



Giovanni Blando

(dottore di ricerca in Diritti umani, Teoria, storia e prassi nell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", Dipartimento di Giurisprudenza)

Profili germinali della laicità. Un *excursus* storico

SOMMARIO: 1. Da Lutero alla Pace di Westfalia. Tra *potestas indirecta* e tolleranza - 1.1. Il cammino verso il modello laico illuminista. Hobbes, Locke e Spinoza - 2. I fondamenti illuministici della laicità - 2.1 Il contributo di Voltaire e Rousseau alla costruzione della laicità francese - 2.2. La libertà religiosa come nuova componente della laicità. Immanuel Kant - 3. I profili germinali della laicità - 3.1. Rapporto Stato/chiese - 3.2. Rapporto Stato/credenze religiose - 4. Conclusione.

1 - Da Lutero alla Pace di Westfalia. Tra *potestas indirecta* e tolleranza strategica

Il concetto normativo di laicità, come oggi lo conosciamo, è il precipitato di una serie di eventi (storici e sociologici) che ne hanno costituito il terreno fertile su cui svilupparsi, nonché di una riflessione filosofica e, più in generale, di morale politica che ne ha precisato negli anni alcune caratteristiche fondamentali.

Con la modernità si produsse la rottura dell'unità cristiana¹, evento che influì, quantomeno, alla messa in discussione di quell'ordine unico di ragioni etiche e morali che guidarono l'uomo medievale nel pensiero e nell'azione. Sebbene alcuni pensatori, tra i quali spiccano Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham, si fossero già interrogati circa la superiorità del potere spirituale rispetto a quello temporale, tutti partivano dal presupposto incontestato dell'unità del mondo cristiano, all'interno del quale riconducevano la disputa intorno alla distribuzione di poteri². La Riforma protestante creò una breccia in quell'unità, sebbene sia necessaria una certa cautela nell'indicare direttamente i principi ispiratori di quella Riforma come una delle componenti della cultura, e più specificamente della morale, moderna³. Nelle parole di Fassò:

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ F. ARLETTAZ, *Religión, libertades y Estado. Un estudio a la luz del Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Icaria editorial, Barcellona, 2014, p. 11.

² F. ARLETTAZ, *Religión*, cit., pp. 12 - 13.

³ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p.



“La Riforma [...] si ispira ai grandi assertori del primato assoluto della fede e della grazia, come san Paolo e sant’Agostino, in contrasto con i teologi scolastici che avevano voluto conciliare con esse scienza e natura (e legge di natura); e non indietreggia davanti alla negazione del libero arbitrio, ponendo anzi fra i suoi principi fondamentali la predestinazione dell’uomo, e l’impossibilità di salvarsi mediante le opere.”⁴

Ciononostante, Lutero si pose “con grande intelligenza pratica” il problema del rapporto tra la Chiesa e il nuovo potere politico costituito dai principi, formulando la famosa dottrina dei “due regni”, quello celeste e quello mondano, chiamati a mantenere tra loro una separazione⁵. Ma lo fece con cautela, utilizzando come strumento la scissione del *forum internum*, “il foro della coscienza che riguarda unicamente il rapporto dell’uomo peccatore con Dio”, dal *forum externum*, ovvero la vertente “politica” della religione, che meglio disponeva i principati a limitare la propria vigilanza esclusivamente su quest’ultimo⁶.

Da parte sua, la Chiesa cattolica intuì la necessità di riconsiderare il proprio raggio d’azione politica, vista l’insostenibilità del vecchio dualismo istituzionale tra papato e impero⁷. Di qui, quello snodo cruciale costituito dal Concilio di Trento, nella cornice più ampia della conosciuta Controriforma, che, lungi dal presentarsi come un’ “assemblea della cristianità” vigilata dai principi tipica del tardo medioevo, assunse le vesti di un’ assemblea a composizione esclusivamente religiosa dalla quale mantennero le distanze i rappresentanti politici, dato oltremodo sintomatico della volontà della Chiesa di adeguarsi al moderno, riconoscendo la propria organizzazione come “parallela e distinta dall’organizzazione politica, dallo Stato”⁸.

35.

⁴ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L’Età moderna*, cit., p. 35. Continua Fassò: «Soltanto più tardi, nel secolo XVII, il pensiero protestante, dopo essersi a lungo andare imbevuto dello spirito rinascimentale, ed essere ritornato, in teologia, per gran parte su posizioni affini a quelle scolastiche, opererà decisamente in senso moderno, promuovendo la tolleranza religiosa e politica, e favorendo lo sviluppo delle idee liberali. Il pensiero dei primi riformatori, e in particolare di Lutero e di Calvino, ha ancora i caratteri che noi siamo soliti dire “medievali”: concezione religiosa ed ecclesiastica della vita, intolleranza, e, in politica, teocrazia».

⁵ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 232.

⁶ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 233.

⁷ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 272.

⁸ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 274.



Oltre a questa importante svolta istituzionale nel diverso modo di concepirsi dei due ordini, la Riforma, e le sanguinose guerre di religione che ne seguirono, sollevarono il ben più grave problema della ricerca di nuove soluzioni per la pacificazione dei differenti gruppi religiosi che si contendevano il campo⁹. Si susseguirono, allora, varie strategie di relazione tra potere politico e credenze religiose, tra le quali rivestì inizialmente particolare importanza l'idea della tolleranza. Quest'idea si mantenne legata inizialmente a un anelito di unità politica e, successivamente, vista l'impossibilità di quest'ultima e di una riunificazione della cristianità, si articolò come "tolerancia pragmática, concedida por el soberano como un limitado derecho a disentir de la verdad religiosa oficial"¹⁰. Un'idea, questa, vicina a quella di Giacomo Balmes che descriverà, nel 1846, la tolleranza come:

"[...] pazienza con cui si soffre una cosa che si considera come cattiva, ma che si crede conveniente lasciarla senza castigo. Così si tollera una certa sorte di scandali, si tollerano questi o quegli abusi; talmente che l'idea di tolleranza va sempre accompagnata coll'idea del male."¹¹

Nelle loro manifestazioni più grezze e intuitive emersero, dunque, come facce della stessa medaglia, da una parte l'idea della distinzione tra Stato e Chiesa, basata sui differenti ambiti di competenza del *governo degli uomini* e del *governo delle anime*, e dall'altra l'idea di una necessaria regolamentazione dei rapporti tra Stato e credenze religiose dei cittadini, che, sviluppandosi e migliorandosi nel corso degli anni, fungeranno congiuntamente da apripista al più ampio concetto normativo di laicità statale.

Quanto alla separazione tra potere politico e potere religioso, uno dei suoi effetti fu la così detta "giuridicizzazione delle coscienze". La Chiesa, rinunciando all'obiettivo di controllare politicamente gli individui, si propose di applicare la sua nuova giurisdizione al loro pensiero più intimo. Fu in questo contesto e per questa ragione che si creò un rinnovato dualismo, non più tra diversi ordinamenti giuridici quanto piuttosto tra legge positiva e norma morale-religiosa¹². Tra il finire del Cinquecento e l'inizio del Seicento la maggiore preoccupazione della Chiesa, o meglio delle confessioni che andavano proliferando in varie parti d'Europa, diventava quella della creazione di un modello "giuridico", alternativo a

⁹ F. ARLETTAZ, *Religión*, cit., p. 13.

¹⁰ F. ARLETTAZ, *Religión*, p. 14.

¹¹ G. BALMES, *Il protestantesimo paragonato col cattolicesimo nelle sue relazioni con la civiltà europea*, coi Tipi di Gio Battista Zampi, Roma, Roma, 1846.

¹² P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., pp. 327-328.



quello politico, che rendesse la religione padrona dell'ambito ben determinato della coscienza individuale. Il risultato di ciò fu, tuttavia, un nuovo amicale e reciproco supporto tra i due ordini distinti dello Stato e della Chiesa, che vide sovrapporsi in maniera ascensionale il delitto e il peccato "mettendo in moto da una parte un processo di criminalizzazione del peccato e dall'altra un processo di condanna morale dell'illecito civile o penale"¹³. Ciò consentì anche alla Chiesa di ri-allargare il proprio raggio d'azione sul *foro interno*, che ora non comprendeva più solamente la coscienza individuale ma anche (e soprattutto) un foro extrasacramentale di cui facevano parte tutte le materie della giurisdizione ecclesiastica "terrena", quali la censura, la dispensa o i procedimenti che precedono l'assoluzione dei peccati riservati¹⁴. La novità di quegli anni, insomma, non fu una cesura netta tra il potere temporale e il potere spirituale, quanto piuttosto "l'impossibilità di quest'ultimo a sostenere una *generale intromissione* negli affari di qualunque Stato, una volta rotta l'unità cristiana d'Europa"¹⁵. Perché è innegabile che un'ambiguità nella gestione temporale resse, specie in quei Paesi come l'Italia e la Spagna, in cui si mantenne forte il potere della Chiesa cattolica, o la Francia, dove lo Stato si nutriva degli apporti benevoli della Chiesa gallicana. Si fusero, in sostanza, elementi "di continuità e di novità"¹⁶, in cui giocarono un ruolo prezioso teorie come quella di Roberto Bellarmino, maggiore tra i sostenitori del potere indiretto del Papa. Bellarmino prese spunto dalle dottrine meno sistematiche sul punto degli spagnoli Juan de Torquemada e Francisco de Vitoria e, pur negando qualsiasi potere temporale diretto del Papa, al quale spettava solo e unicamente il potere spirituale, ritenne logicamente discendente da quest'ultimo un'indiretta *potestas* sugli affari temporali, da esercitarsi

¹³ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 332.

