

Mario Miegge

Profezia e coscienza storica

Introduzione

La complessità fenomenica della “profezia” e le sue molteplici definizioni ed elaborazioni dottrinali si collocano in un orizzonte antropologico e storico sconfinato e di lunga durata. Al contrario le parole e il concetto di “coscienza storica” si sono formati e poi diffusi nel linguaggio comune soltanto negli ultimi due secoli, a partire dalle filosofie della storia del tardo Settecento e del primo Ottocento, sorte in una svolta epocale e in presenza di eventi rivoluzionari. L'accostamento dei due termini è pertanto esposto a tutti i rischi della torsione interpretativa e dell'anacronismo, che accompagnano ogni rilettura del passato in base alle categorie culturali e linguistiche odierne.

Va detto inoltre che, rispetto ai temi ed ai tempi che sono oggetto del presente convegno, questa introduzione può apparire alquanto sfasata. Essa infatti prende avvio da un testo relativamente recente, laico e interamente politico (tratto dai discorsi di Maximilien Robespierre alla Convenzione Nazionale negli anni 1793 e 1794) e procede poi a ritroso per dar voce ad alcune prediche degli inizi dell'età moderna, cronologicamente racchiuse nel breve periodo di un trentennio (1494-1524): la *Predica su Aggeo profeta* pronunciata da Girolamo Savonarola a Firenze il 15 dicembre 1494; la *Divina esortazione* indirizzata ai Confederati di Schwytz nel mese di maggio del 1522 dal riformatore di Zurigo, Ulrico Zwingli; la *Spiegazione del secondo capitolo di Daniele* che l'agitatore (e avversario di Lutero) Thomas Müntzer espone ai governanti della Sassonia granducale nel castello di Allstedt il 13 luglio 1524.

Il filo conduttore che ci consente di porre a confronto questi diversi documenti sta nel messaggio performativo, di tono più o meno apertamente “profetico”. Esso enuncia una situazione cruciale sul piano dell'agire pubblico e dichiara la “maturità” e l'urgenza dei “tempi”, che impongono agli attori, *hic et nunc*, i dilemmi della decisione.

Ma, prima di affrontare i testi, occorre precisare, molto sommariamente, il significato che viene qui attribuito alla “coscienza storica” e alla “profezia”.

1. L'uso corrente di “coscienza storica” porta ancora il segno della matrice idealistica, che assegna alla “coscienza di sé” (*Selbstbewusstsein*) una fondamentale valenza teoretica. Si tratta dunque di un “sapere di noi stessi” che però, con netto distacco dalla precedente tradizione filosofica, si determina come consapevolezza di *essere nella storia*, sull'onda delle nascenti “coscienze nazionali” e, successivamente, della “coscienza di classe”. Questa autocomprensione implica una rappresentazione forte del tempo e dell'agire storico. La Storia (per l'appunto con la maiuscola) prende essa stessa figura di Soggetto: è una “totalità” dotata di senso, un processo collettivo, continuo ed ascendente. Con maggiore prudenza dei loro successori romantici, già i filosofi dell'Illuminismo avevano espresso e argomentato la convinzione che il cammino comune dell'umanità “proceda verso il meglio”¹.

Che questa rappresentazione della Storia universale (*Weltgeschichte*) e della “coscienza storica” abbia tuttavia radici nella tradizione ebraica e cristiana della *historia salutis* appare evidente ai lettori di Hegel e di molti altri autori (filosofi e storici ma anche dirigenti e militanti politici) del secolo XIX. Pertanto, anche se noi abbiamo ormai perso la fede (dei nostri nonni o bisnonni) nel progresso storico, quel nesso genetico ci permette di rintracciare elementi di continuità tra il discorso profetico e le espressioni della moderna coscienza storica.

Il mio uso del termine si discosta però dalla versione teoretica della “coscienza storica” e privilegia la prassi e le costruzioni della retorica etico-politica. Penso infatti che il sapere di noi stessi possa avere nascita ed espressione soltanto in un campo di relazioni e interazioni (nello “*inter homines esse*”, come soleva dire Hannah Arendt²). Pertanto la “coscienza di sé” (e a maggior ragione la “coscienza storica”) è un lavoro di aggregazione – tendenzialmente coerente ma quasi sempre conflittuale – di progetti personali e di ingiunzioni esterne, direttive di senso e modelli di valore, che insediano il soggetto nella vita dei gruppi, nella pluralità dei “noi” e dei “voi”, amici o nemici.

