



diritto & religioni

Semestrale
Anno XIII - n. 1-2018
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

25

 LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XII - n. 2-2017
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi - Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

M. Jasonni, L. Musselli (†)

G.J. Kaczyński, M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI RESPONSABILI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

G. Bianco, R. Rolli

M. Ferrante, P. Stefani

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,

segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Giuseppe D'Angelo - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Vincenzo Pacillo - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

Il «Personale» e il «Politico» nel Saggio sulla tolleranza di John Locke

GIANLUCA SARDI

1. Il contesto storico-biografico dell'opera

Il profilo che più nettamente emerge dalle opere giovanili di John Locke quali, a titolo esemplificativo, i *Due scritti sulla tolleranza*¹ e i *Saggi sulla legge naturale*², è quello che oggi chiameremmo di «intellettuale di regime».

Come a molti dei suoi contemporanei, la restaurazione monarchica dopo l'interregno cromwelliano, avvenuta in un quadro istituzionale di perdurante precarietà, sembrò a Locke un vero e proprio miracolo.

Al riguardo, è opportuno sottolineare che le continue trattative tra l'autorità regia e il Parlamento, alle quali viene fatto spesso riferimento nella produzione scientifica del filosofo di Wrington, erano dirette a superare (o almeno a stemperare) la tradizionale conflittualità fra le due massime istituzioni dello Stato, con accordi su questioni di carattere generale, prima di tutte quelle connesse con la politica religiosa ed ecclesiastica. Su tale punto si realizzerà una singolare (e per certi aspetti contraddittoria) convergenza su un disegno di generale «normalizzazione», volta a ricondurre le confessioni non conformiste nel grande seno della Chiesa d'Inghilterra. Per tale via Carlo II (memore, certo, del lapidario aforisma di suo nonno Giacomo I «*No bishop, no king*»)

¹ I *Due scritti sulla tolleranza*, più noti come i *Due trattati sul magistrato civile*, hanno ricevuto la loro attuale denominazione dallo studioso CARLO AUGUSTO VIANO, che per primo li ha portati alla luce, pubblicandoli nel volume *John Locke. Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Taylor, Torino, 1961.

² Il titolo di *Essays on the Law of Nature* è stato attribuito da WOLFGANG VON LEYDEN. E esso deriva dal modo in cui uno dei corrispondenti di Locke, John Tyrrell, denominava questi manoscritti, rimasti a lungo in suo possesso. In realtà la natura discorsiva di questi testi non si adatta pienamente al termine *essay*, e in effetti un'altra e più recente edizione critica quella di ROBERT HORWITZ, JENNY STRAUSS CLAY e DISKIN CLAY, si intitola appropriatamente *Questions concerning the Law of Nature*, riflettendo più fedelmente l'articolazione per *quaestiones* dell'opera di Locke. Traduzione italiana, a cura di MARTA CRISTIANI, *Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

sperava di ottenere un più generale e convinto appoggio dei vescovi anglicani. Per la stessa via gli esponenti del Parlamento miravano invece a rinsaldare l'unità e il carattere «nazionale» della Chiesa di Stato, in funzione anticattolica e antifrancese (sono note le ingerenze di Luigi XIV sulla politica inglese, attraverso l'appoggio ai cattolici di quel paese).

Una linea dunque di politica sia interna sia estera, che implicava come sua prima (sebbene sottaciuta) condizione la «liberazione» dalla pesante ipoteca cattolica rappresentata dalla dinastia Stuartiana³.

È in questo contesto che nasce il cosiddetto «codice Clarendon»⁴, cioè tutto quel complessivo «pacchetto» di interventi normativi del primo Parlamento di Carlo II, che nel giro di pochi anni attuava l'imposizione di un sistema rigoroso di disciplina ecclesiastica, al fine di instaurare l'uniformità religiosa, di liquidare il dissenso sotto qualsiasi forma e di realizzare un controllo capillare della vita pubblica e sociale⁵. Non è difficile notare che il Codice Clarendon, in ultima analisi, poneva in essere quella stessa logica interventista alla quale erano informati i primi *Scritti sulla tolleranza*.

