

PRESENTAZIONE

I quattro contributi che seguono comprendono il testo degli interventi discussi nell'ambito di un seminario di studi che ha avuto luogo presso il Dipartimento di Filosofia il 6 maggio 2003. Dedicato ad *Aspetti della tirannide nel pensiero storico e filosofico della prima età moderna*, l'incontro è stato organizzato in margine al volume di Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Turchetti, che risiede a Ginevra e insegna all'Università di Fribourg, è autore di numerosi studi su tematiche politiche e di storia della cultura della prima età moderna, fra i quali ricordiamo un importante volume dedicato al contrapporsi dei concetti di 'concordia' e di 'tolleranza' all'interno del dibattito delle guerre di religione in Francia nella seconda metà del secolo XVI (*Concorde ou Tolérance? François Bauduin (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Milano, Franco Angeli, 1984). Il recente volume, che ha suscitato il più vivo interesse nel panorama culturale italiano ed europeo, interesse che si è manifestato in dibattiti, recensioni, giornate di studio, affronta il problema della storia della tirannide e dei suoi oppositori lungo un arco temporale molto esteso, che dall'antichità giunge fino ai giorni nostri, con un'eccezionale ricchezza testuale e documentaria che prende corpo in un densissimo volume di più di mille pagine. L'argomento, del più alto interesse, coinvolge ambiti differenziati, da quello più propriamente storico, a quello etico, filosofico e teologico-religioso, e ha acquisito un particolare sapore di attualità dopo che recenti eventi internazionali hanno sollecitato gli studiosi, e non solo, a rimeditare su un concetto fondamentale come quello di tirannide. All'interno dell'amplissima messe di autori, eventi e documenti affrontati dal volume, la giornata di studi, alla quale ha preso parte l'autore, che ha animato con vivacità il dibattito, ed è stata coordinata da Giacomo Marramao, ha privilegiato alcuni autori e momenti significativi dei secoli XVI e XVII. Nel suo contributo, Artemio Enzo Baldini esplora lucidamente i dibattiti sui rapporti fra istituzioni politiche, diritto divino e libertà cristiana che animarono eventi e protagonisti della Riforma, mentre Michaela Valente dà conto di uno scritto curioso come

l'Elogio di Nerone, in cui l'autore, Girolamo Cardano, si propone polemicamente di riscattare da un'universale *damnatio memoriae* la figura paradigmatica del tiranno. Se chi scrive si sofferma su alcuni nodi della polemica di Campanella contro i tiranni e la ragion di stato machiavellica, Gianni Paganini esamina con acutezza il ruolo e le implicazioni della categoria di tirannide nel pensiero di Thomas Hobbes.

G.E.

ARTEMIO ENZO BALDINI*

SU TIRANNIDE, TIRANNICIDIO E RIFORMA.
CONSIDERAZIONI IN MARGINE AL VOLUME
DI MARIO TURCHETTI

1. Prima di accingermi a trattare anche solo una parte di questo corposo volume, sento il dovere di rimarcare sia il notevole impegno e la vasta mole di lavoro che lo hanno reso possibile, sia il coraggio intellettuale dell'Autore nell'affrontare tematiche tanto complesse e variegate, peraltro nell'arco dell'intera storia delle idee politiche dall'antichità ai nostri giorni.

Va da sé che qui posso affrontare un aspetto minuscolo di questa interminabile e preziosa cavalcata, anzi, senza alcun pudore, mi limito ad alcune riflessioni relative a uno degli argomenti e dei periodi storici che ho frequentato nelle mie ricerche sul pensiero politico di Cinque e Seicento: quello dei primi anni della Riforma e delle sue teorizzazioni in ambito sociale e politico. Argomento che mi permetterà di concludere con alcune considerazioni relative alla seconda metà del Cinquecento.

Il percorso storico e teorico su Riforma e resistenza attiva al tiranno trova nel 1525 l'anno cruciale, l'anno della «guerra dei contadini» che segna una netta cesura negli atteggiamenti di Lutero e dei suoi seguaci. È infatti nel corso di quei sanguinosi e ferali avvenimenti che, nella vasta letteratura dei libelli luterani, il contadino passa, da emblema di pia semplicità (la sua purezza d'animo e d'intelletto gli permette infatti di cogliere, meglio dei *Romanisten* e degli Scolastici, l'immediatezza del messaggio evangelico, si veda il *Karsthans* del 1521), a sinonimo di spirito demoniaco, a strumento di Satana, quantunque fosse stato fuorviato e sedotto da abili e sulfurei predicatori.

Un cambiamento sconvolgente per chi (forzando o fraintendendo l'insegnamento di Lutero) aveva creduto che la diffusione della dottrina lute-

* Professore ordinario di Storia del Pensiero politico presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino.

rana avrebbe contribuito a cancellare lo spirito di discordia e di ribellione, per chi aveva sperato in una vita religiosa che, dopo aver eliminato il giogo tirannico dell'Anticristo romano, il papa, si sarebbe beata in una sorta di *pax germanica*, senza più assurdi dogmi, pratiche contrarie alle Scritture o forme inaccettabili di autoritarismo. La frattura del 1525 peserà a lungo e in profondità per gran parte della storia moderna (e non solo), consegnando ai principi e ai magistrati la costruzione e la salvaguardia dell'ordine politico, insieme con il controllo della vita religiosa e del culto: di quella chiesa, cioè, che Lutero era insorto per affrancare dalla tirannide di Roma.