Dunque, dal mio punto di vista, la coscienza storica non è riducibile alla consapevolezza critica dello storico di mestiere o di colui che riflette con distacco sul proprio passato. Essa si manifesta invece nelle attestazioni e dichiarazioni (nella voce di attori singoli o consensualmente associati: “noi sottoscritti...”) che

¹ Cfr., in particolare, IMMANUEL KANT, *Si ripropone la questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* [1798], in *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturini, Brescia, Morcelliana, 1994, parte II, pp. 157-170.

² H. ARENDT, *The Human Condition* [1958], trad. it. *Vita attiva*, a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1989, pp. 7 ss., pp. 37 ss., pp. 132 ss.

enunciano un agire consapevolmente inquadrato nei tre vettori del tempo, nell'intreccio esplicito tra la *iniziativa presente*³, l'orientamento al *futuro* (nelle forme della *promessa* e della *speranza*) e la *memoria del passato*. E poiché le attestazioni e dichiarazioni a cui farò riferimento hanno carattere *pubblico*, il "tempo storico" è sempre un *tempo comune*, che travalica, in avanti e all'indietro, le azioni (*res gestae*) e i destini individuali: è il tempo di un gruppo, di una *civitas*, di un "popolo" e sovente, in prospettiva, dell'intero "genere umano".

Peraltro, questa ridefinizione (parziale e sicuramente discutibile) della coscienza storica non è vincolata alle concezioni totalizzanti della Storia e al trionfalismo delle ideologie del progresso. E perciò, pur essendo segnata da una pesante eredità culturale, non chiude la via alla comunicazione con attori e autori che ci hanno preceduto nel lungo e complicato corso dei secoli.

2. Riguardo alla "profezia", il compito di definizione è più agevole. Le prediche e discorsi degli inizi dell'età moderna a cui darò spazio (dopo l'*incipit* posto negli anni della Rivoluzione francese) sono opera di religiosi e chierici cristiani, solidamente formati nella conoscenza e nella applicazione omiletica delle Scritture. Qui dunque il modello profetico è chiaramente quello biblico – destinato ad accomunare, fino ad oggi, le tre "religioni del Libro": l'ebraismo e le sue due principali derivazioni, cristianesimo e Islam.

Limitiamoci ad osservare che, a differenza dei fenomeni analoghi presenti in altre aree culturali (per esempio nel mondo greco-romano), nel profetismo ebraico – ed egualmente nei suoi epigoni – l'elemento *predittivo* è sempre e costantemente subordinato a quello *kerygmatico*. Gli oracoli del futuro (nella forma prevalente di maledizioni e benedizioni) sono parte del messaggio e lo corroborano. Al centro di questo stanno sempre:

- a) la denuncia del presente traviamiento del popolo eletto: oblio della liberazione dall'Egitto, abbandono del Patto, trasgressione dei dettami delle due Tavole;
- b) la chiamata al ravvedimento;
- c) la riconferma della Promessa a coloro che si ravvedono.

³ In *Temps et récit*, III. *Le temps raconté* (Paris, Seuil, 1985) Paul Ricoeur ha elaborato un modello di interpretazione della coscienza storica (*Vers une herméneutique de la conscience historique*, cit., pp. 364-433), nel quale il "presente storico" viene qualificato dalla "*initiative*", che si produce nella dimensione pragmatica e plurale dello "essere-con-altri". All'incirca cinquant'anni prima, nel *Quaderno 16* scritto in carcere nel 1933-1934, Antonio Gramsci aveva collegato la formazione della "coscienza storica" per l'appunto alla capacità di "*iniziativa autonoma*" dei gruppi sociali (cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, III, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1874-1879). Dalle opere di Ricoeur ho tratto insegnamenti decisivi e molti stimoli alla ricerca. Ho anche la certezza che, al momento in cui scriveva *Le temps raconté*, il filosofo francese non avesse in mente quel passo di Gramsci. La ricorrenza della medesima parola nei due autori è dunque sorprendente e di grande interesse sul piano teorico. A questo proposito cfr., più ampiamente, M. MIEGGE, *Che cos'è la coscienza storica?*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 61 ss., 163 ss., 173.

I profeti biblici percorrono dunque le vicissitudini del Patto e rielaborano i *topoi* della schiavitù, dell'esilio e della liberazione. Lo fanno però rivolgendosi sempre ad attori contemporanei e ben identificati: Israele e i suoi dirigenti politici e religiosi, in primo luogo, ma anche le nazioni e i regni di tutta l'area mediorientale, pagani, talora alleati e più sovente ostili. Ma in alcuni testi dell'epoca esilica e post-esilica l'orizzonte della Promessa si amplierà a misura cosmica, nella prospettiva della conversione delle Genti.

