le basi di una teoria sistematica dell'interpretazione. <sup>122</sup>

A questo punto «sorge il problema se Flacio sia riuscito a fondere i due elementi». <sup>123</sup> La risposta di Dilthey è negativa: egli «colloca queste due parti una accanto all'altra in maniera affatto esteriore, dopo averle introdotte con la menzionata distinzione scolastico-protestante» <sup>124</sup> e cade addirittura in contraddizione rispetto all'intento generale della *Clavis*, in quanto «sostiene la sufficienza della Sacra Scrittura e tuttavia ne subordina l'interpretazione alle formule della fede protestante». <sup>125</sup>

Personalmente però non parlerei di contraddizione, perché occorre innanzitutto ricordare che nell'intenzione dichiarata di Flacio <sup>126</sup> il metodo filologico-retorico è subordinato ed al servizio del metodo teologico-ermeneutico e non giustapposto, se non, forse, nel suo svolgimento pratico; è necessario, ma non sufficiente per raggiungere la verità rivelata nella Bibbia. Infatti la «sufficienza» della Bibbia è intesa da Flacio come coerenza interna basata sulla determinazione certa, fin nei minimi particolari, della forma testuale originale, che egli pone al servizio del «principio religioso» e dell'edificazione della Chiesa. <sup>127</sup> Ma se così stanno le cose il subordinare il «principio razionale» al «principio religioso» si inserisce in un piano coerente dell'Ilirico, anche se, proprio istituendo un rapporto fra di essi e usando nel modo che ho detto i metodi della filologia e della retorica, introduce coscientemente elementi «zetetici» <sup>128</sup> nella stessa ermeneutica dogmatica,

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>122</sup> «In questa seconda parte dell'opera del Flacius si contiene il germe di una teoria moderna del processo interpretativo»; *ibidem*, p. 158.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 163. Nel contesto Dilthey giudica corretta la critica di Richard Simon, che, a suo avviso, «scopre effettivamente la contraddizione in cui cade la dottrina interpretativa del Flacius», in R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678, p. 484.

<sup>126</sup> Ad esempio in *Cl* II. 1.3,54.

<sup>127</sup> È di fondamentale importanza la sottolineatura dell'Ilirico nel sesto trattato della *Clavis*: «questa è la mia dottrina: le vocali o (come dicono) i punti sono stati trovati già un tempo insieme alle consonanti (forse fin da Adamo) e tutti gli scrittori biblici hanno scritto integralmente e chiaramente, non solo con le consonanti, ma anche con le vocali. Coloro che pensano contrariamente non solo pensano in modo falso, ma anche in modo pericoloso per le coscienze e per la Chiesa, che viene edificata soltanto dalla certezza della Parola di Dio»; *Cl* II. 6.18.

<sup>128</sup> L. GELDSETZER, *Che cos'è l'ermeneutica?*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 35 (1983), pp. 611-612: «L'ermeneutica zetetica invece è la metodologia della ricerca del presunto unico senso,

elementi in potenziale contrasto con le sue premesse. Flacio sembra comunque nutrire una così cieca fiducia nella solidità della sua costruzione dogmatica, da consegnare il compito di impedire interpretazioni diverse solo alle raccomandazioni alla prudenza sparse in tutta la *Clavis*<sup>129</sup> piuttosto che ad una riflessione teoretica.

Ma è caratteristico dell'ermeneutica «zetetica» il suscitare sempre nuovi problemi interpretativi, esponendo al rischio di frammentare la presupposta unità dottrinale dogmatico-teologica della Bibbia.

Se questo non è evidente in Flacio, o non accade, ciò è dovuto soltanto alla forte tensione religiosa, al vivo interesse per le questioni e la vita di fede, che caratterizzano quel suo periodo storico e che assegnano alla dogmatica teologica un'autorità non contestata. Anche Dilthey lo riconosce affermando che

«se la viva esperienza interna della Scrittura, che si possedeva nei lavori del periodo della Riforma ... non avesse salvato la giusta comprensione del nucleo dottrinale, non avrebbe potuto far ciò questo metodo, com'è dimostrato dalle stravaganze dogmatiche del teorico che lo fondò».<sup>130</sup>

In questa citazione appare sottolineata l'insufficienza del «principio razionale» nel sostenere la comprensione teologica condivisa dalla comunità, ma implicitamente viene anche affermata la potenzialità dirompente del metodo retorico, capace di oltrepassare il nucleo dottrinale imposto in maniera previa.