Riesce pertanto difficile comprendere come mai invece Locke, prendendo posizione su di esso con il *Saggio sulla tolleranza* del 1667⁶, lo sottoponga a

³ Da tale ottica appare ben comprensibile il prudente silenzio del re Carlo II circa il suo credo cattolico, rivelato, com'è noto, solo sul letto di morte. Davvero indicativa dell'ambiguità del personaggio sul terreno religioso e della politica ecclesiastica è la testimonianza di un suo contemporaneo del livello di Locke, che plaudendo al re d'Inghilterra «[...] come capo dei protestanti» lo incita a perseguire «lo scoraggiamento del papato tra noi e l'unità dei dissidenti protestanti [...] contro il comune nemico».

⁴ Dal nome dell'abile politico Hyde, conte di Clarendon, che diresse i lavori della commissione legislativa. Cfr. NICOLA MATTEUCCI, *Dal costituzionalismo al liberalismo*, nel vol. *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, IV, UTET, Torino, 1980, p. 14.

⁵ Il *Corporation Act* (1661) prescriveva la professione di fede anglicana per coloro che rivestivano cariche pubbliche e, come conseguenza immediata, l'esclusione dei dissidenti dal governo delle città; l'*Act of Uniformity* (1662) rendeva obbligatori le pratiche religiose e il rito anglicano, costringendo tutti i sudditi e tutte le chiese a uniformarsi (uno specifico *Quakers Act* colpiva le riunioni liturgiche dei quaccheri); il *Coventicle Act* (1664) proibiva ogni forma di culto privato e di assemblee religiose non ufficiale, alla quale partecipasse un numero superiore a cinque persone; il *Five Miles Act* (1665) imponeva a coloro che avessero rifiutato giuramento di fedeltà al re e di soggezione alla Chiesa anglicana di tenersi lontani dalle loro antiche parrocchie e città. È evidente che, attraverso tutti gli atti del «Codice Clarendon», l'intolleranza religiosa si trasforma in discriminazione politica. Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶ *An essay concerning toleration* viene pubblicato per la prima volta da Fox Bourne in *The life of John Locke* nel 1876. Di tale opera esistono quattro versioni manoscritte: una ritrovata tra le carte di Lord Ahsley Cooper, nel *Public Record Office* (ed è la versione pubblicata da Fox Bourne); una seconda rinvenuta in un quaderno del suo Autore, in possesso di Mr. Arthur Houghton, negli Stati Uniti, con la tipica dizione «sic cogitavit John Locke» e con la data del 1667. Un terzo manoscritto si trova presso la *H.E. Huntington Library* di San Marino in California; il quarto, conservato nella *Lovelace Collection* della *Bodleian Library* di Oxford, non è di mano dell'Autore, pur recando di questi aggiunte, correzioni, cancellature e la data del 1667. Il *Saggio sulla tolleranza* appare per la prima volta in lingua italiana, a cura di CARLO AUGUSTO VIANO, in *John Locke. Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, op. cit., pp. 219-239, nella versione della *Lovelace Collection* (edizione che contempla le

una complessiva e serrata critica sia nei principi ispiratori sia sotto l'aspetto dell'opportunità politica, contestandone la legittimità sotto il profilo del diritto. Per il Locke del *Saggio sulla tolleranza*, il magistrato civile⁷, il re, non ha il diritto di intervenire nella regolazione delle «cose indifferenti», sia quelle che afferiscono al culto, sia quelle concernenti la sfera privata e laica del suddito.

Una posizione, come si vede, decisamente liberale; secondo John Dunn, addirittura, la più estrema in senso liberale che si possa trovare in tutti i suoi scritti. Lo stesso Dunn, continuando, osserva come non possa sorprendere che questa dottrina appaia nell'ultimo dei suoi pezzi politici, nei quali è assiomatico che la comunità al di fuori della struttura dell'autorità politica sia moralmente inerte e priva di ogni diritto di prendere delle iniziative politiche autonome⁸.

La comunità inerte è l'oggetto del governo -la comunità presa in considerazione nei testi del primo Locke. Con il *Saggio* del '67 sembra in effetti che questa «umanità» venga alla ribalta, trovando in Locke un deciso difensore in uno dei suoi misconosciuti diritti. È l'inizio della cosiddetta «svolta», l'opera nella quale è possibile veder passare la linea di confine fra la produzione giovanile e la produzione della maturità, fra il Locke rivolto al passato e il Locke che si apre al futuro e apre il futuro.

