

D 280

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Storici
Dottorato di ricerca in Storia sociale europea dal Medioevo
all'età contemporanea

"Quando vedi che un Principe si governa male,
di pure ch'è ira di Dio"

Il discorso teologico sul potere
nella realtà del Cinquecento

Tesi di dottorato di Maya Katzir

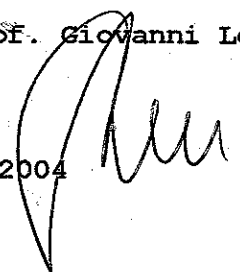
Coordinatore del dottorato

prof. Stuart Woolf

Tutore del dottorato

prof. Giovanni Levi

Anno accademico 2003-2004



INDICE

INTRODUZIONE

POTERE DIVINO E POTERE UMANO NELLA SPECULAZIONE TEOLOGICA, NEL
PENSIERO POLITICO E NELLA PRASSI pag. 1

PRIMA PARTE

LA DOTTRINA DELL'ORIGINE DIVINA DEL GOVERNO TRA IL DISCORSO
TEOLOGICO E IL DISCORSO POLITICO pag.12

PRIMO CAPITOLO - La dottrina dell'origine divina del
governo nel Medioevo e nel Cinquecento pag.16

1. Le origini della dottrina e le circostanze della nascita pag.18

2. Le due versioni pag.20

3. Le fasi cruciali: inizio, sec. XI, sec. XVI, fine. pag.23

I. Sec. II-IV: il periodo del consolidamento.

II. Sec. XI-XII: il conflitto fra papa e imperatore

III. Sec. XVI-XVII: la Riforma

4. Politica protestante e politica cattolica:

5. agostinismo vs. tomismo pag.41

SECONDO CAPITOLO - Due dottrine del diritto divino -

una per il re l'altra per il papa: la tesi di John N. Figgis. pag.49

TERZO CAPITOLO - La dottrina dell'origine divina del governo
come versione del principio retorico della necessità pag.57

1. Il principio della necessità: scusante pag.59

2. Il principio della necessità: il difetto al di là
del bene e del male pag.63

3. La necessità del difetto quale discriminante fra principe e suddito: il difetto come un diritto	pag.65
4. La necessità come un principio del governo	pag.73
5. Provvidenzialismo: la dottrina dell'origine divina	pag.75
QUARTO CAPITOLO - Il paradosso fondamentale	pag.83
QUINTO CAPITOLO - Due risoluzioni e due versioni della dottrina dell'origine divina del governo: implicazioni sulla teoria politica	pag.90
1. La relazione fra sovranità e sovrano	pag.90
I. La tradizione agostiniana.	
II. La tradizione tomista	
2. La differenza fra le concezioni riguardo alla necessità	pag.102
3. Conclusione: il principio della relazione politica esterno o interno	pag.104
SECONDA PARTE	
LA QUESTIONE DELLA RESPONSABILITÀ E DELL'IMPUTABILITÀ	pag.107
PRIMO CAPITOLO- Libertà	pag.113
1. Il libero arbitrio	pag.117
2. Il servo arbitrio	pag.119
3. Il dibattito sull'arbitrio fino al Concilio di Trento	pag.122
SECONDO CAPITOLO- Razionalità	pag.127
1. Due storie: cronaca della relazione fra Dio e l'uomo	pag.130
2. Governo, ragione e fede	pag.137
I. La tradizione tomista	
II. La tradizione agostiniana	
III. Governo, ragione e fede- correlazione e contrapposizioni	

3. Ragione e personalità	pag.157
I. Protestantesimo e l'idea astratta del potere	
II. Cattolicesimo e l'idea personalizzata del potere	
4. L'uomo sovrano e l'uomo suddito	pag.162
I. L'uomo cattolico	
II. L'uomo protestante	
TERZO CAPITOLO- Dualismo luterano	pag.169
1. L'ideale	pag.169
2. Il reale	pag.173
3. Il compromesso	pag.178
4. Dualismo luterano vs. universalismo cattolico	pag.183
5. Dalla teologia verso la politica	pag.188
TERZA PARTE	
PENSIERI POLITICI FRA PRASSI E TEOLOGIA	pag.194
PRIMO CAPITOLO- Cattolicesimo I	
la separazione fra l'ufficio e la persona	pag.201
1. Rosello	pag.202
2. Eramso	pag.210
SECONDO CAPITOLO- Cattolicesimo II -	
la separazione fra re e regno	pag.215
1. Vitoria	pag.215
2. Suarez	pag.219
TERZO CAPITOLO- La posizione protestante - Un'apparente incompatibilità fra teologia e politica	pag.226
QUARTO CAPITOLO- Protestantesimo I- "Siate sottomessi all'autorità"	pag.236

QUINTO CAPITOLO- Protestantesimo II -

"Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini"	pag.251
1. Provvidenzialismo come limite	pag.255
2. L'altro lato della teoria dei "Due regni"	pag.267
3. L'attenuazione della dottrina dell'origine divina del governo - verso la separazione fra persona e ufficio	pag.280
 BIBLIOGRAFIA	 pag.288

INTRODUZIONE

Potere divino e potere umano nella speculazione teologica, nel pensiero politico e nella prassi

La teometrica è il ramo della teologia che si occupa della misurazione dell'opera di Dio. Beninteso, ogni misurazione consiste in una certa comparazione; ma a chi si potrebbe paragonare l'Inconfrontabile per eccellenza? Qual è, dunque, il criterio sul quale si potrebbe basare la misurazione dell'Onnipotente?

È questo il paradosso che sta alla base di tutte le teorie politiche di origine teologica, poiché il loro peculiare interesse verte proprio sul rapporto fra l'opera divina e l'opera umana: sulla relazione fra il fondamento dell'universo e il fondamento della società civile.

Si tratta, in realtà, di un rapporto tra due poteri - umano e divino - e, anche se lo si ammette raramente, tra i due non può che esserci un rapporto contrassegnato da una certa conflittualità, dal momento che qualsiasi rivendicazione del potere da una parte comporta automaticamente una diminuzione del potere dall'altra. In altri termini, in ogni affermazione dell'autonomia umana si trova già la potenziale delimitazione del potere divino.

Eppure quel rapporto conflittuale non può essere evitato: una teoria che sostenesse il potere assoluto di Dio

non potrebbe parlare di politica e, dall'altro lato, una teoria che non tenesse in considerazione l'autorità divina, non sarebbe più una teoria teologica. Le varie teologie si differenziano, infatti, in base alla rilevanza attribuita all'opera umana in confronto e relativamente al rilievo assegnato alla Provvidenza.

Il mio studio parte, dunque, da una comparazione fra due sistemi teologici la cui differenza sta nella diversa definizione del rapporto fra l'elemento umano e l'elemento divino.

In effetti, la protesta di Lutero prende avvio con la seguente affermazione: "È necessario possedere la più certa distinzione fra la potenza di Dio e la nostra, fra l'opera di Dio e la nostra."¹ La distinzione di Lutero è infatti precisa: "La sola misericordia di Dio compie ogni cosa e la nostra volontà non compie nulla".²

Il caposaldo della nuova teologia si trova nella definizione del rapporto fra la volontà divina e quella umana come un rapporto decisamente unilaterale in cui l'uomo è totalmente dipendente dalla volontà di Dio. Il fondamento della salvezza si trova al di fuori dell'uomo:

"Questa - scrive il riformista - è la ragione per cui la nostra teologia è certa: perché ci rapisce a noi stessi e ci pone al di fuori di noi, cosicché non ci basiamo sulle

¹ LUTERO, *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993, p. 93

² *Ibid.*, p. 94

nostre forze, la coscienza, la sensibilità, la persona, le opere, bensì ci basiamo su quello che è al di fuori di noi, cioè sulla promessa e sulla verità di Dio, la quale non può ingannare".³

La teologia cattolica, da questo punto di vista è, difatti, meno certa. Essa descrive il percorso che porta alla salvezza in termini di collaborazione tra Grazia divina e volontà umana. Certo, questa volontà non è che un dono concesso all'uomo da Dio, ma dal momento in cui essa gli è stata assegnata l'uomo la possiede e gli è propria. Con questa autonomia, pur limitata, egli può concorrere alla propria salvezza. Ma può anche non farlo. La responsabilità del proprio destino, insomma, si trova, almeno in parte, nelle mani dell'uomo stesso: "Si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti come lo si attribuisce alle cose: poiché ogni cosa produce azioni conformi alle proprie qualità."⁴

Ci troviamo davanti a due maniere dissimili di percepire il rapporto tra l'uomo e Dio, che derivano da una differente definizione dell'uomo - delle sue capacità, ma anche dei suoi doveri e delle sue responsabilità.

Il principio è semplice: più è alta la considerazione delle capacità dell'uomo, più aumentano le sue responsabilità e, viceversa, meno efficace è la sua volontà,

³ F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La volontà dell'uomo nella teologia della riforma: Lutero, Melantone, Calvino*, in *L'efficacia della volontà nel 16 e 17 secolo*, a cura di F. P. Adorno e L. Foisneau, Roma 2002, p. 4

⁴ TOMMASO, *La somma teologica*, II, trad. Redazione delle ESD, Bologna 1996, p. 152

minore è la responsabilità che egli è in grado di assumere, per il bene e per il male compiuti.

Il vero spartiacque fra le due teologie si trova proprio in questa diversa impostazione del rapporto fra l'uomo e il suo destino. Mentre il protestantesimo sottrae all'uomo la capacità di incidere sul proprio destino, collocando, come detto sopra, il fondamento della salvezza al di fuori delle sue forze, il cattolicesimo pone il fondamento della salvezza nell'uomo stesso e, pertanto, prevede un legame di consequenzialità fra le sue azioni e i loro effetti.

Nel passaggio dalla speculazione teologica al pensiero politico questo principio diviene cruciale. In che cosa consiste l'attività politica se non nel tentativo dell'uomo di migliorare la sua condizione contando sulle proprie forze?

I protestanti si trovano, infatti, in difficoltà quando sono tenuti ad affrontare questo dilemma. Il loro estremo provvidenzialismo non prevede la possibilità della resistenza al governo dal momento che esso, a prescindere dalla sua qualità, viene considerato un'espressione del piano divino. Contestare il governo significa, dunque, rifiutare la volontà di Dio, ed è ovviamente un grave peccato.

Il principio dell'assoluta autorità divina, che costituisce la base teologica della Riforma, si rispecchia

perfettamente nella concezione protestante della relazione civile.

Lo stesso parallelismo si verifica anche nel rapporto fra la premessa teologica del cattolicesimo e la sua rappresentazione della società.

Quando i cattolici si apprestano a formulare delle teorie di resistenza al governo, la loro visione teologica riguardo al rapporto tra la relativa autonomia dell'uomo e la Grazia di Dio trova limpida espressione.

Dio ha creato gli uomini con un certo "naturale lume di ragione"⁵, ma non sono certamente degli esseri autosufficienti. Perciò Egli ha stabilito l'istituzione del governo affinché organizzzi le relazioni sociali così da permettere agli uomini una vita sicura e priva di pericoli. Allo stesso tempo, però, Egli ha concesso loro anche la libertà di scegliersi il governo, secondo le proprie esigenze. Di conseguenza, qualora il sovrano venisse meno al suo compito, qualora sorgesse cioè il bisogno di contestarlo, il corpo sociale potrebbe decidere, con pieno diritto, di farlo, dal momento che è stato proprio lui ad affidargli il potere in origine.

Il fondamento della società, quindi, proprio come il fondamento della salvezza, si trova nella collaborazione fra l'intervento divino e l'elemento umano.

⁵ TOMMASO, *De Regimine principum ad regem Cypri*, trad. G. Mathis, Torino 1928, p. 4

Traducendo tutto ciò in termini politici, emerge una sorta di regola con la quale si è in grado di precisare la differenza fra le due confessioni: la considerazione dell'elemento umano nel governo determina i limiti del potere. Più ampia è la funzione dell'uomo nella genesi della società, più vincolato è il potere sovrano.

Infatti, in un primo momento le diverse scuole protestanti si uniscono attorno alla prescrizione dell'obbedienza incondizionata al sovrano,⁶ mentre le diverse posizioni cattoliche si trovano d'accordo almeno per quel che riguarda la possibilità di delimitare l'autorità.

Pur tuttavia, ad un certo punto, si evidenzia una chiara biforcazione tra le varie posizioni politiche all'interno del movimento protestante. Ciò accade attorno agli anni '30 del Cinquecento, quando le minacce di aggressione fatte dall'imperatore ai protestanti divengono più concrete. In quel momento alcuni di loro si vedono costretti ad abbandonare la tradizionale tesi dell'obbedienza e ad elaborare, invece, delle teorie di difesa, di resistenza, cioè, all'autorità.

⁶ Perfino Muntzer, prima del passaggio all'azione rivoluzionaria e violenta, per la quale egli sarebbe poi diventato uno dei nemici più grandi di Lutero, sostiene un'idea positiva del governo temporale in quanto strumento del volere divino. Solo più tardi la stessa spada, che secondo Muntzer è stata affidata ai "nostri amati padri, i principi", sarà data al popolo per usarla contro i propri signori; V. VINAY, *La riforma. Chiese e sette protestanti*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, III, Torino 1999, p. 340.

Come lo spiegano? Come legittimano l'opposizione al governo senza tradire la fondamentale convinzione che la resistenza all'autorità equivalga ad un rifiuto del potere divino?

Il mio studio esamina questo ed altri momenti di particolare importanza nello sviluppo del pensiero politico delle due confessioni alla luce delle distinzioni fatte sopra.

Non ho, naturalmente, l'intenzione di presentare un complessivo paragone fra pensiero protestante e pensiero cattolico, né di inserirmi nel dibattito, ormai sorpassato, riguardo alle conseguenze sociologiche dei due sistemi dottrinali.

Tengo conto, invece, dell'inesauribile varietà che si dispiega all'interno delle due categorie e che rende inammissibile qualsiasi tentativo di distinguere nettamente fra le due.

Lo scopo di questa ricerca è tutt'altro. Essa si focalizza sull'individuazione di alcuni principali postulati che stanno alla base delle contrapposte teologie e sull'osservazione del modo in cui questi trovano la loro espressione nelle rispettive teorie politiche.

Questo è un tentativo di evidenziare lo sforzo dei teologi di entrambe le confessioni di trovare delle soluzioni, sia teologiche, che pratiche, ai dilemmi che una realtà mutevole ha loro imposto.

Essi non erano dei teorici del pensiero politico e non sempre avevano costruito dei sistemi destinati specificatamente a questo argomento. Per lo più erano teologi e pastori d'anime, e la loro preoccupazione era essenzialmente di dare ai fedeli, semplici cittadini o capi di governo, delle indicazioni pratiche, in situazioni ben concrete, per una condotta conforme alla fede.

Tenendo a mente questa considerazione, la mia ricerca vuole seguire lo svolgimento del pensiero politico dell'età della Riforma, rintracciando le premesse teologiche su cui i teologi hanno basato le proprie soluzioni.

Lo studio procede in tre passi: la prima parte presenta la dottrina dell'origine divina del governo civile dalla cui biforcazione provengono due diverse concezioni politiche. Attraverso una caratterizzazione tematica della dottrina e delle sue interpretazioni, si espongono le principali questioni che diventeranno il cuore del dibattito teologico del Cinquecento.

Si prosegue con una collocazione della stessa dottrina nel panorama dei discorsi politici ad essa vicini, individuando il principio retorico che regge la sua peculiare impostazione.

Impiegando termini come "formule retoriche" o "strategie politiche", non intendo accennare all'uso consapevole e privo di impegno intellettuale e morale di tecniche destinate a suggestionare il pubblico. Ma credo che

l'esame della costruzione dell'argomentazione da un punto di vista formale possa contribuire all'emersione di contenuti che altrimenti, in una lettura, cioè, meramente testuale, rischierebbero di essere fraintesi o, addirittura, non si rivelerebbero.

La prima parte dello studio presenta, quindi, i principali argomenti da sviluppare e le prospettive dalle quali intendo affrontare le questioni individuate.

La seconda parte approfondisce uno dei temi messi in evidenza nella prima parte del lavoro, ed è la questione delle implicazioni politiche delle diverse definizioni dell'individuo, ovvero la questione della connessione tra la definizione teologica delle capacità dell'individuo e la conseguente precisazione dei limiti del potere.

Al centro della discussione viene posta la comparazione di due differenti concezioni dell'uomo, mettendo a fuoco la loro diversità rispetto alla nozione di libertà umana. Lo scopo è di esaminare la diversificazione del concetto della libertà assegnata all'individuo a livello teologico, per desumerne il grado di libertà effettiva sul piano politico.

Dopo l'esposizione del confronto tra le due nozioni di libertà, ci si appresta ad individuare le difficoltà insite nel passaggio dalla speculazione teologica alla riflessione politica. Si arriva così a notare che i due sistemi concettuali si differenziano, non soltanto in base a una

diversa teologia, o antropologia, ma anche in base alla loro diversa concezione del legame fra teologia e politica, nonché delle regole morali relative a ciascuna delle due sfere di attività umana.

Mentre il cattolicesimo traccia una linea diretta fra l'etica teologica e l'etica politica, il protestantesimo offre due criteri diversi per giudicare il rapporto dell'uomo con Dio e quello dell'uomo con il prossimo.

Attraverso un tale pluralismo morale, il protestantesimo cerca di controbattere l'aspirazione della Chiesa di espandere il suo controllo anche sulla sfera temporale; cerca di scuotere, cioè, la presunzione ecclesiastica e, soprattutto, papale di presentarsi come l'interprete esclusiva delle intenzioni divine, erigendosi a mediatrice privilegiata fra Dio e l'uomo.

La seconda parte dello studio collega la discussione teoretica presentata nella prima parte e la successiva analisi dell'applicazione dei principi dottrinali nella prassi.

La terza parte del lavoro cerca di individuare i fondamentali fattori che incidono sull'elaborazione delle teorie politiche da parte di ambedue le confessioni.

Si evidenziano tre categorie di fattori che determinano lo sviluppo del pensiero politico:

1. Le premesse teologiche

2. Il crescente bisogno di distinguersi, ovvero di affermarsi attraverso l'istituzione di una netta contrapposizione fra un sistema e l'altro.

3. Le esigenze contingenti.

Attraverso l'incontro di questi tre fattori si riesce a indicare quali sono gli elementi fondamentali delle dottrine, i punti fermi da cui esse non possono distaccarsi, e quali sono, invece, gli elementi che si modificano in base alle circostanze.

L'accostamento di queste tre prospettive di indagine - teologica, politica e pratica - può offrire una visione panoramica dell'evoluzione del pensiero politico relativo allo scontro ideologico svolto nell'arco di quasi un secolo e riconosciuto come il conflitto della Riforma protestante.

PRIMA PARTE - LA DOTTRINA DELL'ORIGINE DIVINA DEL
GOVERNO TRA DISCORSO TEOLOGICO E DISCORSO POLITICO

La dottrina dell'origine divina del governo civile è una delle teorie più diffuse nel Medioevo. Basterebbe considerarne il nome per cogliere uno dei suoi tratti peculiari: essa coinvolge due discorsi apparentemente separati - il discorso teologico e quello politico -, ponendo, anzi, il rapporto fra la sfera religiosa e quella pubblica al centro dell'attenzione e cercando di affiancare - proprio come nelle due tavole del decalogo - la relazione tra l'uomo e il Creatore e la relazione tra l'uomo e il prossimo.

La sua ricomparsa nel Cinquecento è strettamente legata ai contenuti del dibattito fra la Chiesa e la nuova concezione proposta da Lutero, che oltrepassa, come è ben noto, i limiti del discorso teologico ed ecclesiologico. La dottrina dell'origine divina del governo serve, quindi, ai teologi del Cinquecento per mettere in evidenza la peculiarità delle proprie posizioni, facendo riferimento alle questioni di natura politica e teologica emerse durante i precedenti conflitti fra Chiesa e governo temporale.

Ma la dottrina dell'origine divina del governo non è semplicemente una teoria che abbraccia argomenti di carattere politico e teologico. Essa stessa possiede, fin

dal Medioevo, una concreta funzione politica; essa stessa, in altri termini, è un vero e proprio argomento politico.

Lo scopo della prima parte dello studio è, quindi, duplice: collocare la dottrina dell'origine divina sia nell'ambito della speculazione teologica, che nello spazio dei coevi discorsi politici.

La prima è un'indagine diacronica: ripercorrendo le fasi principali della storia di tale dottrina, dal primo Medioevo fino al Cinquecento, si cerca di individuare le controversie fondamentali di argomento puramente teologico.

La seconda, invece, offre una visione sincronica della dottrina dell'origine divina del governo come argomento politico: individuando il principio retorico che sta alla base della dottrina, si tenta di esaminarla alla luce di altri discorsi politici che impiegano il medesimo principio.

Come vedremo subito, i risultati delle due indagini coincidono. Fin dai primi tempi, attorno ai problemi teologici insiti nella dottrina dell'origine divina del governo si formulano due posizioni antitetiche. La prima sostiene che il carattere divino dell'ufficio regio si trasmette al sovrano a prescindere del comportamento di questi; la seconda afferma, invece, che la sacralità del governo non sottintende sempre la sacralità del governante.

Queste due posizioni, ovvero interpretazioni, dell'idea provvidenziale del governo trovano espressione in una serie di polemiche che riguardano un paradosso

fondamentale interno alla dottrina dell'origine divina, il paradosso, cioè, dell'esistenza del male (e quindi del malgoverno) nell'universo creato da Dio.

Le varie risoluzioni del paradosso si basano su una diversa visione del modo e della misura dell'intervento divino nelle faccende umane: l'una presenta una posizione massimalista avanzando l'idea che la prescienza divina sia assoluta e che, pertanto, qualsiasi autonomia dell'uomo non sia possibile; l'altra sostiene, invece, che, pur essendo Dio onnipotente, o proprio perché è onnipotente, Egli ha dato all'uomo una certa libertà che può essere usata sia per il bene che per il male.

Queste due posizioni descritte sopra sinteticamente, accompagnano lo sviluppo della dottrina dell'origine divina del governo e giungono al Cinquecento trovando espressione politica nella contrapposizione fra due diverse concezioni della sovranità e del rapporto tra sovranità e sovrano.

In rapporto a quel particolare momento, diviene opportuno un esame sincronico: esso permette di uscire dal discorso teologico e di inserirsi in un altro discorso, la cui logica interna è diversa. Attraverso l'analisi del discorso "ideologico", ovvero del discorso che si pone come meta non tanto la ricerca della verità quanto piuttosto l'applicazione delle funzioni espressive per la legittimazione di una determinata scelta politica, si arriva a collocare con maggiore precisione la dottrina che fin

dall'inizio è stata impostata come crocevia tra due discorsi: quello politico e quello religioso.

L'incrocio delle due prospettive - la diacronica e la sincronica - consente, quindi, una visione più ampia del ruolo della dottrina dell'origine divina del governo nella cultura politica e religiosa del Cinquecento, e prepara le basi per il proseguimento dello studio che analizza, per l'appunto, i rapporti fra le due confessioni - il cattolicesimo e il protestantesimo - e i rispettivi sistemi teologici di riferimento.

PRIMO CAPITOLO

La dottrina dell'origine divina del governo nel Medioevo e nel Cinquecento

Nel Medioevo, dice Figgis, "all men demanded some form of Divine authority for any theory of government"⁷. L'idea che il governo civile sia prescritto da Dio e che da esso il sovrano tragga la sua autorità potrebbe servire come un esempio di questa asserzione. Accanto ad altre, l'idea del diritto divino dei re è una delle fondamentali teorie politiche del Medioevo. Come afferma Carlyle, nel grande periodo formativo del Medioevo pare che "non sussistesse sostanzialmente alcun dubbio che lo Stato fosse un'istituzione divina, che l'autorità politica così come quella ecclesiastica derivassero da Dio e, oltre ad una funzione materiale, ne avessero anche una morale o etica."⁸

Uno dei momenti decisivi nello sviluppo di questa idea si può rintracciare nelle controversie attorno alla scomunica e alla deposizione di Enrico IV ad opera di Gregorio VII. Il conflitto fra il papa e l'imperatore solleva in forma acuta due problemi carichi di conseguenze: in primo luogo, la questione del rapporto tra l'autorità spirituale e quella temporale; in secondo luogo, quella del

⁷ J. N. FIGGIS, *The Divine Right of Kings*, Bristol 1994, p. 11

⁸ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, II, Bari 1959, p. 131

rapporto tra il sovrano e i sudditi, dove assume particolare rilievo il tema della resistenza al governo ingiusto.

La versione radicale della dottrina dell'origine divina del governo ritiene il sovrano un diretto rappresentante di Dio, il suo Vicario, come si prende a nominarlo. In virtù di questo legame con il Creatore ogni espressione di contestazione del sovrano viene proibita e considerata come una confutazione di Dio stesso. Durante il conflitto fra papa e imperatore, di questa concezione si servono innanzitutto gli scrittori di parte imperiale. A loro parere, l'azione del papa infrange il principio secondo cui l'autorità regia non può essere tolta da alcuno tranne da Dio stesso e, pertanto, né il popolo, né il papa possiedono un tale diritto.⁹

Nel corso dei tre secoli successivi, e soprattutto da Tommaso in poi, al posto di questa versione assolutistica del governo, viene a prevalere un'interpretazione meno massimalista della dottrina del diritto divino dei re. Essa distingue fra un re e un tiranno, affermando che mentre al re si deve obbedire, nei confronti del tiranno non c'è un simile obbligo, poiché questi non si comporta secondo giustizia e, dunque, viene meno al suo incarico.

Solo nel XVI secolo vediamo che l'appello all'autorità di Dio come divieto di ogni resistenza al re riacquista qualche consenso. Dopo anni di quasi totale assenza dal panorama delle teorie politiche, la dottrina dell'origine

⁹ *ibid.*, pp. 138-139

divina del governo ricompare con una forza non meno vigorosa di quella con la quale si era presentata durante i tumultuosi anni dell'XI e XII secolo. Perché? Cosa può offrire una concezione teologico-politica risalente all'XI secolo a scrittori del Cinquecento?

Lo scopo di questo capitolo è di capire esattamente questo, di rintracciare, cioè, quale ruolo abbia avuto la dottrina dell'origine divina nel Cinquecento attraverso un esame, non molto dettagliato, delle sue versioni e delle loro funzioni tradizionali.

1. Le origini della dottrina e le circostanze della nascita

Il concetto della santità dei re esiste in varie forme da tempi molto antichi ed è sempre stato legato, in qualche modo, alla nozione dell'obbedienza come decreto divino. L'introduzione del cristianesimo ha potenziato ulteriormente questo legame con la definizione della resistenza al governo come peccato grave. Prima, dunque, che l'idea del diritto divino dei re si cristallizzi in una metodica teoria dei limiti del governo e dell'obbedienza, si può parlare di un "sentimento", o della convinzione popolare, ancora non circostanziata, che i re siano "vicari di Dio" e che l'opposizione ai loro ordini sia vietata in quanto offesa a Dio. Questo senso di fedeltà nei confronti del sovrano, dice Figgis, preparava le condizioni per la formulazione di una

vera e propria teoria, allorché se ne fosse evidenziato il bisogno: "It was not a theory, but it afforded material out of which a theory might be formed if at any time circumstances should drive men for seek one."¹⁰

Ma su quali presupposti si fonda l'idea - o teoria - dell'origine divina del governo, o, come a volte viene indicata, "la teoria del divino diritto dei re"?

Tutte le discussioni attorno alla validità dell'autorità secolare risalgono a sette passi del capitolo XIII della lettera di Paolo ai Romani. Esso racchiude i fondamenti della teoria:

"Ogni anima sia soggetta alle podestà superiori: imperocché non è podestà se non da Dio: e quelle che sono, sono da Dio ordinate. Per la qual cosa chi si oppone alla podestà, resiste alla ordinazione di Dio. E quei che resistono si comperano la dannazione. Imperocché i principi sono il terrore non delle opere buone, ma delle cattive. Vuoi tu non aver paura della podestà? Opera bene, e da essa avrai lode, imperocché ella è ministra di Dio per te per il bene. Che se fai male, temi: conciossiacché non indarno porta la spada. Imperocché ella è ministra di Dio, vendicatrice per punire chiunque fa il male. Per la qual cosa siate soggetti, com'è necessario, non solo per tema dell'ira, ma anche per riguardo alla coscienza. Imperocché per questo pure voi pagate i tributi: poiché sono ministri di Dio, che in questo stesso lo servono. Padroni, rendete

¹⁰ N. J. FIGGIS, *The Divine*, cit., p. 19

adunque a tutti quel che è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi la gabella, la gabella; a chi il timore, il timore; a chi l'onore, l'onore". (Rom, XIII, 1-7).

Il significato sembra chiaro. Si tratterebbe di quattro concetti basilari:

1. Il governo è un'istituzione ordinata da Dio.
2. Il rifiuto di sottomettersi ad esso significa il rifiuto di sottomettersi a Dio.
3. La passiva obbedienza non è soltanto una necessità civile, ma anche un dovere religioso.
4. I sovrani sono responsabili di fronte a Dio soltanto.

L'esame delle circostanze in cui si forma una tale concezione dell'ordinamento temporale aiuta a capire la sua intransigenza rispetto alle condizioni della sudditanza. Due fattori devono essere presi in considerazione: la necessità di porre un freno ad alcune tendenze anarchiche delle primitive società cristiane e il bisogno di disarmare l'ostilità dell'Impero. La Chiesa sente l'esigenza di stabilire la sua dottrina politica sia per affrontare gli antagonisti interni che per assicurare il potere esterno e secolare: l'Impero. Il grande rilievo che si dà all'obbedienza è un segno del pericolo che minaccia la Chiesa durante il suo primo periodo di consolidamento. Vediamo, infatti, che i momenti più decisivi dal punto di vista dello sviluppo della teoria del diritto divino corrispondono sempre a delle fasi di crisi che la Chiesa

percorre rispetto a queste due forze che continuano ad agitarla: da un lato le sue scissioni interne, dall'altro il potere temporale.

2. Le due versioni

La concezione dell'origine divina del governo come espressa da Paolo diviene un paradigma per le successive generazioni di pensatori cristiani, un presupposto dal quale tutti attingono, impossibile da ignorare. Tuttavia, pur riferendosi di continuo al passo della lettera, le diverse teorie politiche non si trovano sempre d'accordo, soprattutto per quel che riguarda le dovute implicazioni e conseguenze del passo. Nonostante, dunque, l'apparenza di un preciso insegnamento, il precetto paolino non porta a conclusione nessun dibattito e neppure stabilisce una regola fissa. Anzi, questioni di varia natura, e pratica e teoretica, continuano ad essere materia di accese controversie fra i vari commenti della stessa dottrina del programma divino.

Si tratta sostanzialmente di due interpretazioni dell'idea provvidenziale del governo. Questa deriva dalla premessa teologica per cui il mondo intero è ordinato secondo i voleri della provvidenza e qualunque cosa accade deve essere un riflesso della volontà e dei fini dell'Onnipotente. La prima versione argomenta che, se tutto è ordinato da Dio, anche un sovrano cattivo deve essere

considerato come una parte di quel piano celeste e, pertanto, l'obbligo di sottomissione non dipende dalla sua condotta. In altre parole, il carattere divino dell'ufficio regio si trasmette al sovrano a prescindere dal comportamento di questi. La seconda versione, invece, non ritiene che tutti i sovrani, in quanto tali, siano ordinati da Dio. Essa condiziona la santità del sovrano considerando quale ministro di Dio soltanto colui che regge secondo giustizia. Un sovrano che non si controlla e che opera iniquamente non va considerato re, bensì tiranno: in quanto tale non bisogna obbedirgli, occorre, anzi, fargli opposizione.

L'apparenza di una preconcepita e incondizionata tutela dei diritti del sovrano può, quindi, ingannare. La dottrina dell'origine divina del governo non viene sempre applicata per difendere i governanti: talora essa viene adottata proprio per garantire i diritti dei sudditi e, persino, per concedere una certa critica della persona a cui è affidato il governo. Attraverso la distinzione fra re e tiranno la seconda interpretazione del precetto paolino propone, infatti, una versione più limitata del concetto del diritto divino dei re. Questa suggerisce, seppur indirettamente, che l'autorità non è assegnata al sovrano solo in base a un piano di Dio, ma anche per una concorde volontà della comunità.

Le due diverse posizioni sono presenti, sebbene in una forma piuttosto frammentaria, già nei primi commenti alla lettera di Paolo e accompagnano l'evoluzione della

dottrina dell'origine divina del governo fino alla sua decisiva scomparsa nel diciassettesimo secolo.

3. Le fasi cruciali: inizio, sec. XI, sec. XVI, fine.

Anche se tracce della dottrina dell'origine divina del governo si trovano per tutto il Medioevo, è possibile individuare alcuni periodi in cui essa raccoglie maggiore interesse. Sono, come si è detto prima, periodi di crescente insicurezza della Chiesa, a causa di un'accentuata conflittualità o con il potere temporale o con alcune correnti interne. In sintesi, si possono individuare tre fasi principali:

I. Sec. II-IV: il periodo del consolidamento.

Sin dall'inizio appaiono le due diverse versioni della dottrina dell'origine divina. Gli esponenti della versione massimalista sono molti: Teofilo d'Antiochia (sec. II), pur respingendo il culto del monarca, ammette che il governo è, in un certo senso, affidato a questi da Dio e che, perciò, i Cristiani gli devono onore e ubbidienza. ("Ad Autolyicum", I, II).¹¹

Ireneo di Lione (sec. II) afferma che Dio ha dato agli uomini i sovrani come rimedio contro il peccato e il vizio,

¹¹ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., I, p. 168

aggiungendo che spesso Dio permette dei sovrani cattivi per punire la malvagità umana. A suo parere, quindi, il sovrano non è soltanto il ministro del rimedio divino contro il peccato, ma è anche lo strumento delle sue punizioni. ("Adversus haereses", V, 24.).¹²

Ottato di Milevi (sec. IV) nel suo trattato sullo scisma donatista nell'Africa settentrionale espone in maniera ancor più esplicita la tesi che il sovrano è il rappresentante di Dio. Da un passo di questo trattato risulta che, quando l'autorità imperiale è intervenuta nella controversia sostenendo i cattolici, il capo dei donatisti abbia protestato indignato, affermando che gli affari della Chiesa non riguardano l'imperatore. Ottato replica richiamandosi agli ordini di Paolo ai cristiani, sostenendo che l'Impero non è nella Chiesa, ma che la Chiesa è nell'Impero e che non vi è nessuno al di sopra dell'imperatore all'infuori di Dio che lo ha reso sovrano. ("De schisma Donatistarum", III, 3).¹³

Con la massima chiarezza la teoria del sovrano come rappresentante di Dio è esposta in una frase adoperata per la prima volta dall'Ambrosiaster (sec. IV), dove viene affermato che il re è venerato in terra come il vicario di Dio.¹⁴ L'autore ritiene che il carattere divino dell'ufficio regio non si possa perdere per nessuna infrazione del

¹² *ibidem*

¹³ *ibidem*

¹⁴ *ibid.*, p. 169

sovrano: la sacralità del ministero conferisce santità ad ogni sovrano, anche se idolatra.¹⁵

Ma forse l'esponente più importante della versione radicale della teoria del diritto divino dei re è Agostino. Pur non essendo il primo a sostenerla, i suoi scritti sono i più sistematici tra quelli dei primi Padri della Chiesa, sebbene non sempre privi di equivoci. Anche Agostino esprime, dunque, l'idea che la santità dell'ufficio regio non si dissolve anche nel caso di un sovrano cattivo. È piuttosto famosa la frase con cui egli indica Nerone come esempio della peggior specie di sovrano. Ma aggiunge che un simile regnante riceve il proprio potere dalla provvidenza divina, quando Dio decide che uno Stato abbia bisogno di governanti di tal genere. ("De Civitate Dei", V, 19).¹⁶

Prima della definitiva formulazione della teoria ad opera di Gregorio Magno (sec. VII) è Agostino a mostrare nel modo più evidente la tendenza a confondere il carattere divino dell'istituzione del governo con il carattere divino del singolo governante.¹⁷ Questa tendenza caratterizza la versione massimalista della dottrina dell'origine divina e, come vedremo più avanti, è proprio tale elemento a distinguere nel modo più chiaro le due interpretazioni della stessa dottrina.

¹⁵ *ibid.*, p. 170

¹⁶ *ibid.*, p. 171

¹⁷ *ibid.*, p. 189

In ogni modo, è con Gregorio Magno che ci troviamo di fronte alla dottrina del carattere sacro dell'autorità in una forma ben precisata.¹⁸ La sua influenza è indiscussa: è di lì che, nel Medioevo e nelle epoche successive, la teoria religiosa dell'autorità assoluta e irresponsabile del sovrano trae i suoi argomenti più forti. Nemmeno i secenteschi apologeti del diritto divino, sostiene Carlyle, si spinsero oltre nel predicare la necessità dell'obbedienza e la malvagità della resistenza al sovrano.¹⁹

Gregorio considera il rapporto del cattivo sovrano con Dio alla stessa maniera di Agostino: sia il buon sovrano che quello cattivo devono essere venerati come coloro che derivano la propria autorità da Dio. ("Libri moralium in Iob", XXV, 16). Ma egli si spinge oltre: mentre Agostino non è sempre univoco riguardo alle conseguenze di una tale concezione del governo, Gregorio sostiene che i buoni sudditi non devono biasimare avventatamente o con violenza il comportamento dei sovrani, non importa se malvagi, poiché avversare o portare offesa a un sovrano significa offendere

¹⁸ Sopra ho accennato al fatto che prima di formularsi in una sistematica e coerente teoria, la concezione della sacralità del governo è esistita più che altro come idea, come un sentimento popolare non ben articolato. Mentre Carlyle colloca la trasformazione di quel "sentimento" in una vera e propria teoria al tempo di Gregorio Magno, Figgis la rimanda ad un momento più recente della storia: dapprima nel Trecento e poi, con qualche variazione nella formulazione della teoria, nel Cinquecento e nel Seicento: "It took shape in the fourteenth century as the Divine Right of the Emperors. With various additions, of less importance than is commonly supposed, it was re-form itself in the sixteenth and seventeenth centuries as the Divine Right of Kings.", in N. J. FIGGIS, *The Divine*, cit., pp. 44-45

¹⁹ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., I, p. 173.

Dio, che gli ha dato autorità sopra gli uomini. (Gregorio, "Regula pastoralis", III, 4).²⁰

La dottrina dell'origine divina del governo come viene espressa da Gregorio mette in risalto l'aspetto provvidenziale dell'autorità e perciò non distingue fra il cattivo e il giusto sovrano per quel che riguarda la loro sacralità e l'obbligo di sottoporsi ad essi. Ma accanto a questa concezione, esiste una tradizione che interpreta diversamente il ruolo del sovrano: questa pone in rilievo il suo dovere, proprio in quanto mandato da Dio, di promuovere la giustizia, tracciando, di conseguenza, una linea diretta fra la condotta del sovrano e la sua legittimità.

Uno dei primi rappresentanti di questa concezione del governo è Ambrogio (sec. IV). A differenza di Agostino, suo allievo, questi si presenta meno radicale nella sua definizione delle condizioni di obbedienza all'autorità. Traendo dalla lettera di Paolo i passi che evidenziano la funzione dei sovrani come responsabili della retta condotta del popolo, Ambrogio sviluppa l'idea secondo cui il primo fondamento dello stato è la giustizia: "i principi sono il terrore non delle opere buone, ma delle cattive", (Rom, XIII). In tal modo egli pone un ulteriore criterio con cui il sovrano può essere valutato. Per Ambrogio, insomma, ministro di Dio è considerato soltanto colui che usa bene la sua autorità.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 172

²¹ *ibid.*, p. 182.

In tempi successivi Ambrogio viene citato come sostenitore del principio secondo cui il re deve essere vincolato dalle leggi.²² Ma anche senza la specificazione di un tale limite del sovrano è chiaro che la tesi di Ambrogio è fondamentalemente diversa da quella di Agostino e di Gregorio Magno, poichè essa traccia per la prima volta una chiara distinzione fra l'ufficio del governo e la sua persona.

La posizione di Ambrogio viene ripresa negli anni successivi, introducendovi pochissime alterazioni di sostanza. In un certo senso, la sua riflessione diviene un modello a cui molti si riferiscono, sia nel primo periodo del consolidamento dottrinale della Chiesa, che nei momenti successivi.

Cassiodoro (sec. V) cita, proprio come Ambrogio, il passo di Paolo sull'autorità dei governanti, facendone derivare anch'egli che il dovere di obbedienza vale solo per quel sovrano i cui ordini siano giusti ("Complexiones in Epist. Apost. Rom.", XIII, 1).²³

Isidoro di Siviglia (sec. VII) sostiene la stessa posizione di Ambrogio e Cassiodoro, ma, rispetto ad essi, la sua riflessione si dimostra più univoca. Isidoro traccia una netta distinzione fra il re e il tiranno. Come spiega

²² Tuttavia non bisogna trascurare il fatto che in altri luoghi, lo stesso scrittore si presenta come un sostenitore del principio secondo cui l'imperatore è *legibus solutus*; *ibid.* p. 184. Una tale ambiguità non è affatto rara tra gli scritti di questo periodo ed è dovuta probabilmente alla natura sporadica delle asserzioni citate, che non fanno parte di un'opera metodica e complessiva.

²³ *Ibid.*, p. 190

Carlyle, "il re, secondo Isidoro, trae il nome dalla sua funzione di reggitore di popoli, e reggere significa correggere: se il re fa ciò che è giusto, conserverà il suo nome; altrimenti lo perderà, come dice un vecchio proverbio citato da Isidoro: 'Sarai re se ti comporterai con giustizia, altrimenti non lo sarai'".²⁴

La distinzione fra re e tiranno è fondamentale: essa fa sì che al governo si possa attribuire un valore negativo. Infatti, tale distinzione si rivela come lo spartiacque fra le due versioni della dottrina dell'origine divina del governo: mentre la versione massimalista, quella di Agostino e di Gregorio Magno, non riconosce una differenza fra i vari comportamenti dei sovrani giacché sono tutti ordinati da Dio, la versione minimalista, quella, cioè, di Ambrogio e di Isidoro, distingue fra diversi modi di governare e, pertanto, condiziona e delimita il potere personale del sovrano. In gran parte, la storia del pensiero politico medievale è la storia della lotta fra queste due opposte concezioni.

II. Sec. XI-XII: il conflitto fra papa e imperatore

Dopo un primo periodo di stabilizzazione istituzionale e ideologica durante il III e il IV secolo, è il grande confronto tra papa e imperatore a spingere gli scrittori di entrambe le parti a riesaminare le proprie teorie politiche.

²⁴ *Ibid.*, p. 192

Di conseguenza, nel corso dei secoli successivi - nell'XI e soprattutto nel XII - vi è la testimonianza di un'intensa produzione di scritti che analizzano il rapporto fra Chiesa e Impero e che elaborano le precedenti nozioni relative alla definizione dell'ufficio regale.

Mentre i sostenitori del papa assumono posizioni che indicano il pontefice quale unico delegato da Dio sulla terra, i fautori della parte avversa, avanzando argomenti a favore della teoria del diritto divino dei re, pongono l'imperatore come il vero vicario di Dio, come figura di contrappeso al papa.

Da questa fase di intensa conflittualità la distinzione fra le due versioni della dottrina dell'origine divina del governo emerge ancora più accentuata. Ma, se fino a quel momento le due posizioni ricorrono con intensità più o meno simile, dal XIII secolo in avanti la versione massimalista della dottrina scompare quasi del tutto e la versione degli ecclesiastici, quella che circoscrive la sacralità del sovrano, prende il sopravvento.

Come è già stato indicato, durante la grande controversia a presentare la versione massimalista della dottrina dell'origine divina del governo sono, beninteso, i sostenitori dell'imperatore. Ciò non toglie che fra alcuni degli scrittori papisti, e persino fra quelli più estremisti, si trovino delle asserzioni molto simili a

quelle del partito imperiale.²⁵ Due degli esempi più eclatanti di questo gruppo di scrittori sono Geroh di Reichersberg e Giovanni di Salisbury. Ambedue, pur lottando energicamente per affermare la libertà e l'autorità della Chiesa, non negano la santità dell'ufficio civile e la sua sanzione divina.²⁶ Ma sono eccezioni. Normalmente non sono, di certo, i sostenitori del papa a sostenere il diritto divino del sovrano secolare.

Consideriamo innanzitutto l'opinione dello stesso imperatore: "In risposta alla bolla di deposizione del 1076, Enrico IV denuncia l'arroganza e l'audacia del papa nell'aver osato alzare la mano contro colui che era stato unto re, laddove la tradizione dei Padri della Chiesa insegnava che egli poteva essere giudicato da Dio solo e non poteva essere deposto per alcuna colpa." ("M.G.H., Leges, sez. IV. Constitutiones", vol. I, 62 - 1076).²⁷

In linea di massima, i fautori dell'imperatore non aggiungono molto alla tradizionale tesi del diritto divino come enunciata da Gregorio Magno. Si riferiscono spesso, anzi, alla autorità di questi, sia in quanto teologo che come pontefice. Un tale richiamo, per esempio, lo troviamo in un trattato scritto attorno al 1080 da Venrico di Treviri, maestro primario della scuola di Treviri, in nome di Teodorico, vescovo di Verdun, uno dei sostenitori di Enrico IV. L'opera contiene una protesta contro la

²⁵ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., II, p. 118

²⁶ *ibid.*, p. 119

²⁷ *ibid.*, p. 135

destituzione di Enrico IV, fatta da Gregorio VII, e critica all'incitamento alla ribellione rivolto ai principi tedeschi dal pontefice. L'autore considera l'azione del papa contraria alla legge divina e la confronta con la condotta, umile e discreta, di Gregorio Magno. Questi, infatti, anche nel rimproverare le autorità dello Stato, aveva cura di rivolgersi ad esse in termini adeguati alla loro dignità e riconosceva di dovere obbedienza ai re. ("Epistola", 1-3)²⁸

Un simile paragone fra i due papi si trova anche nel trattato "De unitate Ecclesiae conservando". L'autore condanna Ildebrando di Soana per la sua pretesa di avere autorità sopra sovrani e regni, opponendogli la figura di Gregorio Magno che, con vera modestia, definiva se stesso servo dei servi.²⁹

Un'altra esposizione dei principi del partito imperiale si trova in un'opera probabilmente compilata nel 1085 e intitolata "Liber canonum contra Henericum quartum". Nonostante il titolo, si tratta di uno scritto dei sostenitori dell'imperatore, in cui si cerca di dimostrare l'illegittimità dell'azione papale richiamandosi all'autorità di Agostino e, soprattutto, al suo noto passo relativo al dovere di obbedienza anche ad un imperatore infedele come Giuliano.³⁰

²⁸ *ibid.*, p. 136

²⁹ *ibid.*, p. 137

³⁰ *ibid.*, p. 138

Infine, un'affermazione piuttosto completa della versione radicale del diritto divino e dei principi della non resistenza si trova in un trattato di Gregorio di Catino, probabilmente del 1111.³¹ L'autore sostiene che "l'autorità regia o imperiale non può essere condannata o rovesciata da alcuno; essi, invece, devono essere sopportati piuttosto che condannati, e nessuno dei santi e dei profeti e degli altri Cristiano ortodossi aveva mai osato condannare o deporre re o imperatori, per quanto ingiusti, empi o eretici fossero stati." ("Orthodoxa defensio imperialis").³²

Se il messaggio principale che emerge dalle varie asserzioni degli "imperialisti" è quello dell'illimitato potere del sovrano e della sua sostanziale irresponsabilità nei confronti del popolo, il messaggio dei papisti sembra più equilibrato. Costoro aderiscono all'idea che, pur essendo il governo temporale ordinato da Dio, la sua concreta realizzazione è opera umana e, perciò, è lo stesso uomo ad essere responsabile dei mali che ne derivano.

In uno dei suoi trattati, il cardinale Deusdedit esprime la stessa posizione, richiamandosi alla richiesta di un re fatta dagli Israeliti, come narrata nel primo libro di Samuele. A partire da questo esempio, il cardinale considera l'autorità regia come un ente sorto per istituzione umana,

³¹ *ibid.*, p. 138

³² *ibid.*, p. 139

con il permesso di Dio, certo, ma non per sua volontà.
("Libellus contra invasores et symoniacos" III, 12).³³

Ma, nel loro tentativo di giustificare l'opposizione all'imperatore, gli ecclesiastici non si limitano solo a una considerazione della natura del potere sovrano. Essi fanno appello anche ad altri ragionamenti.

Un'argomentazione utilizzata è questa: pur essendo entrambi i poteri ordinati da Dio, il potere spirituale è superiore a quello temporale perché ad esso sono affidate le questioni di fede, mentre all'autorità secolare è riservato solo il compito di mantenere l'ordine civile attraverso la coercizione e la legge.

Pier Damiani, ad esempio, definisce il Papa "re dei re" e "sovrano degli imperatori", considerandolo superiore a tutti gli esseri viventi per onore e dignità. In un altro luogo, Pier Damiani afferma che la chiesa romana è stata fondata da Cristo, il quale affidò a Pietro le leggi sia dell'impero terrestre che di quello celeste.³⁴

Ancora più radicale si dimostra Bernoldo, che in un suo trattato sostiene che se i papi hanno il potere di deporre i patriarchi, essi hanno il medesimo potere nei confronti dei principi secolari, la cui dignità sembra

³³ *ibid.*, p. 115

³⁴ *ibid.*, p. 379

creazione umana più che istituzione divina. ("Libellus, XII, De solutione iuramentorum")³⁵

Una seconda argomentazione utilizzata per ridimensionare il potere del governo civile si basa su tale premessa: il potere secolare è istituito da Dio per diffondere la giustizia e quindi non può essere incondizionato. Se non compie la sua missione, se non è retto, esso perde la sua ragion d'essere e pertanto la sua legittimazione.

