

STATO E CHIESA IN KANT

Daniela Tafani

DANIELA TAFANI, *State and Church in Kant's Thought*.

The essay analyzes Kant's definition of the Church as an ethical community. This definition coincides with the liberal – and subversive, as Kant's contemporaries understood – view concerning the merely private character of religion. The secularization of law and the denial of any *ius in sacra* of the State, however, do not mean that the citizens are concerned only with the statutory ecclesiastic prescriptions. Rather, according to Kant the State ought to conceive as socially dangerous every Church which does not aim at its own dissolution in favor of pure morality.

Keywords: Kant, State, Church, ethical community.

Tutte le volte che un principe ha dichiarato una Chiesa come corporazione, come comunità con propri privilegi, come persona giuridica ragguardevole nel mondo politico [...] la rovina di tale Chiesa è stata irrevocabilmente decisa e iniziata. Un tale atto costituzionale di esistenza politica agisce sulla società religiosa come il capo terribile di Medusa: tutto si pietrifica, appena esso appare.

F. D. E. Schleiermacher

Sul rapporto tra lo Stato e le Chiese, quale avrebbe dovuto essere, e non era, Kant si espresse, con toni assai diversi, in più occasioni, talora entro la coerente elaborazione della propria dottrina, talaltra con atto di aperta contestazione politica. Le tesi che egli difese discendevano dal nucleo della sua dottrina morale, quanto all'essenza della moralità, al principio del diritto, nonché al rapporto tra morale e religione. Il tema delle rispettive sfere d'influenza dello Stato e delle comunità religiose nella vita dei cittadini, nonché il criterio da adottare affinché non si dia mai il caso di una loro collisione, sono questioni eminentemente politiche, anche quando la loro trattazione appaia, a prima vista, semplicemente giuridica¹, e dunque, nella dottrina di Kant, di pertinenza della morale. La trattazione kantiana del rapporto tra lo Stato e le Chiese non può perciò esser letta che entro un doppio contesto: quello teorico, interno al

¹ Cfr. F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Milano, TEA, 1990, pp. 1122-1128: 1122.

complesso della sua dottrina morale, e quello politico, esterno e indipendente dalla riflessione kantiana, ma nel quale Kant riteneva necessario intervenire – in violazione delle norme sulla religione e a rischio del suo stesso impiego² – con la rivendicazione del diritto di ciascuno a uscire da quello stato di minorità in cui il potere, temporale o spirituale che sia, brama sempre di mantenere chi gli è sottoposto³.

1. La Chiesa come comunità etica

Un dilemma morale, ossia un genuino conflitto tra doveri, non è concepibile, nella dottrina morale di Kant⁴; gli eventuali conflitti apparenti si dissipano infatti da soli, purché si tenga ferma la distinzione tra doveri di giustizia e doveri di bontà⁵, subordinando infallibilmente i secondi ai primi⁶; «gli atti di bontà», infatti, «in tanto sono consentiti in quanto non ledono i diritti di un altro»⁷ e un mondo in cui si ignorasse la benevolenza, ma nel quale i diritti altrui vigessero inviolati, sarebbe senz'altro migliore – secondo Kant – del mondo reale, «in cui tutti vanno cianciando di simpatia e benevolenza [...], ma anche appena possono, ingannando, e intralazzando ai danni di terzi»⁸. La priorità dei doveri giuridici su quelli etici discende dalla loro rispettiva natura: in quanto essen-

² Cfr. W. Dilthey, *Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1890, III, pp. 418-450, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, IV, a cura di B. Groethuysen, H. Johach, M. Redeker, Stuttgart und Göttingen, 1959-1963, pp. 285-309; E. Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit*, in «Altpreussische Monatsschrift», 1897, XXXIV, pp. 345-408; 603-636; 1898, XXXV, pp. 1-47; M. M. Olivetti, *Introduzione a I. Kant, La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

³ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia Prussiana delle Scienze, Berlin, de Gruyter, 1900 e sgg. (d'ora in poi AA), VIII, pp. 36 e sgg.; trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1995, p. 46; cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, in AA, VII, p. 209; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970, p. 630 (le traduzioni saranno talora tacitamente modificate).

⁴ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in AA, VI, p. 224; *Metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, Bari, Laterza, 1989 (d'ora in poi MS), pp. 26 e sgg. Cfr. *Moral Mrongovius II*, in AA, XIX, 1, 1, p. 614.

⁵ Sulla ricezione e l'elaborazione, da parte di Kant, della distinzione tradizionale tra doveri perfetti, o giuridici, e doveri imperfetti, o etici, v. W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gültigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, in «Studia Leibnitiana», 1982, n. 14, pp. 184-220; Id., *Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1983, n. 37, pp. 404-421.

⁶ V. ad es. Refl. 6731, 6736, in AA, XIX, pp. 143, 145; *Praktische Philosophie Powalski*, in AA, XXVII, 1, p. 226; *Moral Mrongovius*, in AA, XXVII, 2, 2, p. 1432; *Moralphilosophie Collins*, in AA, XXVII, 1, p. 282; I. Kant, *Lezioni di etica*, trad. it. a cura di A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 57, 223; I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA, V, p. 159; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 310; AA, VI, pp. 388 e sgg.; MS, pp. 239 e sgg.

⁷ I. Kant, *Lezioni di etica*, cit., p. 242.

⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA, IV, p. 423; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 81; cfr. AA, VI, p. 458; MS, pp. 327 e sgg.

zialmente proibitivi, i doveri del diritto vietano assolutamente le azioni lesive della sfera di libertà altrui, consentendo così a ciascuno di scegliere, entro l'ambito di una convivenza ben ordinata, i fini – eticamente doverosi o moralmente indifferenti – che egli intende perseguire⁹.

A fondamento del carattere vincolante dei doveri giuridici e dei doveri etici sta una medesima legge della ragion pratica pura¹⁰: poiché dunque il contenuto prescrittivo del diritto è sancito anche dall'etica¹¹, l'ipotesi di una effettiva collisione tra doveri è per Kant senz'altro controfattuale, anche nel caso, estremo, in cui non mentire a un assassino rischi di assecondarne il proposito omicida¹².

Alla legislazione morale, che organizza gerarchicamente, e perciò armonizza, etica e diritto, la religione non aggiunge altro che un legislatore onnipotente, reso necessario da due limiti costitutivi della natura umana: un'inclinazione naturale al giuspositivismo («poiché le leggi morali si esprimono nella formula «devi far questo», si è portati a pensare che debba esistere un altro essere che lo abbia comandato»¹³) e l'incapacità di rinunciare a conoscere «l'esito del comportamento morale, che risulterà dal corso del mondo»¹⁴. In quanto garante dell'ordine morale del mondo, Dio non è l'autore, bensì un esecutore della legge morale¹⁵: a essa la volontà divina si adegua infatti necessariamente¹⁶. Nella religione, perciò, ossia nell'insieme di «tutti i nostri doveri in generale come comandi divini», al contenuto della morale si aggiunge «l'idea, da essa stessa prodotta, di Dio», che rassicura sulla possibilità che «la felicità corrisponda nel mondo al merito di essere felici»¹⁷, fornendo così un «influsso sulla volontà umana per l'adempimento di tutti i suoi doveri»¹⁸.

⁹ Una scelta del soggetto è necessaria non solo rispetto alle azioni moralmente lecite, ma altresì rispetto a quelle eticamente buone, per il margine di discrezionalità che i doveri etici costitutivamente comportano: «Secondo la materia [...] l'etica ha anche oggetti particolari dell'arbitrio che insieme possono chiamarsi fini che sono moralmente necessari. Rispetto a questi la morale non ha alcuna legge oggettiva che possa fissare le azioni in modo determinato, bensì solo massime per le specie di azioni, così che resti un margine di libertà per la determinazione delle stesse» (*Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*, in AA, XXIII, p. 393).

¹⁰ AA, VI, pp. 214, 224 e sgg.; MS, pp. 15, 27 e sgg.

¹¹ L'etica si differenzia dal diritto per il «modo dell'obbligazione» – in quanto assume a movente non la coazione esterna, bensì l'idea stessa del dovere – e per l'inclusione di doveri ulteriori, oltre a quelli giuridici (AA, VI, pp. 219 e sgg.; MS, pp. 21 e sgg.).

¹² I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in AA, VIII, pp. 425-430; trad. it. *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 209-214.

¹³ *Moralphilosophie Collins*, in AA, XXVII, 1, p. 277; I. Kant, *Lezioni di etica*, cit., p. 46. Cfr. AA, VI, p. 487; MS, p. 368 e sgg.

¹⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in AA, VI, p. 7; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione* (d'ora in poi *Religione*), in *Scritti morali*, cit., p. 327 in n.

¹⁵ AA, VI, pp. 7 e sgg.; *Religione*, pp. 327 e sgg. Cfr. *Powalski*, pp. 146 e sgg.: sappiamo che Dio «è un esecutore delle leggi morali»; «Dio è il legislatore, ma non l'autore delle leggi morali»; I. Kant, *Lezioni di etica*, cit., p. 58.

¹⁶ AA, IV, p. 414; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 71.

¹⁷ AA, VI, p. 8; *Religione*, p. 328 in n.

¹⁸ AA, VII, p. 36; *Conflitto delle facoltà*, trad. it. a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994 (d'ora in poi *Conflitto delle facoltà*), pp. 95 e sgg.

Coincidendo con le leggi morali, la volontà di Dio si dà a conoscere, immediatamente, a ognuno, per mezzo della ragione¹⁹: non può esservi allora che *una* religione, così come non vi è che *una* morale²⁰. La possibilità che si diano doveri particolari verso Dio, i quali eccedano il mero adempimento del dovere morale, è esclusa dalla natura stessa di Dio – sul quale non è dato di agire in alcun modo, a esseri finiti – nonché dalla natura cortigiana, e per ciò stesso immorale, di tali presunti doveri²¹.

Ricondotti i doveri religiosi a quelli morali, Kant assimila la Chiesa a una comunità etica, ossia a «un popolo di Dio sottostante a leggi morali»²². Nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, tale identificazione – nobile, e innocua, all'apparenza, ma politicamente dirompente – è introdotta a conclusione di un lungo e aporetico ragionamento sullo stato di natura etico e sul dovere di uscirne, «un dovere di specie particolare, non degli uomini verso i loro simili, ma del genere umano verso se stesso»²³. Che un simile dovere non possa intendersi seriamente, giacché esso vincolerebbe non enti morali, ma un soggetto astratto quale il genere umano, e che l'istituzione di una comunità etica da parte di un legislatore onnipotente non sia in potere degli uomini²⁴ e non possa perciò essere ascritta loro quale dovere (giacché *ad impossibilia nemo tenetur*), fu notato, fin da subito, da Gottlob Ernst Schulze, il quale rintracciava altresì la vera origine del concetto di comunità etica nella volontà kantiana di derivare dalla sola ragion pura finanche l'articolo del sistema ecclesiastico che definiva la Chiesa come «una comunità di tutti i santi sotto il governo di Dio»²⁵.

