

## RIFERIMENTI STORICI

Se la violenza attraversa la storia, e ne è in certo modo la trama, essa riveste forme diverse e conosce varie tappe che qui vogliamo ricordare brevemente con l'aiuto di Jean-Claude Chesnais e Yves Michaud. Vediamo così che la violenza nell'epoca della società agraria e tradizionale è principalmente una violenza tra gruppi, tra regioni, senza dimenticare la violenza dovuta a un'esistenza dura, spesso precaria. Questo tipo di violenza predomina in Europa fino all'avvento della società industriale, caratterizzata dalla concentrazione urbana e dalla atomizzazione degli individui; a poco a poco i conflitti si istituzionalizzano, mentre la violenza privata si va progressivamente individualizzando. Viene poi lo stadio della società terziaria, in cui la violenza sociale viene mediata e si concentra nelle mani dello Stato. Non dobbiamo tuttavia perdere di vista il fatto che nel mondo di oggi questi tre tipi di violenza si mescolano e assumono forme complesse.

L'epoca contemporanea è caratterizzata dal numero e dall'importanza dei problemi posti dalla violenza, se si tiene conto del fatto che dopo il secolo scorso l'annientamento totale della terra e dei suoi abitanti è diventato una possibilità; ciò significa che i problemi dibattuti dai riformatori sono sensibilmente diversi da quelli che deve affrontare oggi il protestantesimo.

Quando è consentito ai cristiani partecipare alla guerra? È in questa forma che il problema della violenza è stato soprattutto dibattuto in seno al cristianesimo nel corso

dei secoli. Nell'insieme, sono state avanzate tre risposte che si basano tutte, con maggiore o minore forza, su un passo o l'altro della Scrittura, dalla quale il linguaggio della guerra (santa) non è assente. Il linguaggio biblico, scrive la teologa Rosemary Radford Ruether, «si presta al fanatismo perché c'invita a vedere i "nemici" come nemici di Dio, e perfino come demoni, che hanno perduto i tratti della comune umanità. Si presta altresì a un'estrema violenza, in quanto fa credere che l'annientamento totale degli altri porterà all'eliminazione del male»<sup>2</sup>.

Denis Crouzet mette in evidenza impostazioni analoghe nelle guerre di religione. Secondo Crouzet, «sarebbero una specie di sfogo alla fobia della cancellazione dell'identità dell'io, essendo un fattore di riunificazione. Non hanno forse consentito ai cattolici (e anche ai riformati, magari in un'altra prospettiva) di reprimere o di espellere l'Altro nell'altro?»<sup>3</sup>. Ci si può domandare se il rifiuto dell'alterità non sia in effetti una costante in tutte le guerre, comprese le più recenti, in cui il religioso aggiunge le sue proprie argomentazioni. Non si sono forse giustificate teologicamente guerre e conquiste coloniali, in America del Nord e del Sud, come nell'Africa del Sud? Comunque, fino a oggi la maggioranza dei protestanti e dei cattolici ritiene che la guerra sia giustificabile a certe condizioni e con certi limiti, allo scopo di ristabilire le vie della pace e/o di rispondere a una missione di Dio. Un'altra corrente della tradizione cristiana ricusa invece ogni violenza e propone il pacifismo come norma assoluta, mentre una terza opzione, difesa in passato, sosteneva la tesi della guerra santa. Ma prima di riprendere la questione della violenza, esamineremo le posizioni dei teologi in questa materia.

<sup>2</sup> R. RADFORD RUETHER, *Guerre et paix dans la tradition chrétienne*, in: "Concilium" 215, 1988, p. 35.

<sup>3</sup> D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, 2 voll., Seyssel, Champ Vallon, 1990, vol. I, p. 303.

