

Dominio di Dio, dominio dell'uomo.

**Pierre Jurieu ed il *Traité de la Liberté de conscience*
di Noël Aubert de Versé**

Affrontare il problema della tolleranza in epoca moderna non è cosa semplice per chi voglia porsi innanzi ad esso cogliendone il peso ed il valore prettamente storici: quel profondo mutare del volto del mondo cristiano in seguito al rivoluzionario episodio della Riforma ed il conseguente repentino evolversi della realtà storica del continente europeo, chiamano lo studioso ad operare una necessaria scelta atta a delimitare il raggio di indagine a momenti e contesti ben precisi al fine non già di “ridurre” e di conseguenza “snaturare” il fatto storico, ma proprio per rendere all’occhio ed alla mente dell’indagatore contemporaneo la complessità di un dibattito spesso divenuto vera e propria lotta. Si tratta di comprendere una realtà storico-culturale profondamente differente da quella di un mondo come quello di oggi in cui alcuni principi o ideali vengono vissuti come acquisiti, seppur troppo spesso solo teoricamente enunciati e ben più raramente messi in pratica. Si tratta di capire quella realtà in cui tali principi cominciavano a profilarsi all’orizzonte di un mondo che lentamente cominciava a maturare il desiderio di un concreto mutamento e nel quale immergersi completamente si configura come necessario per coglierne, per quanto possibile, le infinite sfumature.

La scelta di partire dalla diretta analisi di un testo nato ed apparso alle stampe negli Anni Ottanta del XVII secolo rispecchia il desiderio di dare in questa sede solo un semplice esempio delle difficoltà date dalla necessità di porsi di fronte a determinate tematiche con un approccio storico, ma soprattutto da quello di tentar di rendere la profonda complessità di una linea di ricerca inevitabilmente orientata ad una continua dilatazione dell’oggetto d’indagine e dell’orizzonte in cui esso viene a collocarsi.

«Mon dessein étant de montrer que les hommes ne doivent jamais être forcez dans leur conscience, ni dans la Religion qu'ils professent, je me voy obligé à parler de l'autorité des Magistrats, et du droit qu'ils ont pour le reglement des choses de la Religion. Il faut donc examiner, si l'autorité dont Dieu les a revêtus peut s'étendre légitimement jusques à contraindre leur Sujets à ne point professer d'autre Religion que celle qu'il leur plaît de prescrire. Cette question est aujourd'hui de la dernière importance, par rapport à l'état present de toute l'Europe partagée en je ne sçay combien de Sectes différentes, qui se condamnent toutes mutuellement, et principalement, par rapport à l'état des Protestans de France, que Louis XIV vient presentement de forcer à quitter leur première Religion, pour faire profession de la sienne, contre le mouvemens de leur conscience, et au préjudice des Traitez de Paix et de liberté que ses Prédecesseurs leur avoient accordez et que lui-même jura solemnellement à son avènement à la Couronne»¹.

Così scriveva Noël Aubert de Versé catapultando sin da principio il lettore nel cuore del suo *Traité de la Liberté de conscience* apparso alle stampe sotto falso nome nel 1687².

Pastore calvinista in Borgogna dal 1665, Aubert de Versé fu deposto nel 1669 in seguito ad un'accusa di socinianesimo che lo spinse a lasciare la Francia per rifugiarsi nella Repubblica dei Paesi Bassi dove, oltre alla professione di medico, si diede alla produzione di numerosi scritti ed alla collaborazione di riviste come la *Gazette d'Amsterdam* prima di far rientro in Francia da cattolico negli anni Novanta del secolo. Personaggio decisamente controverso, egli fu per qualche tempo³ precettore del figlio di Adriaan van Paets, protettore di Pierre Bayle a Rotterdam⁴ che, scrivendo a Jacques Lenfant, lo indicava come l'autore che, celato dietro lo pseudonimo di Léon de La Guittonnière⁵, aveva dato alle stampe uno scritto at-

¹ N. AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la Liberté de conscience, ou de l'autorité des Souverains sur la Religion des Peuples, opposé aux maximes impies des Hobbes et de Spinosa, adoptées par Sieur Jurieu dans son Histoire du Papisme et dans son Système de l'Eglise*, a Cologne, chez Pierre Marteau [in realtà si tratta dell'indicazione editoriale fittizia di molte opere dell'epoca: lo scritto fu, infatti, pubblicato ad Amsterdam], 1687, pp. 1-3.

² Nell'*Avertissement au Lecteur*, egli affermava di averlo scritto oltre un anno prima ma di non aver potuto procedere alla sua pubblicazione a causa di una forzata fuga dal Paese.

³ Era il 1681.

⁴ A tal proposito si legga la Correspondance de Pierre Bayle di cui è oggi fruibile anche un'edizione elettronica: <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr>

⁵ La sigla L.D.L.G. con cui l'autore firmò il suo *Traité* indicava proprio tale pseudonimo.

to a dimostrare la possibilità di *faire une meme société de religion des papistes des calvinistes des sociniens des anabaptistes des trembleurs etc*⁶. Si trattava del *Protestant pacifique*, che, edito ad Amsterdam nel 1684⁷, faceva del bersaglio della propria critica il *Préservatif contre le changement de Religion*⁸ di Pierre Jurieu⁹, principale agguerrito antagonista dell'Aubert de Versé che di lui attaccava la rigidità teologica, principale ostacolo ad una pacifica convivenza all'interno del mondo cristiano, e quello spirito spiccatamente "intollerante" che proprio nel *Traité de la Liberté de conscience* era divenuto il simbolo dell'atteggiamento non poco diffuso di un protestantesimo che faceva della richiesta della libertà religiosa, non la lecita affermazione del diritto d'ogni uomo a professar ciò in cui credeva, ma una pretesa fondata sull'identificazione della propria fede quale vera ed unica *ortodossia* degna del diritto sopravvivere.

Il *Traité* portava con sé quello spirito fortemente irenista che aveva contraddistinto l'opera del 1684: quello che l'autore voleva non era certo negare le differenze tra i diversi gruppi cristiani, ma dimostrare come una concreta libertà di coscienza potesse rappresentare il primo passo verso la cessazione di ogni disputa. La realtà umana, quell'inevitabile diversità che contraddistingueva ogni singolo individuo e che era alla base stessa della differenza d'opinione, non poteva esser cancellata, ma lo spirito cristiano e la tolleranza potevano spingere a superarla persuadendo gli uomini che nessuna differenza, nessun disaccordo teologico, doveva far venir meno quella carità cristiana che era necessario mostrare l'un l'altro: la tolleranza, spiegava nell'*Avvertissement* mostrando al lettore i punti essenziali del proprio scritto:

⁶ L 254, Pierre Bayle a Jacques Lenfant. La risposta del Lenfant a tal proposito era molto severa: quell'autore avrebbe fatto meglio a riformare la sua vita privata prima di tentare di riformare il genere umano (L 264, Jacques Lenfant a Pierre Bayle).

⁷ L. DE LA GUITONNIÈRE [N. AUBERT DE VERSÉ], *Protestant pacifique ou traité de la paix de l'église dans lequel on fait voir par les principes des reformez que la foy de l'Eglise catholique ne cho-que point les fondemens du salut et qu'ils doivent tolerer dans leur communion tous les chretiens du monde le sociniens et les quakres même dont on explique la religion*, Amsterdam 1684.