¹⁹ AA, VI, p. 104; *Religione*, p. 429.

²⁰ AA, VI, pp. 107 e sgg.; *Religione*, p. 433; I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, in AA, VIII, p. 367 in n.; trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 186 in n.: «Diversità delle religioni: espressione stupefacente! Proprio come se si parlasse anche di diverse morali. Si possono certo dare diverse forme di fede [...], ma una e una sola religione, valida per tutti gli uomini e tutti i tempi».

²¹ AA, VI, pp. 103, 154 in n.; *Religione*, pp. 428 e sgg., 482 in n.; AA, VI, pp. 443 e sgg.; MS, p. 305. Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, Maurer, 1783, in Idem, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, a cura di A. Altmann et alii, VIII, *Schriften zum Judentum*, II, p. 127; trad. it. a cura di G. Auletta, *Jerusalem, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Napoli, Guida, 1990, p. 69: rispetto all'«etica della ragione», la religione non «reclama altri doveri: invece dà a quei doveri e a quegli obblighi solamente una sanzione più elevata».

²² AA, VI, p. 98; *Religione*, p. 423.

²³ AA, VI, p. 97; *Religione*, p. 422.

²⁴ AA, VI, p. 100; *Religione*, p. 426.

²⁵ Anonimo (G. E. Schulze), recensione della *Religione*, in «Neue allgemeine deutsche Bibliothek», 16. Bd., 1. St., 3. Heft (Kiel 1795), pp. 127-163: 148 e sgg., 151 e sgg.; versione ampliata *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Kiel, Bohn, 1795, ristampa anastatica nella collana Aetas Kantiana, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1973, pp. 109 e sgg.; 118 e sgg.). Schulze osservava che Kant stesso aveva svelato il proprio intento demolitorio nei confronti del concetto di Chiesa: dopo averla identificata con «uno Stato etico», infatti, egli aveva precisato, più avanti, che l'avvento dello Stato etico coincideva con il «trapasso» dalle fedi ecclesiastiche alla religione universale razionale (cfr. AA, VI, p. 122; *Religione*, p. 450). Sull'abbandono, da parte di Kant, del parallelismo iniziale tra comunità statale e comunità etica, in virtù della «logica interna dell'autonomia» individuale, cfr. G. B. Sala, *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als «ethischem gemeinen Wesen»*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsgg. von N. Fischer, Hamburg, Meiner, 2004, pp. 225-266: 259. Anche Bernd Ludwig osserva, correttamente,

In effetti, il concetto di comunità etica – malgrado la debolezza teorica insita nella sua assimilazione a un dovere, anziché a un'idea della ragione, come era avvenuto invece nella *Fondazione della metafisica dei costumi* per l'idea, affine, di regno dei fini²⁶ – è perfettamente funzionale alla strategia argomentativa di Kant: nella Chiesa quale comunità etica, infatti, nulla di ciò che non sia preliminarmente riconosciuto come morale può essere ritenuto divino²⁷. Qualsiasi legge statutaria, vale a dire qualsiasi prescrizione che obblighi ad azioni, anziché al rispetto del dovere morale, darebbe luogo infatti a una comunità *giuridica* retta da Dio, anziché a una comunità etica; di una simile teocrazia, necessariamente governata da un'aristocrazia di preti, incaricati di ricevere da Dio i comandi impartiti, «non deve occuparsi la ragion pura moralmente legislatrice»²⁸.

Dal concetto di una comunità etica, che comprende per sua natura l'intero genere umano ed è retta dalle immutabili leggi della ragion pratica²⁹, Kant deriva i connotati della vera Chiesa, che sarà dunque una sola (almeno tendenzialmente), universale³⁰, moralmente pura, immutabile – fatta eccezione per le disposizioni contingenti che concernono la sua amministrazione – e libera³¹. Il principio della libertà deve governare tanto la «relazione interna dei membri tra loro», quanto «la relazione esterna della chiesa col potere politico»³². Si tratta, qui, ovviamente, non della libertà come facoltà della volontà, o dell'arbitrio, bensì della libertà nel suo senso giuridico di uso esterno dell'arbitrio, il cui opposto è la coazione³³. Applicato alle relazioni interne della Chiesa, il concetto di

che la comunità etica kantiana riguarda non il legame degli uomini tra loro, bensì la loro relazione a se stessi, e che una Chiesa terrena non è perciò, in linea di principio, necessaria (*Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes*, in *Kants «Ethisches gemeinwesen»*. *Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsgg. von M. Städtler unter Mitarbeit von M. Berger und H. Vollmann, Berlin, Akademie, 2005, pp. 35-46: 36 e sgg., 46). Già Pufendorf aveva sostenuto la tesi dell'inessenzialità, per l'esercizio della religione, di un'unione di più uomini (S. Pufendorf, *De habitu religionis christianæ ad vitam civilem*, Bremæ, 1687, § 3, p. 10). Prende invece sul serio l'aspetto comunitario del concetto kantiano di Chiesa H. M. Baumgartner, *Gott und das ethisch gemeine Wesen in Kants Religionsschrift*, in *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsgg. von G. Schonrich und Y. Kato, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 408-424: 416 e sgg.; un completo fraintendimento del concetto kantiano di comunità etica in Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil And Metaphysical Philosophy In Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 353 e sgg.

²⁶ AA, IV, p. 436; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 95.

²⁷ Cfr. U. Kern, *Kirche als «Hausgenossenschaft» der Freien. Grundstrukturen der Ekklesiologie Immanuel Kants*, in «Theologische Literaturzeitung», 1984, 109, coll. 705-716: 714.

²⁸ AA, VI, pp. 99 e sgg.; *Religione*, p. 425. Cfr. Refl. 7685, in AA, XIX, p. 490: «L'aristocrazia del clero fu tollerata, nei tempi antichi, perché era una presunta teocrazia, che poteva venire in aiuto all'allora debole governo civile».

²⁹ Sul carattere problematico della tesi kantiana secondo la quale le leggi *pubbliche* della comunità etica coincidono con le leggi etiche, si veda G. B. Sala, *Das Reich Gottes auf Erden*, cit., pp. 242, 252 e sgg.

³⁰ AA, VI, pp. 157 e sgg.; *Religione*, p. 486.

³¹ AA, VI, pp. 101 e sgg.; *Religione*, p. 427. Sull'opera di J. F. Stapfer, *Grundlegung zur wahren Religion, 1746-1753*, quale possibile fonte della quadripartizione kantiana dei contrasegni della vera Chiesa, si veda J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»* (1938), anastatica, Hildesheim, Olms, 1966, pp. 411 e sgg.

³² AA, VI, pp. 102 e sgg.; *Religione*, p. 427.

³³ AA, VI, pp. 229 e sgg.; MS, pp. 34 e sgg.

libertà implica la negazione non solo di ogni gerarchia (la «differenze umiliante tra *laici* e *chierici*»³⁴), ma altresì di ogni forma di governo³⁵:

Una comunità etica, in quanto chiesa, in quanto semplice *rappresentante* di uno Stato di Dio, non ha nulla a che fare, per quanto concerne i principi, con un ordinamento politico. La sua costituzione non è né *monarchica* (sotto un papa o un patriarca), né *aristocratica* (sotto vescovi e prelati), né *democratica* (con settari illuminati). Sarebbe preferibile paragonarla a una società familiare (a una famiglia), governata da un padre comune, morale e invisibile³⁶.

Quanto alla relazione esterna della Chiesa con lo Stato, ciò a cui Kant allude nella *Religione* e che ribadirà nella *Metafisica dei costumi* è la negazione, allo Stato, di ogni *ius in sacra*³⁷, tanto nei riguardi della Chiesa, alla quale non ha il diritto di imporre «la costituzione e la legislazione interna che gli sembra più

³⁴ AA, VI, p. 122; *Religione*, p. 449. Cfr. AA, VII, pp. 200, 209; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. cit., pp. 621, 630.

³⁵ La discussione sulla forma di governo più appropriata alla Chiesa era stata tacciata di insensatezza in base alla tesi che la Chiesa fosse da intendersi come una *societas aequalis* (cfr. la nota di A. Altmann in M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., p. 323); in questo senso, Christian Thomasius suggeriva che si dicesse, anziché «quod detur Regimen Ecclesiasticum», «quod non detur Regimen Ecclesiasticum» (*Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*, Frankfurt und Leipzig, 1738, p. 9, cit. in K. Schlaich, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonistische Abteilung, 1968, 54, pp. 269-340, riprodotto in Id., *Gesammelte Aufsätze: Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, hrsg. von M. Heckel und W. Heun, Tübingen, Mohr, 1997, pp. 204-266: 246). Kant poneva l'accento sulla libertà, anziché sull'uguaglianza; tra libertà e uguaglianza egli rintracciava tuttavia un nesso causale: «dalla vera libertà nasce l'uguaglianza, senza anarchia» (AA, VI, p. 122; *Religione*, p. 449). Il riferimento, in prima battuta, all'uguaglianza, avrebbe implicato il riconoscimento dell'esistenza, tra i membri della Chiesa, di peculiari diritti coattivi, respinti esplicitamente da Mendelssohn (M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., pp. 114, 127 e sgg.; trad. it. cit., pp. 53, 70 e sgg.) e mai ammessi da Kant, il quale li riconosceva invece all'interno delle società (Ref. 7522, in AA, XIX, p. 446). Per la definizione dell'uguaglianza, in senso giuridico, si veda I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, in AA, VIII, p. 291; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi, in Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 138.

³⁶ AA, VI, p. 102; *Religione*, pp. 427 e sgg. Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., p. 130; trad. it. cit., pp. 74 e sgg.: «Quale forma di governo si dovrebbe dunque consigliare alla Chiesa? Nessuna! A chi dovrebbe infatti spettare la decisione quando sorgono contese in cose di religione? A colui al quale Dio ha donato la capacità di convincere. A che servono la forma di governo dove non bisogna governare nulla, l'autorità dove nessuno deve essere suddito, la magistratura dove non sussistono diritti e pretese da giudicare?». È noto l'entusiasmo di Kant alla lettura del *Jerusalem* (testimoniato allo stesso Mendelssohn in una lettera del 16 agosto 1783, in AA, X, p. 344).

