



Peccato e pena
Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente
Ciclo di lezioni 2006/07

MARIO MIEGGE
Università di Ferrara

Apocalittica, politica e peccato nella Riforma protestante*

5 dicembre 2006

Optima-pessima

Come si collegano, nei testi dei riformatori e nelle successive elaborazioni del pensiero protestante, la concezione del peccato e le denunce – sovente di tipo “apocalittico” – che concernono le istituzioni pubbliche della Chiesa e dello Stato?

Negli scritti di Martin Lutero, dati alle stampe nei mesi cruciali tra l'estate del 1520 e la primavera del 1521, la rappresentazione tradizionale dell'Anticristo torna in scena ed assurge a simbolo della commistione perversa tra religione e potere, nella quale prende piena evidenza la dimensione collettiva e storica del peccato.

Il 10 dicembre 1520, di fronte ai colleghi e studenti dell'Università di Wittenberg, Lutero diede alle fiamme i libri del diritto canonico e la bolla papale di condanna *Exsurge domine*, pubblicata nel mese di giugno. Scrisse poi una apologia di quell'atto estremamente sedizioso (*Perché i libri del papa e dei suoi discepoli sono stati dati alle fiamme*), in cui si trova una frase che servirà da guida nell'intero svolgimento del nostro tema.

Vale la pena di citarla nel limpido latino di Lutero: «sic enim ab initio omnium creaturarum semper pessima quaeque ex optimis quibusque nata sunt», ossia «così infatti dall'inizio di tutte le creature sempre dalle cose ottime sono nate cose pessime». Ed ecco l'argomentazione, in una sequenza di eventi esemplari:

* Testo pubblicato in: *Peccato e pena. Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente*, Modena, 2007, pp. 127-151. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

Infatti, nel coro supremo degli angeli, dove Dio ha operato in sommo grado, peccò Lucifero e fece massima offesa. E nel paradiso terrestre il primo e ottimo uomo ha compiuto massimo peccato e danno [...]. E Cristo, figlio di Dio, non è stato crocifisso proprio nella santa città di Gerusalemme, nella quale, più che in ogni altra, Dio era onorato e aveva fatto un gran numero di miracoli? Allo stesso modo Dio non ha benedetto alcuna città al mondo quanto Roma, colmandola di grazie e di santi. Perciò essa deve anche fare, in guisa di ringraziamento, il più grande danno, come Gerusalemme, e dare al mondo il vero e sommamente nocivo Anticristo [...]. E certamente questo avviene ora e tutto è fatto sotto il nome e l'apparenza di Cristo, cosicché nessuno lo crede, finché egli venga ad illuminare queste tenebre con la luce del suo avvento, come dice San Paolo¹.

Ma in che cosa consiste quel “peccato”, che trasforma l’ottimo in pessimo?

Iustus et peccator

Negli anni che precedono l’inizio del conflitto ecclesiastico, il monaco e *magister* Martin Lutero ha riscoperto nelle Scritture – e principalmente nelle Lettere dell’apostolo Paolo – un concetto unitario e altamente drammatico del peccato. Esso irrompe e si manifesta soltanto “davanti a Dio”: non già negli strati bassi della condizione umana bensì al vertice della vita spirituale. Intento a cercare salvezza, l’uomo si affida alla devozione, alla “santità delle opere”. Pertanto l’Evangelo, che annunzia il *giudizio* e nello stesso tempo la incondizionata *grazia* divina, è occultato e sostituito dalla cura ansiosa di sé. Mettendosi al posto di Dio, l’uomo religioso si auto-justifica. Nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, svolte nel 1515-16, Lutero enuncia il paradosso di *iustus et peccator*, “giusto e peccatore”:

I santi intrinsecamente sono sempre peccatori, perciò estrinsecamente sono sempre giustificati. Gli ipocriti invece intrinsecamente sono sempre giusti, perciò estrinsecamente sono sempre peccatori. Dico “intrinsecamente”, cioè come siamo in noi, al nostro sguardo, nella nostra stima, “estrinsecamente” invece come siamo presso a Dio e nel suo giudizio. Dunque siamo giusti estrinsecamente, quando non siamo giusti per noi stessi né per le opere, ma solo per la stima che Dio fa di noi. La sua stima infatti non è in noi né in nostro potere. [...] Al contrario gli ipocriti, per il fatto che intrinsecamente sono giusti, per logica conseguenza sono estrinsecamente ingiusti (nella stima di Dio) [...], perché pervertono ogni parola della Scrittura, come quella: “il mio peccato è del continuo di fronte a me”. Costoro invece dicono: “la mia giustizia è del continuo di fronte a me” e “beati coloro che praticano la giustizia” [*Salmo* 106, 3]. “Nei tuoi confronti – dicono – non ho peccato ma compio opere giuste”; anzi le compiono per se stessi².

