



### Francesco Alicino

(dottore di ricerca in Istituzioni e Politiche comparate presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

## La "struttura ecclesiastica" dello *Scottish Enlightenment*. Le origini dell'illuminismo scozzese fra religione naturale e teologia razionale \*

**SOMMARIO:** 1. Prologo. Le origini della *Secular Age* – 2. I principi fondamentali della Chiesa di Scozia: la Professione di Fede e i *Catechisms* – 3. Il legame fra il mondo accademico e quello ecclesiastico – 4. La macchina processuale (ecclesiastica) e il *Right of Patronage* – 5. L'influenza del giusnaturalismo razionalista sulla dottrina teologica cristiana 6. Lo sguardo scettico del *bon David* – 7. Epilogo. La progressiva secolarizzazione dello *Scottish Enlightenment*.

### 1 - Prologo. Le origini della *Secular Age*

A partire dal secolo XVI comincia una lenta fase di declino di alcune matrici culturali che fino a quel momento si erano imposte in Europa. La Chiesa, sempre più gerarchizzata, deve combattere l'esplosione delle eresie. La Riforma e le guerre di religione hanno causato la frammentazione del panorama religioso, determinando la fine del monopolio di un solo credo. Ne consegue un «risvegliarsi fervido del sentir umano verso un più sereno intendimento mondano della vita: verso un più positivo apprezzamento ... delle realtà terrene: delle "*res profanae*"»<sup>1</sup>. Ciò alimenta una crescente attenzione nei confronti di un'epistemologia nominalistico-empirica che, in sede di analisi filosofica e gius-politica, incoraggia l'utilizzo del metodo induttivo, oscurando gli appelli al divino.

---

\* Il contributo, segnalato dal Prof. Nicola Colaianni, dell'Università degli Studi di Bari, è destinato alla pubblicazione nella Rivista del *Giornale di Storia costituzionale*, n. 20 (2/2010) a cura di A. Torre, *Idee e principî costituzionali dell'Illuminismo scozzese / Constitutional Ideas and Principles of Scottish Enlightenment*.

In questa versione del lavoro sono stati ridotti all'essenziale i riferimenti bibliografici: per una più ampia bibliografia si rinvia al succitato volume della Rivista del *Giornale di Storia costituzionale*.

<sup>1</sup> P. BELLINI, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, Giappichelli, Torino, 2000, vol. II, p. 835.



A farne le spese sono soprattutto gli argomenti di natura teologica che, nelle elaborazioni teoriche riguardanti i fenomeni normativi statali, vengono ad essere ottenebrate dall'affermazione d'idee cariche di spirito profano. In questo contesto, il caso archetipo è rappresentato da Thomas Hobbes (1588-1679), la cui opera si caratterizza per una radicale rottura con il passato: una frattura che, solcata da una insolita attenzione per le "sensate esperienze", rivoluziona l'interpretazione dei sistemi politico-giuridici<sup>2</sup>.

La visione hobbesiana è genialmente nuova. Espulse dall'analisi teorica le premesse teonomiche, il ragionamento diventa autenticamente laico: anche se chiamato in causa, Dio finisce per essere relegato ad ipotesi superflua. Lo sguardo di Hobbes sul potere e sui fenomeni statali è lucido e disincantato, marcando una distinzione fra diritto e morale: tutte le norme positive sono ugualmente valide, altra questione è il giudizio in sede morale; valore etico e valore giuridico diventano grandezze indipendenti<sup>3</sup>. Ragione per cui Hobbes assurge a modello esemplare circa le

«nuove eromponenti concezioni del "giure pubblico europeo" dell'Epoca moderna: le quali – ancorché proposte in un nutrito assortimento di versioni – venivan tutte quante prescindendo da fondazioni trascendenti (d'ordine teonomico) per incentrarsi piuttosto sull'idea di preminenza di un diritto universale "razionale": "secolarizzato"».<sup>4</sup>

Lo conferma la costruzione teorica di Ugo Grozio (1583-1645) che, come è noto, è uno dei più importanti esponenti del giusnaturalismo moderno.

Fervente cristiano, senza mai rinunciare ai suoi convincimenti religiosi, Grozio sostiene l'intrinseca valenza del diritto, e in particolare del diritto naturale, con o senza Dio: anche se ammettessimo – il che per Grozio non può farsi senza incorrere in grave empietà – che Dio non esistesse, il sistema morale e giuridico, ossia lo *ius naturale*,

---

<sup>2</sup> F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 215 ss.

