

Storia, Democrazia Moderna e Riforma

Una analisi storico teologica

RAFFAELE CERONI

Abstract:

The essay tries to enuclear this type of dynamics: “How did the reform affect civil rights policy in Anglo-Saxon and Germanic cultures from 1600 to the present day?” The trigger of modern forms of thought, like the theologies of Martin Luther and Giovanni Calvino, were orientate towards a goal of stable social and political rhythm which formed a path through the Dutch Renaissance, the England of William III of Orange, to the Puritans of the New World up to the ideas of Reverend Martin L. King.

Keywords: *Civil Rights, Feminism, “Social” Protestantism, Ethics of Responsibility, Social Democracy.*

Dal dopoguerra ai nostri giorni il protestantesimo riformato è stato spesso il portastendardo di molti diritti politici e civili, anticipando con dimensioni teologiche e pastorali anche dinamiche laiche.

Come si sia sviluppata questo tipo di vicinanza sociale delle tradizioni riformate alle innovative concezioni sui diritti politici, legati all’ambiente e alla dignità della persona umana, a un attento approccio a tematiche del femminismo e alla difesa delle questioni di genere e/o orientamento è ancora sotto dibattito storico, ma possiamo sicuramente affermare che le teologie, paradossalmente “teocratiche”, di Martin Lutero e Giovanni Calvino che lasciano così poco spazio alla dimensione soggettiva della vita, siano state il motore scatenante di forme di pensiero moderno, o almeno non-antimoderno orientate ad un obiettivo di stabile pace sociale, culmine finale e fulcro pratico della neces-

sità di trasformare spiritualità e pensiero religioso riformato in pragmatica di vita¹.

Le dinamiche sociali ed economiche dei Paesi Bassi negli ultimi secoli, l'Inghilterra di Guglielmo III d'Orange, le colonie puritane nel Nuovo Mondo sarebbero quindi alcuni degli esempi "incoerenti" di questo processo, dove pensiero liberale e democratico si sono intrecciati alle idee della riforma dal seme di una teologia ovviamente molto distante dalla moderna accezione della democrazia².

Steve Bruce introduce nei suoi scritti un ampliamento della sfera di influenza della Riforma a una serie di tematiche – come ad esempio la partecipazione democratica, l'istruzione superiore, la libertà di coscienza, l'innovazione tecnologica al pluralismo religioso – arrivando a concludere che la Riforma ha stimolato un determinato numero di cambiamenti sociali e culturali che hanno interagito positivamente con elementi politici ed economici della modernizzazione. Tutte queste stimolazioni dei tessuti sociali protestanti e non, hanno portato:

Da una parte, lo sviluppo di società culturalmente più pronte a recepire gli impulsi dell'innovazione scientifica, tecnica e quindi industriale; dall'altra, una progressiva privatizzazione della religione e quindi una progressiva secolarizzazione, anche da intendersi, più come distacco dalle pratiche tradizionali che come rottura rispetto a un universo culturale e simbolico; infine una cultura dell'individuo e del valore della libertà di coscienza che legittima quella propensione scismatica che la tradizione protestante ha saputo assorbire e talvolta valorizzare in una pluralità teologica ed ecclesiologica la quale, oltre a garantire un vivace dinamismo in grado di intercettare diverse sensibilità, e che ha posto solide premesse per la cultura del pluralismo religioso e, come ben rilevava Tocqueville³, per lo sviluppo di quell'associazionismo volontario che è base e risorsa di ogni vera democrazia.⁴

¹ G. TOURN, *Calvino politico*, Claudiana, Torino 1994, p. 65.

² P. NASO, *Protestantesimo e democrazia*, Claudiana, Torino 2014, p. 17.

³ «Degli uomini per caso hanno un interesse comune in un determinato affare. Si tratta di un'impresa commerciale da dirigere, di un'operazione industriale da concludere; si incontrano, si uniscono e familiarizzano un poco alla volta con l'associazionismo [...]. Le associazioni civili facilitano dunque le associazioni politiche; ma d'altra parte l'associazione politica sviluppa e perfeziona singolarmente l'associazione politica» (A. DE TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America*, Libro II, a cura di G. Candeloro, BUR, Milano 1992, p. 531).

⁴ S. BRUCE, *God is dead. Secularization in the west*, Blackwell, Oxford 2002.

