

Una teologia senza entusiasmo. La lotta del protestantesimo contro il potere della malinconia religiosa*

Valerio Marchetti

1. Nella cultura letteraria tedesca tra XVIII e XIX secolo emerge spesso un'apologia della fantasia che – oltre a rappresentare la forza enunciativa d'un programma estetico in procinto d'imporsi – sembra avere come obiettivo polemico la storia religiosa e l'educazione sentimentale della Germania moderna¹. Il corpo pastorale della chiesa evangelica e le autorità politiche degli stati luterani hanno infatti sempre inibito e soffocato, con la rigida determinazione del *sola scriptura* e l'impiego dei dispositivi

* Si tratta del riassunto d'una ricerca ancora in corso. Debbo avvertire che alcuni passaggi, essenziali per fornire lo schema complessivo del mio lavoro, sono qui riprodotti quasi integralmente da due saggi in corso di stampa (*La chiesa evangelica tedesca contro l'ispirazione e Controllo e disciplinamento dell'immaginazione religiosa nella chiesa evangelica tedesca*) che derivano dalle comunicazioni che ho letto ai convegni «Pensiero religioso e forme letterarie dell'età classico-romantica» (Pavia 1992) e «Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medio evo ed età moderna» (Bologna 1993). Può essere utile riferirsi ai frammenti di ricerca che ho già pubblicato: V. MARCHETTI, «Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu». Sulla critica luterana della storia di Thomas Müntzer secondo Gottfried Arnold, in T. LA ROCCA (ed), *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, Torino 1990, pp. 71-102; *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del secolo XVII*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 202-227; *Simon Haferitz*, in I.M. BATTAFARANO (ed), *Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation*, Bern 1992, pp. 129-148.

¹ J. GRIMM - W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1852-1954, III, coll. 152-154, 1318-1322 (alle voci *Einbildung*, *Einbildungskraft*, *Fantasei*); XIII, pp. 1821-1823 (alla voce *Phantasie*). Il sistema «sentimentalità» lo ricavo essenzialmente dalla catena di citazioni contenute nelle voci che vanno da *Sentiment* a *Sentimentalität* in J. GRIMM - W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, cit., X, coll. 614-615, da confrontare con le voci *Empfindung* e *Sinne* di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, VIII, Halle und Leipzig 1734; XXXVII, Halle - Leipzig 1743.

REDAZIONE:

Luigi Blanco, Gustavo Corni, Angela De Benedictis, Raffaella Gherardi, Gustavo Gozzi, Aldo Mazzacane, Marco Meriggi, Mauro Moretti, Ilaria Porciani, Pierangelo Schiera, Gabriella Valera, Cristina Vano

La redazione fa capo al prof. Pierangelo Schiera presso il Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale – Università di Trento, Via Verdi 26 – 38100 Trento

SEGRETARIA DI REDAZIONE:

Angela De Benedictis

DIRETTORE RESPONSABILE:

Giovanni Faustini

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 724 del 22 luglio 1991

Composizione: Istituto trentino di cultura

Stampa: Centro Stampa dell'Università di Trento, Via Lavisotto 119, – 38100 Trento

La Rivista è pubblicata con un contributo del C.N.R. e del Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca sociale – Università di Trento

ermeneutici che ne derivano², ogni manifestazione dell'immaginazione o fantasia in materia di fede («dal punto di vista teologico anche l'immaginazione e la fantasia peccano»³). Hanno cioè costituito una «teologia senza entusiasmo», se per entusiasmo o *Schwärmerei* intendiamo la convinzione che «la scrittura sia lettera morta» per il credente richiamato «in vita»; se per *Schwärmerei* o entusiasmo intendiamo la certezza «che dio illumini l'uomo» personalmente, con il suo spirito di verità, e che «lo giustifichi e lo salvi senza la mediazione della parola e dei sacramenti»⁴.

«Gli entusiasti – avverte il sovrintendente delle chiese svedesi inaugurando, nel novembre del 1694, l'anno accademico di Greifswald in Pomerania – sono dei malinconici». Questo significa che, dal punto di vista medico e religioso, sono prigionieri della loro anormale costituzione fisica e mentale: una «complessione» che vede la prevalenza della fantasia del soggetto sull'autorità della parola di dio che, dall'evento cristiano, è affidata unicamente alla scrittura. Ma questo significa anche, dal punto di vista politico, che essi hanno con le cose del mondo un rapporto determinato dall'immaginazione sociale invece che dalla ragione di stato⁵.

Gli entusiasti sono presi dalla fissazione (*pervasio*) d'una «illuminazione congenita a ogni vivente e di per sé sola sufficiente alla salvezza». Quest'*Erleuchtung* naturale, che ai più sembra estinta ma è presente in ogni individuo, non viene destata dalla lettura o dall'ascolto della scrittura santa, ma – dicono – dev'essere risvegliata (*excitata*) per mezzo dell'interruzione di ogni comunicazione con il mondo esterno e la concentrazione all'interno del soggetto dove l'anima si unisce con dio. I due termini in uso (*exstasis* o *raptus*) coprono degli stati fisici «che corrispondono alla rigenerazione» spirituale di cui parlano i vangeli e quindi sono capaci di «deificare l'uomo»⁶.

Nella teologia evangelica «sono invece le tenebre e la cecità a essere connaturate all'uomo». Non c'è dunque alcuna possibilità di credere che il *lumen* fisico di cui è dotato l'uomo per nascita sia «raggio e sostanza d'un divino rischiaramento» del corpo.

² V. MARCHETTI, «*Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu*», cit., pp. 82-102.

³ H.I. GERDESIUS, *De enthusiasmo schediasma inaugurale contra fanaticos nov-antiquos publice propositum*, Wittenbergae 1708, p. n. n. della prefazione.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

L'unico veicolo che consente all'uomo di passare dall'«oscurità», in cui è stato gettato per via del peccato originale, alla «luce» è (e resta) la «parola profetica» delle scritture: il *sermo* del «dio vivente ch'è regola e norma d'ogni verità». Per la cultura religiosa luterana non è dunque in alcun modo compatibile con il cristianesimo il discorso di coloro che dicono «che la scrittura è lettera morta da giudicare con il lume interno dello spirito». Anzi. La *Schwärmerei* non può in alcun modo essere tollerata: «I dottori della chiesa redarguiscono gli entusiasti pubblicamente e con tutta l'energia di cui sono capaci; il magistrato imponga che i fanatici vengano esiliati dalla patria, perché il loro male s'insinua come un morbo contagioso e facilmente infetta gli altri»⁷.