³⁷ Le espressioni *ius in sacra* e *ius circa sacra*, a indicare, rispettivamente, il potere ecclesiastico e il diritto dello Stato sulla Chiesa, erano talora impiegate anche al tempo di Kant, ma sarebbero divenute correnti solo nel XIX secolo; v. K. Schlaich, *Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie*, in «Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht», 1968/1969, n. 14, pp. 1-25, riprodotto in Id., *Gesammelte Aufsätze: Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, cit., pp. 179-203: 199 in n.; B. C. Schneider, *Ius Reformandi: Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des alten Reiches*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 521 e sgg.

vantaggiosa», quanto nei riguardi del popolo, al quale non gli è lecito prescrivere «la fede e le forme di culto [*ritus*] che esso deve seguire»³⁸.

Ciò non implica, tuttavia, il riconoscimento, alla Chiesa, di un qualsivoglia potere politico, che è, anzi, sarcasticamente escluso:

La questione è qui la seguente: se la Chiesa possa appartenere allo Stato o lo Stato alla Chiesa, perché due poteri supremi non possono, senza contraddizione, essere subordinati l'uno all'altro. Ora è di per sé *evidente* che solo la *costituzione statale* [...] può sussistere per se stessa; perché ogni costituzione civile è di *questo mondo* [...]. I credenti il cui *regno* è nel Cielo e nell'*altro mondo*, debbono [...] sottomettersi alle sofferenze del secolo, sotto il predominio degli uomini di questo mondo. Non v'è dunque posto altro che per la costituzione statale³⁹.

Circoscritto all'etica il raggio d'azione della *vera* Chiesa, i termini del rapporto tra Stato e Chiesa sono ricavabili agevolmente dal rapporto tra etica e diritto, dalla delimitazione delle rispettive sfere di competenza (quella interiore, della *Gesinnung*, per l'etica, e quella esteriore, del rapporto tra arbitri individuali, per il diritto), nonché dalla priorità dei doveri giuridici su quelli etici: i cittadini dello Stato politico hanno il diritto di entrare in un'associazione etica o di restare, a loro piacimento, nello stato di natura etico⁴⁰. L'unica condizione che lo Stato può legittimamente imporre alle comunità etiche è che la loro costituzione non sia incompatibile con l'esercizio dei doveri di cittadinanza; ma una tale condizione è automaticamente soddisfatta da una società puramente etica⁴¹.

L'appartenenza a una Chiesa, e il ruolo stesso della Chiesa, sono ridimensionati così ad una sfera meramente privata. Lo Stato non avrà dunque alcuna ragione per legare diritti o vantaggi civili all'appartenenza religiosa dei suoi cittadini⁴² e dovrà rinunciare allo sfruttamento della comunità etica per la produzione di un movente giuridico vicario, nei casi di inefficacia del movente

³⁸ AA, VI, p. 327; MS, p. 159.

³⁹ AA, VI, p. 368; MS, pp. 211 e sgg.

⁴⁰ Cfr. Refl. 7684, in AA, XIX, p. 490: «Il sovrano territoriale può rendere civilmente leciti tutti i vizi, che solo non siano in contrasto col *pacto civili* (dei cittadini tra loro) e può perciò permettere ogni irreligione».

⁴¹ AA, VI, pp. 95 e sgg.; *Religione*, pp. 420 e sgg.

⁴² AA, VI, pp. 133 e sgg.; *Religione*, p. 462; AA, VI, pp. 368 e sgg.; MS, p. 212. Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., pp. 129 e sgg., 136, 138; trad. it. cit., pp. 72 e sgg., 81, 83. L'editto di religione emanato da Federico Guglielmo II nel 1788 (*Edict, die Religions-Verfassung in der preussischen Staaten betreffend. De dato Potsdam, den 9. Julii 1788*, in *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provintzien, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten...*, VIII, 1788, coll. 2175-2184) distingueva le confessioni religiose protette (cattolico-romana, luterana e riformata) dalle «altre sette e partiti religiosi» meramente tollerati, quali quello della «nazione ebraica». Il *Codice generale prussiano* del 1794 avrebbe confermato tale disparità (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794. Textausgabe*, mit einer Einführung von H. Hattenhauer und einer Bibliographie von G. Bernert, Frankfurt am Main, Metzner, 1970, Teil II, Titel 11, §§ 17, 20; Teil II, Titel 6, § 11). Sulle pesanti conseguenze civili dell'appartenenza a una fede «tollerata», si

giuridico legittimo (fondato sulla coazione, e dunque sulla rappresentazione della pena⁴³):

Certamente ogni comunità politica può desiderare che in essa si costituisca anche un'autorità sugli animi secondo le leggi della virtù, perché, se i mezzi di costrizione a sua disposizione si rivelassero insufficienti, dato che il giudice umano non può vedere nel cuore degli uomini, le disposizioni virtuose produrrebbero l'effetto richiesto. Ma guai al legislatore che volesse imporre con la forza una costituzione diretta a fini morali. In tal caso, non solo darebbe luogo proprio al contrario di una costituzione etica, ma minerebbe alla base e renderebbe vacillante la stessa costituzione politica⁴⁴.

L'assegnazione esplicita, alle Chiese, della funzione moralizzatrice avvertita da Kant, fu invece ribadita, a sostegno e garanzia dell'ordine pubblico, nel *Codice generale prussiano* del 1794 (contestualmente alla pubblicazione della *Religione*); il primo principio della sezione dedicata alle società religiose recitava infatti

Ogni società religiosa è obbligata a instillare nei suoi membri venerazione verso la divinità, obbedienza verso le leggi, fedeltà verso lo Stato, e intenzioni moralmente buone verso i loro concittadini⁴⁵.

Ancora Mendelssohn, del resto, aveva condiviso l'idea che, per influire sulle disposizioni interiori, lo Stato non avesse altri mezzi che la Chiesa e che questa potesse dunque legittimamente venirgli in aiuto, promuovendo così congiuntamente il bene comune, temporale ed eterno, nell'unico luogo, la società, che fosse dato agli uomini per adempiere i loro doveri⁴⁶. Con ciò, egli sottoscriveva la tesi settecentesca che allo Stato dovessero essere riconosciuti tutti i diritti e le prerogative di cui gli era necessario servirsi per promuovere la perfezione, il benessere e la felicità dei suoi sudditi⁴⁷. Kant ritenne invece che un simile agire costituisse un'indebita intromissione nelle vite dei sudditi, fondata su una concezione paternalistica, ossia dispotica, del ruolo dello Stato⁴⁸. Lo Stato, per Kant, non ha che da garantire le condizioni, attraverso la

veda, di chi scrive, *Religione e diritti civili: la questione ebraica in Kant*, in «Studi Kantiani», 2008, n. 21, pp. 33-58.

⁴³ Sul tema, mi permetto di rimandare al mio *Kant e il diritto di punire*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2000, n. 29, pp. 55-84.

⁴⁴ AA, VI, pp. 95 e sgg.; *Religione*, pp. 420 e sgg.

⁴⁵ *Allgemeines Landrecht*, cit., Teil II, Titel 11, § 13. Cfr. Emil Friedberg, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, edizione italiana riveduta in collaborazione con l'autore e ampiamente annotata, per rispetto al diritto italiano, dall'avv. Francesco Ruffini, Torino, Fratelli Bocca, 1893, p. 158.

⁴⁶ M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., pp. 109 e sgg.; trad. it. cit., pp. 46 e sgg.

⁴⁷ Cfr. D. Klippel, «*Natürliches Kirchenrecht*». *Das Verhältnis von Staat und Kirche im deutschen Naturrecht des 18 und 19. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte», 2002, n. 24, pp. 35-51.

⁴⁸ AA, VIII, pp. 290 e sgg.; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. cit., p. 138; Refl. 7683, in AA, XIX, p. 489: «La legge fondamentale non è

«costrizione esterna pubblicamente legale», della validità effettiva del diritto, ossia della limitazione dell'arbitrio di ciascuno affinché possa accordarsi con l'arbitrio di ogni altro, secondo una legge universale⁴⁹. Nel caso di dispute interne alla Chiesa, il monarca non avrà dunque facoltà di intervenire, giacché la questione non gli compete:

Purché badi che ogni vero o presunto miglioramento si accordi con l'ordine civile, egli non può per il resto che lasciar fare ai suoi sudditi ciò che trovano necessario compiere per la salvezza della loro anima; ciò non lo riguarda affatto, mentre sta a lui invece evitare che l'uno ostacoli l'altro con la violenza nel lavorare con tutte le sue capacità alla propria destinazione e al proprio promouimento⁵⁰.

Alla «vera» Chiesa lo Stato non deve dunque chiedere nulla, ma da essa, in compenso, non ha nulla da temere. Ben altrimenti pericolosa, per lo Stato e per i suoi cittadini, è invece per Kant quella Chiesa nella quale si pratici un «falso culto di Dio».

2. Lo Stato e le false Chiese

La legislazione morale costituisce per Kant «non soltanto la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma anche ciò in cui tale religione si risolve»⁵¹. Sulla sola fede religiosa pura non è tuttavia possibile fondare una Chiesa⁵², giacché gli uomini sono fatalmente affetti da due debolezze: il bisogno di render visibile l'invisibile, ossia di veder rappresentati in modo sensibile i concetti razionali⁵³, e la tendenza a concepire l'obbligazione morale come un culto servile, che interpreti azioni moralmente indifferenti come sostitutive

salus publica bensì *iustitia publica* [...]. Il benessere privato, ossia del cittadino, non è oggetto del diritto bensì [lo è] il benessere dello Stato, certo senza recar danno al diritto privato del cittadino, di occuparsi della sua propria felicità». Cfr., per il rifiuto che il fine dello Stato possa consistere nella felicità dei suoi cittadini, J. Ch. G. Schaumann, *Kritische Abhandlungen zur philosophischen Rechtslehre*, Halle, Gebauer, 1795, pp. 222 e sgg.

⁴⁹ AA, VIII, pp. 289 e sgg.; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. cit., p. 137; AA, VI, p. 312; MS, pp. 140 e sgg.

⁵⁰ AA, VIII, p. 40; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., p. 49; AA, VI, p. 113; *Religione*, p. 440; AA, VI, p. 327; MS, pp. 159 e sgg.; *Naturrecht Feyerabend*, in AA, XXVII, 2. 2, p. 1386: «i dogmi di una religione non riguardano affatto lo Stato». Pur rintracciando il fine dello Stato nel promouimento della perfezione e della felicità dei suoi cittadini, Mendelssohn riteneva che né lo Stato, né le Chiese, potessero ergersi ad arbitri delle controversie religiose (M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., pp. 130 e sgg.; trad. it. cit., pp. 74 e sgg.).

⁵¹ AA, VI, p. 104; *Religione*, p. 429 e sgg.

⁵² AA, VI, p. 103; *Religione*, p. 428.

