

Carlo Borghero

Il giuramento dell'infedele: stato di diritto, tolleranza e obbligazione politica

1. “Consapevole della responsabilità che col giuramento assumo davanti a Dio e agli uomini, giuro di dire la verità, null’altro che la verità”. Alcuni avranno forse riconosciuto in queste parole la formula del giuramento che veniva sottoposta ai testimoni nelle nostre aule di giustizia fino a non molti anni or sono. E probabilmente avranno ricordato, nel caso in cui, non credenti, abbiano avuto occasione di pronunciare quel giuramento, il senso di disagio, se non di turbamento, provato di fronte a quelle parole “davanti a Dio”. La pretesa sacrale della formula sembrava gettare nell’angoscia il cittadino probò, ma non credente, costretto a scegliere tra la dissimulazione e una serie di puntigliose precisazioni, che potevano apparire sproporzionate.

Come forse si sa, quella formula di giuramento è ora scomparsa dai nostri codici, sostituita con un impegno solenne¹. Ma il problema del giuramento dell’infedele – chiamiamolo così, per brevità – può fornirci una chiave di lettura non banale se non di tutta la materia contenuta in questi tre impegnativi volumi, perlomeno di alcuni sentieri che si incrociano nelle vie della tolleranza di cui questo libro offre la mappa². Alla fine del Cinquecento una questione del genere dovette gettare nel panico gli armatori e mercanti olandesi le cui navi, con il loro prezioso carico, erano state sequestrate dalla marina da guerra

¹ La questione è stata risolta nei nostri codici di procedura con due successive sentenze della Corte costituzionale, che prima aggiunsero un’incidentale un po’ farisaica (“se credente”) dopo la parola “Dio” (sentenza della Corte costituzionale n. 117 del 10 ottobre 1979), e poi sostituirono, anche nel processo civile, la vecchia formula con quella dell’impegno solenne adottata nel 1989 dal nuovo codice di procedura penale: “Consapevole della responsabilità morale e giuridica che assumo con la mia deposizione, mi impegno a dire tutta la verità e a non nascondere nulla di quanto è a mia conoscenza” (sentenza della Corte costituzionale n. 149 del 5 maggio 1995).

² *La formazione storica dell’alterità. Studi di storia della tolleranza nell’età moderna offerti a Antonio Rotondo*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

inglese mentre attraversavano il canale della Manica dirette in Andalusia. Gli inglesi erano anche disposti a riconoscere il buon diritto di chi chiedeva la restituzione dei suoi beni. Pretendevano però che i proprietari, appartenenti alla setta battista dei mennoniti, attestassero i loro diritti sul carico nella forma dovuta: pronunciassero cioè quel giuramento che la loro religione gli impediva di fare. Da qui un lungo contenzioso nel corso del quale, in difesa della buona causa dei mennoniti, dovette intervenire il borgomastro di Amsterdam per ricordare che in patria era concesso loro di sostituire il giuramento con un impegno solenne assunto davanti agli uomini, col quale però il potere politico ricordava agli eterodossi di essere "sotto lo sguardo di Dio, che nessuno può ingannare e che non lascia impunita nessuna menzogna"³. Insomma, si derogava in loro favore rispetto alle norme cui soggiaceva la maggioranza della popolazione olandese. I mennoniti, cioè, erano *tollerati*.

2. Questo apparentemente bizzarro intreccio di religione e diritto ci può introdurre al grumo di questioni e di difficoltà pratiche e teoriche, che accompagnarono la lunga vicenda del riconoscimento dei diritti dell'altro, cui fa riferimento il titolo dei tre volumi. Per quanto utile ai fini di ricostruire un capitolo fondamentale della storia intellettuale e religiosa dell'Europa moderna, e di mettere in luce l'apporto decisivo delle minoranze religiose alla teorizzazione dei diritti di coscienza e di culto, il termine *tolleranza* è ambiguo e rivela nel suo etimo la disegualianza che sancisce: chi *tollera* è in una condizione di superiorità rispetto a chi è *tollerato*. Per rendersene conto basterebbe chiedere a un cittadino, che professi credenze religiose o morali di minoranza, se è soddisfatto di sentirsi *tollerato*! Dunque non è senza significato che i curatori di questo libro gli abbiano preferito il termine *alterità*.

Da qualche tempo stanno prendendo piede versioni conciliatrici, come se la tolleranza fosse scaturita da una sorta di autolimitazione, conseguenza di uno spontaneo riconoscimento dei diritti degli altri, e non sia stata invece il risultato drammatico di un processo di limitazione dell'ingerenza delle chiese nella sfera pubblica o, per dirla con linguaggio hegeliano, il risultato di una lunga lotta del rischiaramento contro il fanatismo e la superstizione. Questo processo, naturalmente, ha conosciuto momenti diversi di realizzazione nei differenti paesi d'Europa. Pochi anni dopo che Voltaire aveva celebrato nelle *Lettere filosofiche* (1734) la tolleranza praticata in Inghilterra, dove chiunque "va in cielo per la via che preferisce"⁴, i gesuiti dei *Mémoires de Trévoux*, nel

³ La lettera del borgomastro Cornelis P. Hooft è pubblicata in appendice all'interessante saggio di C. SECRETAN, *Tolérance et société civile: l'altérité du pouvoir politique*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 429-445 (cfr. pp. 444-445).

⁴ VOLTAIRE, *Lettrés philosophiques*, v. *Sur la Religion Anglicaine*, ed. crit. a cura di G. Lanson, 2 voll., Paris, E. Cornely et C.ie, 1909 (2ª ed. rivista da A.M. Rousseau, Paris, Didier, 1964), vol. I, p. 61, trad. it. *Lettere inglesi*, a cura di P. Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 42.

recensire un volume della compilazione sulle *Cérimonies religieuses de tous les peuples* nel quale Jean-François Bernard perorava la causa di una carità tollerante, davano una rappresentazione efficace dell'indissolubilità di carità e intolleranza: "l'intolleranza è essenziale alla vera religione, dal momento che la verità è una sola e lo zelo della religione, che è la perfezione della carità, è il nemico irriducibile della tolleranza"⁵. Un simile zelo aveva animato l'opera dei due grandi campioni dell'ortodossia cattolica e calvinista, Jacques-Bénigne Bossuet e Pierre Jurieu, oggetto qui delle nitide trattazioni di Giuseppe Ricuperati e di Anna Belgrado, quasi contraltare dell'ampio ritratto di Bernardino Ochino, dipinto da Massimo Firpo⁶. Nel suo disperato tentativo di contrastare l'incredulità montante, Bossuet fissava il canone dell'uniforme tradizione cattolica contro le variazioni delle chiese protestanti e lo inquadrava all'interno di una storia universale che non ammetteva alterità, ribadendo il privilegio epistemologico della storia sacra⁷. Anche per Jurieu la limitazione della tolleranza era la conseguenza di un ideale di uniformità, sia pure attenuato rispetto a quello cattolico. Ma, nel discutere le proposte di riunificazione delle chiese protestanti, il teologo calvinista aveva modo di affinare le armi della critica storica, col risultato di storicizzare anche quel simbolo degli apostoli che i sostenitori della riunione delle chiese proponevano come il canone ristretto delle verità fondamentali del cristianesimo⁸. Per entrambi la religione era oggetto di un attacco concentrico mosso dalla modernità sotto le sembianze del cartesianesimo, dell'esegesi testamentaria spinoziana e della tolleranza universale, che celava l'indifferenza nei confronti delle religioni.

Naturalmente non bisogna credere che le contrapposizioni siano state sempre così nette. Persino Bossuet conosceva le sue inquietudini e Jurieu si attirò

⁵ Cfr. "Journal de Trévoux", XXXVIII, 1738, septembre, art. xciii, p. 1732; cfr. R. MINUTI, *Orientalismo e idea di tolleranza nelle "Lettres chinoises" di Boyer d'Argens*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, p. 901. Duecento anni dopo la stessa tesi si trova riaffermata, con parole simili, in un passo del *Dictionnaire de théologie catholique* ricordato da H. Méchoulan nel suo contributo al volume: "La tolleranza non è scusabile se non per una reale e presente necessità, quando la necessità non esiste ancora o non esiste più, la tolleranza deve essere ristretta in conseguenza. L'intolleranza ecclesiastica può essere una parola impopolare, ma essa ci parla di convinzione e fiducia, laddove la tolleranza parla di scetticismo e disperazione. L'intolleranza è prova di forza, mentre la tolleranza accusa debolezza e impotenza. Essa ispira uno zelo salvifico, mentre la tolleranza è indifferenza egoista. La Chiesa cattolica non può odiare nessuno né passare indifferente a fianco di una sola miseria. Essa è la più intransigente, la più intollerante delle chiese, ma anche la più amorevole" (voce *Tolérance*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann, Paris, Letouzey et Ané, 1902 sgg., vol. XV, 1944, col. 1222 b); cfr. H. MÉCHOULAN, *Réflexions sur une alternative récurrente aux XVI^e et XVII^e siècles: tolérance et intolérance*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, p. 807.