Sono essenzialmente due le fasi portanti della repressione religiosa dell'entusiasmo che si è esercitata in Germania, senza soluzione di continuità, dalla Riforma al Romanticismo. La prima si colloca all'epoca della *Schwärmerei* di Thomas Müntzer (1520-1525) e del *Neue Jerusalem* di Berhardt Rothmann (1524-1535); la seconda ai tempi del *Pietismus* di Philipp Spener (1675-1705) e della *Ketzerhistorie* di Gottfried Arnold (1699-1724)⁸. Gli storici che si sono occupati di *Schwärmerei* nel Cinquecento e di *Pietismus* nel Seicento hanno individuato diverse continuità tra i due fenomeni religiosi. Ma, di norma, hanno visto delle incolmabili distanze tra le idee con cui Thomas Müntzer aveva condotto la «lega degli eletti» alla battaglia di Frankenhäusen e le conventicole appartate di Philipp Spener; hanno marcato delle differenze insuperabili tra le concezioni teocratiche con cui Berhardt Rothmann aveva guidato la «città assediata» di Münster e il latitudinarismo clandestino di Gottfried Arnold. Cosa avrebbero potuto mai dire i pietisti davanti a questi proclami dei profeti celesti: «Il dio vivente sta affilando la sua falce per me in modo che io possa poi recidere i rossi papaveri e gli azzurri fiordalisi» (Müntzer); «Vestitevi della gloriosa armatura di Davide se volete portare la vendetta del signore e se volete sradicare ogni empietà» (Rothmann)?⁹

Non sono, in questa sede, interessato a studiare il fenomeno cinquecentesco della contestazione politica e del rifiuto ecclesia-

⁷ *Ibidem*.

⁸ V. MARCHETTI, «*Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu*», cit., pp. 71-82; G. ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt 1699-1700.

⁹ V. MARCHETTI, *I movimenti ereticali nell'Europa del cinquecento*, in N. TRANFAGLIA - M. FIRPO (edd), *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, IV/2, Torino 1986, pp. 219-224, 230-233.

stico dei «profeti celesti», che comincia con l'irruzione dello stesso Martin Lutero nella guerra contro Müntzer¹⁰ e si definisce – alla fine del secolo – nel giudizio che la «scrittura» dettata dal signore è, in tutta Europa, ormai accerchiata da «visionari» d'ogni genere: «paranoici» in preda a fantasie religiose che, con le loro «aggiunte» e le loro «sottrazioni», cercano di liquidare il principio d'autorità del cristianesimo¹¹. Sono interessato invece a proporre – affinché sia verificata su basi documentarie più ampie – un'ipotesi di lavoro sulla letteratura teologica tedesca che, tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, trasforma la *Schwärmerei* esplosa all'epoca di Lutero in una struttura mentale che sta nella filiera del *Pietismus* e che del pietismo spiega le condizioni d'emergenza malgrado la vigilanza esercitata dalla chiesa sulle idee religiose delle popolazioni; traduce il contenuto dottrinale del «pietismo» e il suo atteggiamento verso la scrittura sacra in una componente dell'«entusiasmo», considerato come patologia della religione del libro, e ne decifra le possibilità d'insorgenza indipendentemente dalle condizioni storiche del cristianesimo¹².

Di fronte al movimento religioso denominato *Pietismus*, e a tutte le sue possibili implicazioni, il corpo pastorale evangelico scatenò un'azione dottrinale di proporzioni vastissime e – in ogni caso – superiori all'effettiva pericolosità sociale delle tendenze prese in esame. Al centro dell'iniziativa sembrava porsi la convinzione profonda che il fenomeno di dissenso altro non fosse che l'affioramento di quell'esaltazione per la «parola vivente» dell'«eletto» contro la «parola morta» della *scrittura*, che aveva minacciato il cristianesimo delle origini, aveva tormentato la chiesa lungo il corso della sua storia e aveva infine sconvolto la Germa-

¹⁰ M. LUTHER, *Ein schrecklich Geschicht unnd Gericht Gottes über Thomas Müntzer, darinn Gott öffentlich desselbigen Geist lügen strafft und verdammet*, [Strassburg] 1526 (tr. it. *Una terribile storia e un giudizio di dio sopra Thomas Müntzer, nei quali dio manifestamente ne smaschera e condanna lo spirito, in Scritti politici*, a cura di G. SAJA, Torino 1959², pp. 495-502). Cfr. Ph. MELANCHTON, *Die Histori Thomae Muntzers, des anfangers der Döringischen Vffzur, sehr nutzlich zulesen*, Hagenau 1525.

¹¹ O. CASMANNUS, *Turpitudō omnium turpissima et nocentissima opprobrium christianorum*, Francofurti 1609, pp. 86-87. Gli «entusiasti» compaiono a volte come esponenti d'un'invariante del cristianesimo («Qui spiritum in primis iactant et se divinis frui visionibus gloriantur»), a volte come semplici varianti dell'anabattismo cinquecentesco.

¹² Fondamentale lo schema preparato da E.D. COLBERG, *Das Platonisch-Hermetisches Christenthum*, Frankfurt und Leipzig 1690. Cui va aggiunto: E.D. COLBERGIUS, *De origine et progressu haereticum et errorum in ecclesia specimen historicum*, Gryphisvaldiae 1694.

nia all'inizio della riforma. Il pietismo, per di più, collegandosi per vie spesso clandestine e quasi sempre indirette, a fermenti di «fervore» presenti in tutta l'ala entusiastica della riforma protestante (dal calvinismo all'anglicanesimo) lasciava entrare elementi che si connettevano alla «teologia mistica», creando un'inquietante connessione e commistione con il cattolicesimo romano.

2. Gli studi luterani sulla «teologia mistica», dopo la pubblicazione d'un clamoroso saggio di Gottfried Arnold, si sono moltiplicati¹³. Ma, a livello internazionale, restò per molto tempo valida l'osservazione di Pierre Jurieu che, nel suo *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, uscito nello stesso anno in cui veniva pubblicata la *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, scriveva che i protestanti non avevano mai considerato il problema degno delle loro attenzioni¹⁴. Dunque «non ne sapevano nulla» e, quando si erano provati a parlarne, avevano considerato il fenomeno troppo semplicisticamente come «fanatismo, superstizione, ipocrisia». Anzi. Jurieu aggiunge che la maggior parte dei protestanti del suo tempo «non sapeva nemmeno che cosa significassero i termini di teologia mistica». Si credeva, nel migliore dei casi, che questa «scienza» religiosa rassomigliasse a quella dei teologi che – alla ricerca del «mistero» anche là dove la scrittura è chiara ed evidente – danno sempre delle «interpretazioni allegoriche» ai racconti evangelici e quindi trovano nei libri sacri, specie nei profeti, dei «sensi nascosti», dei «significati nuovi». In ogni caso: sensi e significati «sconosciuti» alla tradizione esegetica¹⁵.

«Ma questa – avverte il teologo calvinista – non è la teologia mistica». La teologia mistica infatti «è un'arte». Ed è un'arte perché si tratta «d'une science toute de pratique». Per suo tramite si crede di poter portare le anime a una «unione intima e perfetta con la divinità». I mistici, che si fanno chiamare «spirituali», sono i «maestri» di «questa scienza» e di «questa arte». Sono loro che danno «le direzioni e le regole» per condurre le anime non solo alla «perfetta carità» e al «puro amore», ma

¹³ G. ARNOLDUS, *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Francofurti 1702.

¹⁴ [P. JURIEU], *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, [Amsterdam] 1700², p. 3. La prima edizione, immediatamente esaurita, è del 1699. Vedi: I.F. MAYERUS, *De quietistarum persecutionibus dissertatio*, Holmiae et Hamburgi 1688. Allegato: [I.F. MAYERUS], *Breves considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos et aliorum quietistarum cum bulla summi pontificis et decreto contra eosdem*, Coloniae 1688.