Il peccato, dunque, è il capovolgimento della relazione con Dio, che avviene per l’appunto nella coscienza di sé dell’uomo «intrinsecamente giusto». Qui lo «sguardo» e la «stima» sono autoreferenziali: io pongo «la mia giustizia del continuo di fronte a me»; compio bensì «opere giuste» ma le compio per me stesso. Nell’anelito umano alla santità si cela l’idolatria, come verrà detto da Lutero alcuni anni dopo, nella polemica contro le opere devozionali:

Tutti questi cultori dei santi peccano contro il primo comandamento, perché non cercano in Dio e nei santi quel che è proprio di Dio, ma il loro proprio vantaggio, e sono essi stessi il fine ultimo (come si dice) delle loro opere, cioè un idolo; essi si servono di Dio, fruiscono di se stessi [*utentes Deo, fruentes seipsos*]³.

¹ Doctor Martin Luthers, *Werke. Kritische Ausgabe*, Böhlau, Weimar 1883- (da ora in avanti sigla WA, con indicazione numerica del volume e della pagina), vol. 7, pp. 178-79 (traduzione mia).

² WA, 56, pp. 268 ss. (trad. mia). Cfr. M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (1515-16), 2 voll., a cura di G. Pani, Marietti, Genova 1991.

³ WA, 1, p. 425. Il passo di Lutero è citato e tradotto da Miegge in Id., *Lutero. L’uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms* (prima ed. 1946); quarta ed. Claudiana, Torino 2002, p. 145. L’autore aggiunge: «L’amore di sé, la ricerca del proprio vantaggio temporale o eterno, è per Lutero l’essenza stessa del peccato, l’impulso originario della creatura ad affrancarsi, a ribellarsi al suo creatore, a porsi come idolo a se stessa».

La figura del *iustus et peccator* e la sua antitesi – *peccator et iustus* – sorgono nelle meditazioni di Lutero sulla *Lettera ai Romani*. Nella Prefazione alla edizione delle proprie opere (scritta nell'ultimo anno di vita, 1545) il riformatore rievoca il dramma spirituale di quella scoperta: «...nonostante l'irreprensibilità della mia vita di monaco, mi sentivo peccatore davanti a Dio: la mia coscienza era estremamente inquieta»⁴. Le parole hanno la loro storia: altrettanto “irreprensibile” era stata infatti la condotta del fariseo Saulo di Tarso. Parlando della sua vocazione, l'apostolo scrive ai Filippesi:

Se alcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto allo zelo, persecutore della chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi [...] tutte queste cose le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede (*Lettera ai Filippesi*, 3, 4-9).

Ritorniamo alla pagina autobiografica del 1545. L'ansia del monaco “giusto e peccatore” si dissolve nella illuminazione improvvisa, suscitata dalle parole del primo capitolo della *Lettera ai Romani* (identiche alla dichiarazione della *Lettera ai Filippesi*, 3, 9):

Finalmente Dio ebbe compassione di me. Mentre meditavo giorno e notte ed esaminavo la connessione di queste parole: «La giustizia di Dio è rivelata nell'Evangelo, come è scritto: il giusto vivrà per fede» [*Lettera ai Romani*, 1, 16], incominciai a comprendere che la giustizia di Dio significa qui la giustizia che Dio dona e per la quale il giusto vive, se ha fede. Il senso della frase è dunque questo: l'Evangelo ci rivela la giustizia di Dio [...], per mezzo della quale Dio, nella sua misericordia, ci giustifica mediante la fede [...]. Subito mi sentii rinascere, e mi parve che si spalancassero per me le porte del paradiso.

Il “male radicale” secondo Kant

Può apparire sconcertante che, trascorsi più di 350 anni dal tempo della Riforma, alcuni temi e argomenti affini alla dottrina del peccato ed alla diatriba ecclesiastica di Lutero ricompaiano nel clima meno ardente (ma altrettanto conflittuale) del “secolo dei Lumi”, e precisamente nello scritto *La religione entro i limiti della sola ragione*, che il filosofo Immanuel Kant pubblicò nel 1793 – e che gli procurò non pochi fastidi con l'autorità censoria del Re di Prussia, di cui era suddito.