⁸ *Préservatif contre le changement de Religion ou Idée juste et véritable de la Religion Catholique Romaine opposée aux portraits flattés que l'on en fait, et particulièrement à celui de Monsieur de Condom*, s. l., 1681.

⁹ L 254, Pierre Bayle a Jacques Lenfant: «Tous les sectaires de ce parti font grand cas du livre et il faut avouer qu'il y a de l'esprit en bien des endroits.» scriveva il Bayle a proposito del *Protestant pacifique*.

«est aujourd'hui la seule chose capable de rendre la paix à l'Eglise, et de guérir les maux que les Hérésies et les Scismes y ont apportez. Car il ne faut pas s'imaginer que l'on puisse jamais venir à bout de réunir tous les esprits des Chrétiens dans l'uniformité des sentimens. Les préjugés et les erreurs ont pris de trop profondes racines dans leurs coeurs, pour permettre qu'on puisse se flatter de l'espérance de les ramener tous à cette sorte d'unité. Outre que naturellement la diversité des esprits produit la diversité d'opinions. Il n'y a que la charité et la tolérance qui soient capables de les réunir. C'est pourquoy il faut leur persuader efficacement que les différens sentimens qui nous partagent tous, ne sont pas tels qu'ils nous doivent diviser, ni rompre la charité Chrétienne, que nous nous devons mutuellement»¹⁰.

Queste pagina dell'Aubert de Versé si mostravano come pervase da un'innegabile spinta irenica non priva, però, di quel realismo che lo portava, da un lato a comprendere la difficile se non impossibile riduzione alla totale uniformità teologica dell'intero mondo cristiano, dall'altro a scorgerne nell'intervento del potere istituzionale il primo vero passo verso la realizzazione di quella che la storia, soprattutto quella degli ultimi due secoli¹¹, mostrava esser non solo una possibilità, ma una reale necessità: la reciproca tolleranza fondata sulla comune radice cristiana. In quest'ottica è semplice comprendere non solo le motivazioni che avevano spinto l'Autore ad indirizzare l'*Epistola Dedicatoria* dell'opera a "Tutti i Re, Principi, Sovrani e Potentati" d'Europa, ma anche quell'impostazione dello stesso scritto che concentrava la propria attenzione in particolar modo sulla comprensione di quale dovesse esser il giusto rapporto tra il mondo interiore del singolo individuo ed il potere costituito.

L'Epistola ai sovrani, che al richiamo a motivazioni di carattere puramente utilitaristico, atte a mostrare non solo il risultato "distruttivo" di una politica di intollerante repressione delle minoranze religiose ma anche il positivo risultato di una politica di libertà e tolleranza¹² univa l'appello

¹⁰ AUBERT DE VERSÉ, *Traité, Avertissement*. Le pagine dell'*Avertissement* non presentano numerazione.

¹¹ Ivi, *Epître*. Le pagine dell'*Epistola Dedicatoria* e dell'*Avviso al lettore* non presentano numerazione.

¹² Si trattava di un tema classico negli scritti dell'epoca dedicati all'argomento e chiamati naturalmente a dimostrare l'infondatezza di quel pregiudizio che vedeva nella molteplicità dei credi religiosi all'interno di un medesimo Stato la causa del disordine sociale. In quest'ottica la

alla loro coscienza di cristiani¹³, rappresentava, in effetti, lo specchio del pensiero di un Autore consapevole del fatto che un mutamento della realtà storica potesse avvenire solo partendo dall'alto, da quei Principi che soli avrebbero avuto la possibilità e l'autorità di porre fine ai dissidi e alle cruenti dispute. Il richiamo ad una sovranità che si ergesse al di sopra degli interessi di parte e che non si facesse condizionare dagli umori di un clero *troppo potente*, non rappresentava solo un modo per mostrare ad un Luigi XIV autore della Revoca dell'Editto di Nantes¹⁴ quanto una politica intollerante fosse sintomo di un potere sovrano soggetto in realtà alle volontà ecclesiastiche¹⁵, ma anche l'esplicazione del desiderio dell'affermazione di un'autorità che, facendosi veramente *Maîtresse de l'Etat*, portasse alla realizzazione di quello che egli definiva *le temps du triomphe de l'Eglise sur la terre*¹⁶:

«*Vous étousserez encore en un moment toutes les semences des divisions qui déchirent le Christianisme; et vous éteindrez pour toujours ces noms odieux de Calvinistes, Papistes, Luthériens, et Sociniens, noms de Schisme et de faction qui souillent celui de Chrétien, qui doit tout seul faire toute nôtre gloire, et nous distinguer des Peuples Infidèles?*»¹⁷

chiedeva ai destinatari dell'Epistola spronandoli a riappropriarsi di un potere che spettava loro di diritto ma che l'appoggio di una singola "parte" sulle altre non sembrava, agli occhi dell'autore, che ledere¹⁸.

floridezza della tollerante Olanda veniva sempre contrapposta alla situazione di Paesi come la Spagna o la Francia ove le persecuzioni delle minoranze religiose spingevano alla fuga di una parte di popolazione di non scarsa importanza per la stessa economia interna.

¹³ Nonché alla loro ragione.

¹⁴ L'Editto di Fontanebleau, che segnava tale Revoca, era stato firmato dal sovrano nell'ottobre del 1685.

¹⁵ «*[La France] se précipite à sa ruïne, et le suites de la violence qu'on y exerce sur la conscience seront encore plus fâcheuses, si le Monarque qui l'autorise ne rentre en lui-même, et ne vient à apercevoir qu'on trompe sa Religion, et que le gens d'Eglise abusent cruellement de sa piété et de son zèle, en le faisant dégénérer en dureté et en inhumanité pour des Sujets qui contribuoient si fort au bonheur de ses Etats, à la gloire de son nom, et à l'agrandissement de ses Conquêtes*». scriveva riferendosi alla situazione di una Francia il cui sovrano sembrava ormai esser divenuto vittima di una necessità di salvare il proprio onore che gli impediva di porre fine ad un'impresa ormai avviata AUBERT DE VERSE, *Traité, Epître*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ La concessione di una politica tollerante era posta dall'Autore anche in termini pura-

Si trattava di un potere che era al contempo un dovere: quello di garantire la libertà religiosa d'ogni suddito concedendo tolleranza ed intervenendo allorquando l'esercizio di tale libertà da parte di un individuo o gruppo divenisse lesivo del diritto di un altro. L'autorità politica, dunque, non solo diveniva una "pura garanzia" ma veniva anche ad esser vincolata da limiti ben precisi e coincidenti con quel confine oltre il quale la giurisdizione umana perdeva ogni diritto in favore di Dio. La sovranità veniva strettamente vincolata a ciò che avesse una diretta incidenza sullo svolgimento della vita all'interno della Società civile escludendo in tal modo dalla sua sfera di competenza quella riguardante la professione da parte dei sudditi del proprio credo religioso che, spiegava, non aveva *rien en commun avec la Société civile*¹⁹. A colpire è soprattutto il modo in cui l'Aubert de Versé fondava tale principio: egli, infatti, non faceva della fede religiosa semplicemente qualcosa di intimamente individuale, ma anche qualcosa di totalmente indipendente dalla volontà umana poiché anch'essa priva di qualsivoglia potere su quella sfera della coscienza ove solo Dio esercitava il proprio dominio. Facendo propria l'idea di una nascita del potere civile dalla libera rinuncia dei singoli uomini ai propri poteri in nome di un'autorità che dall'alto ne regolasse la vita sociale (tra l'altro rendendola possibile), l'Autore poneva in evidenza la totale impossibilità che ciascun individuo si spogliasse di un potere che non possedeva a vantaggio dell'autorità politica²⁰. L'imposizione di un credo non solo rappresentava

mente utilitaristici: essa avrebbe, infatti, garantito al sovrano l'appoggio della maggior parte (ed anche la parte "migliore", quella che credeva nei più alti valori) dei sudditi contro le eventuali rivolte.