In una lettera scritta dallo stesso Pier Damiani a Enrico IV per esortarlo ad aiutare il Soglio romano contro l'antipapa Cadalo, l'autore afferma che il re va rispettato allorché ubbidisce al suo Creatore, mentre, quando agisce contro i divini comandamenti, è a buon diritto tenuto in spregio dai suoi sudditi.³⁶

Alla base dello stesso ragionamento si trova anche la distinzione fra il re e il tiranno, evidenziata già nel VII secolo, come prima è stato rilevato, da Isidoro.³⁷ Tale distinzione, sviluppata con maggiore chiarezza da Giovanni di Salisbury, diviene un contrassegno della posizione papale: dal momento che essa concede la definizione di certe azioni dell'imperatore come tiranniche, l'obbligo di sottomissione viene automaticamente sciolto.

³⁵ *ibid.*, p. 115

³⁶ *ibid.*, p. 379

³⁷ La distinzione fra re e tiranno è uguale a quella tracciata da Aristotele, ma, come rileva Carlyle, nel Medioevo essa non fu desunta direttamente da questi, ma da Isidoro; *ibid.*, p. 143

Nei suoi "Annales" per l'anno 1077, Bertoldo di Costanza racconta che al ritorno di Enrico IV in Germania, dopo l'assoluzione ottenuta a Canossa, molti sostenevano che nessuno potesse giudicare o condannare un re, per malvagio o colpevole che fosse. Bertoldo considera assurda questa opinione e cita le asserzioni di Isidoro in cui si afferma che il re conserva il titolo regale fintantoché opera rettamente, ma lo perde se agisce in modo ingiusto.³⁸

La posizione ecclesiastica è segnata, insomma, da due importanti distinzioni:

1. La distinzione fra l'ufficio regale e la persona che lo detiene: mentre il primo è istituito, o perlomeno permesso, da Dio, l'altra rappresenta la divinità solo entro certi limiti.

2. La distinzione fra sovranità e tirannide: mentre la sovranità è reggere secondo le leggi e la volontà divina, la tirannide è la trasgressione di tali leggi; è, cioè, un peccato e perciò va eliminata.

In fin dei conti, anche se la pretesa di Gregorio VII di assoluta e esclusiva superiorità³⁹ rimane minoritaria, gli argomenti che sostengono la sua posizione - quelli che

³⁸ *ibid.*, p. 149.

³⁹ In una lettera del papa al vescovo di Metz, Ermanno, scritta nel 1076, Gregorio VII esprime la sua radicale ambizione: "Sed forte putant, quod regia dignitas episcopalem praecellat. Ex earum principiis collidere possunt, quantum a se utraque differunt. Illam quidam superbia humana repperit, hanc divina pietas instituit. Illa vanam gloriam incessanter captat, haec ad coelestem vitam sempre aspirat." (Registrum, VIII, 21) in R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., II, p.

ho cercato di presentare in estrema sintesi - diventano le pietre angolari della dottrina politica della Chiesa.

Sarà Tommaso d'Aquino ad esporre questi fondamenti con la massima sistematicità e con la precisione che gli è propria. Egli affermerà con altrettanta convinzione sia la natura divina dell'autorità civile, che la moralità degli scopi che ne formano la ragion d'essere ed elaborerà le implicazioni che ne derivano rispetto ai limiti del potere personale.

La posizione imperiale, invece, non avrà una simile fortuna. Non che i sostenitori dell'indipendenza dell'autorità secolare scompaiano, ma la dottrina del potere assoluto e divino dei re non viene più usata per sostenere la loro causa. Ad eccezione di pochi casi,⁴⁰ la versione radicale della dottrina dell'origine divina del governo, come presentata da Agostino o da Gregorio Magno, non trova espressione fino alla sua energica ripresa nel Cinquecento.

III. Sec. XVI-XVII: la Riforma

Ma qual è la ragione di questa ricomparsa? E qual è il suo significato?

Il recupero della dottrina dell'origine divina del governo dopo anni di assenza, la sua assidua presenza nel

⁴⁰ Secondo Carlyle questi si limitano a tre soltanto: la dottrina di Wycliffe, quella di Enea Silvio Piccolomini (poi papa Pio II) e gli atti delle "Cortes" di Olmeto del 1445; in R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., IV, pp. 199-205

Cinquecento e, soprattutto, il frequente uso che ne fanno gli scrittori riformisti sono importanti segnali delle intenzioni e dei contenuti politici della Riforma.

Il fatto che le teorie politiche formulate durante le controversie della Riforma risalgano alle polemiche svolte nel corso dei primi conflitti fra papa e imperatore indica la loro rilevanza non solo a livello teologico ed ecclesiologico, ma anche a livello politico ed istituzionale. In questo senso, la richiesta protestante dell'indipendenza delle autorità secolari non è che una rivendicazione di libertà dal dominio ecclesiale nella politica. E, pur essendo state formulate su una base teologica, le teorie protestanti del diritto divino dei re sono una vera e propria dichiarazione di anticlericalismo, non solo religioso, ma anche e soprattutto politico; si oppongono, cioè, al dominio della Chiesa nella sfera politica.

Lutero insiste nel presentare l'aspirazione della Chiesa al controllo della sfera politica come presuntuosa e inutile. In ogni caso, come dice in uno dei suoi "Discorsi a tavola", "Dio ha come gioco e carte dei re e dei principi potentissimi e toglie di mezzo uno mediante l'altro. Ferdinando è il 4 di fiori, il papa è il 6 di quadri, il Turco l'8 di quadri, cesare è il re; alla fine Dio

distribuisce il gioco, e batte il papa col Lutero che è il suo asso"⁴¹.

Con meno poeticità, ma forse con più chiarezza, Giacomo I formula la versione più radicale della teoria del diritto divino dei re: "Estendendo l'origine divina del potere alla forma stessa e al soggetto depositario di tale potere, questi sosteneva di essere stato scelto in persona da Dio medesimo per governare il suo popolo, direttamente investito da Dio della sua sovranità, stabilito da Dio come proprio luogo tenete e ministro del proprio potere, quasi come per i cattolici il papa è ministro di quello di Gesù Cristo. E da ciò concludeva che la sua sovranità era indipendente da qualsiasi autorità terrena, non dipendeva che da colui dal quale egli l'aveva ricevuta. Non aveva da rendere conto che al signore celeste."⁴²

Ma non meno degno di attenzione è l'uso che ne fanno gli autori del cattolicesimo. In un certo senso l'impostazione del dibattito cinquecentesco reitera la situazione dell'XI secolo: mentre i protestanti, nel loro tentativo di rifiutare le rivendicazioni papiste di egemonia politica e religiosa, elaborano le proprie dottrine di sovranità, sostenendo che il vero sovrano non è il papa bensì il re, ordinato a questo ufficio da Dio, i cattolici cercano di limitare il più possibile l'autorità del re, e nei confronti del papa e nei confronti del popolo.

⁴¹ LUTERO, *Discorsi a tavola*, a cura di L. PERINI, Torino 1969, pp. 114 - 155

⁴² P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, II, Bari 1963, p. 415

Ma poiché non è loro possibile confutare del tutto la dottrina dell'origine divina del governo civile, dal momento che essa è sostenuta da uno dei passi fondamentali e tra i più espliciti della lettera di Paolo ai Romani⁴³, essi la interpretano in una maniera particolare che serve loro a giustificare la propria meta politica: la delimitazione del potere civile.

I cattolici rinsaldano, dunque, la loro versione tradizionale della dottrina dell'origine divina: pur condividendo la generale nozione della sacralità del governo in quanto organizzazione, essi respingono l'immedesimazione della persona nell'istituto, l'identificazione fra il governo e il governante. La loro versione della teoria del diritto divino si limita ad una considerazione astratta della divinità o della sacralità dell'autorità, così da porre in rilievo il fattore umano del governo. In tal modo le dottrine politiche cattoliche riescono a legittimare le loro tesi di resistenza al sovrano senza mettere in discussione il disegno provvidenziale del mondo, come emerge dalla dottrina dell'origine divina.

La posizione del Suarez rispetto alla questione del rapporto fra i due poteri, il temporale e lo spirituale, rivela la sua concezione del sovrano. Diversamente dalle nozioni protestanti, quella suareziana è fondamentalmente relativista. In altri termini, il potere sovrano non è assoluto, né scontato; la sua validità viene valutata

⁴³ Lettera di Paolo ai Romani, cap. XIII, 1-2: "Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio."

costantemente, e rispetto al potere della Chiesa, e rispetto al suo effetto tra i cittadini: "Lo Stato deve la sua origine, come ordine politico in generale a Dio creatore: ciò significa, in linguaggio giuridico che esso è di diritto naturale. In quanto realizzatò *hic et nunc* sotto tale o tal altra autorità, esso dipende da un accordo dei cittadini: è allora di diritto umano positivo. La Chiesa, invece, è stata fondata dal Verbo incarnato di Dio: essa è di diritto divino positivo. ("Defensio fidei", lib. III, cap. VI, 17)⁴⁴

Il confronto fra il relativismo del pensiero politico cattolico e l'assolutismo di quello protestante è uno dei punti più importanti del mio lavoro. Ci si chiede, infatti, da dove traggano origine, quali siano le loro manifestazioni e in che modo condizionino le proposte politiche delle due confessioni. Si intendono seguire i due percorsi paralleli del pensiero politico cinquecentesco, attraverso una disamina del differente utilizzo politico che le due teologie fanno della stessa teoria dell'origine divina del governo.

4. Politica protestante e politica cattolica:

agostinismo vs. tomismo

Ma è davvero possibile parlare di un pensiero politico protestante e cattolico come due distinti *corpora* di

⁴⁴ P. MBSNARD, *Il pensiero*, cit., II, p. 419

scritti? Come due sistemi dottrinali organici che si contrappongono?

Una simile distinzione si trova, in effetti, alla base di alcune proposte storiografiche.⁴⁵ Esse mettono in evidenza le diverse origini filosofiche da cui provengono le due teologie, desumendone una diversità anche per quanto riguarda il loro pensiero politico. In altre parole, si sostiene che le diverse basi teologiche delle confessioni debbano, per forza, condizionare il percorso dei loro ragionamenti, portandoli a risultati diversi.

Qual è, dunque, la base filosofica o teologica del cattolicesimo e qual è quella del protestantesimo?

Come è stato mostrato prima, le due teologie si differenziano per una diversa interpretazione della dottrina dell'origine divina del governo. Mentre la teoria politica cattolica si fonda sulla versione minimalista della dottrina, rappresentata con la massima coerenza da Tommaso, la teoria politica protestante afferma la versione massimalista, formulata da Gregorio Magno ed espressa, ancor prima, da Agostino.

Ma l'incontro fra queste due versioni rivela una contrapposizione teologica più profonda di quella manifestata attraverso il dibattito politico: è il confronto fra la filosofia tomista e quella agostiniana che man mano, con l'elaborazione del pensiero cristiano, si fa più

⁴⁵ Mesnard, Skinner, Troeltsch, Gierke, per non citare che i maggiori.

evidente. Il confronto fra i due insegnamenti si addentra, quindi, anche nelle discussioni sull'arte del governo rendendo visibile una netta contrapposizione tra due modelli di relazione politica e morale.

Il processo della formulazione di due posizioni antitetiche avviene, ovviamente, ancor prima del Cinquecento. Ma è soprattutto a partire dal gesto luterano, e con maggior vigore dai primi anni della Controriforma, che la separazione si cristallizza e diventa più complessiva. Non a caso, infatti, tra i biografi tradizionali di Lutero vi sono alcuni che sostengono la tesi secondo cui la base della crisi luterana sta nella "contrapposizione di un tipo di cattolicesimo ad un altro, di agostinismo contro tomismo".⁴⁶

Tornando al quesito rispetto alla possibilità di distinguere nettamente fra il pensiero cattolico e quello protestante, si risponderebbe che se non è possibile parlare di un monolitico pensiero politico protestante o cattolico, certamente si può individuare una decisiva contrapposizione, dei loro rispettivi presupposti teologici. Si può parlare, quindi, di agostinismo politico vs. tomismo politico.

Mentre la Chiesa ha considerato spesso il tomismo come il suo "alleato", soprattutto perché esso le ha concesso un ampio spazio d'azione nei confronti del governo secolare, le dottrine protestanti rappresentano un tipico esempio del

⁴⁶ Questa è la tesi di R. H. BAINTON, *The Reformation of the Sixteenth Century*, London 1953, p. 36; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, I-II, Bologna 1989, p. 10

pensiero di matrice agostiniana e, cioè, di un pensiero fondamentalmente diffidente rispetto alla capacità dell'uomo di governare e di governarsi senza la guida delle autorità spirituali.

Una precisazione va, però, fatta: la diretta connessione della teologia agostiniana con il movimento riformista, così come la quasi immediata identificazione del cattolicesimo con Tommaso vanno viste con una certa cautela. Esse derivano, almeno in parte, dall'urgenza della Controriforma di mettere a confronto in modo congruo due sistemi concettuali contrapposti uno all'altro; da questa occorrenza emerge, per forza, la schematizzazione e la semplificazione delle teorie che nella realtà non presentano sempre una piena ed assoluta uniformità.

L'analogia fra protestantesimo e cattolicesimo da un lato e le rispettive basi filosofiche, agostinismo e tomismo, dall'altro, pur essendo molte volte esplicativa, non deve essere approvata automaticamente. Cercherò, infatti, nel corso della mia discussione, di evitare, finché possibile, i punti deboli dell'analogia.

Uno di questi punti concerne la frettolosa affinità creata tra il pensiero protestante e Agostino; essa si rivela ancora più problematica di quella fatta fra il pensiero cattolico e Tommaso. Attorno a certe questioni - tra di esse alcune di importanza inestimabile per la riflessione politica - il pensiero luterano, come quello dei suoi eredi, si trova in aperto contrasto con la dottrina

dell'Ipponate.⁴⁷ In virtù dell'aspirazione luterana di liberare il cristianesimo da tutte le sue false promesse, alcuni termini e nozioni basilari dell'agostinismo - la grazia, la libertà, la possibilità di salvarsi - vengono criticati da Lutero e, a volte, respinti del tutto.

Oltre al grande divario temporale che separa l'insegnamento di Lutero da quello del suo maestro - un divario che si verifica meno drastico per quel che riguarda il legame fra Tommaso e il cattolicesimo - bisogna tenere in considerazione anche il fatto che, in confronto alle dottrine di Tommaso, quelle di Agostino sono molto meno metodiche e piene di equivoci. A ciò si può aggiungere che alcuni insegnamenti di Agostino vengono ripresi da Tommaso stesso e, pertanto, la contrarietà fra i due Padri non può essere ridotta ad una semplice antinomia.

Tuttavia, se dovessimo sintetizzare il rapporto fra Lutero e Agostino, diremmo che, in fin dei conti, è stato il rifiuto luterano di riconciliarsi con il cristianesimo del suo tempo a portare certi assiomi della teoria agostiniana alla loro naturale conclusione,⁴⁸ e, in questo senso, una

⁴⁷ Il fatto che l'Agostinismo sia alla base del protestantesimo è legato ovviamente all'educazione del giovane Lutero come monaco agostiniano; tuttavia non sempre si insiste sufficientemente su un altro fatto, cioè che lo stesso Agostino rimase nell'ignoranza dei dogmi essenziali del cristianesimo anche dopo l'adesione formale alla fede, e in un certo senso professò, senza saperlo, delle eresie; si veda E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983, p. 263

⁴⁸ Mesnard si sofferma sulle ragioni della difficoltà di sintetizzare la dottrina luterana. Secondo lui, tale difficoltà è dovuta a due ragioni: "La prima è che Lutero, come la maggior parte degli autori della Riforma, non affronta i problemi politici di petto, ma per lo più dal punto di vista particolarmente delicato dei rapporti tra Chiesa e Stato. La seconda è che questi problemi non sono

certa dicotomia può essere confermata. Ne discuterò in un modo più dettagliato in seguito.

Accanto alla posizione storiografica che mette in evidenza l'essenziale differenza tra le dottrine politiche delle due confessioni, esiste un'altra posizione che considera una tale distinzione come generica e imprecisa. La critica evidenzia la molteplicità dottrinale che esiste all'interno delle ampie categorie di "pensiero cattolico" e "pensiero protestante", sostenendo che tale varietà mette in discussione l'uso di queste categorie rendendole per forza semplicistiche.

Mentre i primi storici rilevano, dunque, come fattore centrale del processo di elaborazione delle due visioni politiche le differenti nozioni teologiche, i loro avversari ribadiscono che sono innanzitutto i distanti contesti politici, geografici e sociali in cui furono formulate le teorie politiche ad influenzare lo sviluppo di queste, mettendo in ombra le loro premesse teologiche e facendogliene anzi superare.⁴⁹

Anche questa tesi va però precisata: almeno a prima vista, le teorie politiche protestanti si dimostrano più influenzate dalle circostanze contingenti rispetto a quelle

mai oggetto di una costruzione teorica e definitiva: scarsa o nessuna sintesi 'sub specie aeternitatis', ma fulgurazioni sparse in più di venti opere delle quali la maggior parte portano molto chiaramente il segno delle contingenze che hanno determinato la loro nascita.", in P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., p. 282

⁴⁹ La tesi che cerca di ridimensionare l'influenza della teologia luterana sulla politica protestante è anche un tentativo di ribattere la posizione storiografica che vede un rapporto fra teologia luterana e nazismo.

cattoliche. Queste, pur mostrandosi sensibili anche alle varie esigenze dell'attualità, in linea di massima sembrano esprimere un legame più stretto con le proprie premesse teologiche e dimostrare una maggiore omogeneità.

La controversia fra le due tesi storiografiche riguarda soprattutto un momento particolare nello sviluppo del pensiero politico. Si tratta dei primi anni '30 del Cinquecento, quando divengono più concrete le minacce di aggressione fatte dall'imperatore ai protestanti, costringendoli ad elaborare teorie di difesa, di resistenza, cioè, all'autorità. Questo li pone in una condizione difficile, poiché fino a quel momento le loro dottrine politiche avevano negato nel modo più assoluto qualsiasi manifestazione di avversione contro il governo civile.

Come abbiamo visto prima, la prescrizione di incondizionata rassegnazione nei confronti del sovrano attingeva dalla nozione paolina del sovrano come vicario di Dio. Di fronte alla comparsa di manifestazioni di ostilità da parte dello stesso vicario di Dio, l'imperatore appunto, i riformisti sono costretti a riconsiderare la loro tesi di incondizionata remissività. È il momento in cui i protestanti iniziano a preparare delle teorie di difesa.

Ed è proprio questa particolare situazione ad essere focalizzata da quegli storici che insistono sul rapporto tra la formazione del pensiero politico protestante e le circostanze diplomatiche. Individuata una tale relazione scompare la corrispondenza tra la dottrina politica e quella

premessa teologica che impedisce qualsiasi azione contraria al governo.

In questa discrasia fra riflessione politica e premessa teologica, gli storici individuano un momento di crisi. Essi sostengono che i protestanti rinunciarono al principio teologico dell'obbedienza per poter far fronte alle contingenti occorrenze: la seconda fase del pensiero politico protestante - dicono questi - prescinde dalla teologia e ne è sostanzialmente indipendente.

Da parte cattolica, invece, la coerenza fra la riflessione teologica e quella politica è più evidente e costante. In realtà, anche la posizione politica dei cattolici si modifica, e solo dopo il Concilio di Trento si presenta relativamente omogenea. Tuttavia, le varie dottrine elaborate all'interno della Chiesa mostrano un certo legame con la "concezione cattolica della società e dello Stato come si era venuta elaborando durante tutto il Medioevo ed il primo Rinascimento nell'ambito della Scolastica ed a contatto della viva realtà del Comune italiano."⁵⁰

Le teorie politiche cattoliche, quindi, pur mostrando delle modificazioni, sembrano riferirsi, a grandi linee, alle premesse teologiche stabilite da Tommaso. Ciò si verifica anche prima del Concilio di Trento, ma, come vedremo dopo, con la rinascita del tomismo che aveva trovato nella seconda Scolastica la sua espressione più alta, il

⁵⁰ M. D'ADDIO, *"L'idea del contratto sociale dai sofisti alla Riforma e il "De principatu" di Mario Salamonio"*, Milano 1954, p. 547

nesso fra premesse teologiche e proposte politiche diventa indiscutibile.

Ma qual è il significato di un simile cambiamento del discorso politico protestante? E qual è poi il significato della relativa continuità manifestata dal pensiero cattolico?

Attraverso l'analisi del differente utilizzo che le due confessioni fanno della dottrina del diritto divino, si cerca di risalire alle ragioni di due legami: del peculiare rapporto fra la riflessione teologica e la riflessione politica, da un lato, e di quello fra quest'ultima e le condizioni reali a cui essa deve rispondere, dall'altro.

SECONDO CAPITOLO

Due dottrine del diritto divino - una per il re
l'altra per il papa: la tesi di John N. Figgis.

Come abbiamo visto sinora, per quel che riguarda l'interpretazione della dottrina dell'origine divina del governo civile la posizione cattolica si dimostra meno estrema di quella protestante. Il radicale provvidenzialismo che caratterizza la visione protestante dello "Stato" viene delimitato dai cattolici attraverso la loro propensione, sostanzialmente tomista, di mettere in rilievo accanto all'elemento divino anche quello umano. In quanto creazione umana, il governo civile può essere sottoposto ad un esame razionale e, nel caso in cui viene meno al suo compito, esso può essere legittimamente limitato, nonché deposto e sostituito.

Eppure, lo stesso vincolo non è presente nella dottrina cattolica del governo spirituale. Per quel che riguarda il potere papale, la riflessione cattolica si dimostra altrettanto assoluta come quella protestante. La spiegazione è la seguente:

"Siccome l'uomo non consegue il fine della fruizione di Dio per virtù umana, ma per virtù divina, secondo quel detto dell'Apostolo ("Lettera ai Romani", VI, 23): "Per la grazia di Dio la vita eterna", il guidare a quel fine non sarà proprio del governo umano, ma del divino. Un tale

governo quindi spetta a quel re che non è soltanto uomo, ma anche Dio, cioè al Signor nostro Gesù Cristo, che rendendo gli uomini figli di Dio, li introdusse nella gloria celeste. Questo è, adunque, il governo a lui affidato, che non si corromperà, per cui, nella Sacra Scrittura, non è solo chiamato sacerdote, ma anche re, al dire di Geremia (XXIII, 5): "Regnerà re, e sarà sapiente; onde da lui è derivato il sacerdozio regale. E, ciò che più, tutti i fedeli di Cristo, in quanto son di Lui membra, si dicon re e sacerdoti. Perciò il ministero di questo regno, affinché le cose spirituali fossero distinte dalle terrene, fu affidato non ai re terreni, ma ai sacerdoti, e precipuamente al Sommo Sacerdote, Successore di Pietro, Vicario di Cristo, Romano Pontefice, al quale tutti i re del popolo cristiano debbono essere soggetti, come allo stesso Signore Gesù Cristo."⁵¹

In pratica ci troviamo di fronte a due dottrine dell'origine divina del potere che basano le loro legittimazioni sulla medesima argomentazione, quando l'unico elemento che cambia è l'identità del soggetto a cui viene affidato il potere: ora è il papa, ora è un sovrano secolare.

È importante soffermarsi brevemente sull'analogia strutturale tra le due dottrine della sovranità, perché ci aiuta a conoscere meglio la natura della critica protestante.

⁵¹ TOMMASO, *De regimine*, cit., p. 46

Il fatto che la dottrina dell'origine divina del governo civile si formuli come l'esatto opposto della dottrina ecclesiastica della sovranità indica la sua ragione d'essere e la sua più profonda motivazione. Prima di affermare il potere dei re, essa cerca di confutare il potere del papa; essa si formula, dunque, innanzitutto come una contro-teoria, come una protesta, appunto; e solo in un secondo tempo, si appresta ad offrire il suo programma positivo. "In a word, come dice John N. Figgis - to the Divine Right of the Pope must be opposed the Divine Right of the Emperor".⁵²

La storiografia della Riforma non sottolinea sempre a sufficienza questo aspetto dell'innovazione che i protestanti aspirano a introdurre. La critica del potere papale è doppia, religiosa e politica: essa consiste non soltanto nell'emancipazione del cristiano dal dominio spirituale della Chiesa, ma anche nella liberazione della politica da quello stesso potere. Per raggiungere questo obiettivo, i protestanti non possono scegliere di meglio che adottare una teoria le cui origini risalgono al primo effettivo conflitto tra il potere religioso e quello politico.

Figgis si sofferma sull'importanza del legame tra le dottrine del diritto divino dei re nel periodo della Riforma e quelle formulate dagli scrittori imperialisti. A differenza di Carlyle, però, Figgis sostiene che la

⁵² N. J. FIGGIS, *Divine Right*, cit., p. 55

definitiva nascita della dottrina dell'origine divina del governo non avviene con Gregorio Magno, bensì nel Trecento, soprattutto con il "Defensor Pacis" di Marsilio di Padova e con il "Dialogus" di Guglielmo di Ockham⁵³ e che, quindi, i protestanti si riferiscono più a quegli scritti che alle teorie medievali indicate da Carlyle. Ma questa non è una differenza essenziale: in linea di principio, i due storici si trovano d'accordo quanto all'identificazione delle intenzioni politiche degli scrittori imperialisti con quelle dei riformisti.

Tuttavia, Figgis spinge questa posizione oltre. Dalla comparazione tra la lotta dell'imperatore contro il papa e la lotta dei protestanti contro lo stesso, egli arguisce che le dottrine politiche della riforma rappresentano l'ultima fase prima della totale liberazione del pensiero politico dalla religione, un ultimo stadio nello sviluppo delle teorie politiche verso la loro decisiva laicizzazione.

È vero, dice lo storico, che il modo scelto dai protestanti di combattere l'assoluto dominio della Chiesa, di scuotere il dominio di un solo metodo in tutti i campi dell'attività umana, fu interamente inserito nello stesso schema mentale da cui attingeva anche la teoria dei loro avversari, la teoria del diritto divino del papa - tra l'altro sarebbe inutile e comunque anacronistico pensare che si sarebbe potuto sostituire una dottrina così ben fondata come quella della Chiesa, impiegando dei mezzi molto

⁵³ *Ibidem*

diversi: l'unico modo di controbattere la dottrina del sacro potere del papa fu, almeno in quel momento, di assegnare il sacro potere ad un altro protagonista, al re. Ciò non toglie, però, che con la costituzione dell'indipendenza del governo civile dalla Chiesa si venissero ad aprire le porte dell'emancipazione della politica - e non solo di quella - dal dominio della teologia. È stato attraverso una teoria teologica, insomma, che la politica si è liberata della teologia.

"The sentiment of obedience to government, as of Divine authority, subsisted as a vague notion until the attempt of the Papacy to make use of the notion in its own interests, led men to examine the value of current maxims on the subject and to assert the independent authority of secular governments, in a theory which is in its essential meaning a doctrine of liberty - the freedom of political societies from subjection to an ecclesiastical organization."⁵⁴

Non è un caso, sostiene quindi Figgis, che alla fine del Seicento la dottrina del diritto divino dei re perda la sua rilevanza pratica. Dopo aver raggiunto, per così dire, il suo obiettivo, liberato il pensiero politico dai condizionamenti della teologia e istituito su basi non soggette alla Provvidenza, cioè utilitaristiche, la dottrina

⁵⁴ *Ibid.*, p. 257

del diritto divino non aveva più ragion d'essere, non aveva più una funzione politica.⁵⁵

In questo senso le teorie cinquecentesche del diritto divino possono essere considerate come teorie di una fase di transizione fra il concetto medievale della politica, per cui la teologia è l'unica fonte e base della politica e lo stato viene concepito come un aspetto del regno di Cristo, e il concetto moderno di politica che la esamina e la tratta con criteri autonomi o, comunque, che pretendono di separarsi dai principi della riflessione religiosa sulla politica. "Before political life can free itself from what may be called the theocratic stage, it must assert for itself a coequal right to exist with theology. It must claim that politics have a proper and necessary function to perform in the development of the human race, and that therefore their independent existence must be as much a part of the Divine plan for mankind, as is the science of theology or the organization of the Church."⁵⁶

L'aspetto duplice della Riforma, la sua aspirazione a liberare l'uomo sia in quanto cristiano, sia in quanto suddito, si rivela come un fattore determinante nello sviluppo delle teorie politiche protestanti. Nella terza parte del lavoro cerco di dimostrare in che modo esso contribuisca ad attenuare la rigidità che caratterizza i primi passi del pensiero politico protestante.

⁵⁵ *ibid.*, pp. 261-262

⁵⁶ *ibid.*, p. 258.

Prima, però, è opportuno esaminare la collocazione della dottrina dell'origine divina del governo nel panorama degli argomenti politici del periodo.

"Una volta che si è costretti a commettere ingiustizia, è bello poterlo fare per conseguir dominio, diversamente si è obbligati a operare moralmente"⁵⁷

⁵⁷ Lo fa dire Euripide nelle sue "Fenicie" ad Eteocle, in F. MEINECKE, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze 1977, p. 25

TERZO CAPITOLO

La dottrina dell'origine divina del governo come versione del principio retorico della necessità

Il fatto che i vari scrittori utilizzino la dottrina dell'origine divina del governo per sostenere i loro scopi politici, pur essendo così diversi l'uno dall'altro, non è affatto casuale. Pochi sono gli schemi politici che potrebbero essere più adatti alla legittimazione di un potere di quello che dichiara l'autorità divina quale proprio fondamento. Il principio sul quale la teoria dell'origine divina si costruisce è uno dei principi retorici più semplici che ci siano e, nondimeno, è uno dei più difficili da confutare: esso può essere indicato come il principio o l'argomento della necessità.

In quanto argomento politico, il principio della necessità è destinato a giustificare, a legittimare o, quanto meno, a spiegare una certa insufficienza del governo. Nel nome della necessità si giustificano delle mosse che altrimenti sarebbero giudicate scorrette o, almeno, moralmente discutibili. Il punto centrale di questa posizione sta nel presentare l'azione rimproverabile come una costrizione subita dall'autorità. Traiano Boccalini ci offre un esempio di questo genere di ragionamento: "Il prencipe che opera per necessità, non per volontà del suo

genio, è forzato a far di quelle cose, ch'egli ha in odio e detesta".⁵⁸

A volte quale pretesto, a volte ingenuamente, la realtà viene descritta come capace di vincolare le azioni del sovrano, al di là della personale volontà di questi, così da delineare un sistema di rapporti in cui l'autorità, più che agire sulla realtà, ne è dipendente. Ciò permette al governo di scusarsi con i sudditi, nonché con sé stesso, dicendo di dover derogare alla propria coscienza non già in malafede, bensì per necessità. Quale contrappeso potrebbe mai opporsi alla ragione della necessità?

La grande efficacia di un tale argomento sta nella retorica utilizzata per descrivere le condizioni materiali: la realtà deve essere raccontata in modo tale da far credere che l'azione che ne consegue non sia soltanto la migliore possibile, ma l'unica ottenibile per il momento. È l'inevitabilità dell'azione che la rende indiscutibile e, quindi, la sfida dello scrittore sta nel presentare la sequenza degli eventi e delle azioni come assolutamente ineluttabile. Ma la giustificazione che si fonda sulla esigenza si rivela utile anche perché lo stesso concetto di necessità sfugge a una definizione univoca e, se è difficile definirlo, tanto più difficile è confutarlo. In altri termini, il principio della necessità si appoggia al semplice fatto che è difficile provare, soprattutto

⁵⁸ F. MEINECKE, *L'idea*, cit., p. 82

retroattivamente, che una certa azione non sarebbe stata veramente necessaria.

La dottrina dell'origine divina del governo si inserisce in questa categoria retorica accanto ad altri argomenti che fanno appello allo stesso principio. Per ottenere un quadro più completo dei discorsi politici del periodo e per collocarvi meglio la dottrina dell'origine divina, non soltanto quale premessa teologica ma anche quale concezione politica, è opportuno ricostruire lo scenario di cui essa fa parte. Cerco, quindi, di delineare alcune delle possibilità retoriche insite nel principio della necessità, individuando poi la particolare funzione che esso compie nella dottrina del diritto divino.

1. Il principio della necessità: scusante

La funzione più semplice ed ovvia del principio della necessità è quella dell'attenuante. Attraverso l'illustrazione di un atto contestabile come urgente e indispensabile, il suo valore si modifica rendendolo relativamente e condizionatamente meno peggiore.

Boccalini si rende ben conto della potenza di un'argomentazione del genere: è proprio così che egli, nella sua "Bilancia politica", arriva a giustificare addirittura l'assassinio di don Carlos commesso da Filippo II.⁵⁹ L'intonazione generale del discorso è complessa: pur

⁵⁹ *ibid.* p. 82

dichiarando di riconoscere l'immoralità dell'atto, Boccacalini descrive una serie di circostanze e di effetti che rendono il crimine commesso dal principe vantaggioso. In altre parole, senza confutare la morale corrente, egli libera il principe dall'obbligo di assumere la responsabilità per la sua trasgressione. La colpa, semmai, va gettata sulla realtà, o sulla necessità, appunto:

"È veramente una barbara crudeltà che i principi assicurino il loro dominio con l'uccisione dei congiunti ma non si può che deplorarne la necessità, perché i troppi germogli del sangue reale non sono punto buoni, e il troncare alcuni rami superflui non è empietà così grande come pare, ma talvolta denota l'amore (carità) dei principi verso i loro popoli"⁶⁰.

È chiaro che in questo caso la necessità non serve soltanto come spiegazione dell'avvenimento, ma anche come mezzo retorico, giacché l'autore mette in rilievo il modo in cui gli eventi vengono accolti dal popolo: "il troncare alcuni rami superflui non è empietà così grande come pare, ma talvolta denota l'amore (carità) dei principi verso i loro popoli."

La forma in cui la politica viene comunicata anche nelle signorie più autoritarie viene sempre presa in considerazione. Nei "Ragguagli di Parnaso" dello stesso Boccacalini si racconta di un fondaco aperto nell'"università de' politici [...]" nel quale si vendono diverse merci utili al

⁶⁰ *ibidem*

virtuoso vivere dei letterati."⁶¹ E, infatti, "nel medesimo fondaco si vende ancora copia molto grande di pennelli, eccellentissimi per quei principi che nelle urgenti occasioni loro sono forzati dipinger ai popoli il bianco per lo nero."⁶²

Su quest'aspetto dell'argomento della necessità, ovvero sul suo carattere strumentale, si sofferma più volte anche Guicciardini. Il tono pessimistico che prevale nei suoi ultimi pensieri si ripete anche qui. Egli aggiunge alla sua riflessione l'esperienza dell'uomo politico, introducendovi il valore pragmatico della testimonianza. L'amara diffidenza di Guicciardini nei confronti della natura umana si manifesta allora a tutti i livelli. Egli si rivela sfiduciato sia nei confronti della natura del principe che di quella del privato, cosicché da questa sua grande disperazione egli deriva un sistema politico stabilito su un rapporto di sospetto reciproco. Da un lato i sudditi non sono affidabili e perciò è necessario trattarli con la forza; dall'altro, anche le intenzioni del principe non sono innocenti e, dunque, è necessario nasconderle bene. L'esito è inevitabile:

"Non si possono governare e' sudditi bene senza severità, perché la malignità degli uomini ricerca così; ma si vuole mescolare destrezza e fare ogni dimostrazione

⁶¹T. BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso*, Bari 1910, p. 10

⁶² *ibidem*

perché si creda che la crudeltà non ti piaccia, ma che tu la usi per necessità e per salute pubblica"⁶³.

Quella di Guicciardini è un'esplicita dichiarazione del principio retorico che sta dietro l'argomento della necessità. Ma se il tono che prevale nella sua riflessione è senz'altro cinico, altri si dimostrano molto meno sospettosi.

Lodovico XII, re di Francia - così racconta, per esempio, Giovio - anche se "era stimato poco pietoso, crudele [...], soleva dire che le più volte la crudeltà era necessaria a mantenere il regno"⁶⁴. Ma anche lo stesso Guicciardini, in un'altra occasione, utilizza un tono più cauto: "Non dico che chi tiene gli stati non sia sforzato a mettere qualche volta mano nel sangue, ma dico bene che non si debbe fare senza grande necessità, e che el più delle volte se ne perde più che non si guadagna, perché non solo si offende quelli che sono tocchi, ma si dispiace a molti altri"⁶⁵.

Eppure la "teoria della necessità", almeno per come è stata presentata finora, ha un grande limite: alla fine, pur spiegando e scusando il difetto, essa non riesce a renderlo meno condannabile dal punto di vista morale. Il ragionamento basato sul vincolo della realtà, sebbene scusi il difetto o ne trovi le motivazioni, non lo legittima affatto. Il

⁶³ GUICCIARDINI, *Scritti politici e ricordi*, a cura di R. Palmarocchi, Bari 1933, p. 257

⁶⁴ GIOVIO, *Gli elogi. Vite brevemente scritte d'huomini illustri di guerra, antichi et moderni...* tradotte per M. Lodovico Domenichi in Firenze MDLIII, p. 247

⁶⁵ GUICCIARDINI, *Scritti politici*, cit., p. 264

difetto, insomma, resta tale, cioè con un carico morale negativo. Sarebbe, dunque, giusto affermare che, per quanto conveniente dal punto di vista retorico, la teoria della necessità lascia intatta la valutazione del difetto?

2. Il principio della necessità: il difetto al di là del bene e del male

Non del tutto. L'interpretazione "alla Boccalini" è in realtà solo una versione, tarda e alquanto diversa, della più radicale teoria della necessità esposta prima da Machiavelli: questi, come è ben noto, fu uno dei grandi artefici di quella teoria. Vi si è soffermato Meinecke nella sua "Idea della ragion di Stato nella storia moderna", indicando la necessità come il terzo principio base - dopo la virtù e la fortuna - della dottrina machiavelliana. Una concisa frase del quindicesimo capitolo del "Principe" esprime perfettamente tale idea: "È necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità"⁶⁶.

Mentre per Boccalini e per altri che usano l'argomento della necessità le circostanze presentate come costringenti attenuano, ma non eliminano il giudizio sostanzialmente negativo del difetto, per Machiavelli la centralità politica delle circostanze considerate necessarie sottrae il difetto alla valutazione morale. Ciò viene fatto in due modi:

⁶⁶ MACHIAVELLI, *Il principe*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997, p. 159

1. la necessità quale principio supremo costituisce un criterio morale: se provato come necessario, il non buono diventa buono e viceversa.

2. l'azione politica viene analizzata in altri termini, che prescindono dall'etica, cosicché il criterio morale si dimostra irrilevante.

Meinecke trova questo passaggio - dal morale verso l'amorale - molto inquietante: "C'è qualche cosa di essenzialmente diverso - dice Meinecke - tra il semplice trasgredire di fatto la legge morale, nella politica, e il poterlo giustificare mediante una inevitabile necessità"⁶⁷. Pur tuttavia, sembra inutile irritarsi per ciò che non è altro che la quintessenza del machiavellismo. Segno di questa particolare posizione del segretario fiorentino è l'attenzione ad evitare l'utilizzo di espressioni univoche riguardo al bene e al male assoluti. Molto più volentieri egli usa delle formule che attenuano un significato che corrisponde ad una scala morale rigida: per esempio, "tutte quelle cose per le quali gli uomini sono chiamati buoni"⁶⁸ o "alcune di queste qualità che arecano o biasimo o laude"⁶⁹, ecc.

Comunque sia, la valutazione dell'azione, del comportamento o di un'altra manifestazione dell'insufficienza del governo diventa tutta dipendente dal contesto e può concludersi in uno dei modi seguenti: o in

⁶⁷ F. MEINECKE, *L'idea*, cit., p. 39.

⁶⁸ MACHIAVELLI, *Il principe*, cit., p. 166.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 159

uno spostamento della chiave d'analisi al di là di un giudizio etico del difetto o in una vera modifica del valore stesso del difetto.

3. La necessità del difetto quale discriminante fra principe e suddito: il difetto come un diritto.

Paradossalmente, in una società altamente gerarchica come quella del Rinascimento, il difetto può essere letto in alcune circostanze come una forma di privilegio. Questa lettura parte dal presupposto che una preminenza sociale permetta di tollerare, e persino giustifichi, una certa debolezza morale, impiegando il classico pretesto della praticità. Poiché l'umanesimo civile avanzava l'idea che una forte posizione sociale comportasse degli impegni pubblici, la convinzione che una maggiore responsabilità pubblica richiedesse una certa flessibilità morale non era del tutto insensata.

Una tale giustificazione consiste in due passi: il primo, come abbiamo visto prima, sta nell'esibire i vantaggi del difetto mostrando i suoi lati convenienti o utili. Poi, in un secondo tempo, il sovrano vizioso si difende dicendo che in un certo senso la corruzione è il prezzo dell'efficienza: una condotta perfettamente morale, riterrebbe egli, allenterebbe il lavoro ordinario del governo poichè le procedure non sopportano le esitazioni dell'etica. In tal modo si arriva ad adottare un

atteggiamento accondiscendente verso i difetti dei dirigenti della società. A chi, dunque, se non al principe, il sommo responsabile sociale, bisogna concedere il diritto di godere di qualche difetto?

Non ci sono dubbi che una tale posizione comunica una certa conciliazione fra l'ideale e il reale e che essa prospetta la precoce ideazione di un'autonomia della politica. In quanto tale, essa denota, infatti, un allontanamento dalla tradizione medievale che credeva in una totale assimilazione del governo opportuno nel governo giusto. Ma non vi è una rottura assoluta. Il distacco dal pensiero medievale non è così drastico come si suole notare, per due motivi: da un lato, perché la riflessione rinascimentale effettivamente non rinuncia del tutto ad una visione morale della politica, dall'altro, perché anche nella riflessione medievale si trova una certa condiscendenza verso i vizi del potere - la quale esprime una nozione, pur frenata, dell'autonomia della sfera politica.

Questo aspetto della riflessione politica del medioevo viene spesso trascurato dagli storici delle idee, tant'è vero che è stato per l'appunto Albert O. Hirschman, economista, ad annotare che fra le tre principali colpe dell'uomo peccatore secondo Agostino - la brama di potere, la lussuria e l'amore per il denaro - la sola circostanza attenuante viene riconosciuta per la prima - la *libido dominandi*. Agostino parla, infatti, della "virtù civile" che caratterizzava i primi romani, "i quali dimostravano un

amore quasi babilonese per la patria".⁷⁰ Da questo punto di vista, dunque, il pensiero sociale politico cinquecentesco si rivela non tanto dissimile.

Nonostante ciò, se è vero che nella società rinascimentale il difetto assume un valore quale componente del gioco gerarchico, è anche vero che esso mantiene il suo valore come indicatore morale. Per quanto voglia considerarsi pratica, la società rinascimentale è anche una società coinvolta fino in fondo in un discorso etico assai urgente. La concezione del difetto come un diritto esclusivo dei "grandi" non viene, quindi, approvata da tutti. Essa viene, anzi, severamente criticata dagli umanisti che pongono come primo dovere del principe l'essere esempio di una condotta personale moralmente impeccabile. Costoro vedono nella concezione relativistica del difetto una grave distorsione delle regole dell'etica, nonché della politica: "E non porrei nel novero non dico dei principi, ma neppure degli esseri umani, gente di tal genere, che estorce ai più poveri quello che poi sperpererà vergognosamente al gioco e con le prostitute. Eppure sentiamo che certi principi ritengono anche questo un loro diritto."⁷¹

La base pragmatica della giustificazione dei difetti del principe poteva rivelarsi deludente in confronto ai progetti di rinnovamento sociale e morale, che proponevano

⁷⁰ A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 1979, pp. 15-16.

⁷¹ ERASMO, *L'educazione del principe cristiano in La formazione cristiana dell'uomo*, a cura di E. Orlandini Traverso, Milano 1989, p. 389

gli ideali di una parità sociale e di un governo inteso non tanto come *dominio* dell'uno sugli altri, quanto come *guida*. Di conseguenza, nasce tutta una valutazione diversa del difetto del sovrano e della sua responsabilità nei confronti dei sudditi: l'accento si sposta dall'aspetto *esecutivo* del governo a quello *istruttivo*. Il principe deve farsi modello da imitare e, in quanto esemplare, la sua grande sfida sta, appunto, nell'esibire un comportamento irreprensibile: "La tua vita sta davanti agli occhi di tutti, non puoi nasconderti".⁷²

È chiaro che una tale concezione del governo porta a giudicare il contegno del sovrano molto più severamente che non l'altra: ogni difetto viene valutato non solo di per sé, ma anche in relazione alla sua incidenza sulla collettività, cosicché il suo peso diviene notevolmente più rilevante. In tal modo, infatti, si arriva a stabilire che: "Quello che in altri è un errore, in un principe è un delitto."⁷³

Ed è forse questo il punto più interessante del discorso, il fatto, cioè, che in fin dei conti tutt'e due le posizioni - quella pragmatica così come quella "morale" - arrivino a valutare l'azione problematica in base alla condizione sociale di colui che la compie. Mentre la prima si presenta più indulgente verso il difetto del sovrano, la

⁷² *ibid.*, p. 334

⁷³ *ibid.*, p. 333; inoltre: "Così come i corpi celesti, se si scompongono o deviano dalla giusta traiettoria provocano un grave danno all'umanità, cosa che vediamo accadere nelle eclissi di sole o di luna, così i sommi principi, se si allontanano dal bene o peccano per ambizione, ira, stoltezza, provocano subito un danno al mondo interno", *ibid.*, p. 418.

seconda rivela una maggiore comprensione nei confronti del semplice suddito.

Ma, per quel che riguarda il discorso della necessità, la concezione pratica del governo, quella rappresentata da Machiavelli, è più complessa. È stato ancora una volta Meinecke a notare che la stessa forza che costringe il principe, in certe condizioni, a non esser "buono", costringe gli altri uomini, i privati, ad essere "buoni" e, cioè, morali.⁷⁴ Nei "Discorsi" machiavelliani, ad esempio, si dice che "gli uomini non operano mai nulla bene, se non per necessità"⁷⁵; e nel "Principe" l'idea viene ripetuta ancora: "gli uomini sempre ti riusciranno tristi, se da una necessità non sono fatti buoni"⁷⁶.

Il principio della realtà, dunque, ha un effetto diverso, anzi esattamente opposto sulla vita morale del principe rispetto a quella del privato. Mentre a causa della necessità l'uomo privato è sollecitato a correggere i propri difetti di natura, al principe viene concessa una piena libertà d'azione, grazie alla quale egli viene sciolto dai comuni codici morali.

Ma se Machiavelli, come è stato spiegato, sfiora la tesi che sostiene una differenza della morale secondo lo *status* sociale, senza aderirvi appieno, altri, spinti dalla sua provocazione, elaborano l'idea in una forma più

⁷⁴ F. MEINECKE, *L'idea*, cit., p. 40

⁷⁵ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997, p. 208

⁷⁶ ID., *Il principe*, cit., p. 185

radicale. Essi presuppongono una distanza irriducibile fra la morale del sovrano e quella del suddito; una distanza dovuta alla diversificazione delle loro esigenze o delle loro necessità, appunto. La loro è una visione che si fonda su una netta separazione della società in categorie a cui devono essere applicate norme morali diverse.

Del resto, non c'è niente di anomalo in una teoria sociale del genere, anzi, il sistema giuridico propone e applica "un modello di giustizia distributiva in cui per ogni livello sociale si è definito e rivendicato una giustizia specifica; quello che è giusto per un contadino è diverso da quello che è giusto per un artigiano o per un patrizio".⁷⁷

Molte volte la giustificazione di quella "giustizia distributiva" è basata - come vedremo subito - sulla concezione di una necessità differenziata. Dal punto di vista retorico, in altri termini, è proprio la necessità a fare da spartiacque fra le classi sociali. Scipione Ammirato rappresenta un esempio di questo modo "gerarchizzato" di ragionare: negli suoi "Opuscoli", dati alle stampe a Firenze nel 1583, fra i vari "Sentenze e proverbi", c'è anche una sezione intitolata "Principe"⁷⁸. Lì, fra diverse nozioni sul principe e sul principato, troviamo alcune affermazioni molto chiare che riguardano, appunto, la differenza fra

⁷⁷ G. LEVI, *Aequitas vs fairness, Reciprocità ed equità fra età moderna ed età contemporanea*, in "Rivista di Storia Economica", XIX (2003), pp. 195-204.

⁷⁸ Da non confondere con l'incompiuto trattato "Del principe" che fu scritto probabilmente nel 1598-99 e che si trova nel terzo tomo degli *Opuscoli*.

principi e privati: "È vero - ammette Ammirato - che le ricchezze dei Principi son molte, ma tanto essi hanno maggior bisogno de privati, quanto le necessità di costoro son terminate e quelle de Principi per soggiacere alle guerre, e ad altri pericoli non hanno termine alcuno"⁷⁹.