¹⁵ P. JURIEU, *Traité historique*, cit., p. 3.

anche alla «beatitudine terrena». Questi «uomini spirituali» sono ancora più noti come «contemplativi» perché hanno stabilito che la beatitudine consiste proprio nel *bíos theoretikós*. In particolare in quella tecnica che chiamano «contemplazione passiva»¹⁶.

Pierre Jurieu riconosce che il progetto di analizzare e ricomporre in una dottrina la mistica del suo tempo («donner un système exact»), esaminando i testi della deriva cattolica e protestante a disposizione d'uno storico delle idee, fallisce davanti all'inquietudine che genera in un pastore riformato la larghezza dei sentimenti religiosi: «Mais nous n'avons pas plutôt pénétré ce projet, que nous y avons découvert une vaste étendue qui nous a fait peur». Resta la possibilità di presentare una specie di fenomenologia del discorso mistico di dio («donner un système de la théologie mystique en général»): un'impresa di grande difficoltà, ma in grado – se completata – di consentire la costituzione d'un giudizio fondato sulle tendenze religiose del presente che si oppongono alle istituzioni ecclesiastiche. Tre sembrano essere gli esiti della ricerca: la teologia mistica non è affatto un'arte o una scienza che funzioni come un sistema; lo stile dei mistici è talmente oscuro che dà l'impressione d'una deliberata volontà di nascondimento; non esiste un concerto mistico, ma un insieme di voci varie ed estremamente contraddittorie¹⁷.

Qual è la ragione di quest'incapacità della teologia mistica di essere un organismo dottrinale? «Ces messieurs», quando si entusiasmano, «mettent leur imagination et leur esprit dans un état violent, comme un arc qu'on bande à l'excès». Quando invece sono in uno stato normale («quand on n'y prend pas garde»), essi distendono lo spirito e l'arma per scagliare le frecce riprende la sua «situation naturelle», ritorna cioè «à son juste point». I mistici parlano a seconda delle immagini di cui si sono riempiti. Ma mescolano queste immagini che derivano dalla «patologia della mente» (*l'arco è teso*) con il buon senso e la ragione (*l'arco è disteso*). Donde le contraddizioni. Complicate dal fatto che le visioni dei mistici non sono mai uniformi perché ciascuno ha le sue. La mistica insomma è una scienza fondata sull'esperienza singolare¹⁸.

La produzione letteraria della mistica è difficile e opaca. Ma bisogna conoscerla. È questo l'unico modo – avverte il pastore calvinista – per far capire ai protestanti che cosa sta effettivamente

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 12-13.

te succedendo nel campo cattolico. Da notare che, nello svolgere la prima parte del discorso, Jurieu scrive che – se è vero che la teologia mistica non ha un sistema – «il lui en faut prêter». Nell'«esprit du siècle» infatti, là dove non si riesce a ridurre a sistema la materia che si sta osservando, là non c'è ordine. E dove non c'è ordine non si capisce nulla. La critica in questo caso coinciderebbe con l'oggetto della ricerca. Bisogna dunque riportare le «massime» dei mistici a una qualche sintassi che dia loro l'aspetto d'un insieme provvisto di senso. A Jurieu sembra che il metodo migliore per dare un'idea coerente d'un'arte e d'una scienza pratica che hanno preso il posto d'una dottrina religiosa fondata sulla scrittura, sia quello di esibirne il fine ultimo: «Trovare una specie d'unione intima dell'anima devota con dio, che la porta – per questo mezzo – a ogni perfezione pace beatitudine». Ed è proprio di questa «morale» mistica che, conclude Jurieu, i protestanti non debbono fidarsi. Perché queste «vie interiori» vogliono fare un uomo «perfetto, divinizzato, trasformato». Un uomo *unito* a dio, *dimorante* presso dio, *trasferito* in dio. Per raggiungere questo fine non c'è bisogno della scrittura santa, dell'evento salvifico, della promessa cristiana. E un cristianesimo senza scrittura è, per Pierre Jurieu, «incomprensibile». Perde – se così si potesse dire – la *storia* e diventa una *religione*¹⁹.

3. Nelle facoltà teologiche tedesche, in seguito all'emergenza pietista considerata come ripresa dell'entusiasmo, venne elaborata una specie di «mito» del montanismo, che fu completato all'università di Strasburgo – all'inizio del XVIII secolo – sotto la direzione di Johann Joachim Zentgraf, il quale pubblicò un fascicolo di sette tesi e sei dissertazioni supplementari o complementari («auctarii disputationes») che affrontano, in buon ordine logico, i principali argomenti all'ordine del giorno d'una chiesa in piena guerra contro la volontà di sottrarsi all'autorità della scrittura²⁰.

Ho già avuto modo, studiando la reazione organizzata dalla *Kirchengeschichte* contro la *Ketzerhistorie* di Gottfried Arnold, d'impostare alcuni problemi di metodo relativi a quella letteratura teologica contro la fantasia che si manifesta attraverso le tesi di dottorato discusse nelle principali università tedesche dai candidati all'ufficio pastorale nei ranghi della chiesa evangelica. In particolare, ho identificato due differenti tendenze di lettura del

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁰ I. I. ZENTGRAVIUS, *Exercitatio historico-theologica de lapsu Quinti Septimii Florentis Tertulliani ad montanistas*, Argenterati 1706.

dissenso. La prima, che possiamo considerare conservativa, intende sottoporre il sistema dottrinale d'un eretico che pratica l'ispirazione diretta al giudizio della chiesa: un'istituzione che si fonda solo sull'autorità della scrittura e quindi condanna l'entusiasmo dissolutore dell'ordine ermeneutico. La seconda, che possiamo definire innovativa, non crede sia necessario confutare con l'autorità della scrittura una dottrina fondata sull'ispirazione del soggetto per il semplice fatto che l'entusiasta è un malato di mente succube delle sue fantasie e quindi chiede che la chiesa consegni il dissidente allo stato perché egli sia curato da chi ha il compito di controllare la salute psichica della popolazione²¹.

In questa comunicazione vorrei cercare di mettere in evidenza il fatto che il rigoroso disciplinamento dell'immaginazione in materia di fede, mentre ha provocato un *impoverimento* dell'immaginario religioso del protestantesimo, ha determinato – come avviene di norma negli spostamenti, nella concentrazione e negli investimenti locali d'energia – un prodigioso *arricchimento* dell'immaginario artistico della Germania (specie di quello poetico e letterario), che diventa un campo d'esercitazione della fantasia piuttosto libero da condizionamenti e relativamente indipendente, nelle sue operazioni e procedure, da ogni controllo. Ma – ecco il problema – bisogna aggiungere che questa volontà d'emarginazione dell'immaginazione dalla religione, motivata da necessità strettamente teologiche, trova nel pensiero moderno (soprattutto nella riflessione filosofica e nelle teorie mediche) un potente ausilio e vi ricorre in modo sistematico.