A differenza di altri *philosophes* del Settecento, Kant ha infatti una robusta conoscenza delle Scritture: le cita e interpreta “alla luce della ragione” e su questa base indaga la storia delle chiese cristiane. Egli è dunque tra i maggiori esponenti di un protestantesimo “liberale”, per molti aspetti distante dalla ortodossia teologica dei Riformatori ma intensamente vissuto sul piano delle convinzioni personali.

Nel primo capitolo de *La religione* Kant si interroga sul “male radicale” e lo rinviene nel “cuore” stesso dell'agire volontario, libero e intenzionale. A parere di Kant il male morale non consiste nella semplice malvagità umana e non si riduce affatto all'impero pulsionale dei sensi:

per offrire una spiegazione del male morale nell'uomo, la *sensibilità* contiene troppo poco, perché essa, eliminando i moventi che possono derivare dalla libertà, fa dell'uomo un essere puramente *animale*⁵.

⁴ WA, 54, pp. 85 ss., tradotto da Giovanni Miegge, in Id., *Lutero*, cit., pp. 133-134.

⁵ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 36.

Il male morale si pone invece «alla radice» perché corrompe le *intenzioni*, producendo una *inversione dei moventi* dell'azione. Il male radicale si rivela per l'appunto nella condotta dell'uomo che assume la legge morale e la mette in pratica: ma non lo fa per il movente del *rispetto* incondizionato della maestà e universalità della legge bensì per il movente egocentrico dell'*amore di sé*. Nel linguaggio filosofico di Kant ritorna la diagnosi di Lutero riguardo all'uomo «intrinsecamente giusto». Nell'insorgere del male radicale lo stesso agire conforme alla legge morale è dunque «corrotto», pervertito «nel cuore». Dice Kant:

L'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi [...]: l'uomo assume, invero, nelle sue massime, la legge morale accanto al movente dell'amore di sé, ma – siccome egli si accorge che non possono sussistere l'uno accanto all'altro, ma che invece bisogna che l'uno sia subordinato all'altro, come alla sua condizione suprema – egli prende il movente dell'amore di sé e le sue inclinazioni come condizione del compimento della legge morale⁶.

L'adesione alla legge morale e la sua pratica scrupolosa si capovolgono allora in strumento di auto-justificazione e negli inganni della “buona coscienza” di noi stessi:

Questa colpa [...] ha per suo carattere una certa *perfidia* del cuore umano, che consiste nell'ingannar se stessi relativamente alle proprie buone o cattive intenzioni, e [...] nel non tormentarsi a riguardo della propria intenzione, ma nel ritenersi invece giustificati agli occhi della legge⁷.

E infine, la “perversità del cuore” contamina anche le relazioni con gli altri:

Questa slealtà, che consiste nell'ingannare noi stessi ed impedisce lo stabilirsi della vera intenzione morale in noi, si espande esteriormente nella falsità e nell'inganno verso gli altri⁸.

Insomma, il “male radicale” irrompe al vertice della esistenza e della cultura umana: per il teologo Lutero quel vertice – ambiguo e sempre esposto al capovolgimento dell'ottimo in pessimo – era la religione; per il filosofo illuminista è la moralità. Ma, non per caso, la pagina di Kant si chiude con una citazione della *Lettera ai Romani* (3, 12): «Non c'è qui nessuna differenza, tutti sono egualmente peccatori».

La dichiarazione dell'apostolo concludeva l'arringa a proposito della Legge: prima di tutto contro la corruzione dei pagani, che non conoscono la legge divina ma hanno una voce della coscienza che testimonia contro di loro e li condanna; poi contro la superbia dei giudei, che hanno ricevuto da Dio la Legge ma la praticano in modo perverso per “trarne vanto” (e questa denuncia è, ancora una volta, l'autocritica dell'“irreprendibile” fariseo Saulo).

Nella storia del pensiero protestante, dunque, la rappresentazione “verticale” del peccato ha lunga durata: da Lutero a Kant – e poi, nel secolo XIX, il filosofo Soeren Kierkegaard e, nel XX, il teologo Karl Barth. Il testo basilare di riferimento è sempre la *Lettera ai Romani* di Paolo.

Mysterium iniquitatis

In quale senso e in quali circostanze la diagnosi del peccato prende connotazioni apocalittiche?