## 1. MARTIN LUTERO

Il Riformatore di Wittenberg non pone la questione della violenza in termini diretti. È soprattutto quando si esprime riguardo all'omicidio e alla guerra che Lutero (1483-1546) rivela la sua posizione su questo tema. Lo fa in modo particolare nel trattato intitolato *Dell'autorità secolare, fino a che punto si sia tenuti a prestarle obbedienza* (1523), in un opuscolo del 1526 nel quale egli risponde ampiamente alla questione *Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatitudine*, e nel suo *Grande Catechismo* (1529), commentando il comandamento «Non uccidere». Sostanzialmente, ai suoi occhi vi è un elemento fondamentale, cioè il rispetto dell'intenzione precisa di Dio «che non lasciamo accadere alcun male a nessuno, ma al contrario dimostriamo ogni bene e amore»<sup>4</sup>. Questo significa che ogni violenza, anche giustificata (talvolta teologicamente) sarà considerata un male necessario. Notiamo che Lutero dà un'accezione ampia all'espressione «Non uccidere»; precisa infatti che egli l'intende nel senso «in primo luogo, che non si deve fare del male ad alcuno; anzitutto, non con la mano o con azioni; secondariamente, non ci si deve permettere di utilizzare la lingua per discutere o per consigliare tali azioni [...]. In secondo luogo, non pecca contro questo comandamento soltanto chi fa il male, ma anche chi può fare del bene al suo prossimo, aiutarlo a prevenire [il bisogno], evitargli un danno, garantirgli difesa e salvezza, in modo che non accada alcun male o danno alla sua vita – e non lo fa»<sup>5</sup>. Il secondo punto fa pensare che Lutero denunci le violenze esercitate contro i poveri da un padrone, essendo ben consapevole che l'economia e il potere

<sup>4</sup> M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo*, a cura di F. FERRARIO, Torino, Claudiana, 1998, p. 181.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 178-179.

possono condurre ai peggiori soprusi. Nondimeno – e qui la sua controversia con Thomas Müntzer (1490?-1525) nel 1525 ne è un esempio – egli non invita a opporsi a questo tipo di male, dato che «il cristiano non deve portare la spada né fare appello a essa per se stesso o per i propri affari; ma quando si tratta di un altro egli può e deve portarla e appellarsi a costui, affinché si reprima la malvagità e si difenda la pietà». Questa concessione va compresa nel quadro della dottrina luterana dei due regni: l'uno spirituale, che dipende da Dio soltanto; l'altro temporale, che dipende dalle autorità e che si esercita con la spada. Da un punto di vista concreto, l'insegnamento luterano vieta al cristiano la violenza in campo religioso, mentre in campo politico essa appare lecita e persino necessaria. Rimane dunque una forte tensione tra un ideale di pace e una realtà in cui la guerra è presente con forza, guerra alla quale il teologo cerca di porre ogni sorta di restrizioni, negando in particolar modo a ogni guerra di religione il diritto di considerarsi una guerra giusta.

Questi elementi dimostrano che Lutero comprende la violenza come una realtà di fatto dell'umanità, senza giustificarla però per questa ragione, poiché ogni uomo è chiamato a confessare la fede e a farlo affermando con il suo comportamento che il regno (spirituale) di Dio si estende a tutto il suo essere. La violenza rivela agli occhi di tutti chi è il padrone dell'essere umano incapace di discernere la bontà della volontà divina: Dio o Satana. Il Riformatore esplicita questo pensiero paragonando la volontà umana a una bestia da soma: «Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole [...] Se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole. E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri; bensì sono i cavalieri a combattersi l'un l'altro per ottenerla e possederla»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Claudiana, Torino, 1993.

Il dramma della guerra dei contadini, che sconvolge il sud e il centro della Germania dall'estate del 1524 alla primavera del 1525, obbliga a interrogarsi concretamente sulla posizione del Riformatore. Questa rivolta popolare (che giunse a mobilitare fino a 300.000 persone) non è estranea al messaggio di Lutero. Al contrario. Non ne ha forse assunto in modo particolare due elementi, a cominciare da quello che predica l'autonomia del laico e della comunità locale e dall'esigenza di un nuovo diritto laico più conforme alle Scritture? Certo, vi sono state delle sommosse molto prima della Riforma, ma Lutero e le sue critiche alle istituzioni hanno giocato un ruolo rivelatore. E se ancora nel 1520 Lutero ammette il ricorso alla violenza, nel 1522 pubblica un *Sincero ammonimento a tutti i cristiani affinché si guardino dalla rivolta e dalla sedizione*, nel quale si legge in particolare: «Mediante la violenza non potremo causargli [al papismo] alcun danno; al contrario, non faremmo che rafforzarlo, come molti ne hanno fatto in passato l'esperienza. In compenso, se con la luce della verità si mette in evidenza che è contrario all'evangelo, allora sì esso crollerà e sarà annientato senza pena né fatica». Lutero pubblica inoltre, nell'aprile e nel luglio 1525, cinque scritti relativi a questa guerra, per mettere in guardia i protagonisti contro la loro utilizzazione (politica) dell'evangelo, sospettando che dietro costoro vi sia Thomas Müntzer. Il Riformatore passa quindi a poco a poco da un ammonimento apostolico a una feroce opposizione. Giunge a considerare i contadini dei rivoltosi, al punto da scrivere: «Non può esservi nulla di più velenoso e nocivo e di più diabolico di un ribelle [...] Anche l'autorità pagana ha il potere e il diritto di punire; più ancora, ha il dovere di castigare questi scellerati. È per questo che porta la spada e che è ministra di Dio sopra quanti commettono il male»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> M. LUTERO, *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, in: E. CAMPI, *Protestantesimo nei secoli*, Fonti e Documenti 1, Torino, Claudiana, 1997, p. 66.