La teologia evangelica del XVII secolo, attraverso mediazioni complesse, ma abbastanza evidenti nella loro trama, presta crescente attenzione, malgrado l'apparenza d'una chiusura refrattaria alle evoluzioni del pensiero moderno, anche alle peripezie della scienza e si appropria del suo linguaggio che comincia a filtrare nella fortezza della chiesa. All'epoca dell'ortodossia luterana essa si muove verso due direzioni principali: da un lato sviluppa il raggio d'azione della scolastica, che copre ormai tutti i campi della cultura; dall'altro porta a livelli altissimi la critica storico-filologica dei testi sacri. Bisogna mettere in rilievo anche il fatto che questa teologia guarda spesso alla filosofia attraverso la teologia naturale, la teologia morale e la teologia fisica, che sembrano sempre più compromesse con il linguaggio della secolarizzazione incipiente, malgrado avessero ricevuto il mandato

²¹ V. MARCHETTI, «Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu», cit., pp. 82-91, 92-102.

imperativo di mostrare la compatibilità tra fede e ragione²².

Nel mio lavoro ho cercato di sorvegliare con cura le letture che la teologia fa della medicina per sorprendere i primi tentativi di connettere – molto vantaggiosamente per la dottrina riformata dell'autorità unica della scrittura – l'entusiasmo alla malinconia («dell'entusiasmo si dà [anche] una storia naturale»²³) e quindi creare un campo del dissenso religioso percepibile come patologia della mente²⁴. Il presidente del concistoro di Wismar annota che «la malinconia e l'umore atrabiliare possono influire sull'uomo in modo tale che egli si persuade [...] d'essere divinamente ispirato». E questa «persuasione» lo fa «soffrire d'una forma di demenza». Malgrado si tratti d'una «malattia» non si deve rinunciare a considerare l'entusiasmo al riparo dall'errore dottrinale («neque a crimine excusat») e la malinconia non può condurre a un vero sentimento religioso («neque melancholia vere alicuius pietatis effetrrix est»)²⁵.

L'entusiasmo di cui parlano i luterani non è mai, nemmeno per un istante, l'ispirazione divina che alleggerisce il soggetto dal peso della terrestrità. E non è neanche lo stato di rapimento della mente che produce il «soffio» del signore nel corpo dell'uomo e della donna. È ormai l'*exaltatio* dei medici moderni, che rimanda non solo ad uno stato di forte tensione e turbamento emotivo per via dell'azione d'un agente esterno; ma rimanda anche a una situazione di squilibrio per effetto d'un'accensione spasmodica della fantasia. L'entusiasmo della tradizione platonica, ripreso nell'età dell'umanesimo e del rinascimento, era uno stato del corpo che veniva lasciato alla devozione cattolica. Ma nelle discussioni tra i teologi luterani esso non viene né cancellato dalla cultura germanica né estirpato dalla lingua tedesca. Viene semplicemente spostato fuori dal campo del cristianesimo, uno spazio che occupava abusivamente, ed è affidato in gestione esclusiva alla «poesia», dove parlare d'ispirazione non desterà scandalo alcuno e dove in breve si comincerà a produrre un discorso che dell'antico entusiasmo riprenderà le movenze.

²² Mi riferisco soprattutto alla letteratura preparatoria di quell'immensa produzione settecentesca che parla di fisicoteologia, astroteologia, eliotologia, litoteologia.

²³ H. GERDESIUS, *De entusiasmo schediasma inaugurali*, cit., p. n. n. della prefazione.

²⁴ Al centro di questa fase metterei le letture pastorali del libro di H. JORDANUS, *De eo quod divinum aut supernaturale est in morbis humani corporis eiusque curatione liber*, Francofurti ad Moenum 1651.

²⁵ H. GERDESIUS, *De entusiasmo schediasma inaugurali*, cit., p. n. n. della prefazione.

4. Il più importante processo di «recinzione» teorica dell'entusiasmo si attua nel Regno Unito tra il 1655 e il 1662. Ne sono responsabili Méric Casaubon e Henry More, che avevano preparato i loro interventi prima del ritorno degli Stuart sul trono d'Inghilterra (29 maggio 1660), ma erano già culturalmente all'interno della Restaurazione, dal momento che la loro lettura dell'entusiasmo prepara l'interpretazione anglicana della Rivoluzione come esplosione della «spiritual drunkenness» e come irruzione dei «poets in religion»²⁶. Mentre, sulla base di questi primi interventi, cominciano a prendere la parola storici della chiesa e del dogma, teologi e moralisti, eresiologi ed esperti di letteratura cristiana, il problema s'andava impossessando di tutti gli strati intellettuali della cultura inglese. Alla fine del processo si potrebbero collocare le note di Jonathan Swift sulla meccanica dello spirito (1704)²⁷; l'epistola sull'entusiasmo (1708) e l'esame del fenomeno contenuto nelle riflessioni miscellanee di Shaftesbury (1710-1711)²⁸.

Sono costretto a lasciare da parte tanto Swift quanto Shaftesbury. Ma sono obbligato anche a non dare conto del complesso contributo di Casaubon e More oltre che delle discussioni che hanno provocato in Inghilterra e in Germania²⁹. Devo tuttavia segnalare in questa sede che More, nella trentaduesima sezione del suo *Enthusiasmus triumphatus*, introduce – accanto a quella di «entusiasmo religioso» – la nozione di «entusiasmo politico». Coloro che sono trasportati, da un'indole malinconica, verso gli «affari» di stato, ovverosia che «amano il dominio e l'onore» e che possiedono un «forte senso dei diritti civili», ma non obbediscono all'istanza suprema della «ragione», credono di dovere

²⁶ G. HICKES, *The spirit of enthusiasm exorcised*, London 1703, p. 2. Hickes, cappellano di Carlo II, fu uno dei primi ecclesiastici a rifiutarsi di prestare il giuramento a Guglielmo III nel 1688. I suoi testi mi sembrano contenere con la massima chiarezza l'interpretazione canonica della chiesa inglese della restaurazione monarchica.

²⁷ [J. SWIFT], *A tale of a tub*, London 1704. Ho usato: J. SWIFT, *Favola della botte*, tr. it. di G. Celati, Torino 1990. Per *A discourse concerning the mechanical operation of the spirit* mi sono avvalso della tr. it. di F. Marucci in *Una modesta proposta e altre satire*, Milano 1977.

²⁸ [A.A. COOPER], *A letter concerning enthusiasm*, London 1708. Ho usato la *Lettera sull'entusiasmo* e il primo capitolo della miscellanea seconda delle *Riflessioni miscellanee* in A.A.C. SHAFTESBURY, *Saggi morali*, a cura di P. CASINI, Bari 1962.

²⁹ M. CASAUBON, *A treatise concerning enthusiasme as it is an effect of nature, but is mistaken by many for either divine inspiration or diabolical possession*, London 1655 (tr. lat. di Johann Friederic Mayer: M. CASAUBONUS, *De enthusiasmo commentarius*, Gryphiswaldiae 1708).

accedere al potere per «mandato divino». Essi – come tutti i falsi messia della storia ebraica – si sentono «salvatori del popolo» e del popolo sfruttano l'attesa della pienezza dei tempi: una forma di sensibilità religiosa che deriva dalla «malinconia giudaica»³⁰.