¹⁴ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 332. Prodi fa riferimento, più precisamente, a una "doppia natura" del foro interno, ovvero all' "esistenza di un foro della coscienza, che riguarda il rapporto dell'uomo con Dio e che non viene negato, ma che viene in qualche modo assorbito in un foro della Chiesa che risulta quindi sdoppiato: in direzione del singolo, come foro interno sacramentale ed extra-sacramentale, e della collettività, della *congregatio fidelum* come foro esterno". Una delle basi filosofiche su cui trovò fondamento questa riforma interna alla Chiesa cattolica fu la c.d. "Seconda scolastica", i cui rappresentanti, riprendendo i temi cari alla filosofia tomista, cercarono di adeguarli alla nuova situazione politica del Vecchio Continente. Non è possibile in questa sede un'analisi approfondita della Seconda Scolastica, sulla quale si rimanda al già citato G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, cit., pp. 59 - 70.

¹⁵ G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 26.

¹⁶ G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, cit., p. 26.



qualora gli interessi spirituali fossero stati messi in pericolo¹⁷. Il potere della Chiesa, da “potere diretto sulla popolazione e i suoi reggitori”, si convertì in “potere indiretto attraverso questi ultimi”¹⁸.

Quanto, invece, alle strategie di relazione tra Stato e credenze religiose, che spuntarono sul terreno di un’Europa insanguinata dalle guerre di religione e furono raccolte nella pace di Augusta del 1555, esse si presentarono inizialmente come una “falsa tolleranza”.

Come noto, la pace di Augusta, stipulata tra Carlo V e la Lega di Smalcalda, stabilì il famoso principio del *cuius regio eius religio* che, sancendo la definitiva divisione della Germania tra cattolici e protestanti, lasciava al principe lo *ius reformandi*, ovvero il diritto a stabilire una religione che i sudditi avrebbero dovuto obbligatoriamente seguire. L’unico rimedio per il suddito che non intendeva professare la religione del principe cui era sottoposto era lo *ius emigrandi*, ossia il diritto di abbandonare il territorio¹⁹. Tuttavia, anche la difesa da parte dei principi di questo principio “falsamente tollerante”, con il passaggio simbolico della c.d. “defenestrazione di Praga”, riaprì e segnò la fine definitiva (del)le guerre di religione, suggellata dalla Pace di Westfalia del 1648, che, oltre a ridisegnare i confini politici dell’Europa, universalizzò in essa il principio della tolleranza in un’ottica strumentale di pacificazione²⁰. In particolare, si estese il principio *cuius regio, eius religio* con alcune variazioni essenziali, tra le quali sono da annoverarsi una libertà di coscienza *ante litteram* che si limitava alla scelta di una delle religioni riconosciute e una maggior apertura verso la pratica privata.

1.1 - Il cammino verso l’illuminismo. Hobbes, Spinoza e Locke

Alla modellazione dei due profili germinali della “laicità” che si sono introdotti, cioè la rinnovazione necessaria dei rapporti tra Stato e Chiesa da una parte e la ricerca di nuove strategie di relazione tra Stato e credenze religiose dall’altra, contribuirono in maniera decisiva le riflessioni filosofiche di Thomas Hobbes, John Locke e Baruch Spinoza. Fu, infatti, fecondo l’apporto di questi filosofi al modello normativo di relazione tra

¹⁷ Più ampiamente sul punto: E. FABBRI, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma, 2009, pp. 43-76.

¹⁸ G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, cit., p. 27.

¹⁹ Un tratto più genuinamente tollerante caratterizzò l’Editto di Nantes, promulgato nel 1598 da Enrico IV per porre fine alle guerre religiose che avevano messo in ginocchio la Francia, con il quale si riconobbe libertà di culto e di coscienza agli ugonotti.

²⁰ F. ARLETTAZ, *Religión*, cit., p. 19.



potere politico e potere spirituale, frutto di un'anticipazione coraggiosa, e in un clima maggiormente ostile e illiberale di quello settecentesco, di un tema che si dimostrerà centrale nella riflessione illuminista²¹.

Hobbes, in particolare, anticipò l'idea dello Stato assoluto, che si svilupperà nella sua forma più compiuta a partire dalla Pace di Westfalia, indicandolo come condizione minima della pace e della sicurezza²². La sua visione religiosa è stata discussa, e continua a essere discussa, essendogli state attribuite posizioni che vanno dall'ateismo al Cristianesimo ortodosso²³. Nella costruzione di un'immagine del diritto che fosse utile, come altre istituzioni sociali, a superare difficoltà relazionate alla condizione basiliche della vita umana²⁴, Hobbes non poté ignorare (e di fatto non lo fece) la grave situazione socio-politica degli anni in cui scriveva.

Indicato, a ogni modo, come pensatore "di rottura" della tradizionale teologia politica cristiana, Hobbes non si discostò eccessivamente da essa all'ora di abbracciare una visione essenzialmente erastianista dello Stato, chiamato a "imporre un unico culto e uniche norme di comportamento"²⁵, al fine di garantire ai propri sudditi la pace. La famosa immagine del Leviatano che sostiene nella mano destra la spada, simbolo del potere terreno, e nella sinistra il pastorale, simbolo dell'autorità spirituale²⁶, è frutto della concezione hobbesiana secondo cui:

"[...] è cosa connessa con lo stato di sovranità il giudicare quali dottrine siano contrarie od utili al mantenimento della pace, e perciò in quali circostanze, fino a che punto e in quale misura ci si possa fidare di

²¹ In questo senso si veda **D. BIFULCO**, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, Franco Angeli, Roma, 2015, p. 28 ss.

²² **E. W. BÖCKENFÖRDE**, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 47.

²³ **S. DUNCAN**, *Thomas Hobbes*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2017 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/hobbes/>>. Sul punto **D. STAFFER**, "Of Religion" in *Hobbes's Leviathan*, in *The Journal of Politics*, Vol. 72, No. 3, July 2010, pp. 868-879, segnala una certa "incoerenza" tra la descrizione che Hobbes offre del fenomeno religioso generalmente inteso, contenuta nel cap. XII del Leviatano, e il ruolo politico che può essere svolto dalla religione nella costruzione e nel mantenimento dello Stato, sostenuto nei capitoli successivi: "Since a detailed consideration of Chapter 12 [...] has given us reason to think that Hobbes's direct analysis of religion is more antireligious than it first appears, it is reasonable to consider whether the same thing is not true, in a less direct way, of Hobbes's political philosophy" [p. 878].

²⁴ **C.S. NINO**, *Introducción al análisis del derecho*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 2003, p. 2.

²⁵ **P. PRODI**, *Una storia della giustizia*, cit., p. 241.

²⁶ **D. NEGRO**, *Estado y conciencia: una perspectiva histórica*, in **M. AYUSO**, *Estado, ley, conciencia*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 37-44, p. 42.



coloro che parlano al popolo, e chi debba avere il compito di esaminare le teorie contenute in tutti i libri, prima che ne venga autorizzata la pubblicazione. [...] le verità contrarie possono generalmente rappresentare qualcosa di nocivo, tuttavia il più repentino e violento balenare di una nuova verità, qualunque essa sia, non rompe mai la pace, ma soltanto qualche volta genera la guerra, perché quegli uomini che sono governati in maniera così trascurata da osare di impugnare le armi per difendere od introdurre un'opinione, sono ancora nello stato di guerra, e la loro condizione non è pace, ma solo una tregua generata dal timore reciproco, ed essi vivono come se fossero sempre alla vigilia di attaccar battaglia. Tocca perciò a colui che detiene il potere sovrano di esser giudice o di nominare i giudici delle concezioni e dottrine, come una cosa necessaria al mantenimento della pace, per prevenire in tal modo la discordia e la guerra civile²⁷.

Queste parole, che giustificano in parte la consolidata lettura di un Leviatano "intollerante"²⁸, possono essere lette, più moderatamente nel senso che Hobbes nemmeno dovette porsi il problema della relazione tra Stato e credenze religiose, dal momento che, introducendo un meccanismo razionale governato dal sovrano, egli relegò la questione religiosa in una sfera non-politica della vita²⁹. Di conseguenza, dalla sua posizione in merito al primo profilo germinale della laicità, la relazione tra potere politico e potere religioso, che nel suo caso è configurata come un'avocazione a sé da parte del Leviatano di entrambi i poteri, discese una certa indifferenza verso il secondo profilo che si convertì piuttosto in una neutralizzazione dello spazio politico di convivenza. Con la teorizzazione di questo "mondo abitato da cittadini che hanno perduto le proprie differenze pubbliche e sono stati resi uguali dall'azione autoritativa del sovrano", si assistette, tuttavia, a una scissione tra coscienza privata e pubblica che si rivelerà

²⁷ T. HOBBS, *Leviathan*, traduzione italiana di R. Giammanco, *Il Leviatano*, Utet, Torino, XVIII, pp. 216-217.

²⁸ Daniela Bifulco, nel già citato libro *Il disincanto costituzionale*, p. 40, parla, al riguardo, addirittura di un "azzeramento totale della tolleranza" in Hobbes. Al rispetto, però, andrebbe ricordato che C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 94-95 ha sottolineato, rispetto allo Stato hobbesiano la sua natura di "Stato tecnico-neutrale [che] può essere tanto tollerante quanto intollerante; in entrambi i casi resta neutrale allo stesso modo. Il suo valore, la sua verità e la sua giustizia stanno nella sua perfezione tecnica. Tutte le altre idee di verità e giustizia sono assorbite dalla decisione del comando legale; l'introduzione di quelle idee nell'argomentazione giuridica creerebbe soltanto nuovo conflitto e nuova insicurezza".