⁵³ AA, VI, p. 109; *Religione*, p. 435: «a causa del bisogno naturale di ogni uomo di desiderare sempre un sostegno sensibile, una conferma empirica, ecc., per i concetti razionali e i fondamenti supremi [...] è necessario utilizzare una qualche fede ecclesiastica storica che, di solito, si trova già sotto mano». Cfr. J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 e sgg. (d'ora in poi GA), I, 1, p. 40; trad. it. *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 31: «Nessuna

dell'intenzione morale⁵⁴. Per l'introduzione della fede razionale pura è dunque necessaria una fede ecclesiastica, storica, che si fondi su una rivelazione; poiché tale fede ha un valore meramente strumentale, di veicolo sensibile della religione morale⁵⁵, le leggi statutarie, relative all'istituzione e alla forma della Chiesa, nonché alle cerimonie che vi sono osservate, sono parimenti arbitrarie e accidentali, prive di valore intrinseco, dettate, come sono, dalla necessità di adattarsi, col mutare dei tempi e dei luoghi, alla mentalità popolare⁵⁶. L'esistenza delle fedi storiche è legittima, e utile, solo qualora esse includano in sé la coscienza del proprio carattere transitorio e inessenziale, di mero avviamento alla fede razionale pura. Nel caso invece che esse spaccino per essenziale al culto di Dio un insieme di pratiche e di credenze statutarie, una tale pretesa – da parte di ciò che è mero mezzo, di ergersi a fine⁵⁷ – le tramuta nel contrario di ciò esse dovrebbero essere, ossia in un ostacolo, anziché un viatico, alla religione morale, quali che siano le cerimonie e i dogmi che le caratterizzano:

Fra lo *shaman* dei Tungusi e quel *prelato* europeo che governa insieme la chiesa e lo Stato o [...] fra il rozzo Vogul che all'alba, postasi sul capo la pelle di una zampa d'orso, pronuncia questa breve preghiera: «Non uccidermi!», e il *puritano* raffinato o l'indipendente del *Connecticut*, vi è certamente una grande differenza nelle *forme esterne*, ma non nel *principio* della fede. Infatti, per quanto riguarda quest'ultimo, rientrano tutti in una medesima classe, precisamente in quella di chi riduce il culto divino a cose che non promuovono affatto il miglioramento degli uomini⁵⁸.

In una puntuale disamina degli aspetti statutari della religione cristiana, Kant classifica come tre specie di fede illusoria la credenza nei miracoli, nei misteri e nei mezzi della grazia (preghiera, frequentazione della Chiesa, battesimo e comunione)⁵⁹; dissolve in metafore morali i dogmi dell'incarnazione⁶⁰

religione *in concreto* è del tutto libera da sensibilità; infatti la religione in quanto tale si basa su un bisogno della sensibilità».

⁵⁴ AA, VI, pp. 103, 169, 175 e sgg., 200 e sgg.; *Religione*, pp. 428 e sgg., 498 e sgg., 505, 532 e sgg.

⁵⁵ AA, VI, pp. 104 e sgg., 165; *Religione*, pp. 429 e sgg., 494: «le dottrine rivelate» sono «semplici ma preziosissimi mezzi per rendere la religione accessibile agli ignoranti e per procurarle diffusione e stabilità».

⁵⁶ AA, VI, p. 83, 167; *Religione*, p. 408, 496; AA, VII, p. 37; *Conflitto delle facoltà*, pp. 96 e sgg.

⁵⁷ AA, VI, p. 165; *Religione*, p. 494: «quando la fede rivelata è anteposta alla religione si ha il *culto falso* che capovolge completamente l'ordine morale e impone come un comando assoluto (quasi fosse un fine) ciò che è soltanto mezzo».

⁵⁸ AA, VI, p. 176; *Religione*, p. 506. Cfr. AA, VI, p. 173; *Religione*, p. 502: «Frequentare la chiesa nei giorni prescritti, far pellegrinaggi ai santuari di *Loreto* o in *Palestina*, inviare le proprie preghiere alle autorità celesti con formule affidate ai movimenti delle *labbra* o spedirle mediante la *ruota delle preghiere* come fanno i Tibetani [...] sono tutte pratiche con cui si cerca, senza differenza, di sostituire il culto morale di Dio, perciò non sono diverse l'una dall'altra e hanno tutto lo stesso valore».

⁵⁹ AA, VI, pp. 192 e sgg.; *Religione*, pp. 524 e sgg.

⁶⁰ AA, VI, pp. 63 e sgg., 82 e sgg.; *Religione*, pp. 384 e sgg., 407 e sgg.

e della resurrezione⁶¹; respinge come immorale l'idea dell'espiazione vicaria⁶²; assimila a idolatria la personificazione «dell'infinita bontà di Dio nella figura di un uomo»⁶³ e a follia superstiziosa e feticismo l'idea di rendersi graditi a Dio mediante «formule propiziatricie, professioni di fede servile, osservanze ecclesiastiche»⁶⁴. Anche senza esaminare nel dettaglio le singole regole statutarie di una fede ecclesiastica, tuttavia, a discriminare tra vero e falso culto di Dio è sufficiente il carattere esaustivo della moralità, rispetto a ciò che la religione può pretendere dall'uomo: «*tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio, non è che illusione religiosa e falso culto di Dio*»⁶⁵.

Indipendentemente dal numero di prescrizioni statutarie imposte, la tesi del loro carattere salvifico è sufficiente a rendere una Chiesa socialmente pericolosa:

Non conta gran che il numero delle osservanze imposte, perché è sufficiente che siano dichiarate assolutamente necessarie, per dar luogo a una fede feticistica, con la quale la massa è dominata e derubata della sua libertà morale, tramite la sottomissione a una chiesa (anziché alla religione)⁶⁶.

L'esistenza stessa del sacerdozio è indizio di una tale Chiesa, «retta da un culto feticistico» e perciò, indipendentemente dalla sua forma di governo, essenzialmente dispotica⁶⁷. Nonché corruttrice della morale – giacché gli uomini sono ben lieti di poter sostituire il passaggio dalla «porta stretta» della «buona condotta» con quello dalla «porta larga» della chiesa⁶⁸ – una chiesa siffatta, in cui viga la «dominazione del clero», e in cui il «diritto di comandare» abbia sostituito «l'obbligo di convincere», aspirerà al dominio sullo Stato:

Poiché tutti quelli che non fanno parte di questo clero (inclusi gli stessi capi delle comunità politiche) sono semplici *laici*, la chiesa finisce per dominare lo Stato, non certo con la forza, ma con l'influenza esercitata sulle anime e con l'ingannevole prospettiva di presunti vantaggi che lo stato trarrebbe da un'ubbidienza incondizionata a cui la disciplina ecclesiastica abitua il *pensiero* stesso

⁶¹ AA, VI, p. 128 e sgg. in n.; *Religione*, p. 456 e sgg. in n.

⁶² AA, VI, p. 72; *Religione*, p. 395.

⁶³ AA, VI, pp. 198 e sgg.; *Religione*, p. 531.

⁶⁴ AA, VI, pp. 174 e sgg., 178; *Religione*, pp. 504, 507 e sgg.

⁶⁵ AA, VI, p. 170; *Religione*, p. 500; AA, VII, pp. 49, 65; *Conflitto delle facoltà*, p. 114: «Religione è la fede che ripone nella moralità dell'uomo l'elemento *essenziale* di ogni venerazione di Dio; paganesimo la fede che non lo pone in ciò»; p. 136: «credere che sia dovere aderire a una fede storica, e che rientri nelle condizioni della salvezza, è superstizione».

⁶⁶ AA, VI, p. 180; *Religione*, p. 510.

⁶⁷ AA, VI, pp. 179 e sgg.; *Religione*, pp. 509 e sgg. Cfr. *Anthropologie Friedländer*, in AA, XXV, p. 541: «gli ecclesiastici ritengono che il popolo si trovi ancora in uno stato di minorità rispetto alle conoscenze religiose e lo chiamano laico, mentre chiamano se stessi pastori: un appellativo assai superbo, poiché allora il resto del popolo va considerato semplicemente come un gregge. Allo stesso modo, i governanti chiamano se stessi i padri del popolo, in quanto ritengono che i propri sudditi siano bambini ancora nello stato di minorità».

⁶⁸ AA, VI, p. 160; *Religione*, p. 489.

del popolo. Ma in tal modo l'abitudine all'ipocrisia insidia inavvertitamente e a poco a poco la lealtà e la fedeltà dei sudditi, li rende scaltri e propensi a compiere solo in apparenza i loro doveri civili, ottenendo proprio il contrario di ciò che ci si era proposti, come avviene ogni volta che si adottano principi viziosi⁶⁹.

Poiché la Chiesa che si esaurisca in una fede statutaria corrompe e rende inaffidabili i cittadini – anziché fornire allo Stato l'opera moralizzatrice che essa millanta – lo Stato dovrebbe annoverarla, al massimo, tra le sette tollerate, ma non potrebbe concederle «la sanzione di Chiesa [...] senza agire contro il proprio intento», che è quello di avere «buoni cittadini, validi soldati e in genere sudditi fedeli»⁷⁰. Da una simile Chiesa il sovrano ha anzi il dovere di proteggere i propri cittadini: «il suo dovere sarà quello di impedire le intromissioni della religione esterna, di non consentire ai chierici di farsi despoti»⁷¹.

Nei casi in cui le norme statutarie di una Chiesa confliggano con leggi dello Stato in sé non immorali, Kant non ha dubbi: tra lo Stato e la Chiesa, Dio sta senz'altro dalla parte dello Stato; in questo senso egli reinterpreta la massima evangelica «si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini», per ribadire che l'obbedienza a comandi moralmente indifferenti, quali tutte le norme statutarie di una Chiesa, deve essere subordinata – e, se è il caso, sacrificata – alla doverosa obbedienza alle leggi dello Stato:

Se quelle cose in cui si deve obbedire più a Dio che agli uomini fossero confuse coi comandi statutari che una chiesa fa passare per comandi di Dio, ne verrebbe quel grido di guerra, tante volte udito, che preti ipocriti e ambiziosi elevano per spingere i popoli alla ribellione contro l'autorità civile. Gli *atti leciti* ordinati dall'autorità civile sono *certamente* un dovere, mentre è estremamente incerto (almeno per la maggior parte) se alcuni atti, in sé certamente leciti, ma che possiamo conoscere solo per rivelazione divina, sono stati effettivamente ordinati da Dio⁷².

Solo nel caso in cui le leggi civili prescrivano «qualcosa di in sé cattivo [...] non si ha né la facoltà né il dovere di ubbidire» a esse; in un tale caso, tuttavia, a decidere della sorte di tali comandi non è il loro eventuale contrasto con le leggi ecclesiastiche statutarie, bensì la loro contrarietà immediata alla legge morale⁷³.