⁶ Cfr. M. FIRPO, "Boni christiani merito vocantur haeretici". Bernardino Ochino e la tolleranza, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 161-244.

⁷ Cfr. G. RICUPERATI, *Un canone senza alterità. Jacques Bénigne Bossuet e la storia universale*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 637-678.

⁸ Cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Pierre Jurieu o le difficoltà della tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 595-615.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

l'accusa di Élie Saurin di avere abbandonato l'ideale della chiesa dei predestinati cedendo a papisti e sociniani. Né sono mancate zone grigie, come è testimoniato dal caso del teologo di Basilea Martin Borrhaus, severo censore che pure disapprovò l'esecuzione di Serveto e fu accusato da Calvino di avere contribuito alla redazione del testo di Sebastiano Castellione *De haereticis an sint persequendi*⁹. Come documenta il saggio di Henry Méchoulan sulla questione ebraica in Spagna e nei Paesi Bassi, *tolleranza* e *intolleranza* sono termini *polimorfi* e seguirne le vicende significa fare la storia di una 'patologia'¹⁰. Anche Antonio Rotondò ha scritto una volta che "la storia della tolleranza è altrettanto fluida dal punto di vista concettuale quanto lo è dal punto di vista semantico", e che andrebbe intesa come una storia di inclinazioni e di comportamenti piuttosto che di dottrine¹¹. Il riconoscimento dei diritti di coscienza dell'altro si afferma con molta fatica a causa di resistenze plurime e di diverso genere ed è, ovviamente, intrecciato con le vicende politiche contemporanee, come è messo bene in luce dai contributi di Fiammetta Palladini e di Edoardo Tortarolo¹².

Ma anche chi non credeva ai complotti era convinto che la devozione religiosa fosse una garanzia di probità morale e, conseguentemente, di affidabilità sociale. E che quindi la devozione religiosa fosse preconditione dell'obbligazione politica. Come ci ricorda Catherine Sécrotan, nel 1516 Tommaso Moro lo dichiarava esplicitamente nell'*Utopia* per motivare l'esclusione dai benefici della tolleranza di coloro i quali professano dottrine neganti l'immortalità dell'anima o la provvidenza: gli utopiani

credono che, dopo la vita presente, per le colpe siano fissati dei tormenti e per la virtù stabiliti dei premi, e chi la pensa diversamente non va messo neppure nel numero degli uomini, come colui che abbassa la natura elevatissima dell'anima sua alla viltà del corpicciattolo delle bestie. Tanto sono lungi dal porre fra i propri concittadini chi, se la paura glielo consentisse, non farebbe nessun conto di tutte le loro disposizioni e costumanze! Si può infatti dubitare che non cerchi di eludere segretamente e con astuzia le leggi pubbliche della patria, o di abatterle a viva forza, pur d'ubbidire in privato alla propria cupidigia, colui per il quale non c'è altro da temere al di là delle leggi, non c'è più da sperare al di là del corpo?¹³

⁹ Cfr. L. FELICI, *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 51-92).

¹⁰ Cfr. H. MÉCHOULAN, *Réflexions sur une alternative*, cit., pp. 805-828.

¹¹ Cfr. A. ROTONDÒ, *Europe et Pays-Bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dimension et articulations d'un projet de recherches*, "Nouvelles de la République des Lettres", I, 1993, p. 8; e ID., *Europe et Pays-Bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVII^e et XVIII^e siècles. Lignes d'un programme de recherches*, Firenze, Università degli Studi, Dipartimento di Storia, 1992, p. 19.

¹² Cfr. F. PALLADINI, *Stato, Chiesa e tolleranza nel pensiero di Samuel Pufendorf*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 751-786; e E. TORTAROLO, *Dalla tolleranza religiosa alla critica politica: Franz Rudolph von Grossing traduttore di Cosimo Amidei*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 1085-1105.

¹³ TH. MORE, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*, ed. crit. a cura di E. Surtz e J.H. Hexter, in *The Complete Works of St. Thomas*

La "pietosa" ma "severa" sollecitudine di Utopos si ritrova ancora alla fine del Seicento in uno dei testi classici del liberalismo, l'*Epistola de tolerantia* di John Locke, dove l'esclusione degli atei dal godimento della tolleranza è motivata proprio col fatto che, privi della garanzia divina, i loro giuramenti diventano socialmente inutilizzabili: "Non devono essere in alcun modo tollerati coloro che negano l'esistenza di una divinità. Infatti per un ateo né una promessa, né un patto, né un giuramento, tutte cose che sono i legami della società umana, possono costituire qualcosa di stabile o di sacro; eliminato Dio, anche solo con il pensiero, tutte queste cose si dissolvono"¹⁴.

Tuttavia i limiti del modello di tolleranza non furono soltanto teorici, bensì anche pratici, com'è evidente da numerosi contributi qui raccolti. Molti di questi saggi, infatti, mettono di fronte a un'evidenza fondamentale: le idee a favore della tolleranza vengono affermate precocemente. Basti pensare a quanto emerge dall'attenta ricostruzione di Fiorella De Michelis a proposito della distinzione fatta da Samuel Przyrkowski tra opinioni e comportamenti¹⁵, che precede di cinquant'anni l'analoga distinzione sulla quale Bayle fonderà i diritti della coscienza errante. Ma la traduzione di quelle idee in principi regolatori della convivenza tarda a venire, perché per la sua attuazione pratica occorreva vincere una dura e lunga battaglia sul piano politico, giuridico e del costume, superare lacerazioni non solo intellettuali, porre fine a persecuzioni di idee e di uomini¹⁶. Perciò bisognerà aspettare la *Dichiarazione d'indipendenza* redatta da Thomas Jefferson nel 1776 per trovare in un testo legislativo il riconoscimento che a fondamento delle formazioni statuali ci sono diritti naturali, intesi come verità "di per sé evidenti", spogliati cioè del riferimento alla sacralità¹⁷.

More, New Haven-London, Yale University Press, a cura di L.L. Martz, vol. IV, 1965, pp. 220-222, trad. it. *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Prefazione di M. Isnardi Parente, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 119; cfr. C. SECRETAN, *Tolérance et société civile*, cit., p. 429.

¹⁴ J. LOCKE, *Epistola de tolerantia*, in ID., *Lettera sulla tolleranza*, testo lat. e trad. it. a cura di L. Formigari (con Premessa di R. Klibansky e Introduzione di E. De Marchi), Firenze, La Nuova Italia, 1961, pp. 83 e 84. Com'è noto, Locke escludeva anche i cattolici perché, con la loro sottomissione al papa, introducevano una giurisdizione straniera all'interno dello stato.

¹⁵ Cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Il "De pace et concordia ecclesiae" di Samuel Przyrkowski*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 447-472.

¹⁶ Un buon esempio di come la tolleranza fosse pagata con forti e ripetute limitazioni è fornito dal saggio di C. HERMANIN, *"Iudicium de tolerantia iudaeorum". Il problema della tolleranza degli ebrei a Basilea agli inizi del Settecento*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 829-859.

¹⁷ Il riferimento alla sacralità dei principi naturali resisteva ancora nella prima redazione, dove quelle verità erano definite non "self-evident", come poi nella *Dichiarazione* del 4 luglio 1776, ma "sacred and undeniable". Gli interpreti sono divisi nell'attribuire la paternità della modifica rispetto al testo originario a Benjamin Franklin o allo stesso Jefferson: cfr. *The Declaration of Independence as Adopted by Congress and Jefferson's "Original Rough draught" of the Declaration of Independence*, in *The Papers of Thomas Jefferson*, a cura di J.P. Boyd, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1948 sgg., vol. I, 1952, rispettivamente pp. 429 e 423; trad. it. *La prima stesura della dichiarazione d'indipendenza*, in *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson*, a cura di A. Acquarone, Bologna, Il Mulino, 1961, p. 53. Comunque, in un testo del 1779, lo stesso Jefferson definirà i diritti di coscienza come "diritti naturali dell'umanità": cfr. TH. JEFFERSON, *A Bill for Establishing Religious Freedom*, in ID., *Writings*, a

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

D'altronde proprio Jefferson, illustrando nel 1814 la sua tesi di un *sensu morale* comune a tutti gli uomini come unico fondamento della morale, la introdurrà con l'interrogativo: "Se fosse vero che noi compiamo una buona azione soltanto per amore verso Dio e la convinzione di fargli cosa gradita, donde deriva allora il senso morale dell'ateo?"¹⁸, cui farà seguire un nutrito elenco di atei virtuosi, comprendente i nomi di Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Condorcet, Helvétius.