I due regni sono ben distinti; le posizioni di Lutero non mancano di coerenza, anche se esse ci colpiscono ancora per la loro virulenza. Per lui i contadini non dovevano né ribellarsi contro l'autorità regolare né usare l'evangelo per le loro rivendicazioni politico-economiche. Per questo il Riformatore arriva in definitiva ad auspicare un intervento forte e fermo delle autorità civili, un massacro (fino a 100.000 vittime) che lo portò a perdere di colpo il sostegno delle masse contadine.

## 2. HULDRYCH ZWINGLI

Tra i riformatori del XVI secolo, Zwingli (1484-1531) è senza dubbio quello che lega di più la realtà della chiesa alla realtà dello Stato. È importante ai nostri fini, perché porta il Riformatore di Zurigo a coniugare patriottismo e fede cristiana. Pur essendo influenzato dall'umanesimo di Erasmo, Zwingli non si oppone in maniera radicale alla guerra, per lo meno quando questa ha come causa la difesa del patrimonio nazionale; ciò che egli condanna sono i suoi motivi: il denaro e il saccheggio. Tuttavia vi è una evoluzione nella sua teologia: per esempio, nella sua *Esortazione da parte di Dio agli anziani, onorevoli, rispettabili e saggi confederati di Schwyz, affinché si guardino dai signori stranieri e se ne liberino*, del 1522, e nella sua *Fedele e seria esortazione ai pii confederati perché si attengano agli usi e ai costumi dei loro predecessori, affinché non sopravvenga loro alcun danno a causa dell'infedeltà e delle insidie che tende loro il nemico*, del 1524, egli non esita infatti a predicare la difesa armata, paragonando per analogia la storia del suo paese (la Svizzera) a quella del popolo d'Israele liberato dall'Egitto da Dio stesso; in altri suoi scritti, e già nel suo *Plan zu einem Fedzug* (del 1524?), Zwingli si dimostra più aggressivo. Forse prima del 1524 la situazione poli-

tica (una Zurigo isolata) gli impediva di elaborare un programma di attacco diretto? Probabilmente. Osserviamo tuttavia che egli non legittima la guerra, ma offre una riflessione da cui emergono a un tempo il realismo politico e la volontà di ammonire i suoi lettori a proposito dell'esaltazione del potere. La chiesa e la sua predicazione devono svolgere un ruolo profetico, ma anche un ruolo sociale. La chiesa, con l'aiuto di uno Stato – quasi teocratico – deve mettere in opera ogni sforzo per regolare la violenza, intesa come espressione del peccato dell'essere umano.

Questo realismo è una profonda eco della vivace controversia tra il Riformatore zurighese e gli anabattisti. Di che si tratta? Prima di tutto vi è il problema di sapere da chi è costituita la vera chiesa. Per Zwingli la questione dell'unità della chiesa è fondamentale: ai suoi occhi al centro della Bibbia non vi è che un solo patto e un solo popolo di Dio. Sia quando nel contesto politico allude all'uso dei mercenari, sia quando nel contesto religioso parla dello statuto della chiesa, la sua preoccupazione non cambia: la chiesa universale e visibile è una chiesa mista, composta a un tempo da veri credenti e da infedeli. La vera chiesa si definisce in relazione a Cristo: «La prima conseguenza è che tutti coloro che vivono nel capo sono membra e figli di Dio; e che si tratta della chiesa, o comunione dei santi, la sposa di Cristo, la chiesa cattolica»<sup>8</sup>. Zwingli è più attento dei suoi avversari anabattisti al principio di realtà, o piuttosto di temporalità: il tempo presente non è il tempo del Regno, è ancora segnato dal peccato dell'uomo e impone dunque che venga regolata la violenza, sia essa fisica o spirituale. Come dice con umorismo: «Se tutti gli uomini dessero a Dio ciò che gli devono non avremmo bisogno né di principi né di dirigenti, infatti non avremmo mai dovuto abbandonare il

