

2. Le opere di Guarnerio di Basilea: Il *Paraclitus*

2.1. Il titolo

I manoscritti che hanno trasmesso il *Paraclitus* sono in numero maggiore rispetto a quelli relativi al *Synodus*⁹¹. Da molti di essi si deduce inequivocabilmente il titolo dell'opera.

Al f. 304 del codice F₁ (*Monacensis* 19607, secoli XIV-XV) si legge la seguente indicazione aggiunta da un glossatore:

Titulus huius libri Paraclitus compositus a Warnerio Basiliensi et abbate⁹².

Il codice G (*Amplonianus* 49 Q., secolo XIV) al f. 89a riporta, invece, per mano di un commentatore, una frase che suona come un tentativo di spiegare il significato del titolo stesso:

Causa materialis est doctrina Paracliti, id est sancti spiritus, ad peccatorum animas suscitandas.

Ivi viene utilizzata un'espressione appartenente al lessico filosofico; il concetto di "causa materiale", di ascendenza aristotelica e presente nel pensiero medievale, indica la sostanza di cui una cosa è fatta⁹³. L'opera consiste quindi nella esposizione dell'insegnamento (*doctrina*) del Paraclito, cioè dello Spirito Santo, al fine di risollevere le anime dei peccatori.

Una simile indicazione si legge al f. 230 del codice H (*Cracoviensis* 2195 BB V6):

Istius libri qui intitulatur Varnerius Basiliensis sive Paraclitus causa materialis est eadem cum subiecto et est consolacio peccatoris.

Il questo breve testo è presente anche il concetto filosofico di *subiectus*. In senso aristotelico esso designa la materia che sta alla base della forma, mentre nel pensiero scolastico medievale l'"essere soggettivo" è ciò che concerne l'esistenza reale⁹⁴. Sostanza (*causa materialis*) e soggetto del *Paraclitus*, quindi, coincidono e consistono nella consolazione del peccatore⁹⁵. *Paraclitus* per Guarnerio è sinonimo di consolatore⁹⁶.

⁹¹ I codici collazionati e classificati da HOOGERP (ed.), *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7), pp. 268-273 sono 13. I più antichi sono del XII secolo (A = *Rhenaugiensis* 62; B = *Parisinus* 18201). I più recenti sono datati XV secolo; il codice H (*Cracoviensis* 2195 BB V6) è del 1466.

⁹² Il codice, come rilevato sopra a proposito dell'identità del personaggio, è l'unico che riporta l'errata notizia che Guarnerio fosse stato un abate.

⁹³ Cfr. la voce *causa* in *EGF*, p. 166.

⁹⁴ Cfr. la voce *soggetto* in *EGF*, p. 1082.

⁹⁵ A proposito delle notizie che dell'opera danno i commentatori CURTIUS, *Europäische Literatur* cit. (nota 4), p. 247 aggiunge quanto segue: "Al poema teologico didascalico intitolato *Paraclitus*, scritto da Guarnerio di Basilea, fu annesso nel secolo XIII o nel XIV, un commento che definitiva l'autore stesso come *causa efficiens* dell'opera, mentre l'istruzione dei peccatori pentiti era la *causa finalis*, la «materia» dell'opera (conforto del penitente). Inoltre il commentatore – ed è ciò che per noi qui più conta – distingue tra *forma tractatus* e *forma tractandi*: la forma del «trattato» si riferisce alla forma letteraria (in quel caso versi leonini), la forma del «trattare» è indicata come di «persuasione» (*persuasiva*)".

⁹⁶ "Paraclito" è il nome che il Vangelo di Giovanni attribuisce allo Spirito Santo. Cfr. Io, 14, 16-17 (*et ego rogabo Patrem et alium paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum Spiritum veritatis*); Io 14, 26

Il poeta, tuttavia, non sembra riferire questo appellativo tanto allo Spirito Santo, quanto alla Grazia, uno dei due protagonisti dell'opera insieme al penitente. Essa ha il compito di consolare coloro che hanno peccato ripetutamente e che sperano ancora nel perdono di Dio. Il poeta stesso, inoltre, nella parte finale dell'opera, fornisce indicazioni precise sul titolo, puntando l'accento sul motivo della consolazione del peccatore e sulla valenza cristologica dell'appellativo di *Paraclitus*.

Si vedano i vv. 809-812:

Nomen scripture dat consolatio iure,
que relevat miseros inque fide teneros. 810
Cognomen Christi predulce – Paraclitus – isti
Sit titulus modulo, spem quia dat populo.

Ivi Guarnerio attribuisce anche a Cristo e non solo allo Spirito Santo l'appellativo di "Consolatore"⁹⁷. Esso, inoltre, possiede la medesima carica cristologica nel seguente passo del *Paraclitus* (vv. 155-157):

Unus de mille clemensque Paraclitus ille, 155
extinctor leti vult lacrimando peti.
Christus defensor nobis est ipseque censor⁹⁸.

Il Paraclito è il vincitore della morte, prerogativa della seconda persona della Trinità, del Figlio incarnato, morto e risorto per la redenzione degli uomini. Cristo non solo pietosamente consola, ma è il difensore⁹⁹, l'avvocato e il giudice dell'uomo.

Inoltre il poeta collega strettamente il motivo della consolazione del peccatore con quello della speranza della remissione e del perdono dei peccati. Von den Steinen ritiene che il titolo dell'opera, *Paraclitus*, sulla scorta di questi versi finali, possa essere semplicemente tradotto come "Libro della Consolazione"¹⁰⁰.