Secondo Ammirato, la differenza fra principi e privati deriva da un genere diverso di necessità. Non si tratta, però, semplicemente di una diversità, tra l'altro ovvia, nelle esigenze fra politici e privati, per cui ciò che sarebbe necessario a un principe non lo sarebbe a un privato (come per esempio, il mantenimento degli ambasciatori, dei servizi segreti, dei consiglieri, ecc.) e viceversa. Ammirato sottolinea, invece, una differenza più profonda di quelle menzionate, che non è una differenza di contenuto, ma di essenza. Mentre le necessità del privato sono in qualche modo delimitate, le necessità del principe sono infinite per definizione. Almeno in teoria, se si segue il ragionamento, le necessità del privato possono essere soddisfatte; le necessità dell'autorità, invece, "non hanno termine alcuno", non hanno un limite, insomma.

In questa definizione della differenza sociale ci troviamo di fronte all'espressione di uno dei fondamentali principi della legittimazione dell'autorità senza limiti: a un'illimitata autorità si lega una necessità senza fine.

La posizione dell'Ammirato quale uno degli esponenti maggiori dell'ideologia del principato è, infatti, nota;

⁷⁹ AMMIRATO, *Opuscoli del signor Scipione Ammirato*, Firenze 1637, II, p. 567.

così come è nota la sua adesione al "tacitismo", cioè a quel pensiero che preferisce studiare Tacito, lo storico dell'Impero, al posto di Livio, quello della Repubblica. La contrapposizione con Machiavelli è netta. Ammirato lo ammette pure, quando, per esempio, nel proemio ai "Discorsi", dichiara di essersi volto allo studio di Tacito per non mettersi in concorrenza col Machiavelli commentatore di Livio: "meno si darà occasione a' mormoratori, se, non entrando io per altre vie che 'altri' prima di me calpestò. Il quale fece 'Discorsi' sopra autore che scrisse di Republica, sarommi posto a scrivere sopra uno il quale abbia trattato di Principi".⁸⁰

Il suo interesse nel rappresentare l'ineguaglianza fra principe e privato come giusta espressione politica di una relazione sociale e di un ordine naturale è una manifestazione della sua dissociazione dal repubblicanesimo. In altre parole, se le necessità delle due categorie sociali sono diverse per natura, è giusto che esse abbiano leggi diverse, nonché diritti diversi. Tale nozione "naturalistica" del governo contrassegna infatti l'ideologia del principato, come pure l'idea che il dominio di uno solo sia più corretto in quanto conforme alla natura umana e animale.

Una limpida espressione di questa concezione si legge, per esempio, nelle pagine della "Politica" di Lipsio: "In quanto al parer di molti savii, par che il prencipato, cioè

⁸⁰ ID., *Discorsi sopra Conelio Tacito*, a cura di L. Scarabelli, Torino 1865, p. 28

il governo di un solo, tenghi il primo luogo [...] per esser più alla natura conforme, il che c'insegnano gl'animali, fra' quali vediamo un'immagine di questo principato, ritrovandosi in ciascuna specie un capo. E, se riguardiamo tutti i popoli del mondo, vedremo che pochi, come disse Salustio, sono quelli che vogliono et abbino la libertà; anzi la maggior parte amano et hanno particolari padroni e signori."⁸¹

Descritta la disparità di natura, l'argomentazione di Ammirato è pressoché compiuta: l'ineguaglianza (economica o altra) va giustificata in quanto riflesso della natura, dove si evidenziano, infatti, delle necessità diverse: "le ricchezze dei principi son molte ma tanto essi hanno maggior bisogno de privati".

4. La necessità come un principio del governo

Rispetto ai precedenti difensori del sovrano, Ammirato fa un passo in avanti. Oltre ad assegnare alla necessità la funzione di scusante, come fa Boccacini, o di legittimazione, come fa Machiavelli, egli la eleva allo status di uno dei capisaldi del governo. La necessità non è casuale, non è più un elemento esterno al governo che lo colpisce all'improvviso, forzandolo ad operare in modo contrario alle sue intenzioni prioritarie. Essa, invece, è

⁸¹ LIPSIO, *Politica*, in *Opere di Alessandro Tassoni: Annali e scritti storici e politici*, I, a cura di P. Puliti, Modena 1990, p. 351

una continua presenza nel governo: uno degli elementi integranti dell'arte del dominio.

Di conseguenza, lo stato del governo, nonché del sovrano, è condizionato da una costante mancanza, o insoddisfazione, che dal punto di vista retorico-politico viene tradotta in una perenne giustificazione. Se - come egli diceva - "le necessità [...] de Principi per soggiacere alle guerre e ad altri pericoli non hanno termine alcuno", allora anche le giustificazioni "non hanno termine" e, pertanto, tutte le azioni del governo sono giustificate a priori, in quanto prodotte da un'eterna necessità.

Certamente con l'ultima posizione ci troviamo davanti a un'interpretazione molto radicale del principio della necessità, dove essa viene inserita nella logica stessa del governo. Almeno potenzialmente, ogni atto dell'autorità può essere giustificato in quanto ritenuto necessario.

Ma vi è una versione persino più estrema di questa: la dottrina dell'origine divina del governo propone una ulteriore radicalizzazione del principio della necessità dal momento che essa considera necessari non solo i vari atti del governo, ma l'istituto governativo stesso in quanto elemento del piano divino in cui non esiste, ovviamente, nessuna casualità.

5. Provvidenzialismo: la dottrina dell'origine divina

Fin qui si è parlato del concetto di necessità sottintendendo che è nella contingenza che si trovano le forze che costringono il sovrano al suo comportamento deprecabile. La prassi del governo, ovvero le concrete esigenze - che siano diplomatiche, economiche o altre - sono state presentate come ciò che impedisce al principe una condotta più retta, una condotta che sarebbe stata possibile se la realtà fosse stata diversa. Si è parlato, difatti, del "principio della realtà" come del principio che regge l'argomento della necessità.

La versione "religiosa" di questo argomento, invece, pone quale propria base una costrizione che non è ancorata nel mondano, ma che proviene dall'esterno: una necessità dovuta ad un programma divino. Ed è proprio questo il suo punto più forte, come coglie, infatti, Ammirato, quando suggerisce con una certa misura di astuzia: "Quando vedi che un Principe si governa male e non vi ha rimedio, di pure ch'è ira di Dio."⁸²

È difficile dire se Ammirato sia o meno cinico. In ogni modo, egli esprime un'opinione molto diffusa, e non solo negli ambienti religiosi, nata dalla convinzione che il malgoverno è una punizione mandata da Dio in conseguenza del peccato.

⁸² AMMIRATO, *Opuscoli*, cit., p. 571

Un tipico rappresentante di quest'idea è l'inglese William Tyndale, uno degli scrittori politici convertiti al luteranesimo che cercarono di ampliare e propagare le idee politiche del maestro nei loro paesi di origine. Dopo alcuni anni di studio a Wittenberg, Tyndale torna in Inghilterra e nel 1528 pubblica il trattato intitolato significativamente "The Obedience of a Christian Man". La sua tesi principale, racchiusa nel titolo, è basata sulla convinzione che Dio stesso "ha dato le leggi a tutte le nazioni ed in tutte le terre ha posto re, principi e governanti in sua vece, per reggere il mondo tramite loro".⁸³ Perciò, continua Tyndale, tutti i "capi ed i governanti" vanno considerati come "dono di Dio, siano essi buoni o cattivi"⁸⁴; e per di più: "i governanti cattivi" sono semplicemente "un segno che Dio è incollerito ed adirato con noi".⁸⁵

Impegnato a ripetere la conclusione a cui era già pervenuto lo stesso Lutero, Tyndale arriva ad affermare che può essere particolarmente sbagliato resistere ai governanti dispotici. A suo parere, essi sono stati inviati per affliggerci, "perché quando essi erano buoni, non volemmo ricevere questa benevolenza dalla mano di Dio."⁸⁶ Se resistiamo ai governanti dispotici, dunque, cerchiamo di evitare la giusta punizione imposta deliberatamente dall'Onnipotente e, quindi, ci esponiamo a un ulteriore pericolo: "nel cercare di renderci liberi" potremmo riuscire

⁸³ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 104

⁸⁴ *ibid.*, p. 109

⁸⁵ *ibidem*

⁸⁶ *ibidem*

solo a suscitare ancor più la collera divina, con il risultato di ritrovarci precipitati in una "schiavitù peggiore"⁸⁷ della prima.

Ma non solo il malgoverno viene spiegato in questo modo, come una sanzione divina applicata tramite il sovrano. Tutte le forme di un governo non voluto possono essere interpretate come una manifestazione dell'"ira di Dio". Campanella è convinto, per esempio, che l'estensione dell'impero spagnolo e il trionfo del sovrano che lui odia e disprezza siano dovute, anch'esse, a un piano divino: "Tutte le nazioni possenti ch'occupano l'altre son mandate da Dio per istinto, volendo egli punir gl'idolatri, o per voce aperta, e [...] nullo piglia regno strano senza ragione divina"⁸⁸.

Come rileva F. Barcia in un articolo dedicato all'immagine della Spagna nel pensiero politico italiano, "nei lunghi anni trascorsi nelle prigioni napoletane, Campanella alimenta in sé un grande odio verso la Spagna che esploderà violentemente quando egli riuscirà a fuggire in Francia". Quell'odio, però, doveva essere riconciliato in qualche modo con il successo militare e diplomatico della Spagna ed è forse così che Campanella arriva a scorgere un disegno divino nella formazione dell'impero. Nel gruppo delle opere definite "filo-ispaniche" - la "Monarchia di

⁸⁷ *ibidem*

⁸⁸ CAMPANELLA, *Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero*, a cura di G. Ernst, in "Monarchia di Cristo e nuovo mondo", in *Studi politici in onore di L. Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano 1900, vol. II, pp. 11-36

Spagna", i "Discorsi ai Principi d'Italia" e il "Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero", Campanella espone la tesi secondo cui la Spagna è "predestinata a una missione cosmica certamente voluta da Dio, perché non è possibile che un paese così modesto, incolto e povero abbia potuto con le sue sole forze operare una espansione talmente prodigiosa".⁸⁹

In quanto mandato da Dio il re di Spagna non viene ritenuto responsabile dei suoi atti, o perlomeno non di tutti: "sendo profetato chi il Messia avea da strugger la gentilità e tutti li regi della terra contraddicenti anche con armi materiali, re di Spagna eseguisce la profezia e non pecca per usurpazion di giudizio, ma solo per avarizia o ambizione".⁹⁰

Nella riflessione di Campanella Filippo II viene assolto dall'imputazione in quanto "semplice esecutore" di una profezia. Egli non si può assumere la responsabilità per le sue azioni, dal momento che non ha mai avuto la possibilità di evitarle. E, comunque, esse non sono propriamente le sue azioni, bensì le intenzioni di Dio che dal sovrano, semplice strumento, sono mandate a effetto.

L'idea che il sovrano sia indotto da Dio a commettere delle azioni condannabili per le quali egli non deve dichiararsi colpevole sta alla base della critica luterana

⁸⁹ F. BARCIA, *La Spagna negli scrittori politici italiani del XVI e XVII secolo, in Repubblica e virtù: pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continsio e C. Mozzarelli, Bulzoni, Roma 1995, p. 194

⁹⁰ CAMPANELLA, *Discorso delle ragioni*, cit., pp. 25 - 26.

dei principi tedeschi. Nel trattato "Sull'autorità secolare" del 1523 Lutero fa un impiego particolare di questa nozione. In un certo senso, l'estremo determinismo insito nella dottrina dell'origine divina del re, il fatto, cioè, che, comunque sia il loro comportamento, i sovrani non vadano mai detronizzati, permette a Lutero di indicare i loro difetti senza mettersi in un vero e proprio rischio. La sua critica rimane sempre limitata, giacché non suggerisce in nessun modo la destituzione del sovrano. Ed è così che il riformista giunge a ritrarre i principi del suo tempo in tal modo:

"Essi sono in genere i più gran pazzi e i birboni peggiori della terra, per cui in ogni tempo ci si deve aspettare da loro cose tremende, e molto poco bene, in particolare nelle cose di Dio e della salute delle anime. Sono carcerieri e carnefici di Dio; e la Sua collera li impiega per castigare i malvagi e mantenere una pace esteriore."⁹¹

L'elemento della costrizione è evidenziato più volte: "Tali tiranni agiscono come devono agire dei principi terreni; sono principi del mondo, ed il mondo è nemico di Dio: per questo essi devono agire contro Dio. E il mondo è tale che non per questo essi perdono l'onore, bensì rimangono principi della terra. Perciò non ti meravigliare

⁹¹ LUTERO, *Scritti politici*, trad. G. Panziera Saija, a cura di L. Firpo, Torino 1959², p. 426

se si comportano da pazzi e da furiosi contro il Vangelo; devono ben tener fede al loro titolo e nome."⁹²

Lutero spinge all'assurdo l'idea che l'autorità terrena sia mandata da Dio. Dato che tutto è indirizzato da Dio, tutto è riconosciuto come assolutamente necessario e nulla è accidentale, neanche il sommo male. Tutto serve e tutto ha una funzione, il governo così come il malgoverno:

"Un mondo come questo deve avere dei principi come questi, affinché nessuna parte attenda al proprio ufficio. I vescovi devono lasciare negletta la parola di Cristo, anziché reggere con essa le anime e imporre ai principi terreni di reggere le anime con la spada. A loro volta i principi terreni devono permettere che sussistano usura, rapine, adulteri, assassini e tutte le altre opere malvagie, e magari compierle essi stessi, lasciando che in questo campo siano i vescovi a punire con lettere di scomunica, e insomma si scambiano bel bello le scarpe: reggono con il ferro le anime e con lettere i corpi, i principi terreni reggono spiritualmente e quelli spirituali reggono terrenamente."⁹³

Anche ai difetti dei principi viene assegnato, dunque, uno scopo speciale nel quadro politico-morale delineato da Lutero. Essi simboleggiano il disordine che regna nel mondo posteriore al peccato: "un mondo come questo", cioè corrotto, "deve avere dei principi come questi", cioè

⁹² *Ibid.*, cit., p. 426

⁹³ *Ibid.*, cit., p. 428

cattivi, "affinché nessuna parte attenda al proprio ufficio". Tuttavia, un certo ordine esiste anche in questo mondo rovesciato. Ma non si tratta che di un ordine che allude all'estrema confusione e all'assurdità che nasce dal distacco da Dio, a causa del peccato.

Il punto provocatorio di tale quadro è che proprio all'interno del programma divino viene inserito un elemento ad esso contrario. E per di più, è proprio questo elemento che paradossalmente richiama il piano celeste. I principi cattivi, dunque, sono un segno del divino: condotti e mandati da Dio, essi sono costretti alla loro malvagità.

Conclusione:

Gli esempi finora descritti non esauriscono le possibilità comprese nella dottrina dell'origine divina del governo. L'uso semplicistico che ne propone Ammirato, la critica di Campanella o quella di Lutero, come pure l'implicazione che ne deriva Tyndale, rappresentano alcune delle interpretazioni della dottrina, ma non la esauriscono certamente. Si poteva, infatti, continuare con l'esemplificazione dei molteplici usi dello stesso argomento nei diversi contesti teologici e politici. Ma il principio retorico che sta alla base di tutti questi e che li distingue dagli altri modi di utilizzare il principio della necessità esiste già in Paolo e può essere osservato sin d'ora.

Non si tratta più di una giustificazione di singoli e sporadici elementi del governo, ma di un'aprioristica giustificazione di tutti gli aspetti, le manifestazioni e le azioni del governo. E non si impiega, perciò, una retorica basata su una contingente mancanza di scelta, bensì una più complessiva argomentazione appoggiata sulla messa in evidenza dell'assoluta inevitabilità delle operazioni divine.

Se dovessimo formulare, dunque, una regola diremmo che, con l'aumento progressivo dell'elemento necessario, lo spazio dell'agire politico del sovrano cresce, e viceversa; meno costretto è il principe, minori risultano le possibilità di giustificarsi. Più è presente l'elemento necessario, più grande è lo spazio dell'azione politica. Dal punto di vista retorico la costrizione si verifica come un argomento liberante.

"Non mi è nascosto a' Principi grandissimi venir molte volte delle necessità per le quali sono stretti pigliar partiti straordinari per la potenza di coloro a' quali vogliono por le mani addosso, avendo presupposto che abbiano errato; a che non posso risponder altro se non che né gli Dii, come disse Platone, possono contendere con la necessità."⁹⁴

⁹⁴ AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, a cura di L. Scarabelli, Torino 1865, p. 138

QUARTO CAPITOLO

Il paradosso fondamentale

Per quanto utile sia, la dottrina dell'origine divina del governo pone un drammatico dilemma per chi la vuole adoperare come programma politico. L'estremo provvidenzialismo che contraddistingue la dottrina e che si è rivelato come la sua pietra angolare in quanto discorso legittimante, risulta problematico quando si cerca di applicarlo nella prassi. La difficoltà si manifesta a due livelli: politico e teologico.

1. A livello politico, l'accentuato provvidenzialismo riduce al minimo l'effettiva disponibilità e possibilità di agire con efficacia di fronte alle evenienze del momento. Come qualsiasi forma di determinismo politico, anche quello teologico tende a impedire delle azioni che mirano a una trasformazione dell'esistente, concludendosi in una forma di paralisi.

Di questo aspetto della dottrina dell'origine divina, del suo lato "pratico" cioè, discuterò nella terza parte del lavoro, che è dedicata al passaggio dal livello teologico al livello politico e all'incontro delle varie teologie con le esigenze concrete della realtà.

2. A livello teologico, invece, l'assoluto provvidenzialismo si conclude in un paradosso che riguarda

la difficile questione dell'esistenza del male all'interno dell'universo creato da Dio. Se per definizione Dio è il sommo bene, e se la parola Dio ha un senso, essa non può che designare un essere perfetto. Eppure, le creature di Dio, pur esistendo esclusivamente in forza di lui, non sono identiche a lui, non sono, insomma, perfette. Come conciliare l'imperfezione dell'opera con la perfezione dell'artefice e come porvi rimedio?

Come uno dei problemi fondamentali della scienza divina, fu oggetto di riflessione e di discussione per molti dei Padri della Chiesa. La tradizione della teologia morale offre, allora, diverse soluzioni a questo notevole paradosso.

Non ho, naturalmente, l'intenzione di descrivere quel dibattito, né di tracciare le sue linee principali. Dirigo, invece, il prossimo discorso sull'attinenza del paradosso con le questioni politiche di cui si occupa la mia ricerca. Cerco di evidenziare, insomma, come le due interpretazioni della dottrina dell'origine divina, delle quali si è accennato nel primo capitolo, coincidano con due distinte risoluzioni dello stesso paradosso fondamentale insito nella visione provvidenzialistica della politica.

Prima di tutto, però, precisiamo meglio il paradosso e individuiamo le difficoltà che esso provoca: se l'autorità, come tutte le altre istituzioni nel mondo, proviene da Dio come mai essa può rappresentare un male? Con quali motivazioni essa potrebbe mai essere criticata? A volerlo

mettere in termini più specifici, ci si chiede: se i principi cattivi fanno parte dell'ordine plasmato da Dio, che significato va assegnato ai loro difetti? Cosa esprimono i loro peccati: un'obbedienza al programma divino o una contestazione di Dio stesso? E infine, quali sono le possibili implicazioni - morali, sociali e politiche - di una concezione del governo che presuppone prestabiliti i propri difetti?

Una parte della risposta è stata presentata nel precedente capitolo. Il malgoverno è stato tradotto in una punizione divina dovuta al peccato originale o ai minori peccati commessi dal popolo. Il ragionamento si svolge pressappoco così: siccome è "perverso e insano" pensare che sia la forza bruta a sostenere un governante malvagio o che "il tiranno regni solo per la sua malvagità", la ragione per cui i governanti malvagi e tirannici sono di quando in quando consacrati da Dio, deve essere "a cagione dei peccati del popolo" e, pertanto, "costui regna non già per la sua malvagità, sibbene a cagione dei peccati della plebe".⁹⁵

Il primo tentativo di dar risposta al problema del malgoverno è di intenderlo come una manifestazione dell'ira di Dio, come un castigo, appunto.

Un diverso modo di riconciliare il malgoverno con la presunta bontà e giustizia di Dio è di assegnargli una funzione curativa, di dargli, cioè, il significato non tanto

⁹⁵ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 33; LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 548: "Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatudine".

di una punizione quanto piuttosto di un rimedio al peccato. Intese come freno ed ostacolo alle pulsioni degli uomini, le istituzioni disciplinari - e prima di tutte il governo temporale e i sovrani stessi - vengono giustificate nella misura in cui effettivamente rispondono a questo scopo.

Il malgoverno è reso legittimo, dunque, in qualità di sanzione dotata di un valore istruttivo; solo come tale esso può essere introdotto nel piano divino. Tale soluzione del problema teologico risiede nella finalità salvifica di ogni autorità, buona come cattiva: il fatto che il governo abbia come fine l'ottenimento e la difesa del bene dei cristiani fa sì che esso possa far parte della costruzione divina.

Le due interpretazioni del governo - come rimedio e come punizione - ricorrono tante volte e sotto varie forme già dal primo secolo a.C. Esse compaiono nel corso del Medioevo e arrivano, come abbiamo visto, anche al Cinquecento.

Alla fine del secondo secolo, per esempio, Ireneo unisce le due funzioni del governo sostenendo che Dio ha dato agli uomini i sovrani come rimedio contro il peccato, ma che spesso essi sono cattivi anche per punire la malvagità del popolo.⁹⁶ Gli autori contemporanei ad Ireneo, pur non riferendosi esplicitamente, come egli fece, al

⁹⁶R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., I, p. 168

problema teologico della teodicea, condividono energicamente la sua idea rispetto alle funzioni del potere temporale.⁹⁷

Le medesime concezioni teologico-politiche continuano a prevalere nella riflessione dei più grandi autori cristiani del IV, V e VI secolo: Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno e Isidoro svilupperanno la concezione di Ireneo. Ambrogio, per esempio, considera l'autorità dei governanti come imposta ai popoli stolti per costringere gli uomini, anche contro la loro volontà, a ubbidire ai saggi.⁹⁸ Isidoro di Siviglia, invece, sostiene che il Dio giusto abbia regolato la vita in modo tale che la tendenza al male possa essere vinta dalla paura della punizione; allo stesso fine sono creati principi e re, affinché il popolo, per timore di costoro e delle loro leggi, possa essere allontanato dal male e incoraggiato al bene.⁹⁹

Questi due tentativi di risolvere il problema del malgoverno si appoggiano sullo stesso principio: entrambi si impegnano nello sforzo di neutralizzare il valore negativo del male. Cercando di evidenziare l'aspetto positivo di un fenomeno che sembra un male, essi vogliono provare che in effetti non è tale, e pertanto, di dimostrare che nell'universo creato dall'Onnipotente il vero male non esiste. In fin dei conti, sostengono, anche il malgoverno è un bene, cosicché il quadro provvidenziale risulta perfetto.

⁹⁷ *ibid.*, p. 147

⁹⁸ *ibid.*, p. 148

⁹⁹ *ibid.*, p. 149

Dall'altro lato esiste una diversa maniera di risolvere il paradosso. Invece di appuntare l'attenzione sull'essenza del fenomeno stesso, nel tentativo di diminuire il suo valore negativo, la seconda risoluzione si concentra sulla precisazione dell'origine del male. Essa non contesta che il male esista nel mondo, ma insiste sul fatto che esso non proviene da Dio bensì dall'uomo. È stato Dio ad ascrivere all'uomo, pur essendo questi un peccatore, una certa misura di libertà personale, che può essere utilizzata per fare e il bene, e il male.

Questa premessa porta a distinguere fra il retto governo e il malgoverno, ovvero la tirannia. Il buongoverno è segno e manifestazione dell'impiego corretto della libertà umana: il giusto governo corrisponde alle intenzioni divine e deve essere venerato e obbedito come se fosse un ordine divino. Il malgoverno, invece, è l'attestazione di una scelta sbagliata da parte del sovrano ed è ovvio che esso non vada considerato come parte del piano divino. Pur essendo permesso da Dio, che con la Grazia ha concesso all'uomo la possibilità di fare il bene, ma anche il male, il malgoverno non deriva in nessun modo da Dio stesso.

Giovanni Pontano si rifà a questa distinzione nel suo libro dedicato ad Alfonso d'Aragona, duca di Calabria: "Il principe che si ricorderà di essere un uomo, non si lascerà mai trasportare dalla superbia, ricercherà l'equilibrio, e quando vedrà che tutte le cose gli vanno secondo il proprio disegno, allora specialmente si ricorderà che le vicende

umane sono regolate da Dio, al quale la superbia riesce particolarmente spiacevole."¹⁰⁰

L'attinenza del sovrano con Dio è condizionata. Quando il regnante si comporta "male", il suo rapporto con la Provvidenza viene sciolto. Distaccando il male da Dio, quindi, anche quest'argomentazione riesce a riacquistare una visione dell'universo senza contraddizioni morali.

Riassumendo i due ragionamenti, si arriva a individuare due differenti risoluzioni del paradosso:

1. il malgoverno non è un male.
2. il malgoverno non deriva da Dio.

Queste due risoluzioni stanno alla base delle due versioni della dottrina dell'origina divina del governo, l'agostiniana e la tomista, alle quali si riferiscono, come si è accennato prima nel secondo capitolo, le rispettive teorie politiche - del protestantesimo e del cattolicesimo.

Il prossimo capitolo esamina i significati e le implicazioni teoretiche che le due risoluzioni hanno all'interno delle diverse concezioni politiche.

¹⁰⁰ PONTANO, *Il principe ad Alfonso duca di Calabria in Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952, p. 1027

QUINTO CAPITOLO

Due risoluzioni e due versioni della dottrina dell'origine divina del governo: implicazioni sulla teoria politica.

L'analisi delle differenti risoluzioni del paradosso derivato dal determinismo della dottrina del diritto divino serve a chiarire due punti fondamentali del mio discorso. Da questa differenza si desume, prima di tutto, quale sia il luogo e il senso che le due versioni della dottrina dell'origine divina riservano all'elemento umano nel governo, rispetto a quello divino. In un secondo tempo, seguendo le conclusioni del quarto capitolo, si procede a definire meglio quale sia il fattore che le due versioni considerano come necessario. Di conseguenza, si risale alla diversa definizione dei limiti del potere personale, ovvero al diverso principio che costituisce l'interrelazione civile.

1. La relazione fra sovranità e sovrano

In che modo incidono le due interpretazioni del "male" sulle rispettive concezioni del governo?

I. La tradizione agostiniana.

Per la concezione agostiniana, come si è spiegato nel precedente capitolo, il male di per sé non esiste. Affermare che esiste il male nell'uomo, significa ammettere l'imperfezione dell'universo: una contraddizione che porta Agostino a definire il male come "non-esistenza", o, meglio, come privazione del bene.¹⁰¹ Agostino afferma, dunque, che "Dio non è autore del male, poiché non è causa del tendere verso il non essere".¹⁰²

Naturalmente, anche il malgoverno, pur apparendo come un male, in una visione complessiva si rivela come un fattore che collabora con il divino, e, dunque, come un bene. Nell' "Enchiridion" cc. 10, 11 Agostino, in effetti, dice: "Dall'insieme delle cose risulta l'ammirabile bellezza dell'universo, nel quale anche ciò che è detto "male", quando è bene ordinato e messo al suo posto, fa meglio risaltare il bene."¹⁰³

Una tale nozione del male sottintende due premesse: la prima è che ci sia una differenza fra l'apparenza dei fenomeni e la loro vera essenza, e la seconda è che l'uomo non può vedere oltre questa differenza. La concezione agostiniana del male è legata strettamente alla sua definizione dell'uomo, alla sua diffidenza verso la capacità

¹⁰¹ Sul problema del male in Agostino, si veda E. GILSON, *Introduzione*, cit., pp. 166-171.

¹⁰² AGOSTINO lib. LXXXIII, quaest. 21, cit. in TOMMASO, *Somma*, cit., p. 468; "Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male"

¹⁰³ *Ibid.*, p. 225; "Se Dio voglia il male"

dell'uomo di distinguere fra il valore reale di un fenomeno e il suo valore apparente, e, pertanto, fra bene e male.

L'immediato esito di questa concezione è la formazione di un atteggiamento che rinuncia a priori a qualsiasi critica dei fenomeni che sembrano inopportuni o negativi, e ciò per due motivi: per la fede in un giusto Dio e per la conoscenza dell'insufficienza critica umana.

Questa è la ragione per cui la tradizione agostiniana rappresenta l'interpretazione massimalista della dottrina dell'origine divina del governo. Massimalista, in quanto consiste nell'estremizzazione del provvidenzialismo, nell'accentuazione, cioè, della cognizione che Dio si trova in tutto.

La forte attinenza che la versione agostiniana crea fra la persona del sovrano e il suo ufficio è una diretta conseguenza della sua visione fondamentalmente provvidenziale della politica.

Come si è accennato nel primo capitolo, l'idea che la santità dell'ufficio regio si trasmetta alla persona del sovrano, in modo che egli non cessa di possederla qualunque sia la sua condotta, è stata evidenziata da Agostino e poi depurata e raffinata da Gregorio Magno. Essa vede non solo nell'autorità in generale, ma anche nella concreta figura del sovrano una prescrizione divina.

È chiaro, poi, che una tale nozione del potere non può che concludersi in un solo ed unico esito, e cioè quello di

una decisiva approvazione del governo. L'abbinamento fra la persona e il suo ufficio suggerisce, ovviamente, un'incondizionata protezione del sovrano, assicurandogli una piena garanzia delle sue opere, a prescindere dal loro valore reale.

Tuttavia, pur ascrivendo alla persona del sovrano un potere quasi sconfinato, la versione agostiniana della dottrina dell'origine divina del governo non aggiudica all'elemento umano un'elevata rilevanza come fattore determinante nel governo. Esso - sia come suddito, che come sovrano - non è niente di più che un componente privo di autonomia in un disegno prestabilito. La sua incidenza sull'effettiva realtà politica è marginale e, di conseguenza, anche la sua capacità di assumere la responsabilità delle proprie azioni risulta esigua. In questo modo, la tradizione agostiniana propone una nozione alquanto assurda del potere, secondo cui, pur avendo il sovrano un forte *status* politico, la sua rilevanza politica in quanto uomo non gli è pari.

Tutte queste rappresentazioni del governo e del governante si trovano alla base delle varie teorie politiche del protestantesimo. Ma il passaggio non è del tutto trasparente: per vari motivi, su cui mi soffermerò più avanti, le nozioni della tradizione agostiniana non sempre vengono facilmente riconosciute dentro le teorie politiche protestanti, anche perché a volte non vengono dichiarate in modo esplicito.

Ma, pur attraversando delle modificazioni o degli spostamenti di attenzione, la riflessione politica protestante rimane contrassegnata dai principi basilari evidenziati finora: l'estremo provvidenzialismo, l'identificazione fra la persona del sovrano e il suo incarico, di conseguenza la glorificazione del sovrano e, allo stesso tempo, la diminuzione del suo valore personale.

È così che ancora nel 1541¹⁰⁴ troviamo, in una delle opere più autorevoli all'interno del mondo protestante, "L'istituzione della religione cristiana", la classica forma da sempre utilizzata per comunicare la concezione politica di matrice agostiniana: "Quantunque poi vi siano tipi e forme diverse di autorità, esse non differiscono però sotto questo profilo: le dobbiamo accogliere indifferentemente tutte quali ministri ordinati da Dio."¹⁰⁵

In fin dei conti, la prevalenza dell'istituto governativo rispetto alla sua concreta attuazione si rivela come un aspetto fondamentale del protestantesimo politico e, come si vedrà dopo, esso determina in gran parte la reazione delle dottrine politiche della Riforma nei confronti della realtà.

¹⁰⁴ Il riferimento è all'edizione francese del 1541, piuttosto che alla prima edizione latina del marzo 1536, perché, come ricorda Mesnard, è in questa edizione che la dottrina calvinista dell'autorità politica si precisa: da sei capitoli, l'opera è passata a diciassette e tra i nuovi capitoli ne appare uno sul governo civile. Le edizioni successive non apporteranno considerevoli mutamenti alla dottrina; P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., I. pp. 423-424

¹⁰⁵ CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. TOURN, Torino 1971, II, p. 1719

II. La tradizione tomista

Così come la soluzione agostiniana del problema del male segna la sua visione della sovranità, la riflessione tomista sullo stesso problema incide sulla rispettiva concezione politica.

Prima di tutto, a differenza di Agostino, Tommaso sostiene che il male esiste nel mondo. Nella "Summa" (*Prima pars* q. 48, a. 2) Tommaso si pone la questione "se il male si trovi nelle cose":

"Come la perfezione dell'universo richiede che ci siano enti non solo incorruttibili, ma anche corruttibili, così quella stessa perfezione richiede che ci siano delle cose che possono subire deficienze nel bene; e da ciò deriva che di fatto alcune deficienze si verificano. Ora, in questo appunto consiste l'essenza del male, cioè nel fatto che una cosa subisce una deficienza di bene. È chiaro quindi che il male si trova nelle cose come vi si trova la corruzione: infatti la stessa corruzione non è che uno dei tanti mali."¹⁰⁶

Oppure:

"Quel tutto che è l'universo creato è cosa migliore e più perfetta se vi si trovano degli esseri che possono

¹⁰⁶ TOMMASO, *Somma*, I, cit., pp. 458-459

subire una minorazione di bontà e che, non impedendolo Dio, effettivamente talora la subiscono."¹⁰⁷

Il male, dunque, non solo esiste nel mondo, ma è addirittura permesso da Dio. Come mai? È possibile che Dio, il sommo bene, voglia il male? In un'altra questione (q. 19, a. 9), Tommaso si chiede appunto questo: "se Dio voglia il male":

"Dio non vuole che il male avvenga, e neppure vuole che il male non avvenga, ma vuole permettere che il male avvenga."¹⁰⁸

Ma se Dio permette che il male esista, Egli è anche la sua causa? È Dio stesso a produrre il male? Su questo punto Tommaso si sofferma molto, spiegando che il male non proviene direttamente da Dio, bensì dall' "agente" (il principio dell'azione). Pur tuttavia, essendo Dio l'origine di tutto e l'autore dell'universo in cui esiste anche quel genere di male - prodotto, appunto, dall'agente -, Dio può essere considerato come una causa indiretta del male.

"Il male che consiste in una deficienza dell'azione è sempre causato da un difetto dell'agente. Ora, in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione [...] Quindi il male consiste in una deficienza dell'azione, o causato da un difetto dell'agente, non può essere riportato a Dio come sua causa. Il male, invece, che consiste nella corruzione o

¹⁰⁷ *ibidem*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 226

distruzione di qualcosa si rilascia alla causalità di Dio. e ciò è evidente sia negli esseri naturali che in quelli dotati di volontà. Infatti abbiamo detto (a.1) che un agente, in quanto produce con la sua efficacia una forma alla quale consegue una corruzione o una privazione, produce quella corruzione o quella privazione con la sua virtù. Ora, è evidente che la forma voluta da Dio nelle realtà create è il bene, consistente nell'ordine dell'universo. E l'ordine dell'universo richiede, che esistano degli esseri che possono venir meno, e che via via vengono meno. E così dio, quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo, per concomitanza e indirettamente (*quasi per accidens*) causa la corruzione delle cose, secondo l'espressione della Scrittura (I, Sam 2, 6): Il Signore fa morire e fa vivere".¹⁰⁹

Dio permette, dunque, che il male sia nel mondo, ma Egli lo permette solo in quanto "l'ordine dell'universo richiede, che esistano degli esseri che possono venir meno, e che via via vengono meno." In realtà, almeno fino a questo punto, Tommaso non devia drasticamente dal percorso iniziato da Agostino. È vero che - diversamente da Agostino, il quale spiega le manifestazioni del male come delle false immagini di un ente sostanzialmente positivo - l'Aquinate sostiene che nell'universo ci siano delle azioni che hanno un valore propriamente negativo; ma è anche vero che i due filosofi si incontrano per quanto riguarda la concezione del male come essenza dotata di una funzione benefica. In fin dei conti,

¹⁰⁹ *ibid.*, I, p. 468, "Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male"

anche per Tommaso, il male non esiste indipendente dal bene e serve, anzi, per sottolinearlo.

Il vero distacco di Tommaso dalla tradizione agostiniana si evidenzia, invece, nella sua riflessione riguardante il significato delle azioni umane. Mentre Agostino, come abbiamo visto, considera l'azione umana un mero rispecchiamento delle volontà divine, Tommaso le attribuisce una potenza maggiore.

Come abbiamo visto or ora, nell'ultima citazione dalla "Summa", Tommaso ritiene che "il male consiste in una deficienza dell'azione, o causato da un difetto dell'agente." In altri termini, Dio esiste sempre come causa indiretta del male, ma l'immediato fattore di quel male non è che l'agente, ovvero l'uomo.

Nella "Prima Secundae" (q. 18, a. 1) Tommaso discute il valore delle azioni umane chiedendosi se siano tutte buone o se ce ne siano anche di cattive:

"Ogni azione tanto ha di bontà quanto possiede di entità; e per quanto l'azione umana manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo la ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, altrettanto manca di bontà, e viene detta cattiva."¹¹⁰

Il punto che viene messo a fuoco è la radicale differenza fra la perfezione divina e l'imperfezione umana. Tommaso concentra la sua argomentazione sull'evidente

¹¹⁰ *ibid.*, II, p. 153

insufficienza morale dell'uomo in confronto all'assoluta bontà divina. Egli ritiene che le azioni dell'uomo vadano giudicate in base alle qualità di questi, e, poiché l'essere umano non è impeccabile, così non lo sono anche le sue azioni.

"Si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti come lo si attribuisce alle cose: poiché ogni cosa produce azioni conformi alle proprie qualità."¹¹¹

È proprio qui che si trova la chiave per la risposta di Tommaso al paradosso insito nella dottrina dell'origine divina del potere. Mentre Agostino tenta di eliminare la contraddizione fra la perfezione divina e l'imperfezione dell'uomo attraverso lo svuotamento delle azioni dell'uomo da qualsiasi contenuto etico autonomo, Tommaso sottolinea la differenza fra la santità divina e la peccaminosità umana. Egli attribuisce alle azioni dell'uomo una certa indipendenza motivando così la loro imperfezione.

Ecco perché la riflessione politica di matrice tomista sconnette, ovvero condiziona, il legame tra il concetto (divino) dell'autorità terrena e la sua (umana) attuazione. Mentre il governo come istituzione viene considerato sacro in ogni caso, la sua contingente attivazione va resa sacra, o meglio, merita una sacralità, soltanto allorché essa si adegui all'idea originale del governo come l'ha pensata Dio: se, insomma, è giusta.

¹¹¹ *Ibid.*, II, p. 152

Ed è proprio questo il punto attorno a cui la dottrina dell'origine divina della sovranità si divide in due versioni: una, l'agostiniana, che non distingue fra il potere in astratto e colui che lo esercita, e un'altra, quella tomista, che ne tiene conto. Dal momento che la teologia di Tommaso concede all'uomo una certa libertà, le qualità del potere, la sua sacralità non gli si trasmettono automaticamente e la completa identificazione fra governo e governante, fra individuo e istituto - quella delineata da Agostino - viene rifiutata.

In linea di massima, le varie concezioni tomiste sono state accolte dalla Chiesa cattolica e le sono, anzi divenute indispensabili. L'interpretazione della dottrina dell'origine divina che si limita ad ammettere la sacralità soltanto dell'istituto si addice ai bisogni della Chiesa, dal momento che, senza mettere in discussione l'opportunità del governo quale organizzazione istituita da Dio, una tale versione si rivela più critica nei confronti della persona che lo detiene, nei confronti, cioè, del governante.

Certamente anche all'interno della Chiesa si trovano delle variazioni rispetto agli stessi principi. Alcune delle versioni più radicali, quelle, cioè che separano in assoluto la persona dall'ufficio, negando l'esistenza di ogni necessaria connessione fra i due, tendono, ad un certo punto, a dubitare anche della sacralità dell'origine del governo stesso. Beninteso, nessuno dei teologi si azzarda a disgiungere completamente il controllo dell'uomo su di sé dal controllo di Dio sull'uomo - non si dimentichi che

quelli sono anche gli anni della rivoluzione di Machiavelli e che tutti sono uniti nello sforzo di confutare il suo tentativo di stabilire la politica su dei principi totalmente autonomi.

Pur tuttavia, fra le teorie teologico-politiche della seconda metà del Cinquecento ci sono alcune che sotto certi aspetti ci si avvicinano davvero. Queste sostengono, per esempio, che vero è che Dio ha reso gli uomini capaci di istituire le società civili, ma sono loro? ad averle impostate di fatto e in questo senso la stessa origine del governo non è tanto divina, quanto, piuttosto, umana. Pur mantenendo sempre Dio come "causa prima", le loro teorie diventano sempre più indipendenti dall'intervento provvidenziale e la politica si rende più autonoma. Difatti, spingendo oltre queste argomentazioni si arriva persino alla formulazione di concezioni pattizie del governo, dove l'idea dell'origine divina diviene non più che una convenzione d'obbligo.

La distinzione fra le due nozioni del potere, corrisponde, dunque, orientativamente, alla distinzione e alla contrapposizione fra il pensiero politico cattolico e protestante. Ciò è ben dimostrato negli scritti politici provenienti dalle due confessioni. Mentre gli autori protestanti tendono ad includere la persona del sovrano nel suo ufficio, considerandolo deterministicamente un inevitabile componente del piano divino, negli scritti cattolici prevale la cosciente attenzione, tipicamente tomista, a non travisare il significato metaforico del

diritto divino: l'istituto governativo è una proiezione divina, ma l'individuo, in quanto libero, può anche rendersi avverso al beneficio divino. Traducendolo in termini politici, il cattolicesimo ne deriva un principio metodico: "chi vuol dare giudizio d'un Principe, non bisogna cambiare il Principe col Principato"¹¹².

2. La differenza fra le due concezioni riguardo alla necessità

Cerchiamo ora di definire meglio la differenza fra le due nozioni riguardo al discorso della necessità. Qual è precisamente l'elemento ritenuto come "necessario", inevitabile, indispensabile - il governo soltanto o anche il malgoverno? Il potere di per sé o solo i suoi difetti?

Tutte e due le versioni ritengono il governo assolutamente necessario in virtù della sua origine divina. Ma dalle due teorie del "governo necessario" l'una, quella di Agostino, è chiaramente più assoluta dell'altra. Per Agostino la necessità è in vigore sia per il governo quale istituto che per il principe in persona, essendo ambedue istituiti direttamente da Dio. Ciò significa che, laddove il sovrano si dimostra incapace, difettoso o semplicemente inadeguato, la concezione agostiniana rivela un atteggiamento condiscendente nei suoi confronti. In effetti, essa non potrebbe mettere in discussione nessun elemento del

¹¹² AMMIRATO, *Opuscoli*, p. 571

governo - né il principe, né un suo difetto -, giacché un suo presupposto è la totale ineluttabilità degli avvenimenti mondani. In quanto poggiata sul principio provvidenziale, per la concezione agostiniana, e poi protestante, sono necessari sia il governo in generale che il malgoverno.

Il tomismo, invece, separando la necessità generale del governo e la natura accidentale del governante, non deve aderire allo stesso fatalismo che caratterizza l'agostinismo. Esso è capace di esercitare una valutazione del principe indipendentemente dal suo forte legittimismo istituzionale. Per i tomisti, allora, il governo è di origine divina e quindi necessario, ma il malgoverno non è affatto tale: attribuendolo alla persona e non all'istituto, il difetto risulta criticabile, condannabile e soprattutto evitabile. Il provvidenzialismo che caratterizza il pensiero politico protestante viene limitato, e, di conseguenza, il cattolicesimo si rivela molto più possibilista.

Si può dire che la teoria agostiniana non è soltanto più assoluta di quella tomista, ma tende ad essere anche più assolutistica. Servendosi dell'argomento della necessità, essa tollererebbe qualsiasi modo di governare, senza porvi alcun limite. Il significato politico della necessità deriva dal fatto che essa segna i confini del potere: almeno in quanto mezzo retorico, la costrizione ha un effetto svincolante sul principe.

3. Conclusione: il principio della relazione politica- esterno o interno

La differenza fra la percezione protestante e quella cattolica della relazione fra il concetto di governo e il suo concreto adempimento incide, poi, su altri aspetti della loro ottica politica. Tale differenza porta a una visione diversa del principio che costruisce l'interrelazione civile.

Rifiutando l'identificazione fra il principe e il suo ufficio, i cattolici pongono l'autorità del sovrano alla base del suo effettivo o presunto funzionamento. Facendo così, i teologi danno il via a un'ulteriore articolazione del concetto della reciprocità nella politica e, pertanto, come è stato accennato, prospettano un'idea contrattuale dello stato.

I protestanti, invece, come stiamo per vedere, quando arrivano a trattare di problemi politici urgenti, pur non rimanendo sempre fedeli alle proprie premesse teologiche, mantengono fermo almeno un postulato: il rapporto fra il sovrano e il suddito non è e non può essere negoziabile. Perfino Calvino, che sarebbe stato considerato una fonte delle più radicali teorie rivoluzionarie, esprime la sua totale avversione verso una relazione condizionata fra inferiore e superiore:

"Qualcuno farà però osservare che esiste reciprocità di doveri da parte dei superiori verso i loro sudditi. Ho

già esaminato questo punto. Se alcuno volesse dedurne che si deve obbedienza solo ad un giusto signore, ragionerebbe in modo perverso."¹¹³

L'ufficio del principe, per dirlo in un modo un po' brusco, non ha a che fare col popolo e perciò non è rispetto ad esso che viene valutato, ma solo rispetto a Dio, che lo fa salire al trono e lo può deporre:

"Quando sia ben chiara e fissa in mente l'idea che la volontà di Dio, in virtù della quale è stabilita l'autorità di ogni re, è la stessa che elegge anche i sovrani iniqui, facendo sì che vengano ad occupare la posizione di autorità, non verranno alla mente folli pensieri di sedizione, per esempio che un re debba essere trattato secondo i suoi meriti e non ragionevole mantenersi sudditi di colui che per parte sua non agisce nei nostri riguardi come un re."¹¹⁴

L'autore seicentesco del "The History of Passive Obedience since the Reformation",¹¹⁵ Abednego Seller, sostiene infatti che sono stati i teologi riformati, e specialmente quegli inglesi, seguaci di Tyndale, a "sostenere l'assoluta irresponsabilità di qualsiasi governante verso i suoi sudditi, in quanto 'un re è tenuto a render conto solo a Dio per le sue colpe' e 'non ha uguale

¹¹³ CALVINO, *Istituzione*, cit., p. 1745

¹¹⁴ *ibid.*, p. 1743

¹¹⁵ A. SELLER, *The History of Passive Obedience since the Reformation*, Amsterdam 1689.

in terra, essendo superiore a tutti gli uomini ed inferiore solo all'Onnipotente".¹¹⁶

Il cuore della mia ricerca sta, infatti, nel tentativo di evidenziare il legame fra la considerazione dell'elemento umano nella politica e la definizione dei limiti del potere. Ma per comprenderlo appieno manca ancora un passo. La relazione che le due confessioni istituiscono fra l'uomo e il governo è radicata nella loro definizione dell'uomo. Ci si domanda, quindi, qual è l'immagine dell'uomo che sta alla loro base? Come caratterizzano l'elemento primario del loro sistema concettuale?

¹¹⁶ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., p. 114

SECONDA PARTE

LA QUESTIONE DELLA RESPONSABILITÀ E DELL'IMPUTABILITÀ.

Nei precedenti capitoli si è cercato di delineare il legame generale fra la considerazione dell'elemento umano nella politica e la definizione dei limiti del potere, (attraverso una caratterizzazione tematica della dottrina dell'origine divina del governo). Si è mostrato che, in linea di massima, fra i due fattori sussiste una relazione inversa: quanto più centrale è la funzione dell'uomo nel governo, tanto meno svincolata è la sua autorità, e, viceversa, meno essenziale è l'uomo per quel che riguarda la regolazione del sistema civile, più aumenta il suo spazio d'azione. Tanto che con il principio dell'estremo provvidenzialismo che caratterizza il pensiero protestante si arriva ad assegnare al sovrano un potere sconfinato, mentre nel sistema cattolico, contraddistinto da una relativa importanza data al fattore umano, il sovrano è continuamente controllato e sostanzialmente assoggettato a vari criteri di valutazione.

Questa relazione deriva, ovviamente, dal rilievo che si dà all'intervento dell'elemento divino nelle diverse concezioni: è chiaro che più questo prevale nella visione della politica, meno spazio viene lasciato alla presenza dell'uomo e alla sua influenza.

Ma la relazione fra la considerazione dell'uomo e la definizione dell'autorità è determinata altrettanto dalla specifica caratterizzazione dell'uomo. Anche a questo legame si è accennato nei precedenti capitoli: si è indicato come il pensiero politico cattolico parta da un'ideazione alquanto ottimista dell'uomo, mentre quello protestante attinga da un'immagine pessimista dell'uomo. E, pur considerando la varietà dottrinale contenuta all'interno delle due grandi categorie - "politica cattolica" e "politica protestane" -, si è ritenuto di poter individuare due differenti matrici a cui le due confessioni si possono, rispettivamente, riferire: la teologia tomista e la teologia agostiniana.

Lo scopo della seconda parte dello studio è di risalire ai fondamentali componenti delle due antropologie - la protestante e la cattolica -, per poter analizzare, in un secondo tempo, alcune delle loro strategie retoriche, basate, appunto, su di una nozione dell'uomo.

Trattando di strategie retoriche destinate a giustificare delle scelte pratiche, la questione essenziale da esaminare è in che modo i due sistemi teologici spieghino le proprie "proposte" politiche appoggiandosi alla propria concezione religiosa. Come, in altre parole, le due confessioni adattino la loro teologia, servendosene per le loro esigenze contingenti.