<sup>8</sup> Cfr. F. SCHMIDT-CLAUSING, *Zwingli*, Torino, Claudiana, 1978, pp. 149 s.

paradiso»<sup>9</sup>. Di qui la necessità di un governo e di istituzioni, che secondo Romani 14, sono posti sotto l'egida di Dio.

### 3. GLI ANABATTISTI

Rifiutando il ruolo predominante attribuito al potere civile, lo zurighese Conrad Grebel (1498?-1526) prende le distanze da Zwingli, pur non aderendo alle posizioni di Thomas Müntzer, il riformatore radicale noto per la sua partecipazione alla guerra dei contadini, che egli accusa di non rispettare la Parola di Dio allorché predica una violenza rivoluzionaria. L'impegno degli anabattisti svizzeri (così chiamati a motivo della loro pratica del ribattesimo) imbroccherà da allora, sotto l'influenza di Grebel, una via risolutamente pacifista, della quale troviamo tracce profonde nella *Confessione di Schleithem* (1527), che s'iscrive nel quadro di una riflessione che tocca il battesimo, la separazione dal mondo e il rifiuto di ogni violenza. È interessante osservare che le loro convinzioni poggiano su basi teologiche – il pacifismo è la conseguenza del battesimo in Cristo – e non sono il frutto di argomentazioni strategiche o umanistiche. Dopo l'episodio sanguinoso del Regno di Münster (1535), in cui si cercava di stabilire il Regno di Dio sulla terra, Menno Simons (1495/96-1561) si richiamerà alla nonviolenza e al rigore etico fondato sul Sermone sul monte ed espresso in modo esemplare nel servitore sofferente, il Messia Gesù. Imitare questo esempio si rivela di primordiale importanza, a prescindere dalle possibili conseguenze, per esempio la sofferenza.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 189.



Colui che non vuole emendarsi e credere, ma che resiste alla Parola e all'azione di Dio e s'indurisce dunque [nel peccato] dopo che gli è stato predicato il Cristo, la sua Parola e la sua regola (Mt. 18,15-18) e che è stato avvertito in presenza di tre testimoni dell'Assemblea, quest'uomo [...] non bisogna ucciderlo, ma bisogna considerarlo un pubblicano e un pagano, e lasciare che si perda.

Non bisogna neppure proteggere l'evangelo e i suoi difensori con la spada, e neppure essi stessi devono difendersi in tal modo. Noi abbiamo appreso dal nostro fratello che questa è anche la tua opinione e il tuo atteggiamento. I veri e fedeli cristiani sono delle pecore in mezzo ai lupi, delle pecore da macello. Essi devono essere battezzati nell'angoscia, nell'afflizione, nella tribolazione, nella persecuzione, nella sofferenza e nella morte; devono passare per la prova del fuoco e giungere alla patria dell'eterno riposo non strangolando i loro nemici di carne, ma uccidendo i loro nemici spirituali. Essi non estraggono neppure la spada in questo mondo né fanno la guerra. Poiché essi hanno rinunciato totalmente a uccidere, altrimenti noi apparterremmo ancora alla Legge antica. Ma anche in questa del resto, se non c'inganniamo, la guerra era diventata un flagello, quando essi conquistarono la Terra promessa.

Estratto di una lettera di Conrad Grebel e dei suoi amici a Thomas Müntzer (1524; cit. da Jean SÉGUY, *Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Parigi-La Haye, Mouton, 1977, p. 303).