A mio avviso però non si deve parlare, come Dilthey, di «contraddizione nella dottrina interpretativa», quanto piuttosto di tensione interna, di tendenza «destabilizzante» insita nell'ermeneutica biblica di Flacio, da lui ovviamente non voluta, e tenuta a bada con regole prudenziali.

Un secondo elemento di riflessione mi viene offerto dall'analisi diltheyana di una modalità spesso usata dall'Illirico per affrontare difficoltà o contraddizioni all'interno della Scrittura. Eccone un esempio emblematico, perchè denota una tendenza generale:

«Se presso un Evangelista viene narrato un fatto che sembra riportato anche da un altro in qualche parte in maniera non concorde, se non è possibile alcuna soluzione, niente altro deve essere compreso se non che l'episodio è capitato in luoghi o tempi diversi: così l'uno e l'altro Evangelista hanno detto il vero».<sup>131</sup>

La sconvolgente, apparente ingenuità con cui Flacio risolve certe difficoltà storico-letterarie viene interpretata da Dilthey, alla stregua di un'autocensura. In altre parole di fronte al pericolo di mettere in discussione il

---

autentico e vero, di qualsiasi documento: non è perciò rivolta all'applicazione, ma rimane 'teoretica' ... si serve del sapere specialistico di tipo dogmatico come di un criterio epistemologico ipotetico, ma non vi si esaurisce».

<sup>129</sup> Ad esempio *Cl* II. 1.3,48 raccomanda che bisogna affrontare l'interpretazione della Scrittura «sobriamente e religiosamente senza esagerare».

<sup>130</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, p. 159.

<sup>131</sup> *Cl* II. 1. 32-33.

principio di verità della Bibbia e degli Apostoli, il metodo esegetico verrebbe semplicemente abbandonato e cederebbe il campo per far posto a una strategica considerazione sul piano logico.

È palesemente vero che, in presenza di difficoltà, il discorso viene trasportato dall'Ilirico incoerentemente da un piano all'altro, ma il motivo, a nostro avviso, è dato ancora, più a monte, dall'esigenza di salvaguardare il principio di interezza e immutabilità del testo biblico, al quale è legato indissolubilmente, per Flacio, il problema della sua verità.

Non sono in gioco qui la filologia e la retorica e le loro regole; è un problema che oggi configureremmo come critica letteraria delle fonti, la quale cerca di ricostruire la storia della genesi del testo evangelico (le fonti scritte, le tradizioni orali), ben lontana dalla considerazione del testo nella sua unità teologica e letteraria. Oggi tale studio diacronico viene integrato da quello sincronico (analisi retorica, narrativa, semiotica). Riteniamo invece che il motivo delle diverse incongruenze nell'argomentare di Flacio risieda primariamente proprio nella sua comprensione storica del testo, che spesso lo costringe a «puntellare» operazioni esegetiche con ragionamenti di altra natura, come nel caso poco sopra esposto, oppure a enfatizzare con veemenza retorica tesi che richiederebbero ben altro spessore argomentativo teologico, come quando si scaglia contro certe decisioni del Concilio di Trento in tema di autorità della Bibbia o di ecclesiologia.<sup>132</sup>

Anche Dilthey afferma che l'esegesi di Flacio deriva «dalla sua concezione antistorica e astrattamente logica del principio dell'unità scritturale o canone»,<sup>133</sup> ma, nel contesto, riferisce ciò solo al principio religioso e al metodo esegetico che ne deriva. Secondo me invece anche il principio razionale, che si avvale del metodo retorico, è inserito nel medesimo orizzonte storico. Ed è per questo motivo che Flacio non perviene mai, nella *Clavis*, ad approcci diacronici; piuttosto si potrebbe dire, ma solo a livello di suggestione, che alcuni elementi della sua ermeneutica evocano i futuri orizzonti dello strutturalismo, caratterizzato come è noto dal voler considerare nient'altro che l'opera in sé stessa, il cui senso scaturisce dalla rete di significati emergente dai singoli elementi in rapporto tra loro.