More sostiene di avere conosciuto un tedesco che viveva nel Regno Unito e che, con il nome di Davide II, si proclamava «soldato di dio». Egli diceva di provare un'enorme pietà per le «sofferenze del suo paese»: voleva radunare un piccolo esercito e portare guerra ai potenti per «stabilire la pace» in tutta la Germania. Non c'è dubbio che, per il filosofo inglese, questo «ingegno vivace» fosse un «uomo molto religioso», oltre che un tenace avversario della «tirannia», pieno di zelo ed eloquenza quando parlava della scrittura sacra. Ma – avverte More – sembrava essere «afflitto» da una particolare «debolezza»: si credeva realmente quel Davide che i profeti avevano predetto e si considerava «principe e liberatore» del popolo di dio. Chi avesse osservato con attenzione il «pallore del volto» e l'espressione «consumata dalla malinconia» non se ne sarebbe stupito: l'entusiasmo della sua fede era radicato nel suo corpo malato. More aggiunge anche di aver conosciuto una persona, dall'aspetto decoroso e dai modi rispettabili, dall'eloquio razionale nella conversazione e indubitabilmente in possesso pieno delle sue facoltà mentali, che aveva però il «difetto» di credersi designato da dio a essere il «quinto monarca» del mondo. Per questo, nella vita privata, simulava – qualche volta – una pompa regale e esigeva l'omaggio che si riserva ai re³¹.

Il nome che più circola nell'*Enthusiasmus triumphatus* è però quello di David Joris. More propone una descrizione della «persona dottrina atteggiamenti» che renda conto del rapporto esistente tra l'entusiasmo e la malinconia. A noi interessa particolarmente l'estratto, in nove articoli, che More fa della «dottrina giorgiana». More insiste sul fatto che David Joris possedeva un «potere della parola» le cui cause erano però del tutto «naturali». Allestendo un discorso, che verrà svolto con grande clamore nei decenni successivi alla restaurazione regia, More dice che la consuetudine d'un «ignorante» alla lettura della bibbia consente all'illetterato di parlare come la bibbia o dio («una retorica avvini-

³⁰ H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus or a brief discourse of the nature, causes, kinds and cure of enthusiasme*, in *A collection of several philosophical writings*, London 1662², p. 22. È da confrontare con M.G. HANSCHIUS, *Diatriba de enthusiasmo platonico*, accedit G.G. LEIBNITII, *Epistola ad auctorem hoc de argumento scripta*, Lipsiae 1716.

³¹ H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus*, cit., p. 22.

cente e esaltante»). È proprio il contrario di quanto fa il «dotto», che «mescola» il suo linguaggio a quello del signore offrendo agli ascoltatori uno stile troppo simile all'espressione comune³².

More, per fare meglio comprendere la distanza del fenomeno entusiastico dalla riforma, propone al lettore di accettare la sua idea d'una forte prossimità tra «entusiasmo» e «ottimismo». È difficile definire il significato preciso di questo termine nel linguaggio del More, dato che i dizionari filosofici lo analizzano solo in relazione al discorso di Leibniz e dei suoi critici francesi³³. Mi sembra che, rimanendo sulle generali, l'«ottimismo» di More venga qui posto semplicemente in contrapposizione al «pessimismo» antropologico del protestantesimo. Il modello di vita e di comportamento che David Joris indica al cristiano non è – scrive l'autore dell'*Entusiasmus triumphatus* – ispirato da dio. È suggerito da un carattere «fiducioso» che deriva da una particolare complessione fisica. Questo carattere viene illustrato con versetti biblici; questa virtù per complessione e questo stile mutuato alle scritture fa apparire al popolo l'apostolo o il profeta³⁴.

Lo schema di More, che lavora – con buona competenza – sulla letteratura medica corrente, prevede anche una lotta dell'entusiasta contro la sua complessione. Nell'entusiasta prevale la malinconia. Su questo punto v'è consenso universale. Ma – come abbiamo visto – la malinconia si presenta mescolata all'ottimismo. E nell'ottimismo alloggiano le più «ardenti passioni». La catena delle «grazie divine» presenta dunque dei valori («abnegazione e mortificazione») che sono il risultato della vittoria che l'ottimista ha riportato sul malinconico. La simulazione di fronte alla richiesta d'una professione di fede non è dunque l'effetto d'una presa di posizione teorica consapevole. È semplicemente la risposta d'una complessione fisica ottimistica che ha cura del proprio corpo e non sa adattarsi all'idea della sofferenza per testimoniare una fede: «Tutto ciò è il naturale dettame dell'ottimismo trionfante». Che cioè ha la meglio sulla «tirannia della collera e della malinconia». Collera e malinconia possiedono infatti una «dogmatica ferocia» che non è buona per sé e non è giusta per gli altri³⁵.

David Joris, il più conseguente entusiasta del XVI secolo, ave-

³² *Ibidem*, p. 24.

³³ *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Paris 1737, p. 207.

³⁴ *Ibidem*, p. 25. Vedi A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1970¹¹ (tr. it. *Dizionario critico di filosofia*, Milano 1975², pp. 606-608).

³⁵ H. MORE, *Entusiasmus triumphatus*, cit., p. 25.

va – per il moderno fisionomista – la complessione somatica dell'ottimista. Questo significa che aveva anche una «voluttà» e una «libidine» superiore alla norma, com'è evidente dal suo programma di restaurazione della poligamia e della poliandria. Ma significa anche e soprattutto ch'è il corpo (e non la ragione) dell'eretico a negare la vita futura. Si tratta di capire che nel dissidente vi è sempre un «eccesso» di produzione ematica che «oscura e rattrista» lo spirito, di modo che la mente non riesce più a concepire uno stato del corpo che non sia quello materiale e presente. Ne consegue che, se è vero che l'entusiasta è dominato dalla sua costituzione materiale, egli non può credere alle promesse evangeliche di vita eterna e concepisce tutto il discorso che le scritture fanno sull'*aldilà* come allegorie. La resurrezione dei morti, per esempio, non sarebbe altro, per l'uomo naturale, che l'essere innalzato al livello spirituale della vita cristiana. È la passione per «l'amore, la pace, la giustizia» (sentimenti terreni e sociali) che spinge l'entusiasta a non credere alle promesse «d'immortalità e di gloria» nei cieli. Anzi. Egli è convinto che questa negazione dell'eternità – che gli uomini della scrittura non potranno mai ammettere – gli venga per ispirazione divina. La conseguenza dell'irruzione della complessione malinconica nel cristianesimo (una complessione incapace di «innalzare la mente al cielo per mezzo della fede») è che l'immaginazione «porta il cielo in terra» e prepara l'idea che l'instaurazione del «regno» sia un affare secolare³⁶.

5. Come curare l'entusiasmo? Per mezzo del *diatron* ovvero «composizione di tre ingredienti eccellenti»: temperanza, umiltà, ragione. More non intende dunque associare al suo lavoro il contributo della iatrofisica e della farmacopea contemporanea così come si era provato a fare Robert Burton nella parte della sua *Anatomy* consacrata alla malinconia religiosa³⁷. «Noi – scrive More – considereremo soltanto le cose che rientrano nella sfera della riflessione morale e teologica». Eppure, se noi analizziamo che cosa intende More per temperanza, non possiamo fare a meno di parlare d'un rimedio naturale (astinenza dai piaceri e continenza della carne, dieta alimentare e ossigenazione del corpo). Viene tuttavia introdotta nell'argomentazione fisica la nozione capitale di «due and discreet use of devotion» (su cui insisteva

³⁶ *Ibidem*, pp. 25-26.