#### 4. GIOVANNI CALVINO

Sebbene Calvino (1509-1564), con tutta la sua epoca, sia molto consapevole del carattere drammatico dell'esistenza umana, i problemi sollevati dalla violenza non gli sembrano di primaria importanza, e questo spiega il fatto che non rimetta in discussione la dottrina della guerra (giusta), rispetto alla quale Tommaso d'Aquino aveva precisato (dopo Agostino) tre condizioni: *justa causam, auctoritas principis* e *intentio recta*. Nel complesso della *Istituzione della religione cristiana* sono rare le pagine che toccano questi problemi. Forse la ragione sta soprattutto nel fatto che tutta la sua etica è biblica e che la Bibbia stessa si dilunga poco sui temi della violenza e della guerra, quando non se ne fa testimone essa stessa. Nel paragrafo dedicato al diritto dei cristiani di fare la guerra, Calvino scrive dunque che non bisogna cercare nella Bibbia il fondamento di una dottrina a questo riguardo, dato che l'intenzione degli apostoli era quella «d'insegnare in che cosa consista il Regno spirituale di Cristo, e non quella di fornire norme terrene di governo. Penso infine che si possa ricavare dal Nuovo Testamento il fatto che Gesù Cristo non ha, al riguardo, cambiato nulla con la sua venuta»<sup>10</sup>.

Nella sua esegesi neotestamentaria Calvino si chiede tuttavia in che misura è lecito usare la violenza per respingere una violenza ingiusta. «Così dunque, affinché un uomo possa difendersi bene e lecitamente, occorre necessariamente che prima abbandoni corruccio e odio, desiderio di vendetta e tutti gli affetti sregolati, affinché la difesa non abbia in sé nulla di iracondo. Ma poiché ciò non avviene spesso, e anzi avviene con grande difficoltà, a buon diritto Cristo richiama i suoi alla regola generale, che si astengano del tutto dal colpire con la spada»

<sup>10</sup> G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Torino, UTET, 1971, 1983, IV, XX, 12.

(*Commento* a Matteo 26,52). Ogni omicida deve dunque essere punito, ed è compito del giudice occuparsene. Calvino non vuole confondere fede e politica: «D'accordo con Lutero, e tutto il movimento riformatore volto a declericalizzare la politica», scrive Erich Fuchs, Calvino cercherà piuttosto «di precisare la responsabilità cristiana nei riguardi della politica»<sup>11</sup>. Ma, allora, non si rischierà di lasciare che la violenza strutturale si stabilisca nel cuore dello Stato?

In ogni caso, l'esecuzione di Michele Serveto, condannato in terra cattolica e rifugiato a Ginevra, può essere d'esempio. Quest'uomo, filosofo, teologo, geografo e medico, nato in Spagna intorno al 1511, viene condannato e arso sul rogo a Champel (Ginevra) il 27 ottobre 1533, con l'approvazione di Calvino. Una forte voce si leva tuttavia contro il Riformatore di Ginevra, quella dell'umanista Sebastiano Castellione (1515-1563): «Che cosa può ispirare a Calvino simili descrizioni [quella di Serveto all'annuncio della sentenza], se non l'invidia e la malafede? È lo stile dell'accusatore, non quello della verità. Ma anche se fosse stato vero, io non ci vedo niente di "stupido" né di "bestiale". Una stupida bestialità si trova nei soldati o negli esseri disumani che la paura della morte non turba più di quanto non faccia nelle bestie. Ma l'emozione di un uomo, ecco, ciò è umano, e non bestiale»<sup>12</sup>. Se dunque Calvino *permette* l'esecuzione di un uomo come Michele Serveto è perché ai suoi occhi la tolleranza – la parola non è troppo forte – predicata da Castellione comporta il rischio estremamente grave di spezzare l'unità del *corpus christianum*, ed è proprio questo che è intollerabile. Ancora una volta, la violenza viene concepita come un male minore che s'iscrive in un processo di difesa di Dio, mentre per il suo avversario

<sup>11</sup> E. FUCHS, *La morale selon Calvin*, Parigi, Cerf, 1986, p. 63.

<sup>12</sup> S. CASTELLIONE, *Contre le libelle de Calvin. Après la mort de Michel Servet* [1555], Carouge, Zoé, 1998, p. 302.

comincia a farsi strada il valore unico dell'individuo; da allora il braccio secolare viene in soccorso dell'istituzione ecclesiale. Ma a quale prezzo?