Nelle colonie britanniche del Nord America, i rapporti tra le chiese e il potere politico riguardarono soprattutto il confronto, a volte molto aspro, tra chi sosteneva il primato di una particolare confessione cristiana, legittimato un'apposita legislazione, e chi richiedeva il riconoscimento della libertà religiosa - si vedrà successivamente di analizzare le dinamiche di libertà religiosa in ambito protestante - come essa sia figlia di determinate dottrine o come, già sopra accennato, che, non solo teologicamente ma pragmaticamente, siano "orizzonti" di pace sociale che altrimenti non sarebbero riusciti a contrastare il fanatismo collettivistico e identitaristico traviato di molte chiese che si è venuto a manifestare e che avrebbe portato al collasso molte nazioni e stati nel corso della storia (la guerra dei cent'anni a livello prettamente storico, i tumulti religiosi in svizzera nel XVIII secolo o come vediamo in altri contesti religiosi, in particolare in questo periodo soprattutto in Medioriente o nel sud est asiatico). La controversia fu risolta soltanto quando le colonie divennero gli Stati Uniti d'America, con il primo emendamento della costituzione.

Riperkorrendo brevemente alcuni dei momenti salienti di questi rapporti si può notare che furono condizionati sia dalle circostanze sia da correnti di pensiero teologico. Le prime nel corso del diciassettesimo e diciottesimo secolo furono modificate dalla proliferazione di diversi gruppi religiosi che portarono via via i coloni a pensare che nessun gruppo poteva pretendere di avere l'esclusiva nel campo della religione.

Uno sviluppo parallelo si verificò in Inghilterra, dove il pluralismo religioso venne riconosciuto con la legge sulla tolleranza (*Act of toleration*) del 1689⁵ che, nelle colonie americane, protesse tutti i protestanti, che costituivano la maggior parte della popolazione, nel libero esercizio della loro religione e precluse il sorgere di conflitti tra stato e chiese.

Dopo lunghi trascorsi si affaccia tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo secolo il protestantesimo "sociale" come rapida risposta alla crescita urbana e industriale, alla recessione economica, all'aumento dell'immigrazione e ai violenti conflitti della classe operaia. Il movimento si sviluppa in un momento caratterizzato

⁵ *An act exempting their Majesty's protestant subjects, dissenting from the church of England from the Penalties of Certain Laws*, 1 William & Mary, Coll. 8. 6. Statutes of the realm 74-77, London, 1810 - 1828.

da larghe simpatie progressiste - che arriveranno fino ai nostri giorni come punta di diamante delle teologie più avanzate ed attuali – quando riformatori come Henry George e socialisti come Eugene Debs sono in lizza per le cariche pubbliche e nel momento in cui le nuove teorie economiche e lo studio della sociologia sfidano le dottrine regnanti dell'individualismo, del capitalismo e del darwinismo sociale dell'età dell'oro dell'America. La nuova dottrina attingeva anche a una tradizione più lunga nonché a correnti internazionali. Così come nello stesso periodo protestanti come Christoph Blumhardt e Leonhard Ragaz fondarono gruppi sociali cristiani in Germania e Svizzera e divennero sostenitori della democrazia sociale, anche il protestantesimo conservatore rimase legato sotto molte forme a questa nuova dottrina⁶.

«Prima di qualsiasi esigenza contenutistica, la riforma fu una specie di scena primaria per lo sviluppo della società civile in Germania e in Europa nei secoli seguenti. Il sacerdozio di tutti i battezzati, proclamato da Lutero e che diventò uno dei messaggi fondamentali della riforma, rompe in modo radicale con le differenze gerarchiche tra i cosiddetti laici e clero, secoli prima che venisse abbattuto il sistema dei ceti sociali. Il valore di una persona, in base a questo, è fondato solo nel suo riconoscimento da parte di Dio, indipendentemente dallo stato sociale, dal patrimonio personale o dai risultati ottenuti in ambito religioso o di altro tipo. Questa concezione in ambito riformato è molto più forte che nelle altre dottrine cristiane⁷».

Come non citare poi il movimento per i diritti civili degli anni '60 che ha il suo sunto nel detto politico, sociale e religioso in «con libertà e giustizia per tutti», capitanato idealmente dalla figura del “Reverendo Dottor King” (Martin Luther King). Il diritto al voto, l'espansione delle premesse democratiche delle persone di colore e il loro raggiungimento attraverso una riconfigurazione dell'offerta formativa nelle scuole, all'emancipazione economica, alla condivisione di una politica economica che aiuti i meno abbienti sono stati il grimaldello della buona politica americana, almeno a livello ideale, condiviso non solo da esponenti dei partiti di sinistra americana ma anche da quelli di destra.

⁶ G.D. HERRON, *The Christian Society*, Fleming H. Revell, Chicago 1894.