²⁹ Riprendo qui la tesi di M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, pp. 63-65, che parla a tale proposito di un "conformismo esteriore" da parte dei sudditi in ambito politico.



fondamentale nella configurazione moderna dell' individuo-cittadino³⁰. Si aprì così lo spazio per un campo di signoria dell'individuo sulla propria coscienza, per ottenere la quale gli si chiedeva in cambio una rinuncia a parte della propria libertà esterna.

Partendo dai presupposti filosofici, nettamente differenti rispetto a quelli di Hobbes, di una metafisica monistica e di un metodo rigorosamente deduttivo, Spinoza utilizzò lo stesso strumento del primo per risolvere il problema di una pacifica convivenza tra gli uomini, ovvero il contratto sociale³¹. Nel *Tractatus teologico-politicus* Spinoza, e questo è il punto che maggiormente mi preme sottolineare, sostenne la necessità che le manifestazioni pubbliche di religiosità fossero limitate e controllate dall'autorità politica. L'impostazione di Spinoza è, tuttavia, considerata tradizionalmente come connotata da una maggior apertura al tema della relazione tra Stato e credenze religiose, sebbene, ad esempio, nella sua opera appaia una sola volta il termine tolleranza³². Questo perché alla base della sua filosofia c'è in realtà la ricerca disperata di una definizione della "vera religione" che lo conduce a considerare mere invenzioni umane le altre interpretazioni della stessa che hanno condotto alla discordia e alle guerre di religione. Ma nonostante la sua visione sostanzialmente panteistica e il riferimento continuo della sua opera alle Sacre Scritture, Spinoza contribuì notevolmente a modellare questi due profili "germinali" della laicità.

In merito alla relazione tra potere spirituale e potere temporale uno dei suoi più grandi studiosi, Umberto Antonio Padovani, in un articolo chiamato emblematicamente *La formazione ideale del laicismo*, affermò che in Spinoza "il diritto dello Stato coincide con la sua forza, e s'impone a tutto, anche alla religione", definendo questa concezione "laica e anticlericale"³³. Pur non volendo accettare una lettura così radicale di Spinoza, che in Padovani fu certamente influenzata da un'educazione di stampo neoscolastico, non si può fare a meno di notare in alcuni passaggi del discorso spinoziano un'esigenza di subordinazione delle questioni religiose rispetto a quelle temporali, scaturigine di conflitti che dovevano essere in qualche maniera tamponati. Il passaggio chiave della precedenza della

³⁰ M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 64.

³¹ Sul pensiero filosofico-giuridico di Spinoza si vedano, tra gli altri, il già citato G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, pp. 129-136, nonché R.L. VIGO, *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*, Rubinzal y Culzoni, Santa Fe, 1984, pp. 78-81.

³² M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 82.

³³ U.A. PADOVANI, *La formazione ideale del laicismo*, in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, Serie III, vol. 7, fasc. 5, settembre 1936, pp. 460-471, p. 470.



logica dell'uomo rispetto a Dio, indicato come eretico dai suoi contemporanei, non poteva che sfociare in una sostanziale sottomissione alla volontà sovrana della stessa religione che "riceve forza di legge soltanto dal decreto di coloro che hanno il diritto di comandare, e [...] Dio non ha alcun regno particolare sopra gli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere".³⁴

Il bisogno di questa subordinazione è però connesso a un'esortazione chiara nei confronti del sovrano a rispettare la libertà di coscienza e di pensiero dei sudditi, sulla quale, pur volendo, nessun potere potrebbe rivendicare, e, soprattutto, nessun effetto potrebbe produrre, se non quello di inasprire gli animi e di produrre instabilità. Collegata a questa considerazione liberale è quella della separazione tra pensiero e azione, con la quale Spinoza sollevò un tema che si mostrerà centrale per i filosofi illuministi. Infatti, pur riconoscendo la più ampia libertà del pensiero, e di alcune delle sue manifestazioni³⁵, il filosofo di Amsterdam si rese conto del fatto che lo Stato non potesse lasciare una libertà d'azione totale secondo le proprie credenze ai sudditi:

"[...] siccome riguardo alla religione gli uomini sono soliti errare al massimo grado e, per la diversità della loro indole, fingere molte cose con grande rivalità, come testimonia più che sufficientemente l'esperienza, è certo che se nessuno fosse tenuto per legge a ubbidire alla suprema autorità in quelle cose che egli ritiene di pertinenza della religione, allora il diritto dello Stato dipenderebbe dal diverso giudizio e affetto di ciascuno. Nessuno, infatti, sarebbe tenuto a esso se lo giudicasse stabilito contro la sua fede e superstizione, e con questo pretesto, perciò, ciascuno potrebbe ritenersi autorizzato a ogni cosa; e dato che in questo modo il diritto dello Stato sarebbe interamente violato, ne segue che alla suprema potestà, alla quale soltanto spetta, sia per diritto divino sia per diritto naturale, di conservare e tutelare i diritti della sovranità, compete il supremo diritto di stabilire, per quanto riguarda la religione, tutto ciò che crede, e che tutti sono tenuti a ubbidire ai suoi decreti e comandi in tale materia, per la promessa fatta a essa, che Dio vuole sia mantenuta"³⁶.

L'esperienza delle guerre di religione aveva dimostrato l'elevata componente conflittuale delle credenze religiose che, se portate all'estremo, avrebbero potuto ingenerare nell'uomo la falsa convinzione che i suoi

³⁴ **SPINOZA**, *Tractatus theologico-politicus*, traduzione italiana di G. Durante, Bompiani, Milano, 2007, cap. XIX, p. 696.

³⁵ Tra le quali Spinoza, ad esempio, menziona una certa libertà d'insegnamento delle dottrine.

³⁶ **B. SPINOZA**, *Tractatus*, cit., cap. XVI, p. 662.



comportamenti secondo fede fossero “più giusti” di quelli imposti dal sovrano. Sostenendo una concezione molto attenta alle libertà individuali, alla quale era sottintesa «un’idea di “diritti” in base ai diversi fini della religione e dello Stato»³⁷, Spinoza fu, dunque, capace di intuire la necessità di un bilanciamento tra la loro espansione e i loro limiti. E a quell’incoercibilità della coscienza che aveva già caratterizzato l’opera di Hobbes, Spinoza affiancò un’apertura più radicale verso l’insegnamento e la discussione pubblica delle diverse dottrine religiose, dando atto però che non sempre l’agire pratico potesse conformarsi alle stesse³⁸.

In un contesto diverso rispetto sia a quello di Hobbes che a quello di Spinoza, Locke, partecipando alla grande svolta politico-istituzionale del 1689, la quale introdusse il regime monarchico costituzionale in Inghilterra che si sarebbe presto convertito in un regime parlamentare, declinò lo strumento del contratto sociale in maniera diversa rispetto ai suoi predecessori. Nell’idea di uno stato di natura, o pre-sociale, più positiva rispetto a quella di Hobbes, e di un potere politico limitato da diritti naturali, troviamo già presenti gli argomenti che saranno alla base delle Dichiarazioni dei diritti americana e francese³⁹.

Il problema del rapporto potere civile/religioso è già affrontato nel saggio del 1662 che è intitolato paradigmaticamente *Sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso*, dove Locke abbraccia la distinzione tra credenza e pratica: mentre la prima è assolutamente libera e incoercibile, la seconda è affidata al controllo del magistrato, visto il suo potenziale di conflittualità sulla società civile. Ma sarà soprattutto nel successivo *Saggio sulla tolleranza* del 1667 e nella *Lettera sulla tolleranza* del 1689 dove andrà a delinearsi una visione che sarà utilizzata negli anni successivi per giustificare la “vinculación necesaria que existe entre la laicidad como principio político y el liberalismo (que está detrás del consitucionalismo moderno) como teoría y como proyecto”⁴⁰.

Ma il problema del rapporto Stato/chiese è affrontato ancor più specificamente nella *Lettera* dove esso mantiene un legame indissolubile con

³⁷ M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 84.

³⁸ Di questa distinzione dà conto C. Schmitt, secondo il quale è proprio merito di Spinoza quello di aver introdotto la dialettica interno/esterno. Il punto è ben colto da N. ZANON, *Pluralismo dei valori e unità del diritto: una riflessione*, in *Quaderni costituzionali*, a. XXXV, n. 4, dicembre 2015, pp. 919-929, p. 924.

³⁹ E. FERNÁNDEZ GARCÍA, *La aportación de las teorías contractualistas*, in G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, E. FERNÁNDEZ GARCÍA, R. DE ASÍS (dir.), *Historia de los derechos fundamentales*, Tomo II: Siglo XVIII, pp. 7-42, p. 25.