## 5. JOHN KNOX

Autore della *Confessio Scotica*, John Knox (1533-1572), l'ultimo dei riformatori della seconda generazione, subordina tutta la sua riflessione all'autorità delle Scritture. Interrogato dalla regina Maria Stuarda sul diritto di resistenza dei sudditi nei confronti dei loro principi, Knox risponde: «Se i principi abusano del loro mandato, Signora, e contravvengono ai principi in base ai quali si è tenuti a obbedirgli, non v'è alcun dubbio: si può resistere, anche con la forza. Poiché ai re e ai principi non è dovuto un onore e un'obbedienza maggiore di quella che Dio ha prescritto verso i genitori»<sup>13</sup>.

## 6. LE GUERRE DI RELIGIONE E I MONARCOMACHI

Tra il 1562 e il 1598 si succedono nel regno di Francia otto guerre (e editti di pacificazione) che hanno come posta in gioco la religione: la nobiltà francese è divisa in due partiti, quello cattolico (la Lega fedele ai Guisa) e quello protestante – che ambivano ambedue alla grandezza della corona –, e i protestanti riescono a resistere, anche dal punto di vista militare, a quella che Hubert Bost chiama la «normalizzazione del regno». Dopo lunghi negoziati, ai quali partecipa in modo particolare il teologo

<sup>13</sup> E. CAMPI, *Protestantesimo nei secoli* cit., p. 176.

e diplomatico protestante francese Philippe Mornay-Duplessis (1549-1623), soltanto l'Editto di Nantes, promulgato dal re Enrico IV nell'aprile del 1598, metterà davvero fine a questi conflitti e verrà applicato in linea generale fino al 1629. Già ridimensionato, però, a partire dal regno di Luigi XIV, numerosi emendamenti preparano la sua revoca, nota con il nome di Editto di Fontainebleau, datato ottobre 1685, che conclude tragicamente un'esperienza di coesistenza confessionale e provoca l'emigrazione di numerosissimi protestanti al di fuori della Francia.

Parallelamente si sviluppa una corrente riformata che raggruppa una tradizione di resistenza alla monarchia, soprattutto all'indomani del massacro di San Bartolomeo (1572). François Hotman (1524-1590), Eusèbe Philadelphie (pseudonimo di Nicolas Barnaud, 1538/39-?), Teodoro di Beza (1519-1605) e Junius Brutus (pseudonimo dell'autore di *Vindiciae contra tyrannos*, 1579, pubblicato in francese due anni più tardi con il titolo *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*) sono le figure più significative di questa corrente che introduce vari elementi, tra i quali il concetto di patto e il concetto di legge quale istanza critica del potere. Questi due elementi segnano un ampliamento del senso del termine «violenza», che non si riduce più all'assassinio e all'omicidio o alla violenza contro il potere, ma comprende ormai la violenza del potere (esposta alla rottura del patto) che la legge consentirà di rivelare e di denunciare; essa deve essere posta strettamente sotto la responsabilità di istituzioni previste a questo scopo.

L'esplosione confessionale in Europa non avviene dunque senza profonde ferite e i vari editti di pacificazione stentano a contenerla. Alcuni – come la seconda pace di Cappel in Svizzera (1531), serviranno tuttavia come modello per i paesi in preda alle guerre di religione. Osserva Olivier Christin: «In linea generale, le pacificazioni che si fondavano su un principio unico – concessione di una libertà relativa da parte del sovrano o per impegno reci-

proco dei firmatari – sembrano essere esposte a un rischio maggiore di quelle che mettevano insieme principi generali, precise disposizioni istituzionali e un equilibrio politico durevole»<sup>14</sup>.

## 7. IL XVII E IL XVIII SECOLO

Il termine «tolleranza», apparso all'inizio del XVI secolo, vede ampliarsi a poco a poco la sua definizione, specialmente in tutta la letteratura relativa all'Editto di Nantes. Nel momento in cui Castellione incrocia verbalmente la spada con Calvino a proposito della condanna a morte di Serveto, la tolleranza tocca ancora soltanto la sfera pubblica. Il privato vi si trova progressivamente coinvolto e, come scrive Philippe Sassier, «da un ritirarsi dal fare, la tolleranza tende a diventare un astenersi dal pensare, una disposizione di spirito preesistente alla tolleranza verso l'azione [...] L'idea di tolleranza segue simmetricamente questa evoluzione: dapprima sospensione di un gesto – non uccidere gli eretici – essa è in seguito sospensione del giudizio»<sup>15</sup>. Avviene un deciso passaggio dalla sfera pubblica alla sfera privata, e il singolo diventa a poco a poco pienamente soggetto: il concetto di tolleranza da negativo diventa positivo. Baruch Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706) e John Locke (1632-1704), autore nel 1689 di una *Lettera sulla tolleranza*, ne scriveranno i capitoli fondamentali.