La realistica invettiva contro il cinghiale-Lutero – una metafora che esprime con immediatezza la colorita e passionale sensibilità religiosa del tempo – con la quale si apre la bolla papale di scomunica fulminata contro Lutero il 15 giugno 1520, rende immediatamente percepibile, ben al di là delle intenzioni di papa Leone X, ciò che stava succedendo nella chiesa e in Germania in particolar modo; fa però anche correre la mente dello studioso allo spessore della componente contadina, impulsiva e sovente temeraria, che guidò l'azione di Lutero: uomo tanto tormentato, esitante e sottile nelle sue riflessioni teologiche, quanto aggressivo e talora persino triviale nello scagliare i suoi attacchi contro Roma. Profondamente radicato in «valori medievali», sicuro di dover lottare contro un diavolo posato sulla sua spalla e convinto dell'ormai prossima fine del mondo, Lutero fu altresì guidato da singolari intuizioni innovatrici. Non a caso, sin dalle prime battute dello scontro, seppe usare con abilità ed efficacia la lingua volgare – che anzi contribuì a codificare al punto di meritare l'appellativo di padre della lingua tedesca –, lasciando da parte il dotto latino, incomprensibile per l'«uomo comune», e le sofisticheggianti argomentazioni che continuavano a caratterizzare diatribe e scritti teologici, in particolare quelli dei suoi aulici oppositori «romanisti», decisamente meno dotati di lui nell'arte della comunicazione.

Del resto, la rapida diffusione delle dottrine luterane e la loro penetrazione capillare in vasti strati della popolazione tedesca sarebbero impensabili senza l'apporto determinante di un esercito di agili opuscoli (*Flugschriften*, «scritti volanti»), frutto di un uso radicalmente mutato della neonata arte tipografica.¹ Significativi a questo proposito sono sia il termine col quale questi opuscoli vengono designati, sia quello di *Flugschriftenkrieg* (guerra dei libelli), che esprime in maniera puntuale la dimensione e l'a-

¹ R.W. SCRIBNER, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge, 1981.

sprezza degli scontri tra luterani e fautori della chiesa romana, i «romanisti», per l'appunto.² Questa «guerra dei libelli», che segnò i primi anni della Riforma, esplose violentemente con gli scritti di Lutero del 1520 e terminò in maniera significativa – almeno con quelle peculiarità di efficacia retorica, di polemica, ironia e anche di elevata qualità tipografica che l'avevano caratterizzata sin dalle prime battute – proprio all'indomani della sconfitta dei contadini del 1525, la quale, pure per questo aspetto, si impose come cesura e comunque come momento finale della prima fase della Riforma. Un periodo caratterizzato da entusiasmo sovente acritico, oltre che da enormi aspettative scatenate dalle dottrine luterane, non sempre retamente comprese e talora addirittura accomunate con la crociata nazionalistica scagliata contro Roma da alcuni umanisti tedeschi, soprattutto dal «poeta laureato» Ulrich von Hutten.

Per molteplici aspetti emblematico è il caso di Johann Eberlin von Günzburg, uno dei più prolifici libellisti luterani, che nei suoi 15 opuscoli del 1521 incarnava un modello di incontro tra Umanesimo, Riforma e spirito nazionalistico, in un momento nel quale ci si poteva ancora illudere (come faceva appunto Eberlin) che Erasmo, Hutten, Carlostadio e Lutero combattessero per la stessa causa e con gli stessi intenti. Si ricrederà ben presto, ma soprattutto smetterà di affidare alle stampe i suoi opuscoli dopo la «guerra dei contadini», lasciandoli eloquentemente inediti.³

2. Anche quando chiarirà meglio la sua visione politica con lo scritto *Sull'autorità secolare, fino a che punto si sia tenuti a prestarle obbedienza* (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*) del 1523, Lutero assegnerà all'autorità civile il potere della spada (forza e costrizione), che non ha nulla di salvifico, ma deve assicurare lo spazio entro il quale possa diffondersi e applicarsi la parola di Dio. Combattere e uccidere può quindi essere opera di pietà e di carità, e comunque azione meritoria: ecco perché anche i guerrieri possono essere pienamente degni della salvezza eterna.

Tutto questo è risultato della dottrina dei due regni, dottrina complessa e non priva di ambiguità, che rimanda a una struttura dualistica della società di chiara impronta agostiniana. Tuttavia, i due regni per Lutero

² H.-J. KÖHLER, hg., *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Beiträge zum Tübinger Symposium 1980, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; A. ROTONDÒ, ed., *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1991.