L'uso della parola di origine greca per dare il titolo all'opera rientra nella consuetudine di Guarnerio di servirsi di una lingua, che con molta probabilità egli non conosceva appieno, ma della quale sentiva certamente il fascino¹⁰¹.

(*Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo*); NTG, Io, 14, 16-17 (κάγω ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾤ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Della citazione che dell'opera fanno Eberardo il Tedesco e Hugo Spechtsart di Reutlingen si è già detto alle note 1, 8 e 9 della presente introduzione.

⁹⁷ L'evangelista Giovanni, nel versetto citato alla nota 96, chiama lo Spirito Santo l'altro consolatore (*alium Paraclitum*) per distingerlo da Cristo stesso che è il primo Paraclito.

⁹⁸ L'espressione *unus de mille* è mutuata da Iob 33, 23 (*si fuerit pro eo angelus loquens unum de milibus*).

⁹⁹ In greco il termine παράκλητος, in ambito non cristiano aveva tra l'altro un'accezione giuridica e indicava colui che sedeva a fianco dell'accusato in tribunale per avanzarne le difese. Cfr. *ThGL VII*, 273-274. Tra i significati di παρακαλέω si legge: *pro alio precatore intervenio, ut advocatus et patronus*. Il termine παράκλησις si trova anche in *Settanta*, Is 30,7.

¹⁰⁰ V. D. STEINEN, *Literarische Anfänge* cit. (nota 17), p. 257: Es ist ein "Buch der Tröstung".

¹⁰¹ Nel *Synodus* l'autore dà nomi greci ai personaggi perché vuole imitare il modello dell'*Ecloga Teoduli*. In generale il ricorso alla lingua greca costituisce una sorta di vezzo, in una temperie culturale, quale è quella del Medioevo latino, in cui *graeca non leguntur*, il greco non si comprende e ci si limita a "giocare" con l'alfabeto

2.2. La struttura e contenuto.

Il *Paraclitus*, composto in distici elegiaci con rima leonina bisillabica pura, consta di 814 versi. L'opera presenta un numero di versi maggiore rispetto al *Synodus*, che conta 601 esametri. Essa ha la forma di un ampio dialogo tra due interlocutori, il *Penitens* e la *Gratia*. Senza una vera e propria introduzione Guarnerio fa parlare il penitente per i primi 28 versi, entrando subito nel vivo del tema. Questi versi, tuttavia, presentano un qualche carattere introduttivo, perché composti con la tecnica dell'acrostico: alle lettere iniziali di ogni verso Guarnerio affida il compito di svelare la sua identità con la frase: *Vvarnerius basiliensis me fecit*¹⁰².

Conviene a questo punto dell'indagine aprire una parentesi sulla questione della anteriorità o posteriorità dell'uno rispetto all'altro scritto di Guarnerio. Nel *Paraclitus* manca un vero e proprio prologo: ciò basta a W. v. d. Steinen¹⁰³ per avanzare l'ipotesi della posteriorità dell'opera rispetto al *Synodus*. Il prologo è ben definito e circoscritto nel *Synodus* e avrebbe la funzione di presentare il poeta per la prima volta, sempre attraverso l'uso di un acrostico (*VVarnerius*), la cui decifrazione viene suggerita al lettore nei versi finali del testo (vv. 9-10):

Ut nomen noris, laudator, compositoris,
Sensim primarum seriem coniunge notarum.

Al contrario, nel *Paraclitus* il lettore non viene avvertito della presenza dell'espedito dell'acrostico, perché, avendo letto l'opera precedente, sarebbe indotto a sottindenderlo. Inoltre nel *Paraclitus* il poeta, seppure sotto le spoglie del *Penitens*, si presenta al v. 1 come *vir celebris quondam*, lasciando intendere di avere già acquistato una certa fama, probabilmente in seguito alla diffusione dell'opera precedente. V. d. Steinen riporta altre motivazioni, sia di natura formale che di tipo contenutistico, che comproverebbero la posteriorità del *Paraclitus*. L'uso della rima leonina bisillabica all'interno del distico elegiaco richiederebbe una tecnica poetica più matura, in quanto considerata di più ardua realizzazione¹⁰⁴. Certamente sul piano tematico la complessa materia della remissione dei peccati attraverso la grazia presuppone da parte dell'autore una certa esperienza in fatto di questioni che riguardano la fede, nonché un'avanzata pratica pastorale e una sicura maturità umana. Sotto questo profilo il tema del *Synodus* appare più scolastico, perché esplicita un

greco. Nel corso dell'XI secolo inizia, tuttavia, un allargamento di orizzonti che porta al contatto con la civiltà bizantina e prelude alla grande stagione delle traduzioni dal greco del XII secolo. Su questo argomento si veda W. BERSCHIN, *La cultura greca*, in *SLeME.1*, vol. I, *La produzione del testo*, t. I, pp. 182-197.

¹⁰² Cfr. la nota 11 della presente introduzione.

¹⁰³ V. D. STEINEN, *Literarische Anfänge* cit. (nota 17), p. 275.