⁶⁹ AA, VI, p. 180; *Religione*, p. 510.

⁷⁰ Cfr. AA, VII, pp. 59 e sgg.; *Conflitto delle facoltà*, pp. 128 e sgg.

⁷¹ *Naturrecht Feyerabend*, in AA, XXVII, 2, 2, p. 1386.

⁷² AA, VI, pp. 99 in n., 154 in n.; *Religione*, p. 424 in n., 482 e sgg. in n.

⁷³ AA, VI, p. 99 in n.; *Religione*, p. 424 in n. Su questa esplicita ammissione del diritto di resistenza, sul quale Kant si esprime, altrove, in modo diverso, non posso soffermarmi qui. Per un'analisi della questione, che tiene conto, di volta in volta, del contesto politico delle affermazioni kantiane, si veda D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

3. Lo Stato, l'illuminismo e il progresso delle Chiese

Nell'accogliere la sfida lanciata dal pastore Johann Friedrich Zöllner, il quale esigeva che si definisse ciò che si intendeva con «illuminismo», prima di cominciare a illuminare, Kant precisava di aver posto «il punto principale dell'illuminismo [...] soprattutto in *cose di religione*». Proprio in campo religioso, infatti, la permanenza in quel colpevole stato di minorità che consiste nel non servirsi del proprio intelletto pareva a Kant «la più dannosa»⁷⁴: essa ostacolava infatti il progresso dalla fede ecclesiastica statutaria alla fede morale.

La tesi del carattere provvisorio delle Chiese – per cui un gruppo di cittadini che fosse giunto a una miglior comprensione della religione avrebbe potuto riunirsi in una nuova comunità e ottenere la protezione regia – era sostenuta dalla confutazione, con un argomento contrattualistico, della tesi opposta; un atto con cui si ritenga di vincolare se stessi e i propri discendenti alla fedeltà a un'immutabile dottrina ecclesiastica è infatti, secondo Kant, un atto nullo, privo di alcuna validità giuridica in quanto contrario alla destinazione dell'umanità al progresso:

Ma un'associazione di ecclesiastici [...] non potrebbe essere autorizzata a obbligarsi per giuramento ad una certa immodificabile dottrina, in modo da esercitare così un'incessante superiore tutela su ognuno dei propri membri e, per mezzo di essi, sul popolo, e così addirittura renderla eterna? Io dico che è assolutamente impossibile. Un tale contratto, che verrebbe concluso al fine di allontanare per sempre ogni ulteriore illuminismo dal genere umano, è assolutamente irritato e nullo, dovesse anche essere ratificato dal potere supremo, da diete imperiali e dai più solenni trattati di pace⁷⁵.

Del progresso in ambito religioso al quale alludeva genericamente nel saggio del 1784 – e che in quel contesto poteva parere più teoretico che pratico («ampliare le proprie conoscenze», «emendarsi dagli errori»⁷⁶) – Kant trattò ampiamente nella *Religione*, individuando l'essenza della vera Chiesa proprio nel «libero progresso della comunità morale dei credenti»⁷⁷. In quanto mero strumento per l'introduzione della fede razionale pura, la vera Chiesa doveva conformare la propria organizzazione e la propria prassi quotidiana al principio che le imponeva di perseguire il progressivo abbandono di «tutti gli statuti

⁷⁴ AA, VIII, p. 41; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., p. 50. Cfr. C. Schwai-ger, *Denkverbote und Denkfaulheit in der Sicht der deutschen Aufklärer*, in *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte, Theorie, Praxis*, hrsgg. von W. Haefs, York-Gothart Mix, Göttingen, Wallstein, 2007, pp. 123-132.

⁷⁵ AA, VIII, pp. 38 e sgg.; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., p. 48. Il medesimo argomento è sviluppato da Kant in AA, VIII, pp. 304 e sgg.; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. cit., p. 151; AA, VI, pp. 327 e sgg.; MS, pp. 159 e sgg.; Cfr. *Naturrecht Feyerabend*, in AA, XXVII, 2. 2, p. 1386; Refl. 7797, in AA, XIX, pp. 519 e sgg.

⁷⁶ AA, VIII, pp. 39; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., p. 48.

⁷⁷ AA, VI, p. 133 e sgg. in n.; *Religione*, p. 463 in n.

fondati sulla storia»⁷⁸, nella consapevolezza della propria provvisorietà e della necessità morale del proprio autodissolvimento⁷⁹. Affinché si potesse giungere, col tempo, a «fare a meno della fede ecclesiastica»⁸⁰ e magari a dimenticare l'evento stesso della rivelazione⁸¹, occorreva che il trapasso avvenisse in modo graduale, in un progresso costante che Kant identificava con l'affermazione del principio buono, ossia con il volere della Provvidenza⁸².

Il divieto di un tale progresso – che Kant assimilava a un crimine contro l'umanità, e che dunque, non potendo essere deliberato dal popolo su se stesso, tanto meno poteva essere deliberato da un sovrano sul suo popolo⁸³ – era invece stato imposto dal governo prussiano con l'editto di religione del 1788. La monarchia prussiana – recitava l'editto – si era trovata bene, fino ad allora, con le tre chiese cristiane (riformata, luterana e cattolico-romana) e poiché il popolo aveva bisogno di essere guidato e ammaestrato secondo una norma e una dottrina «immutabili», a nessuno di «quei cosiddetti illuministi» sarebbe stato consentito il benché minimo mutamento di quelle dottrine e di quelle norme, pena il licenziamento, nonché ulteriori sanzioni⁸⁴. Ciascuno poteva conservare intera la propria libertà di coscienza, badando tuttavia accuratamente di tenere per sé la propria opinione particolare, ed evitando dunque di convincere, o anche solo di instillare dubbi, nei suoi concittadini⁸⁵. Le «sfnenate libertà» che, «sotto l'abusato nome: *Illuminismo*», alcuni predicatori si erano concessi, rendendo sospetta la fede nei misteri della religione rivelata ed esponendo al ridicolo l'intero cristianesimo, dovevano dunque cessare, affinché milioni di sudditi non fossero «privati della tranquillità della loro vita e della consolazione sul letto di morte»⁸⁶.

Kant ritenne che un simile provvedimento, in sé nullo, non potesse essere considerato «come l'autentica volontà del monarca, verso il quale», dunque, potevano «essere fatte rimostranze»⁸⁷. Egli stesso, nella *Religione*, ammoniva i governanti che avessero subordinato «determinati vantaggi civili, di regola a

⁷⁸ AA, VI, p. 121; *Religione*, p. 448.

⁷⁹ AA, VI, p. 115; *Religione*, p. 442: «sebbene una fede storica (in conformità alla inevitabile limitatezza della natura umana) inerisca alla religione pura quale mezzo e veicolo – nella consapevolezza, però, di non essere che questo –, e poiché, quale fede ecclesiastica, essa presuppone il principio che le prescrive di avvicinarsi sempre più alla fede religiosa pura per potere, alla fine, fare a meno di tale veicolo, la chiesa fondata su questa fede storica può sempre essere detta la chiesa vera»; AA, VI, pp. 105, 122, 131; *Religione*, pp. 431, 450, 460.

⁸⁰ AA, VI, p. 153, 175; *Religione*, pp. 481, 505.

⁸¹ AA, VI, p. 156; *Religione*, p. 484.

⁸² AA, VI, p. 122, 134; *Religione*, pp. 449 e sgg., 463.

⁸³ AA, VIII, pp. 38 e sgg.; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., pp. 48 e sgg.; AA, VIII, pp. 304 e sgg.; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. cit., pp. 150 e sgg.; AA, VI, p. 327; MS, p. 160.

⁸⁴ *Edict, die Religions-Verfassung in der preussischen Staaten betreffend*, § 8.

⁸⁵ *Ivi*, § 2.

⁸⁶ *Ivi*, § 7.

⁸⁷ AA, VIII, p. 305; *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, trad. it. cit., p. 151. Cfr. *Naturrecht Feyerabend*, in AA, XXVII, 2. 2, p. 1386: «non è [...] in potere del *summi imperantis* proibire l'illuminismo»; *Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie*, in AA, XX, p. 433.

disposizione di tutti», all'adesione a certe dottrine ecclesiastiche storiche: con ciò, oltre a infliggere un colpo a una libertà sacra, essi intralciavano «le vie della provvidenza divina», cristallizzando nella loro forma imperfetta le varie Chiese e impedendone così la dissoluzione nella religione morale⁸⁸. L'eventuale pretesa di «un governo» di garantire la libertà di coscienza, avendo consentito la mera libertà di pensiero e vietato, contestualmente, «la *pubblica professione* delle opinioni religiose», era respinta come ridicola e dichiarata ben più gravosa dell'analogo dispotismo del potere spirituale, al quale era comunque possibile sottrarsi con un mero atto di volontà⁸⁹.

Quanto al vituperato «Illuminismo», Kant lo definiva qui, in scoperta opposizione all'editto regio, come la corretta distinzione tra culto morale e culto servile e la doverosa subordinazione di ogni legge statutaria al promuovimento dell'intenzione morale⁹⁰. Assimilato così alla moralità, l'Illuminismo era al riparo, al pari della stessa virtù, da presunti abusi e da effettivi sbeffeggiamenti:

Il termine «virtù» è un nome stupendo, cui non possono recar danno né l'abuso per millanteria, a cui è sovente sottoposto, né le beffe e le derisioni (come si è fatto recentemente per il termine «illuminismo»)⁹¹.

L'idea di un costante progresso delle società ecclesiastiche, del resto, privava sì lo Stato di una stabile alleanza per il governo spirituale del popolo, ma forniva d'altro canto, secondo Kant, un argomento a favore della secolarizzazione dei beni ecclesiastici:

La Chiesa stessa è un istituto fondato unicamente sulla fede, e quando l'illusione generata da quelle opinioni si dissipa agli occhi del popolo più istruito, scompare con esse la temibile potenza del clero che vi si fondava sopra, e lo Stato si impadronisce con pieno diritto della proprietà che la Chiesa si attribuiva, vale a dire delle terre che le erano state donate per testamento⁹².

Quanto all'«illusione» che potrà un giorno dissiparsi, Kant congiungeva, in essa, l'idea settecentesca dell'origine antropologica delle religioni – declinandola, come abbiamo visto, nell'aspetto negativo dei *limiti* umani – alla tradizione seicentesca di denuncia della religione rivelata come mistificazione consapevole e deliberata: l'illusione religiosa, che eleva un culto servile al rango della virtù, non è infatti per Kant un'illusione involontaria, bensì «il proposito

⁸⁸ AA, VI, pp. 133 e sgg.; *Religione*, pp. 462 e sgg.