In tal modo la profezia biblica ha posto le basi, simboliche e concettuali, di una "storia universale" intesa come itinerario di salvezza non soltanto individuale. La veduta dei "tempi" da una parte si dilata nelle due direzioni, dei predecessori ("i padri") e di "coloro che verranno dopo di voi", dall'altra si concentra nel presente decisivo (della denuncia, del ravvedimento e della reiterata promessa).

Si può dire che nei grandi profeti dei secoli VIII-VI a.C. (da Amos, Osea e Proto-Isaia fino a Geremia, Deutero-Isaia ed Ezechiele) quel presente ed il futuro imminente prendano figura "escatologica"? Va in tal caso precisata l'applicazione retrospettiva del termine greco *eschaton* (che comparirà nella LXX e negli scritti neotestamentari). Gli studiosi dell'Antico Testamento, e in particolare Gerhard von Rad⁴, distinguono infatti nettamente l'"escatologia" della profezia classica dalle successive vedute della letteratura apocalittica. Mentre quest'ultima elabora un quadro mitico-storico culminante negli eventi finali, la prima annunzia bensì il "giorno del Signore" (già in *Amos*, 5, 18-20) ma lo rappresenta come rivolgimento della presente congiuntura storica: una svolta in certo qual modo epocale, che però non è "la fine dei tempi".

In ultimo, poiché il Popolo di Dio e le Genti sono entità politicamente definite, si può ben comprendere (come ha scritto acutamente Claudio Leonardi⁵) che la profezia biblica sia ritornata con forza sulla scena nelle società europee del Basso Medioevo e della prima età moderna, che si venivano riorganizzando in nuove istituzioni politiche, in particolare nelle *civitates* autonome a cui principalmente verranno indirizzati i messaggi di riforma.

"Le temps est arrivé"

Nel primo saggio di *Vergangene Zukunft* (1979), intitolato *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, Reinhart Koselleck, delinea le trasformazioni dell'"orizzonte di attesa" nei secoli XVI-XVIII. L'irruzione sulla scena storica di tut-

⁴ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II. *Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, Brescia, Paideia, 1974; in particolare vd. il cap. 7, *La concezione ebraica del tempo e della storia e l'escatologia profetica*.

⁵ C. LEONARDI, Introd. a GIROLAMO SAVONAROLA, *Verità della profezia*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1997, p. IX: "Si può anche dire che la profezia aveva avuto un riconoscimento ben più evidente che nei secoli precedenti, proprio perché, a cominciare dal secolo XII e soprattutto dal XIII, la fede cristiana aveva portato alla costituzione di un ordinamento etico-politico della società".

te le figure dell'*eschaton*, nell'infuocata epoca della Riforma e delle guerre di religione, suscita, nel Seicento, la polemica (da Grozio a Hobbes) contro le destabilizzanti visioni profetiche, che saranno represses in nome della ragion di Stato. In reazione all'assolutismo, nell'età dei Lumi i *philosophes* riaprono l'orizzonte di attesa, nelle forme di "una coscienza del tempo e del futuro che si alimenta di un'audace combinazione di politica e profezia. Una miscela di prognosi razionale dell'avvenire e di certezza della futura salvezza, peculiare del XVIII secolo, entra così a costituire la filosofia del progresso"⁶.

A questo proposito Koselleck menziona il discorso sulla nuova Costituzione, pronunciato da Maximilien Robespierre nella Convenzione il 10 maggio 1793⁷. Vale la pena di citare con maggiore ampiezza il testo originale. Dice dunque Robespierre:

L'homme est né pour le bonheur et pour la liberté, et partout il est esclave et malheureux. La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être; et partout la société le dégrade et l'opprime. Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer. Pour remplir votre mission il faut faire précisément tout le contraire de ce qui a existé avant vous.

Mentre i primi enunciati ripetono gli aforismi di Jean-Jacques Rousseau, le successive ingiunzioni assumono non soltanto il tono ma talora anche i lemmi della tradizione religiosa e profetica.

La maturità dei tempi, certamente, non corrisponde più alla veduta teologica della storia ed è riferita invece ai "progressi della ragione umana". E tuttavia il cammino del progresso deve ora inerpinarsi nella discontinuità di "questa grande rivoluzione". La "missione" (la parola va sottolineata) a cui sono chiamati i Convenzionali consiste nel totale rovesciamento del passato: "...fare tutto il contrario di ciò che è stato prima di voi".

Così dunque si presenta la coscienza storica, nell'anno I della nuova era: il calendario rivoluzionario è per l'appunto il marchio istituzionale, iconoclasta e non poco arrogante, del rivolgimento epocale; ed avrà vita breve, come la Costituzione varata in quell'anno.