³ A.E. BALDINI, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin (1521)*, «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», Cl. di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie V, vol. X, 1986.

non sono quello di Dio e del diavolo, ma sono entrambi di Dio, anzi rappresentano la sua «mano destra» (quello spirituale) e la «sinistra» (quello temporale). Si tratta di due modi di governare da parte di Dio: con la destra, vale a dire col Vangelo, governa i cristiani, con la sinistra, cioè con la legge, i non cristiani. L'autorità non deriva dal peccato originale, ma da Dio; esiste però a motivo del peccato connaturato con l'uomo. Questo comporta l'obbedienza assoluta e l'impossibilità di distinguere tra governi legittimi e illegittimi, perché l'autorità secolare è sempre di carattere divino e i governanti malvagi (ben più numerosi di quelli pii) possono essere uno strumento di Dio per punire i peccati dei sudditi, i quali non possono reagire, ma solo subire e dissentire passivamente, o andarsene altrove, quando sono coinvolti dalla condotta empia e scandalosa dei loro signori. Del resto, l'ufficio è sempre buono, mentre chi lo ricopre può essere malvagio.⁴

La teoria dei due regni era fondata proprio su quella della libertà del cristiano, che era solo interiore e non aveva nulla a che vedere col mondo e con la storia: «Ogni cristiano è libero sopra tutte le cose, vale a dire che non abbisogna di alcuna opera buona per essere pio e beato, ma che la fede gli arreca tutto ciò in gran copia»; «l'uomo interiore non ha quindi bisogno né di leggi né di opere, ma di fede», proprio al contrario dell'«uomo esteriore» per il quale necessitano forza e costrizione. Quindi il cristiano, «secondo l'uomo interiore nella fede», è «un libero signore sopra tutte le cose e non è soggetto ad alcuno», mentre «secondo l'uomo esteriore», quello delle «opere», è «servo e schiavo e a tutti sottoposto».⁵

Per Lutero la vera rivoluzione è quella spirituale, suscitata dalla parola di Dio, mentre non vi è sulla terra un delitto pari alla sedizione e i sovversivi sono peggiori degli assassini, visto che costoro lasciano almeno in vita l'autorità civile. Non stupisce quindi la sua reazione di pochi anni più tardi nei confronti della «guerra dei contadini»; una reazione maturata anche nel conflitto teologico con i teologi «fanatici» e in particolare Carlostadio e Müntzer. In particolare, Müntzer arriverà a ribadire, in un crescendo che lo portò sempre più verso teorie estreme e verso l'azione eversiva, che i principi, e non solo quelli empi, erano tiranni e come tali andavano soppressi (anche perché impedivano ai «semplici cristiani» il timore di Dio), e che il potere era dato da Dio al popolo (il potere della spada è del popolo non dei principi). Ciò non ha però nulla a che vedere con con-

⁴ V. VINAY, *La Riforma. Chiese e sette protestanti*, in *Storia delle idee politiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, UTET, 1987, pp. 299-410.

⁵ *Della libertà del cristiano*, in LUTERO, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, 2ª ed., Torino, UTET, 1959, pp. 377, 379, 380.

cezioni politiche democratiche o rivoluzionarie, ma con la sua visione mistica ed escatologica che negava ogni legittimità alla dimensione temporale, e quindi alla politica, e che ricalcava, reinterpretandola, la visione biblica della storia. Una delle espressioni più alte di questa prospettiva la troviamo nella cosiddetta *Predica ai principi* (*Fürstenpredigt*) del 1524, nella quale utilizzò il secondo capitolo del libro di Daniele (il sogno di Nabucodonosor) per convincere i principi sassoni ad una scelta di campo in suo favore e contro Lutero: allora era ancora disposto ad assegnare la spada ai principi, ma qualora questi si fossero rifiutati di usarla in favore degli eletti e contro i malvagi, essa sarebbe stata loro tolta immediatamente e assegnata al popolo. L'insuccesso di questo estremo tentativo lo portò sempre più verso esiti radicali; del resto, il giorno del Giudizio era per lui alle porte, e il potere, ormai interamente del popolo, era sottomesso alla legge divina che era rivelata direttamente da Dio agli «eletti». In questa prospettiva i contadini diventavano il braccio armato di Dio e l'uso della violenza era uno strumento necessario per realizzare il «nuovo ordine» politico.⁶ In direzione del tutto contrapposta si collocava invece Lutero, che non ammetteva alcun controllo dal basso sull'autorità politica (pur fustigandola e limitandola tramite la parola divina, la fede e la libertà spirituale) e che non accettava forme di misticismo, tanto meno nell'interpretazione delle Sacre Scritture: la Bibbia era per lui un libro concluso, di essa bisognava dare un'interpretazione letterale e non messianica. Per di più proprio nel mondo (e quindi in obbedienza alle autorità politiche), non nel chiostro, non nella comunità degli eletti, i cristiani dovevano realizzare la vocazione assegnata loro da Dio. Era quindi inevitabile che lo scontro assumesse toni intolleranti ed estremamente violenti: la sconfitta e la morte di Müntzer suonarono come la sua condanna, anche da parte di Dio, come scrisse Lutero in un opuscolo veemente che influenzò generazioni di teologi e di storici.