⁷ Trad. dal tedesco di Roberto Tresoldi, *Evangelische Kirche in Deutschland* (a cura di), *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz, Das Magazin zum Themenjahr “Reformation und Toleranz”* (2013), pp. 26, 27.

Il valore della libertà viene ad intrecciarsi con il principio di uguaglianza, che rappresenta l'altro elemento costitutivo della democrazia, dato che esso coincide, secondo la definizione offerta da Nadia Urbinati, con «l'ordine politico che meglio è disposto e predisposto a trattare gli individui come liberi ed eguali⁸».

La teologia di King rappresentava un'appropriazione creativa di più influenze. La sua formazione nella spiritualità nelle chiese dei neri, con le sue radici nella schiavitù, nell'esilio, nella discriminazione e nel cammino a una possibilità più promettente furono il motore scatenante del suo operato e del pensiero, simbolizzato attraverso una esegesi più che corretta e contemporanea di una trasposizione dell'ambiente vetero testamentario del libro dell'Esodo a quello dell'attuale.

«King ritiene che la resistenza non violenta, un metodo utilizzato dalla NAACP in tutto il sud degli Stati Uniti, inclusa Montgomery, in Alabama, sia particolarmente adatta quando i gruppi sociali in conflitto tra loro e parti di popolazione oppressa lottino per la libertà. Egli sussume in ottica cristiana il metodo dalle campagne del Mahatma Gandhi in India e il concetto di satyagraha (che King traduce come “forza della verità” o come “forza dell'amore”), e lo supporta con l'appello al discorso della montagna e all'“agape” come amore che cerca di preservare e ristabilire la comunità⁹», «Cristo fornì lo spirito e la motivazione, mentre Gandhi fornì il metodo¹⁰».

Il metodo di lotta non violenta e religiosa si rivelò decisiva nel campo dei diritti civili, abbattendo le condizioni di ingiustizia che raramente i gruppi di potere o privilegiati tendono a mantenere stabili. Oltremodo questa resistenza fornisce una valvola di sfogo che garantisce una alternativa alla violenza e ai suoi cicli distruttivi, generando una situazione positiva di crisi e una pressione politica e morale autentica. Libera dal ciclo della vendetta civile e non umilia l'avversario (drammatizza positivamente anche la dimensione di illibertà).

Anche la dimensione violenta della resistenza è stata toccata come tema molto delicato nel periodo della Seconda Guerra Mondiale so-

⁸ N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Bari 2011, p.5

⁹ Vedi Civil Right No. 1: *The right to Vote*, in: J.M. WASHINGTON (a cura di), *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Harper & Row, San Francisco 1986, pp. 182-183 (d'ora in Avanti TH).

¹⁰ TH, p. 38.

prattutto in Germania, con le paradossali affermazioni del teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, grande protagonista della resistenza tedesca contro il Nazismo.

Bonhoeffer affermava che la Chiesa (e quindi le chiese) devono farsi pesantemente carico, quando lo stato è in condizioni di operare contro le libertà, che il diritto stesso sancisce, travalicando i cittadini, di operare affinché chi ne rimane vittima venga tutelato, arrivando anche a dire che questo meccanismo debba essere bloccato anche con la violenza.

«Il pensiero di Bonhoeffer può essere riportato, nel suo complesso, al concetto di un'etica della responsabilità. Essa, fondata già in una fase precoce, nei frammenti dell'«Etica»¹¹ giunge ad impressionante maturazione. Il fatto che Bonhoeffer avesse un'opinione così elevata della responsabilità umana ha ancora una volta a che fare con il suo background familiare e con la sua impronta teologica; dipende anche soprattutto da questo, che egli visse la strada come un cammino dell'emancipazione¹²». Il filo conduttore fortemente influente in tema etico per Bonhoeffer è questo: la domanda responsabile decisiva non è in che modo io possa, eroicamente, abbandonare la scena, bensì come debba sopravvivere una generazione futura.

«Questo include anche la disponibilità, nelle situazioni estreme, a essere pronti ad assumersi la colpa, in particolare quando le colpe maggiori fossero quelle di rimanere a guardare e non agire. Nel concetto dell'assunzione di colpa si evidenzia chiaramente come Bonhoeffer interpretasse l'azione sua e quella degli altri congiurati nella cospirazione di assassinio contro Hitler. Dietrich Bonhoeffer, che riteneva che ogni uccisione di un essere umano fosse colpevole, si trovò posto di fronte alla domanda se esistano situazioni nelle quali un comportamento responsabile è possibile soltanto se si è pronti ad assumersi la colpa. Bonhoeffer diede risposta affermativa alla domanda e accettò di subirne le conseguenze. Occorre avere ben presente questo procedere in direzione di una assunzione di colpa per senso di responsabilità quando si sente che la libertà non consiste nell'essere so-

¹¹ D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia, Queriniana, 1995.