Uno dei problemi più urgenti del periodo, di cui tratta la mia ricerca, è quello dell'instabile rapporto fra

il sovrano secolare, il papa e il suddito. Le teorie politiche di quegli anni rappresentano i tentativi da parte dei diversi componenti di questo triplice rapporto di delineare delle regole sulla base delle quali essi possano sostenere il proprio comportamento nei confronti del superiore. La loro preoccupazione principale, quindi, è di stabilire le condizioni dell'obbedienza e della resistenza: di fondare su motivi teologici una relazione mutevole con le diverse autorità.

Su questo sfondo emergono le riflessioni teologico-politiche del periodo e, di conseguenza, la loro principale attenzione viene posta sul tema dell'imputabilità del governo. Molte delle questioni trattate dagli autori provenienti da ambedue le parti conducono, in fin dei conti, al tentativo di indicare un criterio sulla base del quale costruire una valida valutazione del sovrano; un criterio che possa servire come una regola da seguire nei processi di decisione che essi sono costretti ad affrontare, nel momento in cui i princìpi che fino a lì sono stati utili si rivelino non più opportuni. Ed è proprio qui che la loro visione dell'uomo si inserisce.

La questione dell'imputabilità o della colpevolezza consiste nel decidere il grado della responsabilità assunta da colui che effettua gli atti esaminati. Uno può essere considerato imputabile soltanto in quanto ritenuto responsabile dei propri atti. Ma la responsabilità dipende, a sua volta, dal livello della libertà di cui gode il soggetto attivo, colui che opera: non si può rimproverare un

comportamento coatto. Un comportamento è condannabile solo in quanto è il prodotto di una certa libertà.

La comparazione fra l'uomo cattolico e l'uomo protestante cerca, infatti, di affrontare due teorie che si differenziano nella loro visione della libertà personale. Lo scopo è di esaminare la diversificazione del concetto di libertà assegnata all'individuo, per desumerne il grado di libertà effettiva che ne consegue sul piano politico. Si cerca di vedere, insomma, come la libertà dell'uomo teologico venga trasferita all'ambito politico, sotto forma di libertà del suddito e di libertà del sovrano.

Come vedremo più avanti, il passaggio dal livello teologico a quello politico non è del tutto semplice. Non è detto, cioè, che la libertà del soggetto "teologico" si traduca sempre in una libertà politica. Eppure, dal momento che il mio interesse è indirizzato verso la comprensione dell'incontro tra il discorso teologico e la prassi politica, verso la comprensione delle soluzioni teologiche proposte ai problemi concreti, è proprio la definizione teologica della libertà che deve essere messa a fuoco.

Bisogna ricordare, poi, che il concetto di libertà che viene analizzato dai teologi non coincide con il concetto laico di libertà. Non si tratta, cioè, dell'indifferenziata possibilità di scegliere fra varie opzioni, bensì della possibilità - della libertà, cioè - di seguire le intenzioni divine. Erasmo così definisce il libero arbitrio: "D'ora in avanti intendiamo qui per libero arbitrio la forza della

volontà umana, grazie alla quale l'uomo può volgersi a ciò che conduce alla salvezza eterna, oppure allontanarsene".¹¹⁷

Ecco, quindi, la fondamentale questione che viene posta: è possibile per l'uomo decifrare le volontà divine? È libero, in questo senso, di fare del bene o è costretto a compiere il male, a non scegliere, cioè, la strada giusta?

La libertà, come risulta, non è che una conseguenza della capacità dell'uomo di afferrare i criteri divini: solo in quanto capace di intendere i disegni divini, l'uomo sarà in grado di seguirli. La libertà, insomma, è una delle conseguenze della capacità razionale dell'uomo. In fin dei conti, queste due caratteristiche - la razionalità e la libertà - emergono come le due componenti della definizione di imputabilità.

Questa parte del lavoro si focalizza, dunque, sulla precisazione della connessione fra i limiti del potere politico e i limiti della capacità razionale. Per fare ciò bisogna soffermarsi sulla qualificazione delle facoltà raziocinanti dell'essere umano e chiedersi: quali sono le sue competenze e quali, invece, i suoi limiti?

Davanti a noi si pongono due immagini dell'uomo: l'uno è tendenzialmente libero e razionale, e l'altro non è capace di governarsi ed è in preda ai suoi impulsi. Eppure, in veste di sovrani, l'autorità di entrambi è considerata un riflesso dell'intenzione divina. Ci si domanda, quindi: ma

¹¹⁷ LUTERO, *Il servo*, cit., p. 114

le facoltà intellettive del principe, che effetto hanno sul suo potere? Sulla sua posizione? Come condizionano la sua autorità? Come si svolge un suo processo decisionale e, di conseguenza, quanta responsabilità gli si può attribuire? Qual è, insomma, il legame fra il potere intellettuale e il potere statale?

CAPITOLO PRIMO

Libertà

Per quel che riguarda la concezione dell'uomo, la controversia fra Erasmo e Lutero, come esposta nei due scritti - "De libero arbitrio" e "De servo arbitrio" -, racchiude alcuni principali punti del conflitto fra l'immagine tradizionale dell'uomo e quella nuova e rivoluzionaria, annunciata, appunto, dal riformista di Wittenberg.

Non che quella di Erasmo non fosse innovativa: la sua concezione dell'uomo e, soprattutto, la sua concezione dell'uomo politico, ovvero del sovrano, si basava su presupposti non meno "riformisti" di quelli pronunciati dal suo rivale. Tutti e due cercavano di purificare il Cristianesimo da posteriori sovrapposizioni e di rigenerare la sua primitiva purezza. Non a caso, infatti, è stata a lungo diffusa la tesi storiografica che vedeva in Erasmo il precursore di Lutero e nella sua riflessione una sorta di "Preriforma".

Ma ha ragione Mesnard quando dice che in questa tesi "Erasmo si è perduto"¹¹⁸: non solo perché riducendo Erasmo ad anticipatore di Lutero si perde tutta la ricchezza, la complessità e l'originalità del suo pensiero, la cui classificazione teologica e filosofica è quanto meno

¹¹⁸ P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., I, p. 130

incerta¹¹⁹; ma anche per un altro motivo, radicato non tanto nella percezione della storiografia moderna di Erasmo, quanto piuttosto nella percezione contemporanea della riflessione dell'umanista cristiano.

Come spiega Silvana Seidel Menchi, "la formula 'Erasmo luterano', che nella fase incipiente della Riforma ricorreva con insistenza nei discorsi di prelati e teologi allarmati, esprimeva in forma concentrata un giudizio sull'umanista e sulla sua opera, il quale era destinato a incidere largamente sullo sviluppo della cultura cinquecentesca."¹²⁰

Nell'urgenza della Chiesa di affermarsi contro la protesta luterana, soprattutto a livello istituzionale, i teologi del cattolicesimo concentrano la loro attenzione più sulle implicazioni concrete e quotidiane del sistema evangelico-luterano che sui principi teologici o spirituali.

"Le dottrine della sola fede o del servo arbitrio, quando non erano sottaciute, venivano relegate al margine dell'argomentazione. Il centro era riservato a temi come confessione, indulgenze, scomunica [...], a quelle pratiche particolari che scandivano la vita dei semplici fedeli. [...] Una tale organizzazione della materia in discussione determinava un rovesciamento delle priorità teologiche. Quello che era il centro della teologia evangelica veniva spostato alla periferia, elementi periferici venivano ad occupare il centro. Il rovesciamento teologico era la

¹¹⁹ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 41

condizione che rendeva possibile una convergenza oggettiva, se non una complicità consapevole, fra Erasmo e Lutero. Il confronto fra i due non veniva fatto alla luce di questioni antropologiche e soteriologiche di grande respiro.¹²¹

Per l'interesse del mio studio, invece, sono proprio le diversità teologiche e soprattutto antropologiche, e non quelle liturgiche o istituzionali, ad essere messe sotto esame.

Qual è, dunque, teologicamente parlando, il punto centrale della differenza tra le due concezioni dell'uomo?

Nel modello erasmiano si incarnano i due principali contrassegni dell'umanista: la ragione e la fede. Erasmo è un uomo di lettere ed è un uomo di Chiesa, ma innanzitutto egli è l'emblema della sintesi di quei due mondi. Ecco perché la sua definizione del cristiano asserisce la complementarità della razionalità e della Grazia.

Come vedremo subito, questo specifico legame fra ragione e fede, fra filosofia e rivelazione, è la quintessenza del sistema filosofico tomista. Tutta l'attività intellettuale di Tommaso si svolge, infatti, sotto il segno di un compito ben chiaro e definito: "fondare sulla base del pensiero aristotelico un metodo di ricerca filosofica perfettamente concordante con la 'verità'

¹²¹ *Ibid.*, p. 47

cristiana e propedeutica, in certo senso, alla suprema conoscenza teologica."¹²²

Pur arrivandovi per vie diverse, dunque, nella sua essenza l'antropologia erasmiana si rifà al modello avviato da Tommaso e si pone, infatti, come un'assoluta antitesi rispetto al modello agostiniano di Lutero. Nell'atto stesso di accettare l'autonomia della ragione, Tommaso ed Erasmo ribadiscono, nella sostanza, la tesi agostiniana-luterana della supremazia della fede.

E allora, anche se la storia dei rapporti fra Erasmo e la Chiesa è ricca di equivoci, trasformazioni e sfumature, la sua riflessione esprime alcuni dei principi teologici che diventeranno, poi, fondamentali per la Chiesa, quando questa adotterà come suo sistema di dogmi la dottrina di Tommaso. Alcuni dei presupposti della seconda Scolastica, di quel movimento teologico identificato con la rinascita, appunto, del tomismo, si trovano, dunque, già in Erasmo. Francisco de Vitoria, tanto per nominare uno dei partecipanti più importanti del Concilio di Trento, è un amico e discepolo di Erasmo. Del resto, i due condividono anche l'esperienza di consiglieri - Erasmo come tutore - dell'imperatore cattolico Carlo V. Vitoria, dunque, lotta nel proprio ambiente per la "filosofia cristiana" e il culto delle "humanitates"¹²³, e nelle sue idee, di cui discuterò più avanti, si vede, infatti, la corrispondenza al cattolicesimo di Erasmo. E non è, ovviamente, l'unico esempio dell'accettazione, pur quasi

¹²² C. VASOLI, *La filosofia medioevale*, Milano 1961, p. 295

¹²³ P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., II, p.105

mai dichiarata, da parte della Chiesa di ciò che della riflessione erasmiana si rifà al tomismo.

Penso, pertanto, che per i miei fini circoscritti, la contrapposizione "Erasmus - Lutero" possa servire come esempio alquanto illustrativo dello scontro fra le due antitesi che prevalgono nel discorso teologico del Cinquecento. Per motivi di chiarezza, quindi, mi riferisco a Erasmo e a Tommaso come i rappresentanti della concezione cattolica dell'uomo e a Lutero come il portavoce della concezione protestante.

Con "Il libero arbitrio" (1524) e con la risposta luterana "Il servo arbitrio" (1525), il contrasto fra le due concezioni dell'uomo diviene esplicito. Cominciamo, dunque, l'indagine sul carattere dell'uomo con una esposizione dei principali argomenti della controversia fra Lutero e Erasmo, riguardanti la questione dell'arbitrio.

1. Il libero arbitrio

Se si dovesse definire la visione teologica che si trova sullo sfondo de "Il libero arbitrio", si direbbe che essa sta in una "valorizzazione della ragione che è volta a ridimensionare le conseguenze del peccato originale."¹²⁴ Infatti, una delle grandi e inconciliabili contrapposizioni che si evidenziano attraverso l'analisi del dibattito Erasmo-Lutero è quella dell'effettiva implicazione del

¹²⁴ Citato in LUTERO, *Il servo arbitrio*, cit., p. 36

peccato. Cosa, di preciso, ha comportato il peccato? Erasmo scrive:

"Pretendere che le facoltà più notevoli della natura umana siano state corrotte a tal punto da far sì che noi non possiamo più far altro che ignorare e odiare Dio e che, pur giustificati per la Grazia della fede, nessuno possa far altro che peccare, è dare una importanza esagerata al peccato originale."¹²⁵

Il determinismo luterano è quello contro cui si scaglia Erasmo. L'idea che dopo il peccato l'uomo sia costretto a peccare e non sia libero di fare il bene viene respinta da Erasmo. Sussiste, invece, nell'uomo - afferma l'umanista - una capacità intellettuale, una possibilità di intendere razionalmente la differenza fra bene e male, nonché una libertà di voler realizzare il bene.

"Quella forza dell'anima mediante la quale noi giudichiamo, e non importa che tu la preferisca chiamare *nous*, cioè mente o intelletto, oppure *logus*, il peccato l'ha oscurata, certo, ma non l'ha spenta."¹²⁶

Ridotta in conseguenza del peccato, ma non sparita, la facoltà razionale dell'uomo è attiva ed è propria dell'uomo; ma solo attraverso la Grazia "lo spirito è mosso per pensare

¹²⁵ Citato in *ibidem*

¹²⁶ Citato in *ibidem*

il bene, e per sola grazia trova l'energia richiesta per mettere ad effetto ciò che ha pensato."¹²⁷

Il grande dono della Grazia, insomma, è quello che concede all'uomo di usare bene la sua libertà e la sua capacità razionale. Tuttavia, pur essendo fondate sulla Grazia, queste due qualità sono proprie dell'uomo.

2. Il servo arbitrio

Se al centro de "Il libero arbitrio" troviamo l'uomo e le sue capacità, aiutate sì, ma non certo sostituite dalla Grazia divina, "Il servo arbitrio" si concentra su Dio stesso. E' solo rispetto a questi, che si tratta dell'uomo: solo a partire dall'onnipotenza divina e del carattere necessario della prescienza di Dio.

"Per il cristiano è prima di ogni altra cosa necessario e salutare sapere che Dio non ha alcuna prescienza in forma contingente, ma che prevede, prestabilisce e compie ogni cosa con immutabile, eterna e infallibile volontà."¹²⁸

Ne deriva, naturalmente, che "il libero arbitrio è completamente abbattuto e distrutto da questo fulmine"¹²⁹, e "se siamo sottomessi al dio in questo mondo, privi dell'opera e dello Spirito del Dio vero, noi siamo

¹²⁷ Citato in *ibid.*, p. 37

¹²⁸ *Ibid.*, p. 95

¹²⁹ *Ibidem*

prigionieri della sua volontà, come dice Paolo a Timoteo (II Tiim. 2,26), poiché non possiamo volere se non ciò che lui stesso vuole."¹³⁰

Controbattendo il messaggio di Erasmo, il riformista sostiene che la posizione dell'olandese, che crede in un'autonomia, sia pur limitata, della volontà umana, neghi per forza la totalità dell'azione divina. Infatti, Lutero prosegue: "coloro che vogliono affermato il libero arbitrio devono negare questo fulmine, o ignorarle, oppure allontanarlo da sé in qualche altro modo".¹³¹

Per quel che riguarda la questione dell'arbitrio il punto di contrasto è chiaro: più libero è Dio, meno lo è l'uomo. Lutero, infatti, sostiene che l'insistenza di Erasmo sul libero arbitrio umano vincoli la libertà divina. Sembra che Lutero parta da un sorte di "metafisica quantitativa" della libertà e della volontà, in cui esse vengono concepite come delle entità determinate e limitate che vanno distribuite: se l'uomo gode di una certa quantità di libertà, questa stessa quantità viene sottratta a Dio e viceversa. Erasmo, invece, non crede che la volontà umana segni i confini di quella divina; anzi, è proprio la libertà dell'uomo a dimostrare l'onnipotenza divina in quanto dono dato all'uomo per Grazia.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹³¹ *Ibid.*, p. 95

È infatti la definizione della Grazia che distingue le due teologie.¹³² Se, per quel che riguarda Erasmo, la relazione fra la libertà dell'uomo e la Grazia può essere vista in termini di una "collaborazione" o di un "sostegno", per Lutero la Grazia stessa è la dimostrazione dell'impotenza del libero arbitrio: "la ragione per cui c'è bisogno della grazia e ci è concesso il suo aiuto è perché il libero arbitrio di per sé non può nulla."¹³³ Per di più, solo l'uomo che riconosce la sua totale dipendenza dalla volontà divina si avvicina alla salvezza.

"Dio ha certo promesso la sua grazia agli umili, cioè a coloro che si ritengono perduti e sono disperati. L'uomo, d'altra parte, non può umiliarsi completamente finché non sa che la sua salvezza è del tutto al di fuori delle sue forze, delle sue intenzioni e del suo impegno, della sua volontà come pure delle sue opere, ma dipende interamente dall'arbitrio, dalla decisione, dalla volontà e dall'opera di un altro, e precisamente di Dio soltanto."¹³⁴

Il fondamento della salvezza è esteriore all'uomo. Egli stesso non possiede nessuna qualità, né possibilità di incidere sul suo destino, che è pienamente asservito all'intenzione divina.

¹³² Per un'esposizione interessante del rapporto fra il concetto luterano di grazia e quello della tradizione cristiana in E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze 1969, II, pp. 10-16

¹³³ LUTERO, *Il servo*, cit., p. 355

¹³⁴ *ibid.* p. 120

"Questo perché, fin quando è convinto di poter dare anche il più piccolo contributo alla propria salvezza, l'uomo conserva fiducia in sé e non dispera completamente di se stesso; pertanto non si umilia davanti a Dio, ma presume e spera o per lo meno desidera avere un'opportunità, un'occasione, una buona opera grazie a cui pervenire finalmente alla salvezza. Chi invece non dubita affatto di dipendere per intero dalla volontà di Dio, costui dispera veramente di sé, non sceglie nulla, ma attende l'operare di Dio; ora, costui è prossimo alla grazia e alla salvezza."¹³⁵

3. Il dibattito sull'arbitrio fino al Concilio di Trento

Nella sua storia del "Concilio di Trento"¹³⁶ Jedin rileva il significato della concezione luterana dell'uomo e l'effetto che essa ha esercitato sul discorso teologico del tempo:

"Il problema della giustificazione dell'uomo era stato posto in maniera nuova da Lutero: giustificazione mediante la fede, intesa come esperienza interna operata da Dio, percezione sperimentale del perdono dei peccati concesso da un Dio benevolo in vista dei meriti di Cristo, senza necessaria connessione col sacramento."¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.* p. 120

¹³⁶ H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, Brescia 1974

¹³⁷ *Ibid.*, II, p. 193

La soluzione era nuova, dice Jedin, ma il problema in sé antico: "Infatti da quando Agostino nella lotta contro i pelagiani aveva messo in evidenza il carattere gratuito e grazioso della salvezza personale, il tema della giustificazione non era più scomparso dalla teologia occidentale. La scolastica primitiva aveva visto l'elemento salvifico nella fede e nell'amore, intendendo questi concetti ancora in senso puramente biblico, ma aveva poi sviluppato accanto ad essi il concetto del soprannaturale, finché la scolastica matura, collegandosi a Filippo il Cancelliere, creò il concetto della Grazia come di un *habitus* soprannaturale dell'anima.

Tommaso designò la Grazia giustificante come un "qualcosa nell'anima" (*aliquid in anima*), una realtà che produce una partecipazione assolutamente soprannaturale alla divinità. Essa non è tuttavia una sostanza, ma neppure una semplice forza, bensì una qualità, che sta impressa nell'essenza dell'anima, da dove esercita i suoi effetti sulle diverse facoltà della stessa. L'infusione della grazia esclude il peccato, come la luce esclude le tenebre."¹³⁸

Si capisce, quindi, l'effetto che la riflessione luterana poteva fare sui teologi formati sulla scia di una tradizione filosofica che poneva il fondamento della salvezza nell'uomo stesso, e che percepiva la Grazia come antidoto al peccato. Lutero rovesciava l'ordine delle cose, in modo tale da scomporre fino in fondo il sistema teologico

¹³⁸ *Ibid.*, II, p. 193

sulla cui base erano organizzate non solo le grandi istituzioni ecclesiastiche, ma anche le più profonde ed intime credenze del fedele. Il significato della sofferenza, del merito, della speranza in una eventuale gratificazione, tutti questi e altri termini che accompagnavano la quotidianità cristiana sarebbero cambiati radicalmente, se la teologia cattolica non avesse trovato un'ideale risposta alla sfida che le lanciava Lutero.

I teologi del XVI secolo, però, non si trovarono del tutto impreparati quando dovettero affrontare il problema posto da Lutero. Eppure essi non avevano a disposizione delle risposte pronte. Soprattutto, come osserva Jedin, "essi non erano in grado di appoggiarsi a dichiarazioni normative del magistrato ecclesiastico, quando vollero tracciare la distinzione tra il dogma cattolico e la dottrina luterana."¹³⁹

Alla radice dei dibattiti conciliari sull'arbitrio, dunque, oltre al desiderio di portare a termine la tradizionale polemica, si trova l'urgente bisogno della teologia cattolica di far fronte alla riflessione ereticale; il cattolicesimo si schiera, quindi, a sostegno della libertà dell'arbitrio personale contro i padri della Riforma per i quali, come in parte abbiamo visto in Lutero, il libero arbitrio non è che un "figmentum in rebus seu titulus sine re".¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid.*, II, p. 194

¹⁴⁰ J. SCHMUTZ, *Dal peccato dell'angelo in L'efficacia della volontà*, cit., p. 57

Attorno alla seconda metà del Cinquecento la teologia cattolica si impegna nel trovare le risposte al problema posto da Lutero in maniera così esplicita. Il Concilio di Trento trova una semplice formula per affermare la libertà dell'arbitrio umano, erigendola finalmente a dogma: "Dissentire possit, si velit."

Con questa definizione della libertà - come la possibilità dell'individuo di accettare o di rifiutare il richiamo della Grazia - una serie di lunghi e finissimi dibattiti relativi al legame fra la prescienza divina e l'autonomia della volontà umana arriva a concludersi.

Il significato politico di questa disputa è ragguardevole: dietro la campagna dei cattolici contro il pessimismo luterano si trova una condanna di tutte le forme del necessitarismo filosofico - soprattutto quello etico e politico - implicito nella proposta protestante. L'esclusione della certezza della Grazia dalla vita del cristiano e il rifiuto delle teorie riformiste di concedere al credente la speranza di salvarsi per merito delle sue opere, sottendono quell'atteggiamento rassegnato divenuto il contrassegno del luteranesimo politico.

Il cattolicesimo si accorge subito del pericolo contenuto nell'apparente indifferenza del protestante verso la propria condizione terrena, materiale. I cattolici capiscono bene che la stessa dottrina che sottrae all'individuo l'opportunità di essere premiato in virtù delle sue buone opere, lo svincola automaticamente anche

dall'obbligo di essere punito per le sue opere malvagie. Essi capiscono, insomma, che, in quanto completamente asservito al cielo e privo di ogni sorta di autonomia intellettuale, il soggetto protestante è praticamente assente dal gioco politico.

"Che cosa non vedono coloro che vedono Colui che vede tutto?"¹⁴¹

SECONDO CAPITOLO

Razionalità

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, agli occhi della tradizione ecclesiastica l'immagine luterana dell'uomo - totalmente asservito alla volontà divina e privato, pertanto, di qualsiasi speranza in un miglioramento personale - appare intollerabile. La disperazione che ne deriva non può che turbare profondamente l'antropologia cattolica che si basa sulla volontà e sulla capacità dell'uomo di fare del bene, e innanzitutto sulla sua abilità di afferrare le intenzioni divine traducendole in opere realizzate per lo scopo della salvezza.

Non è un caso, quindi, che la posizione protestante arrivi a provocare una potente rinascita della tradizione scolastica, che mette in evidenza un'immagine esattamente opposta a quella avanzata da Lutero, rievocando alcune delle più vivaci controversie del tardo medioevo. Controbattendo diverse versioni della teoria scettica di Lutero, riguardo alla fondamentale incapacità dell'intelletto umano di seguire le volontà di Dio, la Chiesa ritorna, introducendo delle minime alterazioni, ai principi filosofici di Tommaso.

¹⁴¹ TOMMASO, *Somma*, cit., I, p. 272

Opponendosi alla nozione pessimistica di Lutero riguardo alle capacità razionali dell'uomo e alla sua possibilità di incidere sul proprio destino, la Chiesa si trova in uno strano accordo con una tradizione letteraria e filosofica differente da quella teologica, e, cioè, la tradizione umanistica. Come succede spesso, una battaglia contro un nemico comune crea dei punti di contatto tra posizioni che, forse, oltre al nemico, non hanno molto da condividere. Fra Umanesimo e Cattolicesimo, quindi, si viene a creare un'alleanza che successivamente si renderà più esplicita, quando diverrà urgente il bisogno di distinguersi da un protestantesimo "anti-umanista". Si tratta, certo, di una "collaborazione" limitata e non di rado inconsapevole, eppure essa esercita una grande influenza sul pensiero politico e sociale cattolico.

Altri aspetti del grande movimento dell'Umanesimo incidono, invece, sul pensiero riformista: Lutero, beninteso, rigetta energicamente l'antropologia umanistica, ma allo stesso tempo egli fa un ampio uso dei metodi e dei criteri di indagine teorica avanzati dall'Umanesimo. E non solo lui: come vedremo poi, anche altri esponenti del movimento riformista, e seguaci e rivali dello stesso Lutero, mantengono un forte legame sia con gli umanisti in persona, che con il loro insegnamento.

Tuttavia, quanto all'essenziale nozione dell'uomo, quanto, cioè, al rapporto fra le facoltà raziocinanti dell'uomo e le sue debolezze corporee, fra lo spirito e la carne insomma, il protestantesimo si pone in una netta

opposizione sia nei confronti della tradizione tomista, sia nei confronti di quella umanistica.

Uno degli argomenti più controversi nelle discussioni conciliari fu, dunque, quello della cognizione umana. Immediato frutto delle polemiche sulla libertà, il tema della definizione dei poteri dell'ingegno si impadronisce dei dibattiti del concilio, ponendosi come lo spartiacque tra l'insegnamento ufficiale della Chiesa e le dottrine di "tutti gli eretici del periodo" - come più volte vengono denominati i riformisti dagli scrittori tridentini.¹⁴²

In cosa consiste il problema delle competenze intellettive dell'uomo? E da dove esso trae origine?

Come abbiamo visto prima, la differenza fra le due immagini dell'uomo emerge da una visione diversa delle conseguenze del peccato. Nel cuore delle due teologie, si trovano, infatti, due narrazioni differenti della storia universale. La definizione dell'uomo attuale è determinata dalla sua personale storia, dalla storia degli avvenimenti che gli sono accaduti fin dalla Creazione. Un'idea simile a quella che sta alla base del sistema terapeutico psicoanalitico domina anche il pensiero teologico: per capire la situazione attuale dell'uomo - i suoi problemi e le sue sofferenze - occorre indagare e risalire alle radici delle sue prime esperienze. Vediamo in che modo questa idea viene elaborata all'interno delle due confessioni.

¹⁴² Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, pp. 203, 211, 217, 243.

1. Due storie: cronaca delle relazioni fra Dio e l'uomo.

La differenza fra l'uomo di Tommaso e l'uomo di Lutero corrisponde alla differenza fra un malato e un folle: mentre il primo è privato momentaneamente delle sue facoltà originarie, il folle le ha perse irrevocabilmente. Se la persona malata si dimostra come una versione limitata, ridotta, della stessa persona in condizioni di salute, il folle ne è qualitativamente diverso.

Quest'immagine non è di mia invenzione: sia Tommaso che Lutero si rivolgono spesso a questo campo metaforico, della medicina, per descrivere la condizione dell'individuo dopo la caduta. Tommaso definisce il peccato "un'infermità della natura" (I-II, q. 82, a. 1) e Lutero, in una delle conversazioni con studenti, afferma che "il peccato originale è, in realtà, una ferita"¹⁴³.

Ma se Tommaso lascia una speranza di guarigione, per Lutero, "il peccato originale resta nei battezzati fino alla morte".¹⁴⁴ Erasmo "tomista" gli risponde, quindi: "La nostra libertà di scelta, ancorché ferita dal peccato, non è stata distrutta e, benché essa stata distorta al punto tale da farci inclinare piuttosto verso il male che verso il bene,

¹⁴³ LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 33

¹⁴⁴ *ibidem*.

almeno fino a quando non riceviamo il soccorso della Grazia, tuttavia essa non è sparita."¹⁴⁵

Come si è già detto prima, la grande differenza fra le due immagini dell'uomo non sta tanto in una diversa visione dell'essenza dell'uomo paradisiaco, dell'uomo come fu creato da Dio, quanto piuttosto in una concezione sostanzialmente differente delle conseguenze del peccato, e, cioè, dell'uomo deviato dal programma divino.

Cosa ha comportato il peccato? Chi è l'uomo di cui la società è effettivamente costituita?

Per entrambi i teologi la conseguenza più dolorosa del peccato consiste nella perdita del rapporto immediato e intimo con Dio. Prima del violento evento della separazione, l'uomo è stato un tutt'uno con il suo Creatore ed è a questa unione che vorrebbe tornare, pur non essendone sempre cosciente. Eppure, mentre per Tommaso il peccato implica un allontanamento da Dio, per Lutero esso consiste in una radicale scissione. Il peccato, dice Lutero - ed è in questo che egli rintuzza la tradizionale teologia - ha comportato un distacco assoluto dalla Provvidenza: "Il padre è troppo alto per essere raggiunto".¹⁴⁶

La differenza può sembrare forse, come una semplice variazione di quantità, una differenza misurabile fra due distanze da Dio: una - quella di Lutero - più grande

¹⁴⁵ Citato in ID., *Il servo*, cit., p. 36

¹⁴⁶ ID., *Discorsi*, cit., p.140.

dell'altra. Ma, in realtà, si tratta di una diversità più profonda.

L'uomo di Tommaso, pur trovandosi in un continuo movimento di allontanamento da Dio, mantiene ancora un legame - chiamiamolo ricordo - pur lontano, della sua condizione originale. Egli potrebbe ancora sentire la parola di Dio ed essere capace di accogliere l'esortazione divina a ritornare.

L'uomo di Lutero, invece - per proseguire con la stessa immagine - ha perso l'udito: dopo il peccato è divenuto sordo. Dal momento in cui il metaforico filo che lo allacciava a Dio si è slegato, egli ha perso la forza e la certezza sia di potere fare del bene, sia di poterlo volere.

È questo il profondo significato della vita dell'uomo luterano dopo la caduta: il fondamento della salvezza non è nell'uomo stesso, ma gli è esterno. Con il peccato, egli è stato spogliato delle proprie forze ed è totalmente dipendente dalla Grazia divina. Étienne Gilson, studioso di Agostino, definisce così, appunto, la Grazia: "ciò che conferisce alla volontà sia la forza di volere il bene sia quello di compierlo"¹⁴⁷.

Inoltre, una tale "sordità" dell'uomo non è soltanto una conseguenza del peccato: essa stessa, come tutte le altre conseguenze del peccato, è un peccato di per sé. Ci si

¹⁴⁷ E. GILSON, *Introduzione*, cit., p. 185; del resto la Grazia non viene data secondo i meriti, al contrario, i meriti iniziano dal momento in cui essa è conferita.

trova, allora, in un circolo vizioso dove la causa e l'effetto si identificano senza lasciare alcuno sbocco.

Ancor più radicale di Agostino, Lutero non spera nemmeno di poter recuperare quella qualità divina smarrita che una volta apparteneva all'uomo. Il riformista cerca, piuttosto, di liberarsi da una tale illusione, che oltre ad essere fallace - e qui egli riprende un criterio fondamentale di Agostino - è anche pericolosa, poiché può provocare l'orgoglio, radice di tutti i peccati.¹⁴⁸

Tutt'altra è la storia dell'umanità raccontata da Tommaso: secondo questi, dopo il peccato l'uomo è passato da uno stato di natura integra a uno stato di natura corrotta. Questo passaggio ha comportato, certamente, delle conseguenze tragiche per l'uomo, ma, grazie al sacrificio di Cristo mandato dal Padre, l'uomo ha la possibilità di riconciliarsi con Dio e passare a una terza condizione: *status naturae risanatae*.

La trasformazione della figura umana di Tommaso si svolge attraverso un percorso costituito da tre fasi diverse. La modificazione del carattere e delle qualità dell'uomo si evolve in base al suo accostamento a Dio e a quanto ne è dipendente. Più è vicino a Dio, più le sue qualità assomigliano a quelle del suo Creatore. Allontanandosi, l'uomo si separa sempre più dalla sua natura primitiva acquistando delle qualità o, per la precisione, dei vizi che prima non gli appartenevano. È la sua

¹⁴⁸ *Ibidem*

imperfezione che va rafforzandosi nel processo di dissociazione da Dio.

Si noti come a livello strutturale le due storie universali, quella "patristica-luterana" come quella di Tommaso, non siano così diverse l'una dall'altra. Ambedue impiegano la stessa chiave di lettura per spiegare le modificazioni che il carattere umano ha subito durante la sua crescita: entrambi disegnano, appunto, l'evoluzione dell'uomo e delle sue capacità come l'immediato risultato della sua relazione con Dio.

Tuttavia, quest'analogia formale non allude ad una somiglianza di contenuto. La versione patristica e luterana narra la storia dell'uomo come la storia del passaggio da una fase naturale ad una fase storica. La prima fase è identificata con la condizione umana prima del peccato ed è contrassegnata, beninteso, dalla totale mancanza di tendenze viziose nell'uomo¹⁴⁹; mentre la fase storica rappresenta le condizioni successive al peccato ed è marcata dalla comparsa dei vizi umani e della colpa. La versione tomista, invece, mette assieme tutte e tre le condizioni dell'uomo, raccogliendole sotto la stessa definizione di natura. È ovvio che anche per Tommaso la natura precedente al peccato non valga la natura successiva ad esso. Pur tuttavia, il fatto che egli le consideri tutte e tre comunque naturali mi sembra significativo, dal momento che, in qualche modo, attenua il senso della caduta.

¹⁴⁹ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., I, p. 164

Questo "naturalismo" di Tommaso è oltremodo significativo per quel che riguarda la visione del rapporto fra l'uomo e Dio: nonostante la crisi che quel rapporto ha subito, il forte legame, naturale appunto, rimane. Definendolo naturale, insomma, quel legame non può essere infranto definitivamente.

Tra l'altro, anche la concezione del peccato si spiega meglio tenendo presente il "naturalismo" tomista: sia la possibilità della remissione, che la costante presenza della Grazia nella vita del cristiano dipendono e sono i prodotti proprio di quel rapporto. Confrontiamo la visione tomista con quella luterana:

Tommaso afferma che "l'uomo caduto in peccato, finché dura lo stato della vita presente, possiede l'attitudine di muoversi al bene, e ne sono segno il desiderio del bene e il dolore del male, che rimangono in noi dopo il peccato.[...] L'uomo, dunque, con la potenza di Dio, può essere riportato al bene e, così, con l'aiuto della grazia può ottenere la remissione dei peccati" ("Summa contra Gentiles", III, c. 156).¹⁵⁰

Anche Lutero crea una diretta connessione fra il grado di vicinanza a Dio e la possibilità di rimediare al peccato. Egli crede, infatti, che proprio in quanto lontano da Dio, l'uomo non debba sperare nell'eliminazione degli errori: "Io

¹⁵⁰ B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000, p. 708

sono nemico a se stesso, perché non posso credere di cuore all'articolo della remissione dei peccati".¹⁵¹

Di conseguenza, mentre Lutero considera la condizione attuale dell'uomo una condizione di peccaminosità perpetua, per cui egli non è più in grado di compiere alcuna azione moralmente buona, Tommaso la concepisce in un modo più dinamico: dal momento in cui il fattore dell'ineluttabilità del peccato è stato eliminato, la speranza di curarsi è ricomparsa. Questa è la condizione dell'uomo attuale:

"l'uomo può ancora conoscere il vero con la sua ragione (I-II, q. 109, a. 1) e compiere alcune buone azioni con la sua volontà non essendo la natura umana del tutto corrotta col peccato, al punto di essere privata di ogni bene naturale l'uomo nello stato di natura corrotta, può ancora compiere determinati beni particolari [...], ma non può compiere tutto il bene a lui connaturale, così da non commettere qualche mancanza. Un infermo, per es., può da se stesso compiere alcuni movimenti, ma non è in grado di compiere perfettamente i moti di un uomo sano, se non viene risanato con l'aiuto della medicina' (I-II, q. 109, a. 2)".¹⁵²

A paragone con l'atteggiamento di Lutero, l'idea di Tommaso pare talmente ottimista e la sua immagine dell'individuo così positiva che verrebbe quasi da chiedersi: in che cosa, di preciso, è cambiata la situazione

¹⁵¹ LUTERO, *Discorsi a tavola*, p. 140

¹⁵² B. MONDIN, *Dizionario*, cit., pp. 704 - 705

dell'uomo in conseguenza del peccato? Cosa ha perso esattamente? In che consisteva, cioè, quella condizione di "natura integra" propria dell'uomo privo di colpa?

Questa, ovviamente, è una domanda retorica, posta più che altro per porre in rilievo la grande distanza che separa la mentalità cattolica da quella protestante;¹⁵³ in realtà, anche nel quadro tomista il peccato segna, ovviamente, una cruciale svolta nel destino dell'uomo. Ma, in fin dei conti, non ci sono dubbi che, per quel che riguarda la sorte dell'umanità sulla terra, l'immagine cattolica sia più promettente di quella protestante.

Come le diverse visioni teologiche dell'uomo condizionano le relative concezioni del potere? E in particolare, che idea elaborano riguardo al rapporto tra ragione e governo?

2. Governo, ragione e fede

Come si è mostrato nella prima parte dello studio, i due sistemi dottrinali - il cattolicesimo e il

¹⁵³ Non tenterò, infatti, di rispondere ad una domanda che è più retorica che reale. Più che altro, essa intende sottolineare l'ottimismo tomista in confronto al pessimismo agostiniano. Giusto per non lasciare la domanda totalmente ignorata riporto in modo riassuntivo la risposta tomista: ciò che l'uomo aveva perso distaccandosi dalla divinità sono delle qualità che possono essere definite soprannaturali. In altri termini, la natura prima del peccato è perfetta, non corrotta come è venuta poi; la natura corrotta, dunque, impone all'uomo delle limitazioni che prima egli non doveva affrontare. È la relazione di potere fra l'uomo e la natura che è cambiata. Se prima l'uomo e la natura vivevano in una condizione di parità, nonché di unità, in seguito l'uomo è diventato inferiore, soggetto alla propria natura.

protestantesimo - si distinguono in base a una diversa considerazione dell'elemento umano nel governo. Abbiamo visto come questa distinzione derivi dai diversi presupposti teologici, e si è dimostrato come essa attinga dalle differenti nozioni del male e dell'intervento divino nelle vicende umane.

Ma la stessa diversità tra le due concezioni rispetto al rapporto fra l'ufficio del governo e la sua contingente realizzazione può essere spiegata non soltanto da un punto di vista dottrinale; non solo, cioè, in base alle premesse teologiche a cui essa si riferisce, ma anche rispetto al punto di vista offerto della logica interna a ciascuno dei sistemi filosofici.

In questa parte dello studio si cerca, infatti, di tracciare come l'uomo sia caratterizzato diversamente, anche per mostrare come questo conduca i due discorsi ad elaborare differenti idee sulla funzione dell'uomo nel governo e sul rapporto fra il sovrano e la sovranità.

È chiaro, per esempio, che la concezione tomista dell'uomo, che avanza l'idea di un individuo ragionevole, tende ad assegnargli una maggiore rilevanza, e, pertanto, una maggiore responsabilità per quanto riguarda l'organizzazione della società civile. Allo stesso modo, la tradizione agostiniana - e a maggior ragione quella luterana che ancor di più sottolinea l'immagine, comunque pessimista, di Agostino - non può che arrivare a una posizione che ridimensiona l'intervento dell'uomo nel governo. Come

potrebbe l'uomo descritto da Lutero governare gli altri, se non è capace di governare nemmeno se stesso?

Vediamo, intanto, il modo in cui le due tradizioni filosofiche elaborano il legame fra le capacità intellettive dell'uomo e il suo ruolo nel governo.

I. La tradizione tomista

Nel capitolo ottavo del "De regimine principum", il "Santo Dottore dimostra con molti argomenti ed esempi che il premio dei re e dei principi occupa il sommo grado nella beatitudine celeste".¹⁵⁴ Perché mai Tommaso pone il re in una condizione così elevata rispetto al privato?

Perché il compito del re è più complicato di quello del privato. Tommaso spiega: "se la beatitudine è il premio della virtù, ne consegue che a maggior virtù sia dovuto un maggior grado di beatitudine. Orbene: è virtù eccelsa quella, per cui un uomo può dirigere non solo se stesso, ma anche gli altri; e tanto più eccelsa, di quanti più è reggitiva [...] Così adunque si richiede virtù maggiore a governare una famiglia, che a governare se stessi, e molto maggiore poi al governo di una città o di un regno."¹⁵⁵

Il ragionamento è molto semplice: il premio del re aumenta in base alla sua responsabilità. Tommaso mette in

¹⁵⁴ TOMMASO, *De regimine*, cit., p. 29.

¹⁵⁵ *Ibidem*

evidenza il passaggio dalla condizione privata a quella pubblica e assegna alla seconda una importanza maggiore. Lo stesso modo di ragionare ricorre quando l'Aquinate discute della capacità razionale del re. Nel capitolo XII Tommaso "passa ad esporre il dovere del re, e dimostra (che) il re è nel regno, come l'anima nel corpo e Dio nel mondo."¹⁵⁶

"Come tutte le creature corporee e tutte le virtù spirituali si contengono sotto il governo divino, così le membra del corpo e le altre virtù dell'anima son rette dalla ragione e così in certo senso la ragione è nell'uomo, come Dio è nel mondo. Ma poiché l'uomo è animale per natura sociale vivente in collettività, la similitudine del governo divino si riscontra nell'uomo non solo nel riflesso che un uomo singolo è retto dalla ragione, ma anche che dalla ragione di un uomo è retta la collettività; nel che massimamente consiste il compito del re"¹⁵⁷

Reggere secondo i dettami della ragione, dunque, non è soltanto un dovere morale, che riguarda il bene dei cittadini, ma è anche, e soprattutto, un dovere religioso. Il sovrano che nel governare usa le sue facoltà razionali imita il modo in cui Dio governa il mondo.

Tommaso presenta una concezione ministeriale della sovranità: il re è il ministro di Dio nel suo regno e la sua funzione è di promuovere sia il bene temporale che il bene

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 40

¹⁵⁷ *ibidem*

spirituale dei sudditi, esercitando il suo potere in piena conformità con la volontà divina.¹⁵⁸

Tale concezione fa parte di una lunga tradizione di riflessione sul significato dell'autorità secolare nella società cristiana, in cui prevale un particolare genere di scritti politici, dedicati per lo più all'istruzione del sovrano: gli *specula principum*. In linea di massima, gli *specula* ripetono i due temi evidenziati da Tommaso:

1. Le responsabilità del principe di fronte a Dio e di fronte ai sudditi si sovrappongono. La morale coincide con la fede e con il buon governo.

2. Le virtù del principe e, specialmente, le sue capacità intellettive sono un segno e una dimostrazione della sua devozione. La ragione coincide con la fede e con il buon governo.

Questo modello del principe cristiano sopravvive, almeno quale forma basilare di istruzione politica, fino al rifiuto assoluto di qualsiasi modello ideale e alla pretesa di un maggiore realismo da parte di Machiavelli. Ricompare ancora una volta nella letteratura teologico-politica della Controriforma.¹⁵⁹

Attorno agli stessi anni in cui "Il principe" di Machiavelli vede la luce, Erasmo termina lo scritto dedicato

¹⁵⁸ D. QUAGLIONI, *Il modello del principe cristiano: gli 'specula principum' fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V. I. Comparato, Firenze 1987, p. 108

¹⁵⁹ *ibid.*, pp. 121-122

al giovane Carlo di Borgogna, futuro imperatore Carlo V, di cui l'umanista, dal 1515, era diventato consigliere: l' "Institutio principis cristiani". Tra i vari tentativi di classificare questo intellettuale così particolare, c'è anche quello che definisce l' "Institutio" come l'ultimo esempio del genere letterario degli *specula principum*.¹⁶⁰

In ogni modo, anche senza decidere rispetto alla classificazione letteraria dell'opera, è fuor di dubbio che l' "Institutio", una delle opere politiche più importanti di Erasmo, risponde a più di una tradizione letteraria e filosofica. L'opera si rifà, infatti, ai testi classici così come a quelli medievali, al pensiero di Platone nonché alle Sacre Scritture, e così via.

Per quel che riguarda il mio discorso l'intreccio più rilevante che compare nell' "Institutio" è quello fra la cultura umanistica e il tomismo. Cerchiamo di individuare i motivi comuni.

Tutta la tradizione degli *specula principum*, come pure altri generi di letteratura politica del tardo Medioevo, e soprattutto quella mirata all'educazione del principe, è basata, beninteso, sulla presunta capacità dell'uomo di modificare la propria situazione - e mentale, e materiale - attraverso un processo di ragionamento ponderato alla cui base sta una presunta conoscenza della realtà.

¹⁶⁰ "La *Institutio* di Erasmo può a buon diritto essere considerata come l'ultimo e più compiuto esempio della tradizione dello *speculum principis*, dove non a caso ogni elemento realistico viene meno di fronte all'accentuazione dell'elemento della virtù personale del principe.", in *ibidem*

La trattatistica politica del primo Rinascimento eredita e, anzi, rafforza le speranze riguardo alla plausibilità di un miglioramento dell'uomo, e quindi del governo, pur dimostrandosi molto critica sia rispetto alla tradizione medievale, sia rispetto agli stessi sovrani.

In questo senso l'approccio umanista verso il difetto umano, e in particolar modo verso quello del principe, si presenta duplice: da una parte ottimista perché crede nel cambiamento, e dall'altra austero, per il fatto che potendosi correggere, è necessario farlo; proprio in quanto esistono le possibilità di una correzione, un comportamento viziato dal difetto riesce intollerabile.

Inoltre, poichè gli umanisti pretendono dal sovrano di porsi come modello da imitare - "La tua vita sta davanti agli occhi di tutti, non puoi nasconderti"¹⁶¹ - la capacità di nuocere del suo difetto è maggiore, perché "nessuna infezione si trasmette con maggiore velocità e si estende più ampiamente di quella prodotta da un principe malvagio."¹⁶²

E così, mentre da un lato il difetto viene giudicato duramente, dall'altro il severo giudizio è accompagnato costantemente - e anzi ne è il prodotto - dalla profonda fiducia nella capacità dell'uomo e, pertanto, dalla certezza che la volontà umana voglia privarsi dei propri difetti.

¹⁶¹ ERASMO, *L'educazione*, cit., p. 334

¹⁶² *ibidem*

Sebbene non sempre la raffigurazione del principe ideale abbia a che fare con la concreta realtà, gli umanisti non smettono di essere persuasi dell'onesta intenzione dell'uomo. E, pur riconoscendo la fragilità della natura umana, essi non si lasciano prendere da disperazione: dopo tutto, è proprio questa fiducia che è la ragion d'essere dell'educazione, tanto più di quella del principe cristiano - come significativamente si intitola l'opera erasmiana.

- Erasmo e la tradizione dell'umanesimo cristiano

Erasmo, infatti, è l'esponente principale del genere letterario o filosofico che si chiama "Umanesimo cristiano" e che esprime il tentativo del Cristianesimo di abbracciare un movimento che, almeno a prima vista, sembra incompatibile con esso, se non addirittura antitetico.

La difficoltà del Cristianesimo di trovare conciliazione con l'Umanesimo è dovuta soprattutto a due motivi: in primo luogo, almeno all'inizio l'Umanesimo si è presentato come un movimento sostanzialmente laico, e comunque ha dimostrato una certa indifferenza rispetto alle questioni teologiche; in secondo luogo, mentre il Cristianesimo si poneva ancora il problema del significato della Grazia e della possibilità dell'individuo di salvarsi, l'Umanesimo esaltava l'ideale classico dell'assoluta libertà personale e dell'autonomia della "ratio".

Forse proprio per superare queste incongruenze, Erasmo insiste molto sul tema della Grazia offrendo una soluzione della questione radicalmente ottimista. Secondo Erasmo, la Grazia "viene concessa indistintamente ad ogni essere umano all'atto del battesimo affidandogli il compito primario di riscattarsi dal male, sostenendone la capacità, e quindi la piena responsabilità, di operare le proprie scelte e provvedere alla propria salvezza"¹⁶³.

Egli sceglie una versione del Cristianesimo che gli permette di elaborare un programma educativo basato sui principi della razionalità. Essa riesce, infatti, ad unire l'Umanesimo con una particolare interpretazione del Cristianesimo sulla base della loro comune fiducia nella natura umana.

Eppure l'ottimismo erasmiano si presenta talmente peculiare da suscitare il sospetto dei teologi tradizionalisti del cattolicesimo. Alla fine, l'unione fra l'Umanesimo e Cristianesimo fallirà e il tentativo di Erasmo sarà respinto come eresia. Paradossalmente, lo stesso principio della strutturazione del Cristianesimo su fondamenta razionali sarebbe diventato il contrassegno del Cattolicesimo di fronte a quelle forme di Cristianesimo riformato che si basavano esclusivamente sulla fede. Erasmo, insomma, si dimostra molto più cattolico di quanto non si creda.

¹⁶³ *ibid.*, p. 8.