¹⁰⁴ Si è visto, però, (cfr. nota 68) come nel *Paraclitus* si incontrino diversi errori nella costruzione della rima bisillabica pura, mentre nel *Synodus* si riscontri una struttura rimica corretta nel 100% dei casi. Il dettato poetico del *Synodus*, inoltre, appare sintatticamente più articolato rispetto alla semplicità delle unità logiche del *Paraclitus* che si estendono, per la quasi totalità, solo per un solo verso. Hoogterp sostiene l'antiorità del *Paraclitus* sulla base di tale considerazione formale. Cfr. HOOGTERP, *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7), p. 282: "Le *Paraclitus* est moins correct que le *Synodus*, quant à la langue et la versification. Il est très probable que le *Paraclitus* peut être placé chronologiquement avant le *Synodus*".

chiaro e definito intento educativo nei confronti del clero, proponendo il confronto tra Antico e Nuovo Testamento, seguendo una tecnica che sembra molto vicina alle esercitazioni di studio.

Nel *Paraclitus* si succedono senza soluzione di continuità 9 dialoghi tra il *Penitens* e la *Gratia*. Gli interventi del personaggio della Grazia occupano un numero di versi maggiore e sono progressivamente più lunghi. Due di queste risposte superano i 100 versi, quelle del quinto (104 versi) e del settimo dialogo (117 versi). Risulta, quindi, preponderante la prospettiva consolatoria, parenetica e dogmatica, espressa dal personaggio della Grazia, sulla dimensione del peccato, del lamento e della colpa, propria del *Penitens*, cui sono riservati soltanto poco più del 20% dei versi di tutta l'opera.

Ripercorrerò qui di seguito, in forma sintetica, il contenuto del *Paraclitus*, isolando i singoli dialoghi.

[vv. 1-40] Il primo di questi si apre con la supplice richiesta di aiuto che il penitente rivolge alla Grazia. Egli si lamenta di perseverare nel male, nonostante abbia ricevuto il battesimo e Dio gli abbia concesso anche di nutrirsi del pane del cielo. La promessa di compiere il bene immediatamente viene disattesa, perché egli precipita sempre più verso ciò che Dio stesso vieta. Il penitente, quindi, chiede di essere consolato ed aiutato a nutrire la speranza di potere ritornare a compiere il bene. Al v. 25 Guarnerio utilizza il termine *solamen* per indicare quella consolazione che, in ossequio alla finalità e al titolo dell'opera, il peccatore si appresta a ricevere.

La Grazia suggerisce al penitente di affidarsi alle Sacre Scritture, perché da esse egli potrà apprendere in che cosa ha sbagliato e come riconquistare il perdono di Dio. Tuttavia la Grazia si propone di buon grado di mostrare nel dettaglio al penitente la retta via. Il primo consiglio consiste nell'abbandonare il male e nel punire se stessi attraverso la preghiera e la vita pia. Anche molti santi, dice la Grazia, sono stati peccatori. Sin da questo primo dialogo si nota come al linguaggio corposamente prosastico del peccatore, volto ad esprimere la fragilità e la bassezza della condizione umana¹⁰⁵, si contrapponga il tono conciliante e altisonante dei versi di risposta della Grazia¹⁰⁶.

[vv. 41-70] Il penitente persiste nei propri lamenti e si chiede in che modo possa sperimentare la conversione, dato che è sicuro della sua abiezione e della sua morte spirituale. Egli sprofonda nel precipizio del peccato così come Dathan sprofondò nella terra che si squarciò per inghiottirlo¹⁰⁷. In questa condizione egli può compiere tutti i più atroci misfatti, perché è peggiore di tutti i peccatori. Per questo rinnova alla Grazia la sua richiesta di soccorso, poiché vuole comprendere se un peccatore incallito possa giungere alla conversione.

¹⁰⁵ Si vedano il v. 15 (*lugeo quod salvo partu genitricis ab alvo*), il v. 23 (*et, scrophe ritu, que putrida sunt repetitu*).

¹⁰⁶ Anche i termini legati alla sfera semantica del male e del peccato sono chiaramente aulici: v. 30 *reis*; v. 32 *lapsus*; v. 38 *vie crimina*.

¹⁰⁷ Ci si riferisce al brano biblico di Nm 16, 31-33 che è alla base di un'intera strofe del *Synodus*, vv. 245-242. In particolare cfr. il v. 246 (*Dathan atque Chore tellus absorbit ore*).

La Grazia, a questo punto, indica le prime tappe di un cammino di cambiamento interiore: per prima cosa bisogna abbandonare la paura della condanna eterna, poi è necessario deplorare i misfatti compiuti e in seguito nutrire la speranza. Tale virtù non deve venir mai meno a chi si dispone alla conversione. La Grazia cita gli esempi evangelici del peccatore Zaccheo, dell'esattore Matteo¹⁰⁸ e della prostituta Maria di Magdala: essi hanno cambiato radicalmente la loro condotta di vita, divenendo fedeli seguaci di Cristo. In questo secondo dialogo si nota una caratteristica tematica che appartiene a tutta l'opera del *Synodus*: all'esempio tratto dall'Antico Testamento (la terra che inghiotte Dathan) che stigmatizza il precipizio del peccato si contrappongono le figure positive del Nuovo Testamento, cioè quelle di Zaccheo, Matteo e Maria di Magdala.

[vv. 71-160] Nel corso del terzo intervento il penitente accoglie volentieri il richiamo alla speranza, ma subito sprofonda nello sconforto perché riflette sulla reiterazione del proprio peccato. Anche se si pentisse amaramente, egli sentirebbe sempre l'attrazione verso il male e correrebbe dove lo conducono i desideri carnali. La sua disperazione è ancora più forte nella misura in cui si accorge che Dio permette le sue continue cadute. Si arricchisce così la materia di riflessione: da una parte il motivo dell'attrazione carnale come causa della reiterazione del peccato, dall'altra il tema, (che sarà sviluppato più ampiamente nel prosieguo del dialogo) della libertà che Dio concede all'uomo¹⁰⁹.