¹⁹ AUBERT DE VERSÉ, *Traité*, p. 5. Essa, proseguiva, «*est une chose qui lui est absolument indifférente et accidentelle. Puis qu'elle [la société civile] subsiste également parmi la variété infinie des religions, et des opinions qui divisent l'Univers*». Ivi, pp. 5-6.

²⁰ «*Il est certain encore que le Souverain n'a point d'autre droit, ni d'autre pouvoir sur ses Peuples que celui dont ils ont bien voulu se dépouiller en sa faveur, et auquel ils devoient être censez avoir renoncé, afin de l'en revêtir. Or il n'y a point d'homme sur la terre, qui veuille, ni qui consente jamais, ni même qui puisse vouloir ou consentir, d'être depouillé du droit, et de la liberté naturelle qu'il a de croire ce qu'il voudra, et ce qu'il jugera de plus raisonnable, et d'en faire ouverte profession*» Ivi, p. 4. Il brano è di grande rilevanza non solo per ciò che concerne quella che potremmo definire la "teoria del potere sovrano" dell'Autore, ma anche perché pone in evidenza da un lato il rapporto, essenziale per un sociniano, tra il credo religioso e la ragione come mezzo per pervenire ad esso, e dall'altro la basilare importanza di quella dimensione che potremmo definire "pubblica" del credere e che, come si avrà modo di esporre, lo scritto oppone con forza al pensiero del Jurieu.

un potere spettante esclusivamente a Dio²¹, ma era anche un potere che Dio stesso non esercitava lasciando gli uomini liberi di abbracciare quel credo che si fosse presentato di fronte alla coscienza come “più ragionevole”²²: come pretendere, dunque, di sostituirsi a Dio usurpandolo del proprio dominio e giungendo laddove nemmeno Lui imponeva la propria volontà?²³ Come avrebbe potuto, Dio, concedere a qualcuno un potere che avrebbe condotto gli uomini a rendergli un culto forzato e di conseguenza a lui non gradito²⁴?

Il sovrano non aveva, dunque, diritto di operare alcuna costrizione o violenza sulle coscienze dei propri sudditi al fine di portarli ad abbracciare il suo credo religioso, e ciò anche in base allo stesso principio evangelico che imponeva al cristiano di non fare agli altri ciò che non avrebbe voluto fosse fatto a lui o alla stessa constatazione del fatto che un tale diritto avrebbe creato una realtà in cui ad ogni mutamento di sovrano il popolo si sarebbe ritrovato nella possibile necessità di mutare anche la propria religione²⁵. Egli, però, aveva senza alcun dubbio quello di vietare qualunque manifestazione pubblica che si presentasse come lesiva dell'ordine pubblico, come ad esempio cerimonie “segrete e particolari”²⁶.

L'Aubert de Versé si muoveva, dunque, come molti altri scritti dedicati all'argomento comparsi sulla scena del dibattito culture dell'epoca, ad esempio quel *Commentaire Philosophique*²⁷ apparso l'anno precedente ma

²¹ Già nell'Epistola Dedicatoria, facendo riferimento alla sicura ribellione di un popolo contro un'autorità vista come colpevole di “abuso” nei propri confronti, aveva scritto: «*Vous n'arracherez jamais ces sentiments-là du coeur des Peuples, tant ils sont intérieurement convaincus qu'il n'y a pas que Dieu seul qui puisse commander à la conscience, et que c'est entreprendre par un horrible sacrilège sur les droits de Dieu, que de vouloir le forcer*». *Ibidem*.

²² Ivi, p. 8.

²³ Ivi, pp. 8-9. La costrizione avrebbe portato, diceva, solo alla creazione di un enorme numero di ipocriti.

²⁴ «*Dieu ne veut point une profession forcée de Religion. Au contraire il la maudit et la déteste. Et par conséquent Dieu ne peut autoriser un Magistrat ni un Souverain à lui offrir de pareils sacrifices*» Ivi, p. 11.

²⁵ Ivi, p. 11.

²⁶ Ivi, pp. 9-10. È interessante notare che in base a tale principio egli giustificò, dal punto di vista prettamente politico, il divieto dell'esercizio pubblico della fede cristiana da parte delle autorità dell'Impero romano.

²⁷ J. FOX DE BRUGGS [P. BAYLE], *Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contraine-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus*

del quale nonostante i numerosi punti in comune il *Traité* non eguagliava la profondità, su una linea di pensiero tendente a porre limiti ben determinati all'autorità politica in nome dell'affermazione dell'esistenza di una sfera, quella del credere, nei confronti della quale ogni intervento non avrebbe potuto esser considerato che un abuso, ma costruiva i punti di maggior forza della propria teoria sulla tolleranza entrando in scontro aperto con le idee espresse da Pierre Jurieu nell'*Histoire du Papisme*²⁸ e nel *Système de l'Eglise*²⁹.

Ad esser messe sotto accusa erano le affermazioni che il teologo calvinista aveva avanzato nei riguardi del problema, all'epoca fortemente dibattuto, della punizione dell'eresia: nell'opera che nel 1683 era comparsa alle stampe come risposta all'*Histoire du calvinisme* del Maimbourg³⁰ egli aveva fortemente combattuto quel preteso potere di uccidere gli eretici – fondato dall'avversario su “ragioni scritturistiche” che andavano dalla punizione dell'idolatria con l'estremo supplizio da parte di Mosè³¹ al comportamento assunto da Pietro nei confronti di Anania e Saffira (comportamento tra l'altro, si sottolineava, molto meno grave dell'eresia), giungendo alle lettere di Agostino a Vincenzo e Bonifacio e alla stessa legislazione imperiale in materia³² – che i cattolici tra l'altro sottolineavano esser stato fatto proprio da Calvino nel famoso “caso Serveto”, con armi che erano apparse agli occhi dell'Aubert de Versé non semplicemente inadeguate ma anche pericolose perché facilmente interpretabili come una giu-

abominable que de faire des conversions par la cointerainte, et où l'on réfute tous les sophisms des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que Saint Augustin a faite des persecutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs, a Canterbury, chez Thomas Litwel, 1686. Ovviamente si trattava di una falsa indicazione, l'opera era, infatti, edita ad Amsterdam presso la tipografia di A. Wolfgang ed era composta in questa edizione di due volumi. Il terzo volume sarebbe apparso nel 1687.