"Il principe" - enuncia Erasmo - "va educato come un filosofo"¹⁶⁴, e se qualcuno rimproverasse l'umanista dicendogli: "Tu ci educi un filosofo, non un principe", questi gli risponderebbe: "No, io dipingo proprio l'immagine di un principe, mentre tu preferiresti avere, al posto di un principe, un buffone come te."

Da questo dialogo immaginario emerge una chiara contraddizione fra il concetto del governo e il concetto della filosofia. Esso si riferisce, senza dubbio, ad una lunga tradizione discorsiva che contrappone la vita attiva a quella spirituale, o contemplativa - un discorso nel quale l'Umanesimo è intimamente coinvolto. Ebbene, Erasmo oltrepassa il contrasto dichiarandosi a favore di entrambe le vite: esse - a suo parere - non soltanto non si trovano in contrasto, piuttosto si completano.

Si badi, però, che oltre al dibattito interno degli umanisti, davanti agli occhi dell'olandese si trova un'altra fonte da cui egli ricava l'ideale del re-filosofo: si tratta della "Repubblica" di Platone. Da qui Erasmo, plasmando la propria singolare riflessione, prende soltanto quello che gli conviene: ciò che egli deve cambiare per adeguarsi ai concetti del Cristianesimo è il significato di "filosofia", di "sapere".

Il Sapere su cui Platone fonda l'autorità politica è il sapere scientifico: i futuri governanti della repubblica di Platone iniziano, perciò, a vent'anni gli studi

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 327

matematici e i migliori fra di loro passeranno poi allo studio della dialettica: solo dopo saranno pronti per esercitare il potere. Erasmo, invece, riferendosi probabilmente al programma educativo di Platone, precisa che, "Certo qui, per filosofo, non si intende chi si occupa di dialettica o di fisica, ma chi, tralasciate le vane apparenze delle cose, riconosce e ricerca con animo saldo i beni autentici."¹⁶⁵

La base della politica erasmiana, dunque, e la fonte dell'autorità del principe è la ragione, ma è quella specifica ragione che è originata, come dono esclusivo della Grazia. Colui che "riconosce e ricerca con animo saldo i beni autentici" manifesta la Grazia proprio nel suo modo di essere: libero di volere e vedere le intenzioni divine. In altre parole, solo operando secondo ragione, il principe cristiano realizza la sua fede. "Del resto - dice Erasmo - pur se il nome è diverso, filosofo e cristiano significano la stessa cosa."¹⁶⁶

L'armoniosa relazione fra la fede e la ragione, un'armonia che non è del tutto scontata, diviene possibile grazie ad un'accentuazione della natura razionale di Dio stesso. In tal modo, al mero atto di ragionare viene assegnato un valore devozionale: ragionando, il credente cerca di imitare il Signore.

¹⁶⁵ *ibidem*

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 328

Con motivi ancora più validi le opere del principe - soltanto quelle guidate dall'intelletto, ovviamente - dimostrano l'intensità della sua venerazione per Dio. Si ricordi che il principe non è l'unico ad imitare. In virtù della sua funzione, egli viene imitato dai sudditi, e, pertanto, alla sua condotta viene assegnata un'ulteriore funzione, quella di diffondere, di divulgare, l'immagine divina sulla terra.

"Il buon principe" - dice infatti Erasmo, ripetendo un luogo comune della trattatistica politica cristiana - "è l'immagine vivente di Dio"¹⁶⁷, perciò deve ragionare. L'istruzione del giovane principe segue, quindi, tale principio: "Dio non è mosso da alcuna passione, ma regge il mondo con ragioni supreme. Secondo il suo esempio il principe, vinte le passioni dell'animo, deve fare uso di ragione e di giudizio in ogni cosa che compie".¹⁶⁸

Questa presentazione offre le principali nozioni della dottrina politica tomista: l'autorità politica va stabilita sulla ragione; l'autorità politica razionale è un'impronta delle qualità divine; il retto governo, insomma, è un'espressione diretta della Grazia.

Come spiega Vasoli, in Tommaso "i due domini della ragione e della fede hanno un necessario punto d'incontro che deriva dalla loro comune origine divina: come "doni" provenienti da uno stesso Principio, non possono né

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 335

¹⁶⁸ *ibid.*, p. 337

contraddirsi né contrastare; e in effetti i dogmi della fede, pur non avendo un fondamento filosofico, non sono affatto contrari alla ragione, così come il ragionamento filosofico esattamente svolto e motivato non può certo pervenire a conclusioni opposte a quelle affermate dalla rivelazione. L'accordo tra la verità di ragione e la verità di fede è sempre necessario e indubbio; anzi, è più esatto dire che si tratta di un accordo interno ad un'unica, assoluta verità, accordo che la nostra mente non riesce attualmente a percepire nella sua pienezza, ma che non è per questo meno certo e indubitabile."¹⁶⁹

II. La tradizione agostiniana

Del tutto diversa, invece, si presenta la concezione protestante dell'intelletto umano, e necessariamente del tutto diversa è anche la nozione del governo. Come abbiamo visto prima, attraverso una radicale interpretazione della Grazia l'agostinismo e, più di esso, il luteranesimo avanzano un'idea che, da quel momento in avanti, diventerà il tema fondamentale di tutta la riflessione anti-cattolica.

Lutero distingue fra le opere compiute dal cristiano nel corso della propria vita e la Grazia assegnatagli comunque, a prescindere dal valore di queste opere. Su questo punto Lutero rimane fedele ad Agostino, nonché

¹⁶⁹ C. VASOLI, *La filosofia medioevale*, cit., p. 297

all'etimologia della parola: la Grazia, infatti, viene data a titolo gratuito.

L'idea che la Grazia venga concessa indipendentemente dalle azioni del cristiano ha un effetto immediato sulla definizione delle sue facoltà intellettive. Il significato antropologico della perdita da parte del cristiano della possibilità di influenzare il proprio destino è notevole: egli viene privato del criterio con cui avrebbe potuto valutare i propri atti.

In altri termini, quel che viene sottratto alla vita del cristiano dopo il peccato è il controllo sulla propria sorte: l'uomo non sa cosa debba fare per ottenere la Grazia, per migliorarsi, e non sa nemmeno se possa rendersi migliore. A differenza dell'uomo cattolico, insomma, quello protestante non possiede la possibilità di salvarsi con le proprie forze, e, ancor peggio, egli ha perso la cosciente volontà di farlo. Il distacco fra l'uomo e le sue opere, quindi, non è altro che il segno della fatale irrazionalità che accompagna la vita del cristiano sulla terra.

- Lutero e la critica dell'umanesimo

Quando a Lutero si richiede di commentare l'apparente, inspiegabile differenza fra il destino politico di Carlo V e quello di Ferdinando re di Boemia e Ungheria, egli applica le sue nozioni teologiche fornendo un'abile interpretazione della situazione politica. Il caso viene raccontato da

Corrado Cordato, uno degli ospiti che hanno raccolto i discorsi di Lutero a tavola.

"Si era sparsa la voce - racconta Cordato - che Antonio de Leyva¹⁷⁰ ed Andrea Doria¹⁷¹ eccellentissimi comandanti di cesare ed espertissimi di cose militari, avessero consigliato a cesare di muovere lui stesso in persona con l'esercito contro il Turco, lasciandosi dietro Ferdinando, perché era un uomo che non aveva nessuna fortuna né con Dio né con gli uomini."¹⁷²

Lutero chiarisce: "È strano che due fratelli abbiano un destino tanto diverso. Fra Ferdinando e Carlo è tutto un contrasto stridente. I progetti e i successi dell'uno vanno in fumo, quelli dell'altro invece riescono, perché Carlo è un uomo che non si è mai macchiato di sangue. Ferdinando è un duca saggissimo e tutte le sue azioni sono fondate sulla sua scelta, come insegna Aristotele, e non sul consiglio di Dio; A Carlo invece tutto riesce nel modo più naturale. la ragione è che Ferdinando non è stato chiamato, ma si è introdotto a forza e vuol fare tutto con la sua saggezza, con la sua prudenza e di testa sua, e Dio invece dice: 'Essi hanno scelto quello che hanno voluto, ma io mi farò beffe delle loro scelte'. Così Ferdinando è portato ad essere un sovrano non dall'impeto divino, ma dalla sua scelta."¹⁷³

¹⁷⁰ Capitano spagnolo

¹⁷¹ Condottiere genovese al servizio di Carlo V

¹⁷² LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 173

¹⁷³ *Ibidem*

La libera scelta e la razionalità, i due fondamenti della teoria politica cattolica, vengono considerati da Lutero non solo come politicamente inutili, ma anche come la prova di un'insufficiente fiducia in Dio, di una fede debole. La sfortuna di Ferdinando risale, secondo l'interpretazione luterana, al suo tentativo di "fare tutto con la sua saggezza", un tentativo che Lutero giudica vano, se non addirittura ridicolo. In ogni modo, dice Lutero, è Dio a scegliere e a ragionare, di certo non l'uomo.¹⁷⁴

Il contrasto con l'antropologia cattolica, come è presentata per esempio da Erasmo, è evidente. Lutero, sostiene Skinner, "è implacabilmente contrario alla tesi centrale e tipicamente umanistica di Erasmo, secondo la quale è aperta all'uomo la possibilità di usare le sue facoltà di raziocinio al fine di comprendere come Dio desidera che egli agisca."¹⁷⁵ Infatti, nei "Discorsi a tavola" il riformista non manca un'occasione per biasimare e controbattere sia la persona di Erasmo e di altri teologi, che il principio della riconciliazione fra fede, ragione e autorità.

Attorno allo stesso anno del discorso sulle politiche di Carlo V e di Ferdinando,¹⁷⁶ Lutero esprime più volte la propria ostilità verso le dottrine umaniste, ovvero razionaliste. Un ospite di Lutero, e trascrittore dei suoi

¹⁷⁴ Ricordiamo tra l'altro che lo stesso trattato erasmiano su "L'educazione del principe cristiano" non fu destinato ad altri che al giovane Carlo di Borgogna, futuro imperatore Carlo V.

¹⁷⁵ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p.12

¹⁷⁶ 1532

discorsi a tavola, che dimorò presso il riformista durante gli anni 1531-1532, Giovanni Schlaginhaufen, riporta uno di questi interventi: "Erasmus, Ecolampadio, Zwingli, Carlostadio vogliono misurare tutto con la loro sapienza, e così sono confusi. Io invece ringrazio Iddio di sapere e di credere che Dio sa più cose di me. Egli è capace di fare qualcosa di più sublime di quanto io sia capace di concepire."¹⁷⁷

All'inizio del 1533 Lutero ritorna ancora al dibattito con Erasmo: "Erasmus dice ambiguità con studio e con malizia: questo voglio continuare a rinfacciargli. Se poi egli dirà: "Non intendevo dir questo" già questo è dire ambiguità studiatamente. Perciò vi ordino, per comando divino, di odiare Erasmo. Egli considera tutta la nostra teologia come Democrito, vale a dire ci ride su. Per questo scriverò contro di lui, anche se sarà ucciso; infatti ho deciso di ucciderlo con la penna, benché l'idea mi abbia a lungo tormentato e mi sono trattenuto perché ho pensato: 'Che accadrebbe se tu lo uccidessi?' [...] Ma l'ho fatto, perché voleva uccidere il mio Cristo. Bisogna attaccare l'ambiguità. Io non posso eguagliare Erasmo nella retorica, ma lo sputerò nella dialettica; non sarò elegante, ma, come dice il proverbio: 'Goffo e solido' ".¹⁷⁸

Il libero stile di Lutero, come emerge soprattutto dai "Discorsi a Tavola", si rivela anche qui: "Erasmus è un anguilla. Nessuno, eccetto Cristo lo può afferrare. È un

¹⁷⁷ LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 136.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 72-73

simulatore [...] Nei suoi *Colloqui* poi infetta i giovani con cattive opinioni. Dio lo guardi! È un astuto disegno di Satana".¹⁷⁹

III. Governo, ragione e fede - correlazioni e contrapposizioni.

La differenza fra la concezione politica cattolica e quella protestante è basata, dunque, su una diversa definizione della relazione fra intelletto e potere, fra le facoltà del raziocinio e l'autorità politica.

Mentre la posizione di Tommaso considera l'arte del governo come l'arte del buon esercizio della ragione, per Lutero qualsiasi accostamento fra il potere terreno e l'intelletto umano è impossibile o incidentale - e, in realtà, come dimostra l'esempio di Ferdinando, esso si dimostra, per lo più, inopportuno.

La tendenza cattolica ad avvicinare la politica alla ragione deriva dal particolare concetto tomista di razionalità. "In quanto razionale - spiega S. Vanni Rovighi - l'uomo ha la tendenza a realizzare i valori spirituali: 'a conoscere la verità intorno a Dio e a vivere in società'.¹⁸⁰ Il vivere in società è dunque una caratteristica dell'uomo

¹⁷⁹ *ibid.*, pp. 32-33.

¹⁸⁰ TOMMASO, *Somma*, I, II, q. 94, art. 2.

in quanto razionale, perché proprio la ragione è la differenza specifica dell'uomo".¹⁸¹

In altre parole, il concetto tomista della ragione contiene un forte elemento, sociale, che facilita la connessione fra la vita in comune e la vita intellettuale, fra la politica e la filosofia: alla dimensione pubblica viene attribuito, quindi, un valore spirituale.

L'organizzazione politica rende attive le due caratteristiche peculiari dell'uomo - la razionalità e la socievolezza -, sicché la politica si rivela perfettamente conforme al carattere dell'uomo. Il governo, in conclusione, è un dato essenziale dell'umano consorzio, pienamente consono alle esigenze della natura umana.

La tradizione agostiniana, invece - come si è chiarito attraverso l'analisi della sua visione della storia dell'umanità - sottolinea con decisione l'assoluta incomparabilità e la completa ineguaglianza fra la condizione naturale dell'uomo - cioè la sua condizione prima del peccato - e la sua condizione attuale. Più di Tommaso, la tradizione agostiniana, seguita da Lutero, mette in rilievo l'antinomia tra le qualità dell'uomo storico e quelle dell'uomo di natura. L'uomo attuale non può comprendere le intenzioni divine, e, pertanto, solo la fede gli può essere di soccorso. Come dimostra bene l'esempio di Ferdinando, il tentativo dell'uomo di applicare all'interno

¹⁸¹ S. VANNI ROVIGHI, *S. Tommaso d'Aquino in Storia delle idee politiche economiche e sociali II*, Torino 1983, p. 467

del governo le proprie false nozioni sul mondo è destinato a fallire. Il governo è contrapposto alla ragione umana e questa, a sua volta, è incompatibile con la fede.

La contrapposizione agostiniana fra il concetto di governo e quello di ragione si chiarisce, dunque, alla luce della sua concezione storica, come spiega G. Preterossi: "Agostino contrappone 'auctoritas' e 'ratio' - la prima ha in sé un principio trascendente, che eccede i limiti di quanto possiamo sapere e avvertire con la seconda [...] La ragione umana è strutturalmente deficitaria. Pertanto, essa necessita di un 'auxilium', termine che condivide la stessa radice di 'auctoritas'"¹⁸².

Il governo, quindi, serve all'uomo poiché lo aiuta ad arginare le sue tendenze viziose. Ma ciò risulta utile proprio perché i due - l'uomo e il governo - esprimono dei principi opposti: l'uomo esprime il principio della carne, mentre il governo, istituto divino, il principio dello spirito. La collaborazione fra questi due principi, o dimensioni, direbbe Lutero, è assurda e inammissibile.

Secondo Tommaso, invece, la posizione che contrappone la ragione e la fede confina con l'eresia. Concludiamo con le sue parole, tratte dallo scritto sull'unità dell'anima. L'Aquinate dice: "gravi sono le parole: 'Colla ragione concludo che vi è un solo intelletto; ma colla fede tengo fermamente il contrario'. Dunque, egli pensa che la fede si opponga alla ragione, proponendoci a credere ciò che è falso

¹⁸² G. PRETEROSSÌ, *Autorità*, Bologna 2002, p. 30

ed impossibile: e questo non può tollerarsi dalle orecchie dei fedeli."¹⁸³

3. Ragione e personalità

Attraverso l'esame delle diverse caratterizzazioni dell'uomo si è in grado di spiegare meglio la differenza fra la posizione del protestantesimo e quella del cattolicesimo rispetto alla relazione fra l'istituto del governo e la persona del governante.

Come si è mostrato soprattutto nella prima parte del lavoro, le due posizioni corrispondono alle due versioni della dottrina dell'origine divina del governo. Seguendo il passo dalla lettera di Paolo "Non è potestà se non da Dio", le due concezioni condividono l'idea che l'istituto governativo derivi da una prescrizione divina. Ma, mentre la posizione cattolica sostiene che l'effettiva esecuzione del governo dipende dagli uomini, la posizione protestante sostiene che anche questa fa parte della prescienza divina, e che, pertanto, il sovrano, come tutti gli uomini, non è altro che uno strumento nelle mani dell'Onnipotente.

Di conseguenza, la posizione cattolica sottolinea la differenza essenziale fra l'ufficio del governo e l'individuo che lo detiene, mentre la visione protestante tende a minimizzare una tale differenza, accentuando,

¹⁸³TOMMASO, *De unitate intellectus*, trad. G. Castellani, Milano-Roma-Napoli 1927, p. 151

invece, l'elemento provvidenziale sia nella sovranità che nel sovrano.

Questa differenza tra le due confessioni attinge, però, non solo da una diversa interpretazione del provvidenzialismo, ma anche da una dissimile concezione dell'uomo. Vediamo come la definizione dell'uomo incida sulla definizione del potere.

I. Il Protestantismo e l'idea astratta del potere

Non è un caso che il fatalismo che contrassegna l'antropologia protestante si risolva in una visione che è indifferente alle variazioni personali. L'idea che, qualunque sia il suo percorso personale, l'uomo è condannato a peccare, non può che accomunare, in un certo senso, tutti gli uomini, a prescindere dalle loro specifiche qualità. Il destino condiviso da tutti in quanto peccatori, si conclude per forza, dunque, in un appiattimento delle differenze caratteriali e in una riduzione delle peculiarità personali.

"Dal momento che tutto ciò che accade, accade necessariamente secondo la predestinazione divina, non vi è alcuna libertà della nostra volontà"¹⁸⁴, scrive Melantone nei "Locì communes". Ed è a questo passo¹⁸⁵ che Lutero rimanda, nel "De servo arbitrio", per affermare il motivo che regge la sua teologia: il fondamento della salvezza è posto al di

¹⁸⁴ F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La volontà dell'uomo*, cit., pp. 11-12

¹⁸⁵ *ibidem*

fuori dell'uomo. "Questa - scrive Lutero nel commento alla lettera di Paolo ai Galati¹⁸⁶ - è la ragione per cui la nostra teologia è certa: perché ci rapisce a noi stessi e ci pone al di fuori di noi, cosicché non ci basiamo sulle nostre forze, la coscienza, la sensibilità, la persona, le opere, bensì ci basiamo su quello che è al di fuori di noi, cioè sulla promessa e sulla verità di Dio, la quale non può ingannare".¹⁸⁷

La personalità non può esistere se non ha una forza autonoma, se non possiede una certa libertà di scelta. L'annientamento dell'individualità diviene, quindi, l'esperienza base del protestante. Muntzer esprime quest'idea in maniera esplicita: "L'amara esperienza della nullità dell'eletto lo porta a un radicale superamento del suo io in ogni possibile relazione umana, a un totale svuotamento (Entselbstung) dell'io. L'esperienza personale nella croce porta all'annichilimento di sé, a una radicale negazione di ogni egocentrismo, si deve conoscere la 'passio amara' divorante ogni affermazione di sé (Selbstheit).¹⁸⁸" Tutto ciò non può che portare una concezione disinteressata all'elemento individuale: si presta, quindi, maggiore attenzione all'aspetto trascendente delle cose.

Traducendo tutto ciò in termini politici, si arriva ad assegnare una maggiore importanza all'elemento istituzionale delle strutture civili, derivato appunto dal piano

¹⁸⁶ citato in *ibid.*, p. 4

¹⁸⁷ *ibidem*

¹⁸⁸ V. VINAY, *La Riforma*, cit., p. 328.

provvidenziale, mentre il fattore umano rimane un rispecchiamento di questo e nulla più. Il principe protestante, quindi, non essendo autonomo (auto-nomo: non si governa da sé) non può né aggravare né migliorare le sue condizioni e, pertanto, non si distingue in nulla da un qualsiasi altro individuo. La figura del principe protestante è, insomma, impersonale: egli non è altro che un emblema, ovvero un'astrazione, del concetto di potere.

II. Il Cattolicesimo e l'idea personalizzata del potere

Lo stesso percorso logico si evidenzia anche nel pensiero cattolico: la visione sostanzialmente umanista della Chiesa si traduce in un atteggiamento di premurosa attenzione alla componente personale, per quanto riguarda il mantenimento delle organizzazioni civili. Il tipico trattato politico cattolico accentua, infatti, l'importanza delle qualità personali del sovrano e ne offre dettagliatissime e minuziose descrizioni, per fondarvi, poi, una precisa istruzione.

Separati e distinti l'uno dall'altro, l'ufficio del principe e il principe stesso esistono in modo indipendente. Tuttavia, non sono paralleli: "anche se manca il principe, lo Stato resta pur sempre uno Stato e quindi è

lo Stato che comprende in sé il principe e non viceversa"¹⁸⁹;
ovvero "Il regno non è per il re, ma il re per il regno."¹⁹⁰

Ciò permette di elaborare un sistema politico alla cui base sta lo specifico comportamento dei sovrani. La loro autorità è condizionata e limitata, "poiché Dio dispose di essi, che reggano il regno e lo governino, e tutelino ciascuno nel suo diritto: questo è il fine del reggimento, ché se altrimenti operano, volgendo a sé il profitto, non son re, ma tiranni."¹⁹¹

Non tutti i sovrani meritano, dunque, di chiamarsi "re" e non tutti gli uomini hanno le qualità adatte per adempiere il sacro incarico: "bisogna che la collettività con diligente cura si industri di provvedersi di tal re, per cui non abbia a cadere nella tirannide. E in primo luogo è necessario che venga nominato re, da coloro cui spetta questo ufficio, un uomo tale, che non sia probabile che volga in tirannide."¹⁹²

La scelta del re spetta, dunque, agli uomini e non viene prescritta da Dio. E proprio per la natura degli uomini, dei sudditi come del sovrano - una natura libera ma fallibile -, la comunità erige un sistema capace di correggere gli errori eventuali:

¹⁸⁹ ERASMO, *L'educazione*, cit. 405

¹⁹⁰ TOMMASO, *De regimine*, cit., p. 131

¹⁹¹ *ibidem*

¹⁹² *ibid.* p. 18

"Quindi bisogna così disporre il governo del regno, che si sottragga al re già creato l'occasione della tirannide. Contemporaneamente bisogna temperare il suo potere in modo che non possa facilmente volgere in tirannide."¹⁹³

Il libero arbitrio, dunque, è il contrassegno dell'uomo cattolico. Questo gli permette di governare secondo giustizia, ma allo stesso tempo lo può indurre in errore. Proprio per questo è importante sapere chi è l'uomo al governo e chi lo elegge: l'attributo della libertà personale viene aggiudicato, insomma, sia al sovrano che al suddito.

4. L'uomo sovrano e l'uomo suddito

Finora si è discusso dell'immagine dell'uomo che si trova alla base delle due teologie e si è cercato di presentare le sue peculiari caratteristiche. Per fini di chiarezza si è discusso del concetto di uomo in generale, senza ulteriori distinzioni. In effetti, gli scritti stessi di cui ci si è occupati non specificano una categoria umana precisa - sociale, economica, sessuale, ecc. Essi preferiscono trattare dell'umanità più che dell'uomo - dell'uomo, cioè, in quanto specie distinta dalle altre forme di esistenza.

¹⁹³ *ibidem*

Eppure, poiché lo scopo dello studio è l'esame del rapporto fra i sistemi teologici e il discorso politico, occorre introdurre un'ulteriore distinzione: occorre porre una differenza, dunque, fra l'uomo che governa e l'uomo che viene governato.¹⁹⁴

Le implicazioni della stessa definizione dell'uomo si modificano in base alla collocazione politica di questi. È chiaro, per esempio, che le aspettative nei confronti di un sovrano considerato "irrazionale" sono diverse rispetto a ciò che si esige da un suddito considerato tale, e bisogna tenerne conto. In altre parole, le categorie politiche - governante e governato - si rivelano discriminanti per quel che riguarda il rapporto fra la teologia e il pensiero politico da essa deriva.

¹⁹⁴ "Accanto alle diverse maniere di considerare il problema dello Stato, rispetto all'oggetto, al metodo, al punto di vista, alla concezione del sistema sociale, occorre far menzione di una contrapposizione che in genere viene trascurata ma che divide in due campi opposti le dottrine politiche forse più che ogni altra dicotomia: ci si riferisce alla contrapposizione che deriva dalla diversa posizione che gli scrittori assumono rispetto al rapporto politico fondamentale, governanti-governati, o sovrano-sudditi, o Stato-cittadini, rapporto che generalmente viene considerato come rapporto tra superiore e inferiore, salvo in una concezione democratica radicale dove governanti e governati s'identificano almeno idealmente in una sola persona e il governo si risolve nell'autogoverno. Considerato il rapporto politico come un rapporto specifico tra due soggetti, dei quali l'uno ha il diritto di comandare, l'altro il dovere di ubbidire, il problema dello Stato può essere trattato prevalentemente dal punto di vista del governante oppure dal punto di vista del governato: ex parte principis o ex parte populi." in N. BOBBIO, *Stato, governo, società: Frammenti di un dizionario politico*, Torino 1985, pp. 52 - 53

I. L'uomo cattolico

Come abbiamo appena visto, l'immagine razionale dell'uomo come la concepisce Tommaso determina sia il comportamento del principe che quello del suddito, ma in un modo diverso. Il principe razionale è ritenuto consapevole delle proprie azioni e delle loro conseguenze, e di conseguenza ne è responsabile personalmente. La sua presunta capacità di intendere le leggi divine, e quindi di seguirle, gli pone l'obbligo di farlo. La sua razionalità, si traduce, insomma, in una certa restrizione o diminuzione del potere nei confronti dei sudditi.

Per quel che riguarda il potere del suddito, invece, la razionalità ha un effetto opposto. Essendo razionale, al suddito viene aggiudicato, teoricamente, il diritto di valutare la condotta del sovrano: poiché a livello di principio, la capacità del suddito di intendere le volontà divine è uguale a quella del sovrano, egli possiede i mezzi per valutare se il sovrano le segua o meno. Nel caso in cui il sovrano non governasse secondo giustizia, il suddito avrebbe il diritto di delimitare la sua autorità, e in casi estremi perfino di deporlo. La razionalità comporta al suddito una certa autonomia nei confronti del governante, e, pertanto, il suddito razionale gode di un relativo aumento del proprio potere politico.

II. L'uomo protestante

Nello stesso modo, bilaterale, funziona la caratterizzazione protestante dell'individuo. L'uomo dopo il peccato viene descritto come, sostanzialmente incapace di arrivare a quel livello di ragionevolezza che gli può consentire un'intima conoscenza degli ordini divini. Colpevole e peccatore, gli è stato tolto il dono divino della ragione e gli è rimasta la fede come principale guida e orientamento. La vera fede consiste nell'accettare l'esistente condizione di colpevolezza ed ignoranza e nel rassegnarsi pacificamente alla volontà di Dio.

Questa regola vige, proprio come nel caso precedente, sia per il principe che per il suddito, e, come prima, le sue conseguenze politiche si modificano in base al ruolo politico che l'uomo esercita nella società.

L'irrazionalità del principe lo assolve dalla responsabilità dei suoi difetti e lo tutela da qualsiasi potenziale critica. In quanto strumento di Dio, egli non si espone a nessun rischio e la sua autorità è perennemente garantita. L'incapacità personale del sovrano protestante si traduce, quindi, in una crescita della sua capacità politica.

L'irrazionalità del suddito protestante, invece, lo pone in una condizione molto diversa. La sua incapacità razionale significa che egli non è in grado di comprendere i motivi per cui Dio gli ha mandato un certo sovrano o un

altro. La sua irrazionalità gli impone, quindi, l'assoluto obbligo di sottoporsi all'autorità del sovrano indipendentemente dal comportamento di questi. In quanto ritenuto irrazionale, il suddito protestante è totalmente asservito agli ordini del suo signore. La sua obbedienza deriva dalla profonda convinzione, tipicamente protestante, per la quale "Quae supra nos, nihil ad nos."¹⁹⁵

Conclusioni:

Venendo alle conclusioni, si può riconoscere che tra le due tradizioni politico-teologiche esiste un certo "parallelismo morfologico". Entrambe ritengono che attraverso il governo l'uomo realizzi, nonché alimenti le sue più essenziali caratteristiche.

L'uomo cattolico trova nell'istituzione governativa un luogo dove dare effetto alla propria ragionevolezza e, pertanto, esprime gratitudine per l'autonomia e per la libertà che gli sono state trasmesse malgrado il peccato. Per quanto riguarda l'uomo protestante, invece, il governo mette in risalto i suoi limiti, le sue colpe e le sue tragiche incapacità.

¹⁹⁵ LUTERO, *Il servo*, cit., p. 82. "Ciò che è al di sopra di noi, non ci riguarda"; l'espressione, rileva De Michelis Pintacuda, ricorre nell'opera dell'apologista cristiano latino, vissuto tra il II e il III secolo, Minucio Felice, e in Gerolamo; Erasmo attribuisce il detto a Socrate e così lo spiega: "In questo modo era solito rispondere a chi si stupiva del fatto che discutesse sempre dei costumi e mai degli astri e dei fenomeni celesti."

Ma dietro questo parallelismo strutturale si trova un forte ed inconciliabile dissidio. Dietro la comune concezione del governo come uno specchio dell'uomo attuale, si nascondono due atteggiamenti antitetici verso la politica.

Il cattolicesimo si appoggia al naturalismo politico di Tommaso: più si procede verso il Concilio di Trento, più il pensiero politico cattolico riesce a trovarsi unito attorno all'idea che la relazione politica è adeguata alla natura dell'uomo.

Il pensiero politico protestante si ritrova, invece, attorno a una radicale diffidenza verso la vita politica. Alla luce dei grandi contrasti che caratterizzano il movimento riformista - dove le scissioni interne sono anche più radicali di quelle presenti nel cattolicesimo - il principio filosofico che rigetta ogni manifestazione della politica diventa uno dei suoi principali contrassegni.

Occorre precisare però che l'ostilità verso la politica rimane, per lo più, a un livello teorico. Nella pratica, il protestante non si dimostra meno coinvolto dalla vita pubblica: salvo casi eccezionali, i protestanti partecipano al gioco sociale e politico esattamente quanto i loro concittadini cattolici. Del resto, molte scuole protestanti condividono con i cattolici l'apprezzamento per Aristotele, la vera fonte del naturalismo politico di Tommaso. E, tra l'altro, è ovvio che nella realtà del

Cinquecento, non è concepibile dichiararsi non interessato o addirittura contrario al governo in sé.

In ogni modo, e pur non avendolo sempre esplicitato, alla base del pensiero protestante si trova l'ideale di una vita distaccata, orientata allo spirituale piuttosto che al temporale. L'idea che il governo contesti la natura umana è una delle manifestazioni di quest'ideale, e nel protestantesimo politico se ne troveranno le tracce.

Ma accanto all'ideale ascetico della vita spirituale e accanto all'elogio dell'interiorità della fede cristiana, il protestantesimo afferma anche la vita in comune, "perché l'uomo non vive da solo nel suo proprio corpo, ma in mezzo ad altri uomini sulla terra. Per la qual cosa egli non può vivere senza agire verso gli altro, anzi ha sempre da parlare e da trattare con essi".¹⁹⁶

La tensione fra l'ideale e il reale è uno dei problemi più difficili che pone la teologia luterana. Come riconciliare i due?

¹⁹⁶ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 386.

TERZO CAPITOLO

Dualismo luterano

La concezione luterana dell'uomo è senza dubbio molto scoraggiante, eppure sappiamo che fin dal primo momento essa guadagna un notevole successo. Qual è il suo segreto? Cosa offre al credente una visione così pessimista dell'esistenza?

Paradossalmente essa sottintende una grande libertà.

1. L'ideale

L'idea della giustificazione per la sola fede libera l'uomo dall'incessante esigenza di giustificarsi mediante le buone opere. Dal momento che la salvezza dipende assolutamente da Dio, le opere non potrebbero comunque contribuirvi e, pertanto, solo la fede in Dio e il riconoscimento della totale impotenza dei propri poteri giustificano il fedele.

"Per un cristiano è sufficiente la fede e non necessitano più le opere buone per essere pio; e se non abbisogna più di buone opere è senza dubbio dispensato e

sciolto da tutti i comandamenti e leggi; e se ne è sciolto, egli è libero."¹⁹⁷

Questa affermazione è stata accolta con molto entusiasmo da parte di vari gruppi che cercavano, per motivi diversi, di liberarsi dai propri oppressori. Ma non era questa la libertà a cui Lutero alludeva. "La libertà del cristiano" non è la libertà dell'uomo come la percepisce Tommaso, e di certo non è semplicemente una libertà politica. Vediamo, dunque, che cosa sia e come essa si congiunga con la concezione del servo arbitrio.

"Affinché possiamo comprendere fino in fondo che cosa sia un cristiano e come stiano le cose riguardo alla libertà che Cristo ha procacciata per lui e a lui donata voglio porre queste due proposizioni capitali:

1. Un cristiano è libero signore sopra tutte le cose e non soggetto a nessuno.

2. Un cristiano è servo di tutte le cose ed è soggetto ad ognuno."¹⁹⁸

Questo è uno dei passi più importanti di tutta la trattatistica di Lutero ed è certamente una delle idee centrali del suo pensiero politico. Nel trattato "Della libertà del cristiano", che apre con questa paradossale asserzione, il riformista espone l'idea che sarebbe

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 372

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 367

diventata da un lato fonte di malintesi, dall'altro, uno strumento politico di primo grado.

"Per comprendere queste due contrastanti proposizioni della libertà e cattività, è necessario riflettere che ogni cristiano è di duplice natura, spirituale e corporale. Secondo lo spirito egli è chiamato uomo spirituale, nuovo ed interiore; secondo la carne ed il sangue uomo corporale, antico ed esteriore."¹⁹⁹

Il riformista riprende la divisione agostiniana tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo: l'uno, l'uomo vecchio, "esteriore e terrestre [...] vive del corpo e si attacca alle realtà temporali"²⁰⁰; l'altro, l'uomo nuovo è "interiore e celeste" e in lui "si produce una seconda nascita. [...] dal momento in cui riceve la Grazia esso in qualche modo rinasce dal di dentro; una nuova esistenza si sviluppa in lui la quale, crescendo progressivamente, elimina a poco a poco la vita terrestre e si sostituisce ad essa fino a che finisce per rimpiazzarla completamente dopo la morte fisica".²⁰¹

Per Agostino la divisione serve a raccontare la storia dell'umanità, ovvero a indirizzare il fedele verso la beatitudine, verso la sostituzione della natura vecchia e corporale con una natura nuova e spirituale. Lutero non si allontana molto da questa via, pur tuttavia la sua attenzione è rivolta non tanto alla descrizione della fine

¹⁹⁹ *ibidem*

²⁰⁰ E. GILSON, *Introduzione*, cit., p. 197

²⁰¹ *ibid.*, p. 198

del percorso - della beatitudine, cioè -, quanto piuttosto ad una rappresentazione della vita del cristiano sulla terra.

Le due nature dell'uomo luterano stanno a indicare due modi di relazionarsi con il mondo, ovvero due dimensioni di esistenza. La prima, la spirituale, rappresenta il legame del fedele con Dio, e, anche se essa indica una condizione non ancora pienamente raggiunta, attraverso la fede che è l'essenza di questa natura il cristiano vi si avvicina: "Se vuoi adempiere ai comandamenti ed essere libero dai desideri malvagi e dal peccato [...] credi in Cristo, nel quale io ti prometto²⁰² ogni grazia, giustizia, pace e libertà, e se credi le otterrai. Ciò che non ti è concesso con tutte l'opere della legge, che sono molte e tuttavia a nulla ti giovano, ti sarà invece facile ed immediato con la fede."²⁰³

Eppure, finché non arriva il giorno del Giudizio, la natura spirituale dell'uomo significa soltanto "un cominciamento e accrescimento, che verrà compiuto perfettamente solo nel mondo al di là."²⁰⁴ Nell'attesa, però, dell'altra vita, dove la natura spirituale sarà l'unica a caratterizzare l'uomo, "egli permane in questa vita corporale sulla terra e deve signoreggiare il proprio corpo ed avere rapporti con gli uomini."²⁰⁵ E qui viene introdotta la seconda natura, la natura corporale, là dove

²⁰² "Io" si riferisce alla Parola divina

²⁰³ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 371

²⁰⁴ *ibid.*, p. 380

²⁰⁵ *ibidem*

Lutero parla del rapporto del cristiano col prossimo ed espone la sua etica civile.

Non è difficile scorgere il tono rassegnato che emerge dall'affermazione che l'uomo "deve avere rapporti con gli uomini". Per Lutero la dimensione terrena è infatti deludente, poiché, come abbiamo visto nel precedente capitolo, essa segna l'enorme distanza da Dio dovuta al peccato. Il reale per Lutero, quindi, significa sempre una certa rinuncia, ovvero un compromesso rispetto all'ideale. Questa tensione lascia tracce in tutta la riflessione luterana e soprattutto in quella politico-sociale, poiché essa tratta specificamente dell'evidente divario fra la condizione attuale dell'uomo e la sua condizione paradisiaca.

2. Il reale

Per capire meglio l'etica che Lutero propone all'uomo terreno occorre soffermarsi sulla sua concezione del reale, e in particolare sulla sua visione della politica del tempo.

L'immagine luterana del governo civile trae molti motivi dal suo maestro, Agostino. La concezione agostiniana del potere si basa sulla concezione stoica dello stato primitivo dell'uomo come di uno stato privo di governo coercitivo. Secondo l'Ipponate, nello stato primitivo, ovvero nello stato come Dio lo ha creato, gli uomini

vivevano liberi, puri e uguali, così che non si evidenziava mai il bisogno di un'autorità.²⁰⁶

Si è sottolineato prima che la filosofia politica di Agostino, e della Patristica in generale, si appoggia in gran parte sulla distinzione fra lo stato primitivo, o naturale, e lo stato storico. Lo stato storico, e cioè lo stato attuale dell'uomo, è caratterizzato dalla comparsa dei vizi umani e delle forme istituzionali divenute necessarie viste le nuove circostanze; e il governo viene inteso come una di queste istituzioni.

Pur essendo mandata da Dio, quindi, l'autorità rappresenta una deviazione dal piano originale dovuta al peccato e, per quanto contraria alla natura ed estranea alle condizioni create da Dio, essa viene osservata con sospetto. Ciò nonostante, la concezione agostiniana del potere non nega l'utilità del governo in quanto rimedio e argine alle tendenze viziose degli uomini nel mondo dopo il peccato e, pertanto, ordina una totale sottomissione ad esso.

La descrizione della condizione primitiva dell'uomo come libero da qualsiasi autorità non può essere, quindi, in contrasto con il fatto che Agostino, e come lui altri Padri della Chiesa, non considerano improprio o illegittimo l'ordinato governo della società fra gli uomini quali effettivamente sono. Dopo il peccato, dicono loro, il potere

²⁰⁶ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, cit., I, p. 145

coercitivo è divenuto necessario; anzi, è proprio ad esso che spetta di rimediare al male o al peccato.²⁰⁷

La percezione luterana dell'autorità non è meno intricata di quella agostiniana. Seguendo la tematica agostiniana, il pensiero del riformista non riesce ad evadere dallo stesso dissidio interno che caratterizza la teoria del maestro: da un lato, Lutero si dimostra ostile a qualsiasi forma di governo - in quanto istituto convenzionale e non naturale -, dall'altro, egli manifesta un grande rispetto verso il governo temporale - in quanto comunque derivato da Dio.

Per quel che riguarda i principi a lui coevi, il tono e lo stile di Lutero non lasciano spazio ad equivoci riguardo alla sua ostilità rispetto a loro. "Dio onnipotente ha creato pazzi i nostri principi"²⁰⁸, egli dichiara all'inizio del suo discorso "Sull'autorità secolare". E più avanti sentenzia pure che "Dio ha dato loro un intelletto fallace, e vuol farla finita con loro."²⁰⁹

La critica politica attuale di Lutero si appoggia, come si è detto, su una più generale visione della politica. Il problema del potere secolare non è limitato a determinati principi o ad un contesto storico specifico. Esso è un problema universale e atemporale, come emerge dalle seguenti asserzioni: "sappi che dal principio del mondo un principe

²⁰⁷ *ibid.*, pp. 146, 148

²⁰⁸ LUTERO, *Scritti politici*, p. 397

²⁰⁹ *ibid.*, p. 422.

savio è uccello raro, e ancor più raro è un principe pio. Essi sono in genere i più gran pazzi e i birboni peggiori della terra, per cui in ogni tempo ci si deve aspettare da loro cose tremende, e molto poco bene, in particolare nelle cose di Dio e della salute delle anime."²¹⁰

Ci si chiede, dunque: "a che dovrebbero mai servire?"²¹¹

"Sono carcerieri e carnefici di Dio; e la Sua collera li impiega per castigare i malvagi e mantenere una pace esteriore. È un signore grande e potente il nostro Dio: per questo deve avere carnefici e sbirri così nobili, ricchi e altolocati; per questo anche vuole che possiedano ricchezze, onore e timore da parte di ognuno e in abbondanza. Piace alla Sua divina volontà che appelliamo 'Graziosi Signori' quei carnefici, che cadiamo ai loro piedi e che siamo loro soggetti con ogni umiltà, ma solo finché non portano troppo oltre il loro mestiere, sì da voler essere pastori oltre che carnefici."²¹²

L'assoluta accettazione dell'autorità terrena, soprattutto se è malvagia, è un gesto attraverso cui il credente manifesta la sua infrangibile fede in Dio e nella sua provvidenza. Il cristiano deve sapere che i principi, sia cattivi che buoni, sono strumenti di Dio, "carcerieri e carnefici di Dio", ovvero mezzi tramite i quali il popolo,

²¹⁰ *Ibid.*, p. 426

²¹¹ *ibid.*, p. 401

²¹² *ibid.*, p. 426

pur non essendo capace di comprenderne i motivi, viene punito per i suoi peccati.

È importante notare che nel discorso fatto da Lutero i sovrani secolari sono presentati sì come un'espressione del male, ma assolutamente non come il suo motivo o la sua causa. La vera origine del male si è trasferita invece nel popolo. Sebbene i principi siano coloro che effettivamente eseguono la punizione del popolo attraverso le loro azioni di ingiustizia e prevaricazione, il profondo movente e lo stimolo reale delle disgrazie è posto nel comportamento dei sudditi. In tal modo, la vera colpa viene allontanata sia da Dio che dai sovrani umani. Questo permette a Lutero di aggredire i principi, anche ferocemente, senza correre il rischio di colpevolizzarli direttamente. Gli permette, inoltre - e forse questo è il punto cruciale della sua retorica - di scioglierli dalla responsabilità dei loro difetti.

La funzione del governo nel pensiero di Lutero fa riconoscere, dunque, l'eredità agostiniana: il governo è una punizione e un rimedio. Come per Agostino anche per Lutero esso viene inteso come un fenomeno contrario alla natura, ma ormai, cioè dopo il peccato, il governo è divenuto un "male" necessario. Infatti, dice Lutero: "se in tutto il mondo fossero veri cristiani e veri credenti, allora non sarebbero più necessari principi, re, signori, spada né diritto".²¹³

²¹³ *Ibid.*, p. 401

3. Il compromesso

Il "vero cristiano" a cui si riferisce il riformista è il cristiano che ha una natura sola, interiore e libera dal peccato. Purtroppo, però, l'umanità non è ancora arrivata a quel punto, e, pertanto, occorre sviluppare un'etica adatta all'uomo che è presente, all'uomo delle due nature.

"Perché l'uomo interiore è tutt'uno con Dio, gaudioso e felice per l'amor di Cristo che tanto ha fatto per lui, e tutta la sua allegrezza, risiede in ciò, che egli a sua volta può servire spontaneamente Dio con libero amore; ma egli trova invece nella sua carne una volontà opposta, ostile, che vuol servire il mondo e cercarvi il proprio diletto. Questo non può tollerare la fede."²¹⁴

Nella sua natura corporale, l'uomo è tenuto a compiere due doveri in qualche modo reciprocamente legati e assieme rivolti all' "accrescersi fino all'altra vita"²¹⁵. Il primo è di "signoreggiare il proprio corpo"²¹⁶, affinché assomigli all'uomo interiore, e l'altro è di servire il prossimo, di fare delle buone opere, alla condizione, però, che esse "non debbono esser compiute nella credenza che per loro mezzo l'uomo sia fatto pio al cospetto di Dio, perché la fede non può tollerare questa false credenza [...] ma le compia

²¹⁴ *Ibid.*, p. 380

²¹⁵ *Ibidem*

²¹⁶ *Ibidem*

gratuitamente, per libero amore, per far cosa grata a Dio."²¹⁷

È qui che il dovere di ubbidire alle autorità viene inserito nel quadro degli obblighi civili del cristiano. Riferendosi al capitolo XIII della Lettera di Paolo, Lutero spiega il motivo per cui "i cristiani debbano esser sottoposti ed ossequenti alle potenze terrene"²¹⁸:

"Non che agendo in tal modo divengano pii, bensì servono volontariamente gli altri e l'autorità, e compiono la volontà altrui solo per amore e in piena libertà. Chi dunque abbia ben compreso tutto ciò, costui può facilmente condursi in mezzo agli innumerevoli comandamenti e leggi del papa, dei vescovi, dei conventi, degli ordini, dei principi e dei signori laici."²¹⁹

L'importanza sociale dell'obbedienza alle autorità viene sottolineata ancora più nel trattato di Lutero sull'"Autorità secolare", pubblicato nel 1523. Più si va avanti nel tempo, più le idee politiche del riformista si fanno autoritarie. E sebbene il trattato sull'autorità secolare sia mirato soprattutto alla precisazione dei limiti dei poteri civili, il tema dell'obbedienza dovuta a questi è piuttosto presente.

Qui l'idea delle due nature dell'uomo prende una forma diversa: invece di parlare di due nature, Lutero usa la

²¹⁷ *Ibid.*, p. 381

²¹⁸ *Ibid.*, p. 390

²¹⁹ *Ibidem*

metafora dei due regni; ma il messaggio è sostanzialmente lo stesso. Il cristiano, dice Lutero, seguendo la tradizione agostiniana delle due città, vive in due regni: un regno celeste e un regno terreno: "Dobbiamo dividere i figli di Adamo e gli uomini tutti in due parti; la prima spetta al regno di Dio e la seconda al regno della terra."²²⁰

Valdo Vinay si sofferma sulla definizione dei due regni: "Questi non possono essere identificati con quelle entità sociologiche collettive che noi moderni chiamiamo Chiesa e Stato e che in qualche modo devono regolare i loro reciproci rapporti. Per Lutero si tratta essenzialmente di due modi diversi di agire di Dio nel suo governo nel mondo: per mezzo del Vangelo e per mezzo della legge."²²¹

Infatti, la grande rivoluzione dell'antropologia luterana non sta tanto nella definizione dualistica dell'uomo, quanto piuttosto nelle conseguenze che il riformista trae rispetto ai doveri morali dell'uomo. Nel secondo capitolo dello stesso trattato - "Sull'autorità secolare" - Lutero ridefinisce la divisione fra le due parti dell'uomo aggiungendo un punto cruciale: "Innanzitutto è da notare che le due parti di ogni figlio d'Adamo, una delle quali appartiene al regno di Dio sotto Cristo, l'altra al regno della terra sotto l'autorità, hanno due specie diverse di leggi."²²²

²²⁰ *Ibid.*, p. 401

²²¹ V. VINAY, *La Riforma*, cit., p. 304

²²² LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 418

È proprio questa l'importante innovazione di Lutero: l'asserzione che le due parti dell'uomo si conducono secondo due sistemi distinti di legge. Una legge che regola la relazione dell'uomo con il suo Creatore e un'altra che guida i suoi rapporti sociali.²²³

In uno dei più tardi "Discorsi a tavola", del febbraio del 1539, Lutero rende molto chiara quest'idea: "è necessario fare una distinzione, cioè che il cristiano è una persona duplice, vale a dire in quanto fedele ed in quanto politico. Così se uno sotto i miei occhi volesse stuprare una sposa e delle vergini, in questo caso io vorrei posporre il cristiano e valermi della persona politica, strozzarlo sul fatto o chiamare aiuto."²²⁴

L'interna scissione dell'uomo si traduce, dunque, in una scissione della sua morale, per cui egli può "mettere in pratica" le sue due nature secondo le esigenze. Da ciò deriva, però, che le sue capacità si modificano in base al campo in cui si trova e, pertanto, l'identificazione dell'uomo protestante solo con il servo arbitrio non è più così precisa.

