

Alle origini della laicità e della tolleranza

La libertà di pensiero e lo spirito laico affondano le loro radici nel secolo delle guerre di religione, che si chiude con la pace di Westfalia del 1648

di **Michele Marinelli**

Nei ripetuti dibattiti sul rapporto tra cultura laica e valori religiosi ci sono inviti sinceri al dialogo, ma anche scontri sul "relativismo etico"; richiami alla necessità di tenere fermi in ogni caso comuni valori di riferimento – come la dignità della persona, la libertà delle coscienze, il rispetto dei diritti di ognuno, lo sforzo di determinare i rapporti tra potere civile e potere religioso –, ma anche ammonimenti diffusi a non relegare la religione negli spazi ristretti e asfittici del privato.

Troviamo, tuttavia, anche non poco disorientamento, perché difficilmente ci si accorge che quei valori che si reputano comuni sono stati declinati in forme assai diverse nella moderna concezione laica della libertà e in quella di matrice cristiana. «La nozione moderna di libertà – si è chiesto recentemente G. Preterossi in *Le ragioni dei laici* (2005) – è davvero identica, come si sente ripetere con eccessiva facilità, a quella cristiana? Il concetto di *individuo* di Hobbes e Locke che presuppone l'azzeramento di qualsiasi *auctoritas* precostituita, l'impossibilità di attingere alla fede in un ordine garantito dalla trascendenza per legittimare la politica e il

diritto, può essere inteso come identico all'idea di *persona* di un Agostino o di un Tommaso, persona come riflesso di Dio e della sua Verità assoluta? È decentemente sostenibile che il vero contenuto del liberalismo sia già implicito nel cri-

stianesimo, che ne costituirebbe l'autentica fonte di legittimazione?».

Né manca, oltre le stesse posizioni dei cosiddetti "atei devoti" – e cioè di coloro che, pur non credenti, ritengono insopprimibile il ruolo della religione ai fini della difesa



L'Europa dopo la pace di Westfalia



Papa Innocenzo X

della "civiltà occidentale", assediata, essi dicono, dal fondamentalismo islamico -, la tendenza diffusa ad affidare alla religione una funzione di suppleanza, di riempimento dei grandi vuoti prodotti da una inarrestabile e nichilistica secolarizzazione, che annebbia e raffredda le coscienze, condannate inesorabilmente all'individualismo, all'egoismo, al "materialismo" più cinico e sfrenato.

I più coraggiosi e ostinati tra i difensori delle matrici laiche della cultura europea si attestano sulla trincea dell'Illuminismo. Il loro intento e sicuramente anche il loro merito sono di tenersi fuori dalla polemica di circostanza, di portare la riflessione nelle sfere non sospette del dibattito culturale, di far parlare insomma direttamente la storia. Ma qui le cose un po' si complicano.

Il rischio della ripetitività, del luogo comune, della rinuncia all'approfondimento della riflessione è sempre in agguato. Con sofferenza della storia, delle sue "lunghe durate" - espressione con cui, a partire dalla scuola francese delle

"Annales", si indicano percorsi storici, spesso tortuosi e sotterranei, ma capaci di determinare effetti stringenti a medio e lungo termine. Capaci di smentire semplificazioni grossolane e consolidate, come la storiografia più accorta ha mostrato pur restando spesso inascoltata o ignorata.

SPOSTARE LO SGUARDO

Pur riconoscendo, negli osservatori più accorti e premurosi, l'attenzione alla specificità dei temi in relazione alla nostra epoca e la necessità di rimodularli adeguandoli ai nuovi bisogni e problemi che ci sollecitano, chiediamoci: è sempre e comunque utile e giustificato richiamarci soltanto all'Illuminismo come scaturigine incontaminata e assoluta della cultura laica e della tolleranza? Può esso considerarsi, nella sua irriverenza verso la Tradizione, un *primum* originario e intrascendibile? Con il rischio di farne una categoria metastorica, un paradigma senza radici? Non è l'Illuminismo, specialmente quando se ne consideri l'espressione più matura e cioè la Rivoluzione francese e la connessa fase del Terrore giacobino, divenuto fonte di sospetti e diffidenze dopo che una variopinta storiografia gli ha imputato di contenere i germi velenosi del totalitarismo politico e tecnologico del secolo appena trascorso; delle derive "nichilistiche" cui esso sarebbe approdato a motivo di una "dialettica" della ragione perversa e inesorabile? Al punto da mettere seriamente in discussione le sue premesse, i suoi valori più accreditati e indiscussi, senza dei quali l'Europa sarebbe rimasta inchiodata alle mostruosità dell'intolleranza, del dogmatismo più intransigente e ottuso, del fanatismo religioso: in una parola alla logica dell'*ancien régime*?