²⁸ P. JURIEU, *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallele, ou Apologie pour les reformateurs, pour la reformation et pour les reformez divisée en quatre parties contre le libelle intitulé L'Histoire du Calvinisme par mr. Maimbourg*, Troisième Partie, Rotterdam, R. Leers, 1683.

²⁹ ID., *Le vray Systeme de l'Eglise et la veritable Analyse de la foy, où sont dissipées toutes les Illusions que les Controversistes Modernes, Pretendus Catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Eglise, son Infallibilité et le Jege des Controverses*, Dordrecht, C. et T. Goris 1686.

³⁰ L. MAIMBOURG, *Historire du Calvinisme*, a Paris, chez S. Mabre-Cramoisy, 1681.

³¹ JURIEU, *Histoire*, pp. 246-247.

³² Ivi, p. 248

stificazione di qualunque persecuzione, anche quella degli stessi ugonotti in Francia. Jurieu, infatti, che “giustificava” il rogo ginevrino dell’antitritonario spagnolo quasi liquidandolo come un “perdonabile residuo di papismo”³³ pur affannandosi a negare categoricamente quello che potrebbe esser definito come il preteso diritto/dovere di uccidere gli eretici definendolo come un *barbaro zelo* radicalmente contrario ad ogni principio evangelico³⁴ ed ad ogni dettame contenuto nelle Sacre Scritture³⁵, sottolineando tra l’altro come esso fosse contrario ad ogni principio religioso ed ai fini stessi che la religione si proponeva³⁶, fondava tale sua posizione su ragioni che ad uno spirito quale quello di un “apostolo della tolleranza universale” come il sociniano autore del *Traité de la Liberté de conscience* non potevano che apparire talmente deboli e insufficienti da rivelarsi totalmente inconsistenti. L’eretico non avrebbe dovuto divenir oggetto di condanna all’estremo supplizio poiché ciò avrebbe implicato, data la minor gravità del peccato da questi commesso, anche la necessaria uccisione

³³ *«L'on doit bien pardonner aux orthodoxes l'opinion qu'ils ont eüe qu'on pouvoit bruler certain heretiques. C'estoit un reste de Papisme qui leur estoit demeuré. Au reste cette erreur chés eux ne pouvoit produire autant de mal qu'ailleurs, parce que nous ne faisons pas des heretiques et des gens brulables à si bon marché que l'Eglise Romaine, nous distinguons les heretiques et les haresies, et tout au plus nos anciens Theologiens n'auroient consenti qu'à la mort de ceux qui noient les principaux articles du Symbole; comme sont la providence, Jesus Christ Dieu et homme, la trinité, la resurrection de la chair et immortalité de l'ame»*. Ivi, p. 252.

³⁴ *«Je suis parfaitement persuadé que rien n'est plus opposé à l'esprit de l'Evangile que ce cruel et ce barbare zeile qui massacre et brule ceux qui ne veulent pas se soumettre à ses loix. C'est une chose estrange qu'on soit dans la nécessité de prouver une verité si reconnüe et si confessée [...] Jesus Christ n'est point venu par regner par l'effusion du sang humaine...»* Ivi, p. 253.

³⁵ Ivi, p. 256. Egli inoltre richiamava l’attenzione del lettore a riflettere sull’esperienza della Chiesa antica che non aveva mai ucciso gli eretici (a tale argomento dedicava l’intero capitolo IX della *Seconde Recrimination*). Si trattava, ovviamente anche di quel classico richiamo al passato al fine di dimostrare la corruzione dell’originario messaggio cristiano da parte della chiesa di Roma. Ivi, p. 261.

³⁶ Ivi, p. 260: il fine della religione, affermava, infatti, non era altro che la conversione delle anime e la salvezza degli uomini. Egli metteva in evidenza in questa sede come la tortura finalizzata alla conversione non avrebbe avuto altro risultato se non quello di rendere gli uomini ipocriti: se essa avesse portato alla morte l’uomo sarebbe giunto di fronte al giudizio divino da eretico ed ipocrita, *«si on luy donne la vie on le fait vivre dans l'hypocrisie continuée, et la violence qu'il est obligé de faire à sa conscience le despire, le fait vivre dans une espece d'enfer, et augmente infiniment la haine qu'il avoit pour la verité»*. L’eretico, questo doveva esser il vero scopo della Chiesa, doveva esser lasciato vivo nella speranza che Dio operasse la sua conversione alla verità

degli infedeli³⁷; né avrebbe dovuto esser ritenuto reo di depravazioni morali alla stregua di un sodomiti o impostori e di conseguenza come questi non esser ritenuto degno di stipulare patti o trattati con l'autorità sovrana³⁸, cosa che la storia dimostrava non esser vera³⁹; ma l'uccisione degli eretici era combattuta anche in base alla necessità di distinguere tra un crimine commesso *par ignorance* e quello commesso per *esprit de rebellion*. Si trattava di una distinzione di grande rilevanza poiché Jurieu affermava, in questo luogo, la "possibile" buona fede dell'eretico che peccasse per vera ignoranza:

*«Or les heretiques qui sont dans la bonne foy pechent absolument par ignorance. Je ne pretends pas que cette bonne foy dans laquelle sont les heretiques, les excuse absolument devant Dieu, comme disent quelques uns. Mais au moins cela diminue leur peché devant les hommes. Il ne faut se persuader que l'on soit en droit de bruler sur la terre ceux que la justice divine peut bruler dans les enfers. [...] il n'est pourtant pas permis selon les loix divines et humaines de leur donner la mort et de leur produire au dernier supplice. Les pechés du coeur sont réservés à Dieu qui est le juge des coeurs et qui le sonde, l'heresie est indubitablement le peché du coeur et de l'entendement»*⁴⁰.

Il brano mostra il teologo pronto a considerare l'eresia frutto dell'ignoranza ma non per questo giustificabile di fronte a Dio: essa poteva diminuire il peso del peccato solo dinanzi agli uomini che avrebbero dovuto lasciare la sua punizione a Dio, al quale solo spettava il giudizio del cuore umano. In questo contesto Jurieu si trovava a schierarsi, per un verso contro la Chiesa Cattolica, per l'altro contro quegli *esprits forts* i cui principi, a suo parere, non avrebbero condotto alla Tolleranza Universale, ma al puro indifferentismo religioso e all'irreligione. Alla loro "pretesa" di far di ogni eresia un'eresia "scusabile" perché accompagnata da buona fede, egli contrapponeva il pericolo, o meglio la vera e propria necessaria conseguenza che avrebbe portato a tollerare anche quelle eresie che giungevano a nega-

³⁷ Ivi, p. 256.

³⁸ Tale argomento era di fondamentale importanza poiché legato alla polemica ugonotta contro l'allora solo profilata definitiva revoca di un editto, quello di Nantes, ripetutamente violato dal sovrano francese.

³⁹ JURIEU, *Histoire*, p. 257.

⁴⁰ Ivi, p. 259.

re principi fondamentali della fede cristiana, quali la provvidenza e la stessa divinità del Cristo, ed a giustificare peccati quali l'ateismo o l'idolatria⁴¹:

*«Ce principe de la tolerance universelle fondé sur cette maxime qu'aucune erreur de creance ne damne, est, dit-on, la seule chose qui puisse conserver la paix de l'Eglise; parce qu'alors on ne se battoit plus sur des erreurs et sur des opinion qui sont de pure speculation. On rameneroit, disent ces messieurs, le siecle d'or de l'Eglise, et on y verroit regner une parfaite tranquillité, si on laissoit à tout le monde la liberté de croire ce que l'on voudroit, sans se fraper mutuellement d'anathemes»*⁴².