⁴⁰ P. SALAZAR UGARTE, *Laicidad y democracia constitucional*, in *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, No. 24/ Abril 2006, pp. 37-49, p. 37.



quello della relazione Stato/credenze religiose. Quest'ultimo viene declinato da Locke nella sua famosa idea di tolleranza che viene giustificata, sul piano politico, proprio dalla distinzione dei fini temporali e spirituali. Da un punto di vista etico, invece, la stessa tolleranza trova fondamento nella conferma dell' incoercibilità dello spirito: qualunque sia il credo professato, infatti, il suo fine ultimo è sempre la salvezza delle anime, ambito di competenza alieno al magistrato civile⁴¹. Discende da questa interpretazione della tolleranza una sua doppia utilità: da una parte essa diventa un "segno distintivo della Chiesa cristiana" e dall'altra si presenta come "limite al potere politico"⁴². In effetti, c'è chi, come Franck Lessay, sottolinea il carattere propriamente politico della tolleranza lockiana, che non può essere spiegata se non partendo dal carattere dicotomico tra finalità della società civile e scopi perseguiti dalla Chiesa, tra mansioni del magistrato e obiettivi religiosi, nonché tra i differenti mezzi di cui dispongono autorità pubblica e clero per raggiungere questi ultimi. E, in effetti, la messa in evidenza di queste dicotomie condusse Locke a considerare l'intolleranza contraria al senso stesso delle responsabilità civili e religiose, che devono, piuttosto, collaborare nel garantire uno spazio in cui i cittadini possano esercitare il proprio culto⁴³. Pur facendolo in ambiti distinti e tramite misure differenti, entrambe le istituzioni dovevano cionondimeno creare e mantenere i presupposti affinché l'uomo potesse soddisfare il desiderio naturale di rendere culto a un Dio⁴⁴. Di qui la proverbiale "intolleranza" di Locke verso gli atei, che non nutrendo alcuna credenza religiosa potevano mettere a rischio il fondamento della società, che non smette di essere genuinamente religioso⁴⁵.

⁴¹ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 88.

⁴² M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 88.

⁴³ F. LESSAY, *Hobbes/Locke: dalla tolleranza negativa alla tolleranza positiva*, in V. Dini (a cura di), *Tolleranza e libertà*, Elèuthera, Milano, 2001, pp. 67-85.

⁴⁴ F. LESSAY, *Hobbes/Locke*, cit., p. 72.

⁴⁵ Sul punto F. ARLETTAZ, *Religión*, cit., p. 25, ricorda che secondo Locke "La tolerancia recíproca se refiere a las sectas cristianas, e incluso podría extenderse a otros grupos; sin embargo, no es ilimitada. Locke incluye tres excepciones. La primera consiste en que no se puede tolerar a los grupos peligrosos para la sociedad. Esto es simplemente una consecuencia de los fines asignados a la autoridad civil. La segunda impide el reconocimiento de la tolerancia religiosa a los ateos, ya que al no creer en Dios no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana. Finalmente, no pueden reclamar la tolerancia religiosa, los que, al entrar en una iglesia, se someten al servicio de un príncipe extranjero, lo que excluye a los católicos del ámbito de tolerancia".



2 - I fondamenti illuministici della laicità

Si è soliti dire che la laicità affondi le proprie radici filosofiche nell'Illuminismo e, in particolare, nelle Rivoluzioni liberali che caratterizzarono questo periodo. Si è visto, tuttavia, come alcune delle idee che si troveranno alla base della filosofia di Montesquieu, Hume, Rousseau e Kant già erano presenti nell'elaborazione filosofica di autori come Hobbes, Spinoza e Locke. I due profili germinali della laicità, cioè quello relativo alla rinnovazione necessaria dei rapporti tra Stato e Chiesa e quello attinente alla ricerca di nuove strategie di relazione tra Stato e credenze religiose, che furono trattati con gradazioni e accenti diversi, già si trovano ben argomentati nel pensiero di questi ultimi, impulsato soprattutto dall'esigenza pragmatica della risoluzione dei conflitti religiosi.

Ma il Seicento aveva visto, più in generale, l'affermazione del razionalismo che giuridicamente si tradusse nell'affermazione del "diritto naturale", della "morale naturale" e della "religione naturale", dove *naturale* equivaleva essenzialmente a *razionale*, ovvero relativo alla ragione umana. L'uomo diventava, così, "metro di tutta la verità in ogni campo"⁴⁶ e la sua coscienza si convertiva nel tema centrale della speculazione filosofica, sollevando il problema, ancor'oggi fondamentale in tema di laicità (si pensi a tutta la discussione sull'obiezione di coscienza), di come comportarsi quando il comando statale diverge rispetto ai dettami del culto cui si aderisce⁴⁷. L'elaborazione teorica dello Stato, contenente in sé la necessità di un suo affrancamento dal potere religioso, e l'affermarsi della tolleranza religiosa che, come visto, in Locke già possiede le sembianze di un riconoscimento di diritti individuali, permisero il passaggio verso l'*Aufklärung*, dove la fiducia rinnovata nella ragione umana sarà condotta alle sue conseguenze estreme.

Con la pace di Westfalia, la fine delle guerre di religione e il riconoscimento reciproco tra gli Stati assoluti, le confessioni iniziarono a percepire il proprio ruolo diversamente. In un panorama di contrasto interno alla cristianità, la Chiesa cattolica per mantenere i propri privilegi e immunità acconsentì a un cambio radicale della propria azione politica, con

⁴⁶ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, cit., p. 194.

⁴⁷ Sul punto P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 363 ss., segnala come in tutto il Seicento siano sorti e si siano succeduti con frequenza scritti di casuistica, quella branca della teologia morale che si occupa di descrivere casi in cui si verifica una divergenza tra regole dettate da diversi sistemi morali. Questi scritti, secondo Prodi, vanno letti congiuntamente perché tutti motivati "dallo sforzo di identificare leggi di comportamento in concorrenza ma anche in intreccio con la crescita del diritto positivo statale" e soprattutto in virtù del loro costituire un "laboratorio dei futuri codici".



una “rinuncia [...] all’efficacia giuridica esterna della norma morale”⁴⁸. La maturazione, propiziata dai pensatori del Seicento, della separazione tra potere spirituale e temporale non eliminò del tutto l’influenza in ambito pubblico della religione, ma certamente rese consapevoli le confessioni del loro ruolo limitato rispetto al dettato delle leggi positive.

L’esigenza di una prospettiva critica come base del sapere iniziò a diffondersi a macchia d’olio in tutta Europa e lo spirito riformatore dell’Illuminismo si estese anche all’ambito ecclesiastico con una riduzione degli ordini monastici, una limitazione delle prerogative clericali e un generale restringimento della sfera di competenza religiosa, che ora si limitava a incarichi amministrativi, di educazione, beneficenza o ricerca storica⁴⁹. Gli stessi strumenti a disposizione delle chiese per controllare le iniziative culturali, come la censura, andavano perdendo la propria efficacia universale, limitandosi al rimprovero di quei comportamenti che attaccavano direttamente i dogmi, il primato papale e i vescovi⁵⁰. È in questo contesto che germogliarono i pensatori liberi, quelli che seppero esaltare il ruolo centrale della ragione umana, sottoponendo la credenza religiosa a un vaglio critico duro⁵¹, seppur molte volte velato da un ancor

⁴⁸ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 376.

⁴⁹ Si veda su quest’ultimo punto l’articolo di K. POMIAN, *Illuminismo e illuminismi*, in *Rivista di filosofia*, fasc. 1, aprile 2005, pp. 13-31, nel quale, pur rendendo manifesta una certa difficoltà storica di identificare un concetto unitario di Illuminismo, inserisce tra i pochi caratteri fondamentali dello stesso proprio le riforme del sistema ecclesiastico e il progredire imperante della secolarizzazione intesa come “perdita da parte della religione della sua posizione al vertice della gerarchia delle manifestazioni esteriori dell’umano nell’uomo, a vantaggio delle forme di sapere e delle abilità profane: delle scienze, delle arti, addirittura delle tecniche o delle attività imprenditoriali, secondo i paesi e i periodi” (p. 22).

⁵⁰ K. POMIAN, *Illuminismo*, cit., p. 23.

⁵¹ Tra questi merita una menzione particolare David Hume, che dedicò una buona parte dei suoi studi alle questioni religiose. Come segnala Eugenio Lecaldano nella sua *Introduzione* alla bella raccolta di saggi humeiani *Sulla religione e i miracoli. Sulla provvidenza e il male*, Laterza, Roma-Bari, 2008, il filosofo inglese s’impegnò su tre diverse linee di approfondimento del fenomeno religioso. Innanzitutto, si occupò di produrre argomentazioni epistemologiche che confutassero tutte le prove dell’esistenza di Dio. Poi si cimentò in un’indagine sopra la radice antropologica della credenza religiosa, distinguendola così rispetto ad altri tipi di credenza. E, infine, classificando i vari tipi di credenza religiosa, si propose ricostruirne gli effetti sociali e le ricadute sulla storia umana. Di questa raccolta mi sembra di particolare interesse rispetto alla nostra trattazione il saggio denominato *La superstizione e l’entusiasmo* (pp. 53-61), nel quale ritiene entrambe (seppur la prima in misura maggiore rispetto alla seconda) cause del disordine sociale. In questo saggio emerge con tutta la sua forza l’anticlericalismo di Hume, sebbene io vi legga in radice una sua grande preoccupazione per il rapporto tra Stato e Chiesa quando, ad esempio, afferma che “la superstizione[...] prende piede gradualmente e insensibilmente;



esistente timore reverenziale nei suoi confronti, o moderato dalla volontà di ricondurre la stessa religione nell'ambito della razionalità umana.

Frutto di questo pensiero rinnovato furono, però, anche le schematiche estremizzate di un Illuminismo che nella propensione a un'astrazione a volte esagerata ignorava il contesto storico all'interno del quale si muoveva. Quest'ultima considerazione non deve, però, oscurare il ruolo centrale che ebbe il pensiero illuminista in ambito giusfilosofico nello stimolare una "razionalizzazione della legislazione" e "l'affermazione dei principi giusnaturalistici di libertà e di tolleranza"⁵², che recavano come presupposto un'ormai più consolidata separazione tra potere politico e spirituale, almeno negli ambiti di competenza che a ciascuno di essi spettava⁵³.