Eppure già nel 1670 l'empio Spinoza aveva posto in maniera decisa le premesse per il passaggio dalla tolleranza ai diritti della coscienza, appartenenti in modo essenziale alla persona, e perciò non soggetti all'approvazione della maggioranza e indipendenti dall'appartenenza religiosa¹⁹. Il filosofo ebreo Maimonide aveva riservato la salvezza a chi era arrivato per la sola via della rivelazione a riconoscere i sette precetti del cosiddetto diritto noaico (cioè le prescrizioni imposte ai figli di Noè, presentate come il primo patto tra Dio e gli uomini), escludendone coloro i quali vi pervenivano per convincimento razionale, anche se ammetteva per loro la tolleranza politica. Commentando questo testo nel *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza scriveva:

Se uno legge le storie della Sacra Scrittura e presta loro fede in tutto, ma non fa attenzione alla dottrina contenuta in tali storie e non corregge la propria vita, è come se leggesse il *Corano* o i lavori teatrali dei poeti, o tutt'al più le comuni cronache, con quell'attenzione che è usuale nel volgo. Al contrario [...] colui che ignora completamente quelle storie, e nondimeno ha opinioni salutari e segue il vero modo di vivere, questi è senz'altro beato e ha realmente in sé lo spirito di Cristo.

E proseguiva così: "I Giudei sono invece del parere esattamente contrario: essi affermano che le vere opinioni e il vero modo di vivere non giovino affatto alla beatitudine finché gli uomini li abbracciano soltanto sulla base del lume naturale, e non come insegnamenti rivelati profeticamente a Mosè"²⁰. Come si sa, Spinoza sarà per Bayle l'incarnazione del mito dell'ateo virtuoso, e proprio

cura di M.D. Peterson, New York, Literary Classics of the United States ("The Library of America"), 1984, p. 348; trad. it., *Progetto di legge per l'introduzione della libertà di religione in Virginia*, in *Antologia degli scritti politici di Jefferson*, cit., p. 177. Com'è noto, di "diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo" parlerà anche la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, approvata dall'Assemblea nazionale francese il 26 agosto 1789 "alla presenza e sotto gli auspici dell'Essere supremo".

¹⁸ Cfr. la lettera di Thomas Jefferson a Thomas Law del 13 giugno 1814, in TH. JEFFERSON, *Writings*, cit., p. 1336; trad. it. in *Antologia degli scritti politici di Jefferson*, cit., p. 188.

¹⁹ Per questa via Spinoza arrivava a includere tra i fruitori dei diritti di coscienza non solo l'eretico, ma anche le altre figure dell'alterità, come lo straniero e il nemico: cfr. P. TOTARO, *La formazione storica dell'alterità in Spinoza: una lettura del "Tractatus theologico-politicus"*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 577-594.

²⁰ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, V, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, C. Winters, 1924 (rist. anast. 1972), vol. III, p. 79; trad. it. *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Rusconi, 1999, p. 231. Cfr. L. CAMPOS BORALEVI, *Mitzvot Beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito seicentesco sulla tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, p. 484.

Pierre Bayle sosterrà non solo la compatibilità di virtù e ateismo, ma anche la possibilità di una 'repubblica di atei', guadagnandosi la qualifica di capostipite dell'irreligiosità moderna in tutti gli scritti degli apologeti, come ricorda opportunamente Gianfranco Cantelli²¹. Tuttavia passerà ancora un secolo prima che il principio che tutti i cittadini, e quindi anche l'ateo, godano di eguali diritti sia sancito nelle dichiarazioni dei diritti della Rivoluzione americana e della Rivoluzione francese.

3. Allora, veramente, la vicenda del riconoscimento dei diritti dell'altro in tema di credenze religiose potrà dirsi conclusa. Ovviamente non perché l'esercizio di quei diritti, una volta riconosciuto, divenga anche garantito in via di fatto: la storia, anche recente, è lì a provare il contrario in tutta la sua tragicità. Ma nel senso che, con la sanzione formale nelle dichiarazioni dei diritti e nelle costituzioni, è giunto al suo approdo il processo per il riconoscimento del valore universale di quei diritti, il cui carattere coesenziale con la persona da allora in poi sarà difficile contestare in linea teorica. Le vicende delle due Rivoluzioni, e delle discussioni ideali che le hanno accompagnate, vengono lasciate fuori dall'ambito di questo libro, nel quale la storia della "formazione storica dell'alterità" si scandisce intorno a tre momenti essenziali. Innanzitutto la Riforma che, se nell'interessante rassegna di Heiko H. Oberman vede ridimensionato il ruolo periodizzante assegnatole dalla storiografia bismarckiana (e, si potrebbe aggiungere, da Hegel)²², resta comunque un punto di partenza obbligato: non perché prima non si sia posto il problema della tolleranza, ma perché ora per la prima volta si pone il problema del riconoscimento di un *altro* che è il nostro vicino di casa. In secondo luogo i Paesi Bassi del tardo Cinquecento e del Seicento, dove si svolge una parte consistente della storia ricostruita in questi volumi, tanto da legittimare l'idea del modello olandese proposto a tutta Europa da Le Clerc e dagli illuministi (Mirabeau celebrerà i Batavi come "il più antico popolo libero"), ma contrastato da Jurieu, da Pufendorf e, naturalmente, dagli scrittori devoti come il carmelitano spagnolo Gracian de la Madre de Dios, il quale nel 1611 lanciava il suo anatema contro gli olandesi avidi mercanti indifferenti alla religione, che hanno instaurato la politica di tolleranza

²¹ Cfr. G. CANTELLI, *La virtù degli atei nei "Pensieri diversi sulla cometa" di Pierre Bayle. Una premessa per una società tollerante*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, p. 682 e n.

²² Cfr. H.A. OBERMAN, *Il lungo Quindicesimo secolo: un possibile profilo. Prolegomena alla nascita della tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 1-23. L'autore insiste sul cambiamento graduale che caratterizza l'Europa dal 1400 al 1600 e invita gli storici a seguire i percorsi tortuosi, offrendo un prezioso suggerimento di metodo condito di ironia (una tradizione medioevale, egli ricorda, considerava diaboliche le vie rettilinee). Forse non sarà inutile ricordare che in Italia c'è stato chi (da Piero Gobetti a Franco Venturi) ha visto la storia del nostro paese irrimediabilmente segnata, nelle vicende politiche ma anche nelle coscienze, dalla mancanza della Riforma. Ed è significativo che da noi il neohegeliano Giovanni Gentile non abbia mai accettato la periodizzazione proposta dal filosofo di Stoccarda e abbia preferito fare incominciare la modernità filosofica italiana con il Rinascimento.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

perché si preoccupano “unicamente delle loro imprese marittime, dei loro affari e della prosperità dei loro interessi”²³. Infine l'illuminismo che segna l'apertura verso l'Oriente e l'America, dove l'altro è veramente diverso, non più interno alla cultura europea, e il suo difficile riconoscimento rivela la cattiva coscienza e i lati oscuri anche dell'universalismo laico, come ci ricorda, a conclusione del suo intervento, Giuseppe Ricuperati²⁴.

Tra i numerosi contributi di questo libro mi sembra possibile individuare due linee di sviluppo distinte, anche se convergenti nel loro risultato finale: la ricerca di una convivenza fra le diverse confessioni fondata su pochi articoli di fede, riconosciuti da tutte le religioni, e la giustificazione della tolleranza in nome dell'indifferenza nei confronti dei dogmi delle diverse religioni. La prima è la strada maestra che corre in pianura e contende il terreno al nemico affrontandolo in campo aperto: possiamo chiamarla la via del *credo minimo*. Essa si configura infatti come il tentativo di giustificare il diritto alla convivenza di tutte le credenze tramite l'accordo tra le differenti confessioni religiose su un nucleo ristretto di verità fondamentali professate da tutti: appunto un credo minimo su cui tutti possano convenire, e in base al quale sia possibile riconoscere l'altro come nostro *simile*, lasciandogli il diritto di dissentire sugli elementi dottrinali o di culto accessori, oggetto appunto della tolleranza.

Naturalmente questa piattaforma comune è stata storicamente di ampiezza differente. Ma questa è stata la strada battuta da molti autori qui ricordati, dal Bodin del *Colloquium heptaplomeres*²⁵ a Francesco Pucci (teorico della sufficienza della ragione naturale per raggiungere la salvezza)²⁶ ad Anna Conway (il cui approdo quacchero ha le sue origini nella strategia irenista di minimizzare le contese e nella radicalizzazione della lezione origeniana del suo maestro Henry More)²⁷ e soprattutto ai tanti sociniani presenti in questi volumi²⁸, protagonisti nell'opera di riduzione del credo minimo all'insegnamento morale dei Vangeli, e perciò avversati indistintamente da tutti gli apologeti.