Non si tratta di capitolare di fronte a quella che, in certi settori e orientamenti anche eterogenei della nostra cultura, è divenuta una vera e propria campagna contro l'Illu-

minismo, la modernità e la ragione, che ha talora il sostegno di molti "laici", nonché di qualche noto e apprezzato storico. Si vuole qui prospettare solo un suggerimento. Modesto e semplice a un tempo. Non è il caso di spostare lo sguardo altrove, di "raffreddare" l'Illuminismo, di "demitizzarlo" in qualche modo, liberandolo dal suo carattere di evento epocale, spesso identificato con un razionalismo astratto, e mostrare che è esso stesso figlio della storia d'Europa e presenta solidi agganci quantomeno con il secolo che lo ha preceduto e al quale più volte è stato incautamente contrapposto? Non bisogna del resto dimenticare che l'Illuminismo, come ha spiegato Tzvetan Todorov in un'intervista a "la Repubblica" il 26 febbraio scorso, «nasce essenzialmente da quattro culture europee: la francese, l'inglese, la tedesca e l'italiana» e che «rappresenta un momento di sintesi più che di innovazione».

Se si concede di discutere questa proposta si possono probabilmente evitare i rischi odierni di certo "integralismo laico" frequentemente legato alla difesa acritica di un illuminismo di maniera e disincarnato rispetto ai concreti valori di cui l'Illuminismo storico si è fatto promotore e, soprattutto, diffusore.

Non sorprende infatti trovare in libreria titoli come *Critica della ragion laica*, un colloquio col filosofo del diritto Pietro Barcellona, pubblicato pochi mesi fa dalle edizioni Città Aperta. Lo stesso Barcellona, in una successiva intervista, ha addirittura sostenuto che «la laicità di cui oggi si parla è una forma di razzismo occidentale [...], una forma di fondamentalismo simmetrico a quello che si vuole combattere». Invece la vera laicità, a suo giudizio «è sostare nello spazio dell'interrogazione il più a lungo possibile e rifiutando il più a lungo possibile la risposta che chiude».

È necessario che i principi dello spirito laico recuperino, in un'ottica di serena e distaccata analisi, dignità e legittimazione da una parte, ma

anche il volto della misura e dell'equilibrio dall'altra. E ciò è possibile se siamo capaci di superare schematismi vecchi e nuovi e, al di là di ogni trionfalismo, di ogni esasperazione critica o di ogni facile denigrazione, trovare per essi una più *adeguata sistemazione*, se non una diversa origine, un più cospicuo *radicamento nella storia e nella discussione religiosa e filosofica avviatisi con l'inizio della Modernità*.

Quanto si è ora detto penso che debba essere attentamente valutato; sebbene rimanga ben fermo che è e resta l'Illuminismo settecentesco ad acquisire e presentare *una forza e una coerenza nuove*, perché la discussione cui dette respiro si svolse con crescente assiduità sul terreno dell'opinione pubblica, attraverso un appello reiterato al pubblico dei lettori colti di tutta l'Europa.

Gli illuministi francesi, i *philosophes*, erano un tipo nuovo di intellettuali: interessati, più che ai temi della metafisica, a quelli della politica, dell'etica, del costume, della libertà della cultura e al suo progresso. Presentandoli nella voce «Gens de lettres» dell'*Encyclopédie*, Voltaire contrapponeva il lavoro dei letterati del secolo XVIII a quelli dei secoli XVI e XVII: questi, dedicandosi soprattutto a studi di grammatica e di erudizione, perpetuavano la tradizione claustrale dei monaci medievali o quella dei letterati di corte; quelli, aprendosi alla società e alle questioni più attuali che in essa si agitavano, sostituivano lo spirito di erudizione con l'*esprit philosophique*. Fu così che «questa ragione approfondita e pura ha contribuito notevolmente a istruire e a civilizzare la nazione». Fu agevole per loro pensare la natura e l'uomo emancipandosi dalla tutela della metafisica e della teologia: la nozione di dio non nutre più, come nelle grandi costruzioni sistematiche del Seicento (Cartesio, Leibniz e anche Spinoza), la ricerca. Il sapere ora si conquista e si accresce con lo sganciamento da

quella nozione. Il rapporto tra dio da una parte e verità, moralità e diritto dall'altra non è misconosciuto, ma cambia di segno e di funzione: ora ciò che legittimava prende il posto di ciò che prima era legittimato.

Non è che il nuovo secolo rinneghi *tout court* il passato; Cartesio, Leibniz, Spinoza sono sempre oggetto di riflessione e punto di riferimento. Soprattutto Spinoza *clandestino*, che autori più o meno oscuri tramandano fin quasi alle soglie dell'Ottocento attraverso i numerosi *pamphlet* appunto clandestini, invocanti, in nome del pensiero spinoziano, la negazione dell'autorità religiosa e la libertà di pensiero.