⁸⁹ AA, VI, pp. 133 e sgg. in n.; *Religione*, pp. 462 e sgg. in n.

⁹⁰ AA, VI, pp. 178 e sgg.; *Religione*, pp. 508 e sgg.

⁹¹ AA, VI, p. 57; *Religione*, p. 377.

⁹² AA, VI, p. 369; MS, pp. 212 e sgg.; cfr. AA, VI, pp. 324 e sgg.; MS, p. 156. La questione era posta da Kant a partire dalla discussione sulla liceità della secolarizzazione ad opera dei «non credenti della Repubblica francese» (AA, VI, p. 368; MS, p. 211); la Prussia avrebbe usufruito della secolarizzazione dei principati ecclesiastici nel 1803, in seguito al *Hauptschluß der außerordentlichen Reichsdeputation vom 25. Februar 1803* (in E. R. Huber, *Dokumente zur deutsche Verfassungsgeschichte*, I, *Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pp. 1-26).

di dare al mezzo quel valore in sé che compete al fine» e deve perciò essere «respinta come inclinazione occulta all'inganno»⁹³.

4. *Lo Stato e le Chiese nel diritto naturale: episcopalisti, territorialisti, collegialisti, kantiani*

Nel diritto naturale settecentesco, le principali alternative teoriche sulla natura e sulla fonte del potere ecclesiastico in ambito evangelico erano riconducibili, secondo una classificazione introdotta nel 1783 da Daniel Nettelblatt⁹⁴, a tre sistemi: episcopale, territoriale e collegiale⁹⁵. Il sistema episcopale – storicamente il più antico – assegnava il potere ecclesiastico al sovrano territoriale, in virtù del trasferimento dei poteri episcopali avvenuto con la pace di Augusta⁹⁶. Seppur facoltà del sovrano, quanto alla sua forma, il governo ecclesiastico riceveva tuttavia la sua materia, ossia il suo contenuto, dallo *status ecclesiasticus*⁹⁷, giacché la duplice persona del sovrano, principe e vescovo a un tempo, deteneva il potere ecclesiastico solo in virtù della seconda carica⁹⁸. Il sistema territoriale considerava invece il potere ecclesiastico come esaustivamente compreso in quello statale⁹⁹, negando alla Chiesa *visibile* – mera società mondana, di contro alla vera Chiesa, invisibile – ogni principio autonomo di organizzazione e persino ogni potere di decisione sugli aspetti indifferenti del culto esterno (i cosiddetti *adiaphora*)¹⁰⁰. Il sistema collegiale, infine, attribuiva i poteri ecclesiastici alla Chiesa stessa, intesa come società [*collegium*] libera, detentrici di diritti societari [*iura collegialia*], ch'essa poteva trasferire al sovrano¹⁰¹; l'idea del trasferimento

⁹³ AA, VI, pp. 169 e sgg.; *Religione*, p. 500.

⁹⁴ D. Nettelblatt, *De tribus Systematibus Doctrinae De Iure Sacrorum Dirigendorum Domini Territorialis Evangelici Quoad Ecclesias Evangelicas Sui Territorii*, in *Observationes Iuris Ecclesiastici*, Halae Salicae, Renger, 1783, pp. 105-168.

⁹⁵ Per una prima introduzione, anche bibliografica, si veda M. Maurer, *Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, München, Oldenbourg, 1999.

⁹⁶ Come osservava C. von Rotteck, la maggior parte delle dottrine sul rapporto tra lo Stato e lo Chiesa si fondavano sulle circostanze storiche date (*Das Staats-Lexikon: Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, hrsgg. von C. von Rotteck und C. Welcker, Frankfurt am Main, Keip, 1990, ristampa dell'ed. di Altona, F. Hammerich, 1846), *sub voce* «Kirche; Kirchenrecht», pp. 137-165: 137. Sul significato, sempre anche politico, del «diritto naturale», cfr. D. Klippel, «*Natürliches Kirchenrecht*», cit., pp. 49 e sgg.

⁹⁷ V. E. Friedberg, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit., pp. 139 e sgg.; B. C. Schneider, *Ius Reformandi*, cit., pp. 308 e sgg., 516 e sgg.

⁹⁸ V. D. Nettelblatt, *De tribus Systematibus Doctrinae De Iure Sacrorum Dirigendorum Domini Territorialis Evangelici Quoad Ecclesias Evangelicas Sui Territorii*, cit., pp. 116 e sgg.: secondo gli episcopalisti solo gli *iura circa sacra* erano da attribuirsi al sovrano in quanto principe territoriale.

⁹⁹ Ivi, pp. 131 e sgg. Cfr. *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 15, hrsgg. von J. J. Herzog, Gotha, Besser, 1862, *sub voce* «Territorialsystem», pp. 532-537. Si veda, ad es., C. Thomasius, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae in usum auditorii Thomasi*, Halae Magdeburgicae, Renger, 1723², cap. 18, § 2, p. 267.

¹⁰⁰ Cfr. K. Schlaich, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, cit., pp. 246 e sgg.

¹⁰¹ V. D. Nettelblatt, *De tribus Systematibus Doctrinae De Iure Sacrorum Dirigendorum Domini Territorialis Evangelici Quoad Ecclesias Evangelicas Sui Territorii*, cit., pp. 147 e sgg.

legittimava la limitazione del potere ecclesiastico del sovrano e, nel caso questi passasse ad altra confessione, la sua revoca¹⁰².

La posizione kantiana sul tema del rapporto tra lo Stato e le Chiese non è immediatamente assimilabile ad alcuno dei tre sistemi descritti, tanto che la si è accostata sia a quella territorialistica, del *Codice generale prussiano* del 1794¹⁰³ – in virtù della tesi che lo Stato derivi il proprio potere sulle Chiese dalla natura mondana di quest'ultime¹⁰⁴ – che a quella collegialistica¹⁰⁵, in virtù dell'affermazione che il potere statale sulle Chiese sia da intendersi come mero diritto di polizia, ossia come il diritto di sorveglianza [*ius inspectionis*] dello Stato nei confronti di tutte le società¹⁰⁶.

Con il territorialismo, la dottrina kantiana ha in effetti in comune alcuni degli elementi essenziali: la tesi che la questione «se la Chiesa possa appartenere allo Stato o lo Stato alla Chiesa come cosa sua» sia da risolversi a favore della prima alternativa¹⁰⁷, l'affermazione della libertà di coscienza¹⁰⁸, la tesi del sacerdozio universale¹⁰⁹, la convinzione di una potenziale pericolosità delle Chiese per lo Stato¹¹⁰, l'affermazione dell'inessenzialità della Chiesa visibile¹¹¹, nonché una visione compiutamente secolarizzata del diritto, per cui nessun vantaggio

¹⁰² K. Schlaich, *Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie*, cit., p. 198.

¹⁰³ P. Landau, *Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in philosophisch-historischer Sicht*, in *Das Recht der Kirche*, cit., pp. 199-235: 199 in n.

¹⁰⁴ P. Landau, *Das Kirchenrecht des Allgemeinen Landrechts für die preu ischen Staaten im 19. Jahrhundert*, in *200 Jahre Allgemeines Landrecht für die preu ischen Staaten. Wirkungsgeschichte im internationalen Kontext*, hrsgg. von B. Dölemeyer und H. Mohnhaupt, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, pp. 145-185: 148.

¹⁰⁵ R. Selbach, *Staat, Universität und Kirche: die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, Lang, 1993, p. 182.

¹⁰⁶ *AA*, VI, pp. 325, 327; *MS*, pp. 157, 159: «lo Stato ha [...] il diritto *negativo* di allontanare dalla comunità politica e *visibile* l'influenza dei pubblici maestri che potrebbe esser dannosa alla pace pubblica, e in conseguenza di non lasciar mettere in pericolo la concordia civile sia per dissidi intestini, sia per le lotte tra le diverse Chiese».

¹⁰⁷ *AA*, VI, p. 368; *MS*, pp. 211 e sgg. Cfr. C. Thomasius, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae in usum auditorii Thomasiani*, cit., cap. 18, § 2, p. 267: «Et monstrum est, in Politicis sibi concipere duas summas potestates, quarum altera dirigat officia civium erga homines, altera officia erga Deum». A Thomasius la dottrina della doppia persona del sovrano pareva altrettanto insensata dell'affermazione che un principe rappresentasse due persone diverse «nell'esercizio del diritto di muover guerra» e in quello del «diritto di legiferare» (Id., *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, Halle, 1696², § 11, cit. in D. Nettelbladt, *De tribus Systematibus Doctrinae De Iure Sacrorum Dirigendorum Domini Territorialis Evangelici Quoad Ecclesias Evangelicas Sui Territorii*, cit., pp. 133 e sgg.).

¹⁰⁸ Il rispetto delle sfere individuali di libertà – ossia il rispetto del principio del diritto – è l'unico limite che Kant pone alla libertà di coscienza: «Nelle cose della religione e in generale delle opinioni nessuno è *iudex competens* salvo la ragione propria dell'uomo o Dio stesso. Il giudice esterno può aver luogo solo in ciò, che egli limiti la libertà, che ciascuno ha, al grado che questi non disturbi la libertà degli altri» (Reflf. 7658, 8003, in *AA*, XIX, pp. 479, 579).

¹⁰⁹ *AA*, VI, pp. 152 e sgg.; *Religione*, pp. 480 e sgg. Cfr. K. Schlaich, *Der rationale Territorialismus*, cit., pp. 220 e sgg.

¹¹⁰ *AA*, VI, p. 327; *MS*, p. 159: «il potere sommo e *invisibile*» del quale ci si considera sudditi nella Chiesa «può venire a una lotta affatto ineguale con il potere civile»; cfr. K. Schlaich, *Der rationale Territorialismus*, cit., p. 262.

¹¹¹ Ivi, pp. 237 e sgg.

o svantaggio civile può esser legato all'appartenenza religiosa¹¹². Se tuttavia nel sistema territorialistico l'unico potere legittimo, quello statale, si estende fin nelle questioni indifferenti dell'organizzazione ecclesiastica e del culto, Kant limita la competenza dello Stato alla garanzia della pacifica convivenza degli arbitri individuali. Sbaglierebbe, tuttavia, chi ritenesse che lo *ius in sacra* che Kant nega allo Stato sia perciò da ascrivere alle Chiese¹¹³: il fine del progressivo dissolvimento delle Chiese a favore della fede razionale non è infatti da intendersi in senso escatologico¹¹⁴, bensì quale concreta richiesta politica, con precise implicazioni giuridiche. La Chiesa come comunità etica abbraccia, nel concetto, l'intero genere umano e non può perciò coincidere con alcuna Chiesa intesa quale «società particolare», che ha il dovere di promuovere «un tutto etico assoluto», ma che, fino al raggiungimento di quel fine, permane in uno stato di natura etica con le altre società ecclesiastiche particolari¹¹⁵. All'istituzione e alla forma delle Chiese visibili non è lecito ascrivere un'origine divina, che ostacolerebbe la sperimentazione di «nuove forme» che conducano alla realizzazione della comunità etica:

Non c'è quindi ragione di ritenere senz'altro divine e *statutarie* le leggi relative all'istituzione e alla forma di una chiesa; è invece temerario spacciarle come tali per non affrontare la fatica di migliorare sempre più la forma di una chiesa, quando non è un abuso di potere volto all'imposizione di un giogo alla massa dei fedeli per mezzo di leggi ecclesiastiche, sotto il pretesto dell'autorità divina¹¹⁶.