2.1 - Il contributo di Voltaire e Rousseau alla costruzione della laicità francese

Uno dei pensatori illuministi che più si contraddistinse nella lotta contro la Chiesa, in quanto nemica dello spirito razionalista che si andava affermando e ben disposta a riconfermare il proprio ruolo storicamente intollerante, fu senza dubbio Voltaire.

Nel particolare contesto francese, soggiogato dall'*Ancien régime* che si valeva del supporto della chiesa gallicana per governare con maggior autorità⁵⁴, Voltaire seppe introdurre con la dovuta cautela le nuove idee

rende l'uomo docile e sottomesso; è accettabile dal magistrato e sembra inoffensiva alla gente, finché alla fine il prete, affermata stabilmente la sua autorità, diventa il tiranno e il perturbatore della società umana, con le sue dispute senza fine, le sue persecuzioni e le sue guerre religiose".

⁵² G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, cit., p. 196.

⁵³ Questa separazione appare meno netta nel pensiero di Montesquieu, che non a caso è indicato da G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II. L'Età moderna*, cit., p. 230 come filosofo che "si allontana dallo schema storiografico usale" dell'Illuminismo. Sulla relazione tra potere religioso e politico in Montesquieu la letteratura è amplissima. Qui mi limito a segnalare un recente contributo di D. FELICE, *Religione e politica in Montesquieu*, in ID., *Introduzione a Montesquieu*, Clueb, Bologna, 2013, pp. 167-202, e il classico studio di S. COTTA, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), ora in ID., *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002.

⁵⁴ Nel 1685 Luigi XIV revocò l'Editto di Nantes, approvando l'Editto di Fointanbleau, il quale prevedeva l'abolizione della libertà di coscienza e di culto per sradicare dalla Francia i conflitti religiosi che l'avevano in precedenza interessata. La Chiesa gallicana accettò di "sottomersi" al potere politico, attraverso una Dichiarazione che negava, invece, qualsiasi potere al Papa. In cambio, la Chiesa gallicana poté fruire di numerosi privilegi, tra i quali la totale esenzione fiscale. Non a caso, fu questo uno dei periodi più floridi della Chiesa che col suo potere temporale giunse a controllare circa il 10% del territorio francese. Per



filosofiche di Locke e Hume, spingendosi al punto di proporre una nuova “morale universale” che fosse “laica, razionale e naturale”, nonché frutto di quella tolleranza religiosa che si era rivelata efficace strumento di stabilità sociale in Inghilterra⁵⁵. In questo progetto Voltaire fece continuamente riferimento alla necessità di regolamentare su nuove basi il rapporto tra Stato e Chiesa, trattandola quasi come questione pregiudiziale alla sua nuova teoria della tolleranza. Come segnalato da Maria Laura Lanzillo, a partire dagli anni Sessanta del Settecento, la tolleranza diventerà in Voltaire “fulcro di una concezione moderna della politica”, che trova una sua chiara espressione nel *pamphlet* *Delenda Carthago*⁵⁶. In questo scritto Voltaire dichiarò che

“Non vi è che un potere, quello del sovrano: la Chiesa consiglia, esorta, dirige; il governo comanda. No, non c’è davvero se non un potere. La corte di Roma ha creduto che fosse il suo; ma quale governo non scuote oggi il giogo di questa assurda tirannide? Perché dunque sussiste ancora il nome, quando la cosa stessa è distrutta? Perché lasciare sotto la cenere un fuoco che può riaccendersi? Non vi sono abbastanza sciagure sulla terra, senza che ancora ci debbano contrapporre la disciplina del sacerdozio e l’autorità sovrana?”⁵⁷.

Quello che sembrò contestare Voltaire era la contrapposizione tra due ordini di ragioni differenti e il pericolo consisteva nel lasciare all’uomo la possibilità di scegliere a quale autorità sottoporsi. A questa libera scelta fu imputato da Voltaire il sangue delle guerre e l’irrazionalità dei conflitti, perché l’ordine che proponeva la Chiesa, e qui il riferimento esplicito di Voltaire è alla Chiesa di Roma allontanatasi dai principi di un cristianesimo genuino, era un ordine di ragioni dogmatico che l’uomo era chiamato ad accettare senza una previa sottoposizione al tribunale della propria ragione.

I due profili germinali della laicità si uniscono nella complessa teoria della tolleranza di Voltaire. La separazione tra potere spirituale e potere politico è connaturato al concetto di tolleranza, lo caratterizza in vista della costruzione di uno Stato di diritto, in cui il monopolio della coercizione è appannaggio totale del despota illuminato. Quest’ultimo può sì servirsi del cemento religioso per rinsaldare il tessuto sociale, e nei fatti se ne serve, ma

una ricostruzione precisa del periodo pre-rivoluzionario in Francia si veda il recente testo di **Ó. CELADOR ANGÓN**, *Orígenes histórico constitucionales del principio de laicidad*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2017, pp. 107-111.

⁵⁵ **M.L. LANZILLO**, *Tolleranza*, cit., p. 109. Il primo scritto di Voltaire che tratta il tema della tolleranza è costituito dalle *Lettere inglesi* del 1732.

⁵⁶ **M.L. LANZILLO**, *Tolleranza*, cit., p. 112.

⁵⁷ **VOLTAIRE**, *Delenda Carthago!* (1768), ora in **ID.**, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Utet, Torino, 1964, pp. 806-807.



resta ferma la consapevolezza di una diversità di fini tra i due ordini (politico e spirituale) che non sarà più rimessa in discussione. La crisi dell'*Ancien régime* non costituiva lo scenario storico adatto per ipotizzare una separazione totale tra Stato e Chiesa, la quale doveva piuttosto declinarsi in una forma di *subordinazione* del secondo potere al primo. Meglio detto, sebbene ideologicamente i tempi fossero maturi per un completo affrancamento del potere politico rispetto a quello religioso, ragioni strategiche, ovvero i conflitti interni che dilaniavano la Francia, suggerirono cautela nel privarsi della fonte di legittimità forte costituita dalla religione⁵⁸.

Ma il modello normativo di laicità proposto da Voltaire indicava in questo senso una novità assoluta, cioè quella di ritenere la tolleranza un connotato imprescindibile dello Stato a prescindere dal fatto che le religioni avessero come propria caratteristica la reciproca sopportazione. La tolleranza voltairiana permetteva di stabilire e mantenere l'ordine pubblico e doveva, a tal fine, essere imposta e comandata dall'unico che poteva farlo per mezzo della propria autorità, cioè il sovrano.

In Voltaire, questo primo profilo della laicità di stampo hobbesiano, si affiancò alla "variante di Locke"⁵⁹, ovvero una tolleranza fondata sulla base dei diritti individuali. La perdita di valenza politica della religione non era più vista come la "concessione" ma come un diritto reclamabile da parte di un cittadino che doveva essere sottratto alla dialettica maggioranza (che sopporta) e minoranza (che è sopportata) per vedersi, invece, calato in un contesto pluralistico di credenze. In altre parole, la tolleranza, ora veramente giuridificata dall'atto positivo del sovrano, doveva essere proposta in quanto conforme alla ragione universale e non alla volontà dei gruppi religiosi di sopportarsi vicendevolmente. Il sovrano, che pur incoraggerà secondo Voltaire il credo in una "religione naturale priva di dogmi" e in un Dio estraneo ai fatti umani di cui rimane però giudice⁶⁰, non potrà per questo ignorare l'uguaglianza formale riconosciuta a tutti i cittadini che governa.

Rousseau interpretò in maniera decisamente innovativa i due profili germinali della laicità (strategie di separazione Stato/Chiesa, da una parte, e strategie di relazione Stato/credenze religiose dall'altra), proponendo come soluzione alla mancanza di coesione sociale l'instaurazione di una

⁵⁸ Non è un caso che anche Voltaire assunse una posizione polemica nei confronti dell'ateismo, di cui temeva soprattutto gli esiti politici, che non erano giudicati compatibili con una società basata su di una religione naturale fondata sulla tolleranza.

⁵⁹ Riprendo qui l'espressione utilizzata da **M.L. LANZILLO**, *Tolleranza*, cit., p. 108.

⁶⁰ **M.L. LANZILLO**, *Tolleranza*, cit., p. 118.



religione civile. Le interpretazioni elaborate sul significato di questa espressione sono moltissime⁶¹ ma il dato certo è che ebbero grande influenza sulla teoria rousseauiana gli approdi filosofici precedenti in tema di separazione potere spirituale/potere religioso e di tolleranza.

