

[479] Cap. IV: Rinascimento cristiano: la Riforma.

Nei manuali di storia il giorno 31 ottobre 1517 appare come una data di primaria importanza. In quel giorno Martin Lutero, professore di teologia a Wittenberg, affisse sulla chiesa principale di quella città un manifesto nel quale si proponeva di sostenere, contro qualunque avversario, novantacinque tesi relative alla vendita di indulgenze da parte delle autorità ecclesiastiche. Il commercio scandaloso di bolle e lettere di indulgenza aveva indignato il monaco nei confronti della curia romana, che senza scrupoli prelevava somme ingentissime dal popolo tedesco per alimentare il lusso rinascimentale dei prelati italiani. Con quell'atto, assai comune nella vita universitaria dell'epoca, Lutero ottenne di suscitare l'indignazione generale del popolo tedesco, il "furore teutonico". Nella disputa col teologo Eck, all'università di Lipsia, confessò in seguito le sue intenzioni, che andavano molto al di là della soppressione della vendita di indulgenze: una riforma generale dell'amministrazione ecclesiastica, l'abolizione di tutti i sacramenti tranne il battesimo e l'eucaristia, l'abolizione del culto della Vergine e dei santi, delle immagini e delle reliquie, la sostituzione del latino, nella liturgia, con la lingua nazionale, l'abolizione del celibato del clero; in definitiva, l'abolizione della Chiesa medievale per ritornare alla purezza della Chiesa primitiva. Solo e con un coraggio quasi sovrumano, imbevuto della consapevolezza della propria missione divina, il monaco sfidò la scomunica da parte del papa e la proscrizione da parte dell'imperatore. La Germania, e poi [480] la maggior parte dell'Europa aderirono a Lutero o ad altri riformatori, suoi discepoli o concorrenti. Negli aspetti fondamentali del suo modo di sentire, pensare e vivere la religione, il Medioevo subì la prima, grande sconfitta. In quel momento (così affermano o affermavano gli storici) si apriva la via per altre conquiste del libero pensiero: la tolleranza religiosa, le scienze naturali, la filosofia critica, la critica storica e biblica, fino al momento in cui il mondo sarebbe pervenuto alla completa libertà spirituale dei secoli XIX e XX. Là dove i popoli non poterono seguire questa evoluzione, là dove il protestantesimo non vinse, come in Italia e in Spagna, tutto rimase in una condizione di deplorabile arretratezza. In questo modo la Riforma, e in particolare quella luterana, costituirebbe il contraltare religioso di un altro grande movimento di liberazione, il Rinascimento. La Riforma, punto di partenza del mondo moderno, sarebbe dunque il Rinascimento cristiano. Questo è il modo in cui molti manuali di storia espongono i fatti, commentando l'importanza del 31 ottobre 1517.

Nella storia degli errori umani, straordinariamente singolare è il fatto che gli stessi cattolici abbiano tacitamente aderito a questa tesi protestante. Grande è la tentazione di costruire alberi genealogici delle eresie per accertare chi sia il primo responsabile. Così un gran numero di teologi, filosofi e storici cattolici ha considerato e continua a considerare Lutero come il padre spirituale di Bacone,

Descartes, Voltaire, Rousseau, Darwin e “tutti quanti”¹ aggiungendo, in tempi più recenti, nomi di Marx e Freud. L’interpretazione di Lutero come precursore di Kant, frequentissima tra i cattolici, è direttamente presa in prestito dagli storiografi del protestantesimo liberale del XIX secolo, che sono i responsabili immediati dell’errore. Perché è di un errore storico che si tratta, e in questo caso di un errore che, se venisse mantenuto, renderebbe impossibile la comprensione della storia moderna.

E’ vero che Rinascimento e Riforma si incontrarono, ma nella maniera più ostile, quando i mercenari luterani dell’imperatore Carlo V saccheggiarono, nel 1527, la città di Roma, distruggendo l’umanesimo romano che circondava la corte papale. L’avvenimento brutale è come una manifestazione esteriore dell’incontro spirituale tra Lutero, il riformatore, ed Erasmo, l’umanista, incontro che finì in una perpetua ostilità. Dobbiamo a Nietzsche l’interpretazione della Riforma come movimento antirinascimentale e pertanto reazionario. Nei paesi in cui il Rinascimento raggiunse [481] il massimo splendore, l’Italia e la Francia, il protestantesimo venne sconfitto e sterminato. Nell’Inghilterra semiprottestante (la Chiesa anglicana si considerava come una “via di mezzo” tra Roma e Wittenberg o Ginevra) il Rinascimento arrivò soltanto con un ritardo enorme di quasi un secolo. La Germania, patria del luteranesimo, non conobbe il Rinascimento se non come importazione dall’estero, presto liquidata. Tra il Rinascimento “pagano” e il “Rinascimento” cristiano sembra esservi un’incompatibilità assoluta. Abbiamo posto tra virgolette, intenzionalmente, prima l’aggettivo e poi il sostantivo: è già emerso² come il Rinascimento “pagano” non fosse completamente pagano, e forse il “Rinascimento” cristiano non sarà propriamente un Rinascimento. Gli studi moderni su Lutero confermano la seconda ipotesi.

Martin Lutero (1483-1546) è una delle personalità più potenti della storia universale: potentissima, nel bene e nel male. La tremenda energia del suo sentimento religioso dev’essere riconosciuta e ammirata da quanti sanno cosa sia il “senso di dipendenza” dal “*Deus absconditus*”³; se la sua angoscia lo portò ad accessi quasi patologici di paura della dannazione eterna, la sensualità brutale dell’uomo è una spiegazione parziale, ma non è un motivo per condannarlo; e nei momenti di sollievo Lutero dispose di voci quasi angeliche per cantare il giubilo celeste. E’ possibile che il riformatore non [482] abbia mai avuto un pensiero teologico originale, un pensiero che non sia stato il frutto di letture immense della letteratura patristica e scolastica; ma grazie all’energia con la quale difese ciò che “lo Spirito gli ispirò”, vinse tutti gli avversari, forse più istruiti, ma meno fermi. Come uomo, Lutero era debole: i *Tischreden* (Discorsi a tavola, 1531-46) e l’aneddotica che lo riguarda rivelano un piccolo borghese tedesco, un “filisteo” con tutte le virtù del buon padre di

¹ N. d. t.: In italiano nell’originale.

² N. d. t.: Si vedano i capitoli dedicati al Quattrocento italiano (cap. 4.1, nota 20) e al Cinquecento italiano (cap. 4.2, nota 22).

³ N. d. t.: Il Dio nascosto.

famiglia e un amico eccellente, ma volgare, grossolano, brutale; è necessario conoscere da vicino i costumi quasi selvaggi della Germania del XVI secolo per non spaventarci a un contatto più ravvicinato con Lutero, con i suoi accessi di collera, le parolacce indecentissime, le enormità di ogni specie che sono, allo stesso tempo, sintomi della sua immensa energia come uomo pubblico. I compromessi vergognosi della sua vecchiaia con i principi tedeschi, quando arriva ad ammettere una bigamia monarchica, la sua, il suo atteggiamento impietoso, crudelissimo, contro gli infelici contadini rivoltosi, tutto ciò non basta a far dimenticare il singolare coraggio del monaco, ribelle contro tutti i poteri della Chiesa e dell'Impero, la forza del proscritto e scomunicato che, da solo, solleva un'intera nazione. Questo è ammirevole, anche quando si ammetta che non sono gli individui a fare la storia, bensì l'insieme delle forze spirituali, sociali ed economiche dalle quali il ribelle di Wittenberg fu ben servito: lui, espressione religiosa delle perturbazioni politiche e sociali della Germania che esigevano una soluzione rivoluzionaria.

Neppure un'altra limitazione, simile, è capace di annullare l'importanza di Lutero in un campo differente, la storia della lingua tedesca⁴. Anticamente, Lutero fu considerato come il creatore *ex nihilo* della lingua tedesca moderna; l'avrebbe creata osservando e impiegando il linguaggio dei suoi compatrioti sassoni, terminando così la fase di decadenza del tedesco medievale. Dopo gli studi di Burdach non è più possibile affermare ciò: il tedesco moderno è, in tutti i suoi elementi essenziali, una creazione degli umanisti della corte imperiale di Praga del secolo XIV, e questa "lingua della cancelleria praghese", in seguito impiegata anche nelle cancellerie delle piccole corti [483] della Sassonia, è la base della lingua luterana, che è per altro, in rapporto al tedesco attuale, abbastanza arcaica. Attualmente si ammette, comunque, una maggiore indipendenza di Lutero nei confronti dell'uso linguistico sassone. Ma anche se così non fosse, il ruolo di Lutero nella storia della lingua rimane straordinario: se non creò quella lingua, per lo meno la fissò. E come stilista è incomparabile. Nei suoi opuscoli polemici si rivela il maggior giornalista dei tempi moderni, e nella traduzione della Bibbia, per difettosa che sia dal punto di vista filologico, il suo dominio della lingua nella quale traduce è meraviglioso. Lutero è il più grande scrittore della sua lingua, il Dante della letteratura tedesca.

Tutti questi limiti non modificano sensibilmente l'immagine di Lutero nella storiografia convenzionale: sarebbe stato un grande liberatore. Al servizio di una liberazione senza eguali nella storia universale stava la sua energia, parola che sempre ritorna nella caratterizzazione della sua personalità. Resta da sapere da dove gli venisse tale energia. La grande indignazione del 1517 contro il commercio delle indulgenze non è una spiegazione sufficiente: Lutero vide cose del genere per anni senza ribellarsi, e sapeva bene che quel commercio, proprio nel 1517, non serviva alla

⁴ O. REICHERT, *Luthers deutsche Bibel*, Tübingen, 1910; K. BURDACH, *Vorspiel*, Halle, 1925.

corte papale, bensì ai negozi politici di vescovi tedeschi. Non si può neppure addurre come argomento ciò che Lutero vide nel 1511 nel corso di un viaggio a Roma; per sei anni interi l'indignazione nei confronti della corruzione morale nella capitale della cristianità lo lasciò dormire tranquillo. Lo stesso Lutero sostenne di aver subito una conversione improvvisa: nel momento della massima disperazione riguardo all'efficacia dei sacramenti per la salvezza dell'anima del peccatore, gli si sarebbe rivelato il senso autentico del versetto I,17 della *Lettera ai Romani* di Paolo: «*Justus autem ex fide vivit*»⁵; il peccatore non si salva mediante le opere o le mortificazioni ascetiche, ma unicamente tramite la fede. Di fatto, l'energia di Lutero proviene da una conversione improvvisa che trasformò e rinnovò completamente l'uomo. Lutero è, nei termini della psicologia religiosa di William James, uno dei grandi *twice-born*⁶, coloro che sono “nati una seconda volta”, come Sant'Agostino, Pascal e Kirkegaard. Ma le sue affermazioni circa quella rivelazione non corrispondono esattamente alla verità. Da quando Ficker ha scoperto il manoscritto delle sue lezioni sulla *Lettera ai Romani* tenute nel 1515-16, sappiamo che Lutero professava già da anni quell'interpretazione di *Rom. I,17*. Secondo l'eruditissimo domenicano Denifle, tutta la teologia medievale aveva interpretato il versetto allo stesso modo e Lutero, professore di teologia, doveva saperlo; all'esagerazione del [484] fideismo esclusivo, della redenzione mediante la “sola” fede, Lutero pervenne in conseguenza della sua adesione al nominalismo, e questa fu motivata, secondo Denifle, dalla resistenza opposta da Lutero alla disciplina conventuale, dalla sua indomabile concupiscenza che esigeva una certezza della salvezza malgrado le tentazioni irresistibili e i peccati reiterati. Denifle distrusse, con un'energia degna dello stesso Lutero, l'immagine convenzionale del riformatore. Per la nota ironia della storia toccò a un gesuita, Grisar, il compito di rettificare, a sua volta, le esagerazioni di Denifle: l'onore del riformatore come uomo morale fu riabilitato contro gli attacchi fanatici e mal documentati, e la lenta e sofferta evoluzione del pensiero religioso di Lutero venne meglio chiarita. Ma rimase l'immagine di un monaco medievale, preoccupato soltanto della salvezza della propria anima disperata; una figura che spiega bene gli atteggiamenti antirinascimentali e reazionari della Riforma, e che non serve più ai discorsi commemorativi degli storiografi del protestantesimo liberale.

Lutero è un uomo medievale⁷. La sua religione non pretende, come quella di Erasmo, un Rinascimento cristiano, un ritorno al cristianesimo primitivo. I suoi problemi sono quelli dell'agostinismo di un monaco medievale: la concupiscenza, la predestinazione, le buone opere. La grazia tramite la fede non è, in Lutero, espressione di una religiosità individualista, ma un aiuto sacramentale per arrivare, con maggior sicurezza, a una vita santa. Lutero non pretese mai di abolire

⁵ N. d. t.: «Il giusto infatti vive di fede»,

⁶ N. d. t.: Nati due volte, rinati.

⁷ E. TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in *Die Kultur der Gegenwart*, edito da P. Hinneberg, P. I. t. IV, Vol. I, Leipzig, 1906); si veda inoltre p. 526, nota 77.

gli effetti della fede nella vita pratica; soltanto, tali effetti gli sembravano meglio garantiti nelle mani dello stato laico piuttosto che in quelle della Chiesa corrotta. E non pretese in alcun modo di sostituire l'autorità spirituale con la libertà di pensiero o con qualsivoglia altra: la Bibbia era il suo "papa" infallibile, e Lutero distrusse la tradizione, il culto dei santi e tutto il resto non per motivi di razionalismo o di libero pensiero, ma per conservare meglio l'autorità unica e assoluta del Verbo divino. Per tutto questo, la nuova Chiesa luterana poteva fare, nella Confessione di Augsburgo, considerevoli concessioni al cattolicesimo; nel corso dei secoli XVI e XVII si conservarono immagini di santi e brani di liturgia cattolica in molte chiese luterane, e la stessa Chiesa luterana non cessò di considerarsi [485] come un ramo separato della Chiesa cattolica. Nella riforma luterana non c'è da cercare nulla di un "Rinascimento cristiano".

Ciò che potrebbe venir chiamato così è il protestantesimo liberale del XIX secolo. Lì tutte le vestigia della Chiesa medievale sono realmente eliminate, e all'interno di un credo vago, che ammette interpretazioni simboliche e allegoriche del dogma, c'è posto per tutti i razionalismi e per lo stesso libero pensiero. Il fondatore del protestantesimo liberale è Schleiermacher; egli era davvero ciò che pensava fosse Lutero: il padre della chiesa di un Rinascimento cristiano. Con tutto ciò, Schleiermacher non è un razionalista; la sua fede, per quanto libera da ogni limitazione dogmatica, è piuttosto mistica, rivelando le proprie origini e la propria educazione nella setta degli *Herrenhuter*, che a sua volta deriva da altri rami, non luterani, della Riforma del XVI secolo. In un'altra area della Riforma, al di fuori del luteranesimo, sarà possibile trovare il vero Rinascimento cristiano di quell'epoca.