Inoltre, in margine alla guerra dei Trent'anni – questa guerra di Controriforma (1618-1648) che oppone gli

<sup>14</sup>O. CHRISTIN in: M. GRANDJEAN, B. ROUSSEL (a cura di), *Coexister dans l'intolérance: L'édit de Nantes (1598)*, Ginevra, Labor & Fides, 1998, p. 490.

<sup>15</sup>P. SASSIER, *Porquoi la tolérance*, Parigi, Fayard, 1999, pp. 10 s. (trad. it. *Perché la tolleranza*, Roma, Salerno, 2000).

Asburgo d' Austria e di Spagna ai protestanti che il Sacro Impero minaccia sempre più gravemente – le grandi intuizioni dei monarcomachi vengono riprese, accentuate o corrette dai loro posteri protestanti nel XVII e XVIII secolo, sia in Olanda e in Inghilterra sia in Francia. Così le opere di Hugo Grozio (1583-1645), un giurista calvinista, influenzano profondamente nel loro tempo – e influenzano ancora oggi – tutta la riflessione a proposito della guerra e del diritto internazionale. Il suo *Diritto alla guerra e alla pace* (1625), diviene un punto di riferimento, distinguendo «ciò che era *permesso* a un belligerante per il fatto della natura stessa della guerra da ciò che era *auspicabile* quando si prendevano in maggiore considerazione la morale, l'umanità e l'interesse comune alle due parti»<sup>16</sup>. Quanto a Pierre Jurieu (1637-1713), egli precisa i limiti assegnati a ogni potere nella sedicesima e nella diciassettesima delle sue *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gemissent sous la captivité de Babylon* (1689)<sup>17</sup>. Egli scrive in particolare: «Mi sembra [...] che senza rischiare troppo si possa dire che questi confini si trovano proprio là dove vengono meno la salute e la conservazione del popolo, che è la legge sovrana. Quando un principe affligge un popolo con massacri e azioni violente, quando si pone al di sopra di tutte le leggi della ragione e dell'equità, quando vuole attentare ai diritti di Dio e violentare le coscienze, è più che certo che non si può essere obbligati a ubbidirgli, e neppure a subire ciò che gli piace fare». L'influenza di Jurieu e di Grozio si fa sentire d'altronde nelle riflessioni di Samuel Pufendorf (1632-1694), questo pensatore tedesco che aveva tanto a cuore la concordia politica e religiosa. Il filosofo inglese John Locke (1632-1704) valorizza l'istituzione politica pubblicando il suo *Secondo*

<sup>16</sup> P.E. CORBETT, Q. WRIGHT, *Guerre (Droit de la)*, in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, Parigi, 1990, p. 1038.

<sup>17</sup> Hildesheim, Olms, 1988.

*trattato del governo civile* (1690), in cui si trova in particolare questa formula: «Là dove finisce il diritto comincia la tirannia» (§ 202), laddove si prende il termine «tirannia» come sinonimo di violenza. Il campo si precisa quindi in rapporto alla legge, limite pubblico che esercita la sua autorità su ogni essere, qualunque sia il suo rango sociale.

Il riconoscimento pubblico di un diritto ufficiale alla resistenza viene però enunciato prima di tutto negli Stati Uniti, nel cuore della *Dichiarazione dei diritti della Virginia* del 12 giugno 1776, e della *Dichiarazione d'Indipendenza* del 4 luglio 1787, testi fondamentali seguiti dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, proclamata in Francia nel 1789. In questi testi la violenza è circoscritta, limitata dal diritto, l'accento è posto sull'individuo, perché è a costui che vengono indirizzate le varie esigenze etiche che sono alla base dei loro articoli. La tortura non è forse praticata correntemente, e così le esecuzioni capitali e i supplizi, fino all'epoca dei Lumi, quando tolleranza e ragione sembrano dominare gli spiriti?