La parola “apocalisse” evoca in noi l'annuncio del Giudizio universale e della fine del mondo – di cui parla il libro omonimo, l'ultimo del Nuovo Testamento. Ma i termini greci

⁶ *Ivi*, pp. 37-38.

⁷ *Ivi*, p. 39.

⁸ *Ivi*, p. 40.

apokalyptein e *apokalypsis* significano “rivelazione”, “svelamento”, e non hanno necessariamente un riferimento agli eventi finali della Storia. Il velo che viene strappato è quello di una *apparenza* che nasconde e trasfigura una realtà contraria e opposta. “Apocalittica” è pertanto la denuncia del “mistero di iniquità”, in cui il “pessimo” prende la figura dell’“ottimo”. *Mysterium iniquitatis* è la traduzione latina delle parole con cui Paolo, nella *Seconda lettera ai Tessalonesi* (2, 2-7), designa l’avvento dell’«uomo iniquo, figlio della perdizione», che viene a «sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio», e che, nella tradizione cristiana, prende il nome di Anticristo.

Come abbiamo visto, nel libello di Lutero *Perché i libri del papa sono stati dati alle fiamme*, il discorso sul capovolgimento dell’ottimo in pessimo si conclude con la sconvolgente dichiarazione che l’Anticristo si è ora insediato nella santa città di Roma, capitale del mondo cristiano. Nella primavera del 1521, poche settimane prima del processo a suo carico nella Dieta imperiale di Worms, Lutero affronta più ampiamente la questione, nella *Replica ad Ambrogio Catarino*⁹ (un teologo italiano, autore di un trattato *De Antichristo*). Lo scritto è costruito in forma di commento a un passo di *Daniele* (8, 23-25), in cui il profeta annuncia che «sorgerà un re potente e che ben conosce gli inganni», il quale «si ergerà contro il Principe dei principi». Si tratta dunque di una figura di rivolta contro il Signore, che è chiaramente politica («un re potente») e che Lutero assume come prototipo dell’Anticristo.

La novità della spiegazione sta, in primo luogo, nel fatto che Lutero rifiuta le interpretazioni più frequenti, che identificano l’Anticristo con una singola persona storica (monarca o papa) e lo definisce invece come entità collettiva di un «regno»:

Vi sono alcuni, cui non bisogna dar retta in nessun modo, che interpretano questo, ed altri passi dei profeti, come se si trattasse di una persona ben definita, dimostrando di ignorare che i profeti sono soliti indicare la totalità di un qualche regno attraverso una sola persona. [...] Erroneamente fanno corrispondere l’Anticristo, che Paolo chiama uomo del peccato e figlio della perdizione [*Seconda Lettera ai Tessalonesi*, 2, 3] ad una sola persona, mentre egli vuole che si comprenda che Anticristo è tutto l’insieme e il caos degli uomini empì e tutta una successione di regnanti¹⁰.

In secondo luogo – proprio negli anni in cui l’offensiva ottomana si scatenava sull’Europa, minacciando direttamente l’Impero germanico – Lutero afferma che l’Anticristo non è un nemico esterno, come per l’appunto il Turco, bensì un potere interno alla cristianità:

Poteva sembrare che Daniele parlasse dei turchi, sotto il cui dominio le iniquità hanno reso ciechi i popoli, se Pietro non ci avesse guidati a comprendere che si trattava della sovranità che si esercita sopra il popolo di Dio e di coloro che siedono al posto di dottori e vescovi¹¹.

E qui ci troviamo nel centro concettuale del “mistero di iniquità”. L’Anticristo è una “potenza” che si instaura in un processo occulto di sostituzione e simulazione della sovranità di Cristo. Il suo regno è quella della *apparenza* e si costituisce per mezzo dell’inganno (*Daniele*, 8, 23), e proprio per questo ha una forza distruttiva (8, 24: «egli farà prodigiose rovine [...] e distruggerà i potenti e il popolo dei santi») di gran lunga superiore a quella delle armi mondane.

Nell’esposizione Lutero enumera le molte facce della «potenza dell’apparenza», flagellando i costumi e le cerimonie della Chiesa del suo tempo e persino le diatribe scolastiche delle Università. Ma, fondamentale, questo regno dell’apparenza trae alimento dalla devozione religiosa capovolta, che è – dice Lutero – *superstitio et hypocrisis*, superstizione ed ipocrisia.