Viene naturale chiedersi cosa sia successo, quali esperienze e riflessioni abbiano determinato tale (per alcuni troppo repentina) evoluzione. Biografi e critici concordano nel porre l'accento sull'importanza decisiva dell'incontro, avvenuto proprio in quell'anno, con Lord Ashley Cooper, il futuro primo conte di Shaftesbury -politico di alte vedute e di grande ambizione, destinato a diventare leader tra i whigs.

Locke conosce questo personaggio nella modesta veste di medico curante (non laureato). Ma il suo occasionale paziente ha modo di apprezzarne così tanto le sue qualità (non solo professionali), da volerlo come medico personale e come collaboratore-consigliere.

Da questo momento Locke cambia città e ambiente e dalla Oxford accademica si trasferisce nella ben più dinamica Londra, all'Exeter House, residenza e luogo di lavoro del suo importante protettore. Il quale volle che egli si dedicasse allo studio dei problemi riguardanti lo Stato e la Chiesa d'Inghilterra.

Per Locke è un vero e proprio tuffo nella dimensione materiale dei proble-

varianti rispetto ai rimanenti manoscritti), che è il testo al quale si fa riferimento nel presente lavoro.

⁷ Cfr. JOHN LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di DIEGO MARCONI, UTET, Torino, 2005, p. 18: «[...] Per magistrato deve intendersi -dal latino magistratus- il supremo potere di una società, che per Locke è il potere legislativo».

⁸ JOHN DUNN, *Il pensiero politico di John Locke*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 46.

mi politici ed economici del suo Paese (non a caso tra le altre occupazioni, su segnalazione del suo mecenate, assume la carica di segretario dell'Associazione dei Lords Proprietors della Carolina e in tale veste collabora alla stesura di un progetto di *Fundamental Constitutions for the government of Carolina*)⁹.

Questo «spaccato» biografico, necessariamente sommario, indurrebbe ad abbracciare la tesi della mutazione troppo repentina, la tesi, in sostanza, di un Locke opportunista che, cambiando ambiente, senza troppe mediazioni, passa dalla difesa degli interessi ecclesiastici e politici dell'università alla difesa dei ceti attivi e proprietari della sua terra. Una lettura che, a uno sguardo più circostanziato, non convince, o non convince del tutto. Ben più avveduta e molto più aderente alla realtà dei fatti appare l'interpretazione che di tale forte influenza ambientale dà Dunn, che si limita a parlare di locus sociale della riflessione di Locke, come caratteristica del suo pensiero, il suo naturale pensare situato¹⁰. Si può vedere anche in questo un contrassegno del suo empirismo filosofico.

Ci sono peraltro testimonianze che depongono nella direzione di una più progressiva e lenta maturazione. Nel 1665, dunque due anni prima del fatale incontro con Lord Cooper, Locke ha modo di soggiornare a Clèves e, in quell'occasione, può constatare che in quella città, come scrive all'amico e scienziato Robert Boyle, calvinisti, luterani e cattolici permettono pacificamente l'uno all'altro di scegliere la propria strada per il cielo, né una sola volta gli è mai capitato di osservare alcuna contesa o animosità tra di loro per motivi di religione¹¹.

Un'osservazione che lascia supporre come Locke fosse indotto a riflettere (forse anche autocriticamente) sulla giustezza delle sue posizioni in fatto di tolleranza religiosa e sulla effettiva maturità civile di quel «popolo» di cui, al pari di Thomas Hobbes, non aveva grande considerazione. Resta certo, in ogni caso, che -anche ammettendo con Dunn che quando ci chiediamo perché Locke scrisse sulla tolleranza ci ritroviamo di fronte a un punto oscuro¹²- il *Saggio* del '67 è il primo scritto nel quale Locke si dichiara apertamente favorevole alla tolleranza religiosa. Lo fa all'interno di una cornice discorsiva particolarmente articolata e pragmatica, ben diversa dall'astratta codificazione di principio di una pura teoria del diritto¹³.

⁹ Cfr. MARIO SINA, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 20.