Fiorella De Michelis Pintacuda ricolloca l'idea delle due nature e delle due rispettivi "etiche" dentro il

²²³ "A tal punto - spiega Troeltsch - è messa nel più forte rilievo la distinzione tra la prima e la seconda tavola del Decalogo. La prima tavola coi suoi comandamenti relativi ai rapporti con Dio contiene la fondamentale esigenza della venerazione, dell'amore, della fiducia [...] Da questa esigenza o dall'adempimento di essa deriva però poi la seconda parte, l'esigenza cioè della condotta verso il prossimo."; E. TROELTSCH, *Le dottrine*, cit., II, p. 90

²²⁴ LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 296.

problema dell'arbitrio, da cui, infatti, l'idea è partita: "Nella teologia di Lutero la volontà dell'uomo e la sua possibile efficacia vanno considerate su due piani distinti. Il primo è il piano della salvezza, quello che concerne l' 'homo theologicus' e sul quale solo l'assoluta potenza di Dio conta: qui è la Grazia soltanto ad operare e a nessuna facoltà umana, né al volere né al sentire o al comprendere e ragionare, è dato di attribuire alcuna efficacia. Esiste però un altro piano, che concerne l'uomo in quanto "animale razionale, sensitivo, corporeo" e dove si situano le dimensioni della filosofia e dell'etica: è il piano della 'potentia Dei ordinata', distinta dalla 'potentia absoluta' secondo una scansione risalente alla Scolastica che Lutero rifiuta di prendere in considerazione quando, come nel 'De servo arbitrio', è in gioco il problema della salvezza, ma che in altri contesti e di fronte ad altre discussioni gli torna perfettamente a proposito e gli consente di articolare in maniera più complessa il tema dell'efficacia della volontà".²²⁵

La definizione dell'uomo protestante non può essere ridotta, quindi, né al servo arbitrio né all'insufficienza razionale. Queste caratteristiche si evidenziano soltanto nella natura interiore dell'uomo e perciò non sono esaurienti come definizione dell'individuo. Il tratto che meglio identifica l'essenza dell'uomo, invece, e la sua qualità peculiare è proprio questa sua interna scissione, la

²²⁵ F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La volontà*, cit., pp. 7-8.

capacità di attivare due separati schemi di giudizio e di comportamento.

4. Dualismo protestante vs. universalismo cattolico

Nella sua argomentazione, Lutero si basa, almeno in parte, come nota De Michelis Pintacuda, su una simile nozione binaria, risalente al discorso scolastico delle due potenze di Dio. Ma la differenza fra le due posizioni non è di poca importanza. Essa è radicata nelle conseguenze che la dottrina luterana trae rispetto alle relazioni di potere fra la sfera temporale e quella spirituale.

Sebbene un simile pluralismo giurisdizionale non fosse una novità, soprattutto dal punto di vista pratico, esso non era mai stato incluso quale elemento primario di una complessiva visione teologica. La Chiesa cattolica conosceva bene i pregi politici contenuti nella segregazione delle competenze giuridiche. Nel medioevo si faceva continuamente appello all'idea che il *sacerdotium* e l'*imperium* fossero due autorità stabilite da Dio per governare il mondo. Ma a parte qualche eccezione, non si era mai pensato che esse si organizzassero in base a due codici etici distinti. Poiché a livello dottrinale era stata sempre la Chiesa a depositare la spada nelle mani del sovrano secolare, non vigeva alcuna parità tra i poteri. Dal punto di vista morale il governo civile era totalmente dominato dalle prescrizioni ecclesiastiche.

Si sa che nella realtà le due autorità furono molto più dipendenti l'una dall'altra, ma per quel che riguarda il pensiero politico la gerarchia era ben chiara e solida: il potere secolare era espressione della volontà divina comunicata attraverso l'esclusivo rappresentante in terra di Cristo, il papa. Come scrive Tommaso:

"Il corporale e temporale dipende dallo spirituale ed eterno, come l'operazione del corpo dipende dalla virtù dell'anima. Come quindi il corpo trae l'anima essere, virtù e operazione, come risulta chiaramente dalle parole del Filosofo e di Agostino, "De Immortalitate Animae", così anche la giurisdizione temporale dei principi ha il suo "essere" dalla giurisdizione spirituale di Pietro e dei suoi successori. E argomento dimostrativo di questo si può desumere da ciò che troviamo negli atti e nelle azioni dei sommi Pontefici e degli Imperatori, che si inchinarono alla giurisdizione temporale."²²⁶

Sotto questo aspetto, dunque, Lutero sembra riprendere il dibattito fra papa e imperatore: la sua principale intenzione politica, come rileva De Lagarde, non è altro che "il ristabilimento del potere civile"²²⁷ e l'abbattimento della teocrazia papale. Infatti, sostiene Figgis, "the theoretical presentment of antagonism to the Papal claims had taken in earlier ages a form, which differed but little

²²⁶ TOMMASO, *De regimine*, cit., pp. 127-128.

²²⁷ G. DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Reforme*, Paris 1926, p. 211, cit. in P. Mesnard, *Il pensiero*, cit., I, p. 354

from the theories of the sixteenth and seventeenth centuries."²²⁸

Eppure Lutero non si limita a una ripetizione delle teorie medievali. Egli mira all'introduzione dell'idea di autonomia politica non soltanto a livello istituzionale, ma anche nelle coscienze dei cristiani e perciò non gli basta scuotere l'apparato ecclesiastico. Egli si inserisce, certo, nel dibattito medievale, ma radicalizza la divisione fra mondo religioso e mondo politico affinché sia possibile, in un secondo tempo, interiorizzarla nelle anime dei fedeli.

Si arriva così a riconoscere un'essenziale differenza fra la teologia protestante e quella cattolica. Mentre il cattolicesimo si basa su un principio unico ed universale, ritenuto valido sia per la sfera spirituale che per quella temporale, il protestantesimo presenta una visione sostanzialmente dualistica. Per la Chiesa la dimensione politica è stata sempre considerata inferiore e soggetta alla dimensione spirituale, e perciò si è cercato di istituire i rapporti politici secondo i principi della teologia. La coerenza fra i principi religiosi e quelli politici è perciò data per scontata, giacché il sistema etico che guida la Chiesa passa automaticamente all'apparato civile.

Nel protestantesimo, invece - a cominciare, ovviamente, da Lutero - esiste un tentativo di definire la religione e la politica come due sfere parallele ed

²²⁸ J. N. FIGGIS, *The Divine*, cit., p. 262

autonome. Si cerca innanzitutto di liberare la dimensione religiosa dal dominio della Chiesa, affinché il fedele si svincoli dalla dipendenza dall'istituzione quale mediatrice e riesca a "gestire" il suo rapporto con Dio senza la partecipazione di un elemento esteriore; in secondo luogo, si vuole liberare la politica dallo stesso potere da cui è stato emancipato l'individuo, cioè dalla Chiesa, e perciò la si sottopone ad un'autorità esterna alla Chiesa stessa, cioè il sovrano.

Ma questa non è una semplice sostituzione di un potere assoluto con un altro analogo, giacché l'incarico del sovrano civile, pur essendo assegnato da Dio, è ben circoscritto. Il sovrano viene mandato da Dio come custode dell'ordine pubblico, ma non possiede alcuna autorità sulle questioni di fede. Esse appartengono alla dimensione privata e l'unico a poterne deciderne è l'individuo stesso, né il papa, né il re: "Il regno della terra ha leggi che non vanno oltre il corpo, i beni e quanto è esteriore sulla terra, perché Dio non permette ad altri che a Se stesso di regnare. È proprio questa l'idea della "libertà del cristiano."

"Ora, nessuna potestà umana può estendersi fino al Cielo e sopra le anime, ma solo sopra la terra, sui rapporti esteriori degli uomini tra di loro, là dove gli uomini possono vedere, conoscere, guidare, giudicare, punire e salvare. Le due cose anche Cristo stesso bellamente distingue e riassume in breve, là dove dice 'Date a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio'. Ora, se l'autorità di Cesare si estende fino al regno e alla potestà

di Dio e non fosse una cosa limitata, Cristo non avrebbe fatto tale distinzione. Perché, com'è detto, l'anima non soggiace al potere di Cesare, egli non la può ammaestrare né traviare, né uccidere né far vivere, né legare né liberare, né giudicare né condannare, né trattenere né lasciare, mentre così dovrebbe essere, se avesse potestà di comandarla e di imporle leggi."²²⁹

L'autorità secolare è valida, insomma, soltanto per quanto riguarda l'uomo esteriore, mentre la parte interiore di questi non ne dipende e rimane libera. L'idea della "doppia morale", come la chiama Troeltsch, "la morale dell'ufficio e la morale della persona"²³⁰, è l'idea-base della politica luterana. Essa distingue fra i doveri del "cristiano", l'uomo interiore, e i doveri del suddito, l'uomo esteriore, pur senza sistemarli in un rapporto di gerarchia o di subordinazione.

Detto in altri termini, mentre la teologia cattolica assorbe il suddito nel cristiano, regolandone la condotta attraverso un unico sistema etico, la teologia protestante attenua la connessione fra l'uomo politico e l'uomo religioso. Metaforicamente, dunque, la divisione dell'uomo protestante fra natura spirituale e natura corporale sembra l'incarnazione dell'interna scissione della teologia protestante. Una scissione dalla quale risulta il rigetto della tradizionale concezione gerarchica della Chiesa e che suggerisce, invece, una visione di un certo relativismo.

²²⁹ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 424

²³⁰ E. TROELTSCH, *Le dottrine*, cit., II, p. 93

5. Dalla teologia verso la politica

È difficile dire se la motivazione di Lutero sia prevalentemente teologica oppure politica. Comunque sia, gli effetti che la sua teologia esercitano sul pensiero politico protestante sono notevoli ed evidenti. L'attenzione sulla separazione fra diverse dimensioni - spirituale e materiale, interiore e esteriore, teologica e politica - diventa un vero contrassegno delle teorie protestanti. Nel discorso tenuto da Melantone in occasione delle esequie di Lutero, il 22 febbraio del 1546, l'allievo e amico si riferisce a questa separazione come a una delle "cose tanto grandi e vere [che] sono state rivelate da Lutero che mostrano l'onorabilità della sua carriera [...] Lutero manifestò la vera e necessaria dottrina [...] Mostrò la differenza tra Legge e Vangelo, tra giustizia dello Spirito e giustizia politica."²³¹

Grazie alla teoria dei due regni, Lutero rende possibile una riconciliazione fra le due idee contrastanti che egli trova nelle Scritture e che danno al suo insegnamento politico quella sfumatura di ambivalenza di cui ho discusso prima. Da un lato il riformista vuole seguire la famosa prescrizione: "Siate soggetti ai vostri signori, non solamente ai buoni, ma eziandio ai malvagi"²³²; dall'altro, egli non può rinunciare alla sua concezione profondamente

²³¹ MELANTONE, *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnolotto, Torino 1981, pp. 156-157

²³² Deut, XXXII, 35; I Petr. II, 18. in LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 456.

diffidente nei confronti dell'uomo, secondo la quale egli segue il precetto per cui "Bisogna obbedire a Dio anziché agli uomini"²³³. Da questa tensione emerge, infine, una teoria costituita da una mescolanza dei termini "schiavitù" e "libertà".

Ma questa concezione, che a volte sembra complicare le questioni di natura filosofica, a livello politico si rivela alquanto opportuna. L'idea così emancipante del pluralismo giurisdizionale, e per di più espressa nello stile limpido e persuasivo di Lutero, guadagna, beninteso, molti consensi. E non soltanto da parte dei sudditi che sperano di trovarvi una giustificazione teologica con cui sostenere le proprie pretese sociali. Dall'altra parte della barricata si trovano, infatti, i signori che, a loro volta, auspicano di rafforzare la propria autorità e di renderla meno dipendente dal potere ecclesiastico. Qui, infatti, germoglia un forte legame fra la nuova teologia e le tendenze centralizzatrici dei nuovi Stati territoriali. Ma la promessa luterana di libertà è sempre condizionata, sia per quel che riguarda il suddito, sia per quel che riguarda il sovrano. Entrambi rimangono sempre anche degli "schiavi", e il loro signore - il Signore - pretende obbedienza.

Oltre a garantire un'assicurazione al governo temporale, la teoria dei due regni suggerisce anche una limitazione dei suoi poteri. Non bisogna, però, confondere fra il concetto luterano del governo limitato e quello

²³³ Act., V, 29.

cattolico, che ha un fondamento del tutto diverso. Nella visione di Lutero il governo non viene circoscritto rispetto ai sudditi, bensì rispetto a Dio. La principale relazione politica nello "Stato" luterano, in altre parole, non è quella fra sovrano e suddito, bensì quella fra il sovrano e Dio a cui deve la propria autorità. La definizione del potere civile non si basa, perciò, su una considerazione dei diritti umani, bensì sul riconoscimento della propria impotenza rispetto all'Onnipotente.

Ecco perché la definizione dell'autorità temporale si formula attraverso una separazione delle zone di competenza e non attraverso una limitazione delle competenze stesse all'interno di uno spazio illimitato di potere. Infatti, quando nel secondo capitolo del trattato "Sull'autorità secolare" Lutero si mette a specificare "fin dove si estenda l'autorità secolare"²³⁴, egli precisa: "Dobbiamo apprendere ora quanto siano lunghe le sue braccia e fin dove giungano le sue mani, affinché non vada troppo oltre, sì da raggiungere Dio ed il Suo regno e reggimento."²³⁵

Valdo Vinay conclude, dunque, che "ciò che Lutero vuole con la limitazione del potere temporale per mezzo del governo spirituale è che il potere temporale riconosca la sua posizione di completa sottomissione non alla Chiesa, ma al governo divino che gli presenta nel e col Vangelo."²³⁶

²³⁴ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 418

²³⁵ *ibidem*

²³⁶ V. VINAY, *La riforma*, cit., p. 310

La definizione delle funzioni del governo civile, e la conseguente precisazione delle competenze delle autorità ecclesiastiche, avrebbero dovuto, almeno a livello delle dichiarazioni ufficiali, istituire un equilibrio fra le due potenze, stabilire una più equa distribuzione del controllo; ma, in realtà, tali definizioni non facevano altro che permettere il potenziamento dei due sistemi: dentro i confini di ciascuno dei regni si poteva, così, sviluppare un assolutismo inarrestabile.

Nel passaggio compiuto dal livello teologico del pensiero luterano al livello politico non bisogna trascurare l'opportunità della stessa dottrina dal punto di vista retorico. La sua impostazione paradossale, o per la verità "pseudo-paradossale", di cui il riformista è completamente consapevole,²³⁷ permette di porre in rilievo, secondo le esigenze, sia il primo elemento - "il cristiano è libero", che il secondo - "il cristiano è servo". Infatti, come stiamo per vedere, mentre la prima generazione di protestanti cerca di evidenziare il carattere deferente del fedele, facendo appello all'aspetto esteriore della sua vita cristiana, in cui egli "è servo di tutte le cose ed è soggetto ad ognuno"²³⁸, i loro successori, quando si apprestano a formulare delle teorie per sostenere il diritto del cristiano di porsi contro l'oppressione, ricorrono con

²³⁷ "1) Un cristiano è libero signore sopra tutte le cose e non soggetto a nessuno; 2) Un cristiano è servo di tutte le cose ed è soggetto ad ognuno [...] Per comprendere queste due contrastanti proposizioni della libertà e cattività, è necessario riflettere che ogni cristiano è di duplice natura, spirituale e corporale", in LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 367

²³⁸ *ibidem*

più frequenza al suo lato spirituale, laddove sarebbe "libero signore sopra tutte le cose e non soggetto a nessuno."²³⁹

Nondimeno, anche nelle teorie protestanti tarde, la tensione fra i vari livelli dell'esistenza - la spirituale e la sociale - non è affatto sciolta. Anzi, si ha l'impressione che i progressi e gli sviluppi concettuali della riflessione politica protestante, così come anche la varietà dottrinale manifestata, risalgano proprio a questa irrisolvibile tensione fra le due parti o nature dell'uomo: quella teologica e quella politica.

Conclusioni:

Nello stesso momento in cui l'Umanesimo riscopre la dignità dell'individuo, il luteranesimo traccia i lineamenti dell'uomo che nega la propria autonomia. Ma l'elogio dell'annullamento di sé si rivela non meno promettente di quello degli umanisti, a una sola condizione: che si creda in Dio.

Dal momento che il fondamento della salvezza si trova al di fuori dell'uomo, questi viene liberato prima di tutto da se stesso. Tutta la sua esistenza può e deve essere mirata all'esterno: "da tutto ciò segue la conclusione che un cristiano non vive in se stesso, ma in Cristo e nel suo prossimo: in Cristo con la fede, nel suo prossimo con

²³⁹ *Ibidem*

l'amore; per la fede è rapito oltre se stesso in Dio e da Dio è riportato a se stesso per l'amore."²⁴⁰

Intesa in tal modo, la filosofia del servo arbitrio e della giustificazione per sola fede non comporta un rifiuto del mondano²⁴¹. Anzi, la volontaria partecipazione dell'uomo alla società e le buone opere sono gradite a Dio, proprio perché vengono compiute gratuitamente, "per libero amore, per far cosa grata a Dio."²⁴² Pur tuttavia, la visione della realtà rimane sempre marcata dall'accentuato senso della sua provvisorietà. L'operosità dell'uomo sulla terra è ritenuta importante solo in qualità di preparazione a ciò che avverrà nel giorno del Giudizio.

La tensione escatologica che caratterizza la riflessione luterana non può che risultare in un'etica *ad interim*, in un'etica la cui validità è a priori provvisoria e condizionata.

²⁴⁰ *ibid.*, p. 391.

²⁴¹ "Qui vogliamo dar risposta a tutti coloro che si scandalizzano per i nostri discorsi precedenti, e sogliono così parlare: Se invero la fede è tutto ed è sufficiente da sola a farci pii, perché mai allora vengono comandate le buone opere? Noi vogliamo invece starcene allegri e far niente", in *ibid.*, p. 279

²⁴² *ibid.*, p. 381

TERZA PARTE - PENSIERI POLITICI FRA PRASSI E TEOLOGIA

Lo scopo di questa parte dello studio è di far vedere in che modo le riflessioni politiche di entrambe le confessioni si rifacciano alle proprie premesse teologiche. Il passaggio dal pensiero teologico a quello politico non sembra, però, facile, né evidente: mentre a livello teologico la contrapposizione fra il pensiero cattolico e quello protestante appare piuttosto netta, a livello politico un tale confronto non sembra verificarsi.

Più evidente sembra, invece, una certa incoerenza fra la teologia e la riflessione politica, soprattutto nella parte protestante. Un veloce esame delle posizioni politiche sostenute dai protestanti nell'arco di tempo che separa l'affissione delle tesi di Lutero a Wittenberg (1517) e la fine del Concilio di Trento (1563) - solo per indicare due momenti particolarmente significativi nel processo dello scisma - riscontra una chiara modificazione del loro atteggiamento verso l'urgente problema della resistenza al sovrano.

Se nel primo decennio i protestanti si presentano abbastanza uniti attorno all'idea luterana che l'opposizione al sovrano sia vietata in ogni caso, dagli anni '30 in poi essi cominciano ad elaborare delle teorie di resistenza, e negli anni '50 giungono ad asserire non solo il diritto di resistere, ma addirittura il dovere di farlo.

Come giustificare queste teorie che sembrano contraddire la tesi fondamentale di Agostino, Gregorio, e naturalmente Lutero, secondo la quale bisogna obbedire ai sovrani anche se questi vengono meno all'adempimento dei loro doveri? Su quale principio teologico si potrebbe basare la limitazione del potere nei confronti dei sudditi e non solo nei confronti di Dio?

Nella parte cattolica non si verifica un simile problema. Non che i teologi cattolici si presentino pienamente uniti: tutt'altro. Anche da parte cattolica si evidenziano delle modifiche nell'atteggiamento verso la questione della resistenza. Pur tuttavia, il principio di base su cui i cattolici costituiscono le proprie teorie politiche - quello, cioè, che considera le società civili come organizzazioni sostanzialmente umane - permette loro di formulare con maggiore facilità delle dottrine che suggeriscono, implicitamente o esplicitamente, l'idea del contratto sociale e politico.

Secondo questa concezione, come vedremo tra poco, il potere politico viene affidato ai sovrani non direttamente da Dio, bensì attraverso la mediazione del corpo sociale. Di conseguenza, una contestazione del potere non viene considerata come una negazione di Dio ma come un'affermazione dei diritti naturali degli uomini.

Attorno alla metà del Cinquecento ci troviamo, dunque, di fronte ad una situazione particolare: dal punto di vista teologico le due confessioni appaiono ben distinte l'una

dall'altra, ma dal punto di vista politico non di rado le due condividono la stessa ed identica proposta. Ciò ha spinto diversi storici alla conclusione che più che appoggiarsi alle proprie teologie, i pensieri politici delle due confessioni derivino dalle concrete esigenze politiche, anche a prezzo di una negazione delle proprie premesse teologiche.

Attraverso un riesame della relazione fra pensiero politico e premesse teologiche, il mio lavoro cerca di chiarire questo punto.

Il più ovvio rapporto fra la sfera teologica e quella politica passa attraverso la questione dell'efficacia della volontà umana. Questa determina sia la riflessione sulla salvezza, che la concezione dell'origine della società. Mario D'Addio spiega concisamente il cuore del problema della volontà:

"A lungo la Scolastica aveva dibattuto il tormentoso problema dei rapporti fra *voluntas* ed *intellectus*, cioè se esistesse un complesso di norme valide in sé stesse che l'intelletto riconosce ed indica alla volontà, oppure se quelle stesse norme ritrovavano la loro validità, e quindi la loro ragion d'essere, nel semplice fatto di essere state volute dalla volontà."²⁴³

Il diritto naturale cattolico, seguendo l'insegnamento di Tommaso aveva riconosciuto all'*intellectus* una funzione

²⁴³ M. D'ADDIO, *L'idea del contratto sociale*, cit., p. 545.

preminente sulla volontà. Questo principio era stato trasferito dal piano della speculazione teologica alla concreta ricerca del fondamento della sovranità.

Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, sulla base della sua concezione della volontà la tradizione tomista elabora la dottrina della salvezza. In virtù del suo "naturale lume di ragione datogli da Dio"²⁴⁴, l'uomo può dirigersi nella propria attività verso il "bene universale che non si trova che in Dio."²⁴⁵ Il fondamento della salvezza si trova, almeno in parte, nella volontà dell'uomo.

Nella descrizione del rapporto fra volontà umana e Grazia divina esiste, quindi, un elemento di collaborazione: l'uomo può contribuire alla sua salvezza ed è capace di influire sul suo destino, grazie all'intelletto - dono di Dio.

Nel passaggio al piano politico si verifica una relazione simile fra la volontà dell'uomo e l'intervento divino. Il diritto naturale cattolico riconosce alla ragione dell'uomo un'autonoma capacità nel processo di formazione della società civile. Proprio come a livello teologico, così anche nella dimensione sociale l'uomo si serve della Grazia di Dio per conseguire il proprio bene, e cioè per costruire, per mezzo della propria ragione, una società in cui possa provvedere ai suoi bisogni e dirigersi verso la beatitudine.

²⁴⁴ TOMMASO, *De regimine*, cit., p. 4

²⁴⁵ "La mente umana conosce il bene universale per mezzo dell'intelletto, e lo desidera per mezzo della volontà", in *ibidem*, p. 28

In altri termini, nella visione cattolica il fondamento della salvezza e il fondamento della società stanno nella medesima relazione: nella collaborazione (pur non tra eguali) fra la volontà umana e la Grazia di Dio.

La Riforma, invece, seguendo l'ispirazione di Ockam, negava all'uomo la capacità di concorrere alla propria salvezza. "La nostra salvezza - asserisce Lutero - sta al di fuori delle nostre forze e intenzioni, ma dipende soltanto dall'opera di Dio."²⁴⁶

L'eliminazione, da parte luterana, del legame fra le opere dell'uomo e la sua salvezza scompone uno dei principi su cui è costituito il ragionamento umano, e non soltanto nella sfera religiosa: si tratta, infatti, del principio di causa ed effetto. L'uomo protestante perde il controllo sulla propria sorte; egli patisce l'effetto ma ignora la causa.

"Siamo dei portatori ciechi dei destini di Dio. Ignoriamo le ragioni profonde per le quali Dio si risparmia a volte la vittoria su Satana e destina tanti alla perdizione."

L'assoluta volontà di Dio si pone come l'unico motivo e causa dell'Universo, ed è ovvio, quindi, che ad una tale volontà risalga anche l'origine della società. Interamente sottoposta alla volontà divina, la società civile non è che una pura espressione dell'intenzione provvidenziale.

²⁴⁶ LUTERO, *Il servo*, cit., p. 48

Dall'uomo viene negata, pertanto, qualsiasi autonoma funzione nella genesi ideale della società politica.

"Se Cristo non ha potuto edificarlo nel mondo, ma ha dovuto soffrire dagli empi, come dunque arriveremo noi, che siamo feccia, a regnare in questa vita?"²⁴⁷

Esattamente come nella riflessione cattolica, anche nel sistema concettuale protestante il fondamento della salvezza e il fondamento delle società coincidono. Essi stanno al di fuori dell'uomo e, di conseguenza, ogni tentativo umano di intervenire è considerato blasfemo.

Ne deriva che, quando le due teologie si accingono a formulare delle teorie di resistenza al governo, il protestantesimo si viene a trovare in una difficoltà maggiore. Mentre la concezione cattolica dell'ordine civile sottintende l'idea di un patto fra i membri della società, e, pertanto, qualora uno dei partecipanti dell'accordo venga meno al suo dovere l'altra parte può legittimamente contestarlo, la logica interna della concezione protestante non prevede nessuna possibilità di reagire in tal modo. L'idea contrattuale della relazione sociale e politica si trova in netta contraddizione con il Credo protestante.

Su quale argomentazione potrebbero, i teologi della Riforma, sostenere una teoria di resistenza?

Nei prossimi capitoli cercherò di individuare i principi teologici a cui risalgono alcune delle proposte

²⁴⁷ LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 67.

politiche delle due confessioni e di esaminare il modo in cui queste affrontano le problematiche di natura pratica e dottrinale.

A grandi linee la storia dell'evoluzione del pensiero politico della prima metà del Cinquecento potrebbe essere letta come una storia del "distinguersi". Oltre alla necessità di risolvere dei dilemmi contingenti, le riflessioni delle due "religioni" sono motivate anche dal bisogno di differenziarsi, e non solo l'una dall'altra, ma anche dai vari filoni all'interno di ciascuna di esse. Le due confessioni sono tenute, quindi, a stabilire le proprie "identità", ovvero a proclamare una ortodossia.

Su tale sfondo emerge la scissione fra Cattolicesimo e Protestantismo. Cerchiamo di esaminare come essa si articoli.

PRIMO CAPITOLO

Cattolicesimo I - La separazione fra l'ufficio e la persona

Nella prima parte del lavoro mi sono soffermata sulle differenti interpretazioni della dottrina dell'origine del governo. La diversità fra le due versioni della dottrina, dicevo, si esplicita attraverso la nozione del rapporto fra il concetto di governo e la sua concreta attuazione. Mentre la versione massimalista di matrice agostiniana mostra la tendenza a porre un'identità fra la persona del sovrano e il suo ufficio, considerando entrambi come istituiti direttamente da Dio, la versione minimalista, di matrice tomista, sottolinea piuttosto la differenza fra la natura sacra dell'ufficio di governo e la natura umana - imperfetta e fallibile, ma razionale e libera - della persona che lo detiene.

Questa differenza mi sembra importante perché è quella che permette o meno di sviluppare una critica nei confronti del governante. Le teorie politiche cattoliche si uniscono, infatti, attorno a questa separazione fra ufficio e persona nell'ambito civile. Allo stesso tempo, e per gli stessi motivi, i cattolici cercano di eliminare una simile separazione per quel che riguarda il papato, rendendolo in tal modo immune da potenziali critiche.

Vediamo alcuni esempi della concezione che porta a una divisione fra persona e ufficio.

1. Rosello

"Non è più quel tempo, che i Prencipi siano reputati Dei" - ricorda Lucio Paolo Rosello a Francesco de' Medici - "anzi quando veggono i popoli, che il Prencipe non vende sé stesso più di quanto può valere un prudente huomo, tutti lo commendano come quegli che non brama di pareggiarsi al creatore"²⁴⁸.

L'immagine del governatore ideale che emerge dalle righe del libro di Rosello (stampato nel 1552 a Firenze) non è più l'immagine di colui che cerca di misurarsi con Cristo, come esigono, per esempio, i libri della tradizione medievale degli "specula principum", a cui si è accennato prima. Anzi, secondo Rosello i sudditi onorerebbero proprio colui che non "brama di pareggiarsi al creatore".

Ciò non significa, naturalmente, che egli non debba essere giusto o religioso, così come non significa nemmeno che egli non debba rappresentare la volontà divina. Tutt'altro: poche pagine prima leggiamo, invece, che "ad ogni modo la clementia deve vincere la crudeltà, altramente

²⁴⁸ L. P. ROSELLO, *Il ritratto dl vero governo del principe dall'esempio vivo del gran Cosimo de' Medici*, Venezia 1552, p. 23

il Principe non si rassomiglierebbe a Dio, di cui egli è immagine viva"²⁴⁹.

Pur tuttavia sembra chiaro che, pur avendo in mente la classica teoria dell'origine divina del potere (vediamo, infatti, che Rosello adotta, consciamente o meno, la tradizionale formula metaforica dell'idea di diritto divino, la stessa che usava Erasmo - "l'immagine viva di Dio"), l'autore cerca il modo di evidenziare la differenza fra la sacralità dell'ufficio e quella del principe. È plausibile perfino pensare che la descrizione roselliana del parere espresso dal popolo ("tutti lo commendano come quegli che non brama" ecc.) serva non solo come un'astratta dichiarazione della propria nozione minimalista del potere, ma anche quale deliberata esortazione al principe a porre dei limiti alla sua potenza personale: "di non vendere sé stesso più di quanto può valere un prudente uomo". Che cosa esige l'autore dal principe? Qual è lo schema a cui si riferisce il trattato?

A prima vista, "il ritratto del vero governo del Principe dal esempio vivo del gran Cosimo" possiede alcuni dei "requisiti adatti" per divenire un trattato modello del pensiero politico cattolico - nel senso specificato prima, naturalmente. Basta considerare il titolo per rendersi conto della posizione di rilievo che l'autore, un prete padovano, attribuisce alla persona del sovrano. Dal titolo emerge,

²⁴⁹ *Ibid.*, p.16

infatti, l'idea che l'istituzione politica debba adattarsi alla persona che la dirige e non viceversa.

La distinzione fra l'aspetto personale e l'aspetto istituzionale del governo sembra essere intenzionale. Ad un certo punto dei dialoghi, uno degli interlocutori, il signor Ferrante Carrafa, ribadisce: "Voi vi andate molto aggirando intorno al governo del Principato, e non mi havete ancora descritto il buono Prencipe".²⁵⁰

Ma non solo la distinzione fra ufficio e persona fa pensare che si tratti di un'esplicita dimostrazione di alcuni motivi della convenzionale teoria politica cattolica. Vi sono altri elementi che suggeriscono un legame fra il libro di Rosello e la mentalità politica cattolica, o, per la precisione, tomista: l'accentuato naturalismo politico ("i popoli naturalmente amano il lor Signore"²⁵¹; oppure "sì come il mangiare, il bere e gli altri atti al vivere del corpo richiesti non sono tristi di lor natura, pur che non si contravenga alle leggi nell'uso di quelli, così il desio di regnare, che è, secondo Cicerone, generato insieme con noi, non si deve dir tristo"²⁵²), l'importanza data all'educazione del principe e, soprattutto, il grande spazio dedicato ad una descrizione di Cosimo come modello del principe intellettuale.

²⁵⁰ *ibid.*, p. 22

²⁵¹ *ibid.*, p. 17

²⁵² *ibid.*, p. 29

Apparentemente si tratta, dunque, di un trattato tipico del rinnovato cattolicesimo della seconda metà del Cinquecento. Eppure non è proprio così. Un problema compare quando si tenta di collocare il libro nel suo contesto, perché, almeno in un primo tempo, sembra che alcuni dati biografici dell'autore, e non certamente quelli privi di interesse per la nostra indagine, non coincidano con la sua manifestata adesione ai principi della vecchia Chiesa. Cerchiamo di approfondire un po'.

In realtà il soggiorno di Lucio Paolo Rosello a Firenze è limitato giusto al tempo della composizione dell'opera dedicata a Francesco I, figlio del granduca Cosimo. Come territorio naturale di riferimento, Rosello va piuttosto situato a Venezia, dove trova infatti un ambiente culturale più confacente alle sue idee. Si sa, per esempio, che in varie fasi della sua vita egli, come tanti altri intellettuali di origine ecclesiastica, si venne a occupare posizioni vicine al movimento riformatore veneto.²⁵³

Negli ultimi suoi anni lo ritroviamo infatti, non per la prima volta, a Venezia, impegnato nell'attività di "editore", traduttore e scrittore, strettamente legato a un ambiente riformatore, soprattutto luterano.²⁵⁴ Sappiamo persino che, durante questo suo soggiorno a Venezia, Rosello intende esercitare una propria influenza sul movimento

²⁵³ C. VASOLI, *Lucio Paolo Rosello e un'immagine cinquecentesca del principe*, in "Nuova rivista storica", LXV (1981), pp. 552 - 571

²⁵⁴ C. VASOLI, *Lucio Paolo Rosello*, cit., p. 555

riformatore²⁵⁵ e che la sua attività, volta ad una diffusione delle concezioni protestanti, viene interrotta il 22 giugno del '51, dall'arresto sotto accusa di detenere e commerciare libri proibiti.²⁵⁶

Da questo momento in poi le procedure avanzano in fretta, cosicché già il 3 novembre dello stesso anno Rosello, letta la sua abiura, è condannato a 25 ducati di multa, alla distruzione al rogo delle opere sequestrate e al domicilio coatto a Venezia.²⁵⁷

Egli doveva essere appena uscito dal carcere quando si mise a scrivere "Il ritratto del vero governo del prencipe dall'esempio vivo del gran Cosimo de' Medici". Come accade, allora, che un "devoto" partecipante a un movimento ereticale arrivi a comporre un'opera di carattere quasi controriformista?

La vicinanza tra la data dell'uscita dal carcere e la data della pubblicazione del libro, così come la presenza della figura di Girolamo Muzio, "portavoce" della Controriforma, come uno degli interlocutori nel dialogo, fanno pensare, suggerisce Vasoli, a un tentativo di Rosello "di mostrare la sincerità della propria abiura, confermata dalla genericità dei non frequenti accenni ad argomenti di carattere religioso."²⁵⁸

²⁵⁵ *ibid.*, p. 556.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 559

²⁵⁷ *ibidem*

²⁵⁸ *ibidem*

Comunque siano le precise motivazioni dell'autore o del principe stesso, è evidente che il "Ritratto del vero governo" usa un linguaggio che nasce nella zona di frontiera fra la teologia e la politica. Sembra altresì che l'autore - considerate le sue esperienze passate - sia piuttosto conscio del condizionamento reciproco delle due sfere e che, perciò, gli venga naturale cercare di comunicare le proprie idee teologiche attraverso l'esposizione di alcuni principi politici.

Si potrebbe sostenere, però, che ciò che viene comunicato da Rosello non emerga soltanto dalla sua necessità di mostrarsi cattolico. Una lettura diversa troverà nel suo libro una dichiarazione dei principi dell'Umanesimo, più che quelli del Cattolicesimo: l'idea dell'educazione, l'immagine del principe saggio e il naturalismo politico sono anche le pietre angolari del pensiero umanista.

- L'umanesimo fra cattolici e protestanti

Rosello può essere considerato, infatti, come una delle molte persone la cui classificazione religiosa e culturale non è circoscritta in un solo ambiente. Egli è un cattolico interessato al movimento riformista ed è anche un umanista.

Ma l'Umanesimo, come è stato accennato prima, pur coincidendo tante volte con i principi del cattolicesimo,

non può essere associato soltanto ad esso. Vero è che l'analisi delle premesse antropologiche delle due confessioni - la cattolica e la protestante - dimostra rispetto a questo una netta contrapposizione. È vero, cioè, che in confronto all'immagine antropologica del cattolicesimo, l'idea riformista dell'uomo è profondamente antiumanistica, soprattutto per quel che riguarda la mancata relazione fra merito e Grazia e l'inefficacia della volontà.

Pur tuttavia, l'umanesimo non può essere considerato uno spartiacque fra il pensiero politico cattolico e quello protestante. E ciò per due motivi in parte tra loro legati.

In primo luogo perché il grande movimento dell'Umanesimo che dall'Italia si diffonde in Europa, portatore di un impeto di rinnovamento in tutti i sistemi esistenti, coinvolge persone e dottrine assai differenti l'una dall'altra, accogliendole tutte sotto le sue ali: sia i laici, sia quanti rimangono cattolici, appartenendo alla corrente dell' "Umanesimo cristiano", sia coloro che solo retrospettivamente si sarebbero identificati con la Riforma.

In altri termini, negli anni precedenti al concilio di Trento, al concetto di Riforma non è ancora associato il senso che avremmo dato noi, vale a dire una riforma e istituzionale, e dottrinale della Chiesa. Attorno all'aspirazione a modificare le organizzazioni inquinate, corrotte o semplicemente antiquate, si trovano diverse correnti, riunite da una comune speranza, nonché certezza, di poter trasformare il mondo coi mezzi appartenenti

all'uomo: la ragione e il libero arbitrio. Sono tutti, insomma, umanisti: sia quelli che rimangono cattolici, sia quelli che alla fine sarebbero diventati protestanti.

Delio Cantimori si sofferma su questo punto: "La Riforma appare a noi ora è [...] come scissione dell'unità del cristianesimo occidentale. Ma ai contemporanei, e non solo ai maestri di scuola e ai contadini, ma anche in alto, nella cancelleria di Carlo V, sembrò, fino alla metà del secolo e oltre, che fosse l'attuazione di antiche speranze di rinnovamento della Chiesa, divenute ormai urgenti e improrogabili nello stato di crisi generale della società europea".²⁵⁹

Sappiamo, per esempio, aggiunge Vinay, che "i rapporti dei Riformisti col mondo dell'Umanesimo furono intensi, ma diversi a seconda delle persone. Mentre i rapporti di Lutero con l'Umanesimo furono posteriori alla sua formazione culturale e spirituale, Zwingli, Bucero e Calvino studiarono in ambienti umanistici, quali le università di Vienna e Basilea, le città della Germania meridionale, la Francia della Rinascenza, e giunsero al pensiero biblico-riformatore attraverso una crisi spirituale, passando, come Zwingli e Bucero, per l'evangelismo erasmiano. Bucero non afferrò subito la differenza fra Lutero ed Erasmo, tanto da parlare di entrambi con uguale entusiasmo, ma in seguito riuscì anch'egli a discernere gli spiriti. Divenuti Riformatori, la loro precedente cultura umanistica e, attraverso essa,

²⁵⁹ D. CANTIMORI, *La riforma e l'Umanesimo*, in ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento* Torino, 1975, p. 159

l'antichità classica e cristiana, nel caso di Calvino anche la cultura giuridica, fu usata come strumento per interpretare e illustrare i testi biblici."²⁶⁰

L'Umanesimo non esclude, dunque, i riformisti e, pertanto, almeno per il periodo che va dal primo affermarsi del luteranesimo agli inizi del concilio tridentino, l'antinomia Umanesimo-Protestantesimo non è opportuna. Solo con la Controriforma si evidenzia un graduale assestamento nel quale il Protestantesimo si allinea mano a mano con l'antiumanesimo, mentre il Cattolicesimo si trova alleato con le ispirazioni antropologiche dell'Umanesimo.

2. Erasmus

La figura intermedia per eccellenza, la persona che incarna quel momento di inquietudine intellettuale e colui nella cui riflessione si rispecchiano sia i contrasti morali e teologici, che lo sforzo di placarli è senza dubbio Erasmo.²⁶¹

²⁶⁰ V. VINAY, *La riforma*, cit., pp. 300-301.

²⁶¹ Paolo Prodi offre una interessante descrizione della figura di Erasmo e della sua collocazione nel panorama intellettuale e spirituale coevo: "Il terzo e ultimo tipo di cristianesimo radicale è quello che affonda le proprie radici nella cultura dell'umanesimo cristiano e che fonda la propria critica al potere sulla ragione, la filologia e la storia [...] [questa corrente] può essere personificata e resa visiva nella figura del capostipite, Erasmo da Rotterdam. Tra le chiese confessionali emergenti, cattolica ed evangelo-riformata, essa non ha alcun posto, è tollerata meno della precedente perché è da tutti ritenuta pericolosa nella misura in cui l'elemento razionale prevale su quello spirituale.", P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, pp. 228-229.

L' "Umanesimo cristiano" non è che un tentativo di teorizzare quell'imbarazzo creato dall'intenso desiderio di modificare i costumi correnti e i comportamenti religiosi senza ferire le strutture istituzionali esistenti. Non a caso, come si è spiegato prima, furono molti, all'inizio, a confondere fra il programma riformista di Lutero e le esortazioni rinnovatrici di Erasmo. Se non che ben presto essi capirono che ciò che condividevano non avrebbe potuto mai cancellare l'enorme distanza che intercorreva fra le due teologie.

Erasmo non aveva nessuna intenzione sovversiva nei confronti della Chiesa, anzi, ai suoi occhi essa era il "corpo visibile di Cristo", intangibile e universale, e pertanto non potevano esistere più chiese cristiane.²⁶² E sebbene l'umanista olandese venga solitamente considerato un cattolico del tutto singolare, negli anni della composizione e pubblicazione del trattato "L'educazione del principe cristiano" - da cui ricavo molte delle sue idee teologiche e politiche -, gli stessi anni della svolta luterana, Erasmo si vede e viene visto come un ordinario seguace della Chiesa cattolica.

È vero che fin dalla prima edizione dell' "Elogio della follia" egli verrà sospettato e accusato da alcuni, e forse giustamente, di aver influenzato Lutero spingendolo alla sua protesta,²⁶³ ma almeno fino agli anni '50 del secolo, quando

²⁶² ERASMO, *L'educazione*, cit., p. 16.

²⁶³ Uno di quelli è Alberto Pio, principe di Carpi, che dopo l'uscita del "De libero arbitrio" pare che andasse dicendo a Roma che tutto il movimento luterano e protestante era nato dall'opera

le sue opere verranno messe all'Indice, Erasmo professa e pratica un cattolicesimo assolutamente privo di deviazioni.

Nella sua riflessione, quindi, si trovano, accanto a forti segni del tentativo di correggere i mali costumi della gerarchia ecclesiastica, un pieno riconoscimento, nonché un'elaborazione di tutti i principi della tradizionale teologia tomista - cattolica. Vediamo, allora, l'articolazione erasmiana della relazione fra l'elemento umano e istituzionale del governo.

A differenza di Rosello che esige dal principe di misurarsi soltanto con l'uomo, Erasmo sì che pretende che egli si assimili il più vicino possibile a Dio - "il buon principe deve essere l'immagine vivente di Dio". Tuttavia, in quanto esponente dell'ideale evangelico dell'umiltà, anche Erasmo è attento a non confondere fra l'ufficio regale e la persona.

In veste di istruttore del giovane principe, Erasmo si rivela prudente consigliando al suo allievo di usare misura nel considerare il proprio valore: "Ma tu che sei cristiano e insieme principe, quando senti o leggi di essere l'immagine di Dio, il vicario di Dio, sta' attento a non inorgogliarti, anzi questo fatto ti renda maggiormente sollecito nel corrispondere al tuo archetipo, mirabilmente bello, certo, ma anche sommamente difficile da imitare,

erasmiana; si veda in D. CANTIMORI, *Erasmo e l'Italia*, in ID., *Umanesimo e religione*, cit., p.

mentre è sommamente vergognoso non cercare di eguagliarlo."²⁶⁴

La differenza fra i consigli di Rosello e quelli di Erasmo è veramente lievissima: sembra che Rosello si senta un po' più libero dalla continua esigenza di fare confronti fra il principe e Dio, mentre Erasmo sia ancora molto condizionato dall'ideale dell'*Imitatio Christi*. Ma in fin dei conti entrambi aderiscono al principio cattolico della sostanziale separazione fra il concetto di governo e la sua concretizzazione, e ne traggono l'implicazione che il principe possa essere criticato.

Si potrebbe, comunque, tentare di spiegare la differenza fra i due anche considerando gli anni che trascorrono fra il libro di Erasmo e quello di Rosello. Quando Erasmo scrive il suo manuale per il principe Carlo, la Chiesa Cattolica non sente ancora il rischio che l'avrebbe minacciata entro pochi anni, sia da parte dei gruppi ereticali in crescita, sia da parte delle diverse autorità signorili. Pertanto il bisogno di rafforzare e legittimare la Chiesa come unica organizzazione rappresentante del cristianesimo universale non si evidenzia ancora in un modo così urgente.

Al tempo di Rosello, invece, alla seconda metà del Cinquecento, il cattolicesimo si trova in una condizione meno sicura e di maggiore incertezza, dovuta alla comparsa dell'alternativa teologica: la distinzione fra persona e

²⁶⁴ ERASMO, *L'educazione*, cit., p. 335

istituto serve ora non soltanto quale dichiarazione di fedeltà ai principi dell'Umanesimo cattolico, in qualità di antidoto contro un protestantesimo antiumanista, ma anche come illustrazione della differenza fra l'istituto ecclesiastico e quello civile. Più l'elemento umano nel governo civile viene sottolineato, più esso viene diminuito per quel che riguarda la concezione del Papato e del papa.

In altri termini, il rapporto fra persona e ufficio viene usato dalla Chiesa in due direzioni diverse, ma per ottenere lo stesso scopo: per quel che riguarda la sfera civile, l'accentuazione dell'umanità del sovrano serve per facilitare la sua limitazione. Per quel che riguarda il papato, invece, la Chiesa sottolinea l'identificazione fra l'ufficio e la persona, il pontefice appunto, per radicare la sua posizione come diretto rappresentante di Cristo nei confronti di chi non si può opporre.

La separazione fra l'ufficio del governo e la persona che lo detiene prepara la strada per l'elaborazione di una teoria della resistenza. Questa distinzione mette il governante in una posizione potenzialmente pari ai sudditi ed esprime l'idea di un governo responsabile. I teologi cattolici della seconda metà del Cinquecento spingeranno oltre questa nozione e ne faranno discendere alcune conseguenze.

SECONDO CAPITOLO

Cattolicesimo II - La separazione fra re e regno

Se nel cuore degli insegnamenti di Erasmo e di Rosello troviamo la figura del principe, gli scolastici della seconda metà del Cinquecento, a partire da Francisco da Vitoria, pongono al centro della loro attenzione un'altra "figura", quella della comunità. Ma la comunità è costituita da individui: di chi si tratta? E da dove si origina il potere delle società che costituiscono queste comunità?

1. Vitoria

La premessa da cui Vitoria inizia la sua discussione sul fondamento del potere politico è la ormai classica concezione dell'uomo naturale come essere libero e razionale, e cioè un uomo capace di fornire le basi morali della vita politica.

Tuttavia, l'intelligenza di ogni singolo individuo non può raggiungere lo scopo di provvedere alle necessità del mantenimento e della difesa. A differenza degli animali, l'uomo non è stato costituito dalla natura in modo tale da poter sopperire da solo ai propri bisogni vitali, ma ha bisogno dell'aiuto dei suoi simili. All'origine della

società umana, pertanto, deve essere riconosciuta la naturale tendenza dell'uomo a riunirsi in comunità.²⁶⁵

Il riferimento a Tommaso è evidente:

"è proprio della natura dell'uomo l'essere animale sociale e politico, vivente nella pluralità, più ancora di tutti gli altri animali, il che poi è reso evidente da una naturale necessità. E infatti agli altri animali la natura apprestò il cibo, i rivestimenti di pelo, la difesa, come denti, corna, unghie, o almeno la velocità alla fuga. L'uomo, invece, fu creato senza alcuna di queste cose apprestate dalla natura, ma in luogo di tutto ciò gli fu data la ragione, per mezzo della quale potesse apprestarsi coll'aiuto delle mani tutte queste cose, ad apprestar le quali tutte non basta un solo uomo [...] È dunque proprio della natura dell'uomo, che egli viva in una società di molti."²⁶⁶

Non si tratta ancora, però, di una società alla cui origine sta un contratto sociale. Come rileva Giaccon, "una tale società, derivando il suo essere da una necessità della natura umana in quanto tale, ha per origine remota e causa ultima la stessa natura delle cose, e quindi l'autore della medesima, Dio."²⁶⁷

²⁶⁵ M. D'ADDIO, *Il contratto sociale*, cit., p. 446

²⁶⁶ TOMMASO, *De regimine*, cit., p. 4

²⁶⁷ C. GIACCON, *La seconda scolastica, I grandi commentatori di San Tommaso*, Milano 1944, I, p. 172

"Se, però - continua Giaccon - per legge divina e necessità razionale, e non per contingente libertà umana, doveva realizzarsi e si era realizzata tra gli uomini la società civile, non senza l'intervento della volontà umana avevano di fatto avuto inizio le singole comunità perfette. Ma questo intervento della volontà umana non aveva fatto altro che attuare e determinare in concreto una preordinazione naturale e divina, dipendentemente dalla quale la stessa volontà umana doveva prendere norme e leggi."²⁶⁸

Vitoria vede, quindi, nell'istituzione governativa una volontà divina, ma la sua particolare attuazione è stata data da Dio agli uomini. E qui viene introdotta la concezione così importante della comunità.

Essendo gli individui nati liberi ed uguali, nessuno di loro viene posto in una condizione privilegiata rispetto agli altri. "La natura non forma come per le api, un individuo particolarmente dotato, proprio per lo scopo di dover un giorno governare gli altri uomini."²⁶⁹ Come arriva, allora, il potere ai sovrani?