³⁷ La discussione sulla malinconia religiosa cui faccio riferimento si trova nel terzo volume dell'opera di [R. BURTON], *The anatomy of melancholy*, Oxford 1621.

da tempo la cultura spirituale anglicana³⁸) in opposizione alla religiosità in eccesso. Mentre infatti nella pietà temperata il sangue viene «purificato dai vapori che opprimono» la mente pia, nella religiosità in eccesso l'«ardente» espressione della fede danneggia la testa, agita il cervello e gli spiriti animali, intossica la ragione «con veemenza e furore»³⁹.

L'umiltà («sottomissione totale alla volontà di dio») costituisce un valore diametralmente opposto a quello dell'entusiasmo. Che cos'altro è se non uno smisurato orgoglio quel sentimento che porta un uomo a dire di essere così vicino al signore da sentire che dio stesso agisce sul suo spirito; che il signore in persona gli comanda di fare il profeta, il legislatore, il messia? Ma la suprema qualità dell'uomo della riforma è la ragione, che More intende come una «costituzione mentale così ferma e prudente» da dubitare sempre dell'apporto della «fantasia» alla conoscenza. Mentre infatti la ragione giunge alla verità attraverso le facoltà dell'anima, l'immaginazione non ha mai la possibilità di arrivare alla verità. Coloro che vogliono convincere gli uomini a non fare uso della ragione nelle cose della fede e ad affidarsi all'illuminazione dello spirito «sfiorano la follia». Il fatto è che lo spirito di verità che si trova nell'anima del fedele è quel principio razionale che Cristo (il *logos* eterno) offre all'uomo giustificato dandogli la saggezza⁴⁰.

More, parlando del linguaggio degli entusiasti, fa notare che quel particolare stile che affascina gli ascoltatori (i «fanatici», come i «profeti», non pronunciavano mai lunghi discorsi ma dettavano di preferenza brevi proposizioni ieratico-politiche) deriva anche dal fatto che l'«invasato» prende la parola per «diritto divino» e lascia intendere di «essere venuto a contatto con qualcosa di straordinario» ch'è sceso su di lui. Non si deve credere però – scrive More – che vi sia stato *per davvero* un intervento del signore che ha insufflato la sua parola nel petto dell'uomo affinché sia comunicata alla società («non è una misericordiosa visita dello spirito di dio»). È, al contrario, l'«inquieto e tumultuoso spirito della malinconia» che «sconvolge l'intera struttura fisica» del soggetto («è un avvenimento della natura»). Si potrebbe dire che «è come un terremoto che scuote una cella sotterranea [cioè il cervello]: il prigioniero vede, per un momento, i muri che si fendono e si spalancano – lasciando entrare,

³⁸ Uso: R. BURTON, *The anatomy of melancholy*, London 1968, III, p. 319.

³⁹ H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus*, cit., p. 37.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 37-39.

dalle crepe che si sono aperte, uno spiraglio di luce. Ma poi, improvvisamente, tutto si richiude e ritorna l'oscurità»⁴¹.

6. Nel titolo di questa comunicazione ho parlato di una «teologia *senza* entusiasmo». Adottando questo sintagma non ho voluto in alcun modo iscrivermi un giudizio negativo. Tanto l'uno (*teologia*) come l'altro (*entusiasmo*) sono termini tecnici e la preposizione privativa (*senza*) registra una conseguenza necessaria del modo in cui è stato fissato dalla riforma il principio d'autorità: l'entusiasmo che sgorga dalla parola interiore è incompatibile con la teologia che riproduce la scrittura dettata dal signore. Quando parlo di *teologia* intendo dunque quella scienza che, per parlare di dio e delle relazioni tra l'eterno e gli uomini, si sforza di fondarsi esclusivamente sulla parola del signore comunicata al mondo attraverso i libri santi: i due testamenti che sigillano la verità divina e dunque non tollerano aggiunte umane di nessun genere. Quando parlo di *entusiasmo* intendo invece una concezione religiosa che rifiuta, per principio, l'idea d'una manifestazione della verità rivelata per intero nel tempo storico della predicazione messianica e apostolica. Con questo solo gesto di rifiuto del libro come deposito unico della verità divina l'entusiasmo mette in crisi – e in prospettiva dissolve – la visione riformata dell'ermeneutica dei testi sacri. Parlando di «teologia *senza* entusiasmo» volevo poi anche dire che la scienza *sola scriptura* della divinità, che considero uno dei più potenti dispositivi della modernità religiosa, ha cercato di controllare e disciplinare l'ancora troppo florida immaginazione religiosa del cristianesimo evangelico escludendo dalla dottrina della chiesa ogni traccia dell'ispirazione personale e diretta del credente.

Viene provocata in questo modo una sorta di laicizzazione della fantasia che, non potendosi più esercitare, come avviene nella pietà cattolica, con le sorprendenti figure umane della sua teofania e con le sue inquietanti rappresentazioni psicologiche del divino, si sposta sempre più liberamente verso l'analisi dei «sentimenti» del soggetto dell'esperienza (l'uomo). Per far comprendere meglio l'ostilità luterana nei confronti della fantasia in materia di fede ho cercato di ricostruire le condizioni nelle quali avvenne il passaggio, in Germania, dalla tradizione «magica» ed «irrazionalista» del mondo, che aveva pervaso anche la cultura religiosa fino quasi alla conclusione del XV secolo e che (secondo

⁴¹ *Ibidem*, pp. 39-40.

i protestanti) continuava a informare il cattolicesimo, alla dominante «razionalista» e «demoniaca»⁴².

7. Ho detto all'inizio che, nella cultura letteraria che s'impone in Germania tra Settecento e Ottocento, emerge un'apologia della «fantasia» che sembra avere come obbiettivo polemico la storia religiosa e l'educazione sentimentale della riforma. I manifesti che espongono i programmi del romanticismo tedesco insistono sulla *Romantik* come atteggiamento etico-spirituale (oltre che movimento d'idee) teso alla rivalutazione del sentimento e della fantasia nei confronti del classicismo e del razionalismo che avevano imperato nell'età precedente. Che cosa fossero il classicismo e il razionalismo imperanti nelle arti tedesche prima del romanticismo non è difficile saperlo e non è difficile capire che la reazione era ampiamente giustificata. La familiarità con quella trattativa teologica che, nella chiesa luterana, per tutto il corso dell'età moderna, parla del ruolo negativo del «sentimento» e della «fantasia», mi ha però fatto crescere il sospetto che la guerra romantica contro il classicismo e il razionalismo non avesse affatto di mira – come lasciava intendere – la letteratura tedesca del Settecento (in verità non eccessivamente classica e razionalista in rapporto alle altre letterature europee), ma intendesse portare la sua offensiva al cuore stesso della storia della Germania moderna: un'offensiva esplicita, del resto, in alcune lugubri apologie del medioevo e nelle simpatie – qualche volta trasformate in conversioni – per il cattolicesimo.