In effetti, non è ammissibile limitare la ricerca alla Riforma tedesca, o meglio tedesco-settentrionale, sassone: questo punto di vista ristretto era proprio quello del protestantesimo liberale, tedesco, del secolo XIX. Ma la via d'uscita non è facile. La Chiesa anglicana, malgrado il suo "liberalismo" innato, non entra in gioco: è una chiesa creata per volontà del potere regio, "via di mezzo" tra protestantesimo politico e cattolicesimo liturgico, e non si proiettò mai sul continente europeo. Né è possibile rivolgersi al calvinismo. Giovanni Calvino (1509-1564) è una personalità meno spettacolare, ma non meno potente di Lutero. Non sappiamo quasi nulla circa la formazione del suo pensiero religioso, ma i risultati sono evidenti: un'energia pari a quella di Lutero, solo meglio disciplinata da una specie di classicismo innato della razza. Calvino era passato attraverso la formazione umanistica, e la sua *Institution de la religion chrétienne* (Istituzione della religione cristiana, 1559) appartiene, per la chiarezza un po' asciutta dello stile, all'ambito dei precursori del classicismo francese. Ma non si può parlare, a proposito [486] di Calvino, di umanesimo. Il suo dogma centrale, la predestinazione, è un dogma agostiniano, e pertanto cattolico; il suo concetto di autorità spirituale, concentrata nelle mani della Chiesa stessa, non è meno inflessibile del concetto

luterano di autorità ecclesiastica dello stato laico. Della rivoluzione della comunità calvinista nel senso di una democrazia cristiana e della sovranità popolare, evoluzione posteriore a Calvino, il riformatore non è responsabile, e meno ancora lo è del razionalismo che solo molto più tardi cominciò ad attenuare il puritanesimo. Ciò che produce un certo errore di prospettiva è il rapporto tra lo spirito puritano e l'evoluzione del capitalismo; per questo il calvinismo appare più moderno di quanto sia, ma questo "modernismo" economico non ha nulla a che vedere con un Rinascimento cristiano.

Gli elementi umanistici, puramente formali, in Calvino provengono dall'influenza che esercitò su di lui, indirettamente, il riformatore svizzero Ulrich Zwingli (1584-1531), il meno considerato tra i grandi riformatori, in quanto venne sconfitto. Morì sul campo di battaglia in una piccola guerra contro gli svizzeri cattolici. La Svizzera divenne in seguito prevalentemente calvinista. Ma Zwingli è una personalità interessantissima, e il suo ruolo, per quanto sempre indiretto, nella storia europea fu notevole. Zwingli, lui sì, è un umanista legittimo: Platone, la filosofia stoica di Seneca, il sincretismo religioso di Pico della Mirandola esercitarono su di lui una profonda influenza; e ultimo, ma non per importanza, Erasmo. La teologia di Zwingli si avvicina abbastanza al panteismo e all'idea di considerare il cristianesimo come una forma tra le altre, per quanto la più evoluta, della religione universale; a volte pare un razionalista. Queste dottrine non dissolsero completamente il cristianesimo della Chiesa zwingliana di Zurigo, perché Zwingli era un politico conservatore: il suo obiettivo era la repubblica cristiana della borghesia di Zurigo. Ma tra le masse popolari della Germania meridionale e occidentale, la piccola borghesia e i contadini, angosciate per le conseguenze terribili della dissoluzione dell'ordine agrario del feudalesimo e per la dislocazione delle vie commerciali causata dalle scoperte geografiche, le dottrine [487] radicali di uno Zwingli e lo spiritualismo della Riforma in generale trovarono un'eco differente. Non sembrava loro ammissibile sostituire l'autorità degli antichi teologi con quella dei teologi nuovi, e nel tentativo di comunicazione diretta con Dio senza un intermediario ecclesiastico si mescolano ricordi del misticismo medievale e velleità di rivoluzione sociale: ogni autorità visibile è diabolica, sia ecclesiastica che laica, e contro l'alleanza delle nuove chiese riformate con i principi, feudali e borghesi, si fece ricorso alle minacce sociali dei profeti dell'Antico Testamento. Nacquero così le sette degli anabattisti rivoluzionari. In Germania furono sconfitti, ma sopravvissero, attenuando le rivendicazioni sociali e le speranze apocalittiche, negli unitariani italiani e polacchi, nei mennoniti e negli arminiani dell'Olanda, negli "indipendenti" (dalle cui file uscì Cromwell), nei battisti e nei quaccheri d'Inghilterra e d'America. E dall'Olanda tornarono, nel XVIII secolo, in Germania, come Fratelli Moravi, *Herrenhuter* (tra i quali si educò Schleiermacher) e pietisti. Qui stanno le radici della democrazia cristiana e del protestantesimo liberale.

Il fondamento teologico dei credi settari era un'osservazione esegetica che era sfuggita ai riformatori: la differenza tra il pensiero dell'apostolo Paolo, che poneva al centro del cristianesimo i concetti di peccato e di grazia ed esigeva la sottomissione del peccatore all'autorità civile, e, dall'altro lato, il Sermone della Montagna, la cui etica apocalittica non sarebbe stata compatibile con lo stato laico, la Chiesa organizzata, l'ordine sociale e la civiltà profana. In Zwingli questa distinzione scomparve di fronte al volontarismo politico del riformatore. Sostennero tuttavia questa distinzione i settari rivoluzionari e, per motivi differenti, gli intellettuali che, senza pensare a una realizzazione immediata, insistevano sul ritorno del cristianesimo alle sue origini evangeliche, così come l'Umanesimo era tornato alle origini, alle fonti dell'erudizione classica. Erano gli umanisti cristiani che si chiamavano erasmisti, essendo discepoli di colui che fu il primo ad osservare quella differenza di dottrine all'interno del Nuovo Testamento, Erasmo da Rotterdam.

«*Renascens pietas, restitutio Christianismi, Christum ex fontibus praedicare*»⁸: questa è la regola dell'umanesimo cristiano, e allo stesso tempo l'elenco dei fattori che influirono sul pensiero di Erasmo.

“*Renascens pietas*”: la regione nella quale Erasmo era nato era quella dei mistici olandesi e renani, dei discepoli di Ruysbroeck il Mirabile. Intorno [488] al 1380 Geert de Groote introdusse a Deventer e a Zwolle la *devotio moderna*, nuova forma di devozione che si astiene dalle ipocrisie meccanizzate dei monaci e dall'intellettualismo arido degli scolastici: una mistica semplice e addirittura semplicistica che aspirava alla semplicità del Vangelo primitivo⁹. Là fu scritta l'*Imitatio Christi*¹⁰. I fratelli, silenziosi e operosi, si guadagnavano la vita copiando manoscritti e insegnando ai bambini. Le loro scuole, dalla Renania al Baltico, diffusero l'amore per le lettere classiche. Erasmo fu allievo delle scuole di Gouda e di Devneter; poi entrò nell'ordine degli agostiniani, al quale appartenne anche Lutero. Come quest'ultimo, il giovane umanista non sopportava la disciplina conventuale. Dalla *renascens pietas* si orientò verso Valla e Pico della Mirandola, Cicerone e Seneca, e l'umanista Erasmo non sarebbe diventato un umanista cristiano senza la *restitutio Christianismi* degli inglesi.

La tradizione è quella di Oxford, resa forte dal rinnovamento degli studi greci. Sul pensiero del venerabile John Colet (1467-1519) influì il caso del Savonarola, dimostrandogli la necessità della *restitutio Christianismi*: in quanto anglosassone, egli credeva nel potere della pedagogia. Il fondatore della scuola di St. Paul's e coautore (con William Lily) della famosa *Eton Latin Grammar* (Grammatica latina di Eton), fu soprattutto il grande pedagogo dell'umanesimo cristiano; arrivò a istruire Erasmo. Lo strumento di rinnovamento della *restitutio Christianismi* era lo stesso mediante

⁸ N. d. t.: «La pietà che rinasce, la restaurazione del cristianesimo, predicare Cristo sulla base delle fonti».

⁹ E. BRUGGEMAN, *Les mystiques flamands*, Lille, 1928.

¹⁰ N. d. t.: cfr. 3.2, p. 382.

il quale si erano rinnovati gli studi greci: il ritorno alle fonti. Da ciò il programma dell'umanesimo cristiano: *Christum ex fontibus praedicare*.

Nel 1530 Erasmo da Rotterdam (1466/69 - 1536) scriveva a un amico: «Confronta il mondo com'era trent'anni fa con il mondo attuale, e chiediti quanto il [489] mondo deve a Erasmo». Nella corrispondenza di Erasmo raccolta da P. S. Allen non si trova la risposta a questa lettera orgogliosa, e noi, ancora oggi, abbiamo difficoltà a rispondere. Erasmo era un grande lavoratore: oltre a numerosi trattati religiosi, filosofici, filologici e satirici, e oltre alla sua corrispondenza, che costituisce un'enciclopedia della sua epoca, egli diede alla luce la prima edizione del testo greco del Nuovo Testamento (1516) e diresse la grande edizione di Basilea dei Padri della Chiesa. Ma questi lavori, all'epoca di valore fondamentale, sono stati da molto tempo superati, e ciò che egli disse sulla tolleranza, sul vero cristianesimo e sulla libertà dello spirito fu ripetuto innumerevoli volte dopo la sua morte e divenne, alla fine, luogo comune. Tutto ciò che scrisse fu scritto in latino, allora la lingua degli uomini colti dell'intero continente e oggi lingua morta, conosciuta soltanto dagli specialisti e dagli insegnanti delle scuole. Erasmo è come un ritratto reso scuro dal tempo; sbiaditasi la leggenda, la gente si domanda: «Chi era?». Ma non si è mai saputo bene chi fosse Erasmo. Carlo V, l'imperatore cattolico, lo definì «carattere cristianissimo», e un teologo protestante moderno segue tale opinione: «Profeta della sacra ira contro tutto ciò che è falso e barbaro». Ma lo stesso Lutero lo chiamò «nemico e avversario di Cristo, ritratto di Epicuro»; e Pastor, storiografo cattolico moderno, sostiene l'opinione del riformatore: «Oratore superficiale, con velleità di paganesimo». Erasmo stesso fece molto per creare equivoci: pensatore intrepido e uomo esperto, non sempre volle esprimere chiaramente la sua opinione. A volte la ricoprì con ambiguità intenzionali per evitare la persecuzione, e altre volte dissimulò la verità per motivi finanziari, perché Erasmo era un intellettuale indipendente (il primo del mondo moderno) che [490] viveva della propria penna. In questo modo appare ai cattolici (e anche a Dilthey) come un Voltaire del XVI secolo, e ai protestanti (e anche ai liberi pensatori) come un rappresentante del cristianesimo pelagiano, ottimista fino alla negazione del peccato originale e precursore del liberalismo.

E' certo che Erasmo non era ortodosso: rifiutò dogmi essenziali e forme di culto tradizionali, ma non sempre per motivi eretici. E' stata richiamata l'attenzione sull'atteggiamento di rifiuto, da parte di Erasmo, dell'interpretazione tradizionale dell'angoscia di Cristo nel Getsemani come espressione di compassione per i suoi assassini, affermando invece che Cristo avesse provato un'autentica paura; pare una bestemmia, ma è lo zelo di salvaguardare la natura umana di Cristo (il che è perfettamente ortodosso): è un umanesimo cristiano. Pare che Erasmo fosse ariano e non credesse nella divinità di Cristo; ma la sua eresia si esprime con queste parole alquanto ironiche: «Se Santa Madre Chiesa ordinasse di non credere nella divinità di Cristo, anche in questo caso io obbedirei»; e

queste parole non erano un semplice scherzo. Erasmo si fece beffe dei monaci e del loro culto meccanizzato, era nemico delle preghiere continuamente ripetute, del culto dei santi (quando degenerava in idolatria), del dogmatismo (quando degenerava in vuota speculazione); ma non era nemico della Chiesa. Al contrario, si dichiarò sempre figlio sottomesso del papa romano, e non per ipocrisia. Erasmo è un uomo del Rinascimento; la struttura stessa del suo pensiero è estetica, non ammette emozioni vaghe, ma soltanto articolate e formate; e anche il sentimento religioso necessita di una forma, che è la Chiesa. Erasmo è un esteta, ma non in modo idolatrico: il culto della forma come “arte per l’arte” gli ripugna, e contro il ciceronismo vacuo degli umanisti italiani scagliò il suo libello dal titolo *Ciceronianus*. Ma il suo gusto raffinato ammette soltanto forme chiare e semplici: la sua critica delle forme antipatiche, “barocche”, del cattolicesimo volgare pare luterana (anche Lutero pretese di semplificare il culto e la devozione) ed è piuttosto il semplicismo intenzionale della *devotio moderna*, ricordo dell’infanzia trascorsa tra i mistici olandesi. Allo stesso modo non è mero razionalismo la sua esegesi critica della Bibbia; è che gli ripugnano le storie, a volte assai dubbie e poco decenti, del Vecchio Testamento. Perfino la storia della tentazione da parte del serpente gli sembra accettabile soltanto come allegoria, e agli storiografi dei re di Israele preferisce Livio. Il suo interesse nel cristianesimo è principalmente quello del moralista; è senza dubbio illegittima la sua trasformazione dell’*Imitatio Christi* in una summa di elevati precetti morali. Questo lo aiuta a ignorare l’entusiasmo apocalittico e l’ostilità nei confronti della civiltà profana dei [491] discorsi evangelici. Osservando la differenza tra la dottrina dell’apostolo Paolo e quella del Redentore, Erasmo rifiuta i dogmi oscuri del peccato originale e della predestinazione, desiderando soltanto seguire la lezione serena, “bella” dello stesso Cristo, la stessa (ritiene Erasmo) che si ritrova in Platone e in Seneca. Come Pico della Mirandola e Zwingli, Erasmo crede nella rivelazione universale di Dio attraverso la Bibbia e le lettere classiche, che non sono meno sacre e che sono “*bonae litterae*”¹¹; e “buono”, “bello” e “santo” sono per lui un tutt’uno. Questa sintesi di umanesimo e cristianesimo, questo umanesimo cristiano è la religione dell’autentico “cavaliere”, del “cortegiano” del Rinascimento cristiano, per il quale Erasmo scrive il manuale del cristianesimo semplificato, moralista ed estetico: *l’Enchiridion militis Christiani* (Manuale del cavaliere cristiano, 1503). E’ l’*Imitatio Christi* degli uomini di questo mondo. Con il giubilo dell’uomo rinascimentale che va incontro a un nuovo mondo, Erasmo lancia le parole di Cristo: «*Veritas liberabit vos*»¹².

A questo punto Erasmo si scontrò con la Riforma. Nelle dottrine di tutti i riformatori (tranne Zwingli) la dipendenza assoluta dell’uomo da Dio era al centro delle angustie religiose. Nel *De servo arbitrio* (Sul servo arbitrii, 1525) Lutero aveva affermato la totale incapacità dell’anima umana di salvarsi. Contro di lui Erasmo aveva difeso, nel *De libero arbitrio* (Sul libero arbitrio,

¹¹ N. d. t.: Buone lettere, buona letteratura.

¹² N. d. t.: «La verità vi libererà».

1524), la dottrina cattolica. Con questo non riscattò la propria cattiva fama presso i cattolici, ma si guadagnò soltanto l'ostilità feroce dei protestanti. Ma Erasmo, questa volta, doveva parlare chiaro. Doveva ergersi contro la Riforma, perché la rivoluzione religiosa esigeva atteggiamenti definiti e rendeva insostenibile la posizione "neutralista" di Erasmo a metà strada tra gli adepti e gli avversari della riforma ecclesiastica. Il suo ideale segreto fu la "Terza Chiesa" degli intellettuali illuminati, una Chiesa di pacificazione europea. La lotta tra le Chiese e le sette, così come la guerra tra i principi cristiani (guerra civile tra cristiani e tra europei) significava per lui l'orrore dell'abominazione, e contro questo orrore egli lanciò l'eloquenza pacifista della *Querela pacis* (Il lamento della pace, 1517), perché la guerra rende impossibile il lavoro indipendente dell'intellettuale indipendente, e questa è la formula che definisce Erasmo. La stessa ambiguità del grande umanista è soltanto il rovescio della sua indipendenza, e il rovescio della *Querela pacis* è il *Moriae encomium* (Elogio della follia, 1509-11), la satira più brillante del Rinascimento, elogio della follia contro le assurdità dei ragionevoli, elogio della ragione contro la follia di tutta la gente. Perfino nella satira Erasmo rimane ambiguo, così com'è ambiguo, agli occhi dei sapienti di questo mondo, lo stesso spirito.