L'idea di Vitoria è una perfetta rappresentazione dei principi della versione minimalista della dottrina dell'origine divina del governo: il potere politico è stato mandato da Dio, ma non ad una persona particolare, bensì

²⁶⁸ *ibid.*, p. 173

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 176. Solo in casi eccezionali, sostiene Vitoria, alcuni re avevano ricevuto direttamente e immediatamente da Dio l'autorità e il potere di governare: Saul, per esempio, e Davide.

alla comunità. Questa, però, per i motivi spiegati prima, ha trasferito il potere ai principi.

Occorre precisare che quel potere dato da Dio non viene assegnato ai singoli. Questi hanno sì dei diritti e doveri, ma sono diritti e doveri individuali. Il potere civile, invece, è proprio del corpo sociale per volontà divina, ed è la stessa volontà divina che comanda che la comunità trasferisca il suo potere ad un sovrano. Del resto, se non fosse così, Dio avrebbe creato gli uomini capaci di provvedere da soli alle loro necessità.

"La società che crea il re, non crea il potere regio, ma trasferisce al re quello che ha ricevuto da Dio, ed è obbligata a trasferirlo poiché da sé non può esercitarlo. Si deve dunque dire che il potere regio è di diritto naturale e divino."²⁷⁰

La concezione del potere mediato diviene poi la dottrina base di molti dei teologi del Cinque e del Seicento. I più notevoli sostenitori di essa furono Soto, Molina Bellarmino, Mariana e Suarez. Quest'ultimo ha approfondito le premesse di Vitoria, "affermando che la democrazia è la forma di governo immediatamente di diritto divino, e che la potestà regia è immediatamente solo di diritto umano. Anche se i re vengono eletti dai rappresentanti del popolo, questa elezione non è

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 178

semplicemente una designazione della persona, ma un vero conferimento dell'autorità."²⁷¹

Ma, prima di passare a Suarez, mi sembra opportuno far vedere in che modo lo stesso Vitoria si serva dello "strumento" della separazione fra potere regio e re per descrivere l'essenziale differenza fra la società civile e quella religiosa.

"Tutto opposto è ciò che si verifica nella società civile. In questa né vi è un intervento speciale di Dio per la scelta della persona cui affidare il potere, né si tratta di sola designazione da parte di eventuali elettori... ma il potere è dapprima in tutto il corpo sociale, il quale poi lo trasferisce ad una o più persone per l'attuale esercizio del medesimo."²⁷²

Diversamente dalla società civile, quindi, nella società religiosa, nella Chiesa cioè, l'autorità viene immediatamente da Gesù Cristo, il quale nominò Pietro e gli Apostoli perché avessero da reggerla a da governarla.

2. Suarez

Le opere di Francesco Suarez, e specialmente la "Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores", e il "Tractatus de legibus ac

²⁷¹ *Ibid.*, p. 180

²⁷² *Ibid.*, p. 177

Deo legislatore", forniscono il compendio più chiaro della dottrina sistematica sviluppata dall'intera scuola di filosofi politici tomisti nel corso del XVI secolo.

La tematica giusnaturalistica, che abbiamo visto in Vitoria, da Suarez viene ripresa e organicamente elaborata alla luce di una nuova interpretazione della filosofia scolastica.

Come Vitoria, anche Suarez parte da uno dei canoni fondamentali del diritto naturale, e, cioè, che il potere politico, la *summa potestas*, è un attributo specifico della società politica e che, pertanto, esso non può essere rivendicato da nessun individuo.²⁷³

Al fine dell'indagine sui fondamenti del potere politico la società umana può essere considerata, ritiene Suarez, sotto due diversi aspetti: o come un semplice aggregato di singoli oppure come un vero e proprio corpo politico che possiede una sua autonoma individualità ed unità, capaci di superare le particolari individualità dei suoi associati.

Si distingue, quindi, fra una società prestatale, ovvero una società naturale, e un'altra che è la società politica, ovvero quella particolare società che possiede la sovranità - *summa potestas*. È proprio questa sovranità che, come avevano insegnato i giuristi, non riconosce,

²⁷³ M. D'ADDIO, *Il contratto sociale*, cit., p. 457

nell'ordine delle relazioni umane alcun superiore al di sopra di sé.

Ma il punto importante da sottolineare è che il passaggio dalla società di natura alla società politica è determinato dalla volontà degli uomini che si riuniscono nella *communitas politica*. La volontà umana, quindi, è il fondamento della società politica e la sovranità appartiene alla comunità politica intesa nella sua unità.

Questo potere è connaturato alla società politica e il suo fondamento sta in un ordinamento trascendente la volontà dell'uomo: la *summa potestas* viene attribuita alla comunità direttamente da Dio. La volontà umana pone in essere, pertanto, le condizioni materiali, i presupposti necessari, ma non sufficienti, affinché la sovranità possa ritrovare un concreto ordinamento in cui esplicare le sue capacità normative.²⁷⁴

"Suarez critica decisamente la concezione del diritto divino dei re, per cui l'autorità politica è di istituzione divina e viene attribuita direttamente ai principi nel momento della loro consacrazione sì che il principe o il re, libero da qualsiasi controllo, debba rispondere dei suoi provvedimenti e delle azioni unicamente alla sua coscienza ed a Dio: l'autorità politica o la sovranità appartiene invece per diritto di natura all'intera comunità che può

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 460

trasferirla al re: questi, pertanto, non riceve il suo potere da Dio, ma dalla comunità."²⁷⁵

Il fondamento del potere regio, insomma, risiede nell'atto di volontà con cui la comunità ha trasferito al Re la *summa potestas*.

Occorre precisare: a differenza di Vitoria, Suarez sottolinea il fatto che la traslazione del potere dalla comunità ad un certo individuo non è una semplice delega; il potere di governare, dopo la traslazione, appartiene in proprio al re o ai senatori. Vedremo tra poco le conseguenze di questa concezione riguardo alla questione dell'opposizione al sovrano. Prima, però, è opportuno spiegare il contesto storico da cui emerge questa particolare specificazione di Suarez.

Come rileva Giacon, "la dottrina della traslazione del potere politico dalla comunità al principe è stata dal Suarez molto più precisata nella *Defensio fidei*, concepita 7 8 anni dopo il *De legibus*. E si comprende. Il re d'Inghilterra Giacomo I, proclamatosi, come Enrico VIII ed Elisabetta, capo della Chiesa anglicana, voleva sostenere, con l'intenzione di dare così le basi teologiche all'assolutismo politico che voleva instaurare, che anche il potere politico gli veniva immediatamente da Dio: si sarebbe trattato di un diritto divino immediato. Affermare ciò era negare la dottrina allora proposta da tutti i teologi scolastici, che il potere politico era dato da Dio

²⁷⁵ ID., *Il tirannicidio* in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III, Torino 1983, p.585

immediatamente alla comunità, e che questa eventualmente lo trasferiva nel re: nel re era un diritto divino mediato; immediatamente era un diritto solo umano e positivo."²⁷⁶

È questa la ragione per cui Suarez, dopo aver brevemente accennato alla naturalità e necessità della società civile e dell'autorità politica, propone la seguente distinzione, implicita ma non esplicita già nel *De legibus*:

"Questa potestà può essere considerata o in se stessa e astrattamente, o determinata relativamente ad una sola certa specie di governo politico".²⁷⁷ Ed ecco la sua applicazione: "La suprema potestà civile, considerata in se stessa, è data da Dio immediatamente agli uomini, che si sono radunati in comunità per tendenza naturale; e dunque, questa potestà non risiede in una persona a vita, ma risiede nell'intero popolo o corpo della comunità [...] soltanto la ragione naturale mostra che questa potestà risiede necessariamente nell'intera comunità e non in una persona o in un corpo senatorio [...], perché con la forza della sola ragione naturale, un principato politico non si può determinare ad essere o monarchia o aristocrazia semplice ovvero mista."²⁷⁸

²⁷⁶ C. GIACON, *La seconda scolastica*, cit., III, pp. 164 - 165

²⁷⁷ Citato in *ibid.*, p. 165: "Haec potestas considerari potest vel praecise et abstracte, vel ad certam speciem politicae gubernationis determinata", *Defensio fidei*, I. III, c. n. 4

²⁷⁸ citato in *ibidem*: "suprema potestas civilis, per se spectata, immediate data est a Deo o minibus in civitatem... congregatis... per naturalem consecutionem...; ideoque ex vitalis donationis <> non est haec potestas in una persona..., sed in toto perfecto populo seu corpore communitatis...; (*ibid* n. 5, p. 207) ratio naturalis solum ostendit esse necessariam in toa communitate, et non in una

Il potere politico, dunque, se si considera *precise et abstracte*, è dato da Dio immediatamente alla comunità e non ai re o ai senatori; se invece si considera come esiste concretamente in una forma determinata di governo, allora è istituito dagli uomini ed è di diritto divino soltanto "mediante".²⁷⁹

Tutto ciò porta il teologo di Coimbra ad affermare la superiorità del re sul regno e la sua subordinazione alle leggi. Discutendo la questione della legittimazione della resistenza armata al tiranno, Suarez sostiene che, nel caso in cui il re sia divenuto tiranno, egli perde la sua superiorità proprio perché non è più re, bensì, appunto, tiranno. In quel caso, dunque, il regno è superiore al sovrano.²⁸⁰

Ma a parte quel caso, il re, una volta ricevuto il potere dalla comunità, viene considerato superiore al regno. Come già accennato, Suarez non afferma che la comunità, per il fatto di avere originariamente il potere, sia per questo superiore al re, e prima e dopo il trasferimento del potere.

Mario D'Addio conclude: "Il diritto di resistenza attiva trova in Suarez una prima sistematica giustificazione

persona vel senatu..., quia ex vi solius rationis naturalis non determinatur principatus politicus ad monarchiam, vel aristocratiam simplicem vel mixtam", *Defensio fidei*, I. III, n. 7

²⁷⁹ *Ibidem*

²⁸⁰ M. D'ADDIO, *Il tirannicidio*, cit., p. 584

nell'ambito dei princìpi di diritto naturale che consentono
di 'costituzionalizzare' il potere politico."²⁸¹

²⁸¹ *Ibid.*, p. 587

TERZO CAPITOLO

La posizione protestante: un'apparente incompatibilità fra teologia e politica

Come si è detto prima, quando ci si appresta a descrivere l'evoluzione del pensiero politico protestante, ci si accorge che le contrapposizioni fra le due confessioni, evidenziatesi a livello antropologico e teologico, non si ripetono automaticamente a livello politico. Sembrerebbe che la varietà dottrinale presente nelle diverse teorie protestanti, e in Italia e fuori, superi la rigidità dell'iniziale antitesi.

Se si considerasse solo il fatto che dalla stessa radice teologica derivano due atteggiamenti politici così diversi come l'Anabattismo e il Calvinismo, ci si renderebbe subito conto delle varie e latenti possibilità che si trovano nella nuova teologia.

Si deve presupporre che sia l'uno, l'Anabattismo - rivoluzionario e sovversivo, o come dice Calvino "gente barbara e forsennata che vorrebbe rovesciare ogni autorità quantunque sia stabilita da Dio"²⁸² -, che l'altro, il Calvinismo - tutto volto al consolidamento del governo civile "non essendo meno necessario fra gli uomini del pane, dell'acqua, del sole e dell'aria, e la sua dignità essendo

²⁸² CALVINO, *Istituzione*, II, cit., p. 1711

assai maggiore di quelli"²⁸³ - fornivano, evidentemente, delle soddisfacenti spiegazioni o risoluzioni dei problemi contingenti.

Tuttavia, e pur tenendo presente la specificità di ciascuno degli insegnamenti, non si può ignorare il fatto che, in fondo, tutti patiscono lo stesso ostacolo: che genere di piano politico può offrire una teoria che si basa sulle incapacità dei propri agenti, del principe come dei sudditi? L'imbarazzo è ineluttabile: l'accentuato provvidenzialismo riduce al minimo l'effettiva disponibilità e possibilità di agire con efficacia di fronte alle evenienze del momento.

Già in Lutero si evidenzia un simile problema. Nel trattato "Sull'autorità secolare" del 1523, facendo appello ai famosi passi di Paolo, il riformista scrive che "è necessario dare saldi fondamenti al diritto secolare ed alla spada, sebbene nessuno dubiti che essa esista nel mondo per volere e disposizione di Dio".²⁸⁴ "Ed ecco i detti che le danno fondamento (Rom. XIII, 1-2): 'sia ciascuno sottoposto all'autorità e alla potestà, perciocché non v'è potestà se non da Dio, e le potestà che sono, son da Dio ordinate. Talché chi resiste alla potestà resiste all'ordine di Dio'".²⁸⁵

²⁸³ *Ibid.* p. 1714

²⁸⁴ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 398

²⁸⁵ *Ibidem*

Eppure, nei "Discorsi a tavola", quando gli si pone lo stesso dilemma, cioè se "si deve resistere a Cesare"²⁸⁶, la risposta di Lutero svela una certa perplessità: "Quel famoso problema molto spesso trattato, ha inquietato molti, me, il Pomerano, Filippo". Ma poi il riformista asserisce lucidamente: "Il diritto razionale insegna: se il capo è frenetico e vuol mandare in rovina gli altri arti, allora gli si deve impedire di farlo, legarlo ed opporre resistenza."²⁸⁷

Semplificando il problema lo si può porre in questi termini: si deve prestare obbedienza all'autorità in ogni caso, come insegnano Paolo e Pietro, oppure esistono dei casi nei quali il determinismo provvidenziale non vincola più?

Il problema della resistenza al principe malvagio o peccatore - e l'altro aspetto dello stesso problema, cioè il dilemma relativo all'incondizionata ubbidienza all'autorità secolare - è fondamentale per l'analisi della differenza fra l'approccio protestante al potere e quello cattolico. Ma forse più delle differenze fra le due confessioni, esso rispecchia la diversità fra le varie dottrine riformiste. Il problema della resistenza al sovrano empio dà, in altre parole, una chiara espressione della tortuosa relazione fra la teologia protestante e la realtà alla quale essa deve far fronte.

²⁸⁶ LUTERO, *Discorsi a Tavola*, cit., p. 295

²⁸⁷ *Ibidem*

Nelle parti precedenti ho cercato di mostrare perché e in che modo la teologia protestante, e soprattutto le premesse antropologiche di matrice agostiniana con cui essa si avvia, sottenda una concezione impersonale e generica del potere.

La tendenza a tralasciare l'aspetto individuale del governo e a dare risalto al carattere simbolico e rappresentativo del governante si trovano, infatti, già nel pensiero di Agostino. Nonostante il suo generale disordine, la riflessione agostiniana riesce a compendiare molti aspetti e dilemmi del pensiero politico corrente e fra di esse non manca, naturalmente, l'accenno a una discussione sul rapporto fra il sovrano e il suo ufficio.

Senza entrare nei dettagli - se ne è già trattato prima - la dottrina politica di Agostino si fonda su due semplici affermazioni:

1. L'autorità terrena è istituita da Dio.
2. La funzione rappresentativa del sovrano non cessa qualunque possa essere la sua condotta.

Emblematico della concezione agostiniana è il passo della 'De civitate Dei' (V, 19) in cui si indica Nerone come esempio della peggior specie di sovrano, anche se non gli si nega il diritto di governare avendo anch'egli ricevuto il potere dalla provvidenza divina.²⁸⁸ Quel passo illustra bene l'irrilevanza della personalità del sovrano rispetto

²⁸⁸ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, I, cit., p. 71

all'importanza attribuita all'origine del governo: il sovrano è sempre autorizzato da Dio e Dio ordina che gli sia dovuta obbedienza.

È difficile rintracciare un trattato protestante - politico o semipolitico -, specialmente dei primi periodi, nel quale non compaia ad un certo punto tale concetto, rozzamente approntato da Agostino. Giusto per indicare alcuni esempi, nel trattato "The obedience of a Christian man" Tyndale considera tutti i "capi ed i governanti" come "dono di Dio, siano essi buoni o cattivi", deducendone che "i governanti cattivi" sono semplicemente "un segno che Dio è incollerito ed adirato con noi"²⁸⁹.

Melantone ne desume, inoltre, che, poichè il principe rappresenta Dio, non è mai giustificabile, in nessuna circostanza, resistere ai suoi ordini: "La resistenza intenzionale contro le autorità terrene e contro le leggi vere e ragionevoli è un peccato mortale, peccato punito da Dio con la dannazione eterna, qualora dovessimo persistere ostinatamente in esso"²⁹⁰.

Calvino trova una maniera interessante per dimostrare che "non in virtù della preversità umana, re e magistrati hanno in terra la loro autorità, ma che questa deriva dalla provvida e santa decisione di Dio"²⁹¹. Egli si volge a

²⁸⁹ Q. SKINNER, *Le origini*, II, cit., p. 109

²⁹⁰ *Ibid*, p. 105

²⁹¹ CALVINO, *Istituzione*, cit., p. 1715

compiere una considerazione etimologica dei "titoli eminenti" dei sovrani:

"Riguardo alla condizione del magistrato, nostro Signore non ha solo attestato che essa gli risulta accettevole, ma, fatto più importante, ne ha sottolineato la dignità in modo singolare [...] La mostra, in sintesi, il fatto che tutti coloro che sono costituiti in un posto di preminenza sono chiamati dèi (Ex., XXII, 8; Ps., LXXXII, 1-6), titolo da non valutarsi privo d'importanza, con il quale è anzi provato che hanno ricevuto mandato da Dio e autorità e rappresentano appieno la sua persona essendone in qualche modo vicari."²⁹²

Questo, insomma, è il punto di partenza condiviso da tutte le teorie protestanti. A cominciare, ovviamente, dalle animose dichiarazioni di Lutero - secondo cui "Dio onnipotente ha creato pazzi i nostri principi"²⁹³ - con le quali vengono espressi i due principi della teoria politica proprio come è stata articolata da Agostino: 1. Dio ha creato i nostri principi, 2. quindi anche quando sono pazzi vanno ubbiditi.

Ma questa grande convergenza di opinioni si dilegua non appena sorge il bisogno di passare dal livello dei presupposti teorici al livello delle loro implicazioni nella prassi.

²⁹² *Ibidem*

²⁹³ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 397

In questo passaggio affiorano e prendono forma tutte le problematiche relative alla questione della concretizzazione del concetto provvidenziale di governo, problematiche che nella riflessione di Agostino si erano a stento verificate.

Il vescovo d'Ippona non era mai stato molto esplicito relativamente alle conseguenze politiche delle sue considerazioni teoretiche. A differenza dei suoi vari seguaci - sia di parte cattolica, che di parte protestante - egli non si era dimostrato affatto interessato agli aspetti pratici della sua dottrina dell'origine divina dell'autorità.

E, sebbene a noi possa sembrare che la sua opinione riguardo alla sacralità del governo comporti delle ovvie, se non necessarie, conseguenze politiche, "è difficile dire" - precisa Carlyle - "fino a che punto Sant'Agostino [...] abbia previsto le conclusioni che si possono trarre da posizioni simili"²⁹⁴. In realtà - dice ancora Carlyle - egli "non esamina dettagliatamente il problema"²⁹⁵.

I suoi seguaci, invece, e prima di tutti Lutero, sono costretti ad esaminarlo per forza. Il problema dell'applicazione della teoria in una prassi diventa, anzi, il centro della loro attenzione: di fronte ai calamitosi avvenimenti politici e sociali che sembravano, e in parte lo erano davvero, dirette conseguenze dell'insegnamento

²⁹⁴ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero*, I, cit., p. 171

²⁹⁵ *ibid.*, p. 172

luterano, i riformisti erano tenuti a precisare alcune delle loro asserzioni. In primo luogo dovevano differenziarsi da altri, "definirsi contro".

"Le stesse Chiese evangeliche e riformate - rileva Paolo Prodi - non appena cominciano a strutturarsi come Chiese territoriali, sviluppano, ancora prima della Chiesa romana - molto più lenta a trasformarsi - una ortodossia che si manifesta nelle professioni di fede e nei catechismi e quindi anche nella repressione di ogni manifestazione radicale."²⁹⁶

Ma se nella fase iniziale i protestanti dovevano soprattutto guadagnare la simpatia dei principi e, per altro, distanziarsi dai propri volgarizzatori estremisti, più tardi essi si sarebbero trovati nella posizione di coloro che devono difendersi addirittura dagli stessi principi ai quali hanno promesso incondizionata obbedienza.

Di conseguenza, se la concezione cattolica di governo si dimostra tutto sommato costante - almeno per quel che riguarda la teoretica possibilità di limitare il sovrano - la trattazione protestante del tema si presenta scissa fra due principali posizioni.

La prima, ancora fedele alle convenzioni agostiniane, promuove un'idea impersonale del governo, e, pertanto, prescrive l'obbedienza; la seconda, nel tentativo di adattarsi alle modificazioni delle condizioni politiche

²⁹⁶ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 224

degli anni '30 e, ancor più, a quelle degli anni '40 e '50, sembra che abbandoni la tradizione agostiniana per sostituirla con una nozione più flessibile della relazione politica, dei limiti del sovrano e dei diritti dei sudditi.

Seguendo l'evoluzione delle diverse teorie politiche protestanti, la commisurazione con l'attualità pare evidente: si individuano due fasi principali corrispondenti a due situazioni sociali e diplomatiche particolarmente tese.

La prima fase parte, approssimativamente, dall'inizio della contestazione luterana del 1517 e finisce attorno agli inizi degli anni '30, quando le minacce da parte dell'Imperatore Carlo V di imporre delle restrizioni aggiuntive all'eresia protestante, nonché di attaccarla militarmente, sembrano potersi verificare.

In particolare, si tratta della convocazione, nel 1529, della dieta imperiale di Spira, dove l'imperatore tenta di far ritirare tutte le concessioni precedentemente accordate ai luterani. Nonostante la vivace protesta presentata a nome di sei principi luterani e quattordici città - di qua, del resto, viene il nome di protestanti -, la maggioranza cattolica della dieta presentò una risoluzione in cui si richiedeva che l'editto di Worms, che già aveva reso fuorilegge l'eresia luterana, fosse fatto rispettare, se necessario anche con la forza.²⁹⁷

²⁹⁷ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, pp. 279 - 280

Ancor più tesa divenne la situazione dopo la dieta del 1530, dove la "confessione augustana"²⁹⁸, redatta da Melantone, venne rigettata *tout court* e i principi cattolici si misero d'accordo per formare una lega a difesa dell'Impero.

In queste circostanze si cominciano a soppesare le possibilità di creare delle alleanze difensive, e, pertanto, il tema della resistenza al governo diviene attuale e si devono trovare le giustificazioni teologiche.²⁹⁹

È così che attorno agli anni '50 ci troviamo di fronte a delle elaborate teorie di resistenza, sia da parte cattolica, che da parte protestante: i monarcomachi da ambedue le posizioni pervengono, in fin dei conti, alle medesime conclusioni. Ma qual è il percorso che fanno? Si tratta davvero di una decisa rottura della concezione tradizionale dell'autorità politica, così come viene posta da Lutero?

²⁹⁸ M. BENDISCIOLI, *La confessione augustana del 1530: introduzione, testo, traduzione e commento*, Milano 1969

²⁹⁹ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, pp. 282-283

QUARTO CAPITOLO

Protestantesimo I - "sia ciascuno sottoposto all'autorità e alla potestà"

La prima fase del pensiero politico protestante corrisponde, in linea di massima, al pensiero politico luterano. Come si è detto più volte, al suo primo affermarsi la Riforma sostiene e rafforza la versione massimalista della dottrina dell'origine divina del governo, e, di conseguenza, le idee che prevalgono in questa fase manifestano una forte tendenza autoritaria: un forte legittimismo politico, una crescente autonomia dello "Stato" nei confronti della Chiesa (derivata dall'accentuata separazione fra la sfera civile e quella spirituale), e, infine, quale logica conclusione di queste nozioni, l'esplicita esortazione alla totale rassegnazione di fronte a qualunque azione del governo temporale, anche quando sembra che esso contrasti con l'intenzione divina.

Abbiamo visto che anche in una tale concezione quasi assoluta del potere, al governo si è posto un limite: esso si presenta sotto la forma della resistenza passiva, ovvero della possibilità - anzi del dovere - del suddito di non obbedire al sovrano nel caso in cui questi gli imponga un ordine che trasgredisce la legge divina. Nel trattato "Sull'autorità secolare" Lutero espone la sua concezione rispetto ai limiti dell'obbedienza:

"Ora se il tuo principe o signore terreno ti ordina di stare col papa o di credere così o così, ovvero di scrivere dei libri, tu gli dirai: - Non si conviene a Lucifero sedere accanto a Dio. Diletto signore, io sono tenuto ad obbedirvi con il corpo e i beni, quindi comandatemi secondo la misura del vostro potere sulla terra e io vi obbedirò. Ma se mi ordinate di credere o di scrivere dei libri, io non vi obbedirò. Infatti qui sareste un tiranno e pretendereste troppo, dando ordini là dove non avete diritto né facoltà, ecc. - E se egli ti togliesse i beni per punire tale disobbedienza, siine beato e ringrazia Iddio, poiché fosti degno di soffrire per amore della parola di Dio; e lascia pure che quel pazzo infurii, troverà infine anche lui il suo Giudice."³⁰⁰

Dal modo in cui il primo protestantesimo espone l'idea della resistenza passiva, si ha l'impressione che essa sia più che altro un tentativo volto a sollecitare il principe a rispettare la prescrizione divina. Infatti, secondo l'insegnamento luterano, nel caso in cui lo sforzo del suddito di persuadere il sovrano non riesca bene, questi è, comunque, tenuto ad accettare l'autorità ringraziando Dio. Ciò perché è sempre valido anche il precetto di Cristo secondo cui "Non si deve contrastare al male, ma sofferirlo".³⁰¹

Ma oltre a questa istruzione, che nella prospettiva generale dei contemporanei scritti protestanti appare più

³⁰⁰ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 425

³⁰¹ *Ibidem*

che altro come una digressione dovuta al principio della fede interiore - "Libera cosa è la fede e non si può costringervi nessuno"³⁰² -, il messaggio generale del trattato "Sull'autorità secolare", così come il messaggio comunicato da altri scritti di quegli anni, è univoco: "Siate soggetti ad ogni potestà creata dagli uomini, al re come ai principi e ai governatori, come a persone mandate da lui in vendetta dei malfattori e in lode di quelli che fanno bene".³⁰³

Come vedremo poi, le posizioni sostenute nella seconda fase del protestantesimo si allontanano dall'insegnamento luterano, ma ciò che già adesso bisogna dire è che, dopo il drammatico anno 1531, anche lo stesso Lutero va modificando notevoli parti della sua dottrina, ossia la sua stessa impostazione: alcune nozioni verranno messe in ombra, mentre altre verranno sottolineate e precisate.

Ma nei primi anni della Riforma le esigenze del protestantesimo sono diverse da quelle che compaiono più tardi. All'inizio si presenta un duplice bisogno: di guadagnare il sostegno dei signori, e, di conseguenza, di differenziarsi dalle manifestazioni di sovversione e di violenza dei movimenti radicali. Il legittimismo luterano dei primi anni, frutto della sua visione provvidenziale del governo, è strettamente legato - e corrisponde, quindi - alle esigenze politiche immediate: alla necessità di far vedere ai sovrani l'inoffensività del nuovo messaggio.

³⁰² *Ibid.*, p. 421

³⁰³ *Ibid.*, pp. 398-399

Senza dubbio, l'estremizzazione dell'autoritarismo luterano è una reazione al movimento anabattista. L'importanza dell'Anabattismo, almeno per quel che riguarda gli scopi del mio lavoro, non sta nel suo programma sociale e politico, dal momento che esso si distanzia radicalmente, e fin dall'inizio, dai principi fondamentali del protestantesimo.

Eppure, l'Anabattismo ha un'enorme influenza sullo sviluppo del pensiero politico protestante: esso è il segno, sia per i primi pensatori che per quelli che li seguono, dell'errata interpretazione del vero messaggio. Tutti, insomma, nel processo di elaborazione delle loro teorie, tengono in considerazione gli anabattisti come esempio negativo, come ciò che bisogna evitare. In gran parte, quindi, l'evoluzione del pensiero politico protestante, è condizionato dall'esperienza anabattista. In cosa consiste tale relazione?

Oltre alla dottrina che nega la divinità di Cristo, oltre all'antitrinitarismo, che suscitavano irrequietudine dal punto di vista teologico, l'Anabattismo si distingueva per il suo radicalismo politico-sociale, per le idee nettamente in opposizione al governo, pericolose, quindi, non solo per i religiosi, ma anche per i poteri sovrani.

Si sosteneva, per esempio, "che li Christiani non possono esercitare magistrati, et signorie et Regni",

sottolineando che "l'autorità di Cristo si distingue dai re di questo mondo."³⁰⁴

Nei costumi del Manelfi, uno dei documenti chiave per la conoscenza dell'anabattismo italiano, nella parte che lui stesso considerava come la loro "dottrina antiqua", leggiamo che: "niuno Christiano può essere Re, Duca, Principe, né esercitare magistrato alcuno; et questo è uno de' primi principij de(gli) Anabattisti".³⁰⁵

Mentre il luteranesimo, pur esprimendo una sua generica critica politica, sul campo si presentava a favore delle coeve autorità secolari, l'Anabattismo, agli occhi di quelle, appariva - e certamente non a torto - come un'imminente e violenta minaccia.

"Questi maledetti heretici oltra le altre cose - si scriveva allora a Milano - levano le autorità di ogni Signoria et predicano una libertà christiana che non dobbiamo esser soggetti ad alcuno, dirittamente contra et a distruttione di tutti gli Stati".³⁰⁶

Laddove il luteranesimo offriva ai capi del governo una posizione favorevole nei confronti delle autorità, una posizione che, da un certo punto di vista, si era dimostrata conveniente per entrambi - riformisti e sovrani -, l'Anabattismo si era dimostrato pericolosamente ostile.

³⁰⁴ D. CANTIMORI, *Erasmus e l'Italia*, cit., p. 55

³⁰⁵ *ibid.*, p. 56, n. 3

³⁰⁶ L. FIRPO, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996, p. 145

Del resto, questa è una delle ragioni della scarsa accettazione della Riforma da parte dei sovrani in Italia. Da un certo punto di vista, scegliendo la versione radicale del protestantesimo, gli eretici italiani si vincolarono. Essi non si erano resi conto del ruolo determinante dei sovrani nel processo di introduzione della nuova religione - o non volevano riconoscerlo.

Non fa meraviglia, dunque, che l'organizzazione anabattista, pur giungendo ad una certa condizione di solidità e perfino di fioritura (o forse proprio a causa di quel successo), fu stroncata rapidamente dall'Inquisizione senza che il Senato veneto si opponesse.

Il momento cruciale dello scontro fra Lutero e i movimenti radicali si individua facilmente: si tratta della rivolta dei contadini del 1524-25. Essa riunisce diversi malcontenti in una sola protesta contro i signori, i quali, secondo i contadini, non consentivano loro di vivere secondo il Vangelo.

Il problema emerge quando alle loro rivendicazioni essi allegano, assieme ad altri dottori, anche il nome di Lutero. Poco dopo la loro prima e ancora moderata protesta, articolata nei "dodici articoli", incomincia la fase violenta della rivolta, che porta alla distruzione dei conventi e dei castelli, alla pratica del saccheggio, alla profanazione dei tabernacoli e dei luoghi sacri.

La prima reazione di Lutero appare, tutto sommato, coerente con il messaggio del trattato "Sull'autorità secolare", composto due anni prima. I principi sono malvagi, questo è vero - scrive il riformatore -, colpevoli soprattutto della loro ottusità e falliti per non aver saputo ascoltare i suoi precedenti consigli. Tuttavia, anche i contadini, a loro volta, non hanno ragione.

Questi non hanno capito affatto il suo messaggio, interpretando l'idea della "libertà del cristiano" come un permesso di liberarsi dai signori e non, come intendeva Lutero, nel senso di una libertà limitata "all'uomo interiore [...] che non abbisogna di alcuna legge né d'opere buone"³⁰⁷.

I contadini, come tutti i cristiani, devono prestare ubbidienza alle autorità a prescindere dalla condotta di queste, perché "Sebbene l'uomo interiormente, per quel che riguarda l'anima, sia abbondantemente giustificato dalla fede e possieda ogni cosa di cui ha bisogno [...] pur tuttavia egli permane in questa vita corporale sulla terra e deve signoreggiare il proprio corpo ed avere rapporti con gli uomini."³⁰⁸

Tutto ciò era stato scritto e detto prima: già al tempo della composizione del trattato "Sulla libertà del cristiano" (1520), Lutero si era reso conto della problematica contenuta nella teoria della doppia natura del

³⁰⁷ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 379

³⁰⁸ *ibid.*, p. 380

cristiano. Infatti, in quello stesso scritto anticipava gli argomenti dei propri critici, potenziali o effettivi che fossero:

"Vogliamo dar risposta a tutti coloro che si scandalizzano per i nostri discorsi precedenti, e sogliono così parlare: Se invero la fede è tutto ed è sufficiente da sola a farci pii, perché mai allora vengono comandate le buone opere? Noi vogliamo invece starcene allegri a far niente!"³⁰⁹

La risposta del riformista aiuta a chiarire i fraintendimenti: "No, caro il mio uomo, non così! Sarebbe giusto agire in tal guisa se tu fossi soltanto uomo interiore, fatto interamente spirituale ed interiore, ciò che invece non potrà avvenire fino al giorno del Giudizio"³¹⁰.

Eppure, i contadini, e soprattutto i loro capi, servendosi dell'idea della separazione fra la dimensione terrena e spirituale, decisero di rifiutare interamente la prima dimensione e dedicarsi, invece, a quella interiore e spirituale, spingendosi, infine, verso una soluzione anarchica ed ascetica.

Con la rivolta dei contadini, è la prima volta che la teoria di Lutero viene utilizzata per legittimare atti ed idee che lo stesso pensatore riteneva del tutto sbagliati. È

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 379

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 379-380

arrivata, insomma, l'occasione per chiarire le ambiguità insite nella teoria, provandola sul campo.

In due giorni Lutero compone "L'esortazione alla pace sopra i dodici articoli", con la quale comincia il percorso delle spiegazioni, precisazioni e giustificazioni della sua teoria dell'obbedienza.

Il vero cambio di tono avviene, però, con lo scritto che segue "L'esortazione alla pace", una specie di manifesto intitolato "Contro le empie e scellerate bande dei contadini." Basterebbe prestare attenzione ai titoli per cogliere la differenza di atteggiamento: nel primo caso Lutero "esorta alla pace", nel secondo egli attacca "le empie e scellerate bande dei contadini".

Infatti, se nel primo scritto Lutero cerca di manifestare un giudizio equilibrato, trovando colpevoli tutte e due le parti - l'una nell'opporsi alle autorità con violenza, l'altra per le ingiustizie compiute -, nello scritto che segue, e che viene composto evidentemente alla luce del proseguimento e dell'inasprimento degli atti di violenza, il riformatore si sottrae al legame con i contadini e si pone risolutamente dalla parte dei signori.

Se il primo scritto comunica un certo senso di paterna preoccupazione, perché, "se da ambo le parti non intendete farvi ammaestrare e, Dio ci assista, vi ponete uno contro l'altro e vi colpite, il tal caso nessuna delle due parti

porti il nome di cristiana",³¹¹ il secondo è pregno di ira e, soprattutto, di irruente virulenza. Le scuse ai contadini vengono smentite in maniera decisiva e Lutero esorta i signori a punire i ribelli, anche brutalmente. Fornendo ai signori delle giustificazioni teologiche, il riformista offre una serie di attenuanti per l'eventuale operazione di repressione dei "provocatori".

Lo spirito del messaggio è questo: "Poiché dunque i contadini muovono ad ira contro di sé Dio e gli uomini, e poiché per tante ragioni già meritano la morte del corpo e dell'anima, né ammettono o rispettano una giustizia qualsiasi, ma imperversano sempre più furiosamente, devo a mia volta insegnare all'autorità secolare come condursi con giusta coscienza in questo frangente. Innanzi tutto non intendo impedire a quell'autorità, che lo possa e lo voglia, di punire e colpire questi contadini, senza neppure offrire loro in precedenza giustizia ed equità"³¹²

E in un altro luogo, dove, come dice Mesnard, il riformista "si lasciò andare a quegli eccessi di linguaggio che gli sono stati spesso rimproverati"³¹³, Lutero scrive:

"Cari signori, liberate, salvate, aiutate e abbiate misericordia della povera gente; ma ferisca, scanni, strangoli chi lo può"³¹⁴

³¹¹ *Ibid.*, p. 461

³¹² *ibid.*, p. 487

³¹³ P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., I, p. 343

³¹⁴ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 490

Ma, oltre al cambiamento di stile o di tono, il punto importante è che con la distanza che Lutero prende dai contadini, e quindi dalle interpretazioni rivoluzionarie della sua protesta, viene compiuta una drammatica scelta: delle due qualità del cristiano - libero e schiavo - Lutero pone in rilievo la seconda, lasciando la prima, la libertà, in ombra.

Da quel momento fino agli anni '30, le teorie politiche protestanti, anche fuori dalla Germania, si schierano inequivocabilmente con l'aspetto "autoritario" della dottrina del diritto divino, offrendo in tal modo un contributo positivo e prezioso alla causa dei principi. Non a caso, quando nel 1529 Anna Bolena presentò a Enrico VIII "The Obedience of a Christian Man" di Tyndale, il sovrano, a quanto si dice, esclamò che "questo è un libro che fa per me e che tutti i re dovrebbero leggere."³¹⁵

La prima fase del pensiero politico protestante è contrassegnata, dunque, dalla prevalenza del principio dell'autorità. Attraverso l'interpretazione letteraria dell'insegnamento paolino, secondo il quale "non v'è potestà se non da Dio e quelle che sono, son da Dio ordinate", Lutero apre la strada agli impieghi più radicali della teoria rappresentativa della sovranità: in quanto servo di Dio e suo delegato, il sovrano è ritenuto soggetto agli ordini divini e non ha la possibilità di opporvisi.

³¹⁵ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 112

Per rendere l'idea, Lutero scambia l'esecutore dell'atto con colui che lo subisce. Rappresentando il sovrano come costretto ad agire nel modo in cui agisce, Lutero fa sì che le prepotenze di questi abbiano non il valore di un potere, bensì di una totale dipendenza:

"Un principe e signore deve pensare d'essere servo e ministro di Dio e dell'ira Sua [...] E se non punisce e non pone rimedio, non adempiendo così al suo ufficio, pecca altrettanto gravemente di uno che uccida senza che gli sia stata commessa la spada."³¹⁶

La relazione fra il concetto di sovranità e la persona del sovrano è una relazione di chiara supremazia dell'astratto sul contingente. Come abbiamo visto, l'estrema sottomissione del sovrano a Dio si traduce nella sua totale subordinazione al proprio ufficio e nell'esaurimento della propria autonomia.

È per questo, forse, che a un certo punto della lettera "Contro le empie e scellerate bande dei contadini" Lutero smette di riferirsi al sovrano in persona e comincia a rivolgere i suoi consigli direttamente all'autorità: "l'autorità ha buona coscienza e giusta causa dalla sua e con tutta tranquillità di cuore può così parlare a Dio: - Vedi, mio Dio, Tu mi hai posto come principe o signore, di ciò non posso invero dubitare, e mi affidasti la spada contro i malfattori. Tale è la tua parola e non vuole essere

³¹⁶ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 488

trascurata; perciò devo esercitare tale ufficio, pena la perdita della Tua grazia".³¹⁷

Questa è, senza dubbio, una delle versioni più radicali del principio retorico della necessità. Qui la necessità sta già nella definizione del governo: staccando il soggetto dell'azione dai propri atti, essa svincola aprioristicamente l'incaricato del potere da ogni responsabilità.

Tutto ciò viene rispecchiato anche dal fatto che Lutero nega in assoluto la possibilità dell'esistenza di un governo irregolare, del 'ungeordnet'. L'ufficio regio è sacro indipendentemente dal modo in cui viene messo in atto e, come osserva giustamente Mesnard, "l'uso poco soddisfacente che se ne fa non può in alcun modo intaccare la legittimità dei suoi diritti, esattamente come tutti gli altri possessori non perdono i loro possessi per un cattivo uso di essi."³¹⁸

Beninteso, una tale interpretazione della dottrina dell'origine divina dell'autorità è possibile soltanto basandosi su una certa antropologia, cioè sull'immagine pessimista dell'uomo come quella presentata nel "Servo arbitrio".

Allo stesso modo in cui l'antropologia cattolica - che, come abbiamo visto, si presenta sostanzialmente

³¹⁷ *ibidem*

³¹⁸ P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., I, p. 288

razionalista - comporta una particolare attenzione alla dimensione individuale del governo, l'antropologia protestante implica una diminuzione della rilevanza e del valore attribuiti alla particolarità del signore, alla sua individualità.

La prescrizione tipica che ricorre nella prima fase del pensiero politico protestante - "Siate soggetti ai vostri signori, non solamente ai buoni, ma eziandio ai malvagi"³¹⁹ - non è che l'inevitabile esito della visione dell'uomo, sovrano come suddito, che sta alla base della teologia della Riforma. I primi riformisti sono profondamente convinti che, in fin dei conti, "non c'è uomo sulla terra che sappia distinguere tra la legge e il Vangelo" e, quindi, "Noi, quando ascoltiamo predicare, c'immaginiamo di intendere questa distinzione, ma ci sbagliamo di grosso."³²⁰

Ciò che risulta da una tale condizione di perenne errore, e ciò che si deve dedurre dall'impossibilità di misurare la distanza dell'uomo dall'ingegno di Dio, non è che l'assoluta sterilità dello sforzo di giungervi, insieme al bisogno di affidarsi ad un altro criterio di valutazione: la fede.

Sembra che quello che Lutero vuole precisare sia la distinzione fra la dimensione epistemologica e quella ontologica dell'esistenza umana: "Essere dalla parte del

³¹⁹ Deut, XXXII, 35; I Petr. II, 18. in LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 456

³²⁰ ID., *Discorsi a tavola*, cit., p. 124

giusto o del torto è possibile a chiunque, ma stabilire il giusto o il torto e giudicare di ciò, spetta soltanto a colui che si pone come Signore al disopra della Giustizia e dell'Ingiustizia, cioè a Dio solo, che in vece propria lo commette all'autorità."³²¹

La prima fase del pensiero politico protestante sembra adeguarsi e voler corrispondere, in linea di massima, alle premesse teologiche. Il rapporto gerarchico fra il sovrano e il suddito ripete la relazione fra Dio e l'uomo: l'impossibilità dell'inferiore di influire o controllare il proprio destino, nonché l'inefficacia del suo giudizio, implicano, in entrambi i "regni", la decadenza del principio di reciprocità e l'istituzione del rapporto tra inferiore e superiore su una base collocata al di fuori del rapporto stesso.

³²¹ ID., *Scritti politici*, cit., p. 553: "Se anche le genti di guerra possono giungere alla beatitudine"

QUINTO CAPITOLO

Protestantesimo II - "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini"

Era evidente - dice Mario D'Addio - "che il principio dell'ubbidienza assoluta alle potestà secolari poteva essere riconosciuto come valido fintantoché l'autorità politica riconosceva i diritti della comunità riformata".³²²

Infatti, non appena l'autorità politica contesta quei diritti, una particolare articolazione dell'idea di "libertà del cristiano", che finora ha avuto poche occasioni di presentarsi sul campo politico, prende il sopravvento.

La necessità più evidente nella seconda fase del pensiero politico protestante, germogliata già alla fine degli anni '20, è di trovare il modo in cui la stessa teoria dell'origine divina del governo non impedisca l'azione politica.

I principali protagonisti di questo lato della Riforma si allontanano dal luteranesimo classico nella ricerca di una direzione che possa rendere la politica protestante meno rigida, soprattutto per quel che riguarda i diritti dei cittadini nei confronti delle autorità.

³²² M. D'ADDIO, *Il contratto sociale*, cit., pp. 398 - 399

Il bisogno di distinguersi dalle forme del protestantesimo definite come "radicali" rimane ancora un fattore determinante nell'elaborazione delle teorie teologiche e politiche dei riformisti, ma ad esso si aggiungono altri fattori da tener presenti.

Gli avvenimenti degli anni successivi la dieta di Spira (1529) risvegliano un'esigenza che si sarebbe fatta sempre più urgente, cioè quella di difendersi dall'aggressiva condotta imperiale e cattolica. La forzata soluzione della resistenza passiva appare ormai sorpassata, giacché essa non regge più nei confronti della difficile realtà.

Come già detto, il 15 aprile 1531 scadeva il termine fissato da Carlo V entro cui i protestanti, e i principi che li sostenevano, avrebbero dovuto riconoscere il cattolicesimo come unica religione dell'impero. Di fronte a questa minaccia i protestanti erano costretti a scegliere fra due possibilità: obbedire all'ordine dell'imperatore o prepararsi a resistere con la forza, qualora Carlo V fosse passato alle vie di fatto.

Il bisogno di trovare una soluzione che fosse davvero applicabile, più di quella della resistenza passiva, e che permettesse ai protestanti di proteggersi, si era reso troppo evidente. Infatti, già nel febbraio dello stesso anno (1531) viene costituita la lega di Smalcalda: un'alleanza tra i principi Giovanni di Sassonia, Ernesto di Lüneburg,

Filippo d'Assia e le città riformate³²³, allo scopo di difendere i loro diritti territoriali e religiosi dagli attacchi della politica ecclesiastica dell'imperatore.³²⁴ Attorno alla costituzione della lega di Smalcalda si cominciano a cercare le 'spiegazioni teologiche, le giustificazioni, cioè, della nuova direzione politica, che sembra contraddire la tradizionale posizione remissiva.

La seconda fase del pensiero protestante cerca, insomma, di dare una risposta al fondamentale paradosso che accompagna la riflessione politica protestante fin dall'inizio. In quel momento, più che prima, l'ambivalenza insita nella fusione fra il rifiuto e l'accettazione del gioco politico si rivela vincolante. Ad affrontare queste tensioni e a sbloccare la paralisi che esse hanno prodotto a livello dell'azione politica saranno, appunto, i protestanti della seconda generazione.

Se, dunque, il prototipo del pensiero politico protestante della prima fase è il riformista di Wittenberg, il modello della seconda fase è quello di Ginevra: Giovanni Calvino. Egli tenta di attenuare il contrasto fra la dimensione trascendente e quella terrena. Il suo scopo è di allontanarsi dalle interpretazioni estremiste di tutte e due le dimensioni: da un atteggiamento "anarchico", come quello degli anabattisti, e da un atteggiamento troppo deferente, come quello prescritto dai classici luterani.

³²³ Costanza, Lindau, Lubecca, Magdeburgo, Memmingen, Strasburgo, Ulm.

³²⁴ M. D'ADDIO, *Il tirannicidio*, cit., p. 551

Come afferma Mario D'Addio, "A differenza di Lutero Calvino si pose il problema di individuare alcuni principi che consentivano di respingere le posizioni assunte dagli anabattisti di netto rifiuto di tutte le autorità ed ordini costituiti, e nello stesso tempo di attenuare l'assoluta dipendenza del cristiano dall'autorità politica."³²⁵

"Questa distinzione", sottolinea Calvino riferendosi alla divisione fra il mondo spirituale e quello materiale, "non ha lo scopo di farci considerare l'ordine civile realtà contaminata e non concernente un cristiano."³²⁶ Anzi, pur essendo "questo tipo di regime [...] diverso dal Regno spirituale e interiore di Cristo, così occorre, d'altra parte, sapere che non è affatto in contrasto con esso. Quel regno spirituale ci dà, già sulla terra, una anticipazione del Regno celeste e pone, in questa vita mortale e transitoria, qualche gusto della beatitudine immortale e incorruttibile."³²⁷

Come si fa, però, a riconciliare il determinismo di matrice agostiniana, ancora vivo nel pensiero del riformista di Ginevra, e il possibilismo necessario per l'azione politica? Come si riappacifica l'assoluto necessitarismo, da una parte, e il bisogno di cambiare, dall'altra? E soprattutto, come ci si può opporre al sovrano senza macchiarsi della grave colpa di contestare il piano divino?

³²⁵ *Ibid.*, p. 552

³²⁶ CALVINO, *Istituzione*, cit., p. 1713

³²⁷ *Ibidem*

Le soluzioni sono di due generi. Entrambe usano le nozioni fissate da Lutero, ma spostandone gli accenti esse attribuiscono ai vecchi principi un nuovo significato.

1. Prima soluzione: provvidenzialismo come limite.

Abbiamo visto che l'estremo provvidenzialismo di Lutero ha posto la relazione politica nei termini di un obbligo unilaterale da parte del suddito nei confronti del sovrano. La dottrina dell'origine divina del governo è stata utilizzata semplicemente per dare una complessiva autorizzazione al governo civile, in quanto "in questo campo, nulla si compie in base ad una temeraria iniziativa dell'uomo, ma in base all'autorità divina che così vuole"³²⁸; e, dunque, "la volontà di Dio, in virtù della quale è stabilita l'autorità di ogni re, è la stessa che elegge anche i sovrani iniqui."³²⁹

La stessa idea viene adottata da Calvino, dalla cui opera, infatti, sono state prese le due ultime citazioni. Nelle "Istituzioni della religione cristiana" Calvino si sofferma e insiste, perfino più dello stesso Lutero, sull'idea provvidenziale del governo:

"Dobbiamo avere nei riguardi dei nostri superiori, finché dominano su di noi e quali essi siano, un sentimento di riverenza analogo a quello che riscontriamo in Davide.