²³ Cfr. H. MÉCHOULAN, *Réflexions sur une alternative*, cit., pp. 811 e 815. Una parte consistente della storia ricostruita in questi volumi si svolge nella felice Olanda del Seicento, o da lì si dirama (basterebbe il dato quantitativo: nei tre volumi, dedicati rispettivamente al Cinquecento, al Seicento e al Settecento, sono dedicati ad autori e situazioni olandesi 2 contributi su 12 nel vol. I, 10 su 16 nel vol. II, 4 su 14 nel vol. III).

²⁴ Cfr. G. RICUPERATI, *Un canone senza alterità*, cit., p. 675.

²⁵ Ma il modello di religione naturale era già presente nella giovanile *Oratio de instituenda juventute*, pubblicata a Tolosa nel 1559: cfr. C. VASOLI, *Dall'apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza: l'“Oratio de instituenda juventute” di Jean Bodin*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 135-160.

²⁶ Cfr. M. BIAGIONI, *Universalismo e tolleranza nel pensiero di Francesco Pucci*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 331-360.

²⁷ Cfr. S. HUTTON, *Philosophy and Toleration: a Discussion of Anne Conway's “Principia philosophiae”*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 541-558.

²⁸ Mi limiterò a ricordare ancora il contributo di Fiorella de Michelis su Samuel Przykowski, un esempio significativo dei risultati cui portò la strategia di radicalizzare l'insegnamento erasmiano e arminiano (cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Il “De pace et concordia ecclesiae”*, cit., pp. 447-472).

Tra i costruttori del *credo minimo* ci sono anche i sostenitori del diritto noaico, già ricordato a proposito di Spinoza. Il saggio di Lea Campos Boralevi – che, tra l'altro, è un buon esempio di come a costituire la modernità entrino tradizioni lontane, dall'erudizione storica e filologica alle teorie giusnaturalistiche – documenta il contributo dato dal mito di un diritto arcaico dell'umanità al pensiero politico contemporaneo. Il patto primigenio tra Dio e i figli di Noè (precedente quindi l'alleanza con Abramo) che la tradizione rabbinica aveva rintracciato in alcuni versetti del libro della Genesi, assurge, nell'Olanda di Grozio come nell'Inghilterra di Harrington e della guerra civile, a modello per le future tavole dei diritti naturali, divenendo a un tempo espressione della razionalità universale dell'uomo e della superiorità di Israele²⁹.

Il modello della costruzione del *credo minimo* è dunque il più diffuso nel cammino della tolleranza che prende le mosse da Erasmo. Lessing ne darà un'interpretazione radicale, equiparando le rivelazioni storiche a momenti di una graduale e progressiva educazione del genere umano³⁰. La riduzione del cristianesimo a un nucleo ristretto di verità morali può essere assunta come conclusione delle discussioni sulla religione naturale, sia nella formulazione del *teismo* voltairiano ("Il teista è un uomo fermamente persuaso dell'esistenza di un Essere supremo tanto benigno quanto potente, il quale ha formato tutti gli esseri estesi, vegetanti, dotati di sentimento, e di ragione; perpetua la loro specie, punisce senza crudeltà i delitti e ricompensa con bontà le azioni virtuose")³¹, sia in quella della *fede morale* kantiana ("Una religione morale ... non è da riporsi in dogmi ed in osservanze, ma nella disposizione del cuore a rispettare tutti i doveri umani come precetti divini")³². Ed è sotto la bandiera di questo credo minimo – che ho voluto ricordare con le parole di due autori purtroppo assenti in questo libro – che si sono combattute le battaglie campali tra il variegato esercito della tolleranza civile nei confronti delle credenze religiose e le compatte armate dei difensori dell'ortodossia religiosa e dell'assolutismo politico. La strada maestra, appunto, e l'avanzata nella pianura.

²⁹ Cfr. L. CAMPOS BORALEVI, *Mitzvoth Beneh Noah*, cit., pp. 473-494.

³⁰ Cfr. G.E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in particolare §§ 1-5, in *Werke*, a cura di H.G. Göpfert, 8 voll., München, Hanser, 1970-1979, vol. VIII, a cura di H. Göbel, p. 490; trad. it. *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Bari, Laterza, 1951, p. 61. Una versione assai più attenuata della funzione civile del cristianesimo si trova in Condillac: cfr. G. PAGANINI, *Condillac critico del dispotismo e difensore della tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 969-970.

³¹ VOLTAIRE, voce *Théiste*, in *Dictionnaire philosophique*, 1764, ed. crit. a cura di Ch. Mervaud, in *The Complete Works of Voltaire*, diretta da Th. Besterman, W.H. Barber, U. Kølving, H. Mason, Oxford, Voltaire Foundation - Taylor Institution, 1968 sgg., vol. XXXVI, 1994, p. 545; trad. it. *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Milano, Mondadori, 1968, p. 618.

³² I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (1793), in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968 (rist. anast. della prima sezione delle *Kants gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sgg.), vol. VI, p. 84; trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, Modena, Guanda, 1941, pp. 271-272.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

4. Certo, come è stato fatto a buon diritto, la storia dell'Europa moderna può essere presentata come un lungo processo di secolarizzazione e di laicizzazione³³. Tuttavia, per garantirsi la pace sociale, nel Cinquecento e nel Seicento lo stato non può semplicemente dire: ciascuno creda quel che gli pare a condizione che rispetti le leggi (il "ragionate fin che volete e su quel che volete, ma obbedite" di Federico II di Prussia ricordato da Kant)³⁴, ma è costretto a ricorrere al supporto esterno dell'obbligazione religiosa. In altre parole, l'emancipazione della politica dalla religione, agli inizi, è potuta avvenire solo risacralizzando lo stato, dando un fondamento religioso all'obbligazione politica. Il giuramento, appunto. È questo il tema su cui ci invita a riflettere il saggio assai suggestivo di Catherine Secretan³⁵. Contrastando le professioni di ateismo e di scetticismo, lo stato mirava a realizzare una sorta di utilitarismo religioso, nel quale la religione forniva una garanzia trascendente ai patti di cui si alimenta la vita sociale. Non sono solo i filosofi della politica a teorizzarlo. Nel 1590 Simon Stevin, ingegnere militare di Maurizio di Nassau, osserva che soltanto i saggi "hanno la ragione per legge", mentre l'uomo ordinario evita il male perché ha paura della punizione divina e teme di essere scoperto non dall'autorità politica, ma da Dio "che vede tutto quello che gli uomini fanno, ciò che è nascosto come ciò che è visibile". Il timore di Dio è dunque necessario, perché soltanto Dio scruta le coscienze ed è in grado di garantire che i giuramenti vengano rispettati o che siano puniti coloro i quali non li rispettano. Perciò "deve dunque necessariamente esistere una religione, giacché senza religione tutto va in rovina"³⁶.

Come si vede, la questione della sanzione religiosa del giuramento rimane centrale, e costituisce una sorta di collante tra religione, morale e diritto. Sarà così anche per l'ateo e assolutista Hobbes, per il quale i primi legislatori e fondatori di stati, ben sapendo che la religione è "il timore di potenze invisibili", al fine di mantenere gli uomini nell'obbedienza e nella pace "si sono preoccupati di far credere che quelle stesse cose che erano vietate dalle leggi sarebbero dispiaciute agli dei"³⁷. Ma non diverso, riguardo all'obbligazione politica sancita dal giura-

³³ Di fronte al ritorno dei fondamentalismi religiosi, che fanno considerare affrettate molte diagnosi sulla fine del sacro, è però lecito nutrire dubbi sul carattere definitivo del processo di secolarizzazione: cfr. H.W. BLOM, *Secularisation in Dutch Political Theory: Lambert van Velthuisen (1622-1685)*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, p. 559.

³⁴ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 37; trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Id.*, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino, Utet, 1971, p. 143.

³⁵ Cfr. C. SECRETAN, *Tolérance et société civile*, cit., pp. 429-445.

³⁶ *Ivi*, pp. 442-443.

³⁷ TH. HOBBS, *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, I, vi e xii, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cura di W. Molesworth, 5 voll., Londini 1839-1845 (rist. anast. Aalen, Scientia Verlag, 1966), vol. III, pp. 45 e 92; trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 46 e 93.

mento, sarà, come abbiamo visto, il parere del deista e liberale Locke. Il fatto è che le guerre di religione hanno imposto una nuova visione delle competenze dello stato: la religione è diventata un affare di politica e lo stato deve assicurare la tolleranza per ragioni di pace sociale. Sono in molti a chiederlo e non solo i teorici dell'assolutismo, da Bodin a Hobbes, ma anche chi, come Montaigne (un autore inspiegabilmente qui assente), avendo sperimentato sulla propria pelle le sopraffazioni e le vessazioni delle fazioni in lotta, ha maturato la convinzione che non sia rimasto più nulla per cui valga la pena di contendere³⁸. Quasi un secolo dopo, un altro testimone dei drammatici eventi della guerra civile, questa volta inglese, richiederà l'intervento risolutore dello stato. Nei *Trattati sul magistrato civile*, scritti negli anni 1660-1662, John Locke non escludeva il diritto dello stato di intervenire su tutte le materie riguardanti il culto esterno ai fini di stabilire l'eguaglianza tra le diverse sette, garantendo così la pace sociale messa in pericolo dalla confusione di comunità religiosa e comunità politica³⁹. Circa trent'anni dopo, nell'*Epistola de tolerantia* (1689), il filosofo inglese chiederà invece che si realizzi quella "assoluta libertà, giusta e vera libertà, libertà uguale e imparziale"⁴⁰, secondo le parole usate nella *Prefazione* dal suo traduttore inglese William Popple, alla cui figura Luisa Simonutti, proseguendo nell'opera di scavo di archivi e di epistolari olandesi e inglesi cui attende da anni, dedica qui un contributo originale, ricco per ampiezza e documentazione⁴¹.