Quanto al primo, Rousseau dovette interrogarsi circa la coesistenza di due diverse autorità, che dalla sua prospettiva democratica risultavano effettivamente incompatibili. Da una parte vi era l'immagine famosa del *Contrat social*, attraverso il quale gli uomini affidavano le proprie libertà a un potere non più leviatanico come in Hobbes quanto piuttosto democratico e fondato sull'autolegislazione, dall'altro vi era la chiesa che rimaneva "politicamente avversa alla legittimazione per consenso"⁶². La semplice convivenza delle due autorità non sembrava costituire per Rousseau un'alternativa e il filosofo ginevrino ipotizzò, al contrario, una conformazione dell'autorità ecclesiastica al principio democratico di legittimazione per consenso. Il bersaglio polemico era, in particolare, quella Chiesa cattolica che, fondata su una mediazione del clero tra l'uomo e Dio, revocava in dubbio la sostenibilità dell'ideale repubblicano. Tale ideale non poteva ammettere poteri politici alternativi, non poteva permettersi di prestare il fianco alle incursioni di terzi nel contratto democraticamente stipulato dai cittadini, attraverso il quale questi ultimi si erano sottoposti solo e unicamente all'autorità dello Stato. Le strutture gerarchiche della chiesa, quindi, erano viste sostanzialmente da Rousseau come impedimento al libero sottoporsi dei cittadini alla ragione democratica. Di qui la proposta rousseauiana di una laicizzazione del clero che fosse capace di eliminare qualsiasi velleità di potere di quest'ultimo. In questo senso la posizione di Rousseau, più che ipotizzare una separazione concettuale tra lo Stato e la Chiesa, si mosse nella direzione di un intervento riformatore del primo sulla seconda che servisse a eradicare definitivamente le pretese di governo politico da parte dell'autorità ecclesiastica.

Quanto alla relazione tra Stato e credenze religiose, Rousseau procedette a una riformulazione della tolleranza in termini di doveri, più che di diritti. L'ideale della tolleranza non era più visto come una libertà *dallo* stato, ma come una libertà *nello* Stato, nel senso che mentre l'idea lockeiana si fondava sui diritti, a quella democratica soggiaceva una politica dei doveri⁶³. Si chiedeva, insomma, al cittadino di adempiere il proprio

⁶¹ Si rinvia sul punto alla voce di **S. GINER**, *Religion civil*, in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 61 (1993), pp. 23-55.

⁶² **L. RIZZI**, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, anno LXI, n. 3, a. 1996, pp. 443-462, p. 458.

⁶³ **L. RIZZI**, *Religione civile*, cit., p. 453.



dovere di tolleranza e, allo stesso tempo, si puniva l'intolleranza, attribuendo alla condotta del soggetto intollerante il disvalore dell'asocialità. In questo modo, la tolleranza si convertiva in uno dei valori politici della religione civile rousseauiana⁶⁴, avallando una certa linea d'interpretazione dell'opera di Rousseau secondo la quale, al momento di offrire una soluzione che non sia solo liberale ma anche repubblicana, il filosofo ginevrino avrebbe proposto non un culto pubblico di stampo laicista⁶⁵, quanto piuttosto un "codice morale" volto alla garanzia, tra le altre cose, della tolleranza. Davanti alla dissoluzione della religione comune, che privava il codice morale della sua base condivisa, non restava che far affidamento su di un modello di Stato aconfessionale che ammette al suo interno un forte pluralismo religioso, fondato però su di una religione "naturale" che indicasse, come suo contenuto essenziale, quei comportamenti minimi che ci si aspetta dai propri cittadini.

2.2 - La libertà religiosa come nuova componente della laicità. Immanuel Kant

Il 1° ottobre 1794 Immanuel Kant ricevette un rescritto regio che lo accusava di aver introdotto surrettiziamente nello Stato prussiano dottrine contrarie alle Sacre Scritture e al Cristianesimo, diffidandolo dal rendersi colpevole in futuro di tali comportamenti. La reazione governativa fu generata dai numerosi scritti che Kant aveva dedicato al tema della religione. In particolare, a suscitare l'ira del governo furono il libro *La religione entro i limiti della sola ragione*, per la pubblicazione del quale Kant aveva ricevuto l'approvazione della facoltà teologica di Königsberg, e un saggio successivo, *Sul detto comune: questo può essere vero nella teoria ma non vale per la pratica*, nel quale il filosofo tedesco si schierò apertamente a favore della libertà di coscienza in materia religiosa. Il periodo censorio s'interruppe, però, con l'avvento al trono di Federico Guglielmo III, di modo che Kant poté pubblicare un nuovo scritto, *Il conflitto delle facoltà*, all'interno del quale rese pubblici i motivi che gli avevano imposto di abbandonare l'argomento religioso.

La tematica religiosa rivestì, dunque, un ruolo privilegiato nella filosofia kantiana. Ma le prospettive che meritano di essere approfondite in questo contesto sono, a mio avviso, due.

⁶⁴ Maria Laura Lanzillo sottolinea, invece, sul punto una certa dogmaticità della strategia di neutralizzazione di Rousseau, opponendola a quella più tollerante di Voltaire: M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 112.

⁶⁵ Qui laicista è inteso nel senso di anti-religioso.



1) Innanzitutto, è interessante vedere come Kant problematizzò il rapporto tra potere religioso e potere politico. Come noto, il filosofo tedesco aderì a quel tradizionale concetto del giusnaturalismo che è lo stato di natura e alla soluzione tradizionalmente fornita ai conflitti da esso generati, ovvero il contratto sociale. La declinazione che Kant attribuì allo stato di natura fu però doppia: affianco a uno *stato di natura giuridico*, che si opponeva concettualmente allo *stato civile sotto il profilo giuridico* (o politico), Kant teorizzò uno *stato di natura etico*, il cui opposto era lo *stato civile sotto il profilo etico*⁶⁶. Entrambi gli stati di natura avevano in comune il fatto che al loro interno l'uomo era sottoposto solamente alla propria legge, senza che esistessero obblighi di natura esterna. Ora, secondo Kant, in una comunità politica già costituita, che si presentava dunque come uno stato civile sotto il profilo giuridico in quanto governato da "leggi pubbliche del diritto (che sono tutte leggi di costrizione)", permaneva tuttavia uno stato di natura etico, rispetto al quale i cittadini avevano una doppia possibilità: *a*) rimanervi; o *b*) uscirne per "entrare con altri concittadini [...] in un'associazione morale"⁶⁷. La seconda opzione risultava chiaramente desiderabile secondo Kant, poiché era anelito comprensibile di ogni comunità politica quello di basarsi su una larga coesione etica; tuttavia, il desiderio del sovrano non doveva mai convertirsi in uso della forza per introdurre "una costituzione indirizzata a fini morali"⁶⁸. Il cittadino manteneva sempre la possibilità di scegliere, tenendo in conto che:

"[...] siccome è necessario che una comunità morale s'appoggi tuttavia su leggi *pubbliche* e posseda una costituzione fondata su di esse, bisognerà che coloro i quali si impegnano liberamente di entrare in questo ordinamento, non si lascino ordinare dal potere politico come essi debbano interiormente regolare o meno tale costituzione; ma bisognerà che essi si lascino certo fissare dei limiti, cioè si sottopongano alla condizione che in essa non vi sia nulla che contrasti col dovere dei suoi membri, come *cittadini dello Stato* [...]"⁶⁹.

⁶⁶ I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), a cura di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 101.

⁶⁷ I. KANT, *La religione*, cit., p. 102. In K. EBELS-DUGGAN, *Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature* (in «www.philosophersimprint.org/009008/»), vol. 9, n. 8, August 2009, p. 18, l'A. definisce l'associazione morale come "a relationship in which we share our ends, and function as presumptive claims once we achieve this organization", nella quale "we are vulnerable to one another, and must exercise trust in relying on one another's good will".

⁶⁸ I. KANT, *La religione*, cit, p. 102.

⁶⁹ I. KANT, *La religione*, cit, p. 102.



Kant comprese l'esigenza e la necessità per una comunità morale di darsi leggi proprie, affermandone l'autonomia interna nel perseguimento dei fini che essa si proponeva di raggiungere. L'intento generale di una comunità morale era quello di promuovere una moralità degli atti, compito sul quale il legislatore politico non poteva mettere bocca. La comunità giuridica, invece, si interessava solamente della legalità degli atti, che poteva e doveva essere regolata dal legislatore. Quindi l'intento kantiano era chiaramente quello di *separare* il potere politico-giuridico, che *doveva* interessarsi solamente alla legalità degli atti posti in essere dal cittadino, e il potere morale, che invece *doveva* occuparsi solo e unicamente della moralità degli atti posti in essere dagli appartenenti alla comunità. Non può darsi, e su questo punto Kant è cristallino, il caso di una comunità morale che inverta il proprio fine ultimo nel controllo di legalità degli atti, costituendosi altrimenti una *teocrazia*⁷⁰. L'autonomia interna della comunità morale, inoltre, non può affrancarsi completamente dalle leggi della comunità politica, costituendo queste ultime il limite invalicabile all'interno del quale la stessa comunità morale legifera.

Il primo importante apporto di Kant alla teoria normativa della laicità, specie nello sviluppo di quel primo profilo germinale della separazione potere politico/potere religioso, fu quello di aver affermato l'*autonomia interna* delle comunità morali, seppur con il *limite* del rispetto delle leggi della comunità politica⁷¹.

2) Un secondo profilo interessante è quello della distinzione tracciata da Kant tra *uso pubblico* e *uso privato* della ragione che avrà un'influenza impressionante sulle successive discussioni in materia di laicità e di obiezione di coscienza.

⁷⁰ I. KANT, *La religione*, cit, p. 106. "Si potrebbe anche concepire un popolo di Dio retto secondo *leggi statutarie*, secondo leggi per la cui obbedienza non importa la moralità, ma solamente la legalità degli atti, e si avrebbe allora una comunità giuridica, di cui Dio sarebbe anche il legislatore (la cui *costituzione* sarebbe per conseguenza, una *teocrazia*) [...]".