La Grazia invita il penitente a non disperarsi, riproponendogli i consigli dati in precedenza: scacciare subito il male e fare una profonda confessione dei propri peccati. Il sostegno delle Scritture può confortare il peccatore. Anche San Paolo nella lettera ai Romani diceva che coloro che sono i primi nella Chiesa sono turbati interiormente a causa del fardello della propria condizione mortale¹¹⁰. Lo stesso San Pietro ha commesso peccato nel protestare al primo annuncio della passione di Cristo¹¹¹ e nel rinnegare Gesù per ben tre volte¹¹². La Grazia, dopo avere citato dei passi di Ezechiele, del libro dei Salmi e dei Proverbi di Salomone, richiama alla lezione evangelica del perdonare fino a "settanta volte sette"¹¹³. Il suo intervento si chiude con un'efficace e sintetica parafrasi della Prima lettera di San Giovanni, nella quale l'apostolo prediletto da Cristo propone al peccatore un percorso di conversione che prevede la rottura definitiva col peccato e il ricorso alla preghiera. Sostenuto da questi esempi e da tali consigli biblici anche il peccatore recidivo non deve abbandonarsi alla disperazione.

¹⁰⁸ L'episodio di Zaccheo è rievocato in *Synodus*, vv. 196-202; quello relativo a Matteo nella stessa opera ai vv. 210-216.

¹⁰⁹ Guarnerio continua nell'adottare immagini forti e realisticamente intense. Quando vuole spiegare la ripetitiva inclinazione al peccato ricorre a tale similitudine: v. 74 (*utque canis vomitum sepe resumo meum*). Il motivo dell'attrazione per i peccati carnali e del libero arbitrio dell'uomo sono espressi da un unico efficace e sintetico pentametro: v. 82 (*atque, sinente Deo, quo caro ducit eo*).

¹¹⁰ Cfr. Rm 8, 22-23 (*scimus enim quod omnis creatura ingemescit et parturit usque adhuc non solum autem illa sed et nos ipsi primitias spiritus habentes*).

¹¹¹ Cfr. Mt 16, 22 (*et adsumens eum [sc. Iesum] Petrus coepit increpare illum dicens absit a te Domine non erit tibi hoc*).

¹¹² Cfr. Mt 26, 70 e ss. (*at ille [sc. Petrus] negavit coram omnibus dicens nescio quid dicis*).

¹¹³ Cfr. Mt 18, 22 (*non dico tibi usque septies sed usque septuagies septies*).

[vv. 161-276] Il penitente si dice convinto di nutrire la speranza del perdono. Tuttavia avverte anche la speranza di compiere il male. Un tale atteggiamento gli sembra un ulteriore affronto alla grazia divina, un peccato contro lo Spirito Santo, l'unico che, a leggere le testimonianze evangeliche¹¹⁴, non può essere perdonato. Per questo il suo animo si trova stretto tra il dubbio e la paura che una tale sorte possa toccare a lui.

Il peccato contro lo Spirito Santo, risponde la Grazia, non è perdonabile. L'apostolo Giovanni afferma che esso conduce alla morte¹¹⁵. San Paolo nella lettera a Tito consiglia di stare lontano da chi è fazioso e non accoglie i ripetuti ammonimenti alla correzione¹¹⁶. Quindi viene tracciato il profilo di chi vive nella perversione ed è schiavo del demonio. Un uomo siffatto è falso, ambiguo ed invidioso, esteriormente condanna alcuni peccati, ma nel cuore nutre i più sordidi vizi. Lo Spirito Santo, invece, è contro il falso bene, ama la vera sapienza e non quella vuota del mondo, apprezza l'umiltà, la mansuetudine e la pietà. Lo Spirito lava nel profondo il cuore dalle sozzure del vizio¹¹⁷. La Grazia invita il peccatore a lasciarsi pervadere dallo Spirito per potere affermare, come San Paolo, di far vivere dentro di sé Cristo stesso¹¹⁸. Giovano al penitente l'insegnamento dei Padri della Chiesa e l'esempio dei santi che sono stati purificati dalla fede.

[vv. 277-396] Sopraggiunge un altro interrogativo: come è possibile ottenere il perdono e la salvezza, dal momento che il concederli risiede soltanto nella volontà di Dio? Il penitente stesso chiama a testimoni di ciò le Scritture. Esse dicono che nessuno sarà salvo se non viene condotto dal Padre a Cristo¹¹⁹. Cristo stesso afferma che senza di lui l'uomo non può far nulla¹²⁰ e San Paolo scrive che Dio giustifica e innalza al cielo i peccatori scelti da lui stesso¹²¹.

La Grazia ribatte dicendo che Dio ha dotato l'uomo del libero arbitrio. Volontariamente alcuni scelgono il bene, altri compiono il male. Dio, senza il quale nessuno può essere buono, aiuta il pio arbitrio (v. 308: *adiuvat arbitrium Conditor ipse pium*). Egli dona il bene, ma non si oppone al male e lo sopporta¹²². Quindi la Grazia condanna coloro che credono che la

¹¹⁴ Il riferimento è a Mt 12, 31-32 (*omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus Spiritus autem blasphemia non remittetur et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis remittetur ei qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*).