³⁸ "Il bene non succede necessariamente al male; un altro male può succedere ad esso, e peggiore, come accadde agli uccisori di Cesare, che ridussero lo Stato a tal punto che dovettero pentirsi di aver cominciato. A molti poi, fino ai nostri tempi, è accaduto lo stesso. I Francesi miei contemporanei possono ben dirlo. Tutti i grandi mutamenti sconvolgono lo Stato e lo gettano nel disordine. Chiunque mirasse dritto alla guarigione e riflettesse prima di mettersi all'opera, spesso gli passerebbe la voglia di porvi mano" (M. DE MONTAIGNE, *Essais*, III, ix, in *Les Essais de Michel de Montaigne*, a cura di F. Strowski e F. Gebelin, 3 voll., Bordeaux, F. Pech, 1906-1933 (rist. anast. Hildesheim-New York, G. Olms, 1981), vol. III, p. 221, trad. it. a cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 1966 (2ª ed. 1992), vol. II, pp. 1275-1276. Ma i passi dell'autore degli *Essais* si potrebbero moltiplicare facilmente. Non dissimile è l'atteggiamento dell'amico di Montaigne, La Boétie, e di Bodin, che contrappone agli spazi confessionali privati lo spazio comunitario degli antichi, come unico luogo in cui è possibile educare alla tolleranza (cfr. C. VASOLI, *Dall'apologia della cultura umanistica*, cit., pp. 135-160; e D. QUAGLIONI, "Sans violence ny peine quelquonque au port du salut". Il problema della libertà di coscienza nella République di Jean Bodin, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 361-373).

³⁹ Com'è noto la prima edizione dei *Trattati sul magistrato civile* è stata quella curata da Carlo Augusto Viano (J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Torino, Taylor, 1961; ma cfr. anche ID., *Two Tracts on Government*, a cura di P. Abrams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967). I due trattati sono stati poi ripubblicati in trad. it., insieme agli altri scritti lockiani sulla tolleranza, nel vol. ID., *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Roma-Bari, Laterza, 1989. La figura storica di Locke è talmente schiacciata dall'immagine del grande teorico del liberalismo, che gli storici tendono a rimuoverne gli esordi, ricordati da pochi (e in questo volume, mi pare, da nessuno), di teorico del diritto di intervento da parte dello stato in materia di religione: cfr. C.A. VIANO, *Chi ha paura di John Locke?*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", XX, 1990, pp. 3-33.

⁴⁰ Cfr. J. LOCKE, *A Letter Concerning Toleration, being a Translation of the Epistola de Tolerantia*, in *The Works of John Locke*, 10 voll., London, Th. Tegg, 1823 (rist. anast. Aalen, Scientia Verlag, 1963), vol. VI, p. 4; trad. it. *Epistola sulla tolleranza*, in *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, cit.

⁴¹ Cfr. L. SIMONUTTI, "Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience". Popple, Locke e il "Dry Club", in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 707-749.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

5. Dunque, se il riconoscimento dei diritti di coscienza e di culto come diritti naturali e inalienabili, precedenti la costituzione stessa dello stato, è una conquista delle dottrine contrattualistiche liberali, all'origine delle politiche tolleranti praticate dagli stati moderni c'è stato l'assolutismo politico e l'esigenza di porre fine, anche con la forza, ai contrasti di religione. Proprio quando il processo di secolarizzazione viene liberando il potere politico dalla tutela teologica, lo stato, che si vuole assoluto ma che è ancora troppo debole, non trova altra strada che fondare i legami sociali sulla religione, riconoscendone apertamente l'utilità politica. Il ricorso all'obbligazione morale di fedeltà ai giuramenti (con il suo corredo sacrale-religioso) rivela anche che l'interesse collettivo è divenuto astratto e ha cessato di essere trasparente. Una volta perduta la solidarietà tra suddito e monarca, garantita dalla vigilanza divina sul patto tra il pastore e il suo gregge, con l'origine pattuita della società politica si è introdotto uno scarto tra l'interesse individuale del suddito e la volontà del sovrano, divenuta la volontà di tutti in generale e sancita dalla legge. Questo passaggio si ripercuote anche sulla tolleranza, dal momento che lo stato non è in grado di giustificare il proprio dominio nei confronti dei sudditi tollerati, ma deve mascherarlo affermando il proprio ruolo di arbitro e regolatore dei conflitti, rispetto ai quali si dichiara estraneo. In questo modo, però, la politica diventa opaca: viene sottratta alla comprensione della ragione universale e relegata in una sfera dove dominano norme particolari di prudenza, dagli *arcana imperii* alla *ragion di stato*. Il saggio di Catherine Secretan affronta questo snodo importante ed esibisce documenti interessanti e poco noti. In un pamphlet anonimo che circola nelle Fiandre nel 1577 si dice:

È vero che ci sono regole generali che sono chiamate regole di ragione, come di non danneggiare il proprio vicino. Ma se la necessità della guerra lo richiede, terrò i miei soldati nel loro letto senza danneggiare il vicino mio nemico? Quando vi dichiarate avvocato della ragione, siete un provocatore che combatte la vera ragione, che è conosciuta dagli uomini d'azione, sia di guerra sia di stato, non mediante il ricorso a regole generali approvate dai maestri delle arti di Lovanio, ma grazie alla prudente distinzione delle diverse circostanze e dei fatti particolari.⁴²

Dal momento che non può essere semplicemente affermato in via razionale, l'interesse generale richiede una retorica capace di costruire la nuova immagine ideologica del potere e di ricucire la fiducia nella coincidenza degli interessi individuali e di quello collettivo: magari celebrando, come fa Gaspar Barlaeus, nel *Mercator sapiens* del 1632, il valore ideale del "mercante filosofo", che commercia in beni ma anche in idee e può farlo liberamente perché c'è la pace sociale garantita dallo stato⁴³.

⁴² *Sommier discours des justes causes qu'ont constraint les Etats Generaulx des Pais Bas, de pourveoir à leur deffence, contre le Seigneur Don Iehan d'Austrice*, Anvers 1577, pp. 23-24; cito da C. SECRETAN, *Tolérance et société civile*, cit., p. 437.

⁴³ *Ivi*, p. 438.

È noto che questa non è stata l'unica strada di emancipazione della politica dalla religione (e dalla morale in quanto fondata sulla religione). C'è stata anche la soluzione kantiana della fondazione della politica sulla morale razionale e universale, concretizzata nella formula trascendentale del diritto pubblico, nella quale si condensa l'opposizione di Kant nei confronti dei teorici della ragion di stato: "Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità, sono ingiuste"⁴⁴. Con questa massima Kant, che era più realista di quanto si potrebbe pensare, si libera di quella che chiama efficacemente la *casistica* della ragion di stato (le teorizzazioni fatte in nome dell'autonomia del politico), respingendo tutto ciò che, se fosse pubblicizzato, non potrebbe produrre effetti: la insurrezione e la ribellione al sovrano, la violazione dei patti, l'attacco preventivo, la sottomissione e l'annessione degli stati minori da parte delle grandi potenze⁴⁵. Come si vede, siamo nel pieno di un dibattito politico che non ha perso le sue ragioni di attualità, ed è un peccato che manchi in questi volumi un saggio su Kant, termine finale del processo di laicizzazione della morale che approda alla definizione dello stato di diritto e al diritto cosmopolitico.

6. Eppure nella storia dell'affermazione della libertà di pensiero e del riconoscimento dei diritti che ne conseguono c'è anche l'apporto di autori per i quali la tolleranza nei confronti delle differenti credenze religiose è frutto della loro eguale falsità. È appena il caso di ricordare che la distinzione tra l'etica del dotto e la morale del popolo, tra spiriti forti (che si regolano in base all'autonoma valutazione della propria coscienza) e spiriti deboli (che hanno bisogno delle norme esterne e delle credenze religiose), era stata teorizzata da Pomponazzi nella sua critica delle dottrine favorevoli all'immortalità dell'anima e sarà ampiamente diffusa nei testi dei libertini, come pure la teoria dell'uso politico della religione, dopo che Machiavelli ne aveva parlato a proposito della religione dei Romani. Entrambe le teorie erano dunque temi costitutivi di quelle dottrine scettiche e atee che lo stato si proponeva di combattere. Ne sono una conferma gli scritti degli apologeti: quando devono contrastare il tentativo di togliere il fondamento religioso alla morale e alla società (la celebre tesi di Bayle della possibilità di una società di atei) lo fanno adducendo l'argomento che persino i libertini, nel trasformare in strumento di manipolazione del consenso quella religione la cui verità negavano, riconoscevano implicitamente il ruolo fondamentale che essa assume per garantire la sopravvivenza dei legami sociali.