⁹ M. Lutero, *L’Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino 1989.

¹⁰ *Ivi*, p. 69.

¹¹ *Ivi*, p. 72.

Infatti la superstizione e l'ipocrisia, che è parvenza di pietà ed apparenza di devozione, è la più potente, la più attraente e perciò la più nociva di tutte le parvenze [...]. Le apparenze sacre, giacché prefigurano le cose divine ed offrono tracce delle cose eterne, catturano e traggono in inganno anche i più saggi, i più santi, i più forti, e persino gli eletti.¹²

La stessa inversione, che fa del “giusto” un “peccatore”, si ripresenta dunque sulla scena pubblica ecclesiastica, al momento in cui – sotto il titolo di “Vicario di Dio in terra” – l'Anticristo «si siede nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio»¹³, come annunciava l'apostolo Paolo.

L'Anticristo nel regno d'Inghilterra

Lutero ha posto il “mistero di iniquità” al vertice della Chiesa (la Corte papale di Roma) ma si è astenuto dal trasferire le figure dell'Anticristo sul piano politico. Il passaggio è avvenuto nel corso delle guerre di religione e nelle rivoluzioni in Scozia e in Inghilterra, delle quali furono protagonisti i gruppi più militanti del protestantesimo.

Nel saggio *L'Anticristo nel Seicento inglese* (1971)¹⁴ Christopher Hill (che è stato, nella seconda metà del secolo scorso, il maggiore storico della rivoluzione inglese) dimostra che, nei fiammeggianti anni 1640-1660, la lettura profetico-apocalittica degli eventi della storia contemporanea non può essere affatto circoscritta alla *lunatic fringe*, “frangia impazzita” dei settari estremisti (“quintomonarchisti” e altri gruppi marginali nel grande torrente della sollevazione inglese). Quella lettura, al contrario, si espande nei sermoni istituzionali pronunciati ogni settimana davanti al Parlamento in lotta contro il re Carlo I Stuart, e ancor più nelle arringhe dei predicatori dell'Esercito Nuovo Modello, organizzato e comandato da Oliver Cromwell; e compare anche sovente nei discorsi dei dirigenti – come lo stesso Cromwell – e dei letterati – come il poeta John Milton.

Christopher Hill ripercorre l'ascesa e il declino delle figurazioni politiche dell'Anticristo. Al tempo della regina Elisabetta I gli inglesi sono per lo più convinti che Anticristo sia il Papa di Roma. Ma quando si inasprisce il dissenso interno, nel movimento puritano, ostile al regime episcopale della Chiesa d'Inghilterra, incomincia a serpeggiare l'opinione che “anticristiani” siano i Vescovi. Quando poi Carlo I dà inizio alla guerra civile, alzando le sue insegne contro il Parlamento di Westminster, la qualifica di “anticristiano” viene a colpire il sovrano stesso, capo della gerarchia ecclesiastica anglicana. Nel fervore della rivoluzione, in una sorta di rincorsa, ogni partito accusa i propri avversari di essere anticristiani, e l'incriminazione viene rivolta da alcuni settari persino alle Università di Oxford e Cambridge.

Al culmine di questa inflazione escatologica, i Quaccheri (uno dei gruppi religiosi più radicali del sommovimento inglese) sceglieranno la via della nonviolenza e, in controcorrente, concluderanno che l'Anticristo si cela dentro ogni uomo. La Rivoluzione – commenta Hill – è terminata.

Non erano però terminate le indagini sul “mistero di iniquità”. Nel 1660 viene restaurata la monarchia e Carlo II Stuart, figlio del decapitato “anticristiano” Carlo I, diventa re d'Inghilterra. La Chiesa anglicana è pienamente ristabilita, ne vengono espulsi tutti i pastori puritani e sorgono le comunità dei “dissenziati”, sovente esposte alla repressione. Ma, anche nell'epoca della Restaurazione, l'interpretazione delle profezie di *Daniele* e della *Apocalisse*, e la figura stessa dell'Anticristo, mantengono una forte presenza nei trattati di filosofi e

¹² *Ivi*, p. 78.

¹³ *Ivi*, p. 94.

¹⁴ C. Hill, *L'Anticristo nel Seicento inglese*, a cura di P. Adamo, Il Saggiatore, Milano 1990.

scienziati, come i docenti della Università di Cambridge, Henry More e il suo più giovane collega Isaac Newton, i quali erano membri della Chiesa anglicana e distanti dal puritanesimo militante.