¹⁰ JOHN DUNN, *op. cit.*, p. 28.

¹¹ *Lettera di Locke a Boyle*, Clèves, 12 dicembre 1665, nel vol. *The correspondence of John Locke*, I, a cura di ESMOND S. DE BEER, Clarendon Press, Oxford, 1976-1982, p. 218.

¹² JOHN DUNN, *op. cit.*, p. 43.

¹³ Ed è qui che alcuni studiosi ritengono di scorgere un motivo di più grande interesse e di maggiore

2. *La tolleranza fra diritto della coscienza e metodo di governo del pluralismo religioso*

Nel *Saggio* del '67, considerazioni di principio e argomentazioni di natura pratica e di opportunità politica si intrecciano e si supportano vicendevolmente nella difesa di una «sana» concezione della tolleranza -lontana dalle opposte, entrambe erranee, posizioni che avevano fino ad allora reso impossibile la soluzione del problema, se si può dire, per eccesso di pretesa: la prima che esige l'obbedienza assoluta in nome dell'autorità, la seconda che invoca una libertà universale in nome della coscienza.

L'intera linea argomentativa del *Saggio* è diretta a dimostrare da un lato l'illegittimità, dall'altro, soprattutto, l'irrealizzabilità dell'una come dell'altra.

Nella sua diagnosi Locke mostra una lucida consapevolezza della situazione dell'Inghilterra del suo tempo, lacerata da una contraddizione apparentemente insanabile fra l'irrefrenabile diritto alla libertà di coscienza e l'ineludibile esigenza dell'ordine e della pace civile. Sottoporre all'individuale valutazione della coscienza l'obbligo di obbedienza alle leggi, in un regime di accentuato pluralismo delle fedi e delle convinzioni religiose, comporta la dissoluzione dell'ordine pubblico e, in definitiva, dello Stato; ma il sacrificio della coscienza (e cioè il mettere tra parentesi la personale convinzione) porta alla degenerazione e alla corruzione dell'essere umano, introduce ipocrisia e distacco, e perciò comportamenti alla lunga distruttivi della persona e, di conseguenza, del vincolo sociale e della stessa relazione con la legge naturale e con il divino.

Si è dunque di fronte a due esigenze, entrambe necessarie e irrinunciabili. La tolleranza va intesa (ed è questa l'intuizione centrale del *Saggio*) come un dispositivo critico¹⁴ capace di tenere insieme e far coesistere pacificamente tali istanze apparentemente inconciliabili. Ma la messa a punto di un tale dispositivo ha come sua pre-condizione una ricognizione accurata di tutti i diversi aspetti della realtà, a partire dai «primi» e fondamentali.

In linea con tale presupposto metodologico, la problematica connessa con la questione della tolleranza è affrontata da Locke con la riaffermazione di un principio politico fondamentale, destinato a svolgere il ruolo di filo condut-

attualità, anche rispetto alla ben più famosa *Lettera sulla tolleranza* (1689). Si veda, ad esempio, BARBARA HENRY, *Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano* nel vol. GIULIO MARIA CHIODI e ROBERTO GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, Franco Angeli, Milano, 2005, pp. 173-189.

¹⁴ Così la definisce MAURIZIO MERLO in *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Monza, 2006, p. 44.

tore e stella polare dell'intero discorso, che è quello secondo cui il potere e l'autorità sono devoluti al magistrato perché non ne faccia altro uso se non per il bene, la conservazione e la pace degli uomini in quella società alla quale è stato preposto.

A tale assioma fa seguito la considerazione che se gli esseri umani fossero in grado di vivere insieme in maniera pacifica, senza vincolarsi a determinate leggi e senza entrare in uno Stato, non ci sarebbe affatto bisogno di un magistrato o della politica, che furono creati solo per salvaguardare i consociati dal reciproco inganno e dalla reciproca violenza in questo mondo.

Cosicché l'unica misura dei procedimenti di un governo dovrebbe essere quella che fu il fine della sua creazione¹⁵. Di fronte a tale compito, che è quello istituzionale del potere sovrano, la questione circa la sua derivazione – *iure divino* o *ex consensu gentium* – perde importanza. Ciò che è necessario presumere è che chi gestisce il potere abbia a cuore i bisogni e gli interessi del suo popolo e che dunque concepisca, come si direbbe oggi, la politica come servizio. In caso contrario egli finisce di essere «principe» e si trasforma in despota o in tiranno (il «pirata» dei *Saggi sulla legge naturale*).