[492] Erasmo è il primo grande intellettuale dell'Europa moderna. E dell'Europa intera: olandese per nascita, francese, inglese e italiano per formazione, tedesco per decisione propria, spagnolo per cittadinanza politica, Erasmo è il primo europeo moderno che è soltanto europeo, il "buon europeo" nel senso di Nietzsche. La sua vera patria è la terra borgognona, tra l'Italia e i Paesi Bassi, tra la Francia e la Germania, che non ebbe mai una nazionalità ben definita: le tre grandi città di questa regione, Basilea, Strasburgo e Anversa, sono le città di Erasmo. Là era a casa propria; in tutti gli altri paesi fu sempre considerato uno straniero, un monaco senza abito, un semivagabondo che viveva della sua penna, senza patria come lo stesso Spirito. Erasmo è anche, in un certo senso, l'ultimo goliardo, un uomo del passato. In un altro senso, tuttavia, il suo spirito è l'immagine di un'Europa che ancor oggi non è nata.

L'influenza di Erasmo fu europea. Gli eretici italiani, che non volevano separarsi dalla Chiesa, come Marcantonio Flaminio, Aonio Paleario, Francesco Negri, erano erasmisti, anche quando erano ostili a Erasmo a motivo dell'ostinato ciceronismo degli italiani. A Lovanio Erasmo aveva fondato nel 1518 il *Collège des Trois Langues*¹³, per coltivare le lingue sacre, il latino, il greco e l'ebraico, e nel 1530 venne creato, secondo quel modello, il *Collège Royal* o *Collège des Trois Langues* (oggi *Collège de France*) di Parigi, il centro dell'erasmismo francese.

In Inghilterra, gli amici e discepoli di Colet costituirono un gruppo erasmista, del quale Tommaso Moro (Thomas More, 1478-1535) fu il principe spirituale. Moro non può essere ridotto alle diatribe

¹³ N. d. t.: Collegio Trilingue, fondato nel 1517 dall'umanista Hieronymus van Busleyden, su consiglio di Erasmo.

della storiografia di parte: per i cattolici, il cancelliere del re Enrico VIII è il santo martire del cattolicesimo inglese, colui che preferì la morte sul patibolo alla sottomissione al tiranno crudele e scismatico; per i progressisti, Moro è il creatore della prima utopia, del primo sogno di un ordine socialista. Non serve a nulla, come si vede: gli [493] erasmisti restano sempre avvolti da dubbi, e il più grande degli erasmisti inglesi ha un suo altare nella basilica di San Pietro a Roma e una statua a Mosca. L'*Utopia* (1516) non può essere classificata tra le opere precorritrici del socialismo moderno: la vita, in quell'isola fantastica, è posta sotto la disciplina conventuale, e l'economia diretta dagli utopiani assomiglia abbastanza all'ordine sociale del Medioevo; la "giustizia sociale" di Moro ha qualcosa dell'indignazione di Langland e dei seguaci di John Wycliffe contro gli abusi del feudalesimo; nella migliore delle ipotesi è un "socialismo cristiano". Ma nell'*Utopia* si tratta realmente di un'utopia? E' vero che a Moro sarebbe piaciuto (a quanto dice uno dei suoi biografi) unire le quattro virtù platoniche (sapienza, coraggio, moderazione, giustizia) alle tre virtù paoline (fede, amore e speranza) per creare un'Inghilterra felice. Platone e Paolo uniti: questo è umanesimo cristiano. Ma in Moro, come in tutti gli erasmisti, c'è una porzione di scetticismo: "Utopia" è, in base al senso letterale del neologismo greco, "un paese che non si trova da nessuna parte". L'*Utopia* è una satira audace contro le devastazioni provocate dalla transizione dal feudalesimo alla nuova economia, satira di un saggio conservatore cattolico, che dimostra soltanto come un cattolico del principio del XVI secolo, ancora munito delle libertà medievali, potesse essere tollerante, presentando e profetizzando idee nuove e rivoluzionarie senza che ciò ostacolasse, quattro secoli più tardi, la sua canonizzazione.

L'umanesimo cristiano di Moro è molto inglese: è un "compromesso", una "via di mezzo" tra tradizione e rivoluzione. Quanto ai dubbi sulla posizione di Moro nella storia del pensiero europeo (santo cattolico o intellettuale rivoluzionario?) si potrebbe rispondere che egli è uno dei martiri più illustri tra gli intellettuali e allo stesso tempo l'unico santo del socialismo. Sarebbe una risposta erasmista.

L'erasmismo aveva i propri agenti in tutta l'Europa. Tra loro, in famoso erasmista portoghese Damião de Góis¹⁴ e il belga Félix Rex, che arrivò a diventare direttore della biblioteca ducale a Königsberg, il primo bibliotecario prussiano. Là, nell'Europa orientale, vi erano erasmisti tra gli antitrinitari e gli altri settari della Polonia e della Transilvania, come pure tra insospettabili ortodossi. Perfino il gesuita Skarga (1536 – 1612)¹⁵, nei suoi discorsi tenuti [494] di fronte al parlamento aristocratico della Polonia, pieni di avvertimenti contro lo spirito bellico e l'oppressione dei contadini, rivela qualcosa dell'umanesimo erasmista.

¹⁴ Per Damião de Góis v. 4.3, pp. 431 e 462.

¹⁵ A. BERGA, *Pierre Skarga, un prédicateur de la cour de Pologne*, Paris, 1916; S. WINDAKIEWICZ, *Piotr Skarga*, Warszawa, 1925.

Ma la terra promessa dell'erasmismo è la Spagna; là esso rappresenta simultaneamente il Rinascimento e la Riforma. La storiografia ufficiale ed ecclesiastica riuscì così bene a cancellare le vestigia di quel grande movimento, che gli osservatori moderni ignorano completamente la sua importanza: esisteva un consenso generale riguardo alla mancanza di un movimento di riforma ecclesiastica in Spagna, tranne per alcuni settari isolati; e ancor oggi alcuni critici negano, al di là di un'imitazione superficiale dell'arte italiana, l'esistenza di un Rinascimento spagnolo¹⁶, cosa che spiegherebbe la posizione particolare della Spagna nel quadro della civiltà europea accanto alla Russia, che pure non conobbe il Rinascimento. Sono "sintesi" imprudenti, che proseguono senza volerlo la "leggenda nera" del liberalismo calunniando la Spagna come paese senza civiltà moderna: e quello stesso liberalismo serve così, senza volerlo, ai disegni di coloro che fecero dimenticare l'erasmismo spagnolo. Questo fu riscoperto dal grande Menéndez y Pelayo, cattolico ortodosso di una imparzialità ammirevole, e fu chiarito, successivamente, dagli ampi studi di Bataillon¹⁷. Nel 1931 Fernando de los Ríos, in un discorso tenuto di fronte alle *Cortes* costituenti, elevò l'erasmismo alla dignità di dottrina ufficiale della Repubblica Spagnola.

E' certo che soltanto alcuni erasmisti spagnoli aderirono realmente alla Riforma; ma nemmeno lo stesso Erasmo divenne protestante. In compenso, troviamo alla testa degli erasmisti spagnoli l'imperatore Carlo V, ammiratore incondizionato dell'umanista olandese che definiva "carattere cristianissimo"; il segretario dell'imperatore, Alonso Valdés, era un appassionato sostenitore di Erasmo. Un altro protettore potentissimo del movimento fu l'arcivescovo di Siviglia Alonso Manrique de Lara, Grande Inquisitore di Spagna, che soppresse le denunce contro Erasmo e ottenne [495] il breve papale dell'agosto 1527 che minacciava la scomunica contro tutti coloro che avessero osato scrivere contro Erasmo. Juan Maldonado, vicario generale dell'arcivescovo di Burgos, scrisse in una lettera ad Erasmo: «*Regnas, utique, Roterodame, in scholis nostris*»¹⁸.

Il terreno era preparato per l'umanesimo cattolico dell'università di Alcalá, opera del grande cardinal Cisneros. Là venne prodotta, sotto gli auspici dell'eminente umanista Antonio de Nebrija (1441-1522), l'edizione del testo ebraico, greco e latino della Bibbia, la *Biblia Complutense*. E questa tradizione filologica si mantenne onorevolmente: la Bibbia poliglotta del grande umanista Benito Arias Montano (1526-1598), edita ad Anversa nel 1572, fu un'altra meraviglia della scienza biblica.

Il più grande erasmista spagnolo è Juan Luis Vives (1492 – 1540), cittadino di Bruges, vicino alla terra di Erasmo, del quale era amico. Come nel caso di tutti gli erasmisti, sussistono dei dubbi sul

¹⁶ H. WANTOCH, *Spanien. Das Land ohne Renaissance*, Berlin, 1927.

¹⁷ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. II. Madrid, 1880; M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, 1937; J. XIRAU, *Humanismo espanhol*, in "Cuadernos Americanos", I/1, Enero – Febrero, 1942.

¹⁸ N. d. t.: «Di certo tu regni, o [Erasmo da] Rotterdam, nelle nostre scuole».

conto di Vives: per alcuni è un cattolico “modernista”, più o meno eretico; per altri è un cattolico ortodossissimo; per altri ancora, un opportunista abilissimo. Nulla può esservi di più ingiusto di quest’ultima opinione, perché Vives unì al genio scientifico la severità etica più rigorosa, moderata dal fine gusto artistico e da un’arte di vivere poco ascetica. La più durevole delle sue opere è *De anima et vita* (Sull’anima e la vita, 1538), dichiarazione di guerra alle definizioni scolastiche, la prima opera di psicologia empirica nella storia della filosofia moderna che si spinge, nell’argomentazione ontologica, fino alle frontiere dell’atomismo materialista. Gli studi psicologici servirono a Vives come punto di partenza per le teorie pedagogiche: Vives è uno dei fondatori della pedagogia moderna, e il fatto che gli elementi essenziali della sua teoria siano sopravvissuti nella *Ratio studiorum* della [496] Compagnia di Gesù non ne ha diminuito, tra i liberi pensatori, l’alta considerazione nella quale è tenuto ancor oggi. Vives non era un teorico puro e astratto; il piacere degli studi classici e dei progressi pedagogici gli venne guastato dall’osservazione della miseria nelle città fiamminghe, provocata dalle trasformazioni economiche. *De subventione pauperum* (Sul soccorso dei poveri, 1526) è il primo trattato di politica sociale, superiore ai sogni di Moro per lo spirito realista dello spagnolo. E le altre miserie delle guerre nazionali e ideologiche gli ispirarono l’impressionante trattato pacifista *De concordia et discordia in humano genere* (Sulla concorsia e la discordia nel genere umano, 1529): l’ammirevole lettera dedicatoria all’imperatore Carlo V descrive la situazione dell’Europa con parole attualissime e trae conclusioni dal valore permanente. L’amico di Vives, Francisco de Vitoria (1480-1546), getterà le basi del diritto delle genti.

Malgrado le varie opinioni “moderniste” di Vives, possibili soltanto prima del Concilio di Trento, non possono sussistere seri dubbi riguardo alla sua ortodossia cattolica. Tuttavia il suo cattolicesimo, come quello della maggior parte degli erasmisti spagnoli, è un po’ freddo: un cattolicesimo da eruditi ed esteti, da uomini dell’alta società. L’elemento mistico manca completamente; ed è questo elemento che si incontra nel “poeta dimenticato”, Francisco de Aldana (1537 - 1578). “Dimenticato” perché quest’uomo, che i contemporanei chiamavano “*El Divino*”, cadde in seguito in un completo oblio, dal quale lo trasse l’entusiasmo di Menéndez y Pelayo. Aldana, che era un generale dell’esercito spagnolo e morì a Alcácer-Quibir [Alcazarquivir] al fianco dello sfortunato re Don Sebastiano del Portogallo, è, fatte salve le proporzioni, un Garcilaso de la Vega cristiano: i suoi accenti bellici sono un po’ più forti, i suoi accenti erotici un po’ più discreti, e in lui vi è qualcosa che in Garcilaso manca completamente: il sentimento religioso. La sua *Carta del capitán Francisco de Aldana para Arias Montano* [Lettera del capitano Francisco de Aldana a Arias Montano], ancora famosa, è una grande opera d’arte rinascimentale: una versificazione della teoria platonica dell’amore divino. Il fatto che sia indirizzata ad Arias Montano è già un indizio

dell'interpretazione cristiana di questo *"itinerarium mentis ad Deum"*¹⁹. Ma l'aspetto di biografia spirituale dell'opera [497] ricorda più il Trecento italiano (anche il metro, la "terza rima", ricorda Dante), e il fine dell'ascesi è mistico:

*...para Dios yendo y viniendo*²⁰.

E' questo ciò che distingue la *Carta* di Aldana dallo spirito stoico e laico della barocca *Epistola moral a Fabio*²¹. La *Carta* di Aldana non deriva dall'umanesimo semistoico di Erasmo, ma piuttosto dalla devozione mistica dei suoi maestri olandesi e renani. In effetti, l'altra radice dell'erasmismo spagnolo è la mistica olandese²².

La mistica spagnola originaria non è speculativa; è piuttosto ascetica, un *"ejercicio"* (il principale testo ascetico di un religioso spagnolo [Ignazio di Loyola] si chiamerà *Exercitia*). Questa tradizione, che può essere messa in relazione con la tradizione stoica della filosofia spagnola, è ancora inconfondibile in uno dei "mistici" più importanti del XVI secolo, il beato Juan de Ávila (1499 – 1569). Il suo *Epistolario espiritual para todos los estados* (Lettere spirituali a persone di ogni condizione, 1578), è moralista, e a volte somiglia alle *Epistulae ad Lucilium* dello stoico spagnolo Seneca. *L'Audi, filia, et vide* (Ascolta o figlia, e guarda, 1556), meditazioni sulla passione di Gesù Cristo, ricorda piuttosto gli *Exercitia* di Ignazio di Loyola; ma manca la passione mistica del gesuita, col quale Juan de Ávila peraltro collaborò. Questo elemento mistico è di importazione olandese, dalla tradizione di Ruysbroeck il Mirabile, dall'*Imitatio Christi* e dai mistici renani. Oltre all'*Imitatio* e agli scritti di Gerhart van Zuetphen, occorre ricordare un'altra bibliografia mistica di cui si servivano i "fratelli": le contemplazioni di Denys le Chartreux (Dionigi di Rijkel, m. 1471), di Ludolfo di Sassonia e di altri mistici tedeschi, nonché i sermoni attribuiti a Bernardo di Clairvaux. Parte di questa vasta letteratura mistica venne a depositarsi, in uno stato frammentario di ricordi di letture dal pulpito, nella mente di Ignazio di Loyola, l'autore degli *Exercitia*²³. La prima traduzione castigliana della *Imitatio Christi* [498] uscì nel 1493 a Siviglia. Tra gli autori spagnoli già influenzati dal celebre libro di devozione è possibile distinguere due metodi di ascesi mistica: uno che aspira a placare i sensi e a pervenire, attraverso la "notte oscura" all'unione mistica; l'altro che aspira ad acuire i sensi onde rimanere impressionati dalla presenza immaginaria di luoghi santi o della dannazione eterna. Il secondo metodo, che si potrebbe chiamare empirico o sperimentale, è evidentemente in relazione con lo spirito realista che è uno degli aspetti del Rinascimento. Questo

¹⁹ N. d. t.: Itinerario della mente verso Dio, dal titolo di un'opera di San Bonaventura da Bagnoregio.

²⁰ N. d. t.: Francisco DE ALDANA, *Carta para Arias Montano*, v. 87: «[da] Dio e verso Dio andando e venendo».