Eredi della tradizione di Pomponazzi e di Machiavelli, i libertini eruditi affermavano la necessità di un'etica razionale, laica e mondana, ma non la ri-

⁴⁴ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Anhang II (1795), in *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 381; trad. it. *Per la pace perpetua*, Appendice II, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 330.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 382-384; trad. it. cit., pp. 330-333.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

cavavano dalla riduzione dell'insegnamento religioso a un ristretto e comune corpo di dottrine essenziali e universali, riscontrabile in tutte le religioni. Erano invece convinti che tutte le credenze religiose fossero eguali nella loro falsità e che ad esse andasse contrapposta la libertà di coscienza del saggio. Dunque si lasci pure il popolo al culto delle religioni, ridotte a semplici superstizioni o a costume, a espressione di una tradizione nazionale che si giustifica solo in via di fatto, ma si preservi lo spirito critico e l'autonomia della coscienza degli *esprits forts*, sui quali si fonda la possibilità di un'etica razionale e universale. Come insegnava Machiavelli, la religione può servire egregiamente a garantire l'obbligazione politica e "a mantenere una civiltà", manipolando il consenso di uomini che è bene "presupporre tutti rei"⁴⁶. Ma questa è una questione di convenienza e di opportunità, non di verità. Certo, quella dei libertini era una scelta che comportava la lacerazione tra l'appello alla coscienza e gli usi del mondo, se non una doppiezza tra credenze private e comportamenti pubblici, e che non si traduceva sempre in appelli alla tolleranza religiosa, ma arrivava persino a giustificare i colpi di stato condotti in nome di una pacificazione religiosa imposta con le armi. Tuttavia, allontanandosi dalla stagione delle guerre di religione, l'indifferentismo religioso dei libertini eruditi veniva alimentando anch'esso il filone della tolleranza e del riconoscimento dei diritti di coscienza e di culto, se non altro per il fatto di porre all'attenzione un punto essenziale: per poter trattare in maniera eguale le diverse confessioni religiose, lo stato deve essere indifferente rispetto alla loro verità. E quale atteggiamento può alimentare questa indifferenza giuridica, condizione di eguaglianza di fronte alla legge, meglio di quella che si origina dalla convinzione della falsità delle dottrine religiose? Se le religioni sono nella loro essenza credenze superstiziose, sarà più facile sottometerle tutte alla medesima legge dello stato. Perciò il potere potrà servirsi della dimensione del sacro per rafforzare nel popolo l'adesione alle obbligazioni sociali con la minaccia della punizione divina, senza per questo impegnarsi in alcun modo circa la verità delle credenze religiose. Insomma, la falsità teorica delle religioni non ne indebolisce l'uso politico, come conferma la pratica religiosa dei Romani documentata dagli autori cari alla cultura libertina, da Cicerone a Plinio.

Sicché alla strada che mira a giustificare le regole della convivenza sulla base di una religione naturale (il credo minimo razionale che è possibile riconoscere nelle religioni storiche), si affianca il sentiero più angusto e meno battuto di chi pratica la storia naturale della religione, riconducendone l'origine alle condizioni psicologiche dell'umanità primitiva, alla sua ansia di razionalizzare le forze della natura per rendersele amiche, e mostrando le ragioni politiche che hanno favorito la conservazione di credenze all'origine superstiziose.

⁴⁶ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, xi e iii, in *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, vol. I, 1999, pp. 493 e 441.

È questo lo stretto sentiero di Machiavelli e di Hobbes, dei libertini eruditi, ma anche di Hume, il quale individuava non nel teismo, ma nel politeismo e nell'idolatria la prima religione dell'umanità. Che questo percorso non possa essere espunto dalla storia della tolleranza è confermato dal ritorno prepotente – anche in questo libro nel quale pure l'altra strada è assai più largamente esplorata – della critica delle superstizioni alla fine del Settecento. Quando la teoria e le pratiche della tolleranza sembrano scontare i propri limiti, legittimando l'esclusione da un trattamento paritario di consistenti fette dell'umanità extraeuropea, sarà infatti l'indifferentismo religioso a fornire nuovo alimento a una più universale dottrina dei diritti⁴⁷.

Al centro di questa storia sta, com'è noto, l'opera di Pierre Bayle, dalla dottrina dell'ateo virtuoso e della possibilità di una società di atei (fondata appunto sulla convinzione che le credenze superstiziose e il fanatismo siano più nocivi alla società dell'ateismo) alla difesa dei diritti della coscienza errante. Alla dottrina contenuta nelle *Pensées sur la comète* del 1682 (considerata a buon diritto la premessa della teorizzazione della tolleranza del *Commentaire philosophique* del 1686-1687 sul *compelle intrare* di Luca XIV, 23) è dedicato l'ampio e lucido contributo di Gianfranco Cantelli. Questi mostra la distanza che separa Bayle dai libertini, ma nel contempo mette in luce l'irriducibilità delle dottrine bayleane alle interpretazioni che negli ultimi decenni hanno cercato di ricondurre l'autore del *Dictionnaire* dentro l'alveo del calvinismo⁴⁸. I debiti che Bayle ha nei confronti della nuova filosofia cartesiana di Malebranche, della teologia e dell'antropologia dei giansenisti, degli stessi scritti di controversia anti-cattolica dei protestanti, allontanano il "philosophe de Rotterdam" dai quadri di riferimento della cultura naturalistica di eredità rinascimentale condivisa dai libertini, ma producono l'effetto non di attenuare, bensì di radicalizzare la critica delle superstizioni. Una critica che ora si alimenta del pessimismo sulla natura umana di Nicole, ma anche delle teorie spinoziana e hobbesiana delle passioni, e, che soprattutto, facendo cadere l'identificazione malebranchiana tra religione cristiana e religione razionale, ci consegna una religione ridotta a sopravvivenza di culti superstiziosi incapaci di resistere all'azione dissolutrice della ragione critica, che ormai può compiere il passo di dichiarare la religione inutile per il corpo politico. Pertanto l'affermazione che a muovere le azioni degli uomini sono le passioni e non i principi teorici, e la

⁴⁷ D'altronde è difficile tracciare confini netti. Lo stesso Voltaire subiva le suggestioni libertine dell'uso politico delle religioni e alla fine del secolo il 'voltairiano' Condorcet condanna le religioni storiche come credenze superstiziose: cfr. M.J.A.N. DE CARITAT DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, IX, in *Oeuvres*, a cura di A. Condorcet O' Connor e M.F. Arago, 12 voll., Paris, Firmin Didot Frères, 1847-1849 (rist. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1968), vol. VI, pp. 186-187 e 223-224; trad. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Torino, Einaudi, 1969, pp. 131 e 156.

⁴⁸ Cfr. G. CANTELLI, *La virtù degli atei*, cit., pp. 679-706.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

convinzione della debolezza non morale ma speculativa di una ragione che non può arrivare a conoscere le verità della religione perché è limitata da un'ignoranza invincibile, forniscono alla dottrina e alla pratica della tolleranza un nuovo fondamento. Certo meno ottimistico di quello offerto dalla individuazione di un credo razionale nella divinità, comune a tutti gli uomini, ma non per questo inefficace. Anzi, di fronte alla forza di una giustificazione della tolleranza basata su una disincantata descrizione della natura umana, appaiono tragicamente irrealistiche le aspirazioni a fondare la convivenza e la tolleranza su un credo minimo, riconosciuto da tutti. Come ricorda opportunamente Anna Belgrado, sarà proprio Bayle, in un articolo apparso sulle *Nouvelles de la République des Lettres* nel dicembre del 1685, a definire la riunione delle religioni in un'unica confessione "la più grande chimera del mondo", paragonabile alla pietra filosofale e alla quadratura del cerchio⁴⁹.