⁷¹ Il discorso di Kant è, ovviamente, più complesso. Molto importante è, ad esempio, la successiva distinzione che egli traccia tra *chiesa invisibile*, come "semplice idea della riunione di tutti i giusti sotto l'immediato, ma morale governo universale divino, che serve da modello a ogni altro governo fondato dagli uomini", e *chiesa visibile*, come "riunione effettiva degli uomini in un Tutto che concorda con questo ideale", in quanto l'autonomia interna della comunità morale, da un punto di vista empirico, sembrerebbe doversi attribuire alla seconda. Tale questione può essere, però, lasciata al margine nella trattazione presente. Per un'analisi più specifica della teoria kantiana sul punto si rinvia al recente testo di G.E. Michelson (ed.), *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.



Nel famoso saggio *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*⁷², Kant delineò un'altrettanto celebre distinzione tra l'uso che può farsi della ragione privatamente e pubblicamente. In particolare, Kant sostenne che l'unica maniera che l'uomo aveva per sottrarsi al proprio "stato di minorità" fosse quello di "fare *pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi"⁷³. È risaputo, tuttavia, come in Kant si verifichi un'inversione concettuale dei termini pubblico e privato, dove il primo è da intendersi come l'uso che uno fa della ragione in quanto "studioso", mentre il secondo è quello che "a un uomo è lecito esercitare in un certo *ufficio o funzione civile* a lui affidata"⁷⁴. Si noti bene che per "studioso" Kant non intendeva solamente il professore o l'esperto di una determinata materia, ma qualsiasi persona che avvalendosi di un ragionamento autonomo e di un punto di vista indipendente esprimesse la propria opinione su di un fatto. In questo ambito, Kant non ammetteva limitazioni, in quanto un buon uso pubblico della ragione è l'unico modo attraverso cui l'uomo poteva emanciparsi, sottraendosi al giogo del dogma e della superstizione. Diversamente, invece, considerava sì restringibile l'uso privato della ragione, dal momento che un funzionamento efficace della macchina governativa imponeva ai funzionari di obbedire passivamente ad alcuni ordini imposti dal sovrano⁷⁵.

I problemi maggiori sorgevano, però, quando si verificava che un soggetto in quanto "studioso" mettesse in dubbio il contenuto della propria funzione. L'esempio addotto da Kant è quello dell'ecclesiastico che in quanto privato ha il dovere di informare quelli che lo ascoltano circa la dottrina della chiesa. Ma quando in questi casi si verifica un'inconsistenza tra ciò che la chiesa propone e ciò che lui pensa in quanto studioso, nulla gli vieta di abbandonare la propria carica istituzionale. In quest'esempio Kant delinea chiaramente un caso di obiezione di coscienza *ante litteram*.

In effetti, l'apporto maggiore di Kant in materia di rapporto tra Stato e credenze religiose fu proprio quello relativo alla libertà di coscienza. È merito di Kant quello di aver affrancato la coscienza dall'ambito religioso, trasportandola sul piano dell'autonomia morale individuale⁷⁶. Tuttavia,

⁷² I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in ID., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 53-59.

⁷³ I. KANT, *Risposta alla domanda*, cit., p. 55.

⁷⁴ I. KANT, *Risposta alla domanda*, cit., p. 55.

⁷⁵ "[...] sarebbe assai dannoso che un ufficiale in servizio, il quale avesse ricevuto un ordine dal suo superiore, volesse ragionare in pubblico sulla opportunità di tale ordine, o sulla sua utilità: egli dovrebbe obbedire".

⁷⁶ Cfr. sul punto J.A. TÉLLEZ, *La libertad de conciencia y de religión. Una apelación a nuestro presente histórico*, in M. AYUSO, *Estado, ley, conciencia*, cit., pp. 129-143. Téllez indica come tappe del processo di elaborazione della dottrina moderna della libertà di coscienza: a) il



come può notarsi, l'esempio formulato da Kant appartiene all'ambito ecclesiastico e ha fatto, ad esempio, sorgere il dubbio se quest'apertura del filosofo di Königsberg all'obiezione di coscienza possa o meno estendersi anche ai funzionari statali⁷⁷. Comunque, è difficile pensare che Kant avesse già in mente un'obiezione di coscienza come noi la conosciamo oggi. Ma ciò non toglie che il suo apporto al tema si sia poi rivelato essenziale.

3 - I profili germinali della laicità

Arrivati a questo punto dell'analisi sulle radici storico-filosofiche del concetto di laicità, risulterà evidente che tra il XVII e il XVIII secolo iniziano a emergere quelli che ho definito *profili germinali della laicità*. Utilizzo quest'espressione perché, a mio avviso, la laicità come principio giuridico-costituzionale affonda le sue radici in concetti diversi tra loro ma che hanno giocato tutti un ruolo fondamentale nella sua costruzione.

Precisamente, la rottura dell'unità cristiana generò il problema di come regolare il fenomeno religioso da un punto di vista giuridico - politico (P). Il potere politico, insomma, era alla ricerca di nuovi strumenti che gli permettessero di far fronte alla frammentazione religiosa che investiva l'Europa. Per trovare soluzione a questa prima problematica, tuttavia, bisognava dar risposta a due sub-problemi:

P.1) il primo consisteva in una necessaria ri-definizione dei rapporti tra Stato e chiese⁷⁸;

momento protestante ha avuto il merito di mettere in discussione la verità obiettiva della fede; b) il momento illuminista ha proposto una nuova idea di soggettività, unendola all'odio verso la Chiesa di Roma; c) il momento kantiano ha, come detto, trasposto la libertà di coscienza dal pieno religioso a quello morale; e, infine d) il momento dell'ateismo postulatore di Nietzsche e Sartre che ha radicalizzato l'autonomia individuale, configurando l'uomo stesso come Dio che produce leggi morali.

⁷⁷ Se lo chiede, ad esempio, **M.C. PIEVATOLO** nella sua *Annotazione* al saggio di Kant *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in **ID.**, *Sette scritti politici liberi*, cit., pp. 63-64. Secondo l'A. un'interpretazione estensiva sul punto sarebbe avallata da quanto sostenuto da Kant nella parte finale del saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, dove Kant critica Hobbes, reo di fondare lo Stato esclusivamente sull'uso della forza.

⁷⁸ La nozione di Stato è, come noto, molto complessa. In relazione all'ultimo sub-problema segnalato (P.1.), sul quale abbiamo considerato le proposte filosofiche di autori pre-illuministi e illuministi, si accetta la definizione di "Stato moderno" offerta da **M. ATIENZA**, *Introducción al derecho*, Distribuciones Fontamare, México, 2011, p. 37, secondo il quale "el Estado moderno [es] una forma de organización política que surge en el Renacimiento y se caracteriza por la concentración y monopolización del poder político".



P.2) il secondo consisteva in una regolamentazione dei rapporti tra il potere politico e le credenze religiose più generalmente intese.

Il primo sub-problema (P.1) rivestiva i connotati di un problema *esterno* allo Stato, o, meglio detto, di *relazione esterna* tra due poteri distinti, quello politico e quello religioso. Insomma, aveva a che fare con due ordinamenti distinti, lo Stato e le chiese, caratterizzati da un grado minimo di istituzionalizzazione e giuridicità.

Il secondo sub-problema (P.2.) era un problema *interno* al potere politico (o Stato), o, meglio detto, di *relazione interna* tra potere politico e credenze religiose, a prescindere dalla loro istituzionalizzazione.

3.1 - Rapporto Stato/chiese

Il primo sub-problema (P.1), che si accentuò con la nascita dello Stato assoluto, assunse i connotati di una necessaria ri-definizione del rapporto tra ordinamenti giuridici distinti, ovvero un problema, per rifarmi alle parole di Bobbio, che “nasc[e] all'esterno di un ordinamento”⁷⁹, in questo caso all'esterno dell'ordinamento giuridico statale. Esso nasce, segnatamente, perché vi è un'altra autorità, esterna allo Stato, che avanza una pretesa di giuridicità sui sudditi/cittadini di quello Stato, provando a imporre loro obblighi, i quali possono o meno coincidere con il comando statale. Questi obblighi di natura religiosa iniziarono a costituire un problema serio a seguito della rottura dell'unità cristiana, in quanto veniva a mancare quella coincidenza tra fini politici e religiosi che aveva connotato l'Europa cattolica.

Gli autori pre-illuministi e quelli illuministi, adottarono generalmente tre strategie per risolvere questo primo sub-problema:

S.1.P.1.) Strategia *erastianista*, secondo la quale il potere politico estende il proprio potere all'ambito religioso.

S.2.P.1) Strategia *giurisdizionalista*, secondo la quale vi è una subordinazione del potere religioso rispetto al potere politico.

S.3.P.1) Strategia *separatista*, secondo la quale lo stato riconosce libertà al potere religioso di esercitare il proprio potere nel limite delle leggi⁸⁰.

⁷⁹ N. BOBBIO, *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Giappichelli, Torino, 1960, p. 185.

⁸⁰ La distinzione è tracciata in questi termini da N. BOBBIO, *Teoria*, cit., p. 210 ss., secondo il quale il differente “ambito di validità materiale” dello Stato e delle chiese, ovvero il fatto “che l'uno e l'altro si rivolgano alle stesse persone, sullo stesso territorio, nello stesso tempo, ma regolano materie diverse”, ha generato nei secoli la necessità di trovare soluzioni alla complicata relazione tra i due ordinamenti. Più specificamente, Bobbio distingue quattro tipi di “soluzione” ai rapporti tra Stato e chiese:



Queste tre strategie generali furono declinate in diverso modo dagli autori pre-illuministi e illuministi.