Mi sembra insomma che Flacio miri a sostenere in tutti i modi il principio dell'immutabile integrità testuale della Bibbia. Su questa base l'affermazione di Dilthey secondo cui il metodo retorico «preparava la fondazione del sapere filologico-storico»,<sup>134</sup> va intesa nella linea del riconoscimento delle potenzialità zetetiche di un metodo, che altri, poco più tardi, svilupperanno in senso storico-critico.

In definitiva Dilthey ha ben individuato nella *Clavis* la problematica ermeneutica ma non altrettanto quella scientifica, fatta emergere da Flacio in alcuni punti, anche se non portata a compimento con un approccio diacronico

<sup>132</sup> Ad esempio in molti punti del settimo trattato della *Clavis* (pp. 551, 555 e *passim*).

<sup>133</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, p. 157.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p.159.

alla Scrittura, e in particolare sembra che non tenga adeguatamente presente nella sua critica la singolare comprensione del testo da parte di Flacio.

La teoria ermeneutica del filosofo tedesco infatti rivolge principalmente la sua attenzione all'autore<sup>135</sup> di un testo, al suo pensiero, al suo mondo, alla sua esperienza storica vitale. Sottolinea quindi l'importanza della dinamica dialogico-interpretativa che intercorre fra il lettore e l'autore, attraverso la mediazione del testo scritto. In Flacio invece è sicuramente un'attenzione ermeneutica che privilegia il testo biblico, considerato come unico, in quanto unico è l'autore divino.<sup>136</sup> Il testo poi è decodificabile e decifrabile in vista di giungere alla comprensione di un significato sempre valido, immutabile e applicabile alla vita del credente. L'autore umano è quasi sempre messo in ombra (fatta eccezione per alcuni capitoli riguardanti lo stile letterario di Paolo e Giovanni) e il lavoro dell'interprete-lettore appare più simile a quello dell'archeologo che entra in una stanza segreta per scoprirvi dei tesori, che a quello di uno che cerca di comprendere un interlocutore, interagendo con esso e col suo mondo.<sup>137</sup>

Riassumendo: Dilthey colloca con sicurezza la *Clavis* di Flacio alle origini dell'ermeneutica moderna, considerandola al di sopra di ogni opera precedente e di numerose seguenti e vi attribuisce, in nuce, le stesse categorie interpretative della sua propria teoria del comprendere. Riconosce inoltre a Flacio di aver intuito il giusto obiettivo da raggiungere, cioè l'unità scritturale, ma gli rimprovera di non averlo saputo realizzare in quanto i due elementi costitutivi della sua ermeneutica (quello religioso e quello razionale) non si sono dialetticamente combinati, ma sono rimasti separati uno accanto all'altro.

A me pare però che i due elementi sunnominati vengano dichiaratamente messi in relazione gerarchica nell'ermeneutica di Flacio, in quanto il principio razionale è posto al servizio di quello religioso. Ma il metodo retorico, che consegue al principio razionale, introduce elementi zetetici che tendono a sganciare l'ermeneutica dai suoi presupposti dogmatici, come dimostrano le vicende del protestantesimo successivo (fino alle radicalizzazioni del protestantesimo liberale).

Si può allora forse dire che Flacio ha, suo malgrado, aperto una via all'interpretazione razionale della Bibbia, non però nella direzione storico-critica, data la sua lontananza da approcci diacronici alla Scrittura, ma piuttosto in direzione sincronica e «canonica», cercando il senso globale del testo considerato olisticamente nella sua forma finale.

<sup>135</sup> W. DILTHEY, *Le origini dell'ermeneutica*, p. 190: «Essa [l'arte del comprendere] consiste veramente in una affinità con l'autore, resa più profonda da un continuo studio dell'autore stesso e da una lunga familiarità con lui».