Mi sembrava insomma che il vero bersaglio dell'iniziativa romantica fosse la gerarchia ecclesiastica evangelica che, avendo disciplinato l'immaginazione in materia di fede con l'imperativo del *sola scriptura*, aveva impedito il formarsi d'una cultura religiosa nella quale il sentimento e la fantasia avessero la possibilità d'esprimersi liberamente. Non mi restava dunque, per liberarmi da questo sospetto, che esaminare con maggiore cura di quanto non avessi fatto fino a quel tempo la letteratura teologica tedesca che ha aggredito l'immaginazione come livello inferiore della conoscenza e di conseguenza non ha mai, in alcun modo, tollerato il fantasticare dei fedeli con le figure del divino.

I risultati della ricerca mi sembrano avere confermato, in tutto e per tutto, l'ipotesi di partenza. Ma hanno corretto uno sbanda-

⁴² I.G. GODELMANNUS, *Tractatus de magis, veneficis et lamis, deque his recte cognoscendis et puniendis in tres libros distributus*, Francoforti 1591 (tr. ted. di G. Nigrinus: J.G. GODELMANN, *Von Zauberern, Hexen und Unholden warhafftiger Bericht*, Franckfort am Mayn 1592).

mento importante. La letteratura polemica della prima *Romantik* tedesca occultava quello che, per me, è poi diventato il nocciolo della questione. Ho detto che la saggistica romantica (che eredita per alcuni versi l'atteggiamento del pietismo verso la scolastica luterana) denuncia la forma della letteratura precedente, ma nella realtà aggredisce tutta la storia religiosa tedesca dell'età moderna, ch'è stata così pesantemente condizionata dall'azione repressiva della fantasia in materia di fede. Ho aggiunto che questa saggistica considera il disciplinamento della fantasia in materia di fede, condotta dalla teologia luterana in nome del *sola scriptura*, come fattore responsabile in massimo grado di avere costituito una cultura senza immaginazione e senza sentimento.

Ed è proprio qui che, secondo me, sta il nascondimento. Il fatto è che si dovrebbe proprio dire il contrario: l'interdetto ecclesiastico che gravava sulla fantasia si è sempre limitato al solo ambito della fede bloccando sul nascere ogni forma di *religiöse Sentimentalität*; il disciplinamento dell'immaginazione ha riguardato esclusivamente la materia religiosa impedendo costantemente che il fedele (nella difficoltà o nel fervore) cercasse delle analogie in un qualche luogo che non fosse quello della scrittura santa. Bisogna riconoscere che il peso disciplinare del sintagma «scrittura interpret sui» è stato davvero enorme nella costituzione della cultura tedesca dell'età moderna.

Ma se le cose stanno in questi termini – ed è proprio questa la tesi che mi sento attualmente di poter sostenere con qualche margine di credibilità – e se i confini della repressione dell'immaginazione sono per davvero così vigorosamente stabiliti, questo significa che il rigido disciplinamento religioso della Germania, la rigida repressione religiosa della fantasia nelle mani della corporazione teologica, hanno permesso la concentrazione della fantasia – di tutta l'energia poetica d'una società – in uno spazio (diciamo così) laico o secolare. Il disciplinamento e la repressione, insomma, esercitati con determinazione là dove dovevano essere esercitati (*sola scriptura*), hanno condotto alla liberazione di quello spazio di vita cui sembra tanto tenere la cultura tedesca e che prende sinteticamente il nome di poesia moderna.

8. Il secondo punto che desidero riprendere e intorno al quale vorrei concentrare la mia attenzione è quello della lotta romantica contro il razionalismo. Mi sembra in realtà (e so di esprimere una tesi molto forte) che si tratti più che altro d'una lotta contro il razionalismo luterano così come esso si era costituito storicamente nei due secoli precedenti. Vale a dire: ben prima che il pensiero occidentale cominciasse a fare sistematicamente a meno

dell'idea di dio per spiegare una sempre più vasta porzione di fenomeni naturali e umani. Qualcuno potrebbe legittimamente domandare quale relazione concreta istituire tra i processi di disciplinamento della società tedesca in età moderna e l'azione del razionalismo luterano, tanto più che non sono ancora in grado di dare una definizione conveniente di questo razionalismo religioso soprattutto per il fatto che, nella fissazione di definire scolastica la teologia della chiesa evangelica, si è ommesso di studiare i complessi meccanismi attraverso i quali il luteranesimo incorpora (dopo averle scorporate dalla struttura di cui fanno parte) le idee contro le quali lotta.

Per esempio, tanto la letteratura luterana anticartesiana e antispinoziana, quanto la letteratura anglicana contro il deismo, sono profondamente modificate dagli argomenti che intendono contestare. Mi sembra di poter sostenere che l'individuazione, al di sotto delle superfici respingenti, dei canali attraverso i quali passa il discorso cartesiano, spinoziano e tyndalliano consente di affermare che le chiese protestanti d'Europa, contrariamente a quello che si crede, sono spesso all'*altezza* del pensiero moderno, pensiero di cui s'appropriano applicandolo sperimentalmente a territori limitrofi, che permettono – al contempo – trasformazione marginale e conservazione nucleare.

Metterei comunque le cose in questo modo: da Lutero a Erasto si viene costituendo un discorso che, partendo dalla denuncia della struttura magica di molte pratiche religiose del cattolicesimo romano, avvia una lotta a oltranza contro le credenze al potere transitivo della fantasia. Questa lotta s'innesta fin da subito con quella contro l'entusiasmo e il fanatismo (la *Schwärmerei* cinquecentesca) e accompagna una trasformazione colossale di mentalità che investe tutta la società luterana. Quest'importante lotta per disciplinare la fantasia è stata, di norma, sottovalutata per una sorta di melensa adesione alle pratiche popolari che resistono alla liquidazione del pensiero magico e per una futile partecipazione ai valori della stregoneria (basta controllare con un minimo d'attenzione la letteratura simpatetica prodotta in questi anni per comprendere lo sbandamento in atto).

È necessario, a mio avviso, mettere le cose a posto cominciando a studiare con attenzione la lotta luterana contro il potere magico della fantasia come conseguenza logica dell'instaurazione del principio *sola scriptura*. Aggiungo, per esigenza di chiarezza, che il mio intento – nella ricerca che sto allestendo – non è quello di disegnare un quadro della lotta tra il pensiero magico (che resiste alla trasformazione in atto in alleanza con diverse discipline) e il pensiero razionalista che cerca d'imporsi in nome della

medicina, come di solito si fa quando si esamina il pensiero d'un uomo come Jan Wijer⁴³.

Il mio intento è quello di vedere in azione – nel corso di questa lotta – il pensiero religioso luterano che, per contrastare il pensiero magico e per assecondare il pensiero medico, che scopre cause sempre più naturali della rappresentazione dei poteri soprannaturali, si fa razionalista. È questo, secondo me, uno dei più importanti episodi di disciplinamento ecclesiastico della fantasia popolare che si sia realizzato nella storia della Germania dopo Lutero. Come specchio in cui si riflette in modo quasi perfetto il discorso luterano alla fine del XVI secolo si potrebbe prendere il grande trattato di Johann Georg Gödelmann sulla stregoneria stampato in latino, a Francoforte, nel 1590, poi tradotto in tedesco e pubblicato a Francoforte nel 1592⁴⁴.