Tra gli autori pre-illuministi, Hobbes, anticipando concettualmente la nascita dello Stato assoluto, propose una strategia *erastianista* (S.1.P.1), secondo la quale il Leviatano avocava a sé potere politico e potere religioso. Spinoza scelse, invece, una strategia *giurisdizionalista* (S.2.P.1), secondo la quale il potere religioso doveva essere sottomesso al potere temporale; Locke, infine, propose per una strategia più genuinamente *separatista* (S.3.P.1.), secondo la quale potere politico e potere spirituale dovevano mantenere una reciproca autonomia nei rispettivi campi d'azione.

Tra gli autori illuministi Voltaire e Rousseau optarono chiaramente per una strategia di tipo *giurisdizionalista* (S.2.P.1.), che assunse la forma di un atteggiamento più moderato nel primo e di un interventismo riformatore sulle istituzioni ecclesiastiche nel secondo. Kant, invece, adottò una strategia *separatista* (S.3.P.1.) basata sull'indipendenza tra comunità morali e potere politico.

3.2 - Rapporto Stato/credenze religiose

Il secondo sub-problema (P.2.), ovvero la necessità di regolamentare i rapporti tra il potere politico e le credenze religiose, a prescindere da una loro istituzionalizzazione, era un problema *interno* allo Stato e presentava maggiori difficoltà. Questo perché la soluzione a esso offerta risulta in qualche modo influenzata da quella prescelta per il primo sub-problema (P.1).

In relazione al secondo sub-problema gli autori pre-illuministi e illuministi adottarono essenzialmente quattro strategie diverse:

"1) *reductio ad unum*. Si distingue secondoché si tratti della riduzione dello stato alla chiesa (teocrazia) o della chiesa allo stato (cesaro-papismo nell'epoca imperiale, erastianismo negli stati moderni nazionali protestanti);

2) *subordinazione*. Anche qui bisogna distinguere due teorie o sistemi secondo che si pretenda che lo stato sia subordinato alla chiesa (la teoria, prevalentemente seguita dalla Chiesa cattolica, della potestas indirecta o della potestas directiva della chiesa sullo stato), o che la chiesa sia subordinata allo stato (giurisdizionalismo e territorialismo, durante il periodo delle monarchie assolute);

3) *coordinazione*. È il sistema fondato su rapporti concordatari, che presuppongono il riconoscimento reciproco dei due poteri come "ciascuno, nel proprio ordine, indipendenti e sovrani" (art. 7 Cost.);

4) *separazione*. Secondo il sistema del separatismo, attuato ad esempio negli Stati Uniti d'America, le chiese sono considerate alla stregua di associazioni private, cui lo stato riconosce la libertà di svolgere la loro missione entro i limiti delle leggi" (p. 212).



S.1.P.2) Strategia *neutralista*, in virtù della quale il potere politico provvede a una neutralizzazione delle credenze religiose in ambito pubblico.

S.2.P.2) Strategia della *tolleranza*, in base alla quale il potere politico si limita a sopportare le diverse credenze religiose in ambito pubblico.

S.3.P.2.) Strategia dei *diritti individuali*, secondo la quale si riconosce una generale libertà di coscienza a tutti gli individui.

S.4.P.2) Strategia *mista*, la quale combina in uno o più modi diversi alcune delle strategie precedenti.

Tra gli autori pre-illuministi, la soluzione erastianista (S.1.P.1.), offerta da Hobbes al problema del rapporto tra potere politico e potere religioso (P.1.), ridimensionò il secondo sub-problema. La scelta del credo pubblico da parte del Leviatano relegava, cioè, le scelte del cittadino all'ambito privato della coscienza. L'effetto indiretto della filosofia di Hobbes è stato quello di aver problematizzato il rapporto tra coscienza (privata) e manifestazione (pubblica) del credo religioso, sebbene, a mio avviso, la strategia da lui proposta per il secondo sub-problema (P.2.) si riveli sostanzialmente *neutralista* (S.1.P.2).

Dall'approccio giurisdizionalista di Spinoza (S.2.P.1), discese, invece, una diversa impostazione teorica rispetto al secondo sub-problema (P.2.). In Spinoza, infatti, la sottomissione del potere spirituale al potere politico fu accompagnata dall'apertura di uno spazio di diritti individuali sottratti alla disponibilità del sovrano, tra i quali rivestiva una particolare importanza la libertà di pensiero e di parola, con l'adozione evidente di una strategia *dei diritti individuali* (S.2.P.2.).

In Locke, invece, un approccio separatista al primo problema (S.3.P.1) favorì una strategia tollerante rispetto al secondo problema (S.3.P.2). Tuttavia, la soluzione lockeiana appare più complessa rispetto alle due precedenti. Ad avviso di Locke, infatti, la tolleranza costituiva caratteristica imprescindibile del cristianesimo e, quindi, i gruppi tra loro in conflitto erano chiamati a tollerarsi a vicenda. Lo Stato, per parte sua, era chiamato sia a riconoscere civilmente i diritti naturali dei cittadini, tra i quali rivestiva particolare importanza il diritto individuale alla libertà di coscienza, sia a tollerare le diverse credenze religiose. In definitiva, la strategia di Locke non può definirsi esclusivamente tollerante; essa è piuttosto una strategia *mista* che combina la strategia *della tolleranza* (S.2.P.2.) e la strategia *dei diritti individuali* (S.3.P.2).

Tra gli autori illuministi, il *giurisdizionalismo* di Voltaire (S.2.P.1) si accompagnò a una strategia complessa rispetto al secondo sub-problema (P.2). Indicato solitamente come autore classico della tolleranza, Voltaire la interpretò, infatti, in una maniera del tutto innovativa. La neutralizzazione delle credenze, generatrici di conflitto in ambito pubblico (S.1.P.2.), andò di



pari passo con una ben precisa strategia della *tolleranza* (S.2.P.2), intesa come valore che lo Stato (il despota illuminato) doveva mettere al centro della propria strategia politica e imporre con le leggi ai propri cittadini, al fine di garantire a tutti il diritto alla libertà d'espressione (S.3.P.2). Per essere più precisi la strategia di Voltaire, che è, a mio modo di vedere, una strategia *mista* (S.4.P.2.), utilizza le due strategie della neutralizzazione e della tolleranza come mezzi per la messa in atto della strategia dei diritti.

Rousseau, dal canto suo, accompagnò il *giurisdizionalismo* (S.2.P.1) a una strategia *neutralista* (S.1.P.2). Rispetto alla strategia neutralista proposta da Hobbes, secondo la quale il Leviatano in un regime sostanzialmente monarchico sceglieva il culto che i sudditi dovevano praticare pubblicamente, in Rousseau il potere politico era chiamato a introdurre una dottrina morale con l'intento di educare i cittadini al rispetto delle leggi, neutralizzando tutte le altre loro credenze. Nella dottrina morale della religione civile erano già incluse la tolleranza e il rispetto dei diritti, che quindi non assumono, a mio avviso, la veste di strategie proprie quanto piuttosto di valori inclusi nella strategia neutralista.

Kant, infine, a una strategia *separatista* (S.3.P.1) affiancò una strategia *dei diritti* (S.3.P.2). Infatti, introducendo la distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione, si propose di risolvere il secondo sub-problema (P.2) attraverso una teoria della libertà di coscienza.

4 - Conclusione

La bipartizione dei due profili germinali della laicità è frutto di uno sforzo analitico che ha come obiettivo la chiarificazione di alcuni concetti che spesso sono confusi o contrapposti. O, meglio detto, mira a distinguere alcuni dei problemi (e le connesse strategie di risoluzione) che ogni teoria normativa della laicità deve porsi.

La laicità, chiaramente, è un concetto relativamente recente e, come ovvio che sia, non si trovava già sviluppato negli impianti filosofici degli autori pre-illuministi e illuministi che abbiamo analizzato. È tuttavia importante mettere in risalto la continuità tra quel pensiero e il dibattito odierno sulla laicità. Ognuno dei filosofi citati ha, infatti, contribuito a modellare uno o più profili di questo concetto complesso, curandosi di trovare strategie che si rivelassero idonee a risolvere problemi di conflittualità religiosa.

L'evoluzione storico-filosofica del concetto di laicità non si risolve, chiaramente, nel pensiero illuminista. Uno dei suoi snodi decisivi sarà quello della Rivoluzione francese e dell'annessa Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789), la quale ispirerà gran parte delle



Costituzioni odierne, specie nella modellazione di quel profilo della libertà di coscienza e religione che qui interessa. Sancendo all'art. 10 che "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge", quella Dichiarazione, recependo gli apporti del pensiero illuminista, incarna le ragioni e i limiti che stanno alla base di un pieno riconoscimento della libertà religiosa, contribuendo al passaggio generale da una "strategia della tolleranza" a una "strategia dei diritti individuali"⁸¹.

⁸¹ Come sottolinea giustamente C. STARCK, *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, in *Revista Española de Derecho Constitucional*, a. 16, Num. 47, maggio-agosto 1996, p. 14, «la idea de libertad religiosa toma una nueva dirección en la Ilustración del siglo XVIII. El pensamiento confesional y la garantía jurídica de la paridad entre las confesiones cede paso al individuo y a su posición jurídica, que pasan a ocupar el primer plano. El hombre sale, en palabras de Kant (1783), de "imadurez culpable": esto es la Ilustración. La libertad religiosa es entendida en la Filosofía política como un derecho individual, que el hombre tiene ante el Estado y también ante la Iglesia. Estas ideas influyeron en el Derecho, lo transformaron, sin llegar a cambiarlo totalmente, como es natural», ma doprattutto "La transición de la mera tolerancia religiosa del Estado a la garantía de la libertad religiosa se produjo en virtud de la Revolución francesa".