Nulla, dunque, di più assurdo agli occhi del Jurieu, e nulla dalle più atroci conseguenze. Per lui non era possibile considerare le eresie come se fossero tutte uguali, ma era necessario distinguerle. Ciò non per quel che riguardava il ruolo della Chiesa, che avrebbe dovuto imporre il suo dominio su di esse, ma per ciò che concerneva il comportamento che il Magistrato (inteso come autorità civile) avrebbe dovuto assumere nella lotta contro di esse. Questi diveniva, nel pensiero del teologo francese, l'istituzione addetta alla salvaguardia della pace non solo dello Stato ma anche della Chiesa nei confronti della quale esso si trovava a dover svolgere quello che egli definiva non un semplice dovere, ma un obbligo: quello di *«conserver la verité et la defendre»*⁴³. Un obbligo che il Magistrato non

⁴¹ «Il y a un principe dangereux que les esprits forts de ce siecle essayent d'establis, c'est que les erreurs de creance de quelque nature qu'elles soient ne damnent pas. Principe dangereux disje, car il conduit infailliblement à l'indifference des religions et au libertinage. Il est faux ce principe, car nous sommes obligés de respondre à Dieu des fautes de notre esprit aussi bien que celles de notre coeur. Et si toutes les heresies estoient tolerables quand elles sont accompagnées de bonne foy, les Apotres auroyent eu grand tort de maltraiter si fort les heretiques de leur temps. [...] Selon cette malheureuse maxime que nous combattons, il n'y a point d'heretique à rejeter, car on doit tolerer les plus honteuses heresies; nier Dieu, sa providence, et en general l'Evangile, sont les seules choses qui damnent selon ceux qui soustiennent ce principe. Or ce n'est pas estre heretique que de nier cela: c'est estre payen ou infidele. [...] Si la bonne foy empesche que les erreurs ne soient mortelles, pourquoy ne mettra-t-elle pas aussi en seureté un athée, un juif, un idolatre, un infedele, qui croit de bonne foy que notre Jesus est un imposteur et notre Dieu une chimere?» Ivi, pp. 276-277.

⁴² Ivi, p. 277.

⁴³ «Le Magistrat Chretien est obligé de travailler à la paix de l'Eglise aussi bien qu'à celle de l'Estat, c'est pourquoy il doit interposer son autorité pour arrester les suitter de la division: il est obligé de conserver la verité et de la defendre, et ainsi il ne doit pas l'abandoner en proye à l'inquietude et à l'orgueil des heretiques». Ivi, p. 278.

avrebbe dovuto, nell'ideale del Jurieu, assolvere facendo ricorso alla violenza fisica o infliggendo la morte, ma solo con la "messa a tacere" dell'eretico, consentendo, però, l'uso di "maniere più forti", peraltro non ulteriormente specificate, laddove fosse ritenuto necessario, ad esempio per la soppressione di eresie atte a sovvertire gli stessi principi della religione cristiana: il magistrato era obbligato dalle stesse leggi del Vangelo ad

«imposer le silence à un heretique, luy defendre de dogmatiser sur des peines; et si l'heretique viole cette defense, il peut estre punit tres legitiment non plus comme heretique, mais comme violateur des ordres et des loix du Souverain. Le Magistrat il est vray n'a point de pouvoir sur l'esprit et sur le coeur, et il n'est pas plus en droit de chastier un heretique à cause de son heresie, qu'un hypocrite à cause de son hypocrisie. Mais il a pouvoir sur la langue comme sur le mains, tellement qu'il est en droit de chastier un heretique qui dogmatise contre la defense, comme il est en droit de chastier un homme qui derobe ou qui tue. [...] Certament l'empire sur la conscience n'appartient qu'à Dieu, il m'est permis de croire tout ce qu'il me plaira sans que les hommes soyent en droit de s'en meler. Mais il n'en est pas de la langue comme du coeur. La langue est du nombre de ces membres sur lesquels le pouvoir des hommes s'estend. [...] Il est donc clair qu'un heretique qui s'en tiendra à dire sans mystere ses opinions, ne peut estre puni comme coupable; mais s'il travaille à persuader les autres, parce que cela gaste la societé religieuse dont le Magistrat est conservateur, le Magistrat sans doute aura le droit de le chastier. Et mesme il pourra estre puni d'avoir communiqué simplement sa pensée sans travailler à la persuader si cela luy a esté defendu. Je dis si cela luy esté defendu, car un heretique ne peut estre soumis à aucun peine civile pour avoir confessé et déclaré son erreur, jusqu'à ce que cela luy ait esté defendu, parce qu'il est naturel de produire ses pensées»⁴⁴.

L'opposizione del pensiero di Jurieu a quello dei fautori della tolleranza non poteva esser più netta: agli occhi dell'Aubert de Versé le affermazioni dell'avversario non erano affatto degne di un teologo ma piuttosto di un Inquisitore spagnolo. Come non comprendere, si chiedeva il sociniano, che un eretico pronto a subire la punizione inflittagli dall'autorità civile per il proprio credo lo faceva in base a quel principio tutto cristiano secondo cui bisognava obbedire a Dio prima che agli uomini?⁴⁵ Nel *Traité* Jurieu era

⁴⁴ Ivi, pp. 278-279.

⁴⁵ AUBERT DE VERSÉ, *Traité*, p. 72.

combattuto ponendo in evidenza le contraddizioni di un pensiero che vedeva l'autore negare l'uso della violenza, tra l'altro come se essa potesse esser solo "fisica", contro gli eretici da parte dell'autorità civile e al contempo attribuire a questa la possibilità di punire l'eretico non semplicemente come tale ma come "criminale", in una sorta di sovrapposizione delle due figure in nome non solo di quell'assurda pretesa di fare d'ogni "manifestazione verbale" d'eresia un reato punibile dal tribunale umano perché ad esso soggetto, ma anche in base a quella sorta di identificazione dell'ortodossia con il credo abbracciato da coloro ai quali era demandata la sfera del potere politico, dunque da quell'autorità che di conseguenza non diveniva semplice "garante" della *verità religiosa*, ma anche la sua stessa fonte.

Negli scritti di quell'*Inquisiteur nouveau*, non vi era solo il folle delirio di ridurre il dominio di Dio alla pura sfera interiore, alla sola coscienza, vincolando il suo potere di giudizio ed eventuale punizione a ciò che rimaneva confinato all'interno di essa, ma vi era l'altrettanto folle pretesa che anche la semplice espressione del proprio credo, pur se non finalizzata a far proseliti, potesse divenire dominio dell'autorità civile in base al suo esclusivo arbitrio. La coscienza non poteva esser governata dal sovrano, ma ogni sua manifestazione poteva venir strappata alle mani di Dio: quello del Jurieu diveniva agli occhi dell'Autore del *Traité* un pensiero atto a creare una vera e propria tirannide finalizzata a creare ipocriti e ad usurpare i diritti del Creatore, ed orientata a far dell'eresia, o meglio del credere in qualcosa di diverso da ciò in cui era imposto credere, un crimine di per se stesso che, causando la *morte dell'anima*, il potere civile avrebbe avuto l'obbligo di sterminare scongiurando in tal modo il pericolo di una sua propagazione.