²¹ N. d. t.: *Epistola morale a Fabio* (1612), opera di Andrés Fernández de Andrada (1575-1648).

²² P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle*, Louvain, s. d.

²³ H. BOEHMER, *Loyola und die deutsche Mystik*. Leipzig, 1921.

metodo compare nell'*Abecedario espiritual* (Abbecedario spirituale, 1528) di Francisco de Osuna (ca. 1492 – ca. 1540). Negli *Exercitia spiritualia* (Esercizi spirituali, 1548) di Ignazio di Loyola (1491-1556) si nota un netto progresso: l'immaginazione è più viva, le "rappresentazioni di luoghi" ricordano le visioni celesti e infernali della pittura barocca, impressionanti e a volte eccessive. Si tratta, tuttavia, di annotazioni delle esperienze psicologiche personali del santo (l'intervento di ricordi di letture non costituisce un'obiezione contraria) ed è possibile considerare gli *Exercitia spiritualia* come un diario o un'autobiografia spirituale dell'autore. Questa interpretazione conferma soltanto ciò che già si era rivelato a proposito della *Ratio studiorum* (Piano degli studi, 1599), il manuale pedagogico dei gesuiti, che aveva imposto con grande energia gli studi classici: nella Compagnia di Gesù è vivo un forte elemento umanista. Con il Concilio di Trento, nel quale i gesuiti svolsero un ruolo molto importante, la Chiesa romana divenne ancora una volta, come già era avvenuto agli inizi del XVI secolo, una forza umanista. E con la Controriforma, che i gesuiti diressero, l'umanesimo (ma un umanesimo senza la minima traccia di erasmismo) entra nel Barocco²⁴.

Il primo dei due metodi di ascensione mistica è rappresentato dalla *Subida del Monte Sión por la vía contemplativa* (Ascensione del Monte Sion per la via contemplativa, 1535) di Bernardino de Laredo (1483.1540). Ma si impongono ulteriori distinzioni. Il tentativo di distinguere nella mistica spagnola del XVI secolo una maniera rinascimentale e una maniera barocca non è mai stato fatto: sul lato barocco si collocherebbero la mistica dell'azione di Santa Teresa d'Ávila e la mistica dell'evasione di San Giovanni della Croce; su lato rinascimentale l'interpretazione tomista e realista dell'unione mistica di Fra Luis de Granada e l'interpretazione platonica, idealista di Fra Luis de León. Un'analisi dei modi di sentire e di pensare darebbe come risultato l'influenza erasmiana negli ultimi due, e [499] l'influenza realista e stoica del Barocco nei primi due. Ma tutto questo è, per il momento, una *terra incognita* non ancora esplorata, e solo l'analisi dello stile letterario fornisce la certezza che i due Luis, scrivendo in uno spagnolo ciceroniano, appartengano al Rinascimento, mentre la prosa colloquiale di Santa Teresa e la poetica metaforica di San Giovanni sono già un indizio del Barocco²⁵.

Fra Luis de Granada (Luis de Sarria, 1504-1588), autore di un'opera teorica sull'eloquenza dal pulpito, (*Rhetoricae ecclesiasticae lib. VI*, I sei libri della retorica ecclesiastica, 1576), è prima di tutto un grande oratore. Si è affermato che il suo *Discurso fúnebre de la reina D. Catalina* (Discorso funebre per la Regina Donna Caterina, 1578) è degno di Bossuet; e tutte le sue opere

²⁴ E. GOTHEIN, *Ignaz von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895.

²⁵ Il primo tentativo di classificare i mistici spagnoli in base al loro ordine religioso di appartenenza è stato fatto da M. Menéndez y Pelayo, e questa classificazione è stata adottata dai miglior manuali di storia letteraria spagnola. Da allora gli studi di psicologia religiosa hanno compiuto considerevoli progressi. E' inoltre necessario prendere in considerazione i "tipi di religiosità", differenti nei diversi ordini religiosi della Chiesa, che sono stati definiti da E. Przywara S. J.

rivelano l'oratore che sa parlare a tutti: in stile colloquiale nel *Libro de la oración y meditación* (Libro dell'orazione e meditazione, 1554), quando si rivolge ad anime devote e semplici come in un colloquio al confessionale; nello stile conciso, denso e impressionante di Seneca quando, nella *Guia de Pecadores* (Guida dei peccatori 1559; 1566), si tratta di intimorire la massa raccolta ai piedi del pulpito colpendola con le immagini della morte e della decomposizione; o ancora, nella *Introducción del Símbolo de la Fé* (Introduzione al simbolo della fede, 1583), maneggiando la frase ciceroniana, ampiamente sviluppata, come a voler comprendere tutte le anime, le cose e il mondo intero. Il percorso è sintetico: in decenni trascorsi al confessionale, il domenicano aveva conosciuto le debolezze e le miserie della natura umana; sarà un grande psicologo della persuasione lenta e paziente. Ma conosce anche la tenacia e l'autodeterminazione irresistibile di quelle anime, e presenta loro ciò che è arrivato a conoscere in decenni di mortificazione ascetica: il lato notturno della creazione. I due primi libri che abbiamo menzionato sono stati e continuano ad essere i più diffusi e i più letti della letteratura ascetica spagnola; Fra Luis [500] pare un grande scrittore popolare. Ma all'età di più di ottant'anni il monaco apre le porte del convento ed esce per congedarsi dalla terra e dal firmamento stellato, e ciò che vede è un mondo differente, un mondo in cui tutte le anime e tutte le cose affermano il nome del loro Creatore. Con una mentalità positiva, francescana, scrive l'*Introducción del Símbolo de la Fe*, in cui “*visibilia omnia et invisibilia*”²⁶ (per usare le parole del Simbolo) uniscono le loro voci in una sinfonia celeste, che è stata definita “sintesi tomista in lingua spagnola” è che è piuttosto un “Cantico del Mondo” in lingua latina, poichè Luis impiega lo stile di Cicerone per celebrare, con immagini indimenticabili, la natura meridionale della sua terra di Granada. L'opera di Fra Luis appartarrebbe al più puro Rinascimento se non fosse per le pesanti allusioni alle guerre, alle devastazioni e alle persecuzioni intolleranti delle quali egli stesso fu vittima. La sua guida in tribolazioni di questo genere è Seneca, abbondantemente citato, non lo stoico laicista degli scrittori barocchi, ma il moralista in cui la leggenda cristiana pretendeva di riconoscere il discepolo dell'apostolo Paolo, uno degli adoratori del *Deus ignotus* degli antichi, prima che questi ricevessero il Vangelo. Per Fra Luis Dio non è l'“*ignotus*”, dei pagani ciechi, né il *Deus absconditus* dei cristiani angosciati, ma il Dio sereno dei pagani prossimi a ricevere la rivelazione divina. Lodando Dio in stile ciceroniano, Fra Luis de Granada rimane fedele al realismo del suo maestro Tommaso d'Aquino e realizza l'ideale di Erasmo da Rotterdam.

Chi affermasse che Fra Luis de León (1527-1591) è il maggior poeta della lingua spagnola dovrebbe affrontare un'opposizione; altri preferirebbero San Giovanni della [501] Croce, o Góngora, o uno dei moderni. Ma l'opposizione non sarebbe molto forte, perché il superlativo è

²⁶ N. d. t.: “Tutte le cose visibile e invisibili”, dal testo del *Credo*.

abbastanza giustificato. Il primo a protestare sarebbe probabilmente lo stesso Fra Luis de León, che non aveva intenzione di pubblicare le sue poesie (l'edizione venne realizzata, quasi mezzo secolo dopo la sua morte, da Francisco de Quevedo). Ma pubblicò due opere in prosa, una delle quali, *La perfecta casada* (La sposa perfetta, 1583), ottenne grande popolarità. Forse perché i lettori, attratti dal raffinato *humor* della satira contro le mode, dalle descrizioni della natura, dalla serenità delle lezioni morali, non colsero il rovescio della morale: *La perfecta casada* potrebbe essere un'opera di Fra Luis de Granada, se non fosse per il profondo pessimismo dell'autore, che ammette soltanto l'etica del compimento dei doveri senza chiedersi il perché. L'altra opera in prosa, *De los nombres de Cristo* (Sui nomi di Cristo, 1583-87), è completamente differente. In questo colloquio tra i monaci Sabino, Marcelo e Giuliano, in un giardino del convento nei pressi di Salamanca, non c'è alcuna ombra: tre saggi dalla dignità biblica conversano nel linguaggio di Platone sulle cose sacre; il mondo degli uomini malvagi è molto lontano. E' come una fuga all'interno della cornice di un quadro classico del Rinascimento. Quella fuga è il tema della poesia di Fra Luis de León.

Grande erudito, che fu perseguitato con molta crudeltà dall'Inquisizione, Luis de León era nutrito di lettere classiche. Oltre alle traduzioni della Bibbia (*Salmi, Giobbe, Cantico dei cantici*) che lo portarono in prigione, tradusse molta poesia latina, soprattutto Orazio, e la prima opera della raccolta delle sue poesie originali riprende immediatamente il luogo comune oraziano del «*Beatus ille qui procul negotiis*»:

*Qué descansada vida
la del que huye el mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda...*²⁷

Con tutto ciò, l'equilibrio spirituale di Fra Luis de León non è la superiorità elegante e sorridente di Orazio. Subito dopo l'esclamazione

*Oh monte, o fuente,, oh río!
Oh secreto seguro, deleitoso!*²⁸

[502] traduce il giubilo dei salmi in un linguaggio virgiliano, e dopo si rivela il fondamento della sintesi tra religiosità biblica e classicismo virgiliano: alla domanda angosciata:

²⁷ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Vida retirada*, vv. 1-4: «Com'è tranquilla la vita / di colui che fugge il frastuono mondano / e segue il sentiero nascosto».

²⁸ N. d. t.: *Ibidem*, vv. 21-22: «O monte, o fonte, o fiume! / O segreto sicuro, delizioso!».

*Cuando será que pueda
libre de esta prisión volar al cielo [...]
contemplar la verdad pura sin velo?*²⁹

il poeta risponde:

*...la música extremada [...]
a cuyo son divino
mi alma, que en olvido está sumida,
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida*³⁰.

Fra Luis de Granada era un realista aristotelico; l'esegeta biblico Fra Luis de León, che parla di "prigione" dell'anima, "virtù pura", "musica" delle sfere celesti e "memoria perduta della sua origine" è un platonico. Il suo atteggiamento stoico di fronte alla vita non è quello di Seneca: è la conseguenza del pessimismo di un idealista.

Essendo spagnolo, Fra Luis de León non può evitare di essere, fino a un certo punto, realista. Conosce bene la sua patria («*toda la espaciosa y triste España*»³¹) e parla di un «*pueblo inculto y duro*»³². Non pretende di fuggire dal mondo (la fede cristiana non avrebbe ammesso il consiglio del suicidio di Seneca), ma non ha illusioni quanto a

*este valle hondo, oscuro
com soledad y llanto*³³;

e perfino questo pessimismo è come illuminato, da lontano, da un raggio di luce proveniente dal cielo delle idee platoniche:

²⁹ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode X, a Felipe Ruiz*, vv. 1-2, 5: «Quando mai portò / libero da questa prigione volare al cielo / [e] contemplare la verità pura, senza velo?»

³⁰ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode III, a Francisco de Salinas*, vv. 4, 6-10: «La musica sublime / al cui suono divino / la mia anima, immersa nell'oblio / riacquista la coscienza / e la memoria perduta / della sua prima origine illuminata»

³¹ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode VII, Profecía del Tajo*, v. 25: «tutta la vasta e triste Spagna».

³² N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode II, A Don Pedro Portocarrero*, v. 31: «popolo incolto e duro».

³³ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode XVIII, En la Ascensión*, vv. 2-3: «questa valle profonda e oscura / con solitudine e pianto».

*Cuando contemplo el cielo
de innumerables luces adornado,
y miro hacia el suelo,
[503] de noche rodeado,
en sueño y en olvido sepultado*³⁴.

La poesia di Fra Luis de León, emozionalmente monotona e caratterizzata dalla precisione quasi logica delle affermazioni, è poesia intellettuale. Servì a disciplinare un'anima agitata. Azorín ricordò, a proposito, la violenza emotiva dietro agli eleganti versi alessandrini di Racine. E' una vittoria dell'intelligenza sulla materia bruta (una delle definizioni dell'Umanesimo, peraltro) e l'arma della vittoria è il concetto platonico del valore ideale e permanente delle forme, che sono ricordi ("memoria perdida") della patria celeste dell'anima. La poesia di Fra Luis de León trasfigura il "mundanal ruido" in armonia delle sfere; ed egli considera la propria poesia come un modesto accordo nella sinfonia divina:

*Ve como el gran maestro,
a aquesta, inmensa cítara aplicado,
con movimiento diestro
produce el son sagrado
con que este eterno templo es sustentado*³⁵.

Sottomettendosi all'ordine naturale del mondo (altra definizione dell'Umanesimo) il poeta domina la mutevolezza terrestre e lo spettro della decomposizione:

*En luz resplandeciente convertido,
veré distinto y junto
lo que es y lo que ha sido
y su principio propio y escondido*³⁶.

³⁴ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode VIII, a Diego Olarte*, vv. 1-5: «Quando contemplo il cielo / adorno di innumerevoli luci / e guardo il suolo / circondato dalla notte / sepolto nel sogno e nell'oblio».

³⁵ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Oda a Francisco de Salinas* (edizione Merino, 1816, vv. 21-25): «Vedi come il gran maestro, / tenendo questa immensa cetra / con movimento destro / produce il sacro suono / col quale questo eterno tempio si sostiene».

³⁶ N. d. t.: Fra LUIS DE LEÓN, *Ode X, a Felipe Ruiz*, vv. 7-10: «trasformato in luce risplendente / vedrò distintamente e insieme / ciò che è e ciò che è stato / e il suo principio proprio e nascosto».

Contro tutte le apparenze, Fra Luis de León non è un poeta d'evasione; non abbandona il mondo, ma lo trasfigura soltanto, creando una nuova realtà. Ma questa realtà è differente anche da quella dei mistici: non parla di “*noche escura*”, bensì di “*noche serena*”, nella quale si accende la luce interiore. Le origini del platonismo di Fra Luis de León si trovano in Sant'Agostino. La molta luce che brilla nelle sue poesie (“*luz*”, luce, è la sua parola più frequente) è quella dello stesso mondo reale, trasfigurata dopo essere passata [504] per la sua anima. Il processo è opposto a quello di San Giovanni della Croce, che nella *noche escura* spegne tutte le luci. Fra Luis de León crea una «*alta esfera [...] de espíritus dichosos habitada*»³⁷; ma il suo *eterno templo* poggia sulla «*espaciosa y triste España*»³⁸, devastata e corrotta, dove la vita ha un valore solo in compagnia di alcuni amici eruditi, in un bel giardino di un convento nei pressi di Salamanca. Come poeta, Fra Luis de León è vicino a un altro creatore di cieli di luce: Dante. Come pensatore, è l'ultimo discepolo spagnolo, un discepolo triste, di Erasmo.