<sup>3</sup> Sul punto la bibliografia è pressoché sterminata. A mero titolo esemplificativo si vedano N. BOBBIO, *Hobbes e il giusnaturalismo*, in ID., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 168 ss.; G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, pp. 14 ss.; M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 118 ss.; P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007, pp. 43 ss. Infine, si permetta il rinvio, anche per l'ulteriore bibliografia, a F. ALICINO, *Constitutionalism as a Peaceful "Site" of Religious Struggles*, in *Global Jurist*, 2010, vol. 10, p. 2010, pp. 9 ss.

<sup>4</sup> P. BELLINI, *La coscienza del principe*, cit., p. 834.



rimarrebbe comunque inalterato<sup>5</sup>. Tesi che congiunge il pensiero del filosofo olandese all'importante dibattito teologico a lui precedente, e che trova nel sistema di pensiero di Gregorio da Rimini (1278-1358) uno primo, sistematico punto di riferimento<sup>6</sup>. Difatti, "l'ipotesi di Gregorio da Rimini [*Etiam si Deus non esset*] colpisce l'attenzione", tornando ad essere centrale dopo quasi un secolo. Un contributo in questo senso lo danno "Grabiell Biel [1420ca-1495], il teologo tedesco sul cui insegnamento si forma il giovane Lutero", Gabriele Vasquez (1549-1604), "che coltiva un intellettualismo etico dove Dio" è relegato a premessa non necessaria<sup>7</sup>, e, appunto, Ugo Grozio, nelle cui mani il *non esse deum* "diventa il manifesto del diritto naturale"<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> "Et haec quidam, quae iam diximus locum aliquem haberent etiamsi darem, quod sine summo scelere dari nequit, non esse deum aut non curari ab eo negotia humana": **H. GROTIUS**, *De Iure Belli Ac Pacis. Libri Tres, in Quibus Jus Naturae & Gentium ...* (1625), Joannem Blaeu, Amstelaedami, 1670, p. 10. Sul punto, per tutti, **M. VILLEY**, *Le moralisme dans le droit. A l'aube de l'époque moderne (sur le texte de Grotius)*, in *Revue de droit canonique*, 1966, n. 16, pp. 319 ss.

<sup>6</sup> Nell'aneddotica Gregorio da Rimini figura anche quale *tortor infantium*: sostiene che i bambini morti senza battesimo vadano all'inferno. Ma per quanto riguarda il diritto, Gregorio usa il "rasoio" della logica con acuta e raffinata intelligenza, tanto da essere individuato come il vero *antesignanus nominalistarum* (antesignano dei nominalisti). In particolare, sostiene che l'atto, buono o cattivo, resta tale indipendentemente da chi lo comanda o lo vieta, e ciò sarebbe vero anche se Dio non esistesse o non esistesse il soggetto così definito. Il criterio per qualificare un atto sta nella *recta ratio*, che non è elemento infallibile: la *ratio* è *recta* allorquando uno l'abbia utilizzata come meglio può. Ne consegue che a definirla retta concorrono solo *propositiones locutiones*. Ed è così che cominciano a decadere dal suo discorso tutte le illusioni dogmatiche. Di fatto, il ragionamento sul diritto e sulla giustizia si apre ad un prudente relativismo, caratterizzato dallo scandaglio empirico-critico, quindi sempre perfettibile. Da cui la tesi, ormai celebre, secondo la quale ogni enunciato sottintende la clausola "sine praeiudicio melioris sententia" (**GREGORII ARIMINENSIS**, *Lectura super primun et secundum sententiarum*, a cura di A. Damasus Trapp, W. Venicio Marcolino, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, Vol. I, p. 20): venuta meno la norma positiva, il valutante ne pone delle altre. Detto altrimenti, ogni *ratio* – angelica, umana, o "aliqua alia" – è idonea purché *recta*: cosicché, con riferimento alla legge positiva, diventano persino superflui l'aggettivo "divino" e la relativa personalità. Sul punto si vedano, fra gli altri, **K. SMITH**, *Ockham's Influence on Gregory of Rimini's Natural Philosophy*, in V. Syros, A. Kouris, H. Kalokairinou (a cura di), *Dialexeis: Akademaiko etos 1996-7*, Philosophias Panepistemiou Kyprou, Nicosia-Homilos, 1999, pp. 107 ss.; **G. FASSÒ**, *Storia della filosofia del diritto*, il Mulino, Bologna, 1966, vol. I, pp. 295 ss.