¹² D. BONHOEFFER, DBW 8, Chr. Kaiser-Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh 1998, pp.447, 511 e ss.

spesi nel mondo del possibile, bensì nell'agire con coraggio nel mondo reale¹³».

Tornando al padre della Riforma, singolari sono anche le affermazioni di Lutero riguardanti le tematiche del lavoro in ambito sociale, tutte le attività lavorative devono essere svolte correttamente, ciò avviene perché «tutte, in una stessa comunità, in quanto tutti sono cristiani allo stesso modo, tutti battezzati, tutti “sacerdoti”»¹⁴. Tutte le tecniche e buon senso, capacità umane, intelligenza collidono ad un fare che non è quello della fede:

Sebbene l'uomo, interiormente, secondo l'anima, sia sufficientemente giustificato per mezzo della fede, e abbia tutto quello che deve avere, egli resta non di meno in questa vita corporale in terra, e avere relazioni con le persone.¹⁵

Per Lutero la vita del cristiano non si esaurisce nella sfera del rapporto col divino, quello della grazia ma prende piede anche nella vita sociale cioè “corporale” della storia. Dove la fede è interrogazione costante di una scelta consapevole fatta idealmente e spiritualmente in ogni momento, si apre la dimensione etica del protestantesimo: il soggetto è chiamato da sé stesso all'azione nel mondo; in quanto soggetto prima e poi come comunità. Sempre secondo il riformatore le opere non servivano alla salvezza; dunque – poiché sono tuttavia necessarie – coadiuvano il sociale. «In tutte le opere l'intenzione del cristiano deve essere libera, diretta soltanto a servire ed ad essere utile ad altri, e non proporsi se non quello che è necessario ad altri»¹⁶.

La coscienza individuale acquista così tutta la sua centralità, perché è qui che si è interpellati dalla Parola e si giunge alla consapevolezza della propria soggettività libera, quando si decide di rispondere alla propria vocazione, impegnando la fede in una pragmatica di vita vissuta. Questo tipo di prospettiva è una categoria fortemente liberante del soggetto laddove il fedele è impegnato ad assumersi la responsabilità delle proprie scelte, questo non per disciplina, ma per una elaborazione della propria condotta quasi al di là di una contestualizzazione morale, soggettivistica, corporativistica e personalistica o collettivisti-

¹³ Dall'estratto della conferenza di Wolfgang Huber

¹⁴ Weimarer Ausgabe (WA), 7,849,4-6

¹⁵ Weimarer Ausgabe (WA), 7, 30, 11-15

¹⁶ Weimarer Ausgabe (WA), 7, 34, 29-31

ca, perché alla fine le riassume tutte; in questo intreccio di libertà e responsabilità, di deliberazione personale e di obbedienza a Dio, egli costruisce, pur tra inevitabili difficoltà e contraddizioni, la sua identità di soggetto spiritualmente autonomo.

Questa nuova modalità di vivere il contesto di fede e di rapportarsi al divino, si evidenzia chiaramente nella riflessione teologica di Lutero che, allontanandosi dalla tradizione scolastica, non si serve di “tecniche” e categorie filosofiche, tipiche della suddetta scolastica del quattordicesimo secolo, per creare delle teologie e in particolare onto-teologie, ma ritorna al centro del messaggio evangelico eliminando tutte le mediazioni possibile nel rapporto tra uomo e Dio addirittura per la sua “conoscenza”.

Ugualmente per quanto riguarda la comprensione di sé, da parte del soggetto non avviene direttamente in una dimensione filosofica, etico-morale o/e scientifica (pur riconoscendone il valore)¹⁷ ma si situa sul piano della fede e dell’esegesi biblica:

«Egli (il soggetto) può auto comprendersi se assume l’evento cristologico come chiave di intelligibilità della sua esistenza, poiché è nella vicenda del Cristo, nel suo intreccio di giudizio e di grazia, che prende coscienza della sua duplice condizione di peccatore e di giusto, e può rispondere alla domanda “Chi sono io?” in quanto si pensa come colui che Dio guarda, ma al tempo stesso giustifica in Cristo¹⁸»¹⁹.