Gli studi più recenti hanno mostrato tutta l'inconsistenza dell'attribuzione a Müntzer del ruolo di capo dei contadini in rivolta, anche se il suo percorso umano terminò tragicamente a Frankenhausen (15 maggio 1525), su uno dei campi di battaglia in cui i contadini subirono una sconfitta imponente e sanguinosa, dove egli fu catturato, per essere poi torturato e decapitato qualche giorno più tardi. Le istanze dei contadini erano decisamente più complesse rispetto a quelle di Müntzer, come mostrano i «12 articoli» stesi a Memmingen, che divennero una sorta di manifesto comune

⁶ T. LA ROCCA, *Es ist Zeit. Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Bologna, Cappelli, 1988; M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Th. Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995.

della maggior parte degli insorti, o meglio, di coloro che nei territori di lingua tedesca (dalla Turingia all'Alto Adige) presero parte a quella che – dopo essere stata oggetto di un fitto dibattito storiografico e indicata di volta in volta come semplice «guerra», o come «prodromo» della «rivoluzione» della borghesia – viene oggi diffusamente considerata la prima rivoluzione dell'età moderna: la «rivoluzione dell'uomo comune».⁷

I contadini, dovendo far fronte all'introduzione del diritto romano e alle varie forme del sistema giuridico signorile non trovarono di meglio che ricorrere ad un diritto ancor più forte: quello divino. Su di esso erano infatti costruite le loro rivendicazioni «ecclesiastiche» e «temporali», che nella sostanza affondavano le proprie radici sia nelle istanze contadine del tardo medioevo, sia nelle dottrine luterane e in una malintesa concezione della libertà del cristiano, vissuta come liberazione da opprimenti vincoli temporali. Fu una mossa decisamente efficace, che suscitò immediati consensi, amalgamando le composite istanze contadine (e cittadine), ma che introdusse nel contempo vasta autonomia nella progettazione del futuro e creò difficoltà in teologi e principi: non però in Lutero, che dopo inutili «esoritazioni» e «moniti», terrorizzato dalle violenze degli insorti («creature del demonio») e dal loro comportamento nei confronti del potere costituito, invitò tutti i cristiani e soprattutto i principi alla loro soppressione fisica con l'uso di ogni mezzo e senza esitazioni.

La presa di posizione di Lutero ebbe effetti traumatici persino tra i più fedeli seguaci, anche perché gli interventi repressivi furono estremamente violenti e feroci: in realtà, essa si poneva pienamente in linea con le teorie da lui più volte espresse. In ogni caso, gli avvenimenti del 1525 segnarono la fine della prima fase della Riforma; iniziava ora quella dell'assestamento istituzionale, sotto il pieno controllo, anche dottrinale, delle autorità politiche. Ne davano immediata conferma le visite pastorali avviate nel 1527 in tutte le chiese luterane regionali: il sacerdozio universale, l'ordine vocazionale divino e il ruolo e la missione dell'autorità politica giungevano in tal modo all'esito inevitabile anche nell'ordinamento ecclesiastico.

Alla luce di tutto questo, non stupisce il fatto che Lutero abbia accettato con notevoli difficoltà la resistenza attiva nei confronti del potere politico; fu costretto a farlo dal precipitare degli avvenimenti, dai rischi che correva tutto il movimento religioso che si richiamava alle sue dottrine e dalla necessità di difenderlo.

⁷ P. BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, München, Oldenbourg, 1993³; tr. it. Bologna, Il Mulino, 1983.

Dopo la vittoria di Pavia sui francesi (1525), l'imperatore Carlo V si era rafforzato politicamente e militarmente anche sul suolo tedesco, e dopo la sconfitta delle «bande» contadine (contro le quali combatterono, ovviamente, sia cattolici che luterani) reputò giunto il momento di accogliere gli appelli del papa per affrontare le città imperiali e i principi schierati con Lutero e per riportare la Germania in seno alla chiesa di Roma. Già una serie di restrizioni e intimidazioni furono decise dalla dieta di Spira del 1529 (da qui il nome di «protestanti» ai principi e alle città imperiali che elevarono contro di esse una protesta formale); una posizione rigida e maggioritaria che si ripeté ancor più duramente nella dieta di Augusta dell'anno successivo. Non era più possibile limitarsi a protestare, restando arroccati sulla teoria della resistenza passiva.

3. Il primo a rompere gli indugi (1529) fu Filippo d'Assia che, riprendendo argomentazioni tardomedievali circa i rapporti principi-imperatore e rifacendosi ad una visione feudale dell'impero, rivendicò la legittimità della resistenza attiva nei confronti di un imperatore che violava i patti e travalicava i limiti del proprio ufficio, usando violenza contro i principi o perseguitando la fede. Lutero fu inflessibilmente contrario e con lui altri teologi; ben presto però, minacciato dalla crescente aggressività imperiale, il fronte si spezzò e lo stesso Lutero capitolò sul finire del 1530, riconoscendo sia la liceità morale, sia l'obbligatorietà della resistenza attiva nei confronti dell'autorità politica empia e tirannica; ma lo fece in termini che escludevano ogni prospettiva rivoluzionaria e rifacendosi alle funzioni legali dell'autorità, le uniche autorizzate a resistere in maniera attiva, cioè con le armi in pugno. Su questa base venne costruita nel 1531 la Lega di Smalcalda, un'alleanza difensiva politico-militare di principi protestanti sotto il comando dell'elettore di Sassonia e del landgravio d'Assia.