E qui ritorna una rappresentazione dotta dell'Anticristo, che già nel Cinquecento era stata elaborata dal più stretto discepolo e collaboratore di Lutero, Filippo Melantone (che era anch'egli un eminente professore universitario).

Nel suo *Commento a Daniele* (1543) e poi nella *Introduzione ad un trattato di storia universale (Chronicon Carionis, 1558)*, il *praeceptor Germaniae* delinea un quadro fortemente drammatico. Al decorso ordinario dei regni di questo mondo, che per volere divino sorgono e passano, subentra un disordine estremo, incarnato da potenze commiste di sacro e di profano, che alla tirannide politica uniscono l'apostasia religiosa. Melantone le individua da una parte (discostandosi in questo da Lutero) nell'impero dei Turchi, dall'altra nel regno romano del Papa.

Un secolo più tardi il filosofo Henry More pubblica *Una modesta indagine sul mistero di iniquità* (Londra, 1664). Egli definisce «la vera idea dell'Anticristo» in base al capovolgimento dei tre ruoli del Cristo (re, profeta e sacerdote) in forme di potere mondano, e più precisamente nella instaurazione di un *Kingdom Ecclesiastic*. «Regno ecclesiastico» è ovviamente la Roma dei Papi. Ma Henry More è convinto (come in seguito anche Isaac Newton) che l'estensione del regno dell'Anticristo sia assai più ampia. Infatti il ruolo profetico del Cristo viene usurpato da ogni potere che pretende di avere il monopolio dello «spirito di profezia» e dell'interpretazione delle Sacre Scritture.

Tredici anni prima, nel 1651, era stato pubblicato il *Leviatano* di Thomas Hobbes, che assegnava al solo sovrano la prerogativa della retta interpretazione delle Scritture. Nella *Modest Inquiry* Henry More non menziona esplicitamente il *Leviatano*, ma polemizza duramente contro il grande giurista olandese Ugo Grozio, che nei primi decenni del Seicento aveva proposto tesi analoghe a quelle di Hobbes, che potremmo definire «cesaro-papiste». Dunque, per Henry More la figura «anticristiana» del *Kingdom Ecclesiastic* si manifesta non soltanto in una Chiesa che si fa Regno (come quella di Roma) ma altrettanto nel potere assoluto e sacralizzato di un Regno che si fa Chiesa.

Le deviazioni della “comunità etica” nel “falso culto di Dio”

Nel secolo dei Lumi una diagnosi non molto diversa è formulata da Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793).

Il “male radicale” (di cui abbiamo prima parlato) è un concetto filosoficamente arduo, perché enuncia una inversione delle intenzioni dell'agire morale che si produce nel “cuore” e sembra pertanto sfuggire ai procedimenti lineari della ragione. Meno problematica e intricata è la costruzione delle successive sezioni del libro. Infatti, a partire dal secondo capitolo, Kant sposta l'indagine dalle oscure contraddizioni dell'uomo interiore al conflitto, chiaramente leggibile nella storia delle società umane, che egli denomina «la lotta del buon principio con il cattivo per la signoria dell'uomo».

La lotta (*Kampf*) perviene ad una svolta con la formazione della “comunità etica”, ben distinta dalle istituzioni politiche e indipendente dallo Stato. Il «maestro dell'Evangelo», Gesù di Nazareth, è il fondatore della prima comunità etica. Ma questa, diventando «chiesa visibile», è nuovamente terreno di scontro tra il «buon principio» ed il «cattivo principio» ed è sempre esposta al capovolgimento del «vero culto di Dio».

La stessa inversione dei moventi – che è il male morale – si ripete dunque nelle società ecclesiastiche. Esse divengono auto-referenziali e sostituiscono alla «fede morale pura» l'osservanza dei loro vari statuti, in un regime autoritario, gerarchico e clericale. Il quarto capitolo de *La religione* tratta per l'appunto «del vero e falso culto [...] o della religione e del regime clericale» – e provocherà la reazione del bigotto ministro luterano Woellner.

Ma va anche detto – a disdoro dei censori – che in questo capitolo si ritrovano gli stessi concetti e termini che Lutero aveva posto in opera nella *Replica ad Ambrogio Catarino*: «illusione» e «superstizione» (a cui il filosofo illuminista aggiunge il «fanatismo»)¹⁵ compongono la trama del «culto falso e servile». Il suo corrotto dominio ha estensione mondiale, «dallo sciamano dei Tungusi al prelado europeo che governa insieme la Chiesa e lo Stato»¹⁶. Ancora una volta viene evocata la commistione perversa tra religione e potere, che nei due secoli precedenti aveva dato un volto all'Anticristo.