La poesia di Fra Luis de León, una delle più sublimi che il mondo abbia mai udito, è capace di subire, proprio per questo, interpretazioni unilaterali e parzialmente errate. E' una poesia intellettuale e pura allo stesso tempo; ma non è lecito esagerare uno di questi due aspetti a spese dell'altro. Secondo Menéndez y Pelayo, Fra Luis de León sarebbe in primo luogo il grande intellettuale, l'umanista erudito, e la sua poesia più o meno quello che gli inglesi chiamano “*excellent scholar's poetry*”³⁹; viene dato un rilievo particolare all'imitazione di Orazio, e l'originalità è cercata nell'emozione religiosa del poeta. L'interpretazione di Salinas (interpretazione come “poesia pura”) accentua lo sfondo mistico, classicamente dominato da un'arte, per così dire, virgiliana. In entrambi i casi la poesia di Fra Luis de León si mostra contraddittoria: fuga dal mondo senza irrealismo evasionista, o evasione intellettuale senza fuga dal mondo. L'errore risiede, forse, nella confusione tra poesia pura e mistica. Fra Luis de León è un uomo dalla religiosità intensa (la sua poesia è “occasionale” com'è “occasionale” la preghiera profonda) ma non è un mistico; non conobbe mai la “perdita della propria coscienza” nell'unione con Dio. La sua poesia è sempre puramente umana, e il cielo musicale di questa poesia è un “*eterno templo*” solidamente costruito sopra la terra. Un platonico come Fra Luis de León non è un mistico; al massimo è un utopista, ed è proprio questo ciò che accadde. Azorin ha richiamato l'attenzione sull'ideologia politica che si nasconde in *De los nombres de Cristo*: [505] un'ideologia quasi alla maniera di Rousseau a favore dei poveri contadini della *espaciosa y triste España*, ideologia pacifista e ant imperialista, programma di tolleranza religiosa. Occorre solo aggiungere che si tratta

³⁷ N. d. t.: *Ibidem*, vv. 67 e 70: «alta esfera [...] abitata da spiriti beati».

³⁸ Dámaso Alonso (*Ensayos sobre poesía española*, Buenos Aires, 1944, p. 161) mette in guardia dalle interpretazioni anacronistiche di questo verso nel senso del pessimismo della “generazione del 1898”; il verso si riferisce sicuramente all'invasione araba, di cui tratta il poema, ma il poeta potrebbe essere stato ispirato da sentimenti meno storici.

³⁹ N. d. t.: Eccellente poesia di poeti dotti.

dello stesso programma di Luis Vives e di tutti gli erasmisti spagnoli, e che la persecuzione di Fra Luis de León da parte dell'Inquisizione non aveva soltanto ragioni teologiche o personali: non era solo il sospetto di eresia nei confronti dell'esegeta indipendente, né soltanto la gelosia dei domenicani verso il grande professore; era anche persecuzione politica. Fra Luis de León mantenne rapporti personali col re Filippo II, che era duro, ostinato e infelice, ma che era un grand'uomo, abbastanza grande per dare ascolto a consigli che gli ripugnavano, purtroppo senza seguirli. Fra Luis de León, proprio come il suo amico Arias Montano, che professava opinioni simili, fece vari tentativi per dissuadere il re dalla sua politica sbagliata; nel corso di ripetute udienze entrambi richiesero una politica meno bellicosa e la tolleranza religiosa nei Paesi Bassi in rivolta⁴⁰. A questo punto non sorprende più la dimostrazione di Bataillon relativa al perfetto parallelismo ideologico tra il *De los nombres de Cristo* e l'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo. Ma verso il 1580 un programma erasmiano in Spagna era già anacronistico, utopico. Assomigliando a Dante sotto più di un aspetto, Fra Luis de León era utopista e passatista; un poeta, nato troppo tardi, dell'erasmismo spagnolo.

L'ultimo erasmista spagnolo è un gesuita, il padre Juan de Mariana (1536-1624). La sua gloria si fonda sulla *Historia general de España* (Storia generale della Spagna, 1592 (ed. latina), 1623), grande modello di storiografia classicista alla maniera rinascimentale; la sua notorietà è dovuta al trattato *De rege et regis institutione* (Sul re e l'istituzione monarchica, 1598), libro perseguitatissimo nel XVII secolo, perché ammetteva il tirannicidio. Questa teoria rivoluzionaria di Mariana non pretese di servire (come ritenevano gli storiografi liberali del XIX secolo) agli intenti dei gesuiti contro i re protestanti d'Inghilterra; l'argomento di [506] Mariana è l'antico diritto di resistenza delle *Cortes* spagnole contro l'arbitrio del re. E in Spagna Mariana fu perseguitato a causa di uno dei suoi sette trattati latini, *De monetae mutatione* (Sull'alterazione delle monete, 1609), violenta accusa contro l'inflazione e la politica economica spagnola. Solo come motivazioni accessorie della persecuzione furono adottati altri due trattati: il *De morte et immortalitate* (Sulla morte e l'immortalità, 1609), con il suo stoicismo senecano, e il *De adventu Jacobi apostoli in Hispania* (Sulla venuta dell'apostolo Giacomo in Spagna, 1609), che criticava quella leggenda. Mariana, il gesuita ribelle, è l'ultimo erasmista.

Negli ultimi anni del regno di Filippo II e immediatamente dopo la sua morte predominava in Spagna una mentalità di opposizione; sarebbe interessante il confronto con gli ultimi anni del regno di Luigi XIV in Francia. Ma a La Bruyère, Vauban e Fénelon fecero seguito i "filosofi" del XVIII secolo, mentre a Montano, Luis e Mariana seguì il Barocco. L'erasmismo era già stato sconfitto da molto tempo.

⁴⁰ L. MORALES OLIVER, *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid, 1927. Cfr. anche il libro di A. F. G. BELL, *Fray Luis de León*, Oxford, 1925.

La morte del Grande inquisitore Alonso Manrique de Lara, nel 1538, è una data storica: l'erasmismo perdette il suo protettore. Sette anni dopo si apriva il Concilio di Trento. Coloro che non poterono sottomettersi furono spinti sulla strada dell'eresia. Il precursore fu Alfonso de Valdés (ca. 1490 – 1532), segretario dell'imperatore Carlo V ed erasmista entusiasta. Il suo *Diálogo de Mercurio y Carón* (Dialogo di Mercurio e Caronte, s. d.), “dialogo dei morti” alla maniera di Luciano, con vivissimi lampi di luce satirica e allusioni serie alla grande politica europea, che l'autore seguì molto da vicino, rappresenta un genere letterario peculiare del Rinascimento: la trasformazione delle danze macabre e dei cortei carnevaleschi medievali in una satira più specifica e particolare, le cui invettive risultano attenuate dalla forma classica. Quanto al lato medievale dell'opera, esso ricorda la *Narrenschiff* di Sebastian Brant e la trilogia delle *Barcas* di Gil Vicente, quasi contemporanee; ma non è stato ancora ricordato il modello umanista e immediato, il *Charon* del Pontano, che possiede le medesime tendenze anticlericali. Il genere avrà un grande effetto giornalistico in Fontenelle e Voltaire; e Alfonso de Valdés è degno di stare in compagnia di tutti questi nomi. In un altro lavoro giornalistico, il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (Dialogo delle cose accadute a Roma, s. d.), [507] Valdés difese la politica imperiale, che aveva portato al sacco di Roma del 1527, allegando come giustificazione sufficiente la devastazione e la decadenza morale dell'alto clero romano. Assumendo questo atteggiamento contro il centro del Rinascimento, Valdés, consapevolmente o meno, si colloca nel campo della Riforma; ma morì con la professione di fede cattolica, sincera, sulle labbra. Era, per genio e incoerenza, un discepolo di Erasmo; appresenta l'epoca breve e splendida in cui Carlo V, imperatore erasmista, governò una Spagna “liberale”, sebbene imperialista.

Il fratello del segretario imperiale, Juan de Valdés (ca. 1505 – 1541), appartiene già, non cronologicamente ma spiritualmente, all'epoca posteriore e ultima dell'erasmismo spagnolo. Quanto al suo atteggiamento religioso, non possono esserci dubbi: è protestante; tuttavia, intorno a tutti gli erasmisti esiste un'ambiguità inquietante, e se cattolici ortodossi e protestanti liberali in questo caso sono d'accordo, si solleva riguardo a Juan de Valdés un'altra discussione tra protestanti ortodossi e filologi. Questi ultimi affermano che Valdés ha importanza solamente per il *Diálogo de la lengua* (Dialogo della lingua, 1533), una difesa della lingua castigliana contro i latinisti intolleranti; l'opera, conosciutissima, è il primo trattato filologico in spagnolo, e la difesa della letteratura spagnola antica, delle *Coplas* di Manrique, della *Celestina*, dei *romances viejos*, è assai degna di nota come atteggiamento di un umanista tollerante. Ma Valdés non ritornò più sull'argomento, e per questo i filologi considerano il dialogo come un'intuizione geniale di un grande precursore, mentre gli storiografi della letteratura preferiscono classificarlo come opera occasionale, senza affinità con le altre attività di Valdés. Quest'ultima affermazione non è certa. Il

Diálogo de la lengua assomiglia abbastanza agli *Asolani* del Bembo e ad altre apologie della lingua italiana contro i [508] latinisti. Ma Valdés non è, come gli italiani, un ciceroniano, bensì un erasmista; il suo atteggiamento non può avere le motivazioni di un Bembo (sentimento della nazionalità romano-italiana) ma altre: la preferenza della lingua nazionale contro il latino della Chiesa cattolica è comune a tutti i riformatori. A questo punto intervengono i protestanti ortodossi: nella “nuvola di testimonianze” che è la gloria del XVI secolo, tra Lutero e Melantone, Calvino e Beza, Zwingli e Farel, Ochino e Knox, mancava uno spagnolo; e chi potrebbe colmare la lacuna meglio di Juan de Valdés, che tradusse il Vangelo di Matteo e i Salmi in castigliano e catechizzò pure gli eretici italiani? Valdés tuttavia non è luterano né calvinista, né seguace ortodosso di una qualunque Chiesa protestante. Partendo dalla setta mistica degli “*alumbrados*”⁴¹, fondando a Napoli un gruppo di “cristiani interiori”, “catechizzando in un brutto momento” la poetessa mistica Vittoria Colonna, Valdés è un mistico; e tra i luterani e i calvinisti non c’erano né potevano esserci dei mistici. In Valdés si rivela nuovamente la radice mistica, derivata dai mistici olandesi, del pensiero di Erasmo. L’ideale segreto di Erasmo fu una “Terza Chiesa” tra cattolicesimo e protestantesimo, la Chiesa dell’umanesimo cristiano; in essa il misticismo sarebbe stato sostituito dell’intelligenza illuminata; ma non si fondano chiese sull’intelligenza. In Valdés, erasmiano mistico, venne meno l’ultima possibilità di una Chiesa erasmista. L’idea della Terza Chiesa sopravvisse soltanto al di fuori dell’Umanesimo, tra i settari anabattisti, nelle masse incolte e agitate dall’inquietudine sociale. Perciò queste sette e quelle che le seguirono contribuirono, nel XVIII secolo, alla vittoria del razionalismo e della Rivoluzione. Al tempo di Juan de Valdés, tuttavia, l’alleanza tra Chiesa romana e Umanesimo, stipulata davanti al rogo del Savonarola, era rotta; il Concilio di Trento fece piazza pulita dei resti dell’erasmismo e arrivò il momento del Barocco.

La Riforma non poteva non esercitare un’influenza potentissima su tutte le letterature. La sua arma letteraria era la traduzione della Bibbia. Con la traduzione del *Nuovo Testamento* ad opera di Lutero, nel 1522, ebbe inizio la Riforma tedesca, e quella inglese non si consolidò prima che venisse accettata la “*Authorized Version*”⁴² nel 1611. Come nessun altro libro, prima o dopo, la Bibbia si diffuse nei paesi delle nuove credenze e divenne lettura quotidiana di tutte le classi, dall’aristocrazia e dagli eruditi fino agli artigiani e ai contadini, conferendo nuova dignità, quasi una [509] dignità sacrale, alla lingua nella quale il Verbo divino veniva letto, e unendo l’intera nazione attorno a quella lingua, che era allo stesso tempo quella del culto, comune a tutti; la Bibbia tedesca, inglese, olandese consolidò nazioni già consapevoli; la nazione danese e quella svedese furono create grazie alle Bibbie dei loro riformatori⁴³.

⁴¹ N. d. t.: *Alumbrados*: illuminati

⁴² N. d. t.: “Versione autorizzata” della Bibbia, v. p. 512.

⁴³ H. SCHOEFLER, *Das Abendland und das Alte Testament*, Frankfurt, 1941.

Bibbia non significa libro, ma “libri”. In effetti non si tratta di un solo libro o di due (l’*Antico* e il *Nuovo Testamento*) ma di due raccolte di letteratura religiosa, storica e poetica, o piuttosto di due intere letterature. L’*Antico Testamento* è tutto ciò che è rimasto della letteratura dell’antico popolo ebraico, e tuttavia sufficiente per costituire una letteratura. I grandi simboli cosmologici, le opere e i viaggi preistorici dei patriarchi nella *Genesi*, la legislazione severa e teocratica degli altri libri del *Pentateuco*, le storie di coraggio e crudeltà, devozione e apostasia di pastori e re orientali nel *Libro dei Giudici* e nel *Libro dei Re*, la visione misteriosa della storia universale in *Daniele*, l’idillio pastorale di *Rut*, la passione nazionale di *Ester*, l’ardore sensuale del *Cantico dei Cantici* e il pessimismo disperato di *Giobbe*, lo scetticismo dell’*Ecclesiaste* e la sapienza pratica dei *Proverbi*, la disperazione e il giubilo lirico dei *Salmi*, gli inni di *Isaia* e le lamentazioni di *Geremia*, le rivendicazioni sociali di *Amos* e le visioni di *Ezechiele* e degli altri profeti: in questa “vecchia” Bibbia c’è tutto ciò che la gente può sentire, pensare ed esprimere.

Il *Nuovo Testamento* costituisce anch’esso una letteratura indipendente: non è scritto nel greco di Sofocle o Platone, ma nella *koiné*, la “lingua generale” delle classi inferiori della parte orientale dell’Impero Romano, ed è l’unico grande monumento letterario di quel conglomerato di nazioni e delle loro angustie e speranze: i grandi discorsi etici di Gesù nel *Vangelo di Matteo*, le parabole narrative del *Vangelo di Luca*, la teologia mistica del *Vangelo di Giovanni*, le vicissitudini della primitiva storia ecclesiastica degli *Atti degli Apostoli*, l’eloquenza, la sottigliezza teologica e la ricchezza di sentimento delle epistole di San Paolo, le visioni mostruose, le minacce terrificanti e l’inno interminabile dell’*Apocalisse*: i “libri” comprendono tutto, dall’inizio alla fine del mondo.

[510] La conoscenza di questo cosmo religioso e poetico attraverso le traduzioni aprì alle nazioni europee mondi storici e aspetti della natura umana dei quali la letteratura greco-romana non sapeva nulla. La trasformazione di tutti i concetti emozionali e intellettuali che l’Europa sperimentò attraverso la conoscenza della Bibbia può essere apprezzata solo attraverso la complicata storia delle traduzioni.

La prima è la traduzione tedesca di Lutero⁴⁴: il *Nuovo Testamento* nel 1522 e l’*Antico Testamento* nel 1534. Le traduzioni che i protestanti tedeschi utilizzano oggi esibiscono ancora il nome del riformatore, nelle pagine e nel frontespizio, ma differiscono sostanzialmente dall’originale. Successive revisioni del testo si imposero non soltanto a causa dei progressi della scienza filologica ed esegetica, ma soprattutto per via dei progressi della lingua; al giorno d’oggi l’originale si può leggere solo con difficoltà. Lutero non creò la lingua tedesca moderna (si limitò ad usarla e a perfezionarla con incomparabile maestria), né le diede forma definitiva; ma la riempì: la lingua

⁴⁴ Cfr. i già citati O. REICHERT, *Luthers deutsche Bibel*, Tübingen, 1910 e K. BURDACH, *Vorspiel*, Halle, 1925 e inoltre P. PIETSCH, *Martin Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache*, Breslau, 1884 e G. BUCHWALD et al., *400 Jahre deutsche Lutherbibel*, Stuttgart, 1934.

tedesca, dall'espressione solenne o erudita fino alla conversazione semplicissima dei contadini, è piena di citazioni e allusioni bibliche, il più delle volte non più riconosciute come tali. Un tedesco non può dire venti parole senza impiegare un'espressione biblica, vale a dire luterana, e questo si applica anche ai cattolici, che nel corso dell'unificazione linguistica del XVIII secolo adottarono la lingua di Lutero. Né il razionalismo né il classicismo di Weimar furono capaci di eliminare il carattere biblico della lingua tedesca; uno studio specialistico ha rivelato l'esistenza di innumerevoli espressioni e metafore della Bibbia luterana nelle poesie e negli scritti del meno cristiano dei poeti tedeschi, Goethe⁴⁵; si incontrano metafore biblico-luterane, e in numero considerevole, nelle pastorali dei vescovi cattolici, che in questo modo adottarono la lingua del libro il cui possesso i loro predecessori avevano punito con la morte degli eretici. L'unità reale della nazione tedesca è ancora dubbia; laddove esiste, essa è opera della Bibbia luterana.