In Lutero non è presente una dimensione naturale di libertà, come dato fenomenologico semplicemente presente nel mondo, ma è sem-

¹⁷ Particolarmente ispirante, è trovare nella Weimarer Ausgabe queste parole: «Il sole ha due cose: lo splendore e il calore. Non c’è re tanto forte da poter spostare o deviare il suo splendore. Invece il calore si può deviare e spostare. Allo stesso modo la fede deve restare sempre assolutamente immobile nei nostri cuori; l’amore invece si curva e si dirige a seconda che il nostro prossimo riesca ad afferrare e seguire»

¹⁸ Nelle *Tesi sull’uomo* (1536), Lutero, richiamandosi al testo di Romani 3,28, afferma che Paolo «dà in breve la definizione dell’uomo: l’uomo è giustificato per fede» (tesi 32), il che «significa asserire che l’uomo è reo davanti a Dio, ma che sarà giustificato per grazia» (tesi 33). (Cfr. S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*, Claudiana, Torino 2009, p. 114).

¹⁹ Protestantesimo e democrazia, a cura di Paolo Naso, Claudiana, Torino 2014

pre una libertà data nella relazione della fede con il divino che da egli si promana²⁰.

Questa libertà però è sempre una “libertà per” e non una “libertà di”, il limite di non sopraffazione dell’altro si esprime come «Ciascuno deve fare non ciò che gli sembra giusto, ma vedere che cosa è utile e vantaggioso per il fratello»²¹.

Il problema della coscienza in ambito riformato tocca e incide un fulcro particolare della storia moderna che nel corso di quest’ultima “era” si è soprattutto posta queste domande, ad esempio:

Se si rivendica continuamente la libertà di coscienza, come si può vivere insieme, se l’azione dei singoli dipende dalle valutazioni personali e non dal rispetto delle leggi esistenti date a garanzia di una vita comune serena? Come conciliare il valore di libertà di coscienza e l’esigenza posta dalle norme esterne? In base a quali elementi decidere?

Per esercitare la libertà di coscienza va scartata a priori la tesi dell’obbedienza assoluta a norme esterne, sia dello stato, che pretende di porsi come «stato etico», sia della chiesa, che pretende di custodire la verità assoluta: tipiche espressioni di carattere autoritario. Queste due autorità chiedono solo obbedienza: basta rispettare gli ordini dell’autorità costituita e la («buona») coscienza è a posto. Che fare se la coscienza indica altro? Per rispondere troviamo un riferimento preciso in Lutero alla Dieta di Worms del 1521. Si ritiene che quelle famose parole, dette in presenza dell’imperatore Carlo V, dei principi elettori, dei principi del Sacro romano impero e dei delegati papali, sono alla base della società moderna, in quanto fanno emergere chiaramente il principio della libertà e della dignità individuale come dati fondamentali della modernità. Questo è vero, ma questo costituisce una conseguenza nel tempo più ampia e incisiva, di quella dichiarazione e di quell’avvenimento, che aveva un suo preciso e forte impatto nel momento in cui fu pronunciata²².

²⁰ Cfr. S. ROSTAGNO, op. cit. «... il modo che egli ha di partecipare a ciò che non può essere altro che il suo fondamento a priori, il suo bene, anzi il suo essere ...», p.54.

²¹ Wimarer Ausgabe 10/III, 5, 20-22.

²² E. BEIN RICCO, D. SPINI (a cura di), *La coscienza protestante*, Claudiana, Torino 2015, p. 50.

Ecco allora le parole di Lutero in risposta alla domanda se intendesse ritrattare quanto aveva scritto in contrasto con le tesi del Magistero:

«Poiché la Vostra Maestà e le vostre signorie domandano una risposta semplice, ne darò una senza corna né denti [cioè senza insidie e senza punte]: Se non sarò convinto mediante le testimonianze della Scrittura e chiare ragioni poiché non credo né al papa né ai concili da soli, perché è evidente che hanno errato e si contraddicono io sono vinto dalla mia coscienza e prigioniero della Parola di Dio [...]. Perciò, non posso né voglio ritrattarmi, poiché non è sicuro né salutare fare alcunché contro la coscienza. Dio mi aiuti. Amen»²³.

Il legame tri-atriale tra soggetto, coscienza e divino in Lutero si manifesta luminosamente in queste semplici parole, che giocheranno e giocano un ruolo decisivo nel panorama politico, sociale e religioso dal 1600 ai nostri giorni, arrivando a toccare anche le disquisizioni in ambito filosofico e legale del potere, diritti civili e politici, nonché temi in ambito ambientale ed economico.

²³ Citato da M. MIEGGE, *Martin Lutero. La riforma protestante e la nascita delle società moderne*, Claudiana, Torino 2013, p.61.