Vorrei aggiungere un'altra citazione, che si colloca in un contesto molto più drammatico. È tratta infatti dall'ultimo discorso pronunciato da Robespierre alla Convenzione⁸: 26 luglio 1794, 8 termidoro, il giorno prima della messa in accusa e dell'esecuzione dei capi della fazione giacobina, che nell'ultimo anno ha gestito con mano ferrea il governo rivoluzionario.

⁶ R. KOSELLECK, *Futuro passato*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. 25.

⁷ MAXIMILIEN ROBESPIERRE, *Discours sur la Constitution*, in *Œuvres*, IX, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, pp. 495 ss.

⁸ MAXIMILIEN ROBESPIERRE, *Contre les factions nouvelles et les députés corrompus*, in *Œuvres*, cit., X, pp. 544-573.

Robespierre sa che le fila del “complotto” si stanno stringendo e si dichiara pronto ad affrontare la morte. L’attestazione estrema salda insieme memoria del passato e anticipazione del futuro: “J’ai l’expérience du passé, je vois l’avenir”. Al termine del discorso l’autodifesa si tramuta in vaticinio:

I tiranni, di cui vedo gli eserciti in fuga [...], si ritirano per lasciarvi in preda ai dissensi interni che essi stessi hanno fomentato. [...] Lasciate cadere per un istante le redini della rivoluzione: il dispotismo militare le prenderà in mano, e i capi delle fazioni rovesceranno la rappresentanza nazionale umiliata; un secolo di guerre civili e di calamità devasterà la nostra patria, e noi periremo per non aver voluto cogliere un momento segnato nella storia umana per fondare la libertà [...] e le maledizioni del popolo si avvinghiano alla nostra memoria, che doveva essere cara al genere umano. [...] Davanti a noi si apriva l’immortalità, e noi periremo con ignominia. Periranno i buoni cittadini; periranno anche i cattivi.

Il “momento segnato nella storia umana” si è dunque capovolto in perdizione. Dobbiamo anche riconoscere che, riguardo al destino della Francia rivoluzionaria, la profezia di Robespierre era, questa volta, quasi interamente veritiera.

Appelli alla decisione: “Fatele mentre è ancora possibile”

Dei tre discorsi che vorrei ora menzionare, due (le prediche di Savonarola e di Müntzer) sono costruiti esplicitamente come spiegazione e riattualizzazione delle profezie (di *Aggeo* in un caso, di *Daniele* nell’altro). Diverso è l’impianto del testo di Zwingli, che non prende l’avvio dai libri profetici ma ha comunque il titolo e l’intento di una *Divina esortazione*. Ne parlerò dunque alla fine, senza attenermi strettamente alla cronologia (la *Predica ai principi* di Müntzer è stata pronunciata e pubblicata due anni dopo l’appello di Zwingli ai Confederati di Schwytz).

1. “Savonarola e la profezia” è, in questa giornata di studi, il tema della relazione finale, di Giancarlo Garfagnini. Mi limiterò dunque a poche citazioni, esprimendo innanzi tutto la mia riconoscenza al collega fiorentino. Nel corso dell’ultimo decennio egli ha saputo congiungere gli impegni di innovative ricerche personali ed i compiti, gravosi ma altamente produttivi, delle Celebrazioni nazionali del V centenario della morte di Girolamo Savonarola. La serie dei convegni e delle pubblicazioni, di cui Garfagnini è stato infaticabile organizzatore, ha trasformato il campo degli studi savonaroliani.

La predica sul primo capitolo del libro di *Aggeo* è stata pronunciata dal Savonarola il 15 dicembre 1494⁹. Il 28 novembre, sull’onda della mobilitazione popolare guidata da Piero Capponi, le truppe di Carlo VIII si erano ritirate

⁹ Le citazioni che seguono sono tratte dal testo della Edizione Nazionale delle Opere: GIROLAMO SAVONAROLA, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma, Belardetti, 1965, pp. 231 ss., p. 238, p. 239, p. 242.

da Firenze. Il 2 dicembre erano stati rimossi i magistrati del governo mediceo ed erano iniziate le procedure di formazione della nuova repubblica. Nel clima, fervente e non privo di violenza, di questo improvviso rivolgimento politico, il Frate prende a commentare il profeta della ricostruzione postesilica del tempio di Gerusalemme.

La predica prende dunque figura di dramma. L'annuncio profetico che è giunto il tempo della riedificazione entra in urto con la "contradizione": il vociare, diffuso nel popolo, che quel tempo non sia ancora venuto.