[511] Il medesimo fenomeno si ripeté in diverse altre nazioni europee. La *Statenbijbel* (Bibbia di Stato)⁴⁶, progettata dal sinodo della Chiesa calvinista olandese di Dodrecht nel 1619 e realizzata da una commissione di sei traduttori fino al 1637, consolidò definitivamente le differenze tra la lingua olandese e quella tedesca. La presenza di due fiamminghi tra quei traduttori diede alla *Statenbijbel* un aspetto linguistico più generale e facilitò, tre secoli più tardi, l'unificazione linguistica tra gli olandesi protestanti e i fiamminghi cattolici. In Scandinavia la Bibbia quasi creò lingue, letterature e nazioni. Christiern Pedersen (1480-1554), il prete danese che tradusse la cronaca nazionale di Saxo Grammaticus, divenne il riformatore della Danimarca grazie a un'altra traduzione: quella della Bibbia che, dal nome del re che l'autorizzò, è chiamata *Kong Christierns Bibel* (Bibbia di Re Cristiano, 1550), e che è il primo monumento, ancor oggi vivo, della letteratura danese. In Pedersen gli ultimi ricordi del passato pagano, conservati nella cronaca di Saxo, si incontrano con la cristianizzazione finalmente completata. Tra i traduttori-riformatori del XVI secolo l'unica personalità che si possa paragonare allo stesso Lutero è lo svedese Olaus Petri (1493-1552), cancelliere, riformatore, storiografo e poeta, che lasciò la memoria del carattere più potente e più dubbio della storia del suo paese; in ogni caso, creò per gli svedesi la coscienza e la lingua nazionali. Con Pedersen e Petri entrano nella letteratura europea le due nazioni che daranno Ibsen e Strindberg. La Riforma, che per i tedeschi significò la ritirata dall'Europa, per i popoli nordici significò l'uropeizzazione.

Il caso più importante è quello della Bibbia inglese⁴⁷. Ma la storia è complicata. Il primo traduttore è anche quello principale: William Tindale (ca. 1494 – 1536). Della sua [512] traduzione del *Nuovo*

⁴⁵ V. HEHN, *Gedanken über Goethe*, 7.a ed., Berlin, 1909.

⁴⁶ C. C. DE BRUIN, *De Statenbijbel en zijn Voorgangers*, Leiden, 1937.

⁴⁷ A. S. COOK, *The Bible and English Prose Style*, Boston, 1892; J. BROWN, *The History of the English Bible*, Cambridge, 1911; D. DAICHES, *The King James Version of the English Bible*, Chicago, 1941.

Testamento, in uno stile solenne e arcaico che è un equivalente perfetto del latino della *Vulgata*, sopravvivono, quasi senza alterazioni, i *Salmi*, come parte della liturgia anglicana. Tindale era protestante, ma l'Inghilterra percorse la strada differente di una Riforma parziale, e ciò per mera volontà del sovrano. Nel 1539 il vescovo Miles Coverdale diede alla nuova Chiesa anglicana la *Great Bible*, della quale l'anno seguente, sotto gli auspici dell'arcivescovo Cranmer, venne fatta una revisione, la *Cranmer Bible*. La reazione cattolica della regina Maria Tudor interruppe l'evoluzione, e in quel periodo i protestanti inglesi, non soddisfatti dei precedenti lavori, crearono la *Geneva Bible* (1560), opera di William Whittingham: è la bibbia dei puritani, la Bibbia nella cui lingua Cromwell arringò i suoi soldati, la Bibbia che accompagnò i "Padri Pellegrini" in America. Dopo il consolidamento della Chiesa anglicana ad opera della regina Elisabetta I, l'arcivescovo Parker editò, nel 1568, la *Bishops' Bible*; ma questa non soddisfece, in seguito, il re Giacomo I, che indirizzò definitivamente la Chiesa anglicana sulla "via di mezzo", a metà strada tra protestantesimo e cattolicesimo. Nel 1604 il re raccomandò ai vescovi una nuova traduzione, che venne elaborata nel corso di sette anni da una commissione di 47 traduttori, tra i quali uomini tanto eruditi quanto santi come Andrews. Il risultato fu la traduzione del 1611 chiamata *King James' Bible*, dal nome del monarca, o *Authorized Version*, in quanto il suo uso venne "autorizzato". Cosa significano queste complicazioni storiche?

In parte, esse sono la conseguenza dell'indole molto inglese di quella Chiesa. Questa non venne creata dalla consapevolezza dei riformatori ecclesiastici, né dalla volontà della nazione, bensì da un atto arbitrario del re Enrico VIII, che pretese di conservare le istituzioni cattoliche e di sostituire soltanto l'autorità papale con quella del monarca. Non era possibile, tuttavia, tenere lontane le influenze protestanti, e il risultato, dopo molte dolorose fasi di transizione, fu quella "via di mezzo": un "compromesso" molto inglese. La stessa *King James' Bible* è, d'altronde, un "compromesso" tra la *Bishops' Bible* e il testo di Tindale. L'*Authorized Version* è un'opera d'arte straordinaria: unisce al genio linguistico di Tindale, paragonabile solo a quello di Lutero, la serenità equilibrata dei vescovi e degli eruditi della "via di mezzo". Lo studio dell'evoluzione del testo, da Tindale fino al 1611, è oltremodo attraente e chiarificatore quanto al genio della lingua inglese. Ma l'*Authorized Version* non venne elaborata, alla fine, per scopi letterari: si trattava del compito di rendere [513] il testo del Verbo divino accettabile all'intera nazione. Quelle oscillazioni, durate quasi un secolo, devono avere un altro senso, più profondo di quello che indicano le motivazioni politiche e filologiche. La verità è che la cosiddetta *Authorized Version* non fu mai veramente "autorizzata"; vinse per la forza dell'uso, un processo anch'esso molto inglese, che sta ad indicare come l'opera avesse risolto in modo soddisfacente una difficoltà che nessuno voleva ammettere. La lingua inglese è il risultato della fusione di due nazioni: gli anglosassoni, di lingua germanica, e i normanni, di

lingua francese. L'equilibrio, raggiunto in Chaucer, venne nuovamente minacciato dal Rinascimento in favore degli elementi latini. Ciò vuol dire che l'europeizzazione della letteratura inglese sarebbe stata in grado di separare ancora una volta la nazione in due classi, di lingua sensibilmente diversa. Solo la Bibbia, libro comune a tutti, poté ristabilire l'equilibrio. Nella lingua dell'*Authorized Version* Milton scrisse la sua poesia classicista, e Bunyan la sua allegoria popolare. L'*Authorized Version* concluse, in Inghilterra, la fase del Rinascimento d'importazione straniera, trasformandosi in fondamento linguistico della letteratura inglese moderna.

Si è già fatto menzione dell'idea, un po' fantasiosa, che vuole spiegare le peculiarità della Spagna e della Russia con la "mancanza di un Rinascimento". Un risultato più circoscritto e più sicuro si otterrebbe dalla classificazione delle letterature europee in base alle influenze che esse subirono o non subirono dalle traduzioni bibliche. In Spagna l'influenza della lingua biblica, attraverso la *Vulgata* latina, si limita agli scrittori eruditi. In Portogallo la traduzione della Bibbia (1791) fatta dal prete oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo, sostenitore di Pombal, è un'opera notevole di arte letteraria, ma arrivò troppo tardi. Il senso dell'espressione "influenza delle traduzioni della Bibbia" non può essere chiarito in modo migliore che nel caso delle traduzioni francesi⁴⁸. Vennero realizzate opere pregevoli: la prima traduzione (1528-1530) fatta da Jacques Le Fèvre d'Étaples, protestante antierasmista; poi la traduzione calvinista (1535) di [Pierre] Robert Olivétan; infine la traduzione di Sébastien Castellion (1555). Nella letteratura francese esiste una grande tradizione di linguaggio biblico: in Malherbe, Racine (*Athalie*), Bossuet, Chateaubriand, Lamennais, Vigny, Hugo. Tuttavia più che di una tradizione si tratta di una serie di casi individuali, perché in quel paese cattolico non [514] esiste un testo biblico generalmente conosciuto e accettato che sia entrato nella coscienza linguistica della nazione. Una letteratura coerente di ispirazione biblica potrebbe esistere, in Francia, solo tra gli ugonotti del XVI secolo; essa esiste, ed è uno dei risultati letterari più importanti della riforma.

La letteratura degli ugonotti perse importanza già molto prima della revoca dell'Editto di Nantes; il classicismo vincitore, cattolico, umanista e conformista, era incompatibile col calvinismo. La critica francese giudicò la letteratura ugonotta dal punto di vista del classicismo, e pervenne a un equivoco: apprezzò Margherita di Navarra e la *Satire Ménippée* come rappresentative dello "spirito gallico", disprezzò Du Bartas e quasi dimenticò D'Aubigné. Evitando l'anacronismo, il giudizio sarebbe differente: nei primi due non si troverà molto, D'Aubigné è già stato riconosciuto per il grande poeta che è, e quanto a Du Bartas, resta da collocarlo nella situazione storica che gli compete.

Margherita di Navarra (1492-1549) fu una grande personalità, dai costumi severi e profondamente religiosa. E' necessario prestare attenzione alle lezioni morali che essa trasse dai racconti licenziosi

⁴⁸ E. PETAVEL-OLLIFF, *La Bible en France ou Les traductions françaises des Saintes Écritures*, Paris, 1864.

dell'*Heptaméron*, un'opera alla maniera del Boccaccio. La sua poesia religiosa non è meno moralista, di tipo medievale, e le sue poesie profane non rivelano lo spirito della *Pléiade*, bensì lo stile di Marot. Il protestantesimo di Margherita di Navarra è l'opposizione di un'anima medievale, alla quale non sono estranee certe licenze inammissibili nell'ambito del Rinascimento cristiano; ed è questo medievalismo ciò che appare "spirito gallico".

Un equivoco simile rende possibile un giudizio più favorevole della *Satire Ménippée*⁴⁹. Brunetière, munito dell'ottica del classicista e del [515] politico tradizionalista, negò valore all'opera, che è la satira più elaborata della letteratura francese, satira contro i ribelli cattolici della Lega e in favore del legittimo re Enrico IV, che porrà fine alla guerra civile convertendosi al cattolicesimo e concedendo la tolleranza ai protestanti. Le "parades"⁵⁰ dei cattolici e le "harangues"⁵¹ dei loro capi sono capolavori di giornalismo parodistico. La forma è quella delle danze macabre o della *Narrenschiff*, e gli autori sono borghesi di tipo medievale, per quanto di formazione umanista: il giudice Nicolas Rapin, il canonico Pierre Le Roy, il professore Jean Passerat, il "clerc"⁵² giudiziario Jacques Gillot, il giureconsulto Pierre Pithou, l'avvocato Giller Durant, il professor Florent Chrestien. E' un'opera di spirito *flamboyant* e non "gallico", e l'uso occasionale del latino maccheronico ricorda più Folengo che Rabelais. "Ces messieurs"⁵³ sono rappresentanti dell'antifeudalesimo della città medievale, che sostengono i re contro gli aristocratici "fuori le mura". Il fatto, posto in risalto da Brunetière, che la *Satire Ménippée*, arrivando tardi, non contribuì molto alla vittoria del re, è solo un sintomo politico dell'arcaismo letterario della satira. E se la *Satire Ménippée* non appartiene al numero ristretto delle grandi satire che sopravvivono agli avvenimenti che le hanno generate, è perché non poggia su convinzioni morali permanenti, bensì sulle convenienze politiche del momento.

In questo modo, né le opere di Margherita di Navarra né la *Satire Ménippée* costituiscono un contributo reale a una letteratura francese della Riforma; il posto che la storia letteraria diede a queste opere spetta invece a Du Bartas e a D'Aubigné.

Nel concetto usuale di satira si accentua troppo l'elemento comico; le grandi satire della letteratura universale non sempre fanno ridere; e lo stesso riso è amaro. C'è la satira alla maniera di Giovenale, nella quale "indignatio facit versus", e di questo tipo è la satira di Théodore Agrippa D'Aubigné (1552-1630). Il classicismo [516] francese, tuttavia, non ammise questa varietà del genere: la satira, per Boileau e per Voltaire, significa riso elegante o da *bonhomme*⁵⁴ sulle grandi e piccole debolezze

⁴⁹ *Satire Ménippée de la vertu du Catholicon d'Espagne et de la tenue des Etats de Paris* (1594).

⁵⁰ N. d. t.: *Parade*: ostentazione, sfoggio.

⁵¹ N. d. t.: *Harangue*: arringa.

⁵² N. d. t.: *Clerc*: giovane di studio di un avvocato.

⁵³ N. d. t.: Questi signori.

⁵⁴ N. d. t.: *Bonhomme*: bravuomo, uomo bonario.

degli altri, alla maniera di Orazio; e *Les Tragiques*⁵⁵, questa satira immensa contro l'alleanza del cattolicesimo fanatico con il machiavellismo crudele, potevano essere interpretate soltanto come poema epico delle guerre di religione, genere che ripugna al genio francese. Al di là di tutto questo, l'ideologia protestante di D'Aubigné era incompatibile col conformismo dei classici francesi, e D'Aubigné venne dimenticato. Quando fu riscoperto, la superficialità di un Faguet poteva parlare di "grande giornalismo metrificato", e la critica psicologica poteva spiegare tutto con i terrificanti ricordi d'infanzia del poeta, che già a otto anni aveva assistito all'esecuzione indescrivibilmente crudele dei protestanti ad Amboise, e che l'odore del sangue perseguitò per tutta la vita. La Notte di San Bartolomeo trovò in D'Aubigné il poeta delle «*cités ivres de sang*»⁵⁶; su

*l'heure que le ciel fume de sang et d'âmes*⁵⁷

D'Aubigné pronunciò la maledizione dantesca:

... de l'enfer il ne sort

*Que l'éternelle soif de l'impossible mort*⁵⁸;

alla domanda indignata rivolta a Dio:

Veux-tu longtemps laisser, en cette terre ronde,

*Régner ton ennemi?*⁵⁹

risponde la profezia degna dei più furenti profeti dell'Antico Testamento:

Venez, célestes feux, courez, feux éternels,

*Volez! ceux de Sodome oncques ne furent tels*⁶⁰.

Lo stesso D'Aubigné confessa:

⁵⁵ N. d. t.: Satira di D'Aubigné (1616).

⁵⁶ N. d. t.: «Città ebbre di sangue».

⁵⁷ N. d. t.: D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, lib. V (*Fers*), v. 937, «L'ora in cui il cielo fuma di sangue e d'anime»,

⁵⁸ N. d. t.: *Ibidem*, lib. VII (*Jugement*), vv. 1021-1022, «dall'inferno non esce / Che l'eterna sete dell'impossibile morte».

⁵⁹ N. d. t.: *Ibidem*, lib. I (*Misères*), «Vuoi lasciare che su questa terra rotonda, / a lungo regni il tuo nemico?».