Da questa (solo apparentemente ovvia) premessa discende che il malgoverno o la cattiva gestione dei processi sociali debbono essere imputati a inadeguatezza, a limiti «interni» a colui o a coloro che governano. Limiti, anzitutto, epistemologici, limiti conoscitivi: in una parola, mancanza di visione e scarsa consapevolezza della natura reale dei problemi. Tali limiti sono connessi con la natura «finita» dell'intelletto. La consapevolezza critica di ciò deve anzitutto indurre il magistrato a riconoscere se stesso come non infallibile¹⁶ e deve spingerlo a uno studio sempre attento della realtà che si trova a gestire.

Per muoversi correttamente nello specifico campo della tolleranza – tolleranza sì, tolleranza no – in una società che si presenta come complessa perché caratterizzata dalla sopravvenuta diversità dei punti di vista e dalla pluralità delle appartenenze (situazione della società inglese della seconda metà del Seicento), occorre anzitutto che egli abbia ben chiaro il quadro delle opinioni e delle azioni che hanno diritto o meno alla tolleranza.

A giudizio di Locke, dall'ottica specifica della tolleranza le opinioni e le azioni umane devono essere distinte in tre diverse classi: le opinioni meramente speculative, come la credenza nella Trinità, nel purgatorio, nella transubstanziazione, negli antipodi, nel regno personale di Cristo sulla terra¹⁷, e

¹⁵ JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 219.

¹⁶ JOHN LOCKE, *op. ult. cit.*, p. 224.

¹⁷ JOHN LOCKE, *op. ult. cit.*, p. 220.

il culto divino, nelle sue diverse modalità; le opinioni e le azioni che per la loro propria natura non sono né buone né cattive, ma che tuttavia, contrariamente alle prime, che riguardano solo la coscienza personale e restano confinate all'interno di essa, riguardano la società e i rapporti reciproci tra gli uomini (queste sono tutte le opinioni pratiche e le azioni che concernono cose indifferenti)¹⁸; le opinioni e le azioni che concernono la società, ma sono anche buone o cattive nella loro natura (sono le virtù e i vizi morali)¹⁹.

Le prime – le opinioni speculative e il culto divino – godono di un diritto alla tolleranza assoluto e universale²⁰. Esse avvengono nella giurisdizione della coscienza, che ha pieno dominio su di loro.

È questa la prima inequivoca affermazione di un diritto inviolabile della persona da parte di Locke. Perché se è vero che il riconoscimento della inviolabilità della fede è già presente negli scritti del 1661-1663²¹, sotto forma di dottrina dell'incoercibilità della credenza (per la quale non si può non credere in ciò che si crede, così come non si può non vedere ciò che, aprendo gli occhi, si vede), è altrettanto vero che in essi quel «riconoscimento» sembra avvenire, per così dire in negativo, non tanto per proclamare un diritto del suddito, e dunque il dovere del «rispetto» da parte del magistrato, quanto per segnalare un limite negativo del potere sovrano. Di tutt'altro segno invece è il riconoscimento che se ne fa nel *Saggio* del '67, in cui tale sfera di libertà individuale appare come protetta da una soglia sacra che lo stesso Creatore ha voluto inviolabile. Al riguardo, il filosofo di Wrington sostiene che, se Dio avesse voluto che gli uomini fossero spinti a forza in cielo, questo sarebbe avvenuto non per opera della forza esterna esercitata dal magistrato sul corpo degli uomini, ma si sarebbe servito della costrizione interiore del proprio spirito sui loro spiriti²². Su questi ultimi non può operare nessuna costrizione umana, perché la via della salvezza non è un atto imposto, ma una scelta segreta e volontaria dello spirito²³.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Già nel primo di tali *Scritti*, è dato leggere che la religione non può essere inculcata nel cuore degli uomini da nessun altro potere, se non da quello del suo primo autore e che il magistrato deve evitare di torturare le povere creature che non spera più di correggere. JOHN LOCKE, *Primo scritto sulla tolleranza*, cit., p. 161. Da questi elementi testuali Viano ricava la tesi della sostanziale continuità tra il Locke del '61 e il Locke del '67, relativamente alle opinioni speculative. Pertanto nel *Saggio* non avverrebbe che la mera riproposizione di qualcosa di già acquisito.

²² JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 221.

²³ La dottrina della incoercibilità della fede è presente già in Sant'Agostino e San Tommaso, i quali ritenevano che non si potessero convertire a forza né pagani, né musulmani, né ebrei, dal momento che la fede fiorisce in virtù della grazia divina e che coloro che non sono stati in condizione di accogliere

Di fronte a tale soglia qualsiasi «autorità», qualsiasi pretesto adduca (compreso quello della concordia civile e dell'ordine pubblico) deve arrestarsi. E deve arrestarsi, dal punto di vista di Locke, non solo per la «sacralità» della coscienza, ma perché di fronte a quella soglia ogni «autorità» cessa. All'interno di essa, infatti, avviene un «gioco» la cui posta non ha prezzo: si tratta della mia salvezza o della mia dannazione eterna. È un gioco di cui nessuno conosce le regole meglio di me e che nessuno può giocare al posto mio.

Ciò fa sì che nelle speculazioni e nel culto religioso ogni uomo goda di una perfetta e incontrollabile libertà, che può liberamente utilizzare senza o, addirittura, contro il comando del magistrato, senza poter essere chiamato a risponderne davanti a quest'ultimo.

E siccome le modalità del culto sono intimamente connesse con il credo del singolo individuo e dal momento che, dal punto di vista della coscienza, non c'è in esse aspetto che non rivesta importanza, ne discende che tutto l'insieme di atti e pratiche rituali connessi con le «cose indifferenti»²⁴ va lasciato alla discrezionalità del fedele e interdetto al magistrato.

In quest'ordine di cose il magistrato non ha potere alcuno, né può riceverlo, nemmeno per libero contratto, perché quello religioso è un compito che non ammette delega²⁵.

Del resto è ben strano pensare che ci sia qualche fondamento di uniformità per poter proibire in un paese cristiano una professione dissenziente di cristiani, mentre la religione ebraica è tollerata²⁶.

Una proposizione, questa, che va letta come uno strale contro l'*Act of Uniformity*.

La legittimazione di tutte le forme di culto non conformiste (comprese quelle degli «entusiasti» e dei poco amati quaccheri) comporta un autentico capovolgimento nella relazione di dipendenza tra il singolo fedele e il Signore e Padrone del creato: centrale in essa non è più l'universale Autorità divina e l'obbligo dei sudditi all'obbedienza, bensì la privata e peculiare transazione che dallo spirito del credente muove verso la divinità -il particolare «*commerce*» che si stabilisce tra il fedele e Dio.

Siamo dunque agli antipodi rispetto alle formulazioni dei primi *Scritti* e

la buona novella restano preclusi ad essa.

²⁴ Fra esse, Locke indica l'inginocchiarsi o il sedersi al sacramento, l'essere ribattezzati (nel rito anabattista), l'adorare Dio nelle cerimonie pompose dei papisti o nel modo più semplice dei calvinisti; cose che, se dettate dalla coscienza, non possono rendermi peggior suddito del mio principe o peggior vicino per chi è suddito al pari di me. JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 222.

²⁵ Cfr. MARIO SINA, *Introduzione a Locke*, cit., p. 23.

²⁶ JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 222.

degli stessi *Saggi sulla legge naturale*.

Il magistrato è tenuto a un uguale rispetto della pluralità. Nei confronti delle diverse Chiese è suo dovere assumere una posizione di equidistanza.