Narra Aggeo profeta come, volendo Dio ch'el tempio di Ierusalem si riedificasse, e avendo già gli Ebrei cominciato a riedificarlo, ed essendo stata impedita la riedificazione da' populi e città convicine, molti del popolo di Ierusalem dicevano – E' non è venuto ancora el tempo che Dio voglia farlo riedificare. – E allora Dio suscitò Aggeo profeta, che dicesse a Zorobabel e al sommo sacerdote che lo riedificassino; e disselsi ch'el populo s'ingannava e non diceva bene, che non fusse venuto el tempo.

Ed ecco, subito, il passaggio allo *hic et nunc*:

Così io dico a te, Firenze, egli è tempo ora da edificare di nuovo la casa di Dio e rinovare la tua città: ma perché tutte le cose di Dio hanno contraddizione, come tu vedi che ebbe contraddizione lo edificare di nuovo el tempio di Dio in Ierusalem, così qui vedi già la contraddizione suscitata: e' dice – E' non è tempo a fare altra nuova reformazione, – e io ti dico che Dio vuole che tu la faccia e bisognati rinovare la tua città e rinovare lo Stato, e che la città tua sia la città di Dio e non più città di Firenze, come ella è stata insino adesso; e ogni cosa consiste nella forma che tu piglierai e, mutata la forma, sarà mutata la città.

Il tempo decisivo del rinnovamento non ha però la connotazione degli Eventi che porranno fine alla storia del mondo. È vero che, nel seguito della predica, il Frate viene ad evocare i "quattro cavalli" dell'*Apocalisse*. Essi "significano e sono quattro stati della Chiesa di Cristo". Quello presente è indubbiamente il quarto ("lo stato de' tiepidi"), che giunge al termine e si apre al quinto, nel quale la Chiesa rinnovata potrà volgersi a "la conversione degli infedeli". Insomma, la storia della salvezza non è ancora conclusa e proprio perciò la riforma della Città e delle sue istituzioni politiche può attuarsi e persino assurgere al ruolo di esempio e guida per altri popoli:

E però Dio [...] vuole che si rinnovi ancora Firenze, donde debbe uscire la renovazione di molti altri luoghi.

[...] E però Dio, che cerca la tua salute, è venuto per riformarti, acciò che permolti altri popoli siano reformati.

Ma l'allargamento, nello spazio e nel tempo, dell'opera di "renovazione" non attenua l'urgenza ultimativa dell'appello profetico:

Vedi adunque s'egli è tempo da reformarsi, quando ogni cosa è fuori del luogo suo; e pure el mio populo fiorentino va criando: – E' non è tempo. – E io ti dico ch'egli è tempo a ravederti e a reformarti, e se non lo fai, tu vorrai farlo a tempo che tu non potrai.

2. La stessa urgenza e impellenza dei “tempi” si ripresenta, all’incirca trent’anni dopo, nella *Predica ai principi* di Thomas Müntzer¹⁰. L’iniziativa del pastore di Allstedt è temeraria: già indiziato come sovvertitore dell’ordine pubblico, *in extremis* e con la sola forza della Parola egli tenta di convincere i “duchi e magistrati” della Sassonia a schierarsi nel campo di una riforma della Chiesa e della società, molto più radicale di quella che si viene attuando sotto la guida di Lutero.

Il secondo capitolo del libro di *Daniele* – che Müntzer commenta – è già distante dalla profezia classica e appartiene alla letteratura apocalittica giudaica del II secolo a.C. Il sogno del re di Babilonia (la statua quadripartita raffigurante la successione dei regni, che viene colpita e distrutta dal *lapis de monte*) ha fornito agli ebrei e ai cristiani uno dei principali schemi della storia universale. Nel corso di quasi venti secoli la decifrazione delle “quattro monarchie” e della loro eversione ha impegnato l’intelligenza e la fantasia degli interpreti: non soltanto teologi e predicatori ma anche storici e scienziati (da Flavio Giuseppe fino a Isaac Newton).

Ma, a partire da San Girolamo, nell’esegesi ortodossa – condivisa anche da Lutero – la distruzione dei regni di questo mondo è rimandata al futuro, non calcolabile, del Secondo Avvento del Cristo, di cui la Pietra danielica è immagine. Müntzer invece, nel solco dei millenaristi eretici, dichiara che l’enigma è risolto, poiché la Pietra è già ora in azione.

A noi, pertanto, la profezia di Daniele parla chiaramente (“*klerlich*”). Ma parla per l’appunto del rivolgimento del mondo (“*von der Voränderung der Welt*”), nella grafia veterotedesca del testo stampato a Allstedt nel 1524¹¹). E perciò suscita opposizione (“contraddizione” – diceva il Savonarola nella predica su *Aggeo*).