Pure Melantone – il suo più stretto collaboratore che aveva una solida formazione umanistica mai del tutto ripudiata e che conservava una concezione pedagogica della chiesa di chiara impronta erasmiana – fornì negli stessi anni un'analoga teoria, anche se su presupposti sostanzialmente diversi. Partito da una concezione del tiranno di impronta aristotelico-tomistica e da una condanna del tiranno che aveva occupato illegittimamente il potere («ex defectu tituli»), dopo la dieta di Spira la estese anch'egli all'ingiusto esercizio del potere («ex parte exercitii»). In realtà, Melantone interpretava anche i «due regni» in maniera autonoma rispetto a Lutero (due ordini di leggi, divine e naturali, due giustizie con unica matrice divina, ma con diverse finalità), sottolineando l'autonomia della politica dalla religione, mentre invece Lutero ribadiva l'autonomia della religione dalla po-

litica, pur finendo con l'affidare la sua chiesa ai principi. Se Lutero accentuava il diritto punitivo dell'autorità e ne dava una connotazione di potere, di forza, di vendetta di ira divina contro il peccatore, Melantone ne forniva una connotazione giuridica, anche se la guerra dei contadini e la condanna dei loro «articoli», lo portarono a collocarsi su posizioni scritturali in ambito politico e ad arrestare il processo di riconoscimento della politica come sfera autonoma. Le differenze di fondo non venivano però meno. Per Lutero non vi era norma di convivenza umana diversa dalla legge divina, né esistevano principi della ragione umana che avessero validità nella sfera politica; ne conseguiva una totale estraneità alle forme di giusnaturalismo classico o tomistico, esattamente al contrario di Melantone, nel quale l'etica giusnaturalistica era ben presente, in conformità con la sua formazione e la profonda conoscenza del mondo classico. In ogni caso, la teoria melantoniana dei due regni e delle due giustizie ebbe un ruolo fondamentale per l'etica protestante, conducendo al riconoscimento di funzioni e diritti dell'autorità politica, tutti di origine divina, ma autonomi quanto a fini, modalità di attuazione e criteri valutativi.⁸

4. Melantone rappresenta quindi un ulteriore attestato e modello di incontro tra Riforma e Umanesimo: un incontro che in lui trovò un singolare equilibrio nonostante la fedele e sincera adesione alle dottrine di Lutero, ma che nella maggior parte dei collaboratori di quest'ultimo comportò il rifiuto dei valori umanistici. Né poteva essere altrimenti. Lutero si era infatti formato teologicamente in prospettive agostiniane, ma anche in stretta connessione con la mistica tedesca medievale (in particolare con Taulero), la sua posizione dottrinale era quindi decisamente lontana rispetto a quella umanistica, che era tesa ad esaltare l'uomo come singolo e parte di una comunità sociale. Ben lo capì Erasmo da Rotterdam, il quale, dopo aver simpatizzato per gli attacchi di Lutero agli abusi della chiesa romana e alle degenerazioni della vita religiosa, dopo aver esitato a lungo (anche quando gli fu chiara la matrice teologica delle battaglie e delle rivendicazioni luterane), solo nel 1524 si decise a prendere la penna contro di lui. Lo fece pubblicando il *De libero arbitrio*, attaccando cioè Lutero sul punto dottrinale di massima frattura con la chiesa romana e con l'umanesimo cristiano: la negazione del libero arbitrio e delle possibilità da parte del cristiano di contribuire con le proprie azioni e con i propri meriti alla propria salvezza.

⁸ M.A. FALCHI PELLEGRINI, *Il problema della resistenza nel pensiero politico dei Riformatori tedeschi. I: 1519-1529*, Genova, ECIG, 1986.

Lutero riconobbe che Erasmo era stato l'unico, tra le schiere di coloro che si erano levati contro di lui, ad aver colto nel segno, ad aver centrato il vero nodo della discordia («hai preso il toro per le corna»). La sua risposta, energica come al solito, fu scritta un anno più tardi, pochi mesi dopo che era stata stroncata la rivolta contadina, e fu subito pubblicata con titolo eloquente e speculare rispetto a quello di Erasmo: *De servo arbitrio*. Un dotto scritto teologico, quindi in latino proprio come quello di Erasmo, ma infarcito di attacchi violenti e personali che offesero quest'ultimo, inducendolo a replicare. Erano così finite le ambiguità tra Riforma e Umanesimo; tuttavia, questo non impedì che assunti tipicamente umanistici continuassero in qualche modo a sopravvivere e fruttificare all'interno della Riforma, anche se non in Lutero.