“...vorrebbero trarre Dio giù dal suo trono”

Al termine del nostro andirivieni tra il Cinquecento e il Settecento – da Lutero a Kant, passando per la rivoluzione inglese – è utile ritornare per un momento agli scritti dei Riformatori.

A differenza del monaco e teologo Martin Lutero, Giovanni Calvino (1509-1564) era un giurista laico, in gioventù seguace di Erasmo da Rotterdam. In base alla sua formazione umanistica egli era ostile ad ogni lettura allegorica delle Sacre Scritture e non era per nulla incline alle speculazioni di tipo apocalittico. Pertanto, nella spiegazione delle profezie bibliche, il riformatore di Ginevra si discosta talora esplicitamente dai suoi autorevoli maestri tedeschi.

Nelle lezioni e prediche sul libro di *Daniele* (pubblicate nel 1561 e nel 1565) Calvino si trova ad affrontare le numerose e sovente enigmatiche figure dei vaticini e ne confuta la lettura e le applicazioni di tipo predittivo. Denuncia in particolare gli errori riguardo alla spiegazione del «piccolo corno» della quarta e terribile bestia (*Daniele*, 7, 7-8):

Qui gli interpreti incominciano ad oscillare: alcuni riferiscono distortamente il testo al Papa, altri al Turco. Ma né l'una né l'altra opinione mi sembra comprovabile. Dunque gli uni e gli altri sbagliano.

Sbagliano dunque – egli aggiunge – «anche alcuni dei nostri». Non vengono nominati, ma si tratta di Lutero e Melantone.

In questo quadro Calvino compie una vera e propria rivoluzione ermeneutica (cioè nella scienza della interpretazione). A suo parere infatti le predizioni profetiche si sono concluse con l'avvento dell'Evangelo e non riguardano perciò l'intera storia del mondo e della Chiesa. Il discorso dei profeti rimane però valido in qualità di “dottrina”, in vista della “edificazione” degli odierni fedeli. Come vanno dunque spiegate e interpretate le profezie, e in particolare quelle di *Daniele*?

Nel secondo capitolo di quel libro si racconta che il re di Babilonia, Nabucodonosor, sognò una statua enorme, la cui testa era d'oro e il corpo e le membra di altri metalli, fino ai piedi misti di ferro e argilla. Ma dal monte si stacca una pietra, che colpisce la statua ai piedi e la distrugge completamente. Il re, sconvolto, chiede aiuto all'ebreo Daniele, esule a Babilonia, che gli spiega il simbolismo del sogno: esso rappresenta la successione dei grandi imperi e la

¹⁵ Cfr. I. Kant, *La religione*, cit., pp. 188-194.

¹⁶ *Ivi*, p. 195.

loro finale dissoluzione. Dalla pietra sorgerà un nuovo regno, che non avrà fine.

Sulla traccia di questa narrazione profetica, per molti secoli gli ebrei e poi i cristiani hanno costruito lo schema della storia universale, dall'impero babilonese fino all'età presente ed agli eventi futuri ed ultimi. Calvino invece si attiene ad un rigoroso "senso storico" e dichiara che le predizioni di Daniele concernono soltanto ciò che gli ebrei "avrebbero visto" nel loro prossimo futuro, e cioè gli imperi e regni a cui il popolo di Dio è stato asservito fino al tempo della venuta di Cristo, che è raffigurata dalla pietra che cade dal monte¹⁷.

Ma, a questo punto Calvino deve affrontare un insidioso dilemma:

Infatti, se Cristo è l'eterna sapienza di Dio, per via della quale regnano i re, sembra assurdo che il suo avvento abbia a distruggere l'ordine politico, che sappiamo essere voluto e stabilito da Dio.

Gli interpreti, solitamente, si districavano dall'annuncio eversivo di *Daniele*, 2 rinviando la distruzione dell'"ordine politico" al secondo avvento di Cristo ed al Giudizio universale. Ma poiché Calvino non legge più la profezia come predizione della intera storia del mondo e degli eventi finali, la difficoltà è per lui maggiore, e può essere risolta soltanto ritrovando il senso (la *ratio*) del messaggio profetico, il suo permanente insegnamento. Questa "ragione" però pone in evidenza una contraddizione ed un supremo conflitto.