Dunque il riconoscimento dei diritti di coscienza e della libertà di religione e di culto poteva essere fondato sulla debolezza della natura e della ragione dell'uomo, anche senza supporre alcuna corrispondenza tra questa ragione e la pretesa razionalità delle religioni; anzi lasciando queste, come avrebbe detto Charron, "là dove sono", cioè nel mondo reale delle opinioni superstiziose e dei fanatismi resistenti all'opera di chiarificazione e alle scelte della ragione. Col vantaggio non indifferente di assicurare la tolleranza anche per l'ateo, che i partigiani della razionalità del credo minimo ritenevano di non dover garantire in nome della ingiustificata fiducia nella capacità speculativa della ragione e della ancor più opinabile convinzione che gli uomini si comportino in conformità ai principi dichiarati e non alle passioni che di fatto li governano. Certo, dietro questa scelta c'era la disincantata critica scettica della ragione e non la fiducia illuministica nel progresso dei lumi. Ma era uno scetticismo che, rinunciando ai valori universali della ragione, presentava il vantaggio di togliere ogni giustificazione al proselitismo e al suo inevitabile corredo di pratiche intolleranti⁵⁰. Non è certo un caso che il grande avversario di Bayle, Pierre Jurieu, il quale si sentiva chiamato da Dio a contrastare il complotto imbastito in nome della tolleranza da arminiani, sociniani e cartesiani, vedesse proprio nella dottrina dell'ignoranza invincibile il luogo in cui convergevano

⁴⁹ *Nouvelles de la République des Lettres*, décembre 1685, art. III, in P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, 4 voll., La Haye, P. Husson, 1727-1731 (rist. anast. a cura di E. Labrousse, Hildesheim-New York, G. Olms, 1964-1982) vol. I, p. 430 b; cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Pierre Jurieu o le difficoltà della tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. II, pp. 595-615.

⁵⁰ L'argomento bayleano si riconnette alla tradizione degli argomenti negativi a favore della tolleranza inaugurata da Hobbes (i persecutori non possono sapere cosa pensano realmente i perseguitati, è arduo che questi possano cambiare le proprie credenze a comando o per una decisione della loro volontà, ecc.) e che genererà persino un argomento ambiguo, e con effetti negativi sul piano dell'autostima, come quello della *tolleranza per diminuzione* che Ludvig Holberg avanzerà a favore degli ebrei, la cui storia li rivela così folli, infelici e autodistruttivi da rendere inutilmente faticosa una politica di intolleranza nei loro confronti (cfr. J.CH. LAURSEN, *Ludvig Holberg's History of the Jews (1742): arguments for religious toleration*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 921-931).

tutti i suoi avversari, i quali avevano l'assurda pretesa che "in nome dell'ignoranza invincibile e della buona intenzione tutti possano essere salvati", indipendentemente dalla fede in Gesù Cristo⁵¹.

7. Tuttavia, una volta affermata la tolleranza civile nei confronti di tutte le confessioni religiose, restava aperta la questione degli effetti civili dell'intolleranza religiosa. Su di essa si pronuncerà a chiare lettere Rousseau, in anni ormai lontani dalle aspre controversie religiose della fine del Seicento, affermando che l'intolleranza teologica non può non trascinare con sé quella civile:

Coloro che distinguono l'intolleranza civile dall'intolleranza teologica, a mio avviso s'ingannano. Questi due tipi d'intolleranza sono inseparabili. È impossibile vivere in pace con gente che consideriamo dannata; amarla sarebbe odiare Dio che la punisce; bisogna assolutamente convertirla o tormentarla. Dovunque è ammessa l'intolleranza teologica, è impossibile che non abbia qualche effetto civile; e non appena ne ha, il sovrano non è più sovrano, neppure sul piano temporale. Da allora in poi i preti sono i veri padroni e i re non sono che i loro funzionari.⁵²

Nel momento in cui teorizzava la necessità di una *religione civile* Rousseau negava l'ipotesi bayleana di una società di atei, anche se ribadiva l'incompatibilità del cristianesimo con lo spirito di una repubblica. Era una lezione che il Ginevrino aveva appreso da Hobbes:

Fra tutti gli autori cristiani, il filosofo Hobbes è l'unico che abbia visto chiaramente il male e il rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, e di ricondurre tutto all'unità politica, senza la quale né stato né governo potranno mai essere ben costituiti. Ma egli dovette accorgersi che lo spirito di dominio del cristianesimo era incompatibile col suo sistema, e che l'interesse del prete sarebbe stato sempre più forte di quello dello Stato. Non è tanto ciò che vi è di orribile e di falso nella sua politica a renderla odiosa, quanto ciò che vi è di giusto e di vero.⁵³

La via roussoiana di una *religione civile*, cioè di un credo morale coerente con i doveri del cittadino, si collocava sullo sfondo dell'alternativa offerta dalle prospettive di Voltaire e di Montesquieu, convergenti nelle soluzioni pratiche date al problema della tolleranza, ma divergenti nella valutazione dei rapporti tra religione e politica. Mentre il primo (del quale Furio Diaz, in un amaro contributo che invita all'impegno militante, ricorda qui le celebri battaglie giudiziarie)⁵⁴ si era

⁵¹ Cfr. P. JURIEU, *Apologie du Sr. Jurieu, Pasteur et Professeur en Théologie, adressée aux pasteurs et conducteurs des Eglises Walonnes des Pays-Bas*, A la Haye, chez A. Troyel, 1691, p. 18, rist. anast. in P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, cit., vol. V, 2, 1982, p. 456 a; cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Pierre Jurieu*, cit., p. 606.

⁵² J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, IV, viii, in *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), vol. III, 1964, p. 469; trad. it. *Il Contratto sociale*, in ID., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, Utet, 1970, p. 842.

⁵³ *Ivi*, p. 463; trad. it. cit., p. 836.

⁵⁴ Cfr. F. DIAZ, *Da Calas a La Barre. I triboli della tolleranza fra giudici e sacerdoti*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 933-946.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

incamminato sulla strada lockiana di una secolarizzazione della politica che non cancellasse la religione ma aprisse a una religiosità universale, lasciata alla libera convinzione privata del credente, il secondo aveva anch'egli aderito alla dottrina della separazione della Chiesa dallo Stato, ma aveva riservato a questo il diritto di valutare la religione in relazione alla tranquillità pubblica. Infatti la religione è sì uno dei fattori dell'*esprit général*, ma lo Stato può proscriverla o impedire a una religione nuova di aggiungersi a quella già stabilita, nel caso che lo richieda la scarsa compatibilità sociale dei suoi culti e dogmi⁵⁵. Come emerge dall'impegnato saggio di Girolamo Imbruglia, nell'Illuminismo maturo la questione si gioca nell'alternativa tra cosmopolitismo e patriottismo⁵⁶.

Il modello roussoiano di libertà, con tutto il suo carico di ambiguità relativo al controllo delle coscienze, sarà rifiutato da Kant, il quale indicherà nella formula montesquieuiana del *non impedimento*, piuttosto che in quella roussoiana dell'*autodeterminazione* la concezione corretta della libertà nello stato di diritto⁵⁷. Ma anche nella Francia degli anni settanta la scelta roussoiana era stata rifiutata. D'Holbach la riteneva incoerente rispetto alla premessa della inseparabilità dell'intolleranza religiosa da quella civile: una religione civile può essere un modo surrettizio di reintrodurre la chimera della religione naturale, mentre bisogna avere il coraggio di liberarsi dal giogo della religione, prendendo sul serio il 'paradosso' bayleano che tutti, da Voltaire a Montesquieu a Rousseau, si sono ostinati a rifiutare, e realizzare finalmente l'unica società tollerante possibile, quella formata da atei. Lasciamo stare il fatto che l'autore del *Bon sens* ritenesse di poter ricorrere, per propagandare l'ateismo, all'opera dei preti riconvertiti, ma è difficile sfuggire all'impressione che nella radicalità delle scelte teoriche del barone d'Holbach, come nella sua disponibilità al compromesso con la monarchia, ritorni la sfiducia libertina nella possibilità di vincere il fanatismo e le superstizioni del volgo con l'aiuto dei soli lumi della ragione.

In quegli stessi anni altri andavano facendo scelte meno compromissorie sul piano politico e più fiduciose nelle capacità della ragione. Nel redigere le diverse edizioni dell'*Histoire philosophique des deux Indes* Raynal, Diderot e Deleyre tracciavano infatti una storia filosofica della libertà e della tolleranza, divenuta ormai uno dei fattori della civiltà. Era questo anche un modo di

⁵⁵ Cfr. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XIX, iv e XXV, ix-x, in MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard ("Bibliothèque de La Pléiade"), 1951, vol. II, pp. 558 e 744; trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., Torino, Utet, 1950 (3ª ed. 1996), rispettivamente vol. I, pp. 491-492 e vol. II, pp. 132-133.

⁵⁶ Cfr. G. IMBRUGLIA, *Dopo Rousseau. Il problema della tolleranza nella "Histoire des deux Indes" di Raynal e Diderot*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 1009-1046.