Dio mette ora in opera quel rivolgimento:

egli vuol prepararlo negli ultimi giorni affinché il suo nome sia giustamente lodato. Vuole liberare il mondo dalle sue vergogne e vuole spandere il suo Spirito sopra ogni carne e i nostri figli e le nostre figlie devono profetizzare e avere sogni e visioni [...]. È vero, ed io lo so per certo, che lo Spirito santo manifesta adesso a molti eletti e pii

¹⁰ THOMAS MÜNTZER, *Spiegazione del secondo capitolo del profeta Daniele, predicato nel castello di Allstedt dinanzi ai laboriosi e diletti duchi e magistrati di Sassonia da Thomas Müntzer, ministro della parola di Dio. Allstedt 1524*, in *Scritti politici*, introd., versione e note a cura di E. Campi, Torino, Claudiana, 1972, pp. 95-125. Sul contesto storico e dottrinale della predica cfr., oltre all’introduzione di Campi (*ivi*, pp. 22 ss., pp. 91 ss.): T. LA ROCCA, *Es ist Zeit. Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer*, Bologna, Cappelli, 1988; vd. anche gli atti del convegno internazionale tenuto nel 1989 presso l’Università di Ferrara in vista del quinto centenario della nascita di Thomas Müntzer: *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell’uomo comune*, a cura di T. La Rocca, Torino, Claudiana, 1990; M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia: da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 35-66.

¹¹ THOMAS MÜNTZER, *Schriften und Briefen. Kritische Gesamtausgabe*, ed. P. Kirn, G. Franz, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1968, p. 255.

uomini che una riforma decisiva, invincibile, imminente, è sommamente necessaria e deve essere compiuta. Si opponga pure chi vuole, la profezia di Daniele conserva tutta la sua forza, benché nessuno le voglia credere.

Il segno dei tempi sta dunque nel fatto che la parola profetica si diffonde nel popolo e la sua chiarezza si impone a partire dal basso, invertendo le gerarchie sociali, come è detto nell'appello finale:

Perciò, voi dilette e carissimi governanti, apprendete giustamente dalla bocca di Dio il vostro giudizio e non lasciatevi sedurre né trattenere con pazienza e falsa bontà dai vostri ipocriti preti. Poiché la pietra staccata senz'opera di mano è diventata grande. I poveri laici e i contadini lo riconoscono molto più acutamente di voi. Sì, Dio sia lodato, essa è diventata così grande che se altri signori e vicini volessero perseguitarvi a cagione dell'evangelo, sarebbero scacciati dal loro proprio popolo.

E tuttavia Müntzer annunzia un *novum* che non è ancora il *Novissimum*. Il "giudizio" che incombe sui "carissimi governanti" non è quello inappellabile dell'Ultimo Giorno: a loro infatti è offerta l'occasione (noi diremmo, "storica") di allearsi con "i poveri laici e i contadini" e di essere attori di una "riforma decisiva e necessaria".

I carissimi governanti non hanno però accolto l'ingiunzione del novello Daniele. In agosto Müntzer si ritira dalla sua parrocchia di Allstedt ed inizia la peregrinazione nelle terre tedesche, dalla Turingia alla Svevia, con passaggi a Norimberga e in Svizzera. Il predicatore si trasforma in organizzatore politico, nell'arduo tentativo di collegare in un unico fronte i diversi focolai di lotte comunali e di sollevazione rurale. Nella primavera del 1525 la rivolta dilaga e diventa scontro armato. Dieci mesi dopo la *Predica ai principi* le schiere contadine vengono sgominate sul campo di Frankenhausen. Il pastore ribelle è catturato e decapitato il 27 maggio 1525.

Nei giorni che precedettero la battaglia, il conte Alberto di Mansfeld aveva proposto agli insorti un'ultima mediazione. Müntzer gli rispose:

Se riconoscerai (*Daniele*, 7, 27) che Dio ha concesso l'autorità alla comunità e ti presenterai dinanzi a noi per testimoniare la tua fede, noi di buon grado accetteremo e ti riterremo un nostro fratello comune; ma se non vuoi, non terremo conto delle tue frotole scipite e rancide, e combatteremo contro di te come un arcinemico della fede cristiana. Sappi dunque come regolarti.

Dopo la catastrofe Lutero ristampò questa lettera insieme ad alcuni altri scritti fiammeggianti del suo avversario, sotto il titolo *Una terribile storia e un giudizio di Dio sopra Thomas Münzer*. Nella prefazione scrisse:

[...] ma ora che Tommaso Münzer ha perduto, è manifesto che, sotto il nome di Dio, ha parlato e agito invece in nome del demonio.¹²

¹² MARTIN LUTERO, *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saija, Torino, UTET, 1949, pp. 495 ss.