¹¹⁵ Si tratta sempre della Prima Lettera di Giovanni, cui Guarnerio sembra attingere a piene mani. In particolare cfr. I Io 5, 16 (*est peccatum ad mortem non pro illo dico ut roget*).

¹¹⁶ Cfr. Tit 3, 10 (*hereticum hominem post unam et secundam correptionem devota sciens quia subversus est qui eiusmodi est*). Guarnerio al v. 191 utilizza la stessa nozione di "eresia" che si trova nella fonte biblica: *hereticum/heresim*. Il termine nella Bibbia è utilizzato solo in questo passo ed è mutuato dalle scuole filosofiche del tempo di Paolo. L'eresia è una scelta che implica una separazione dalle verità della fede. Cfr. BG, p. 2560, nota a Tit 3, 10.

¹¹⁷ In questo passo Guarnerio ricorre a 3 similitudini che si distinguono per efficacia realistica: 1) vv. 251-252: *Putens mundatur vas interiusque lavatur; / Spiritus uberius cor lavat interius*; 2) vv. 253-255: *Pus, quod durescit cum primum sub cute crescit, / unguine cum linitur, suaviter exprimitur. / Sic se compungit pectus quod spiritus ungit*; 3) vv. 257-258: *ferrum conflatur candoreque purificatur: / sic rubigo rei pellitur igne Dei*.

¹¹⁸ Il riferimento è a Gal 2, 20 (*vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus*).

¹¹⁹ Cfr. Io 6, 44 (*nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum*).

¹²⁰ Cfr. Io 15, 5 (*quia sine me nihil potestis facere*).

¹²¹ Cfr. Rm 8, 30 (*quos autem praedestinavit hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit illos et glorificavit*).

¹²² In questi versi Guarnerio tocca la questione religiosa e filosofica della predestinazione individuale. Il dibattito sul tema fu molto vivo nel IX secolo soprattutto con Gotescalco di Orbais (806/808-870 ca.), il quale

propria condizione sia determinata da un destino. In ciò condanna anche Platone in un passo in cui Guarnerio mostra le sue conoscenze filosofiche¹²³. L'eccesso di razionalismo non giova al credente, perché ad alcune realtà, come quella della salvezza degli uomini, ci si deve accostare con il cuore e con la fede e non con l'intelletto.

[396-504] Il penitente è assalito da un ulteriore dubbio. Nel corso della prima Alleanza tra Dio e gli uomini veniva data la morte a chi trasgrediva la legge, ma adesso, dopo la redenzione operata da Cristo e con i tempi nuovi della grazia divina, perché persiste ancora la paura della morte e della dannazione eterna? Cristo infatti è venuto per salvare e non per mandare a morte i peccatori.

È certo, risponde la Grazia, che gli omicidi, i ladri e i furbi sono puniti anche dalla legge pagana. Tuttavia, chi sottostà alla legge di Dio supera e va al di là della legge umana, perché spontaneamente vive nel giusto. Il rispetto della legge degli uomini implica un atteggiamento di sottomissione e di servitù nei confronti della legge stessa, mentre la giustizia della Chiesa rende liberi, perché il cristiano evita spontaneamente il male e compie naturalmente il bene. Certo il peccato più grave è quello contro lo Spirito Santo e contro i dogmi della fede stessa. A questo punto la Grazia cita esempi di grandi personaggi che, per essersi opposti alla fede, hanno ricevuto esemplari condanne: Erode¹²⁴, Simon Mago¹²⁵, Ario¹²⁶, Giuliano l'Apostata¹²⁷ e Teodorico¹²⁸.

[505-656] Nell'intervento successivo il penitente chiede alla Grazia come debba essere giudicato un peccatore che nasconde le proprie colpe e rifiuta la correzione. Cosa si deve dire di colui che considera i propri peccati di poca gravità, nonostante essi siano ripetutamente perpetrati? Qual è il metro per potere valutare la gravità di un peccato?

sostenne la tesi della *gemina praedestinatio*: la predestinazione da parte di Dio di alcuni alla salvezza e di altri alla condanna eterna. La scienza divina eterna e immutabile non è distinta dalla predestinazione di Dio e nessuna volontà umana può interferire con i progetti divini. In questo senso viene anche messo in dubbio il valore universale della redenzione di Cristo per mezzo della croce e di conseguenza anche la sfera sacramentale della Chiesa. Molti scrittori seguirono le teorie di Gotescalco seppure con diversi *distinguo*. Tra questi Prudenzius di Troyes, Lupo di Ferrières, Ratramno di Corbie. Si opposero a queste tesi Incmaro di Reims (morto intorno all'882), il quale difese il concetto della libertà individuale e soprattutto Giovanni Scoto Eriugena con l'opera *De praedestinatione* scritta nell'851. Questi difende la libertà dell'uomo e parla della grazia divina come un dono gratuito che implica la libertà di accettazione dell'uomo. Cfr. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI – PARODI, *Storia della filosofia* cit. (nota 35), pp. 83-86.

¹²³ Cfr. la nota 21 della presente introduzione.

¹²⁴ Si tratta di Erode Agrippa, nipote di Erode Antipa, il protagonista della passione di Cristo. Dopo avere ucciso l'apostolo Giacomo, morì roso dai vermi. L'episodio è raccontato da Guarnerio anche in *Synodus* 150.

¹²⁵ Cfr. *Synodus* 94.