<sup>7</sup> **F. CORDERO**, *Etica e teologia*, in **ID.**, *Aspettando la cometa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 74 ss.

<sup>8</sup> **F. CORDERO**, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme* (1967), Aragno, Torino, 2008, 2ª ed., p. 455.



Esempi, quelli appena evocati – non certo esaustivi<sup>9</sup>, ma pur sempre – indicativi di una tendenza che, seppur con molta lentezza, prepara ed accompagna quella che è stata definita come la *secular age*<sup>10</sup>: un lungo periodo storico caratterizzato da una progressiva desacralizzazione dei fenomeni gius-politici, ma che si afferma anche in un cammino inverso, determinato “dall’inserzione all’interno del diritto civile positivo di idee teologiche che formeranno la base della dogmatica giuridica dei secoli successivi”<sup>11</sup>.

Il processo di secolarizzazione può infatti essere descritto come una lenta trasformazione, in effettive articolazioni sociali, dei concetti fondamentali per la vita dello Stato, che però conservano alcuni caratteri di natura teologica, ancorché rielaborati in una chiave d’interpretazione pretesamene laica. Basti dire del principio di *sovranità* i cui “fili” normativi si dipanano, secondo le citate dottrine, dalla teologale *potestas* divina alle gerarchie mondane del potere.

Quello che si verifica è un’osmosi fra la religione e il diritto statale<sup>12</sup>, per cui alla laicizzazione di molti aspetti del pensiero e della pratica religiosa corrisponde una sorta di teologizzazione della *scientia iuris*, o *iurisprudencia*<sup>13</sup>, e dello stesso concetto della *suprema potestas* statale. Ciò trova corrispondenza nella grande svolta rappresentata dalla Pace di Westfalia (1648), che favorisce il passaggio dal sistema imperiale del Medioevo, un ordine gerarchico articolato, ad un sistema composto da Stati sovrani, i quali hanno progressivamente trovato legittimazione al proprio interno e non in cause esterne, trascendenti. Ma anche qui, come è stato giustamente osservato, Westfalia non ha creato un sistema di Stati sovrani *ex nihilo*<sup>14</sup>. In realtà, alcuni dei più suoi più importanti connotati fanno riferimento a concetti che si sono affermati pienamente in epoche precedenti e con l’apporto

---

<sup>9</sup> Tale argomento, sì esteso e complicato, meriterebbe infatti ben altro spazio, e capacità che forse lo scrivente non ha, ma che neppure servirebbe allo scopo e all’oggetto principale di questo saggio.

<sup>10</sup> Sul punto, fra gli altri, C. TAYLOR, *A Secular Age*, London, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Mass, 2007, trad. it. a cura di P. Costa; M.C. SIRCANA, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

<sup>11</sup> P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 401.

<sup>12</sup> S. FERRARI, *La peculiarità dei diritti delle religioni*, in Id. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 43-47.

<sup>13</sup> G. LE BRAS, *Histoire du droit et des institutions de l’Église en Occident*, Paris, Sirey, 1955, trad. it. a cura di G. Margiotta Broglio; F. MARGIOTTA BROGLIO, *La Chiesa del diritto: introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, il Mulino, Bologna, 1976, pp. 252 ss.

<sup>14</sup> S.D. KRASNER, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 107-115.



fondamentale fornito dal fattore religioso. Lo dimostra la regola del *cuius regio eius religio* con la quale, dopo la Riforma e le guerre di religione, le fedi assurgono ad elemento di differenziazione tra i popoli di ciascuno Stato.

La pace di Westfalia del 1648, ma ancor prima la pace di Augusta del 1555, sancisce “la territorializzazione della religione e, di conseguenza, l’omogeneizzazione, almeno per quanto riguarda le questioni religiose, di tutti coloro che abitano lo stesso territorio”<sup>15</sup>. Gli stessi confini statali si delineano in base alla sfera di influenza territoriale, esercitata dalla religione del sovrano. Lo Stato diventa il portavoce di istanze proprie di una data confessione<sup>16</sup>.

Ma con Westfalia s’afferma anche un’altra importante novità riguardante il rapporto che intercorre tra il potere spirituale e il potere temporale: dal livello imperiale, questo rapporto s’attesta via via nelle nascenti monarchie territoriali, embrioni dei futuri Stati nazionali. Da qui l’affermazione di un’autorità che, all’interno di un dato territorio, spezza la lunga catena di mediazioni in cui si articolava il sistema feudale, determinando un mutamento nell’esercizio della sovranità. Ciononostante, alcuni suoi originari riferimenti, di natura essenzialmente religiosa, continuano a persistere.