Kant non sottoscrive la tesi, ampiamente diffusa tra i suoi contemporanei e comune a collegialisti e territorialisti, della natura societaria delle Chiese, quali insiemi di cittadini legati da un contratto¹¹⁷: i soli riferimenti kantiani a un even-

¹¹² AA, VI, p. 368; MS, p. 212.

¹¹³ Cfr. Refl. 7684, in AA, XIX, p. 490: «è sbagliato [verkehrtes], che accanto al *summo imperio in civilibus* debba essercene anche uno *independentes in ecclesiasticis*, che giudichi esternamente in modo inappellabile e dia a intendere di possedere l'amministrazione di leggi positive, *status in statu*. Ancor più grave è se il sovrano territoriale esercita questo potere ecclesiastico e costituisce un *forum externum* su ciò che appartiene solo al *forum internum*».

¹¹⁴ Cfr. invece Karlheinz Ruhstorfer, per il quale fede ecclesiastica rivelata e fede razionale non sarebbero che «due diversi punti di vista» sulla stessa idea pratica, anziché trovarsi nel rapporto di mezzo e, rispettivamente, fine (*Christlicher Offenbarungsglaube und Kirchlichkeit in der kritischen Philosophie Kants*, in *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsgg. von Norbert Fischer, unter Mitarbeit von Franz Bader et alii, Freiburg, Herder, 2005, pp. 58-81: 71 e sgg.).

¹¹⁵ AA, VI, p. 96; *Religione*, p. 421. Carl Christian Erhard Schmid distingueva, nella tradizione di un territorialismo riformulato nella terminologia kantiana, tra una Chiesa come comunità etica, sottratta al dominio del diritto naturale, e una chiesa come società volta al promuovimento di un comune culto esterno, da includere, quanto a diritti e doveri, tra i soggetti giuridici (*Grundriß des Naturrechts*, Frankfurt und Leipzig, 1795, anastatica nella collana Aetas Kantiana, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1973, p. 122).

¹¹⁶ AA, VI, p. 105; *Religione*, p. 431.

¹¹⁷ L'ammissione dell'esistenza di un legame contrattuale tra i membri di una Chiesa era funzionale alla tesi che l'appartenenza a una chiesa vincolasse i suoi membri al rispetto di specifici doveri perfetti (cfr. n. 35).

tuale contratto a fondamento delle Chiese sono formulati, come abbiamo visto, per negare la validità giuridica di un contratto siffatto, col quale si credesse di unificarsi in una «costituzione religiosa fissa»¹¹⁸. La Chiesa visibile – assimilata a un'«istituzione per il culto pubblico per il popolo»¹¹⁹, ossia a una fondazione benefica destinata a «una parte del popolo formante un'unione fondata su certe regole particolari» – costituisce una fondazione «che si presume perpetua», ma che «non ha affatto tale carattere», dal punto di vista giuridico (per l'iscrizione, ad esempio, del diritto di proprietà). In quanto «istituto fondato unicamente sulla fede», la Chiesa si dissolve al venir meno di una tale fede («quando l'illusione generata da quelle opinioni si dissipa agli occhi del popolo più istruito») ¹²⁰.

Rispetto alla tradizionale dottrina dei tre stati (*status ecclesiasticus*, *status politicus* e *status economicus*)¹²¹, nei tre sistemi delineati da Nettelblatt il potere ecclesiastico era ripartito in modi alternativi principalmente tra i primi due stati, mentre Kant riserva al potere politico lo *ius circa sacra* e attribuisce alle comunità, ossia al terzo stato, la facoltà di adattare la forma e la costituzione della Chiesa al grado di sviluppo intellettuale e morale dei suoi fedeli. Con ciò, lo *ius reformandi* non è più inteso come il diritto del principe di decidere se, in che misura e a quali condizioni concedere a ciascuna confessione religiosa la libertà dell'esercizio *esterno* del culto¹²² – ossia come il mero diritto di proteggere, tollerare o proibire le singole fedi ecclesiastiche – bensì come il diritto, proprio di ciascuna comunità locale, di attuare le riforme *interne* ch'essa reputi opportune¹²³.

Con la richiesta di una simile libertà di riforma interna, Kant si associava a quanti – come Wilhelm Abraham Teller¹²⁴ – proponevano un ordinamento delle Chiese evangeliche del tutto alternativo a quello esistente, nel quale alle singole comunità era richiesto di conformarsi interamente all'edificio dottrinale esistente, che esse non avevano facoltà di mutare¹²⁵. Teller, al contrario, proponeva che, fatto salvo un esiguo numero di verità fondamentali comuni – la fede in Dio, nella vita futura e in Cristo – ciascuna comunità di fedeli po-

¹¹⁸ AA, VIII, p. 39; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, trad. it. cit., p. 49.

¹¹⁹ AA, VI, p. 327; MS, p. 159.

¹²⁰ AA, VI, pp. 367 e sgg.; MS, pp. 210 e sgg.

¹²¹ V. E. Friedberg, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit., pp. 139 e sgg.

¹²² B. C. Schneider, *Ius Reformandi*, cit., pp. 505 e sgg. Si veda, ad es., D. Nettelblatt, *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis*, Halae Magdeburgicae, Renger, 1767³, § 1725, p. 618: «*Ius reformandi circa sacra*, est ius in potestate civili ecclesiastica contentum, vi cuius determinatur, an et quomodo homines huius vel illius religionis in territoriis tolerandi» (dell'opera di Nettelblatt Kant possedeva una traduzione, ridotta, a cura di J. C. G. Heineccius, *Anfangsgründe der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit. eine abgekürzte freye Übersetzung mit einigen Erläuterungen und Zusätzen*, Halle, 1779); T. Schmalz, *Das natürliche Kirchenrecht*, Königsberg, Nicolovius, 1796, p. 36.

¹²³ Cfr. J. G. Buhle, *Lehrbuch des Naturrechts*, Göttingen, Rosenbusch, 1798, p. 203.

¹²⁴ Sul teologo Wilhelm Abraham Teller (1734-1804), consigliere concistoriale superiore di Berlino, si veda Ernst Feil, *Religio*, IV, *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp. 477-490.

¹²⁵ Si veda *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, cit., 4, *sub voce* «Gemeinde, kirkliche», pp. 790-793.

tesse adottare e modificare secondo necessità gli usi, le cerimonie e l'insieme delle proposizioni dottrinali (il «simbolo»)¹²⁶, esercitando così quella libertà naturale, propria di ogni società, «di scegliere i mezzi più adatti al raggiungimento del suo scopo»¹²⁷. Ammessa di diritto, e non più meramente tollerata, la molteplicità delle Chiese, queste erano da concepirsi, giuridicamente, come società private, anziché come corporazioni privilegiate, ossia come istituzioni pubbliche¹²⁸.

Nella discussione sul nesso tra la Chiesa e il suo simbolo era dunque in gioco la natura stessa della Chiesa, oltre che la sorte, peritura o imperitura, del suo edificio dottrinale e liturgico: la Chiesa, con le sue cerimonie e le sue dottrine statutarie, era un fine in sé o un mero mezzo, da adattare, nel tempo, allo scopo? Della seconda alternativa Kant era convinto in modo così fermo¹²⁹ da estendere ulteriormente anche ai singoli fedeli il diritto di aderire o meno ai singoli aspetti statutari della fede ecclesiastica: una volta ridotto alle sole verità razionali il nucleo dottrinale comune a ogni Chiesa, il restante apparato dogmatico e liturgico doveva essere meramente disponibile, per i fedeli che ne

¹²⁶ Cfr. J. G. Buhle, *Lehrbuch des Naturrechts*, cit., pp. 196 e sgg.: «il mutamento del concetto dottrinale della religione può aver luogo nei singoli membri della Chiesa o anche nella Chiesa intera tacitamente o espressamente, ed è in entrambi i casi ugualmente libero». Nel commentare il passo della *Religione* relativo all'immutabilità come contrassegno della vera Chiesa, G. S. A. Mellin osservava: «una Chiesa può dunque avere simboli, ma questi sono arbitrari e, poiché manca loro l'autenticità (la sicurezza, che essi contengano la volontà del legislatore), accidentali, esposti a contraddizione e mutevoli» (*Encyclopaedisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. oder Versuch einer fasslichen und vollstaendigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften. . .*, 3, 1, Jena und Leipzig, Frommann, 1800, ristampa Aalen, Scientia, 1971, p. 614).

¹²⁷ W. A. Teller, *Valentinian der Erste, oder geheime Unterredungen eines Monarchen mit seinem Thronfolger über die Religionsfreyheit der Unterthanen*, Berlin, Mylius, 1791², pp. 69 e sgg., 76 e sgg., 94. Cfr. J. G. Buhle, *Lehrbuch des Naturrechts*, cit., pp. 204 e sgg.: il fine della Chiesa – che non può venir mutato senza che venga meno la Chiesa stessa – è l'esercizio comunitario della religione; nei concetti dottrinali, ossia «nella scelta del mezzo per il fine», la Chiesa è autorizzata ad introdurre cambiamenti. Per la tesi opposta, seconda la quale il potere ecclesiastico non poteva estendersi al simbolo, giacché sarebbero mutate con ciò le relazioni fondamentali tra i membri della Chiesa, si veda J. C. Hoffbauer, *Untersuchungen ueber die wichtigsten Gegenstaende des Naturrecht. nebst einer Censur der verdienstlichsten Bemuehungen um diese Wissenschaft. . .*, Halle, Kümmler, 1795, pp. 308 e sgg.; dello stesso parere T. Schmalz, *Das natürliche Kirchenrecht*, cit., pp. 21 e sgg., 30 e sgg., 48, 54 e sgg., per il quale il simbolo era costitutivo di una Chiesa e doveva pertanto essere considerato indisponibile per il potere ecclesiastico; qualora una Chiesa lo avesse mutato, all'unanimità, sarebbe divenuta con ciò un'altra Chiesa, ossia una nuova persona morale, priva dei precedenti diritti e nuovamente bisognosa del riconoscimento statale.