3. La *Divina esortazione* del 1522 è il principale documento della lunga battaglia di Ulrico Zwingli contro il militarismo mercenario.

In seguito alle grandi vittorie dei loro fanti contro la cavalleria feudale del Duca di Borgogna (Morat, 1476, e Nancy, 1477) e dopo il riconoscimento internazionale della indipendenza elvetica (Pace di Basilea, 1491), i Confederati incominciarono a trarre vantaggi economici dalla loro forza armata, al servizio di monarchi stranieri.

Sacerdote cattolico, colto umanista e repubblicano intransigente, Zwingli ha accompagnato i suoi concittadini sui campi di guerra italiani, in qualità di cappellano. Le stragi a cui ha assistito lo convincono che la “vendita di sangue cristiano” distrugge non soltanto la libertà annunciata dall’Evangelo ma anche le libertà civili del popolo svizzero.

Stimolata dalla *Querela pacis* (1517) di Erasmo da Rotterdam, questa polemica precede e accompagna l’azione di riforma ecclesiastica a Zurigo. Per impulso di Zwingli, nel gennaio del 1522 il Consiglio della città pone divieto al servizio mercenario. Nel mese di maggio la *Divina esortazione ai pii confederati di Schwytz*¹³ è inviata alla Assemblea di quel Cantone (uno dei tre fondatori della prima lega elvetica, nel 1291).

Graziosi e amati signori, podestà, consiglio e assemblea comunale di Schwytz [...]. Mi rallegra grandemente sapere che ora, sospinti dalla Scrittura e dal consiglio di Dio, vorreste liberarvi da tutti i signori stranieri e guardarvi da essi in avvenire. [...] Il problema non è che la sciagura di tali signori stranieri assuma dimensioni ancora più vaste, ma che ci convertiamo dai nostri errori finché è ancora possibile farlo liberamente, prima che l’infermità si estenda. Altrimenti c’è da temere che i signori, non avendoci potuto vincere con la spada e l’alabarda, ci pieghino docilmente con l’oro. Dio ce ne guardi, e non ci privi giammai del suo consiglio e della sua speranza.

Nel discorso di Zwingli la difesa della libertà – insidiata dal denaro dei sovrani stranieri reclutatori di milizie – si avvale di argomenti laici e razionali (nello stile della diatriba erasmiana) associati agli ammonimenti della Sacra Scrittura.

Come negli altri testi che abbiamo evocato, la costruzione dei “tempi” (il nesso presente-futuro-passato) è segnata dall’urgenza della decisione (l’Assemblea di Schwytz è in procinto di deliberare nuovi impegni mercenari) di fronte ad un avvenire gravido di minaccia. Ma questa decisione non è semplicemente politica: essa implica un ravvedimento dagli errori del passato, e pertanto un esame critico della storia patria. Zwingli riconfigura la vicenda degli Svizzeri nel quadro tipologico dell’*Esodo* e della storiografia biblica di impianto deuteronomico e profetico.

¹³ ULRICO ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre ed E. Campi, introd. di P. Ricca, Torino, Claudiana, 1985, pp. 47-66. Le citazioni che seguono si trovano alle pp. 51 ss., pp. 54-57, p. 64.

Pertanto penso questo: i nostri padri hanno vinto i loro nemici e si sono affrancati unicamente per mezzo della divina potenza, hanno sempre attribuito a Dio tali gesta, con grande riconoscenza e amore; essi non sono stati da meno dei figli di Israele che, dopo la liberazione dal Faraone e il passaggio del Mar Rosso, hanno cantato a Dio lodandolo, *Es.* 15: “Cantiamo il Signore perché si è sommamente esaltato; ha precipitato in mare cavallo e cavaliere [...]”. Inoltre i nostri padri non hanno ucciso per denaro ma hanno combattuto unicamente per la libertà, affinché né essi, né le mogli, né i figli fossero sottoposti miseramente ai soprusi della proterva nobiltà.

Dunque, “questa libertà è accettabile a Dio”, ma può essere perduta. E qui le convinzioni repubblicane di Zwingli trovano appoggio nella narrazione del primo libro di *Samuele*:

Così, anche in seguito, quando [i figli d’Israele] hanno gridato per avere un re, Dio li ha istruiti circa l’abuso di potere dei re, *1 Samuele* 8, mettendoli chiaramente in guardia da questo tipo di governo.