Del resto, nel 1521 Erasmo si era trasferito a Basilea presso l'editore Froben, dopo aver intrattenuto con lui rapporti sempre più stretti a partire dal 1514. La presenza delle sue dottrine nel mondo tedesco crebbe così in maniera considerevole; era perciò quasi scontato che molti dei «letterati» che abbracciarono entusiasticamente la causa luterana sin dalla prima ora avessero una formazione erasmiana. Per la verità gli umanisti tedeschi si divisero tra i due grandi schieramenti in conflitto (quello cattolico e quello evangelico), ma ben pochi di coloro che optarono per Lutero poterono tener fede ai loro ideali culturali e sociali. Così, specie dopo la sua rottura con Erasmo, alcuni di loro finirono col prendere le distanze dal Riformatore e con lo sconfessare le sue dottrine.

Una marcata componente erasmiana era presente anche in Zwingli, che si era formato (come altri riformatori «cittadini» quali Bucero, Ecolampadio e Calvino) in grandi centri umanistici. Zwingli (che operò, non come Lutero in un principato territoriale, ma in una comunità cittadina e rurale di impronta repubblicana) giunse alla formulazione della sua teologia con notevole indipendenza rispetto al Riformatore tedesco, anche se le molte analogie sembrano suggerire il contrario. Il suo atteggiamento rispetto alle istituzioni politiche fu decisamente più positivo rispetto a quello di Lutero; nemmeno in lui troviamo però un'organica teoria politica, che disseminò in trattati, prediche e opuscoli occasionali, stesi in risposta a fatti e situazioni ben precise, o per contrastare posizioni e teorie avverse alla religione riformata: da quelle delle autorità cattoliche a quelle degli anabattisti, nei confronti dei quali sviluppò un crescente e serrato confronto critico.

Le istituzioni politiche non erano per lui un frutto del peccato, ma un dono dell'indulgenza divina volto a porre rimedio al peccato; del resto il peccato non era solo un'offesa a Dio o la causa dell'impotenza umana, ma un fattore di disaggregazione sociale. Da qui la necessità dell'autorità

politica, la quale non poteva certo rendere gli uomini buoni, ma solo impedire che i loro costumi si deteriorassero. L'autorità – che ovviamente derivava da Dio e trovava legittimità nei soliti testi biblici, soprattutto in s. Paolo – doveva però essere cristiana, né avrebbe potuto essere altrimenti, visto che Zwingli identificava sostanzialmente la chiesa con la città. La sua teologia era fortemente cristocentrica, più di quella di Lutero, che pure aveva enucleato nella sua «teologia della croce» il nesso tra la vita cristiana e i patimenti di Cristo. Per Zwingli, Cristo non era soltanto capo della chiesa ma anche fondamento dell'autorità e delle istituzioni politiche; solo lui rendeva infatti possibile la vita sociale degli uomini, che non sarebbero stati altrimenti capaci di vivere insieme a causa del peccato: da qui la dottrina delle due giustizie, quella divina e quella umana. Nessun dubbio sul fatto che la vera giustizia fosse quella divina, comunicata agli uomini per grazia mediante la fede; ma Dio sapeva che gli uomini non erano in grado di osservarne le leggi, per cui, nella sua somma clemenza, aveva voluto concedere la giustizia umana «all'uomo esteriore» per permettergli una convivenza in grado di differenziarlo dagli animali.

L'autorità temporale (l'unica anche per Zwingli a trovare un fondamento scritturale, al contrario della sedicente autorità spirituale) era necessaria per amministrare la giustizia umana; ma essa doveva parimenti vigilare sulla predicazione della parola di Dio, oltre che sui costumi: ecco perché doveva essere necessariamente cristiana. Doveva inoltre proteggere la chiesa e attuare i precetti di Dio; se non lo faceva, diventava lecito resisterle e anche deporla, ma senza sommosse e a patto che venisse deposta da chi l'aveva messa in essere o da tutto il popolo concorde, in caso di monarchia. Negli ultimi anni di vita anch'egli sostenne la legittimità della resistenza armata, là dove persuasione e legalità non erano più sufficienti; del resto, la riaffermazione della necessità di un'autorità pienamente cristiana investiva direttamente fondazione e legittimazione del potere, conducendo inevitabilmente al diritto di resistenza nei confronti dei governanti empi e malvagi: quei tiranni, che non potevano certo invocare l'origine divina del loro potere, perché Cristo aveva proibito ogni forma di tirannide. Zwingli non sviluppò queste sue tesi, che sembrano contenere i germi della teorizzazione del tirannicidio in ambito riformato. In sintonia con esse, pure la guerra giusta divenne un male necessario, assolutamente inevitabile, e proprio su un campo di battaglia – a Kappel dove i riformati zurighesi furono sconfitti dai cantoni rimasti cattolici – ebbe termine tragicamente, nell'ottobre del 1531, il suo impegno religioso e politico.