⁵⁷ Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), in *Kants Werke*, cit., vol. VI, pp. 221 e 230; trad. it. *La metafisica dei costumi*, I. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in I. KANT, *Scritti politici*, cit., pp. 397 e 406-407.

segnalare i limiti giusnaturalistici della strada lockiana-voltairiana, come pure della via roussoiana del patriottismo, che viene ora rifiutata in nome di un cosmopolitismo alimentato dalla lettura di Montesquieu. Per Raynal e i suoi collaboratori i paesi d'Europa che hanno conosciuto la tolleranza sono stati benedetti dalla prosperità, com'è provato dall'esempio olandese e dalla decadenza degli stati cattolici. Ma ormai la libertà si è trasferita dall'Europa all'America, e può offrirsi al Vecchio Mondo come un modello da seguire, per esempio per rimettere in discussione, come farà Condorcet nel 1778, la questione della revoca dell'editto di Nantes. Nuovi miti subentrano ai vecchi nell'immaginario dei filosofi. Ancora pochi decenni prima, come ci ricorda Rolando Minuti, Boyer d'Argens aveva celebrato nelle *Lettres chinoises* (1755) la religione razionale dei Cinesi, fatta di valori etici universali, e la superiorità della morale di Confucio, considerata come una filosofia pratica priva di implicazioni metafisiche – entrambe forme estreme e lontane di *credo minimo* – e le aveva indicate come modelli a un'Europa attraversata da fanatismo e intolleranza⁵⁸. Ma, come emerge dal contributo di Guido Abbattista, nei decenni successivi quel mito, che era stato di gesuiti e di *philosophes*, era andato in frantumi sotto i colpi di una critica erudita che trovava la sua cassa di risonanza nel *Journal des sçavans*⁵⁹. Ora il testimone sembra dunque essere passato all'estremo Occidente, dalla cui storia, più familiare e recente, è possibile trarre nuovo alimento per la politica europea.

Dunque la storia delle colonie inglesi d'America si identifica con la storia stessa della tolleranza, ma rivela anche i limiti della strada lockiana-voltairiana. Nella Pennsylvania del quacchero William Penn la comunità vive in felicità e prosperità, seguendo un *credo minimo* ridotto a un codice morale, a una sorta di religione civile, ma non potrebbe resistere a un invasore perché la religione gli vieta l'uso delle armi. Nella Carolina di John Locke la tolleranza ha prodotto la libertà civile, senza però che si realizzasse in un compiuto progetto democratico: atei e cattolici restano fuori e il potere legislativo ed esecutivo rimane nelle mani dei proprietari e dei loro eredi. Infatti il diritto naturale non basta produrre la libertà civile e politica. Questa si alimenta di istituzioni concrete, di separazione e bilanciamento dei poteri, di controllo da parte dell'opinione pubblica, e non soltanto di tolleranza religiosa e di religione naturale. Perciò occorre volgersi a Montesquieu, l'unico che sia stato capace di pensare la civiltà e le condizioni che rendono possibile la libertà, e incanalare la dimensione morale roussoiana nella strada maestra del cosmopolitismo. Per dirla con le parole di Deleyre (ma non diversamente si esprimerà Diderot): "Tutti gli stati

⁵⁸ Cfr. R. MINUTI, *Orientalismo e idea di tolleranza nelle "Lettres chinoises" di Boyer d'Argens*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 887-920.

⁵⁹ Cfr. G. ABBATTISTA, *"Quand a commencé leur sagesse"? Il "Journal des Sçavans" e il dibattito su antichità e civiltà della Cina (1754-1791)*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 975-1007.

Carlo Borghero Il giuramento dell'infedele

dovrebbero avere all'incirca lo stesso codice morale di religione, e lasciare il resto, non alle dispute degli uomini, che bisogna impedire quando possono turbare la tranquillità pubblica, ma all'impulso della coscienza, accordando un'intera libertà di pensare ai teologi come ai filosofi⁶⁰. Come la *religione civile* del *Contratto sociale* il *credo minimo* è ridotto a un *codice morale*; ma ora ha acquistato universalità e non aspira più al controllo delle coscienze. Può accompagnarsi perciò a una *tolérance indéfinie*, cioè garantire una piena libertà di pensiero e di espressione sulle materie che non sono in contrasto col codice morale ristretto di pertinenza dello stato. E questo è anche l'unico mezzo per spegnere il fanatismo e prevenire o scalzare il potere del clero, altrimenti destinato a divenire un corpo separato e incontrollabile dentro lo stato. Anche il giudizio sul cristianesimo non è diverso da quello pronunciato da Rousseau nel *Contratto sociale*: come tutte le religioni, pure quella cristiana si radica sulla superstizione, genera ignoranza e sudditanza politica, fomenta il fanatismo.

Nel gioco prospettico degli autori di riferimento in primo piano non sono più i deisti che cercavano una via razionale per rintracciare nelle religioni positive il numero ridotto delle credenze della religione naturale: ormai la scena è occupata da Hume e des Bosses, da Boulanger e d'Holbach, con alle spalle Bayle e, sullo sfondo, Hobbes e Machiavelli. Sono attori di peso, che modificano l'andamento della rappresentazione. Il rapporto tra Stato e Chiesa non può non esserne influenzato. Anche Montesquieu ha insegnato che la giurisdizione è unica, ed è perciò insensato pretendere di dividere potere temporale e potere spirituale, ovvero, come ha detto Rousseau riproponendo l'insegnamento hobbesiano, bisogna "riunire le due teste dell'aquila e ricondurre tutto all'unità politica"⁶¹.

La scelta di Voltaire, e con questa la via lockiana, sembrano sconfitte. Grazie anche agli interventi di Diderot, nel testo che negli anni settanta viene identificato dall'opinione pubblica con la voce del partito filosofico, la storia naturale della religione e la teoria del suo uso politico sono ritornate prepotentemente alla ribalta. Tuttavia le cose non si fermano qui. Poco dopo, nel promulgare la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, l'Assemblea nazionale francese non avrà bisogno di affermare l'unità di Stato e Chiesa per sancire il passaggio dalla tolleranza al pieno riconoscimento dei diritti dell'al-

⁶⁰ Cfr. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XIX, xxiv, 7 voll., La Haye, Gosse Fils, 1774, vol. VII, p. 192; per le aggiunte di Diderot, cfr. *Suppléments à l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XIX, i, 4 voll., La Haye, Gosse Fils, 1781, vol. IV, p. 224 ("Sarebbe degno della saggezza di tutti i governi avere uno stesso codice morale di religione, da cui non dovrebbe essere permesso discostarsi, e lasciare il resto alle discussioni indifferenti per la tranquillità del mondo. Sarebbe anche il mezzo più sicuro di estinguere insensibilmente il fanatismo dei preti e l'entusiasmo dei popoli"). Cfr. G. IMBRUGLIA, *Dopo Rousseau*, cit., pp. 1033 e 1042.

⁶¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contract social*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, p. 463; trad. it. cit., p. 836; per il riferimento a Montesquieu, cfr. G. IMBRUGLIA, *Dopo Rousseau*, cit., p. 1043.

tro. La più efficace giustificazione di questa svolta si trova forse nelle pagine di uno scrittore che ha vissuto l'esperienza della Rivoluzione americana. Nel dare ragione della scelta dei costituenti francesi, in aperta polemica con le *Reflections on the Revolution in France* di Edmund Burke, Thomas Paine scriverà nei *Rights of Man* (1790): "La costituzione francese ha abolito o rinnegato insieme la tolleranza e l'intolleranza, e ha istituito il diritto universale di coscienza. La tolleranza non è l'opposto dell'intolleranza, bensì il suo *travestimento*. Entrambe sono dispotismi. L'una si arroga il diritto di rifiutare la libertà di coscienza, l'altra quello di concederla"⁶². Per quanto possa apparire sorprendente in relazione al costante riferimento al sacro diffuso nella vita pubblica americana, proprio dall'America verrà un'indicazione chiara, coerente con il testo costituzionale francese difeso da Thomas Paine. Nel 1791, quasi a ricordarci la saldatura tra le vicende politiche e costituzionali delle due sponde dell'Atlantico, il principio non che lo stato *tollera* tutte le confessioni, cioè concede anche agli esponenti delle chiese minoritarie di manifestare il proprio culto, ma che allo stato la legge impone l'*indifferenza istituzionale* nei confronti di tutte le confessioni religiose – in altri termini, che lo stato è uno *spazio laico* – sarà affermato, per volontà dei jeffersoniani, nel primo emendamento della costituzione americana: "Il Congresso non potrà fare alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione, o per proibire il libero culto"⁶³.

⁶² TH. PAINE, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, a cura di G.J. Holioake, London-Toronto-New York, J.M. Dent & Sons - E.P. Dutton & Co., 1915 (2^a ed. 1921), p. 65; trad. it. *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 162.

⁶³ Cfr. C.H. PRITCHETT, *The American Constitution*, New York-Toronto-London, McGraw-Hill, 1959, p. 681. Ma cfr. anche TH. JEFFERSON, *A Bill for Establishing Religious Freedom*, cit., p. 347; trad. it. cit., p. 177.