Restano fuori dal regime della tolleranza i cattolici e gli atei. Non per motivi religiosi, bensì per motivi politici. Bisogna escludere i cattolici dalla tolleranza non a causa del loro particolare culto (che, come tutti gli altri, va rispettato), ma in quanto il capo della loro Chiesa, in base al presupposto della supremazia del potere papale, potrebbe in ogni momento annullarne il giuramento di fedeltà al proprio re²⁷. I «papisti», afferma Locke, sono da considerarsi nemici inconciliabili, della cui fede non si può mai essere sicuri, fino a che sono tenuti a una cieca obbedienza a un papa infallibile, che ha le chiavi della loro coscienza attaccate alla cintura e che può, se l'occasione lo richiede, dispensarli da giuramenti, promesse e obbligazioni, che essi hanno nei confronti del loro principe, specialmente quando questo è, nel loro senso, un eretico e armarli ai danni di un governo²⁸.

Quanto agli atei, Locke nega alla loro ideologia la qualifica di opinione speculativa, dal momento che la credenza in una divinità non deve essere annoverata tra le opinioni puramente speculative, perché è il fondamento di tutta la moralità e quella che influenza tutta la vita e le azioni degli uomini, quella senza la quale un uomo deve essere considerato non diverso da una delle più pericolose specie di animali selvatici e, perciò, incapace di qualsiasi forma di società²⁹.

Proprio l'esclusione dalla tolleranza dei cattolici e degli atei costituisce uno dei principali limiti del pensiero lockeano, foriero di mettere a repentaglio il canone dell'universalità dell'uguaglianza e della dignità umana³⁰.

²⁷ Cfr. JOHN LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, op. cit., p. 254, nota n. 6.

²⁸ JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 232. La prevenzione nei confronti dei cattolici determinò la loro esclusione dal diritto di voto nelle prime costituzioni statali delle colonie americane (Carolina, Pennsylvania, Vermont, Massachusetts etc.). Cfr. BRUNELLA CASALINI, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Mimesis, Milano, 2002, p. 80.

²⁹ JOHN LOCKE, *op. ult. cit.*, p. 223. Siffatto presupposto è alla base dell'esenzione dei non credenti dal giuramento nei tribunali.

³⁰ Cfr. MARIO TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 7: «Anche a voler vedere in Locke un precursore delle libertà borghesi, si resterebbe in buona parte perplessi soprattutto per i limiti che egli pone alla tolleranza -e dire che avrebbe avuto intorno ben diversi modelli- e per la stessa incidenza che essa ha nel suo sistema concettuale».

3. *Il perdurare del primato del «Politico» e il Saggio del '67 come opera di transizione*

Ma se la relazione simbolica fra Dio e credente (e dunque tra autorità della Chiesa di Stato e personale credo del fedele) registra per così dire l'inversione della dinamica tradizionale in un'ottica dichiaratamente individualista, non lo stesso si può dire accada nella relazione politica tra il suddito e la figura della sovranità, la quale viene solo ridefinita e perfezionata. In quanto supremo garante dell'ordine sociale, dentro il quale soltanto può realizzarsi il libero esercizio delle libertà personali e di gruppo, il magistrato non può, in ultima analisi, non restare arbitro supremo anche in materia religiosa. È sempre lui infatti, che, con deliberazione sovrana, delinea lo spazio superpolitico³¹ della privata relazione tra l'anima e Dio, nel quale la sua giurisdizione è sospesa³². Questa autolimitazione, che pure deriva dalla consapevolezza di non aver titolo al riguardo (nemmeno in un paese in cui il magistrato, cioè il re, è anche il capo supremo della Chiesa), è comunque un atto di tolleranza. Egli sa che Dio ha stabilito il magistrato come vicario in questo mondo, con il potere di comandare solo in affari che concernono il luogo nel quale egli è vicario. Chi invece si occupa delle faccende dell'aldilà non ha altro potere che di pregare e di persuadere. Il magistrato, come tale, non ha nulla da fare in relazione al bene delle anime umane o ai loro interessi in un'altra vita, ma riceve il proprio potere soltanto per una vita pacifica e agevole degli uomini riuniti in società³³.

Compito precipuo del governante è quello di vigilare, affinché le pratiche di fede e le cerimonie connesse con una qualsiasi forma di culto non si trasformino in occasioni di propaganda sediziosa o di provocazione contro un'altra e diversa forma di culto. Così come è suo dovere vigilare affinché il mio privato e intimo «commerce» con il divino non travalichi il perimetro della mia coscienza e non degeneri in fanatico e aggressivo atteggiamento di proselitismo.