Dopo aver menzionato le vittorie svizzere dei secoli precedenti, contro il dominio degli Absburgo, Zwingli denuncia la deviazione dalla “vera *pietas*, cioè la devozione, la vera adorazione e conoscenza di Dio”:

Ora invece abbiamo cominciato a provare compiacimento di noi stessi e stimarci capaci di quello che appartiene solo a Dio [...]. Perché, allora, Dio non dovrebbe far piombare anche su di noi ignominia e sciagura [...]?

La sciagura è venuta per l’appunto nelle guerre mercenarie degli ultimi anni:

A memoria d’uomo abbiamo subito perdite più ingenti a Napoli, Novara, Milano che da quando è esistita la Confederazione; e mentre nelle nostre guerre siamo stati sempre vittoriosi, in quelle altrui siamo stati spesso perdenti.

È degno di nota che questa figurazione teologico-politico della libertà elvetica sia ritornata in scena, tre anni dopo, nel fuoco del *Bauernkrieg* tedesco. L’anonimo autore di uno dei più articolati appelli alla sollevazione (stampato nel maggio 1525) porta ad esempio “i vostri vicini, gli svizzeri, un povero e piccolo popolo di contadini”. La loro lotta vittoriosa contro re e imperatore, principi e signori manifesta la forza ed il favore di Dio:

Come sarebbero altrimenti potuti nascere i Cantoni svizzeri da tre semplici contadini? [...] Non è come se Egli avesse messo insieme questi tre contadini alla maniera dei rami che formano una verga che servirà contro l’autorità empia e malvagia?¹⁴

E viene poi ripetuta la stessa diagnosi del recente travimento degli Svizzeri, dal momento che si sono posti al servizio dei Signori stranieri.

¹⁴ *Ai contadini riunitisi in schiere*, in *Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi della guerra dei contadini tedeschi, 1524-1526*, a cura di H. Eilert, Milano, Guerini, 1988, pp. 179 ss.

Tornando alla *Divina esortazione*, va detto che, nel seguito del discorso, Zwingli prende le distanze dalle guerre dell'Antico Patto: esse oggi devono essere lette allegoricamente, alla luce della svolta epocale dell'Evangelo, che ci impegna nella "guerra spirituale che noi, che in Cristo siamo rinati e siamo degli uomini nuovi, ora dobbiamo combattere contro i vizi e l'incredulità".

Al termine di una lucida analisi dei processi di corruzione mentale, morale e politica prodotti dalla milizia mercenaria, viene reiterato l'appello:

Pertanto [...] per la passione e la redenzione di Gesù Cristo nostro Signore, per l'onore che l'Iddio onnipotente ha sempre manifestato ai nostri padri, per le tribolazioni e le afflizioni che hanno patito a motivo della nostra libertà, vi esorto: guardatevi dal denaro dei signori stranieri perché ci distruggerà. Fatelo, mentre è ancora possibile.

L'Assemblea di Schwytz accolse la *Divina esortazione* e decise di sospendere gli accordi con i Signori stranieri.

La partita tuttavia non era chiusa. Il conflitto che, nove anni dopo, dilaniò la Confederazione (e che, dopo lo scontro armato, si risolse in una pace dura) non aveva motivazioni soltanto religiose. I Cantoni rimasti fedeli alla Chiesa di Roma si opponevano anche alla soppressione del servizio mercenario, da cui i fanti poveri della montagna traevano sostentamento – e i capitani maggiori prebende.

Meno esperte dei loro avversari nell'arte bellica, le milizie borghesi di Zurigo furono sconfitte a Kappel. Zwingli, sceso sul campo in elmo e corazza, si schierò all'avanguardia e fu ucciso l'11 ottobre 1531.

Epinicio

I quattro attori a cui ho cercato di ridar voce hanno avuto morte precoce e violenta. Viene da pensare che l'impellenza dei "tempi" – che essi avevano annunziato – abbia anche abbreviato il corso della loro esistenza.

A differenza del Savonarola, gli altri (Müntzer, Zwingli e più tardi Robespierre) non erano disarmati. Ora, secondo Lutero, un profeta armato è sempre un falso profeta. E "chi di spada ferisce, di spada perisce". Questo giudizio può essere condiviso dal punto di vista della fede evangelica, ma non mette in conto le ambiguità della storia umana.

Ancor meno veritiero appare però l'altro ed opposto giudizio, enunciato da Niccolò Machiavelli a proposito di Mosé (e di Savonarola): "tutti e profeti armati vincono, e gli disarmati ruinano" (*Il principe*, c. VI). I profeti armati, per lo più, non hanno avuto vittoria. E neanche a Mosé è stato concesso di entrare nella Terra promessa.