⁶⁰ N. d. t.: *Ibidem*, lib. VI (*Vengeances*), «Venite, fuochi celesti, accorrete, fuochi eterni, / Volate! Quelli di Sodoma giammai furono tali».

...mes vers échauffés

Ne sont rien que de sang et de meurtre étoffés⁶¹.

Ma perfino nel “*dies irae*” del “*Jugement*”, il poeta, che non risulta sminuito dal paragone con Dante, trova il suo paradiso degli eletti, dove

[517] *L'air n'est plus que rayons, tant il est semé d'anges*⁶².

Si accumulano, intenzionalmente, le citazioni. Se mai l'indignazione compose dei versi, mai li fece più potenti. D'Aubigné è senza dubbio uno dei maggiori poeti della lingua francese.

Ma questo D'Aubigné non è l'intero D'Aubigné; ne esiste un altro, quello dei versi appassionati a Diane Salviati. L'uomo tormentato che all'inizio di *Le Printemps* (La Primavera) fugge verso «*les déserts, les roches égarées*»⁶³, non è il poeta della “*Église du désert*”⁶⁴, come gli ugonotti chiamavano la loro Chiesa priva di esistenza legale: è il poeta della *Hécatombe*, che ripete in cento sonetti petrarcheschi, ma pieni di violenta passione, «*Diane me tue*»⁶⁵. E' lo stesso D'Aubigné che, giunto quasi all'età di settant'anni, scagliò contro la corte corrotta di Maria de Medici il romanzo satirico *Les aventures du baron de Faeneste* (Le avventure del barone di Faeneste, 1617-1630), una satira, questa volta, che pretende di uccidere con le risate. Dall'incontro tra l'indignazione morale e la passione violenta nacque la satira di *Les Tragiques*, nelle quali *Misères*, *Princes* e *Chambre dorée*, ricordando le “malebolge” di Dante, stanno accanto ai libri *Feux*, *Fers*, *Vengeance* e *Jugement*. Ai poeti della Pléiade, come pure ai classicisti, D'Aubigné poteva rispondere:

*Ce siècle, autre en ses moeurs, demande un autre style*⁶⁶.

Se il calvinismo francese non avesse perso la sua forza in “*sang et meurtre*”⁶⁷, D'Aubigné sarebbe stato il primo grande poeta di un Barocco francese.

Quest'ultima ipotesi contribuisce alla comprensione del curioso destino letterario di Guillaume de Salluste Du Bartas (1544-1490), uno dei poeti francesi di maggior successo all'estero, e tuttavia disprezzato in Francia. La sua *La Semaine ou la Création du monde* (La Settimana, ovvero la

⁶¹ N. d. t.: *Ibidem*, lib. II (*Princes*), vv. 59-60, «...i miei versi infiammati / non sono pieni che di sangue e d'omicidio».

⁶² N. d. t.: *Ibidem*, lib. VII (*Jugement*), v. 720, «L'aria non è altro che raggi, tanto è disseminata di angeli».

⁶³ N. d. t.: D'AUBIGNÉ, *Le Printemps*, lib. II, *strophe* I, v. 93, «i deserti, le rocce sperdute».

⁶⁴ N. d. t.: “Chiesa eel deserto”.

⁶⁵ N. d. t.: «Diana mi uccide».

⁶⁶ N. d. t.: D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, lib. II (*Princes*), v. 77 «Questo secolo, differente nei suoi costumi, richiede un altro stile».

⁶⁷ N. d. t.: Sangue e omicidio, cfr. D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, lib. II (*Princes*), v.60,

Creazione del mondo, 1578), è una trasposizione in versi esuberante, ma poco abile, dello *Hexaemeron*, dei sei giorni della creazione del mondo secondo la descrizione che si trova all'inizio dell'Antico Testamento. Il successo di questo poema nel XVII secolo fu, al di fuori della Francia, straordinario. Cominciando [518] con l'Inghilterra protestante, la *Sepmaine*, tradotta dal puritano Josuah Silvester, influenzò Phineas Fletcher e, cosa ancor più notevole, se ne trovano tracce nel *Paradise Lost* (Paradiso perduto, 1667) di Milton. L'opera fu tradotta anche dal maggior poeta olandese, Vondel, e ispirò Arrebo, il primo grande poeta della letteratura danese. Nella stessa Italia, Tasso la imitò ne *Le sette giornate del Mondo creato* (1592-94), ed esiste anche una *Creación del mundo* (1615) di uno spagnolo, Alonso de Azevedo. La gloria di Du Bartas si riaccese nel XVIII secolo: le sue descrizioni della natura servirono da modello alla corrente paesaggista del Preromanticismo, a cominciare da Thomson, e uno degli ultimi ammiratori della *Semaine* fu Goethe. In Francia, tuttavia, la fama di Du Bartas ebbe termine con la riforma classicista della poesia ad opera di Malherbe; da allora, il poeta della *Semaine* appare ai francesi come un manierista, pieno di cattivo gusto, con tutti i difetti della *Pléiade* ma senza i suoi incanti: ipertrofia di metafore e neologismi, linguaggio artificiale. Il giudizio non è del tutto ingiusto: Du Bartas è la caricatura di Ronsard; ma allo stesso modo (senza voler tentare di confrontare i valori, che sarebbe assurdo) in cui Góngora è la "caricatura" di Garcilaso de la Vega e Marino la "caricatura" dei petrarchisti del Cinquecento italiano. Dappertutto le radici dello stile barocco si rintracciano nello stesso stile rinascimentale: nell'artificio di un linguaggio colto, differente da quello comune, nella passione per le allusioni erudite e mitologiche, nell'elaborazione di metafore stereotipate, usate come geroglifici di una scrittura segreta; «*el gongorismo es la síntesis y la condensación intensificada de la lírica del Renacimiento, es decir, la síntesis española de la tradición poética greco-latina*»⁶⁸. Du Bartas è il "Góngora" di Ronsard; da ciò il suo successo straordinario nel Barocco, ma soltanto fuori dalla Francia, che tornò al classicismo. Questo fatto permette alcune considerazioni importanti: esiste un Barocco protestante; chi resistette con maggior tenacia al Barocco non furono i protestanti, bensì la Francia della Controriforma cattolica; e infine, la "sintesi francese" sarebbe stata opera degli antiumanisti e antierasmisti francesi, gli ugonotti. Questi però furono sconfitti; e per questo Du Bartas non rappresenta un inizio, ma una fine.

[519] Nella Francia della seconda metà del XVI secolo la frontiera tra le confessioni è soprattutto una frontiera sociale: le masse popolari continuavano ad essere cattoliche, mentre l'aristocrazia, la borghesia e i giureconsulti costituivano un'élite protestante, il che le predisponneva anche allo stile barocco. Nei paesi in cui l'intera popolazione divenne protestante questo elemento di evoluzione

⁶⁸ Dámaso ALONSO: *La lengua poética de Góngora*, I, in "Revista de Filología Española", Anejo XX, Madrid, 1935: «Il gongorismo è la sintesi e la condensazione intensificata della lirica del Rinascimento, vale a dire la sintesi spagnola della tradizione poetica greco-latina» (N. d. t.)

stilistica mancò: il Barocco protestante ha altri ragioni d'essere. La riforma tedesca, danese, svedese è un movimento popolare, ed è al popolo che si rivolge la letteratura riformata dei paesi germanici. La base dogmatica del luteranesimo esclude la mistica; non può esserci unione mistica tra il peccatore ostinato e confidente e il suo Dio, che si rivela soltanto nella fede. Ma questo non esclude relazioni, per così dire, intime, familiari. La devozione luterana ha un che di intimismo personale, avvicinandosi a certi sentimentalismi religiosi del Medioevo; solo lentamente i luterani riuscirono a staccarsi dalla mariologia, e Bernard de Clairvaux rimase sempre, per loro, un nome caro. La religiosità luterana è espressione fedele della vita luterana: piccoli borghesi e contadini, esclusi dalla vita pubblica dalle autorità in cui ripongono assoluta fiducia, che compiono religiosamente i doveri della loro professione e della vita familiare, che di notte leggono la Bibbia in presenza di figli e domestici; e che alla domenica cantano in chiesa i corali accompagnati dall'organo, che costituiscono la parte centrale della liturgia luterana. La poesia lirica ecclesiastica dei luterani tedeschi⁶⁹ è una letteratura *sui generis*, fatta per il popolo e cantata dal popolo; non può esibire lussi barocchi; riprende la tradizione della canzone popolare tedesca, il *Lied*. Perciò questi testi, espressioni intime dell'anima tedesca, sono intraducibili; ciò che può darne un'idea allo straniero è la musica di Bach. Nelle guerre della Controriforma i protestanti si fecero ammazzare “per la Bibbia e per il *Gesangbuch*”: il *Gesangbuch* è la raccolta dei canti che si intonano nelle chiese luterane.

[520] Il loro fondatore fu lo stesso Lutero⁷⁰: i suoi trentasette canti, per la maggior parte versioni di salmi, non sono l'opera di un poeta, ma effusioni occasionali, in una lingua dura e incolta che non rivela il grande prosatore, ma sono sincere, talvolta irresistibili come *Ein feste Burg ist unser Gott* (Il nostro Dio è una salda roccaforte, 1527-29), la “marsigliese” della Riforma, a volte intime come *Vom Himmel hoch da komm ich her* (Vengo dall'alto dei Cieli, 1534-35), altre volte angosciate come *Mit Fried und Freud fahr ich dahin* (Con pace e gioia io me ne vado, 1524). I primi versi di molti corali di Lutero e dei suoi successori sono conosciutissimi nel mondo intero, perché fornirono il tema e il titolo alle cantate di Johann Sebastian Bach. Così *Allein Gott in der Höh' sei Eher* (A Dio solo sia gloria nell'alto dei Cieli, 1531) e *O Lamm Gottes unschuldig* (O agnello innocente di Dio, 1522-23) di Nicolaus Decius (ca. 1485 – 1541/46), *Wachet auf, ruft uns die Stimme* (Destatevi, la voce ci chiama, 1599) di Philipp Nicolai (1556-1608), *Wie schön leuchtet der Morgenstern* (Con quale bellezza splende la stella del mattino), di Josua Stegman (1588-1632), *Jerusalem, du hochgebaute Stadt* (Gerusalemme, città costruita in alto) di Johann Matthaues Mayfarth (1590-1642), *Nun danket alle Gott* (Ora tutti ringrazino Dio) di Martin Rinckart (1586-1649) e *O Gott, du frommer Gott* (O Dio, pio Dio) del vicario Johann Heermann (1585-1647), al quale il *Gesangbuch*

⁶⁹ Edizione: *Das deutsche Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*, edita da A. F. W. FISCHER e W. TUEMPEL. 6 voll., Gütersloh, 1904/1916; P. NELLE, *Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes*, 3ª ed. Leipzig, 1928.

⁷⁰ N. d. t.: Cfr. pp. 481 ss.

deve più canti che a qualsiasi altro poeta dell'epoca. Alcuni dei corali più conosciuti sono opera di principi, come *Herr Jesu Christ, dich zu uns wend'* (Signore Gesù Cristo, volgiti a noi) del duca Guglielmo II di Weimar (m. 1662) o la popolarissima canzone, utilizzata nelle cerimonie funebri, *Jesus, meine Zuversicht* (Gesù, mia fiducia) della principessa Luise Henriette di Brandenburgo (1627-1667); come a dimostrare che la poesia luterana è opera della nazione intera, che costituisce il "popolo di Dio".

Questi canti non possono essere ricordati senza la musica che li accompagna. Poesia autonoma è, tuttavia, quella di Paul Gerhardt (1607-1676), il maggior poeta della Chiesa luterana, che si avvicina più degli altri poeti di corali alla poesia lirica "moderna" del XVIII secolo. *Nun ruhen alle Wälder* (Ora riposano tutti i boschi, 1648) *Ich Weiß, daß mein Erlöser lebet* (Io so che il mio Redentore vive), *Befiehl du dein Wege* (Affida la tua via, 1653) sono i più bei canti ecclesiastici popolari della letteratura universale, e *O Haupt voll Blut und Wunden* (O Capo, pieno di sangie e ferite, 1656) [521] (libera versione del *Salve caput cruentatum* di Bernard de Clairvaux) figura degnamente nella *Passione secondo Matteo* di Bach.

Esiste peraltro una certa disarmonia tra la poesia estremamente semplice di quei canti e la musica altamente elaborata, barocca, di Bach. Ma anche la poesia religiosa dei poeti tedeschi colti dell'epoca doveva fatalmente esercitare un'influenza sul *Gesangbuch*, manifestandosi nello stile più artificiale o nell'emozione più intensa dei corali "barocchi" come *O Ewigkeit, du Donnerwort* (O eternità, parola di tuono) di Johann Rist (1607-1667), *Schmücke dich, o liebe Seele* (Adornati, cara anima) di Johann Frank (1618-1677), *Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren* (Loda il Signore, il potente re dell'onore) di Joachim Neander (1650-1680). Il canto luterano finì per terminare in artifici e sentimentalismo.

Era cominciato come poesia popolare, aveva ricevuto influenze barocche, e infine perdette la sua ragion d'essere adattandosi al razionalismo sentimentale dell'Illuminismo tedesco⁷¹.

Merita ancora menzione, per motivi particolari, la poesia luterana danese. Il suo percorso evolutivo fu contrario rispetto a quella tedesca. Cominciò con la poesia elaborata di Anders Christensen Arrebo (1587-1637), che imitò nell'*Hexaameron* la *Semaine* di Du Bartas ed è chiamato il "padre della letteratura danese," e raggiunse il suo vertice con Thomas Hansen Kingo (1634-1703). Quest'ultimo è un grande poeta, forse più grande di qualsiasi luterano tedesco. Scrisse canti per le occasioni ordinarie della vita parrocchiale e per la devozione individuale, veri e propri salmi non indegni del re israelita, in forma molto semplice e dall'emozione intensa; la classi superiori della Danimarca del XVII secolo parlavano tedesco, e solo il popolo conservava la lingua nazionale; è stato detto che i canti ecclesiastici di Kingo abbiano "aperto a quel popolo le porte del cielo". Da lui

⁷¹ K. BERGER, *Barock und Aufklärung im geistlichen Lied*, Marburg, 1951.

discende, ancora nel XIX secolo [522] il canto ecclesiastico di Grundtvig, che fu il creatore delle famose università popolari e della civiltà democratica danese.

L'atmosfera della letteratura luterana è privata, domestica; è atmosfera di casa e di famiglia, di chiesa e di villaggio. Nella poesia dei calvinisti vi è qualcosa dell'alta società. Il volontarismo tempestoso degli adepti di Calvino, certi di essere stati scelti dalla predestinazione divina, rifiutò la protezione dello stato autoritario; i calvinisti si organizzarono in comunità indipendenti, democratiche, che finirono per conquistare lo stato e imporgli la sovranità popolare e la disciplina cristiana. Sono i futuri liberali, democratici e non-conformisti di ogni specie. Un uomo di questo genere lo si incontra agli inizi della letteratura calvinista dei Paesi Bassi: Filips Marnix van Sint Aldegonde (1538-1598), il famoso borgomastro di Anversa, aristocratico orgoglioso e capo della rivoluzione popolare, persecutore fanatico dei cattolici e profeta della tolleranza religiosa, giornalista in innumerevoli trattati e opuscoli, in lingua francese, contro la dominazione spagnola, e vigoroso poeta in lingua olandese; *De roomsche byen-korf* (L'alveare romano, 1569) è una violenta satira contro la Chiesa romana, rappresentata come un alveare pullulante di prelati e gesuiti, ridicolizzata con parole e parolacce enormi, neologismi grossolani, che ricordano la lingua di Rabelais. I salmi di Marnix suonano come canzoni di guerra; una volta riuscì anche a scrivere un *Lied* realmente emotivo e religioso, il *Wilhelmus van Nassouwe* (Guglielmo di Nassau, 1568/72), che è ancor oggi l'inno nazionale olandese.