¹²⁸ W. A. Teller, *Valentinian der Erste*, cit., p. 73. Nell'*Allgemeines Landrecht*, il personale delle Chiese pubblicamente ammesse sarebbe stato assimilato invece ai funzionari statali (Teil 2, Titel 11, § 19).

¹²⁹ Su quanto Kant ritenesse di aver personalmente bisogno di pratiche ecclesiastiche statutarie, cfr. K. Vorländer, *I. Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg, Meiner, 1992³, Bd. II, pp. 45 e sgg.: «quando, al termine della cerimonia di insediamento del Rettore, il nuovo Rettore e i professori, ordinati per facoltà, si recavano in Duomo per la funzione religiosa, Kant, quando egli stesso non era divenuto Rettore, aveva ben cura, davanti alla porta della Chiesa, di procedere oltre».

avessero tratto giovamento¹³⁰, e in nessun senso vincolante¹³¹. Sul medesimo fronte di Kant, Fichte avrebbe rintracciato nella continua modificazione del simbolo, al fine di un suo costante progresso¹³², lo spirito stesso del protestantesimo¹³³, in quanto opposto al papismo, ossia allo sforzo di «ridurre alla quiete la ragione universale»¹³⁴.

Sulle condizioni necessarie affinché le eventuali riforme ecclesiastiche considerassero la fede ecclesiastica come mero veicolo della fede religiosa, e conferissero alla prima «la capacità di purificarsi gradualmente, fino ad adeguare la seconda», Kant si esprime nella prima parte del *Conflitto delle facoltà*, che egli stesso annunciava come dedicato al tema pubblicistico «*de iure principis circa religionem et ecclesiam*»¹³⁵: sebbene la fede ecclesiastica fosse «sotto la tutela del governo», e non fosse dunque consentito «saltarla a piè pari o contestarla pubblicamente»¹³⁶, il governo medesimo avrebbe dovuto ottenere che essa non

¹³⁰ Si veda ad es. *AA*, VI, pp. 194 e sgg.; *Religione*, pp. 526 e sgg.: la preghiera, anziché mezzo di grazia, è qualificata come una pratica che «può, al massimo, avere il valore di mezzo a ravvivare di continuo» l'intenzione morale, ma «non può costituire un dovere per tutti; infatti un mezzo può essere imposto solo a chi ne ha bisogno per un fine preciso». Entro una tale concezione, la pratica delle professioni di fede era ovviamente respinta come ipocrita (*AA*, VI, pp. 189 e sgg.; *Religione*, pp. 519 e sgg.).

¹³¹ *AA*, VI, p. 44 in n.; *Religione*, p. 365 in n.: circa le «cose *adiaphora*» «ognuno è libero di pensare ciò che considera più opportuno per la propria edificazione»; negli *adiaphora*, Kant includeva, a differenza dei suoi contemporanei, tutti gli elementi storici, rivelati, statuari della religione, anziché una sola parte della liturgia; cfr. ad es., nel manuale di diritto naturale di cui si serviva Kant (G. Achenwall, *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium. Editio quinta emendatior*, Göttingen, 1763), § 132, p. 120: «Hinc et *negotia ecclesiae* seu *ecclesiastica* vel sunt *religiosa* (ecclesiastica strictius) vel *saecularia*; religiosa vel *essentialia* vel *arbitraria* (*adiaphora*, respectu nimirum certae religionis)» (in *AA*, XIX, p. 390); Daniel Nettelblatt, *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis*, cit., § 1119, p. 410, distingueva tra «essentialia et accidentalia liturgiæ», qualificando come *adiaphora* le seconde.

¹³² J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *GA*, I, 5, p. 213; trad. it. a cura di C. De Pascale, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 218: «il simbolo [...], se la comunità della chiesa non rimane completamente senza frutti, deve venir continuamente modificato; perché ciò in cui tutti si accordano, per la continua azione reciproca tra gli spiriti, si accrescerà progressivamente».

¹³³ *GA*, I, 5, p. 220; J. G. Fichte, *Sistema di etica*, trad. it. cit., pp. 226 e sgg.: «in questa elevazione del simbolo consiste appunto lo spirito del protestantesimo, se questa parola deve avere un significato». Kant aveva opposto Chiesa cattolica e Chiesa protestante come, rispettivamente, quella «che reclama come universalmente obbligatoria la sua fede ecclesiastica» e «quella che si oppone a tali pretese» (*AA*, VI, p. 109; *Religione*, p. 435). Sul concetto di Chiesa in Fichte, v. A. Lasson, *Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Aalen, Scientia, 1968 (Ripr. facs. dell'ed. Berlin, 1863), pp. 74 e sgg.

¹³⁴ *GA*, I, 5, p. 220; J. G. Fichte, *Sistema di etica*, trad. it. cit., p. 227: «il papista va verso il simbolo come verso la sua meta ultima. Chi fa quest'ultima cosa è un papista, nella forma e nello spirito, per quanto gli enunciati oltre i quali non vuole che l'umanità si spinga possano essere, quanto alla materia, schiettamente luterani o calvinisti e simili». Anche la distinzione kantiana si trovava in contrasto polemico con quella corrente: «un osservatore attento sarebbe in grado di trovare numerosi celebri esempi di cattolici protestanti, e viceversa, un numero ancor maggiore di scandalosi esempi di protestanti arcicattolici» (*AA*, VI, p. 109; *Religione*, p. 435; cfr. *AA*, XXIII, p. 447).

¹³⁵ Si veda la lettera di Kant a Carl Friedrich Stäudlin del 4 dicembre 1794, in *AA*, XI, p. 533. «*De iure circa religionem et ecclesiam*» era il titolo assegnato alla questione in G. Achenwall, *Juris naturalis pars posterior*, cit., in *AA*, XIX, pp. 389-393.

¹³⁶ *AA*, VII, p. 42; *Conflitto delle facoltà*, p. 104.

fosse mai presentata come un fine in sé, rifiutando di concedere la sanzione di Chiesa a quelle sette che avessero presentato la fede ecclesiastica – anziché la moralità – come sufficiente alla religione¹³⁷. Il rapporto tra fede ecclesiastica e fede morale richiedeva una speculare definizione dei rapporti tra le facoltà universitarie corrispondenti, ossia, rispettivamente, tra la facoltà teologica e quella filosofica¹³⁸: ai teologi Kant riconosceva il diritto di salvaguardare la fede biblica – giacché la Bibbia merita di essere conservata «*proprio come se fosse una rivelazione divina*»¹³⁹ – affermando tuttavia il principio che l'interprete «infallibile e universalmente intelligibile» della parola divina è «il Dio che parla attraverso la nostra propria ragione (pratico-morale)»¹⁴⁰ e che dunque, in caso di «disaccordo sul senso d'un passo biblico», spetti alla facoltà filosofica «il privilegio di determinarne il significato»¹⁴¹.

Non riconoscendo altra autorità religiosa che la ragione¹⁴², Kant affidava alla facoltà filosofica – «soggetta solo alla legislazione della ragione e non a quella del governo»¹⁴³ – il compito di promuovere il progresso delle Chiese, ricordando al governo che «nella libertà della facoltà filosofica e nell'intelligenza che ne ricava esso troverebbe miglior mezzo per conseguire i propri fini che nella propria assoluta autorità»¹⁴⁴.

5. Conclusione

Kant riconosceva l'esistenza di una sola morale e di una sola religione, ma anche, al tempo stesso, il diritto di ciascun cittadino al vizio e all'irreligione. Una morale dogmatica, che escludeva la possibilità stessa di dottrine etiche alternative, non si congiungeva con la pretesa che lo Stato imponesse per legge ai

¹³⁷ AA, VII, pp. 42, 50 e sgg.; *Conflitto delle facoltà*, pp. 104, 114 e sgg.: l'esistenza stessa di sette, ossia di confessioni diverse, del cristianesimo, era ricondotta da Kant all'errore di stimare gli «statuti (le rivelazioni divine stesse) come parti essenziali della religione, [...] e di fare così passare il mero contingente per cosa in sé necessaria»; l'esistenza di tali sette, dunque, «indica che è stata accordata al popolo la libertà religiosa; ma ciò torna propriamente solo a lode del governo. In sé, tuttavia, non favorisce certo la religione una situazione del genere, il cui principio è cosiffatto che non implica, come il concetto di una religione richiede, l'unità e l'universalità delle massime essenziali della fede».

¹³⁸ Si veda C. Cesa, *Dalla parte di Herder, in Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani e M. A. Pranteda, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 303-319: 308: prendere «la Facoltà di teologia [...] simbolicamente, come il delegato in cose di religione» era per Kant «una mossa obbligata, anche nel nuovo corso politico, onde non dare l'impressione di criticare il governo, anzi, il Sovrano».

¹³⁹ AA, VII, p. 65; *Conflitto delle facoltà*, p. 135; evidente è l'intento demistificatorio dell'«als ob», applicato alla divinità della Bibbia.

¹⁴⁰ AA, VII, p. 67; *Conflitto delle facoltà*, p. 139.

¹⁴¹ AA, VII, p. 38; *Conflitto delle facoltà*, p. 98. Cfr. R. Selbach, *Staat, Universität und Kirche*, pp. 193 e sgg.

¹⁴² Ivi, p. 194.

¹⁴³ AA, VII, p. 27; *Conflitto delle facoltà*, p. 82.

¹⁴⁴ AA, VII, p. 35; *Conflitto delle facoltà*, p. 93. Sulla contrapposizione tra «la facoltà inferiore, intesa come la facoltà della verità» e le facoltà superiori, che «sono le facoltà del potere politico effettuale», si veda R. Brandt, «Il conflitto delle facoltà». *Determinazione razionale ed eterodeterminazione nell'università kantiana*, in *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 13-52: 23.

propri cittadini quella stessa morale che pur valeva incondizionatamente. Allo Stato – che doveva garantire la sicurezza pubblica, ossia impedire a ognuno di nuocere agli altri, invadendone la sfera di libertà individuale – era anzi attribuito il dovere di proteggere i cittadini da quelle associazioni, che si dicevano Chiese e che Kant declassava a sette ecclesiastiche, che pretendevano di essere in grado, esse sole, di dire a ciascuno ciò che egli dovesse fare per rendersi gradito a Dio. Che Dio e la ragione parlassero agli uomini con una voce sola non esimeva alcuno dal prestar loro ascolto con le proprie orecchie, né autorizzava chicchessia a farsene interprete esclusivo.

È così, paradossalmente, che, al lettore contemporaneo, la retrograda posizione kantiana, negatrice delle molte morali e delle molte religioni, pare a un tratto avanguardia, nel rifiuto di un'etica e di una religione di Stato.