Atteggiamenti tanto estremi gli erano però dettati anche dallo scontro, sempre più violento e irriducibile, con gli anabattisti, un movimento radicale che si affermò tra i suoi seguaci già all'indomani del «colloquio» zurighese del gennaio 1523. Al contrario di Zwingli, che finiva col far coincidere la sua chiesa con l'autorità politica e con un intenso impegno sociale, gli anabattisti (così chiamati dagli avversari) guardavano invece ad una chiesa di pochi eletti, una chiesa dei rigenerati dalla grazia, trasformati nell'animo e quindi non bisognosi dell'autorità politica, dal momento che credevano rettamente e avevano scelto di vivere in maniera irreprensibile per testimoniare questo loro stato di elezione.

Nel 1525 ebbero luogo le prime espulsioni da Zurigo e la nascita di una comunità anabattista; nel 1526 il Consiglio di Zurigo, con l'assenso di Zwingli, decretò la pena di morte per annegamento per chiunque amministrate nuovamente il battesimo e nel gennaio 1527 ebbe luogo la prima esecuzione. La prima di una lunga serie che portò a cancellare il movimento nel cantone di Zurigo, ma che determinò la sua diffusione graduale in gran parte dell'Europa, specie in quella orientale, dove gli anabattisti, ormai frammentati in innumerevoli sette, riuscirono a trovare qualche tregua dalle persecuzioni spietate di cui furono oggetto da parte di tutte le autorità politiche, sia cattoliche che protestanti. Gli studi più recenti hanno portato ad escludere una loro influenza sulla rivolta dei contadini tedeschi e a considerare la tragica esperienza del dominio «anabattista» in Münster (1534-35), con le sue prospettive apocalittiche e con i suoi radicalismi efferati e dispotici, più in linea col biblicismo esasperato e coi tratti dei visionari fanatici che non con quelli peculiari del movimento anabattista, vale a dire il rifiuto della violenza e l'isolamento in comunità di «fratelli».

Oltre che in Zwingli, una componente erasmiana era ben presente in quei riformatori cittadini (attivi in città istituzionalmente e politicamente autonome, cioè fuori dalla portata del dominio dei signori territoriali, come quelle svizzere o come le città imperiali tedesche) che diedero vita alla cosiddetta «teologia della Germania meridionale», una vasta zona geografica che comprendeva la Svevia meridionale e bavarese, il Württemberg, l'Alsazia e la Svizzera tedesca. Ecco allora personaggi come Vadiano (San Gallo), Ecolampadio (Basilea) e Bucero (Strasburgo), l'azione riformatrice dei quali si sviluppò in stretto contatto coi consigli cittadini, allargandosi conseguentemente, oltre alla dottrina e al culto, alla riorganizzazione della vita civile e all'attuazione delle implicazioni del Vangelo nella cornice del *bonum commune*. D'altra parte, i maggiori esponenti della Riforma nelle città della Germania meridionale, «quasi senza eccezione, si erano formati nella *via antiqua* ed erano così predisposti ad integrare la spinta all'emancipazio-

ne delle comunità urbane con la causa del Vangelo»;⁹ insomma, la loro attenzione per la riforma della realtà sociale e politica era ben maggiore di quella di Lutero.

Particolarmente significativa è la figura dell'alsaziano Bucero, che cercò di mediare tra Lutero e Zwingli, e non solo sull'eucarestia, considerata dallo zurighese come segno e non strumento di grazia. Vastissima fu la sua attività politico-ecclesiastica anzitutto a Strasburgo, ma pure in tutto il mondo tedesco (affiancò gli sforzi di Carlo V nei colloqui di religione sino al fallimento di quello di Norimberga del 1541) e, infine, nell'Inghilterra di Edoardo VI, dove operò con efficacia negli ultimi anni di vita dopo essere stato costretto a lasciare Strasburgo come conseguenza dell'*Interim* di Augusta del 1548. Anche in lui si attenuava fortemente l'antitesi luterana Vangelo-legge, mentre l'autorità politica ricopriva un ruolo centrale (più che in Lutero) nel rinnovamento della vita ecclesiastica, quantunque «Stato» e chiesa, uniti nel regno di Cristo, rimanessero distinti e con compiti ben diversi.

Non ho la possibilità di soffermarmi su Calvino, che parimenti ebbe particolare attenzione per il presente, per le leggi umane, per l'ordine sociale, per l'autorità e il ruolo decisivo da essa esercitato; da qui la sua azione riformatrice in campo sociale, la centralità dell'educazione e la convinzione che la vita comunitaria sia l'unica dimensione «naturale» per l'uomo, il quale, senza di essa, non sarebbe diverso dagli animali feroci. In ogni caso mi pare della massima importanza insistere sul fatto che, a differenza di Lutero, i riformatori cittadini ebbero tutti una maggiore attenzione per la costituzione e il mantenimento dell'ordine politico, oltre che per la dimensione umana e sociale dei credenti.