Nella poesia riformata olandese lottano incessantemente lo stile popolare e lo stile barocco: è una nazione di umanisti, borghesi e contadini, unita dalla religione egualitaria. Il tono popolare è più forte (e ciò è significativo) nella poesia delle minoranze religiose: Johannes Stalpaert van der Wiele (1579-1630), vicario cattolico, poeta ingenuo dalla devozione medievale e dall'espressione [523] già prebarocca, e Dirk Rafelsz Camphuysen (1586-1627), predicatore non-conformista assai perseguitato, grande poeta minore capace di esprimere emozioni semplici in forme complicate che sembrano semplici, il che rivela un'arte consumata. Camphuysen è il poeta religioso più amato dell'Olanda; i sette versi a rima unica del suo poema «*Daar moet veel strijds gestreden zijn...*»⁷² accompagnarono generazioni di olandesi nella disperazione, nella gratitudine e alla tomba. L'aspetto grandioso del calvinismo, in cui la maestà divina, spogliata della musica e delle arti, si rivela solamente nella parola, è rappresentato da Jacobus Revius (Jacob van Reefsens, 1586-1658), che padroneggiava ritmi violenti contro i papisti e accordi come d'organo per i suoi, e anche confessioni contrite. Revius è un poeta di elevata musicalità e di ortodossia impeccabile; le sue qualità, modificate dallo spirito del Rococò, ritornano nella poesia di Jan Luyken (1649-1712), la cui religiosità intima, quasi luterana, influenzata dalla lettura dei mistici tedeschi, si rivela, nelle

⁷² N. d. t.: Dirk Rafelsz CAMPHUYSEN, *Stichtelycke rymen om te lezen of te singen* (1624), «Molte battaglie devono essere combattute».

poesia profane, di una spontaneità sorprendente, che celebra le passeggiate all'aria aperta e il canto degli uccelli, piena delle buone cose della natura e perfino di amore sensuale. Si respira già l'aria libera del XVIII secolo. Lo stile poetico di questa lirica protestante olandese, del resto, è già barocco; in Olanda si può parlare di un Barocco protestante⁷³.

Il sogno di Erasmo, la "Terza Chiesa" tra cattolicesimo e protestantesimo, la Chiesa degli umanisti, pura come quella protestante e bella come quella cattolica, non si realizzò. Ma si realizzò un'altra "via di mezzo" tra le confessioni: il "compromesso" inglese, la Chiesa anglicana. Solo nel secolo XVIII [524] questa chiesa assume i caratteri del liberalismo, e nel secolo XIX si dichiarerà protestante, non senza esercitare l'opposizione interna dell'"*Oxford Movement*". All'inizio il "protestantesimo" della Chiesa d'Inghilterra si limita all'indipendenza amministrativa in rapporto a Roma, all'uso della lingua nazionale nel culto, mentre le modifiche del dogma restano formulate con molta cautela. La Chiesa anglicana si confessa scismatica, ma non si ritiene eretica. E' una Chiesa "cattolica" senza papa, con arcivescovi e vescovi sposati, con cattedrali e liturgia, ma senza monaci. Un "compromesso" così artificiale non può avere una forte base popolare. Per un certo periodo gli inglesi non seppero bene se erano protestanti o cattolici; certe allusioni in Shakespeare non si spiegano con un supposto cattolicesimo segreto del poeta, ma con tale ambiguità generale. Al principio del XVII secolo la Chiesa anglicana è una Chiesa di *scholars* di Oxford e Cambridge, di prelati e giureconsulti eruditissimi, dall'equilibrio sereno; il popolo rimane cattolico o aderisce al puritanesimo. E' solo durante le lotte costituzionali, quando aristocratici allegri e contadini ingenui appoggiano il re della casa Stuart contro il parlamentarismo dei puritani, che la Chiesa anglicana trova una base popolare. La letteratura della "via di mezzo" riflette questa evoluzione.

La fase iniziale, cattolica, è rappresentata dalla liturgia anglicana, il *Book of Common Prayer* (Libro delle preghiere comuni)⁷⁴. La sua storia complicata accompagna quella delle versioni inglesi della Bibbia; al centro degli sforzi di redattori e revisori c'è la volontà di esprimere in un inglese solenne e popolare allo stesso tempo le formule della liturgia latina. Il risultato è sorprendente. Nella *praefatio* delle messe cattoliche per il Natale, l'Epifania, la Pasqua e certe altre feste, il celebrante canta con il coro: «*ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicents: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus, Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis*»⁷⁵. E nel *Book of Common Prayer*, nell'"*Order for the Administration of the Lord's Supper*", quel testo

⁷³ G. E. VAN ES, *Barokke lyrick van protestantsche Dichters*, Haarlem, 1946.

⁷⁴ *The Book of Common Prayer* (1549; revisione 1559). F. PROCTER e W. H. FRERE, *New History of "The Book of Common Prayer"*, 2^a ed. London, 1902.

⁷⁵ N. d. t.: «Perciò con gli Angeli e gli Arcangeli, con i Troni e le Dominazioni, e con tutta la milizia dell'esercito celeste, cantiamo l'inno della Tua gloria, dicendo senza fine: Santo, Santo, Santo il Signore Dio gefli eserciti. I cieli e la terra sono pieni della Tua gloria. Osanna nell'alto dei cieli».

appare così: «*Therefore with Angels [525] and Archangels, and with all the Company of Heaven, we laud and magnify Thy glorious Name; evermore praising Thee, and saying, Holy, holy, holy, Lord God of Hosts, Heaven and Earth are full of thy glory; Glory be to Thee, O Lord most High. Amen*»⁷⁶. Il testo inglese è meno solenne, meno pomposo; ma dà, stranamente, l'impressione di essere più arcaico; Rudolf Otto direbbe che possiede un maggior "valore numinoso". Al di fuori della liturgia romana non ne esiste al mondo un'altra paragonabile a quella inglese. Nacque la dignità di una liturgia destinata a grandi cose.

Del resto, è la Chiesa degli *scholars*. Una figura aristocratica è Lancelot Andrewes (1555-1626), collaboratore all'*Authorized Version* della Bibbia e uno dei santi della corrente cattolica all'interno della Chiesa anglicana. I suoi sermoni, rivolti a un pubblico di teologi ed eruditi, sono di difficile lettura, non per la forma, ma per il rigore dogmatico delle deduzioni e per il rigore logico della sintassi; ma dietro all'erudizione arde la fede mistica che gli ispirò le *Preces privatae* (Preghiere personali): queste preghiere, che il santo redasse per il proprio uso personale, in greco o in ebraico, come se avesse voluto parlare con Dio nella lingua in cui parlava lo Spirito Santo, non erano destinate alla pubblicazione. Sono state paragonate agli *Esercizi* di S. Ignazio di Loyola, ma somigliano più agli inni della Chiesa orientale. In realtà non esiste al mondo una cosa simile. Con Andrewes, questa Chiesa ufficiale consegue una profondità religiosa. Con Richard Hooker (1554-1600) raggiunge una forma umanista. E' un conservatore molto inglese, rappresentante di una Chiesa aristocratica, fedelissima allo stato, e che tuttavia conserva l'indipendenza orgogliosa di una Chiesa cattolica, composta da inglesi liberi. Scrive in un inglese quasi latino, dagli ampi periodi ciceroniani, e malgrado ciò di una naturalezza che richiama quella del *gentleman* nel suo club. Hooker è tutto dignità, prelato, [526] universitario, e tuttavia uomo pratico, con senso parlamentare; è il "compromesso" fatto persona, un inglese ammirevole.

La biografia di Hooker fu scritta da Izaak Walton, commerciante di ferrame nella *City* di Londra e maestro immortale dei pescatori con la lenza. Comincia la fase popolare della Chiesa anglicana, e tuttavia "popolare" tra virgolette: sarà sempre la Chiesa di coloro che hanno frequentato buone scuole o sono "persone gradite", come i "*cavaliers*" che sostengono il re. George Wither (1588-1667) non era di questi: era puritano e si battè per il parlamento. Ma cominciò scrivendo versi erotici come i *cavaliers* (*I loved a lass, a fair one* e *Shall I, wasting in despair* sono in tutte le antologie) e i suoi inni non hanno nulla in comune con la poesia puritana: sono canti semplici e sinceri che gli anglicani adottarono, e Wither è considerato il creatore dell'innografia della Chiesa d'Inghilterra. Il maestro, tuttavia, è Francis Quarles (1592-1644), che non è neppure un grande

⁷⁶ N. d. t.: «Perciò con Angeli e Arcangeli, e con tutta la schiera del cielo, lodiamo e magnifichiamo il Tuo glorioso nome; per sempre lodando Te, e dicendo Santo, Santo, Santo il Signore Dio degli Eserciti, il cielo e la terra sono pieni della Tua gloria; sia gloria a Te, o Signore eccelso. Amen».

poeta; ma i suoi *Emblemes*, specie di epigrammi ricchi di spirito, di contenuto religioso, “*metaphysical poetry* di luoghi comuni”, lo resero popolare, e i suoi inni sono autentici canti ecclesiastici nel senso dei corali tedeschi. Con Quarles comincia l’evoluzione, nella Chiesa aristocratica e umanista, verso la religiosità popolare; nel XVIII secolo troverà dei successori nei metodisti e in Cowper, il poeta religioso del Preromanticismo.

Il risultato della Riforma saranno tre Chiese, la luterana, la calvinista e l’anglicana, differenti non soltanto per gli aspetti amministrativi, dogmatici e liturgici, ma anche rispetto alle basi e alle dottrine sociali⁷⁷. La Chiesa luterana (quella dei piccoli borghesi, dei contadini e dei burocrati) [527] separata dalla vita pubblica, che coltivava le virtù della vita professionale e familiare, che educava i cittadini, sottomessi a stati autocratici e liberissimi pensatori di teorie audaci, sarà la Chiesa delle università e degli eserciti prussiani. La Chiesa calvinista (quella dei borghesi e degli eruditi) che si era impadronita della direzione politica, che coltivava il senso pratico e la volontà indipendente, che educava democratici oppositori e grandi capitalisti, sarà la Chiesa dell’imperialismo e del liberalismo anglosassone. La Chiesa anglicana (quella degli aristocratici e dei professori) scelse la “via di mezzo” tra l’umanesimo pratico e la religiosità cattolica; in questo senso, la Chiesa d’Inghilterra è un ramo, socialmente pacificato, della “Terza Chiesa” di Erasmo. L’altro ramo della “Terza Chiesa” è quello dei settari radicali, radicali nella dogmatica e nella rivoluzione sociale. Da costoro sorgeranno le mille sette del mondo anglo-americano, precorritrici del libero pensiero e del socialismo. Tuttavia la “Terza Chiesa” non è, per definizione, protestante, bensì sovraconfessionale, protestante e cattolica allo stesso tempo. Ma questo umanesimo cattolico sarebbe scomparso del tutto dal mondo del cattolicesimo romano?

Non scomparve del tutto: per una delle famose “ironie della storia” quell’umanesimo continua a esistere all’interno della stessa Chiesa romana riformata dal Concilio di Trento. In effetti, accanto alle Chiese riformate del protestantesimo esiste in Europa, verso la fine del XVI secolo, un’altra Chiesa riformata: quella cattolica, apostolica e romana⁷⁸. Il senso di questa riforma poteva essere soltanto una riaffermazione: quella del libero arbitrio, contro il determinismo dei protestanti. Definendo la dottrina che Erasmo aveva difeso nel *De libero arbitrio*, la Chiesa romana si fece erede dell’Umanesimo, salvandolo nel momento del naufragio definitivo degli umanisti. In stretta relazione con ciò sta il ruolo, curiosamente ambiguo, dei gesuiti. Nel momento in cui l’unità spirituale dell’Occidente si rompe e la funzione del latino come lingua internazionale cominciò a

⁷⁷ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2^a ed., Tübingen, 1912. Le conclusioni di quest’opera monumentale necessitano, dopo tanti anni, di alcune rettifiche. In base agli studi di W. ELERT (*Morphologie des Luthertums*, 2 vols., Berlin, 1931/1933), l’idea della separazione radicale tra la Chiesa e il mondo, nel luteranesimo, non può più essere sostenuta, o per lo meno è soggetta a modifiche.

⁷⁸ Nell’enorme bibliografia sulla Controriforma prevalgono i punti di vista della storia ecclesiastica e della storia politica, che mettono in ombra il ruolo del Concilio di Trento nell’evoluzione della civiltà moderna. Un’interpretazione più corretta ha avuto inizio a partire da E. GOTHEIN, *Ignaz von Loyola und die Gegenreformation*, Berlin, 1895.

indebolirsi, i gesuiti [528] salvarono, tramite la *Ratio studiorum*, l'insegnamento delle lingue classiche, e con ciò la sopravvivenza dell'umanesimo. E' certo che fecero questo per salvare l'unità romana della Chiesa e ridare vita ai resti dell'universalismo medievale; e in questo senso l'azione dei gesuiti fu passatista, "reazionaria", in accordo con la loro azione politica contro le nuove strutture nazionali in Francia, Germania, Paesi Bassi e Inghilterra. Si è già osservato, tuttavia, il numero considerevole di gesuiti che svolsero attività d'opposizione "democratica", come dei "tribuni": i padri Mariana e Antônio Vieira nella Penisola Iberica, Contzen in Germania, Skarga in Polonia. Si è già osservato che nella grande lotta tra la Compagnia di Gesù e il giansenismo furono i gesuiti a difendere i principi "moderni", quelli del libero arbitrio e dell'"adattamento" della religione alle necessità della vita nel mondo. Questo atteggiamento obbediva strettamente alle dottrine del Concilio di Trento, all'elaborazione delle quali i gesuiti avevano collaborato nel modo più decisivo (i padri gesuiti Jacopo Laynez e Alfonso Salmeron erano legati pontifici).

La Compagnia di Gesù è una creazione spagnola. Laynez e Salmeron erano spagnoli, Nel principio che essi difendevano c'erano una porzione di individualismo spagnolo (la religiosità degli *Exercitia spiritualia* è di tipo individualista) e una porzione di erasmismo. L'Europa controriformata sarà spagnola, comprendendo l'Italia, la Germania meridionale e occidentale, l'Austria e il Belgio, con avamposti in Francia. Gli effetti saranno differenti: nella stessa Spagna lo zelo per la libertà fomenterà un certo eroismo vacuo, il donchisciottismo; nel resto d'Europa le conseguenze saranno altre.

Il Rinascimento fu l'alleanza tra aristocrazia e Umanesimo. La Riforma e il Concilio di Trento collaborarono per annientare l'umanesimo indipendente (l'*intelligenza* della "Terza Chiesa", ugualmente odiata dai protestanti e dai cattolici), e l'eredità toccò ad un'altra alleanza, quella tra lo stato burocratico e la borghesia. E' lo stato assolutista del Barocco quello che distrugge i resti del feudalesimo, e pur rivestendosi di tutte le pompe aristocratiche serve ai disegni economici della borghesia. La politica dei gesuiti nei riguardi degli stati assolutisti era opportunistica: dipendeva dall'atteggiamento dei sovrani rispetto alla Chiesa. Con ciò i gesuiti, difendendo allo stesso tempo il diritto divino dei re e il diritto di resistenza [529] del popolo, fomentarono l'inquietudine, collaborando con correnti parallele all'interno delle nazioni protestanti. Si creò così una mentalità antitetica che mise in movimento dialettico la pompa monarchica, che pareva stabilita da Dio per tutta l'eternità. Questa mentalità antitetica è quella del Barocco.