<sup>136</sup> *CI II*. 1.1,7: «l'intera Bibbia deve essere considerata ed è di un unico autore».

<sup>137</sup> *CI II*. 1.3,24: «Non è compito nostro formare o comporre un genere di dottrina, noi ne riceviamo dal cielo una già formata e racchiusa in un libro. Rimane solo questo da fare: conoscerla correttamente e adattarla all'uso quotidiano».

### Conclusione

Al di là delle tematiche indicate da Dilthey, anche alla luce del dibattito odierno appare l'attualità di Flacio. Egli infatti ha individuato nella unità e totalità scritturale il problema di fondo per l'ermeneutica biblica, ha intuito che essa non poteva risolversi semplicemente nel riconoscimento di un «nocciolo» o di un «centro» (l'Evangelo della Grazia dei luterani), capace sì di coagulare attorno a sé l'intera Scrittura, non però di evitare l'appiattimento e il tendenziale annullamento delle differenze al suo interno. L'Illirico intuisce dunque l'importanza teologica della forma canonica tradizionale della Scrittura, tuttavia, mancandogli un'indole dialogica e soprattutto un'autentica apertura alla problematica storica, non riesce ad attivare il «triangolo ermeneutico»<sup>138</sup> tra testo canonico, condizioni sociologiche del lettore attuale ed ermeneutica teologica ecclesiale, e in tal modo non perviene ad esiti più fecondi.

Con Flacio siamo agli antipodi della concezione ermeneutica di Gregorio Magno<sup>139</sup> espressa sinteticamente nell'adagio «narrat textum, prodit misterium», che esprime, traendolo dall'immagine delle ruote poste accanto ai quattro esseri viventi in Ezechiele 1, 15-21, la prerogativa delle Scritture di «crescere» con il lettore: «La ruota è la Scrittura. Il movimento solidale è la lettura: il testo si muove, cresce, avanza con chi legge».<sup>140</sup> Ma questo implica un'attenzione, un'indole particolare che Flacio non aveva: il dialogo.

L'Illirico, di fatto, non ha mai dialogato con nessuno: né con Melantone, né con Erasmo, né tantomeno con i cattolici o i «fanatici» schwenckfeldiani. Ha solo combattuto, dall'alto di una posizione di superiorità scientifica, che fa valere contro gli avversari (l'enorme letteratura che ci è pervenuta ne è la testimonianza). Egli usa la Bibbia come strumento polemico<sup>141</sup> unitamente a una sua personale idea di storia, di cui si serve per costruire l'immagine di una Chiesa luterana perenne nei secoli.

Questa sua vena polemica pervasiva, così legata alle sue esperienze esistenziali, alla passionalità devota che lo ha sorretto nel voler salvare contro tutto e tutti il movimento di riforma, la creatura del suo maestro e «padre» Lutero, spiega più di tutto quella qualità ermeneutica che da alcuni è stata chiamata «radicalismo» e che, a mio avviso, non ha permesso a Flacio di portare a piena maturazione il progetto ermeneutico-biblico della *Clavis*, anche se «tenuto conto dei tempi, quanto ad autonomia di ricerca

<sup>138</sup> P. ROTA SCALABRINI, *La Rivelazione attestata. La Bibbia tra testo e teologia*, Milano 1998, p. 191: «Certamente il 'triangolo ermeneutico' relativizza l'importanza ermeneutica della forma finale della Scrittura in favore dello sforzo che l'interprete è chiamato a fare, con l'adattare il significato della Scrittura alle sempre cangianti situazioni vitali della comunità di fede».

<sup>139</sup> M. ADRIAEN (ed), *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, in *Corpus Christianorum*, Brepols 1971, I, IV, 2.

<sup>140</sup> P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, p. 43.

<sup>141</sup> Proprio di questo accusa i cattolici in *CI II*, 7.540.

---

e conseguente completezza di formazione delle regole ermeneutiche, ha superato la maggior parte degli studiosi posteriori, decidendo così per molto tempo le sorti dell'ermeneutica».<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo*, p. 151.