Come nei confronti della privata sfera laica (del modo cioè in cui il singolo organizza la sua vita, il suo lavoro, il suo svago e le relazioni personali) così verso la privata sfera religiosa, agli occhi del reggitore, la tolleranza si configura come un problema pratico di ordine politico, prudenziale e legalistico, di coesistenza di fedi religiose diverse (tutte egualmente legittime) all'interno

³¹ JOHN LOCKE, *op. ult. cit.*, p. 227.

³² Ad essere protetto non era tutto ciò che l'individuo poteva concepire come un esempio della sua relazione con Dio, ma soltanto quella parte che al sovrano non sembrava costituire una minaccia per gli interessi altrui. Ma venerare il proprio Dio secondo il rito cattolico in un paese protestante costituisce un atto di sovversione. Cfr. JOHN DUNN, *op. cit.*, p. 52.

³³ JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 227.

dei limiti imposti dal mantenimento della pace civile come bene supremo³⁴.

L'opera di mediazione tra la tolleranza delle diverse appartenenze e la necessità (o l'ineludibilità) del controllo politico impone al detentore del potere il superamento della propria soggettività, delle personali inclinazioni e avversioni, persino del proprio personale credo (che, come per ogni suddito, resta per lui una «faccenda» privata). Nell'esercizio della sua alta funzione nel dominio comunitario e pubblico, egli non può non richiamarsi costantemente alla sua coscienza. Non però alla sua privata coscienza, ma alla coscienza ufficiale e pubblica che la legge naturale collega con il suo ruolo.

Scendendo infine dalla teoria sul terreno storico concreto, il *Saggio* arriva implicitamente a contemplare il caso di specie determinato dall'entrata in vigore dell'*Act of Uniformity* (1662) che, come si è visto, rendeva di fatto obbligatori le pratiche religiose e il rito anglicano, costringendo tutti i sudditi e tutte le chiese a uniformarvisi. Come deve atteggiarsi il non-conformista nei confronti di tale imposizione? La risposta di Locke a tale dilemma non è nuova. Riprendendo le formulazioni del *Primo scritto sulla tolleranza*, egli in sostanza afferma che se, in scienza e coscienza, il devoto è convinto della giustezza della propria fede, egli ha non solo il diritto, ma il dovere di disobbedire all'imposizione del potere politico e di non assoggettarsi a un culto che ritiene fallace. Salvo poi soggiacere serenamente alla pena prevista dalla legge per quella infrazione. È la dottrina dell'«obbedienza passiva». Grazie a essa la libertà di coscienza resta preservata e l'armonia sociale non è compromessa.

Il fatto che anche in quest'opera Locke faccia riferimento a tale dottrina (propria dell'apologetica dei sostenitori del diritto divino dei re, e che nasce dall'assunzione che gli ordini del re, godendo comunque di una legittimazione divina, non possono mai essere impunemente trasgrediti da chi gli è sottoposto)³⁵, testimonia di quanto egli risulti ancora legato a vecchie posizioni.

Non fosse che per tale aspetto, il *Saggio* del 1667 è da considerarsi un'opera di transizione: in esso la «svolta» del pensiero lockeano è certo accennata, ma è ancora ben lontana dall'essere compiutamente effettuata.

Infine, da un'attenta analisi del lavoro sopramenzionato è possibile ritenere che le ambiguità e le incoerenze che talvolta emergono dalle tesi di Locke, definito da uno dei suoi interpreti più autorevoli *the least consistent of all the great philosophers*³⁶, in larga parte coincidano con le ambivalenze e le contraddizioni della realtà stessa.

³⁴ MAURIZIO MERLO, *op. cit.*, p. 42.

³⁵ Cfr. JOHN LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, *op. cit.*, p. 254, nota n. 3.

³⁶ PETER LASLETT, *Introduction* a JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 82.

Da tale ottica le incertezze del filosofo di Wrington deriverebbero da un modo intellettualmente onesto di rappresentare la complessità oggettiva, senza la pretesa di appiattirla e ridurla a schema, sebbene ciò possa comportare il grave rischio di escludere dall'esercizio della libertà di culto e dal regime di tolleranza religiosa determinate categorie di consociati, in spregio al principio di uguaglianza universale degli individui.