Si potrebbe allora fondatamente ipotizzare che: 1) la «laicità», come il complesso dei valori di cui si diceva all'inizio e come salvaguardia della libertà di pensiero, della interiorità inviolabile del sentire e del giudizio critico, non nasca tanto da una contrapposizione astratta tra Vecchio e Nuovo, tra confessionalismo religioso da una parte e autonomia della Ragione illuministica e delle funzioni dello Stato come istituzione umana, dall'altra. Nasce piuttosto, sebbene timidamente e con forti e persistenti condizionamenti, all'interno stesso, per esempio, delle lotte religiose che insanguinarono l'Europa nel corso del Cinquecento e fino al termine della guerra dei Trent'anni (1648). In tal modo agevolando e facilitando, indirettamente, la funzione arbitraria dello Stato moderno come supremo garante della pace e della sicurezza, nell'interesse generale dei sudditi. Sicché esso, più che l'interlocutore obbligatorio dell'istituzione religiosa, si presenta come il risultato più cospicuo di una dinamica e radicale trasformazione interna all'universo di fedi e chiese, spesso subordinandole e funzionalizzandole alla pratica dell'esercizio del potere; 2) laicità e tolleranza trovano la loro germinazione, promettente e proficua, per quanto forse sorprendente per alcuni, pro-

prio nel secolo dell'assolutismo e delle guerre di religione. Nel *Secolo di ferro*, come suona il titolo di un libro dello storico Henry Kamen uscito nel 1971. Un secolo straordinario e complesso, contraddittorio. Al di là di facili definizioni e denigrazioni. Temprati dal ferro e dal fuoco di quel secolo, da persecuzioni, stermini e inquisizioni, i principi della tolleranza, della libertà di pensiero, di ricerca e di critica, di distinzione tra scienza e fede, di emancipazione da ogni forma di integralismo religioso si affermano decisamente e vengono consegnati allo stesso Illuminismo e al futuro dell'Europa laica.

UN EVENTO DECISIVO

La pace di Westfalia del 1648, con cui si pone fine alla guerra dei Trent'anni e a un lungo periodo di scontri dinastico-confessionali iniziatisi con le guerre di religione in Francia, costituisce un evento di straordinario spessore storico, politico e culturale.

Gli orrori, le devastazioni e i massacri di un lungo e sanguinoso conflitto a sfondo religioso, portano, come ha osservato Kamen, a una prima, solida consapevolezza: «che le Chiese cristiane dovessero smettere di occuparsi delle vecchie inimicizie esistenti tra loro, per unirsi contro nemici comuni, quale la miscredenza, l'empietà, la guerra». I vantaggi immediati sul piano della libertà religiosa, osserva lo studioso inglese, non sono cospicui. Ma le clausole della pace guardano lontano. La conferma del principio del *cuius regio eius religio* e dello *jus reformandi* e cioè del diritto del principe di esercitare la propria autorità in materia di religione, è tuttavia accompagnata dall'introduzione di importanti deroghe e attenuazioni: essendo concesso ai sudditi tedeschi di professare una religione diversa da quella del proprio principe.

D'altro canto, chi ha mai più voglia – si chiede Giorgio Spini nella sua efficace ricostruzione del-



La notte di San Bartolomeo (1572), strage degli Ugonotti

l'evento (in *Storia dell'età moderna*, Einaudi, 1982) –, tra i principi tedeschi, di costringere i propri sudditi, come il principio prevedeva, a emigrare per motivi religiosi, dato lo spopolamento generale in cui versa il paese? «Se mai, vi sarà qualcuno – commenta lo storico fiorentino scomparso nel gennaio scorso – che farà il contrario, che garantirà cioè franchigie religiose speciali a chi venga ad abitare nei suoi Stati».

Ci troviamo al cospetto di un «punto fermo della storia europea». Al tavolo dei trattati di Munster e Osnabruk siedono uniti i rappresentanti di tutti gli Stati cristiani; sia cattolici che protestanti. L'età delle guerre di religione è finita. «Lo sfor-

zo della Controriforma per schiacciare la Riforma con le fanterie spagnole e i missionari gesuiti è fallito». Non essendo riuscita nell'intento di ritornare a una unità etico-religiosa, l'Europa si piega realisticamente a una sostanziale unità di interessi. Tramonta il disegno asburgico di instaurare il regno del Bene su quello del Male. Ma «proprio nella caduta degli ideali – conclude Spini – possibilità insospettite di convivenza e di reciproca tolleranza incominciano a delinearsi».

Proprio mentre l'assolutismo si avvia a celebrare il suo trionfo nella Francia di Luigi XIV (la maggiore potenza vincitrice della guerra), «in Europa per la prima volta si vide garantita, in un trattato internazio-

nale, la *libertà di coscienza della persona*» e ad ognuno veniva garantito il diritto all'autodeterminazione religiosa, senza che «un cambiamento di religione del sovrano potesse recar deroga a tale diritto» (Kamen). La Chiesa reagisce e il pontefice Innocenzo X con la bolla *Zelo domus Dei* proclama invalido il Trattato. «Ma è veramente sintomatica l'indifferenza glaciale con cui le stesse potenze cattoliche accolgono queste proteste della Santa Sede» (Spini).

La tolleranza civile e religiosa, progenie della moderna laicità, si afferma in maniera inequivocabile. Anche se nei territori asburgici l'unità religiosa rimane imposta con la più rigida fermezza.