Il problema stava proprio in quel limite oltre il quale "dogmatizzare" sarebbe divenuto un crimine, un limite che Jurieu, tra l'altro irrigidendo la propria posizione nel *Système de l'Eglise*, poneva nello stesso confine che vi era fra la parola ed il silenzio⁴⁶, e che invece, nell'ideale dell'Aubert de

⁴⁶ «Un Magistrat n'est pas non plus en droit de punir un heretique qui nourrit en son sein de mortelles heresies, ce sont des pensées elle sont du reffort de Dieu seul. Mais si cêt heretique dogmatise, enseigne, parle, escrit, afin de corrompre les autres le magistrat est en droit de le defendre, et s'il le fait il le peut punir; Ce sont des actions et des parolles et cela est de son reffort». JURIEU, *Le vray Systeme de l'Eglise*, p. 199, in quest'opera, inoltre, la stessa opposizione dell'Autore contro la repressione violenta dell'eresia appare un po' meno convinta rispetto a quella assunta nell'*Histoire*.

Versé e di altri fautori della tolleranza, avrebbe dovuto esser posto in quel confine oltre il quale la predicazione del proprio “credo” diveniva corruzione dei costumi e violazione delle leggi di giustizia e d’onestà, in breve *atto lesivo della pacifica convivenza civile*. È bene chiarire che in questo caso la parola “credo” è stata posta fra virgolette poiché, al di là di ben pochi casi ristretti a coloro che avrebbero voluto riportare in auge gli “errori” dei priscillianisti o degli gnostici (all’epoca simbolo di condotta immorale⁴⁷) l’Autore si dichiarava convinto che la stessa fede in Dio rappresentasse una garanzia di rettitudine morale, a differenza di ciò che affermava riguardo ad atei e libertini, per i quali non prevedeva alcuna tolleranza poiché considerati come dei corruttori di costumi dediti alle pratiche più lascive, come individui privi di ogni idea di morale poiché privi dell’idea stessa di Dio che tale morale fondava⁴⁸, e portatori di principi che minavano le stesse fondamenta della società civile⁴⁹ oltre che inclini per natura a commettere crimini che pensavano di non dover scontare eternamente⁵⁰.

La realtà era che le *abominazioni* di quel *Brûleur d’Heretiques*, pur partendo da una ben chiara idea di verità coincidente con la sua e niente affatto disposta a ceder nulla ad alcun’altra *persuasione* riguardo alla fede – elemento, questo, che il sociniano considerava proprio il principale ostacolo che impediva alla mente dell’avversario di comprendere non solo la necessità della libertà di coscienza ma anche le stesse pericolose conseguenze del suo stesso pensiero –, non avrebbero potuto che portare ad una realtà in cui l’ortodossia religiosa sarebbe stata dettata dall’arbitrio del detentore del potere sovrano e la fede avrebbe perso la sua stessa essenza il

⁴⁷ In più luoghi delle sue opere Jurieu adoperava l’esempio degli gnostici per dimostrare come quel “paradosso” del diritto della coscienza erranea potesse portare alla giustificazione di qualunque aberrazione in nome del proprio credo religioso: gli gnostici, diceva l’autore, erano fermamente convinti che la qualità di “eletti” permettesse agli uomini di assumere qualunque condotta, anche la più deplorabile a libello morale.

⁴⁸ AUBERT DE VERSÉ, *Traité*, pp. 16-17.

⁴⁹ Ivi, p. 13.

⁵⁰ Ivi, p. 17. L’atteggiamento dell’Autore nei riguardi di atei e libertini, però non è del tutto univoco: egli tende a porre in evidenza la pericolosità sociale in contrapposizione all’eretico del quale sottolinea la superiorità morale in risposta alla semi-assimilazione delle figure operate da Jurieu, ma non manca di affermare che i libertini non siano *necessariamente* rei di comportamenti lesivi della pace sociale (Ivi, p. 26).

cui fulcro risiedeva nell'attuazione pratica dei dettami della coscienza individuale che, pur se nell'errore, avrebbe dovuto godere del diritto di esser ascoltata⁵¹. Un diritto che Jurieu aveva duramente contestato attaccando la difesa avanzata da Pierre Bayle nelle sue *Nouvelles lettres critiques*⁵² del diritto della coscienza erronea.

Ad esser messo sotto accusa, nel *Système de l'Eglise*⁵³, era il contenuto di quella *Lettre sur la Conscience erronée* che uno dei maggiori scrittori di quel tempo, come egli definiva il filosofo da poco giunto con lui in terra olandese, aveva inserito nella propria opera in difesa di quella massima secondo cui *un homme n'est pas moins obligé d'agir selon les motifs de sa Conscience erronée, que selon les motifs de sa conscience bien éclairée*⁵⁴: si trattava dell'affermazione del diritto dell'uomo di seguire la propria coscienza pur se nell'errore in base ad un principio che faceva della conoscenza la condizione assolutamente necessaria al rispetto della verità, alla sua stessa esistenza di fronte all'uomo⁵⁵. L'idea era quella di dimostrare che ogni errore, se conosciuto dagli occhi della ragione e della coscienza umana quale verità, avrebbe dovuto assumere, come un padre putativo nei confronti del figlio,

⁵¹ «Cet homme s'imagine-t-il donc, qu'il n'a qu'à parler et à décider en Souverain des choses de cette nature, et qu'on l'en croira comme un Oracle? On lui avoit encore présenté, que ses maximes autorisoient tous les autres Souverains à exterminer ses Réformez. Il croit se tirer en repliquant, que les Réformez ne sont pas Hérétiques et que le fausse opinion qu'on a qu'ils le sont, ne donne pas le droit d'agir contre eux, la vérité seule donnant droit d'agir contre l'Hérésie». Ivi, p. 73.

⁵² BAYLE, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, A. Wolfgang, Amsterdam 1685. Ai fini del presente lavoro si è consultata l'opera nella sua edizione contenuta nelle *Oeuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, Compagnie des Libraires, La Haye 1737, pp. 161-335.

⁵³ L'argomento veniva affrontato dall'Autore nei capitoli XXIII e XXIV dell'opera. JURIEU, *Le vray Système de l'Eglise*, pp. 183-204.

⁵⁴ BAYLE, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, à Amsterdam chez A. Wolfgang, 1682 [OD II, 1-160]. OD II, p. 86. La *Lettre* rappresentava non solo la difesa di tale principio già espresso nell'opera precedente e della quale le *Nouvelles lettres critiques* erano la continuazione, ma anche lo sviluppo di quell'idea che sarebbe stata poi alla base del *Commentaire Philosophique*.