¹²⁶ Cfr. *Synodus* 354-360.

¹²⁷ Secondo una leggenda tramandata da VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale* 15, 43, (cfr. VINCENZIUS BELLOVACENSIS, *Speculum quadruplex* 1-4, Douai 1624, rist. Graz 1965) Giuliano l'Apostata sarebbe stato ucciso da san Mercurio, disceso per l'occasione dal cielo (Mercurio era stato martirizzato prima in Cappadocia in seguito alle persecuzioni dell'imperatore Decio tra il 249 e il 251): le armi del santo, custodite nel sepolcro insieme al suo corpo, furono trovate miracolosamente intrise di sangue in concomitanza della morte dell'imperatore Giuliano. Cfr. HOOGTERP, *Warnerius Basiliensis*, cit. (nota 7), pp. 345-346.

¹²⁸ Una leggenda che risale a Gregorio Magno (*Dialogi* IV, 31) raccontava di un eremita il quale aveva avuto in visione la figura di Teodorico legato in catene tra papa Giovanni I e Simmaco. Questi lo avrebbero gettato nella bocca infuocata di un vulcano per ucciderlo (Cfr. GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, Tome III, Livre IV, texte critique et notes par A. DE VOGÜÈ, traduction par P. ANTIN, *SChr* 265, Paris 1980, pp. 104-106). Secondo gli eventi storici, Simmaco, Boezio e altri senatori romani furono uccisi da Teodorico, mentre papa Giovanni I fu lasciato morire in carcere. Cfr. HOOGTERP, *Warnerius Basiliensis*, cit. (nota 7), p. 346.

La Grazia chiarisce tali dubbi dicendo che un peccato può effettivamente apparire più o meno grave alla mente di chi lo compie. Chi è timoroso è incline ad attribuire una certa gravità ai propri errori. Chi, invece, mostra un'indole superba è portato a sottovalutare i propri errori. È la mente a "misurare" la gravità del peccato. Il termine "mens", infatti, deriva dal verbo "metiri"¹²⁹. Se la mente tende al male, allora il peccatore compie azioni cattive, ma se essa è rivolta al bene, seguiranno le azioni buone. Allora la Grazia compie una breve digressione tracciando la figura ideale del religioso che guida il popolo di Dio: questi deve vivere con prudenza, non deve parlare a sproposito, né essere malvagio. Deve essere "l'occhio dei ciechi e il bastone dei deboli"¹³⁰ ed inoltre non deve avere superbia, nè darsi ai piaceri. In qualità di sacerdote egli deve saper custodire il segreto confessionale. Il colpevole, dal canto suo, non deve nascondere il suo crimine, ma, come chi è malato, deve consegnarsi alle cure del medico divino, senza sottovalutare la gravità della sua malattia. Non bisogna poi comportarsi come i Novaziani¹³¹, i quali credevano che, una volta compiuto il peccato, il cristiano non potesse più essere redento. Bisogna decidersi presto a chiedere a Dio questa guarigione spirituale, perché la morte, che si compiace di trovare l'uomo nella colpa, potrebbe sorprendere il peccatore da un momento all'altro. Infine la Grazia si sofferma sulla caducità dell'uomo e l'ineluttabilità della morte e invita il penitente a non rimandare al domani il perdono che egli potrebbe chiedere già oggi.

[657-732] Nel penultimo dialogo il penitente pone sul tappeto ancora una questione. L'apostolo Paolo in uno dei suoi scritti elenca tutte le opere della carne e avverte chiaramente che chi le compie non può ottenere il regno di Dio¹³². Alcuni di questi peccati, tuttavia, nonostante la loro gravità, sono chiaramente sottovalutati dalla gente comune. La perfidia, l'invidia, il facile guadagno, l'avarizia e la lussuria vengono abitualmente perpetrati dagli uomini, mentre soltanto l'adulterio, il furto, le ruberie e la stregoneria sono da tutti condannati come opere di Satana. Perché questa distinzione? Perché questa diversità di giudizio? E, soprattutto, perché la gente convive col peccato senza sensi di colpa e disprezza ciò che dice San Paolo¹³³?

¹²⁹ Quella di Guarnerio è evidentemente una paretimologia: il termine *mens* infatti deriva dalla radice del verbo *memini* e non da *metiri*. Cfr. Isid. *orig.* 11, 1, 12: *mens...vocata quod emineat in anima vel quod meminit. ThLL* 8, 711.

¹³⁰ Cfr. v. 580 (*sint cecis oculi, debilibus baculi*).

¹³¹ Cfr. v. 599 (*Eger, dampnati scalpellum sperne Novati!*). Il poeta cita Novato un prete di Cartagine della metà del III secolo, che veniva confuso già a partire da Eusebio di Cesarea con Novaziano, presbitero romano del III secolo. Quando nel 251 a Roma fu eletto papa Cornelio, Novaziano, facendosi eleggere antipapa, costituì con alcuni vescovi una chiesa scismatica che non prevedeva alcun perdono per i peccati gravi e non guidava alla penitenza. In realtà si trattava della non riammissione nella Chiesa dei *lapsi*, coloro che, durante la persecuzione di Decio (249-250), avevano abiurato la fede. Solo Dio, diceva Novaziano, aveva il potere di perdonare ai *lapsi* le loro colpe. Morì probabilmente martire sotto Valeriano. L'eresia dei novaziani perdurò fino al VI secolo, mentre più tardi, nel corso del XII secolo, venne ripresa dal movimento dei Catari. Cfr. R. J. DE SIMONE, sub voce *Novaziani* in *NDPAC* 2, 2434-2435 e H. J. VOGT, sub voce *Novaziano*, *ibidem* 2, 2436-2439.