Per tornare alle tematiche proprie di questo mio intervento, devo precisare che dalle argomentazioni politiche di Calvino poteva essere tratta una giustificazione della resistenza da parte dei magistrati intermedi, per la verità da lui enunciata con tutte le cautele possibili, ma pur sempre in maniera sufficientemente chiara. Calvino non la porterà ad ulteriori esplicazioni, ma lo faranno coloro che, richiamandosi alla sua dottrina, teorizzeranno non solo la resistenza attiva nei confronti delle autorità politiche indegne ed empie, ma il diritto alla loro soppressione, come faranno i monarcomachi. La dottrina della liceità della resistenza attiva nei confronti di empie tiranni da parte dei magistrati intermedi sarà chiaramente formulata proprio dal successore di Calvino a Ginevra, Théodore de Bèze nell'opera

⁹ H.A. OBERMAN, *Masters of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; tr. it. Bologna, Il Mulino, 1982.

Du droit des magistrats sur leurs sujets (1574), che occupa un posto di rilievo fra quei trattati di ispirazione calvinista (e luterana) dettati dall'efferata strage di San Bartolomeo (1572) contro gli ugonotti: in essi va cercata l'espressione più completa e radicale della teoria della resistenza, anche sulla base di argomentazioni che sviluppavano in qualche modo le tesi contrattualiste già formulate nel 1529-30 da luterani, come Bucero, collegati con Filippo d'Assia.

5. Non v'è dubbio sul fatto che la strage di San Bartolomeo vada assunta come ulteriore accadimento cruciale e di cesura per gli argomenti qui considerati; tuttavia, per taluni aspetti ancor più decisivo sembra essere stato il biennio 1588-89, nel corso del quale i «buoni cattolici» furono messi a dura prova da alcuni avvenimenti che rischiavano di innescare mutamenti radicali e disastrosi per il futuro della cristianità: dalla traumatizzante sconfitta dell'Invencible Armada all'eccidio di Blois, dalla designazione di Enrico di Navarra quale legittimo erede del trono di Francia da parte di Enrico III all'assassinio di quest'ultimo nell'agosto del 1589 per opera di quel Jacques Clément che il teologo Mariana non esiterà ad esaltare come legittimo esecutore di un tiranno.

È chiaro che nella Francia degli ultimi anni delle guerre di religione gli scenari sono radicalmente diversi e non comparabili con quelli della Germania di Lutero, anche se le caratteristiche del tiranno per Mariana erano sostanzialmente quelle di Erasmo e di Bodin, come giustamente fa notare Turchetti. Certo, in Mariana è più trasparente l'angoscia del buon cristiano di fronte a una realtà in radicale cambiamento.

Non bisogna però dimenticare che il «tiranno» Enrico III, dopo aver fatto assassinare a Blois il capo della Lega cattolica, Enrico di Guisa, e l'erede al trono di Francia, il cardinal Borbone, era stato abbandonato dai cattolici, ritenuto eretico dalla Sorbona, scomunicato dal papa e dichiarato dal parlamento di Parigi decaduto dalla corona di Francia. Sentenze di non poco conto per chi era portatore del titolo di «re cristianissimo». In ogni caso Enrico III aveva dato chiara prova di incapacità politica, non riuscendo a «conservare» il proprio Stato e mostrando ripetutamente di non essere particolarmente dotato di «prudenza», la virtù politica per eccellenza ritenuta coralmemente dagli uomini dotti del tempo (e non solo dai teorici politici) assolutamente primaria per i reggenti di fine secolo. Una sorta di modello negativo, quindi, di quello che sarebbe stato codificato con precisione sempre maggiore come sovrano ideale della Controriforma.

Il diritto di resistenza attiva e le teorie della legittima soppressione fisica del tiranno trovavano in tutto questo concreti referenti ed esemplari giu-

stificazioni, così come le avevano trovate nelle reiterate e spietate stragi messe in atto sia dai cattolici che dagli ugonotti nei confronti dei propri avversari.

Questa considerazione introduce l'ultimo argomento che intendo qui trattare. Sia i *ligueurs* cattolici che gli ugonotti fecero ricorso ripetutamente, nella fitta libellistica che si intensificò nelle ultime fasi delle guerre di religione francesi, all'appellativo «machiavellista», usato come una sorta di ingiuria politica ben comprensibile, che si scagliarono gli uni contro gli altri, per la verità con scarsa aderenza alle dottrine di Machiavelli. Ben lo hanno mostrato le ricerche di Anna Maria Battista che, con una rigorosa analisi di opere politiche e di libelli di propaganda, ha potuto documentare che mentre gli ugonotti condannavano Machiavelli essenzialmente come mentore dei tiranni (di Caterina de' Medici in particolare), i *ligueurs* sfruttavano in maniera ben altrimenti spregiudicata la sua immagine di maestro d'empietà e d'ateismo. Insomma, il Machiavelli maestro dell'uso di veleni e di pugnali, e quello denigratore della religione cristiana e della chiesa romana, oltre che «maestro» dei *politiques*.¹⁰ Tutto questo è facilmente comprensibile se riportato ai tremendi scontri e scenari che si verificarono sul suolo francese; ma forse, proprio i significati vividi e strumentali di cui si andava colorando il termine «machiavellista», ci aiutano a meglio penetrare alcune connotazioni che venivano assumendo «tirannide» e «tirannicidio» negli ultimi decenni del Cinquecento.

¹⁰ A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998.