Il Gödelmann scrive che, per coloro i quali fanno professione di terapeuti fondandosi sulla magia invece che sulla medicina, non esiste una «vera differenza tra la fede e una forte [...] immaginazione». Il professore di diritto all'università di Rostock si accosta a questa straordinaria formula, che apparentava immediatamente (nella visione luterana tedesca) *Hexerei e Zauberei a Schwärmerei*, dicendo che la responsabilità primaria dell'*Enthusiasmus* ricade su coloro che hanno fatto credere «che non esiste fede senza immaginazione». Gödelmann capisce che quest'apologia della fede associata al potere della fantasia si collocava dalla parte opposta del *sola scriptura*. Ma capisce soprattutto che tra gli entusiasti circola un'idea della fede come sogno di potenza. «Attribuendo alla fantasia dell'uomo un potere che appartiene solo a dio», non si costituisce forse una «dottrina che offende la santità oltre che la ragione»? Per un pensatore luterano non c'è dubbio che, «siccome l'immaginazione è formata solo dalle immagini delle creature, la fede in dio non può permettersi alcuna fantasia». La fede in dio si «basa infatti sulla parola di dio e in essa riposa». Non sappiamo d'altra parte che «l'immaginazione è affine al sogno»? Il sogno e l'immaginazione hanno questo in comune: «La creazione di vane ombre che riflettono solo l'immagine delle cose». Ecco dunque cosa significa affidare la fede alla creatività: giocare con le ombre⁴⁵.

⁴³ I. WIERUS, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri quinque*, Basileae 1563.

⁴⁴ I.G. GODELMANNUS, *Tractatus de magis*, cit., p. 366.

⁴⁵ *Ibidem*.

9. Se il luteranesimo si trovò per davvero molto deciso di fronte alla ripresa tardo secentesca del magico, la cui pericolosità gli appariva soprattutto nell'inquietante alleanza con la mistica, bisogna dire che fu preso in una difficoltà estrema di fronte all'emergenza della spiegazione cartesiana del mondo. Questa difficoltà deriva dal fatto che, da un certo punto di vista, il nuovo razionalismo veniva incontro ai bisogni della chiesa e poteva essere ampiamente utilizzato nella lotta contro l'entusiasmo. La chiesa evangelica tedesca aveva da sempre sostenuto (cercando compromessi teorici d'ogni genere con l'aristotelismo diffuso nelle facoltà filosofiche e teologiche) che l'immaginazione religiosa disturbava la parola di dio sigillata nel sistema scritturale; aveva da sempre spiato (osservando la pietà cattolica e la storia delle eresie che rivendicavano l'entusiasmo per uscire dal cristianesimo come monumento posto sotto la vigilanza costante della gerarchia) le deformazioni degli enunciati evangelici ad opera d'una fantasia non vigorosamente repressa nelle sue tentazioni; aveva da sempre avuto la tendenza a non lasciare (insistendo in modo maniacale sul *sola scriptura*) spazio alcuno alle spiegazioni che dei passaggi evangelici oscuri dava l'immaginazione teologica. Il luteranesimo insomma si trovò a condividere, *obtorto collo*, la svalutazione cartesiana della conoscenza del mondo offerta dall'immaginazione in quanto facoltà dei sensi e tendenzialmente distorsiva della realtà, che risulta falsa e indeterminata. La proposta cartesiana di liberarsi dai sensi (passioni e fantasia) e accedere alla ragione per conoscere il reale, non doveva certo essere sgradita ai pastori luterani più sensibili alla riflessione filosofica contemporanea. Soprattutto a quelli che premevano da tempo per considerare l'immaginazione come una virtù del soggetto alla quale pensare in termini eminentemente fisiologici come si fa per la percezione⁴⁶.

Ancora più aperta alla modernità filosofica, la corporazione teologica evangelica doveva esserlo in relazione a Nicolas de Malebranche (1638-1715), che – concependo l'azione della facoltà immaginativa come effetto dell'eccitazione delle fibre nervose prodotta dagli spiriti animali – conduceva inevitabilmente a stu-

⁴⁶ Nell'articolo *Controllo e disciplinamento dell'immaginazione religiosa nella chiesa evangelica tedesca* (vedi la nota preliminare), ho presentato una bibliografia sull'impatto del cartesianesimo nella letteratura pastorale luterana relativa agli anni che prendo in considerazione. «Pour saisir les enjeux philosophiques, scientifiques et politiques de l'intervention du cartésianisme» nella cultura teologica del calvinismo, è fondamentale l'apparato di R. DESCARTES - M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, textes établis, traduit et annotés par Th. Verbeek, Paris 1988, pp. 441-540.

diare gli effetti della fantasia in eccesso. Il fatto che questo *surplus* facesse parlare d'illusione (vale a dire: capacità dell'anima di vedere fuori di sé cose che in realtà non esistono, di percepire invece d'immaginare), tornava molto utile nella critica luterana della pietà cattolica che insisteva su pratiche che conducevano inevitabilmente all'illusione⁴⁷.

Tra Cartesio e Malebranche non bisogna però dimenticare che, nelle facoltà tedesche di teologia, era entrato con una forza sconvolgente Benedetto Spinoza. Se ci si ferma agli anatemi luterani contro l'«ateo» d'Amsterdam, anatemi di cui è disseminato il *corpus* della produzione teologica tedesca della seconda metà del Seicento, è necessario dedurne che la riforma, nella sua lotta contro le emergenze della modernità, sia stata assolutamente refrattaria al pensiero spinoziano, che veniva spesso assimilato alle tendenze della pericolosa mistica tedesca e coinvolto con il «fanatismo»⁴⁸. Se invece si analizzano con cura le principali tesi di filosofia e teologia discusse nelle università e accademie tedesche, non si può non ammettere che l'*Etica* funzionò come uno dei più importanti strumenti di lotta (perfino più importante di quello cartesiano) contro l'entusiasmo in quanto stadio della religione che si ferma all'immaginazione e alle passioni. Quello che però più conta è che, nella letteratura pastorale luterana, mentre il discorso di Spinoza sulla profezia delle sacre scritture viene vigorosamente contestato e rigettato, questo stesso discorso viene esaltato e utilizzato per mostrare che l'entusiasmo dopo l'evento cristiano è una forma di malinconia; per mostrare che i fanatici dell'età moderna sono spinti a parlare dalla forza della loro immaginazione⁴⁹.

⁴⁷ Uso N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, in *Oeuvres*, édition établie par G. Rodis-Lewis, Paris 1979, pp. 142-291.

⁴⁸ Vedi la voce *Atheistery* di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, cit., II, Halle und Leipzig, 1732, coll. 2016-2025, che ho trovato importantissima per lo stato della discussione in corso. Nell'articolo *Controllo e disciplinamento dell'immaginazione religiosa nella chiesa evangelica tedesca* (vedi la nota preliminare), ho elencato le tesi di dottorato su Spinoza dei candidati al ministero pastorale nelle principali università tedesche.

⁴⁹ Le voci *Einbildung* e *Einbildungs-Krafft* del già citato VIII volume di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* (coll. 533-538) danno un'ottima bibliografia ed espongono un quadro straordinariamente ricco del dibattito internazionale in corso (limitato all'inizio del XVIII secolo e ai paesi protestanti) sulla fantasia-immaginazione. Da notare però che, mentre mancano i tradizionali riferimenti alle responsabilità di Cartesio e Spinoza, s'insiste su quelle di Malebranche.