⁵⁵ «L'essence d'une chose est un attribut qui étant ôté, fait cesser d'être cette chose, quand même tous les autres attributs demeureroient; et qui étant posé, fait être la chose, quand même tous les autres attributs seroient ôtez. Or cette condition, pourvu qu'elle soit connuë, est un attribut des droits de la vérité, qui étant ôté les fait cesser d'être, quand même tous les autres attributs demeureroient; et qui étant posé les fait être quand même tous les autres attributs seroient ôtez». BAYLE, *Nouvelles lettres Critiques*, in OD II p. 222.

il ruolo di verità non semplicemente rivestendosi dei suoi abiti, ma assumendone ogni diritto: ogni individuo era obbligato a cercare, con tutte le armi che Dio stesso aveva fornito al suo intelletto, la verità e una volta trovata egli avrebbe dovuto amarla e rispettarla a pena di precipitare nel peggiore dei peccati, quello commesso contro la coscienza e di conseguenza contro Dio. E che il risultato della ricerca fosse la *verità assoluta* o l'*errore assoluto* non aveva alcuna importanza perché per la sua coscienza esso avrebbe fatto le veci della *verità*⁵⁶: «*l'erreur travestie en vérité nous oblige aux mêmes choses que la vérité*»⁵⁷.

Ad obbligare l'uomo, dunque, non era che *ciò che egli credeva fosse verità*, il traguardo di quella ricerca vista come profondo sforzo della mente nei confronti del vero, e ciò indipendentemente da ciò che fosse in sé: a dar ragione del dovere che l'uomo avrebbe sentito in coscienza nei confronti di quella sua verità non era il suo *essere* in senso assoluto, ma il suo apparire di fronte all'individuo stesso. La *sembianza*, l'*apparenza*, in rapporto alla coscienza del singolo, diveniva *essenza*, diveniva *essere*. L'esistenza di una verità assoluta, una verità metafisica assoluta, non veniva affatto negata ma ad esser posta in dubbio era la possibilità umana di affermarla con assoluta certezza e con prove tangibili: la fede era riscoperta in quel suo valore di frutto del personale cammino interiore dell'individuo, la coscienza diveniva al contempo giudice, nei riguardi dell'uomo, e giurisdizione, rispetto a Dio. Ogni violazione del dettame della coscienza, pur nell'errore, diveniva peccato, diveniva tradimento del dettame divino e perciò punibile da Dio quale violazione d'un proprio comando. La *coscienza erronea*, dunque, quella coscienza che pur nell'errore non poteva che esser in buona fede⁵⁸, obbligava l'uomo di fronte alla *verità putativa* (ossia ciò che l'individuo credeva fosse verità) con lo stesso diritto con il quale la coscienza ben illuminata, quella *ortodossa* (in senso *assoluto*), obbligava l'individuo nei confronti della *verità assoluta*; in una realtà in cui l'esperienza concreta aveva mostrato con innegabile chiarezza la certezza di ogni uomo

⁵⁶ «*Il est évident qu'aussi-tôt que la vérité nous est inconnue, elle perd tout son droit à notre égard, et qu'aussi-tôt que l'erreur est connue sous la forme de la vérité, elle en acquiert tous les droits à notre égard*». Ivi, p. 219.

⁵⁷ Ivi, p. 221.

⁵⁸ Il Bayle sottolineava spesso l'impossibilità dell'uomo di errare consapevolmente: l'errore era, sempre, frutto di buona fede.

di aver fede nel vero, ma anche l'infinito moltiplicarsi di verità opposte, l'unica via da percorrere sarebbe stata quella del rispetto del diritto della coscienza dell'altro, nella consapevolezza della profonda inadeguatezza della mente umana rispetto al divino e nella certezza di non poter forzare alcuno in un atto che, per sua stessa natura, non poteva che esser libero, e la realtà mostrava esser totalmente svincolato dalla stessa volontà umana: quello della fede.

Estremizzando l'ideale bayliano, il rigido Jurieu portava all'eccesso le conseguenze dell'affermazione di idee che nella sua ottica avrebbero inevitabilmente condotto alla giustificazione di qualunque eresia non semplicemente di fronte agli uomini ma addirittura davanti a Dio, finendo per dar vita ad un'aberrante visione in cui qualunque atto, anche criminale, sarebbe stato considerato lecito se dettato dalla coscienza⁵⁹. Il teologo non si fermava alla netta contestazione del preteso diritto della coscienza erronea in base a quell'idea che faceva d'ogni diritto usurpato null'altro che una tirannide, ma contestava quello stesso principio fondamentale che faceva della conoscenza la necessaria condizione al rispetto della verità⁶⁰. L'errore, sottolineava, stava nella pretesa che la verità assoluta fosse sconosciuta, in quella che, in fondo, sembrava una negazione della Rivelazione cristiana che tale verità aveva posto innanzi agli occhi degli uomini⁶¹, ma soprattutto in quella di credere che ad imporre il proprio dominio, la propria autorità sull'uomo non fosse Dio ma la coscienza⁶². Una coscienza che, se erronea, non avrebbe potuto che esser considerata come Luogotenente del Diavolo, come mezzo attraverso il quale egli esercitava il proprio dominio sull'uomo rendendo, dunque, pura follia l'idea stessa della giustificazione, da parte di Dio, di una qualunque attuazione di un ordine proveniente da essa. Fra le mani del Jurieu la coscienza erronea, dunque, diveniva di per sé criminale e rispettarla, seguirne i dettami mutandoli in atti concreti non avrebbe potuto che rappresentare un altro crimine⁶³.

Quell'obbligo dell'uomo nei confronti della verità che nel Bayle e nello stesso Aubert de Versé era obbligo di ricerca e rispetto vincolante del

⁵⁹ JURIEU, *Le vray Systeme de l'Eglise*, pp. 183-184.

⁶⁰ Ivi, p. 185.

⁶¹ Ivi, p. 189.

⁶² Ivi, p. 193.

⁶³ Ivi, p. 192.

frutto di essa, qualunque ne fosse la natura *in senso assoluto*, nel Jurieu diveniva obbligo di conoscenza⁶⁴: si trattava di posizioni rese radicalmente inconciliabili dalla visione stessa che questi autori avevano della verità stessa e della capacità umana di coglierla nella sua stessa essenza, dalla differente concezione della coscienza umana e del suo rapporto con Dio, ma soprattutto del diverso valore dato da essi a quei termini di *eresia* ed *ortodossia* che i fautori della tolleranza universale vedevano ormai come svuotarsi di significato ma ai quali il Jurieu attribuiva ancora un peso sostanziale.

«Il ne suffit pas de croire avoir droit pour pouvoir faire légitimement une chose, il faut effectivement avoir le droit qu'on croit avoir. Ce n'est pas assés de croire avoir la vérité pour avoir droit de s'opposer à l'établissement des opinions contraires, il faut l'avoir en effet cette vérité. Mais qui est ce qui jugera de cela? Qui sera Juge entre le souverain Magistrat et l'heretique prétendu, pour sçavoir qui a droit dans le fonds? Je reponds que ce sera le souverain magistrat luy mesme, a la damnation s'il juge mal. Un Magistrat qui est persuadé de cette vérité, qu'il est obligé de supprimer par ses loix toutes les heresies mortelles qui sont capables de damner les hommes, doit bien prendre garde à ne pas faire une mauvaise application de ce principe, parce qu'il y va de son salut eternal. S'il se sert de cette vérité contre la vérité mesme, et qu'il travaille à supprimer la veritable religion en supposant qu'elle est fausse, il commet un crime enorme»⁶⁵.