Infatti – dice Calvino – se i re esercitassero il loro ufficio giustamente, è certo che il regno di Cristo non sarebbe contrario al loro potere. Per quale ragione, dunque, Cristo percuote i re con ferreo scettro e li dirompe e distrugge e annienta? Sicuramente perché è indomabile la loro superbia, e innalzano la testa sopra i cieli e vorrebbero (se fosse possibile) trarre Dio giù dal suo trono.

Emancipata dai vaticini predittivi e dalle rappresentazioni apocalittiche, la "dottrina" teologico-politica che il riformatore di Ginevra trae da *Daniele*, 2 corrisponde ancora, in sostanza, alla dichiarazione di Lutero nel 1520: «così dall'inizio di tutte le creature sempre dalle cose ottime sono nate cose pessime».

Conclusioni

Il nostro percorso si conclude con la stessa citazione che era stata proposta all'inizio. Essa infatti enuncia con chiarezza un movimento di *inversione e capovolgimento*: questo concetto (di tipo "dialettico") si ripresenta costantemente negli scritti dei riformatori e negli autori protestanti dei secoli seguenti, ed unifica le diagnosi del peccato e del "male pubblico".

Nella coscienza dell'uomo religioso e "morale", ed egualmente nello scenario collettivo delle istituzioni ecclesiastiche e politiche, il dramma della rottura e del capovolgimento avviene al vertice: là dove l'attore, volendo procurarsi salvezza e dare veste di santità agli umani poteri, mette se stesso al posto di Dio – come viene detto dell'Anticristo, "mistero di iniquità".

Se dunque l'Anticristo è eminentemente una figura pubblica (si insedia infatti nella sacra visibilità del Tempio), non si discostavano però dalla dottrina riformata i ribelli Quaccheri inglesi del Seicento, quando, stanchi di guerra, dichiaravano che l'Anticristo sta nel foro interiore di ogni essere umano. In questa veduta drammatica, condivisa da tutte le correnti del protestantesimo, vi sono cospicue variazioni, che riguardano principalmente i rapporti tra teologia e politica. Per darne un solo esempio, ritorniamo al verdetto di Calvino sulla

¹⁷ Sulla interpretazione di *Daniele*, 2 nei primi secoli dell'età moderna cfr. M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995, dove si trova l'indicazione delle fonti e una più ampia esposizione dei testi di Calvino citati in questa pagina.

«indomabile superbia dei re». In quel passo il riformatore non si riferisce alla Chiesa ed ai suoi tralignamenti bensì direttamente all'«ordine politico». Va detto inoltre che, nella sua polemica contro Roma (non meno aspra di quella luterana), egli non si avvale delle figure dell'Anticristo e utilizza invece il lessico della *polis* ellenica, assegnando al potere papale il titolo di «orribile tirannia». Ma questo ingresso del linguaggio politico laico in sede ecclesiastica non attenua affatto, d'altra parte, il vigore della argomentazione teologica in sede politica. Come è detto nel commento a *Daniele*, 2, i re di questo mondo – che stanno alla sommità dell'ordine politico – «vorrebbero trarre Dio giù dal suo trono». I “monarcomachi” calvinisti – ugonotti di Francia, scozzesi e talora tedeschi, come Johannes Althusius – erano, sul piano politico, molto più radicali del riformatore di Ginevra. Ma erano sicuramente convinti che i Principi d'Europa, contro i quali stavano in lotta, fossero nello stesso tempo «tiranni»¹⁸ e «idolatri»¹⁹, adoratori di se stessi e del proprio assoluto potere.

¹⁸ *Vindiciae contra tyrannos* si intitola il più noto scritto dei “monarcomachi” ugonotti, pubblicato nel 1576 da Philippe Duplessis-Mornay, sotto lo pseudonimo di Junius Brutus. La poderosa costruzione della *Politica methodice digesta* (terza ed. 1614) di Johannes Althusius culmina nel capitolo 38, intitolato *De tyrannide eiusque remediis*. Sulle idee politiche degli ugonotti francesi cfr. M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino 1996, pp. 105-129. Su Althusius cfr. *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Olschki, Firenze 2005.

¹⁹ Cfr., a questo proposito, P. Adamo, *La città degli idoli. Politica e religione in Inghilterra (1524-1572)*, Unicopli, Milano 1998.