¹³² Cfr. Gal 5, 19-21 (*manifesta autem sunt opera carnis quae sunt fornicatio immunditia luxuria idolorum servitus veneficia inimicitiae contentiones aemulationes irae rixae dissensiones sectae invidiae homicidia ebrietates comestiones*).

¹³³ Di rara e calzante attualità sono i vv. 661-666 (*et plebs non curat quod cotidie male iurat, / plebs nil perfidiam, nil putat invidiam, / qui lucra sectatur sapiens in plebe vocatur, / est in avaritia maxima iustitia. / Vulgus detractat, mentitur, stupraque iactat, / luxuriat, potat. Quis tamen ista notat?*).

Gli uomini, interviene la Grazia, sono inclini a sottovalutare i peccati che compiono con abitudine quotidiana. Il peccato, se reiterato continuamente, non viene percepito più nella sua urgente gravità. Quindi la Grazia propone una diversa gerarchia dei peccati. Ci sono dei mali che costituiscono le armi privilegiate di Satana: la lussuria, la brama e l'infida malignità. Da questi procedono l'avarizia, l'invidia, gli adultèri, le stregonerie, i furti e gli omicidi. A questo punto la Grazia pronuncia un ampio discorso contro l'avarizia e il lusso, la gola, la brama di ricchezze e di oro, lo sfoggio di vesti preziose, il divertimento che distoglie dalla esatta percezione del tempo, le musiche sfrenate. Tali peccati, che la gente compie con naturalezza e abitualmente, sono molto gravi agli occhi di Dio.

[733-814] Nell'ultimo dialogo il penitente si rende conto dell'urgenza della riconciliazione e del perdono e chiede esplicitamente alla Grazia quali siano le vie da percorrere per una vera conversione e per difendersi dagli attacchi del maligno.

La Grazia conclude dicendo che lo Spirito Santo suggerisce al peccatore 7 modi per purificare una mente perversa. Inizia così la rassegna finale dei consigli spirituali. Ognuno di questi è seguito da un pentametro, ripetuto come *refrain*, che sottolinea l'incessante opera dello Spirito Santo per la conversione del peccatore:

est miseros miserans spiritus hoc operans¹³⁴.

La prima salvezza all'uomo viene dal battesimo, segno della redenzione operata da Cristo per mezzo della morte e della risurrezione. La seconda pratica è quella della confessione: per mezzo di essa si ripudia il vizio come fece il re Davide, che, sollecitato dal profeta Nathan, ammise di essersi unito a Betsabea e di avere ucciso il marito di lei, Uria¹³⁵. La terza via è costituita dal sincero pentimento e dalle lacrime che lavano le sozzure dell'anima. In tal modo a Maria Maddalena furono rimessi i peccati¹³⁶. Quindi al peccatore viene suggerita la pratica del digiuno che allontana ogni tentazione libidinosa. Il quinto consiglio è quello di pregare incessantemente: con la preghiera Dio concede all'uomo ciò di cui egli ha bisogno¹³⁷. Poi è la volta della carità che redime l'animo dell'uomo traviato dal peccato. Infine lo Spirito Santo opera la conversione del peccatore per mezzo della fede e della retta dottrina del Signore. Gli scritti dei libri pagani, invece, producono la corruzione dell'anima e allentano la consapevolezza dei propri peccati, perché ne nascondono la gravità¹³⁸. Quindi La Grazia invita il peccatore, che ormai si è messo alla sequela di Cristo, a tenere bene a mente questi 7 consigli, per la salvezza della propria anima (vv. 805-806):

¹³⁴ Si tratta dei vv. 764, 770, 774, 780, 786, 796, 804.

¹³⁵ Guarnerio presenta in un solo verso (767) sinteticamente efficace il peccato e il pentimento di Davide: *Nam rex submisso confessus se cecidisse*. L'episodio, tratto da II Sm 11, è raccontato in una strofe del *Synodus* e precisamente ai vv. 402-408.

¹³⁶ Cfr. Lc 7, 37-37 (*et ecce mulier quae erat in in civitate peccatrix [...] et stans retro secus pedes eius lacrimis coepit rigare pedes eius*).

¹³⁷ v. 785 (*Ipse Deus queri mandat quod prosit haberi*). Chiaro è il riferimento a Mt 7, 7 (*Petite et dabitur vobis quaerite et invenietis pulsate et aperietur vobis*).

¹³⁸ Contro gli scritti pagani si scaglia Guarnerio anche in *Synodus* 392-396.

En, que quesisti, lucent tibi, vernula Christi.
Hec tu devota sedulo mente nota!

In chiusura Guarnerio spiega il significato del titolo dell'opera¹³⁹. La Grazia può dire di essere giunta alla meta finale e, rivendicando per sé stessa la tranquillità e il silenzio, afferma che ormai il peccatore è stato guarito. L'opera è suggellata da una formula liturgica di lode a Dio¹⁴⁰.