³²⁸ *Ibid.*, cit., p. 1724

³²⁹ *Ibid.*, cit., p. 1743

Insisto nel ripetere questo affinché impariamo a non scegliere le persone a cui dobbiamo obbedienza, ma ci limitiamo a riconoscere che sono posti, per volontà del Signore, in una posizione rivestita di inviolabile maestà."³³⁰

Vediamo qui tornare, senza grandi variazioni, l'idea dell'identificazione fra l'ufficio sovrano e la persona che lo regge. Diversamente da Lutero, però, il riformista ginevrino sembra rendersi conto della problematica che tale nozione del potere può creare agli uomini, e perciò egli riserva largo spazio per il chiarimento di quest'idea che "difficilmente entra nello spirito dell'uomo"; l'idea, cioè che "in una persona perversa e indegna di qualsiasi onore, che ricopra una carica pubblica, risiede la dignità e l'autorità che nostro Signore ha conferito nella sua parola ai ministri della sua giustizia e che i sudditi, per quanto concerne l'obbedienza dovuta alla sua autorità, gli debbono la stessa riverenza che tributerebbero ad un buon sovrano se lo avessero."³³¹

Fin qui i due grandi riformisti si assomigliano abbastanza. Tuttavia Calvino aggiunge un punto trascurato da Lutero, o almeno messo un po' da parte. Subito, all'inizio del capitolo sul governo civile, non prima della dovuta dichiarazione di ostilità verso la ormai malfamata "gente barbara e forsennata, che vorrebbe rovesciare ogni autorità

³³⁰ *Ibid.*, pp. 1744-1745

³³¹ *Ibid.*, p. 1741

quantunque sia stabilita da Dio"³³² - gli anabattisti, ovviamente -, Calvino si mette a contestare anche quelli che rappresentano l'estremo opposto degli "anarchici" e, cioè, quelli che non pongono nessun limite al sovrano: "D'altra parte gli adulatori dei principi, magnificandone, senza misura né limite, la potenza, li fanno gareggiare con Dio".³³³ Il riformista cerca insomma la via del mezzo: né il totale rifiuto né l'incondizionata accettazione.

La soluzione si trova in una rappresentazione dell'origine divina del potere come un condizionamento del sovrano piuttosto che come una preconcetta legittimazione delle sue azioni. La posizione rappresentativa del sovrano viene vista come un freno del suo potere personale:

"In un altro testo è detto che Dio si è seduto in compagnia degli dèi e in mezzo agli dèi esercita il suo giudizio. Questo deve toccare il cuore di coloro che hanno una qualche responsabilità. Perché sono avvertiti, in tal modo, del fatto che sono luogotenenti di Dio a cui dovranno rendere conto della loro carica [...] A ragione debbono essere spronati da questo ammonimento. Poiché se commettono qualche errore non recano solo ingiuria agli uomini, che ingiustamente opprimono, ma anche a Dio di cui corrompono i sacri giudizi." ³³⁴

³³² *Ibid.*, p. 1711

³³³ *Ibid.*, pp. 1711-12

³³⁴ *Ibid.*, pp. 1718

Proprio in quanto vicario di Dio, dunque, il sovrano deve guardarsi dal peccato della prepotenza, dall'usare e dall'abusare del suo ufficio.

D'altronde, la stessa consapevolezza dei sovrani di essere dei veri e propri "delegati di Dio" potrebbe anche rivelarsi per loro come una fonte di conforto: "Hanno d'altra parte motivo di grande consolazione considerando che la loro vocazione non è realtà profana né estranea al servizio di Dio ma, anzi, è una santa missione visto che essi compiono ed eseguono l'ufficio di Dio stesso."³³⁵ E perciò, "questa considerazione può risultare per essi di incitamento a compiere il proprio dovere [...] A quanta integrità, avvedutezza, clemenza, moderazione e innocenza si dovranno sentir vincolati quando si considerano ordinati ministri della giustizia divina!"³³⁶

In poche parole, dice Calvino - e si potrebbe cogliere qui la sua formazione umanistica - una più alta posizione politico-sociale comporta una maggiore responsabilità morale. Pare, in altri termini, che quella di Calvino non sia che una traduzione teologica della sensibilità sociale del vecchio umanesimo civile: "quando insomma abbiano coscienza di essere sostituiti di Dio si consacreranno con tutte le forze e si applicheranno con tutto l'ingegno per

³³⁵ *Ibid.*, p. 1718

³³⁶ *Ibid.*, p. 1717

offrire in ogni loro azione agli uomini l'immagine della provvidenza, della bontà, della giustizia divina."³³⁷

Ma Calvino non si ferma soltanto al livello teoretico: la proposta generica di un limite contenuto già nel mandato divino, come si concretizza? Come funziona davvero?

Naturalmente non si può contare soltanto sulla sacra consapevolezza dei sovrani, e ancor di meno sulla loro buona volontà. Dopo tutto anche essi, come tutti gli esseri umani, sono dei peccatori e, anche se si considerassero delegati da Dio, non avrebbero la capacità di assumere la responsabilità che ne deriva, "perché sì come lo intelletto non vede cosa alcuna, se non le carnali, sendo al tutto ignorante delle spirittali, così la volontade nient'altro vole e desidera se non beni carnali: la vita, le ricchezze, la gloria..."³³⁸. Del resto, ammette Calvino, la realtà ci fa vedere un quadro molto diverso da quello descritto idealmente prima:

"Si verifica raramente, ed è quasi un miracolo, che i re sappiano moderare la loro volontà sì da non allontanarsi mai dalla giustizia e dalla rettitudine. È d'altra parte raro che abbiano la prudenza e l'intelligenza necessaria per saper discernere ciò che è bene e utile."³³⁹

La soluzione si trova, dunque, in un governo condiviso nel quale i vari magistrati si equilibrino, si limitino a vicenda: "in mancanza di uomini adatti e a causa del

³³⁷ *Ibidem*

³³⁸ MELANTONE, *I principii della teologia*, a cura di S. Caponetto, Roma 1992, p. 30

³³⁹ CALVINO, *Istituzione*, p. 1720

peccato, la forma di autorità maggiormente accettabile e più sicura risulta essere quella di un governo costituito da parecchie persone che si aiutino a vicenda e si ammoniscano nell'esercizio del loro compito; e qualora uno si innalzi oltre il dovuto siano gli altri a fungere da censori e da guida nei suoi riguardi"³⁴⁰.

In realtà, la teoria accennata nella "Istituzione" di Calvino è stata per la prima volta esposta dai giuristi del principe luterano Filippo d'Assia, nel periodo cruciale seguito alla dieta di Spira. Sulla base della teoria feudale e particolaristica della costituzione imperiale essi elaborano la loro "teoria costituzionale della resistenza."³⁴¹

Il fondamento testuale si trovava in una nuova interpretazione della lezione paolina - "non v'è potestà se non da Dio, e le potestà che sono, son da Dio ordinate". Il passo, dicevano i sostenitori di questa dottrina, si riferisce non soltanto ai sommi poteri, vale a dire, all'imperatore, ma anche alle autorità territoriali, e comunque ai sovrani "inferiori". Tutti i poteri terreni, anche quelli che possono in teoria limitare il potere per eccellenza - l'imperatore, in questo caso - sono ugualmente ordinati da Dio e possiedono tutti un compito nel piano celeste.

³⁴⁰ *Ibidem*

³⁴¹ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 280

Dal punto di vista teologico, come spiegherà più tardi Martin Bucero, questa interpretazione è valida per un preciso motivo: non essendo il fine del governo altro che assicurare l'applicazione della legge divina, ma considerando allo stesso tempo anche la natura corrotta dell'uomo, ci devono essere dei poteri che garantiscano che quell'elevato obbligo di porre in atto l'intenzione di Dio sia compiuto.

Nel caso, insomma, di un conflitto fra i due doveri del cristiano - quello dell'obbedienza al sovrano e quello dell'obbedienza a Dio - è chiaro che il secondo, quello verso la divinità, sia il più urgente. Per questa ragione, affinché assicurino che il popolo non sia abbandonato "alle brame di un tiranno senza Dio"³⁴², il Creatore stesso ha istituito le autorità inferiori aggiudicando loro il diritto di esercitare lo *ius gladi* per proprio conto.

In conclusione, ritiene Bucero, come dimostra il modello del regno davidico nel quale Dio "disperde il potere tra molte persone"³⁴³, non è possibile che Dio abbia "trasferito tutto il potere nelle mani di un solo uomo."³⁴⁴

In tal modo il provvidenzialismo poteva servire per formulare una teoria che suggerisse un certo equilibrio dei poteri e non soltanto, come abbiamo visto finora, una politica assolutistica e autoritaria come quella di Lutero.

³⁴² *Ibid.*, p. 295

³⁴³ *Ibid.* p. 294

³⁴⁴ *Ibidem*

Senza rinunciare all'importante dottrina dell'origine divina, il protestantesimo della seconda fase riesce a giustificare la propria ambizione militare.

Ma questa soluzione non viene accolta subito. In un primo tempo, il riformista di Wittenberg aveva respinto questa proposta, asserendo rigidamente che "l'imperatore è naturalmente il signore e il superiore di questi principi"; e in un'altra occasione, ripetendo la sua tradizionale tesi, rispondeva che: "Non è affatto lecito per chiunque desideri essere cristiano resistere all'autorità del suo principe, a prescindere dal fatto che il principe agisca più o meno giustamente."³⁴⁵

Ma queste sono dichiarazioni che risalgono all'inizio del 1530. Dopo la dieta di Augusta, e nel corso degli anni successivi, come fanno vedere i "Discorsi a tavola", Lutero tende a sostenere il diritto di una resistenza attiva al sovrano empio, usando, però, dei ragionamenti leggermente diversi da quelli usati da Bucero e Calvino. Vi tornerò sopra più avanti.

Dagli anni '30 in poi la medesima, o una simile concezione del potere si trova nelle pagine di molti degli scritti protestanti. Uno dei più importanti è quello di Zelantone, "Sul dovere dei principi" del 1539:

"Dio ordina espressamente a coloro che governano di obbedire al Vangelo e di permetterne la diffusione [...]"

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 282

Proprio per questo motivo Dio ha regolato la convivenza civile, per ch  il vangelo potesse essere propagato. A questi ordini devono obbedire tutti coloro che hanno potere, anche se sono contrastati dai superiori e dai pontefici".³⁴⁶

Anche qui il limite posto al sovrano deriva direttamente dalla sua mansione: nel momento in cui egli   incaricato di salvaguardare la diffusione del Vangelo, ogni volta che non adempie a questo compito egli contravviene alla prescrizione divina e deroga ai limiti del suo ufficio.

Lo stesso principio dovrebbe guidare anche la condotta dei magistrati inferiori: anche loro sono investiti per tutelare il compimento delle intenzioni divine secondo il Vangelo e quindi se non si oppongono al governante empio, pur essendo sottoposti ad esso, non svolgono la loro funzione in modo appropriato.

"Tutti i magistrati, superiori ed inferiori, ciascuno nella propria condizione, devono obbedire al secondo comandamento del decalogo³⁴⁷, ossia vietare e punire le bestemmie esteriori con le quali si offende Dio. N  si deve obbedire al superiore che non voglia compiere questa parte del suo dovere come quando approva e consolida vergognose dissolutezze."³⁴⁸

Se, insomma, il precetto base della prima fase dei protestanti era quello tratto dalla Lettera di Paolo ai

³⁴⁶ MELANTONE, *Scritti Religiosi e politici*, cit., p. 131

³⁴⁷ "Non avrai altri d i al Mio cospetto." (Esodo, 20, 3.)

³⁴⁸ MELANTONE, *Scritti politici e religiosi*, cit., p. 148

Romani - "sia ciascuno sottoposto all'autorità, (e) chi resiste alla potestà resiste all'ordine di Dio" - il passo a cui si rivolgono i protestanti della seconda fase, e dal quale attingono la loro teoria della resistenza, è quello tratto da S. Pietro, secondo cui "bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (Act., V, 29)."³⁴⁹

Sulla base dell'idea di rappresentanza insita nell'incarico divino e sul principio della libertà di fede - entrambi motivi fondamentali del luteranesimo - si costituisce, quindi, il tentativo di sciogliere la rigidità politica che i protestanti avevano ereditato dallo stesso Lutero.

Calvino ne desume la sua "teoria degli efori", che esprime proprio questi due motivi. Riferendosi ai cinque magistrati che controllavano la condotta dei re e dei cittadini nell'antica Sparta, egli richiama alla memoria il possibile legame fra un governo teocratico e l'ideale della libertà del suddito:

"Perché se esistessero, nel nostro tempo, magistrati istituiti per la tutela del popolo e per porre freno alla eccessiva licenza e cupidigia dei sovrani (come anticamente i cosiddetti "efori" presso gli Spartani e i "tribuni della plebe" presso i romani o di "demarchi" ateniesi, o come al giorno d'oggi i tre stati, in ogni regno, quando siano convocati); alle persone investite di tali cariche sarei lungi dal proibire, secondo i compiti del loro ufficio,

³⁴⁹ CALVINO, *Istituzione*, cit., p. 1748

l'opposizione e la resistenza alle intemperanze e crudeltà del sovrano, che anzi li giudicherei spergiuri se, constatando che sovrani disordinati opprimono il popolo non prendessero posizione, perché, così facendo, verrebbero meno al compito di tutelare la libertà del popolo cui sono stati preposti da Dio.³⁵⁰

La prima volta in cui l'idea del governo limitato viene effettivamente ed ufficialmente utilizzata come giustificazione di una resistenza arriva, però, soltanto nel 1550. Si tratta della decisione della città di Magdeburgo, una delle prime comunità luterane ad entrare a far parte della lega smalcaldica, di difendere le proprie tradizioni confessionali, rifiutandosi di cedere alle forze imperiali dopo la sconfitta dei protestanti a Mühlberg, nel 1547.

Fu nell'occasione dell'approvazione dell'*interim* di Augusta che la città di Magdeburgo sostenne, per l'appunto, il diritto del cristiano di resistere all'autorità imperiale, poiché, al di sopra dell'ubbidienza che ogni fedele deve portare all'autorità costituita, c'è l'ubbidienza a Dio che comanda di seguire la vera religione e di difendere, quando è necessario, tale credo.

Ed è appunto in riferimento a tale fatto che il Senato della città ordinò che fosse stampata una dichiarazione nella quale fossero spiegati questi principi al fine di chiarire di fronte alle altre città tedesche i motivi della resistenza all'autorità imperiale.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 1747

"Ogni qualvolta un magistrato superiore perseguiti i suoi sudditi, per diritto naturale, per legge divina e per la vera religione e venerazione di Dio, il magistrato inferiore, può per mandato divino, resistergli."³⁵¹ In base a questa premessa, "la persecuzione già a noi inflitta dai nostri superiori riguarda effettivamente l'oppressione della nostra vera religione, la vera venerazione di Dio ecc.", "Ergo, i nostri magistrati devono resistere a questa oppressione in base al mandato ricevuto da Dio."³⁵²

Di conseguenza, "Queste ragioni sono assolutamente decisive nel dimostrare la necessità di una difesa dei magistrati inferiori contro un superiore che sia coinvolto nella persecuzione della fede."³⁵³

Dopo aver affermato che il potere politico deriva direttamente da Dio, viene chiarito che Dio, però, non ha concesso un potere illimitato al Re e agli Imperatori. Onde l'ubbidienza che si deve a questi ultimi non deve essere considerata assoluta, ma limitata unicamente all'ubbidienza a quei Re ed Imperatori che seguono la vera religione.

"La funzione del magistrato devoto" consiste in questo: egli "può e dovrebbe, per la consacrazione e il mandato di Dio, servire il Suo regno istituendo e conservando il vero sacerdozio, sacramenti e il verbo" e

³⁵¹ Q, SKINNER, *Le origini*, cit., II, pp. 297-298

³⁵² *ibidem*

³⁵³ *ibid.*, p. 299

cercando di "difendere tutta la Chiesa contro qualsiasi persecuzione ingiusta."³⁵⁴

La "Confessio et apologia pastorum et reliquorum ministrorum Ecclesiae magdeburgensis", come rileva Skinner³⁵⁵, non era che una ripetizione della teoria costituzionale della resistenza enunciata in origine dai giuristi dell'Assia nel 1529 e riaffermata non molto tempo dopo da Bucero, Osiander e da altri scrittori luterani. Tuttavia, come una delle prime precise esposizioni dei principi della resistenza, la "Confessio" ha un'importanza notevole.

Anche se la diretta influenza della "Confessio" sulle successive teorie di resistenza non è del tutto certa,³⁵⁶ gli argomenti esposti in questa "dichiarazione di diritti" sono pressappoco quelli che ricompaiono, dagli anni '50 in poi, in tutte le dottrine protestanti di resistenza.

2. Seconda soluzione: l'altro lato della teoria dei "Due regni"

Come si è notato prima, la teoria dei "Due regni" permetteva di sostenere il principio della totale obbedienza al governo civile. È stato sottolineato come la separazione fra i due piani dell'esistenza del cristiano - l'uno

³⁵⁴ *ibidem*

³⁵⁵ *ibid.*, p. 297

³⁵⁶ Sull'influenza della *Confessio* sulle successive teorie calviniste di resistenza, si veda Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 299

spirituale e l'altro materiale - avesse mirato non solo ad impedire il controllo della Chiesa sulle anime dei fedeli, ma anche alla liberazione del governo civile dalla stessa prepotenza ecclesiastica:

"Io affermo che, essendo l'autorità terrena preordinata da Dio per proteggere i buoni e punire i malvagi, si deve lasciare che l'opera sua penetri indisturbata in tutto il corpo della Cristianità, senza guardare in faccia nessuno, sia pur papa, vescovo, prete, monaco, monaca o quello che vuole"³⁵⁷, ovvero "Date a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio".

Si è detto, altresì, che la divisione per zone di controllo avesse favorito la pretesa del governo civile di esercitare la sua autorità con un *minimum* di ostacoli. Tale pretesa si era venuta rafforzando ancora di più, appoggiandosi sulla teoria della doppia natura del fedele, giacché, per quel che riguarda il governo terreno, il cristiano si era dichiarato schiavo e disposto ad accettare gli ordini del governo civile, quasi senza condizioni.

Ma quando è stata descritta la dottrina dei "Due regni", si è dato rilievo anche a una delle sue grandi qualità retoriche, ovvero al suo carattere versatile. Essa può volgersi da una parte e dall'altra, fornendo riferimenti teologici sia a chi vuole sostenere l'idea assolutistica del governo, sia a chi preferisce trarne una nozione più relativistica.

³⁵⁷ LUTERO, *Scritti politici*, cit., pp. 133-134

E così, mentre i primi protestanti attingono dalla dottrina dei "Due regni" un'aprioristica approvazione del governo civile, i loro successori vi fondano una difesa del diritto di resistenza.

Le condizioni diplomatiche nelle quali nasce la seconda soluzione sono quasi le stesse in cui nasce la "teoria costituzionale". Si tratta sempre di quel periodo irrequieto che caratterizza i mesi attorno alla dieta di Augusta nel 1530. Anche questa volta è Filippo d'Assia ad avviare l'attività che porterà alla formulazione di una seconda teoria della resistenza. Ma in quel momento essa gode di un maggiore successo tra i teologi, e perfino Lutero si schiera a suo favore.

Nei confronti delle minacciose dichiarazioni che concludevano la dieta di Augusta - l'accordo dei principi cattolici di formare una lega in difesa dell'Impero - Filippo d'Assia è spinto a risuscitare la sua idea di un'alleanza difensiva. Il principe luterano scrive all'elettore Giovanni di Sassonia e al suo cancelliere, Gregorio Brück, cercando di indurli ad accettare l'idea di una lega protestante basata sulla "teoria costituzionale della resistenza".

L'elettore e il suo giureconsulto comprendono l'urgenza della proposta, pur tuttavia, invece di accettare

la teoria di Filippo, essi - e per la precisione Brück e i suoi collaboratori - propongono un'altra dottrina.³⁵⁸

La seconda soluzione è costruita sulla distinzione fra lo spazio del privato e quello pubblico. Richiamandosi alla teoria dei "Due regni", il livello privato viene identificato con il regno celeste, dove il cristiano è "libero e signore sopra tutte le cose", mentre il livello del pubblico è collegato al regno terreno, all'autorità civile, a cui il cristiano è tenuto a prestare obbedienza in ogni caso.

Seguendo la lezione di Lutero, ogni regno ha le proprie regole, approva certe cose e altre no, e possiede delle leggi e dei precetti che gli consentono di esistere come tale: "Poiché ci sono come due mondi nell'uomo i quali si possono governare e con diversi re e con diverse leggi."³⁵⁹

Il fedele protestante avrebbe una diretta conoscenza di ambedue i regni, in quanto essi corrispondono alle sue due nature - quella spirituale e quella civile. Con la prima vive il legame con Dio, con la seconda gestisce le sue relazioni con le cose che hanno attinenza al materiale - all'esteriore soltanto e non all'anima. La relazione politica si inserisce, ovviamente, qui. E benché coesistano perfettamente, e pur essendo entrambi di origine divina,

³⁵⁸ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 283

³⁵⁹ P. MESNARD, *Il pensiero*, cit., I, p. 436

ciascuno dei due regni si basa, beninteso, su un autonomo e incommensurabile sistema etico.

La soluzione offerta da Brück è istituita sulla mescolanza metaforica dei livelli: siccome al livello pubblico, nel regno terreno, il suddito non ha il diritto di resistere all'autorità, il modo di procurargli un tale diritto è di spostare la sua relazione con l'autorità al livello privato. Qui, nel regno celeste, dove il cristiano non appartiene più all'ordine pubblico, egli riacquista la sua libertà ed è autorizzato a far fronte a colui che ha l'intenzione di offenderlo.

Di più: uno dei ragionamenti secondo cui il cristiano deve obbedire al governo si fonda sul fatto che, per quanto riguarda l'uomo esteriore, "lo intelletto non discerne alcuna differenza del bene, e del male, se non carnale".³⁶⁰ Dal momento in cui il protestante "rientra" nel privato, le sue capacità intellettive vengono recuperate per la grazia di Dio: "l'uomo interiore è tutt'uno con Dio, gaudioso e felice per l'amor di Cristo."³⁶¹ Di conseguenza, al posto della sua insufficienza razionale subentra una certa capacità intellettuale, per la quale egli sarebbe in grado di distinguere fra un'opera empia e un sacrilegio, e il suo giudizio coinciderebbe con la legge divina.

Per comprendere meglio il principio che sta alla base della soluzione di Brück, è opportuno rappresentare i due

³⁶⁰ MELANTONE, *I principii*, cit., p. 29

³⁶¹ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 380

regni, o le due nature dell'uomo, come due spazi distinti - "nuovo e vecchio" come li chiama Melantone.³⁶² In questi due spazi si trovano sempre due protagonisti, due individui, ma la loro identità si modifica secondo lo spazio in cui stanno. Mentre nello spazio pubblico essi esercitano dei ruoli politici - sovrano e suddito -, dove l'uno è superiore e l'altro è inferiore, nello spazio privato essi diventano pari e uguali: sono due cristiani liberi e coscienti, giacché, "In Cristo non esistono uomo, donna, signore, servo, Giudeo, pagano, ché per quanto riguarda la persona son tutti eguali".³⁶³

In base ad una differenziazione dei ruoli, Brück stabilisce una definizione dei limiti del potere civile. Questa si appoggia su una tesi del diritto canonico che ammetteva, in certi casi, la legittimità di resistere a un giudice ingiusto.

Paragonando il ruolo del giudice a quello dell'imperatore, il cancelliere afferma che certe azioni del sovrano non potrebbero essere accreditate o considerate parte dell'incarico legittimo.

Un sovrano non può, per esempio, imporre il suo giudizio in materia di fede, perché essa, come ben noto, non rientra nelle sue competenze. Nel momento in cui il giudice, così come il sovrano, procede al di fuori del suo mandato, "egli non si comporta più come un giudice [...] ma

³⁶² MELANTONE, *I principii*, cit., p. 164, seguendo, naturalmente, la tradizione agostiniana.

³⁶³ LUTERO, *Scritti politici*, cit., pp. 78-79

semplicemente come un privato" (*non est iudex [...] sed privatus*), e pertanto, si può resistergli, nello stesso modo in cui un individuo resisterebbe e si difenderebbe contro qualsiasi privato che gli facesse ingiustamente violenza.³⁶⁴

Per tornare all'immagine degli spazi, in questo caso il sovrano si è spostato metaforicamente da uno spazio ad un altro - dal pubblico al privato. Egli ha perso i diritti che gli spettavano nel vecchio spazio e adesso è tenuto ad accettare le regole del terreno a cui è arrivato, dove, per l'appunto, "non esistono uomo, donna, signore, servo, Giudeo, pagano."

Dagli anni '30 in poi, dunque, molti teologi protestanti - fra essi anche degli ardenti luterani - abbandonano l'insistenza sul principio autoritario incondizionato che li accompagnava durante gli anni dell'organizzazione.

Lutero stesso, in un discorso datato fra il 1531 e 1535, dà il suo consenso, pur esitante, all'idea della resistenza del suddito al tiranno in determinate circostanze. Contestualizzando gli obblighi e i diritti del suddito, il riformista mette in evidenza la differenza fra le due identità dell'uomo e le diverse pratiche di ciascuna:

"È lecito uccidere il tiranno che compie ogni sorta di misfatti arbitrariamente contro il diritto umano e divino?
"ad un privato non è lecito, anche se potesse; glielo vieta

³⁶⁴ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 284

infatti il quinto comandamento: non uccidere. Ma se lo sorprendessi con mia moglie o mia figlia, potrei ucciderlo anche se non fosse un tiranno. Allo stesso modo se egli portasse via ad uno la moglie, ad un altro la figlia, ad un altro i campi e i beni, ad un altro ancora la casa e gli averi, e i cittadini, non potendo sopportare più a lungo la sua violenza e la sua tirannide, congiurassero insieme, sarebbe loro lecito ucciderlo, infatti se questo è lecito ad un privato, quando sorprende il tiranno ecc."³⁶⁵

Secondo il discorso - che è in effetti un po' confuso - il privato potrebbe uccidere il tiranno, ma non in quanto sovrano, cioè figura politica, bensì in quanto privato che ha commesso un'insopportabile violenza.

Come si è detto prima, questo discorso risale ai primi anni '30, ma, in realtà, il significato politico della distinzione fra le due identità dell'uomo - suddito e cristiano - è stata delineata da Lutero già in un trattato del 1527, dove egli si pone la questione se un cristiano possa, in tranquilla coscienza, esercitare il mestiere delle armi.

Spinto a dimostrare al suo amico, il cavaliere Assa fon Kram, che un certo tipo di combattimento non sia incompatibile con la condizione del cristiano, il riformista fa uso della stessa dottrina che diventerà entro qualche anno una dottrina fondamentale per il protestantesimo politico. Ecco alcune righe rilevanti dal libretto

³⁶⁵ LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 120

intitolato "Se le genti di guerra possano giungere alla beatitudine":

"senza dubbio i cristiani né combattono, né hanno sotto di sé l'autorità secolare: il loro è reggimento spirituale e, per quanto riguarda lo spirito, non sono soggetti se non a Cristo. Tuttavia col corpo e coi beni sono soggetti all'autorità secolare e tenuti a obbedirle. Ora, se dall'autorità secolare sono chiamati alla guerra, debbono e solo tenuti a combattere per obbedienza, non come cristiani, ma come membri e sudditi secondo il corpo e i beni corporali. Quindi se combattono, nè lo fanno per sé, nè a favore di se stessi, ma per servire ed obbedire all'autorità sotto la quale stanno, come scrive S. Paolo a Tito: "Siamo soggetti all'autorità".³⁶⁶

Il messaggio generale che emerge da questo trattato - si capisce subito - non si distanzia molto dalla tradizionale convinzione luterana: l'autorità è un dono divino e quindi la guerra non può essere suscitata contro di essa. Tuttavia, in certi casi specifici, e quando il suddito è forzato a partecipare, la guerra contro il superiore non vincola la sua possibilità di giungere alla beatitudine.

Questo è possibile, però, solo in quanto la distinzione fra i due strati dell'esistenza umana - lo spirituale e il materiale - è tenuta presente. La beatitudine diverrebbe possibile, dunque, nella misura in cui il cristiano che combatte "attivasse" la sua parte

³⁶⁶ ID., *Scritti politici*, cit., p. 538

politica e non teologica, la sua identità pubblica e non quella privata.

L'impiego a fini politici dell'idea della duplice identità del protestante si fa sempre più frequente nel pensiero del vecchio Lutero. In un discorso tardo, del febbraio 1539, egli la ripete ancora:

"È necessario fare una distinzione, cioè che il cristiano è una persona duplice, vale a dire in quanto fedele ed in quanto politico. In quanto fedele sopporta tutto, non mangia, non beve, non genera. Ma in quanto politico è soggetto alle leggi ed al diritto, ed è costretto a difendersi ed a preservare la pace. Così, se uno sotto i miei occhi volesse stuprare una sposa e delle vergini, in questo caso io vorrei posporre il cristiano e valermi della persona politica, strozzarlo sul fatto o chiamare aiuto."³⁶⁷

Il punto da sottolineare è, in ogni modo, che il privato come tale non può resistere agli ordini del suo sovrano: l'ordine gerarchico resta stabile, poiché "come dice Salomone: Se alcuno rotola una pietra in altro, essa gli tornerà addosso"³⁶⁸, e il principio di autorità rimane intatto.

La teoria privatistica della resistenza, però, non è stata accolta da tutti i protestanti con la medesima serenità. Bucero, per esempio, vedeva in essa una minaccia

³⁶⁷ ID., *Discorsi a tavola*, cit., p. 296

³⁶⁸ ID., *Scritti politici*, cit., p. 542

all'ordine civile, poiché, a suo parere, essa poteva portare a confusione tra "l'ufficio dei privati" e "l'ufficio dei poteri pubblici" e, di conseguenza, oscurare il punto cruciale che "non è mai lecito ai privati respingere la forza con la forza, ma lo è solo per coloro ai quali è stata concessa la spada."³⁶⁹

Infatti, come si diceva prima, è stato Bucero il maggiore portavoce ed elaboratore della "teoria costituzionale della resistenza", in cui si metteva in evidenza che il diritto di resistenza veniva concesso esclusivamente a magistrati pubblici.

In ogni modo la prudenza di Bucero, almeno per quel che riguarda il periodo da me esaminato, è stata forse un po' eccessiva: lo sforzo dei riformisti per non confondere i campi, e per sottolineare, invece, la distinzione fra il piano privato e quello pubblico, appare nei vari scritti così chiaro da far pensare che anche costoro, proprio come Bucero, avessero il timore di non essere compresi correttamente.

Comunque sia, la frequente insistenza su questo punto indica, mi pare, l'imbarazzo che i temi dell'azione politica da parte del suddito provocavano nella teologia classica protestante. Si veda, per esempio, un commento di Calvino su questa problematica:

³⁶⁹ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 288

"In questa obbedienza includo anche la riservatezza che debbono avere i cittadini privati riguardo alla cosa pubblica. Non intromettersi, né temerariamente ingerirsi, nelle mansioni del magistrato e soprattutto non assumere iniziative di carattere pubblico. Anche riscontrandosi, nel governo comune, errori che richiederebbero correzione, i cittadini non debbono provocare sommosse e prendere l'iniziativa per porvi rimedio o mettere le mani ad un'opera che non è di loro competenza; sono tenuti, invece, ad esporre la situazione al superiore che solo è autorizzato a disporre delle realtà pubbliche. Intendo dire che non si deve fare nulla in questa materia senza un ordine preciso. Laddove, infatti, sia dato un ordine dall'autorità superiore i cittadini sono rivestiti dell'autorità pubblica."³⁷⁰

Questo brano prepara le condizioni per la teoria degli efori: l'attenzione è volta chiaramente alla separazione fra lo spazio privato e quello pubblico, per consentire poi l'introduzione del ruolo dei magistrati inferiori come mediatori fra il cittadino e l'ordine pubblico.

Se si fa attenzione, infatti, si può notare che il sistema degli efori risponde alla stessa difficoltà da cui parte la teoria privatistica: tutte e due cercano di dividere il più possibile lo spazio pubblico da quello privato, rendendo il primo totalmente svincolato dall'intervento dell'uomo.

³⁷⁰ CALVINO, *Istituzione*, cit., p. 1739

In fin dei conti, le due soluzioni considerate dai protestanti - la teoria costituzionale e la teoria privatistica - mettono a fuoco lo stesso ostacolo e ne cercano il superamento: ambedue vogliono rendere possibile una relazione diretta fra il suddito e l'autorità, pur mantenendo intatto il distacco fra di essi.

Avendo presente l'incompatibilità fra i due spazi - si ricordi che lo spazio pubblico rappresenta il regno terreno, dove il cristiano è "servo di tutte le cose", mentre lo spazio privato rappresenta il regno di Cristo, dove "il cristiano è libero signore" - si cerca un modo, ovvero una "zona", dove i due protagonisti degli spazi (come sovrano e come suddito) possano comunicare.

Mentre la teoria costituzionale realizza l'incontro nella zona pubblica, spostando alcuni privati al livello pubblico (i magistrati inferiori), la teoria privatistica produce l'incontro fra il suddito e l'autorità nella zona privata, attraverso il trasferimento del sovrano dall'ordine pubblico a quello privato. La relazione politica, concludiamo, viene resa possibile solo fra uguali, che siano privati o pubblici.

Ma, nonostante il grande sforzo di tenere salde le premesse teologiche, e innanzitutto di mantenere il principio di autorità fondato sull'identificazione fra la persona del sovrano e il suo ufficio, non tutti gli scritti della seconda fase del pensiero politico protestante riescono mantenere la promessa.

I limiti che essi pongono al sovrano, e per mezzo dei magistrati inferiori, e attraverso la delimitazione delle competenze del governatore (come nella teoria privatistica), sottintendono l'eventuale trasgressione dell'incarico divino, e, pertanto, suggeriscono la possibile separazione fra l'ufficio e la persona che lo mette in atto.

3. L'attenuazione della dottrina dell'origine divina del governo - verso la separazione fra persona e ufficio.

È stato notato sopra che la differenza fra la prima e la seconda fase del protestantesimo politico può essere rimarcata anche tramite i diversi passi biblici che vengono scelti quali norme da seguire. La prima fase, poiché contrassegnata da un estremo provvidenzialismo, segue l'ordine di Paolo: "sia ciascuno sottoposto all'autorità e alla potestà, perciocché non v'è potestà se non da Dio". La seconda fase, pur non abbandonando la prescrizione apostolica, tende a schierarsi piuttosto con l'imposizione: "Bisogna obbedire a Dio anziché agli uomini".

Ciò dimostra che i teologi degli anni '30, più di quelli della prima fase, sono attenti alla divergenza fra l'ordine dell'uomo e quello di Dio, ovvero al fatto che le azioni del sovrano non convergono sempre con la legge divina. Il tipico insegnamento della seconda generazione è formato, dunque, da una mescolanza fra il tradizionale richiamo al dovere dell'obbedienza alle autorità temporali e

alcune riserve che agiscono da attenuanti, prendendo in considerazione il fattore umano della politica.

Un classico esempio di questa formula mista, lo troviamo nel trattato melantoniano "Sul dovere dei principi", del 1539: "Occorre sì prestare i doveri civici ai legittimi magistrati, tenendo però sempre presente la norma che prescrive, se essi comandano di far qualcosa contro gli ordini di Dio, di obbedire più a Dio che non agli uomini."³⁷¹

Il trattato rappresenta un modo moderato di deviare, senza rischiare troppo, dal determinismo politico del primo luteranesimo.

Un modo meno moderato, lo troviamo, invece, nei sermoni di Bernardino Ochino da Siena. La predica intitolata "Se i precetti umani delli signori temporali obbligano a peccato" rende molte bene l'idea:

"Ma, se la loro gravezze fusseno in giuste, questo può essere in dui modi. In prima, quando comandassero cose in sé impie e contrarie alli divini precetti, esempligrizia che adorassi un idolo, si come Nabucodonosor la statua; o che ammazzassi un innocente, e simili. In tal caso debbi resistere e non obbedire; ché, si come è scritto, bisogna più presto obbedire a Dio che agli uomini. Ma quando comandassero cose, le quali in sé non fusseno impie e contrarie al divino onore, talché si potessero fare senza offendere Dio, si come pagare denari più che non si

³⁷¹ MELANTONE, *Scritti politici e religiosi*, cit., p.148

conviene, servire e essere angariato più del debito; in tal caso dico che, se non puoi resistere senza scandalo, se bene quel signore fusse un turco, sei tenuto ad obbedire, altrimenti pecchi, non perché fai contr'al precetto umano, ma perché fai contr'al divino [...]. E così gli comandamenti delli signori temporali, come precetti umani, non obbligano a peccato, e quelli che, contra facendo, peccano, è solo in quanto fanno contr'alla carità, e contr'al precetto di Dio."³⁷²

Nella predica di Ochino leggiamo un esplicito riconoscimento dell'elemento umano della politica: egli non si sofferma nemmeno a chiarire se questi "precetti umani delli signori temporali" siano anch'essi originati da un disegno di Dio oppure siano di origine puramente umana, dalla propria volontà.

Ma non solo Ochino evita la difficile questione del libero arbitrio. Mentre i cattolici, come abbiamo visto, pongono il problema della volontà umana al centro delle loro teorie politiche, molti degli scrittori protestanti preferiscono, almeno fino agli anni '50, saltare questo dilemma o eluderlo.³⁷³ Tuttavia, l'immediata conseguenza dell'affermazione che gli ordini del sovrano possono contraddire le intenzioni divine è ovvia: un'esplicita autorizzazione a resistere al governo, nel caso in cui esso usi la sua libertà per insultare i principi della fede.

³⁷² B. OCHINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di G. PALADINO, pp. 180-181

³⁷³ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 324

Con Ochino sfioriamo il principio tipicamente cattolico della separazione fra il concetto di governo e la sua concreta esecuzione. Le teorie di resistenza comportano alla fine, a dispetto delle cautele adoperate dai teologi, l'adozione della versione limitata dell'origine divina del governo, quella che distingue, appunto, fra la necessaria sacralità dell'incarica e la natura accidentale dell'incaricato.

La preoccupazione di Bucero, che la teoria privatistica arrivi a comportare una perdita di chiarezza nel limite fra il privato e l'autorità pubblica, finisce per realizzarsi, provocando, proprio come egli temeva, la consegna del diritto di resistenza al popolo,³⁷⁴ e più tardi anche ai singoli cittadini.

"In alcuni degli scritti calvinisti più radicali degli anni '50 cominciò finalmente ad essere accettata la tesi secondo cui in determinate circostanze poteva essere lecito non solo ai magistrati, ma anche ai singoli cittadini, e quindi all'intero corpo popolare, partecipare legalmente ad atti di violenza politica."³⁷⁵

Le teorie calviniste radicali, come quelle di Knox - *"The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy"*, 1558 - o di Goodman - *"How Superior Powers ought to be Obeyed of their Subjects"*, 1558 -, che propongono degli argomenti a favore della rivoluzione

³⁷⁴ M. D'ADDIO, *Il tirannicidio*, cit., p. 573

³⁷⁵ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, p. 336

popolare sulla base di un vero e proprio contratto fra Dio e ciascun individuo³⁷⁶, rappresentano, infatti, una decisiva rottura con la tradizione teologica del luteranesimo.

La seconda fase del protestantesimo può essere letta, dunque, come una fase, esitante e piena di contraddizioni, di preparazione al definitivo abbandono della dottrina agostiniana dell'istituzione provvidenziale dei poteri civili. Prima di formulare una vera e propria dottrina di resistenza popolare era necessario, però, riconoscere la divergenza fra l'ufficio e la persona. La base teoretica di questo si trovava già in Lutero.

Poco più di un anno dopo lo scritto che esortava i signori tedeschi, in quanto esecutori di Dio, a distruggere senza pietà i contadini ribelli - "Contro le empie e scellerate bande dei contadini" -, Lutero scrive il trattato ricordato prima "Se le genti di guerra possano giungere alla beatitudine" (1526). Lì troviamo queste asserzioni:

"In primo luogo si deve tenere presente che altra cosa è l'ufficio e altra la persona; vale a dire che altro è opera, altro è autore. Ben può infatti un'opera od un ufficio essere buono e giusto in sé e pure diventare malvagio od ingiusto, se la persona o l'autore non siano buoni o giusti, ovvero non rettamente vi attendono".³⁷⁷

³⁷⁶ Q. SKINNER, *Le origini*, cit., II, pp. 339-340

³⁷⁷ LUTERO, *Scritti politici*, cit., pp. 532 - 533

È vero che, in questo passo, Lutero non si riferisce di preciso all'ufficio del governante, bensì a quello del soldato, ma, poco più avanti, egli ne trae una vera e propria generalizzazione:

"ogni ufficio in sé è divino ed utile e necessario al mondo, come il mangiare e bere e qualsivoglia altra opera. Ma che molti ne abusino e, senza necessità, per loro solo arbitrio, massacrino e uccidano, di ciò non l'ufficio stesso ma la persona è colpevole. Infatti, dove mai vi fu un ufficio, opera o qualsiasi altra cosa, buona a tal punto che i prepotenti ed i malvagi non ne potessero fare cattivo uso?"³⁷⁸

Come possiamo spiegare queste chiarissime asserzioni a favore del libero arbitrio - "molti ne abusino per loro arbitrio"? A favore della netta distinzione fra l'ufficio e la persona - "altro è opera, altro è autore"? E, soprattutto, come si spiega l'esplicita affermazione riguardante la necessità dell'ufficio rispetto alla contingenza del suo adempimento - "ogni ufficio in sé è necessario [...] ma molti ne abusano e, senza necessità [...] massacrino e uccidano"?

Non è facile rispondere a tali quesiti. Si può soltanto supporre che l'urgenza di Lutero di dimostrare la possibile compatibilità fra il mestiere delle armi e la vita cristiana lo abbia indotto a fare uso di una terminologia che solitamente gli è distante. Per dar licenza di

³⁷⁸ LUTERO, *Scritti politici*, cit., p. 536

partecipare alle guerre dei signori, egli deve assolvere i cristiani dalla preoccupazione del peccato: ricorrendo a una valutazione differenziata dell'ufficio e dei vari modi di attuarlo, il riformista raggiunge il suo obiettivo.

Resta il fatto che la separazione fra l'ufficio e la persona serve a Lutero per rendere possibile l'azione politica. Il principio è che per consentire qualsiasi attività da parte del suddito, l'estremo determinismo deve essere limitato, benché provvisoriamente. Esattamente in questa direzione è volta la trattatistica politica protestante del terzo, quarto e quinto decennio del Cinquecento.

Conclusione:

La seconda fase del pensiero politico protestante sembra più che altro apologetica: una rigida aderenza ai principi antropologici della teologia di matrice agostiniana non era più possibile nel contesto politico aggressivo che si era evidenziato dopo la dieta di Augusta.

Pur tuttavia, prima di abbandonare definitivamente i postulati tradizionali, i protestanti si impegnano nello sforzo di risolvere il "paradosso fondamentale" insito nella versione massimalista della dottrina dell'origine divina del governo.

Invece di porre l'attenzione sulla natura colpevole dell'uomo, che conduceva, come abbiamo visto, a una totale negazione della sua rilevanza a livello politico, essi pongono in rilievo come fondamentale qualità dell'uomo, la sua interna scissione.

Attraverso questo spostamento di attenzione, i protestanti riescono a riconciliare l'idea di una società intesa in termini di autorità provvidenziale e i requisiti etici della vita associata.

Dalla teoria della disobbedienza passiva i protestanti passano, dunque, a difendere il diritto dell'attiva disobbedienza, ovvero il diritto di resistenza. Ma un tale passaggio dà l'avvio a delle ulteriori elaborazioni e radicalizzazioni delle dottrine di resistenza, cosicché alla fine del percorso si verifica un vero e proprio distacco dai quei valori e da quelle premesse con cui la speculazione protestante era partita mezzo secolo prima.

Lutero, l'"Adulator principum", come viene chiamato criticamente, ne fornisce involontariamente i mezzi. La sua particolare idea della doppia natura dell'uomo diviene la chiave per la futura sconfitta della sua idea politica.

BIBLIOGRAFIA

Testi

AMMIRATO S., *Opuscoli del signor Scipione Ammirato*, Firenze
1637

AMMIRATO S., *Discorsi sopra Conelio Tacito*, a cura di L.
Scarabelli, Torino 1865

BOCCALINI T., *Ragguagli di Parnaso*, Bari 1910

CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana*, I-II,
trad. O. Bert, M. Musaccio, G. Tourn, a cura di G. Tourn,
Torino 1971

CAMPANELLA T., *Discorso delle ragioni che ha il re cattolico
sopra il nuovo emisfero*, a cura di G. Ernst, in *Monarchia di
Cristo e nuovo mondo*, in *Studi politici in onore di L.
Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano 1900

ERASMO D., *L'educazione del principe cristiano in La
formazione cristiana dell'uomo*, a cura di E. Orlandini
Traverso, Milano 1989.

GIOVIO P., *Ritratti degli uomini illustri*, a cura di C.
Caruso, Palermo 1999

- GIOVIO P., *Gli elogi. Vite brevemente scritte d'huomini illustri di guerra, antichi et moderni...* tradotte per M. Lodovico Domenichi in *Firenze MDLIIII*.
- GUICCIARDINI F., *Scritti politici e ricordi*, a cura di R. Palmarocchi, Bari 1933
- La Confessione Augustana del 1530*, a cura di M. Bendiscioli, Milano 1969
- LIPSIO G., *Politica*, in *Opere di Alessandro Tassoni: Annali e scritti storici e politici*, I, a cura di P. Puliatti, Modena 1990
- LUTERO M., *Scritti politici*, trad. G. Panzieri Saija, a cura di L. Firpo, Torino 1959²
- LUTERO M., *Il servo arbitrio (1525)*, trad. M. Sbrozi, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993
- LUTERO M., *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Torino 1969
- MACHIAVELLI N., *Il principe*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997
- MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997
- MELANTONE F., *I principii della teologia*, a cura di S. Caponetto, Roma 1992

MELANTONE F., *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnoletto, Torino 1981

OCHINO B., *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di G. Paladino, Bari

PONTANO G., *Il principe ad Alfonso duca di Calabria*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli 1952

ROSELLO L. P., *Il ritratto del vero governo del principe dall'esempio vivo del gran Cosimo de' Medici*, Venezia 1552

SELLER A., *The History of Passive Obedience since the Reformation*, Amsterdam 1689

TOMMASO, *De regimine principum ad regem Cypri*, a cura di G. Mathis, Torino 1928

TOMMASO, *De unitate intellectus*, trad. G. Castellani, Milano-Roma-Napoli 1927

Studi

BAINTON R. H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, London 1953

BARCIA F., *La Spagna negli scrittori politici italiani del XVI e XVII secolo*, in *Repubblica e virtù: pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continsio e C. Mozzarelli, Roma 1995

BOBBIO N., *Stato, governo, società: Frammenti di un dizionario politico*, Torino 1985

CANTIMORI D., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975

CANTIMORI D., *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino 2002

CANTIMORI D., *Martin Lutero*, in LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit.

CARLYLE R. W. e A. J., *Il pensiero politico medievale*, I-IV, a cura di L. Firpo, Bari 1967

D'ADDIO M., *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla Riforma e il "De Principatu" di Mario Salamonio*, Milano 1954

D'ADDIO M., *Il tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, III, Torino 1983

DE MICHELIS PINTACUDA F., *La volontà dell'uomo nella teologia della riforma: Lutero, Melantone, Calvino*, in *L'efficacia della volontà nel 16° e 17° secolo*, a cura di F. P. Adorno e L. Foisneau, Roma 2002

FIGGIS N. J., *The Divine Rights of Kings*, Bristol 1994

FIRPO L., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996

GIACON C., *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana*, I-III, Milano 1950

GIERKE O. F., *Natural law and the Theory of Society: 1500 to 1800*, Cambridge 1950

GILSON È., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983

HIRSCHMAN A. O., *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 1979

JEDIN H., *Il Concilio di Trento, I-V*, Brescia 1973-1982

LEVI G., *Aequitas vs fairness. Reciprocità ed equità fra età moderna ed età contemporanea*, in "Rivista di Storia Economica, XIX (2003), pp. 195-204

MEINECKE F., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze 1977

MESNARD P., *Il pensiero politico rinascimentale, I-II*, a cura di L. Firpo, Bari 1963

MONDIN B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000

PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000

PRETEROSSO G., *Autorità*, Bologna 2002.

QUAGLIONI D., *Il modello del principe cristiano: gli 'specula principum' fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in

Modelli nella storia del pensiero politico, a cura di V. I. Comparato, Firenze 1987.

SEIDEL MENCHI S., *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino 1987

SCHMUTZ J., *Dal peccato dell'angelo*, in *L'efficacia della volontà nel 16° e 17° secolo*, a cura di F. P. Adorno e L. Foisneau, Roma 2002

SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno*, I-II, Bologna 1989

TROELTSCH E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969

VANNI ROVIGHI S., *S. Tommaso d'Aquino*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II, Torino 1983

VASOLI C., *La filosofia medioevale*, Milano 1961

VASOLI C., *Lucio Paolo Rosello e un'immagine cinquecentesca del principe*, in "Nuova rivista storica", LXV (1981), pp. 552-571

VINAY V., *La riforma. Chiese e sette protestanti*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, III, Torino 1983