Un crimine che, però, non avrebbe leso in alcun modo il diritto di imporre quella che egli pensava fosse la verità, nemmeno nel momento in cui la conseguenza sarebbe stata l'imposizione dell'eresia sulla vera fede.

Una teoria, quella espressa dal Jurieu, che agli occhi dell'Aubert de Versé non solo si mostrava contraria ad ogni principio della ragione ma conduceva al totale sovvertimento dei principi stessi della religione, attribuendo in definitiva ad un solo uomo, il sovrano, il diritto/dovere di decidere quale fosse la stessa verità, come della società civile che diveniva uno strumento di soppressione d'ogni azione come d'ogni pensiero.

Quella del teologo, affermava Aubert de Versé, non era che la perfetta interpretazione o meglio lo sviluppo deteriore in termini intolleranti e ti-

⁶⁴ Ivi, p. 194.

⁶⁵ Ivi, p. 197.

rannici del pensiero politico di Spinoza che, pur dando al potere temporale la completa gestione degli affari religiosi, si era dimostrato ben più moderato del teologo francese e un più acuto osservatore della realtà e della natura umana⁶⁶. Egli, sottolineava l'Autore, non solo non aveva negato la libertà d'espressione considerando ogni restrizione ad essa come un sintomo di tirannide, ma aveva anche affermato che ogni uomo, rinunciando a favore dell'autorità sovrana al proprio diritto d'agire, non avrebbe mai potuto fare altrettanto di quello di pensare e di esprimersi⁶⁷. Così, proprio quell'Autore che, insieme ad Hobbes, l'Aubert de Versé pretendeva esser la base stessa, l'ispirazione primaria di quelle folli ed irragionevoli massime pronunciate dal Jurieu⁶⁸, diveniva l'antidoto alle abominazioni del teologo che, sul piano morale, veniva addirittura "battuto" da un *empio ateo*⁶⁹.

Ad un siffatto potere che tendeva a cancellare la stessa dimensione individuale dell'uomo a vantaggio di quella sociale giungendo addirittura a negare i diritti stessi della verità, intesa nel suo senso assoluto come Jurieu stesso pretendeva, in nome di un errore che fosse imposto dall'alto (idea che nel pensiero del rifugiato poneva la propria radice nella convinzione che il potere "religioso" fosse concesso da Dio stesso all'autorità terrena), l'Autore del *Traité* rispondeva ribadendo l'impero della coscienza quale diretto tramite fra Dio e l'uomo ed il naturale diritto di questo ad esprimere le proprie convinzioni traducendo in atto pratico il dettame della propria coscienza. Quasi ricalcando il discorso bayliano della *Lettre* come del *Commentaire*, egli faceva propria la lotta in nome della coscienza erronea e della sua buona fede⁷⁰, di quel diritto dell'uomo a non peccare nei confronti della propria coscienza precipitando nell'ipocrisia frutto della violenza e dell'imposizione dell'adozione di un credo e di pratiche contrarie a quella che era la propria persuasione interiore⁷¹, in nome di quel dove-

⁶⁶ AUBERT DE VERSÉ, *Traité*, pp. 56-57.

⁶⁷ Ivi, p. 58. «Il [Spinoza] remarque que plus on retranche del la liberté de juger plus on s'éloigne de l'état de nature, et que par conséquent c'est régner avec d'autant plus de violence» Ivi, p. 62.

⁶⁸ Ivi, pp. 55-56.

⁶⁹ Ivi, p. 64.

⁷⁰ Ivi, p. 83.

⁷¹ Ivi, p. 88.

re che l'individuo aveva nei confronti di Dio e che la sola idea di violare ne avrebbe divorato l'anima. Ma soprattutto poneva l'accento sull'impossibilità di qualunque uomo di imporre il proprio credo come il solo "vero" in base a quella realtà della natura stessa dell'uomo che ne faceva una creatura fallibile⁷² seppur convinta di non cader mai in errore⁷³.

«La conscience n'est pas autre chose que la persuasion intérieure de nôtre ame, ses lumières, ses jugemens vrais ou faux, justes ou injustes»⁷⁴: la verità, assoluta o meno che fosse, diveniva dono di Dio, la coscienza giudice, la libertà necessità.

In un'epoca in cui lentamente e a fatica cominciava a profilarsi il delineamento di un confine ancora non nettamente tracciato tra quelle che oggi definiamo "sfera religiosa" e "sfera politica", un periodo in cui l'Europa cristiana si mostrava come scissa al proprio interno fra mondi opposti ed il cui consolidamento non aveva affatto posto fine al continuo scontro, un mondo caratterizzato da quella che oramai sembrava volersi affermare come una "molteplicità di ortodossie" ma in cui professare il medesimo credo religioso del proprio sovrano era ancora considerato come una fondamentale "garanzia di fedeltà politica", il problema della tolleranza e della libertà di coscienza si configurava non semplicemente come un problema di semplici "dichiarazioni di principio", ma come la ricerca di una risposta a concrete esigenze di convivenza civile.

Il *Traité de la liberté de conscience* è frutto di questa esigenza, del desiderio di mutare questo mondo. Esso rappresenta, in fondo, solo un piccolo frammento di quell'immenso orizzonte cui al principio si era fatto cenno ma che, fra le sue pagine, non è difficile scorgere: il mondo interiore di un uomo dallo spirito controverso, convinto che la ragione possa condurre l'uomo alla comprensione della possibilità di andare oltre lo scontro teologico per giungere ad un nuovo incontro dell'intero mondo cristiano, ma anche il mondo caratterizzato da quell'infinito dibattito, a tratti anche aspro, fra tendenze a volte solo in apparenza radicalmente opposte. Si tratta di un'opera che, insieme al di poco precedente *Protestant Pacifique*, dà il via all'infinito duello fra l'Aubert de Versé e il Jurieu nel

⁷² Ivi, p. 85.

⁷³ Ivi, p. 87.

⁷⁴ Ivi, p. 103.

nome di visioni teologiche inevitabilmente destinate ad opporsi irriducibilmente l'una all'altra, ma annuncia anche quello che avrebbe lasciato il segno più indelebile nella storia del pensiero sulla tolleranza, quello che avrebbe portato il rigido teologo a far condannare Pierre Bayle per i principi esposti nelle sue opere. Si tratta di un'opera che mostra allo studioso di oggi quel complicato intreccio di pensieri e di lotte che portarono il mondo europeo a quella sorta di rivoluzione del pensiero che dalla semplice richiesta di tolleranza avrebbe portato alla rivendicazione del diritto alla libertà di coscienza, rivoluzione in cui, quel *Commentaire Philosophique* elogiato nell'*Avertissement au Lecteur* del *Traité*, avrebbe rappresentato un passo determinante. Si trattava di una rivoluzione che chiamava inevitabilmente a ripensare il significato stesso della Religione e di quello che avrebbe dovuto esser il suo ruolo all'interno della vita sociale, ma anche quello dello Stato nei confronti di quelli che da sudditi cominciavano a divenir uomini. Una rivoluzione che voleva esser innanzitutto riscoperta di una nuova sfera di dominio che non appartenesse ad alcuno fuorché al singolo individuo.

Una rivoluzione per la quale, forse, il mondo non era ancora pronto.