Inoltre, non possiamo evocare rapidamente questi due secoli senza menzionare la Società degli Amici (i quaccheri), nata in Inghilterra nel XVII secolo sotto l'influenza di George Fox (1624-1690), che voleva ricondurre il cristianesimo alla sua purezza originaria. I quaccheri, perseguitati in Inghilterra, lo furono anche negli Stati Uniti, dove nondimeno si svilupparono sotto l'egida di William Penn (1644-1718), che intraprese la costituzione di uno Stato in cui doveva regnare una perfetta libertà di coscienza (la Pennsylvania). Reticenti verso ogni dottrina, istituzione o liturgia, questi uomini, per i quali soltanto la coscienza individuale è di guida, si sono caratterizzati per la loro estrema tolleranza e per il loro profondo impegno pacifista, rifiutando ogni partecipazione all'esercito e svolgendo un ruolo importante in ambito umanitario. In qualche modo si richiamano all'ala sinistra della Riforma, per esempio ai mennoniti.



## 8. IL XIX E IL XX SECOLO

La violenza arretra quando il diritto avanza. Tuttavia, la violenza della schiavitù (sostenuta, anzi incoraggiata e sviluppata negli ambienti economici protestanti, e talvolta di chiesa, in modo particolare la schiavitù vigente nell'America del Nord o al suo interno) rimane una pratica stabile e l'abolizione della tratta degli schiavi e della schiavitù diventano realtà in Europa soltanto verso la metà del XIX secolo. Ricordiamo tuttavia che molti uomini e donne lottarono contro la schiavitù in tutte le sue forme. Così fecero Thomas Clarkson (1760-1846) e William Willbeforce (1759-1833), che fondarono in Gran Bretagna l'*Anti-Slave Trade Society*; il pastore Benjamin-Sigismund Frossard (1754-1830)<sup>18</sup> e Guillaume de Felice (1803-1871) in Francia; l'autrice del romanzo anti-schiavista *La casa dello zio Tom*, Harriet Beecher Stowe (1811-1896); il presidente Abraham Lincoln (1809-1865), che proclamò l'emancipazione dei neri negli Stati Uniti il 22 settembre 1862, per non parlare della chiesa nera (afroamericana) che fin dalle sue origini tenta di opporre una strenua resistenza alla schiavitù e poi alla segregazione razziale.

Nondimeno, se con il passare dei decenni il diritto si sviluppa, si affina, diviene più complesso, in particolare fino alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* nel 1948, la violenza non è tuttavia circoscritta. Ha cambiato soprattutto volto e dimensioni, come le società alle quali è legata, con i loro nuovi mezzi di comunicazione e le loro nuove tecnologie. Le guerre recenti non si svolgono quindi più come nell'antichità o ancora all'ini-

<sup>18</sup> Autore nel 1789 di *La cause des esclaves nègres et des habitants de la Guinée, portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique, o histoire de la traite et de l'esclavage des nègres: preuves de la leur illégitimité, moyens de les abolir sans nuire aux colonies et aux colons*, 2 voll., Ginevra, Slatkine, 1978.

zio del XIX secolo: esse sono più sanguinose e nel contempo colpiscono di più i civili, coinvolgendo maggiormente le popolazioni. Riforme politiche e violenza sembrano andare di pari passo, spesso con lo sviluppo, anzi l'ipertrofia, dell'apparato di polizia. Basti pensare, per esempio, nel XX secolo, al terrore sovietico, al nazismo, alla rivoluzione culturale cinese, alla Cambogia di Pol Pot, alle torture in America meridionale e centrale, al sistema dell'apartheid e così via. E se, dopo la guerra fredda, e dodici anni dopo la caduta del muro di Berlino e dieci anni dopo la guerra del Golfo, l'ottimismo oggi non è più di moda, ciò avviene perché i nuovi fattori che regolano il mondo, la mondializzazione dell'economia, e dell'informazione in particolare, sono gravidi di pericolose minacce, al punto che il giornalista Ignacio Ramonet constata: «Contrariamente a quanto affermano coloro che, troppo frettolosamente, avevano annunciato la “fine della storia”, questa sembra ritornare in forze, riconducendo dal passato delle coorti oscure che si credevano domate»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> I. RAMONET, *Un monde sans boussole*, in: *Le désordre des nations*, a cura di I. Ramonet e A. Gresh, Parigi, Le Monde diplomatique, 1994, p. 7.