2.3. Caratteri rilevanti del *Paraclitus*

La fortuna del *Paraclitus* è stata più duratura rispetto a quella del *Synodus*. I manoscritti dell'opera coprono un arco cronologico che va dal XII al pieno XV secolo ed è significativo il fatto che ben 5 testimoni manoscritti appartengano al XV secolo, segno appunto di una diffusione dell'opera posteriore di oltre tre secoli rispetto alla data della sua composizione¹⁴¹. W. v. d. Steinen sostiene che il motivo di tale continuità di successo, fino quasi alle soglie del 1500, sia da attribuire all'argomento fondamentale della trattazione poetica: la giustificazione del peccatore operata da Dio per mezzo della grazia¹⁴². Non è un caso che il tema agli inizi del XVI secolo, qualche decennio dopo la data del manoscritto più recente del *Paraclitus* (il *Cracoviensis* del 1466), avrebbe costituito il nocciolo della riflessione della riforma di Lutero. Ciò testimonia che la teoria della giustificazione luterana affondava le sue radici nel pensiero medievale¹⁴³.

Si è già rilevato come Guarnerio faccia parlare la Grazia molto più a lungo rispetto al penitente. L'intero scritto si concentra molto sul versante positivo del dialogo, costituito dal motivo del perdono dato al peccatore per mezzo dello Spirito Santo. Molto meno presente è il motivo del male, sul quale poco si riflette come entità assoluta, oppure, in senso stretto, si dà poco spazio anche senso del peccato che è connaturato nell'uomo. Guarnerio, infatti, ci presenta soprattutto i dubbi e le incertezze del penitente che avverte non tanto la sua colpevolezza, quanto l'inadeguatezza della propria condotta di vita e della sua ingiusta

¹³⁹ Si tratta dei vv. 809-812 sopra riportati.

¹⁴⁰ Cfr. vv. 813-814 (*Venimus ad metam. Sine me esse quietam! / Sanum te video. Gloria summa Deo!*).

¹⁴¹ I 5 manoscritti datati XV secolo sono i seguenti: 1) D₂ = *Berolinensis* 997, ff. 194b-199b. 2) E₂ = *Pragensis* 282 ff. 94a-116b. 3) F₂ = *Monacensis* 19667, ff. 2a-35b. 4) H = *Cracoviensis* 2195 BB. V 6 ff. 230-283. 5) I = *Wilheringensis* IX, 80. I luoghi di provenienza di tali manoscritti sono la prova dell'ampiezza geografica della diffusione del *Paraclitus*.

¹⁴² V. D. STEINEN, *Literarische Anfänge* cit. (nota 17), pp. 257-258.

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 257: "Wir wundern uns nicht, daß dies Werk des Basler Dichters gerade am Abend des Mittelalters, kurz von Luthers Zeiten, viel gelesen und kommentiert wurde. Es geht hier ja um die Kernfrage der Reformation, deren Schüler dann gegen Luthers bessere Einsicht die Behauptung dogmatisieren, das Mittelalter sei in die Tiefen der Rechtfertigungslehre nicht eingedrungen". Lutero interpretava la giustizia di Dio di cui parla Paolo ai Romani (cfr. soprattutto Rm 1, 17 [*iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem sicut scriptum est iustum autem ex fide vivit*]) non in senso distributivo o remunerativo, ma come una intenzione salvifica di Dio che rende giusti i peccatori, donando loro la giustizia. La giustificazione avviene per grazia attraverso la fede e solo Dio concede la salvezza per i meriti di Cristo. La fede non può essere compensata con le opere, le quali non producono né la redenzione, né la vita. Le opere procedono dalla fede e non viceversa. Esse, quindi, non sono meritorie. Solo il sacrificio di Cristo è meritorio perché ha efficacia redentrice. Cfr. le voci *luteranesimo* e *Lutero* in *EGF*, pp. 667-670.

questa realtà sacramentale appare slegato dal motivo della salvezza eterna che soltanto Dio per mezzo della Grazia concede.

Anche per ciò che riguarda le *auctoritates*, Guarnerio si appella soltanto al testo biblico, sottovalutando l'insegnamento dei Padri e soprattutto il magistero della Chiesa. In un solo punto dell'opera il poeta di Basilea fa riferimento ai Padri. Si tratta dei vv. 269-270:

Actus, stulte, patrum lege qui fers felle cor atrum,
sanctorumque vide corda piata fide.

In essi si nota un generico invito a guardare all'insegnamento dei Padri della Chiesa, senza che venga suggerito un tema specifico o vengano fatti dei nomi concreti in proposito. L'accostamento con il comportamento dei santi sottolinea la genericità del riferimento.

A differenza del *Synodus*, nel *Paraclitus* sono molto sparuti gli accenni ad episodi tratti dalle vite leggendarie di santi. Se ne possono ricordare soltanto due: l'uccisione di Giuliano l'Apostata da parte di San Mercurio (vv. 477-478) e la visione di Teodorico in catene avuta da un santo eremita (vv. 479-480)¹⁴⁸.

La visione teologica di Guarnerio nel *Paraclitus* mette in secondo piano il motivo della redenzione e quindi della salvezza operata da Cristo, per concentrarsi sull'atto onnipotente di Dio stesso che concede la salvezza per mezzo della Grazia. La seconda persona della Trinità, invece, per Guarnerio consola il peccatore con il sentimento di dolcezza che scaturisce dall'efficacia taumaturgica degli insegnamenti evangelici¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Cfr. note 127 e 128.

¹⁴⁹ Cfr. i vv. 811-812 del finale dell'opera, sopra citati: *Cognomen Christi predulce – Paraclitus – isti / sit titulus modulo, spem quia dat populo*.