La sovranità continua, infatti, ad essere considerata nei termini della classica nozione di *suprema potestas*. A mutare è invece la

---

<sup>15</sup> M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 64.

<sup>16</sup> Ciò spiega il contenuto dei primi strumenti internazionali volti a conferire una qualche forma di tutela alle minoranze confessionali. A tale scopo sono rivolti molti trattati internazionali stipulati tra il secolo XVII e la prima metà del XIX, alcuni dei quali in anticipo rispetto alla stessa Pace di Westfalia: così il Trattato di Vienna del 1606, firmato dal Re d’Ungheria e dal Principe della Transilvania, che riconosce i diritti della minoranza protestante presente in questa regione; ma anche il Trattato di Oliva, stipulato nel 1660 dalla Svizzera e la Polonia, il Trattato di Nimega del 1678, il Trattato di Ryswidk del 1697 (sottoscritti entrambi da Francia e Olanda), e il Trattato di Parigi del 1763 (relativo alla cessione delle colonie britanniche in Canada a favore della Francia), che riconoscono una qualche forma di libertà di religione alla confessione cattolica. A ciò s’aggiunga che anche la legislazione interna sovente si muove nel medesimo senso: lo dimostrano per la Francia l’Editto di Nantes del 1598, che disciplina i diritti e i doveri del gruppo protestante, e per l’Inghilterra il *Toleration Act 1698* che è ampiamente ispirato alle teorie lockeane. Sul punto A. PIZZORUSSO, *Minoranze etnico-linguistiche*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVI, Giuffrè, Milano, 1976, pp. 538-541; ID., *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Giuffrè, Milano, 1967, pp. 89-126. F. CAPOTORTI, *Etude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Nations Unies, New York, 1991, pp. 1 ss.; S. PIERRE-CAPS, *La question des minorités en droit international*, in N. Rouland (a cura di), *Droits des minorités et des peuples autochtones*, PUF, Paris, 1996, pp. 158-166; J. YACOB, *Les minorités dans le monde. Faits et analyses*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, pp. 33 ss.



personalità che la comprende. Comincia cioè a profilarsi con maggior nettezza la spersonalizzazione del potere politico: non più strumento nelle mani della personalità regale, esso diventa l'espressione di un essere immortale e onnipotente (l'hobbessiano *mortal God*<sup>17</sup>), in grado di trascendere gli interessi particolari degli individui che lo compongono. Questo processo si riflette anche nella statalizzazione del diritto, definito come insieme di regole che formano la struttura normativa di una data comunità. Una struttura che si autolegittima, trovando in sé i propri referenti fondativi. Si è insomma innanzi ad un nuovo Stato sovrano che, protagonista di crisi e metamorfosi, s'afferma anche come "elemento di continuità e completa sacralizzazione come persona collettiva"<sup>18</sup>.

Per il tramite di movimenti rivoluzionari, molti Paesi europei vivono così importanti mutamenti istituzionali, come quelli che hanno coinvolto la Scozia fra la fine del XVII e la seconda metà del XVIII secolo, ove la religione continua a svolgere un ruolo di primaria, assoluta importanza, trovando "its place (as so often in the past) at the top of political agenda"<sup>19</sup>. Tuttavia, tale agenda politica risulta influenzata anche dalla vita intellettuale del variegato e multiforme illuminismo scozzese<sup>20</sup>. Elemento, questo, piuttosto evidente se si focalizza l'attenzione sul processo riformatore che, a partire dalla Gloriosa Rivoluzione del 1689, interessa le istituzioni di vertice del presbiterianesimo ufficiale (la *Scottish established Church*), riverberandosi in una graduale ridefinizione della disciplina del sistema di relazioni fra la Chiesa e lo Stato in questa parte del nascente territorio britannico<sup>21</sup> –

---

<sup>17</sup> T. HOBBS, *Leviathan* (1651), in W. Malesworth (a cura di), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, John Bohn, Henrietta Street Covent Garden, London 1832, vol. III, cap. XVIII, p. 100: "The multitude so united in one person is called a Commonwealth, in Latin *civitas*. This is the generation of that Leviathan ... that *mortal god* to which we owe, under the immortal God, our peace and defence" (corsivo dell'Autore).

<sup>18</sup> P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 394 (corsivo mio).

<sup>19</sup> A.C. CHEYNE, *Studies in a Scottish Church History*, T. & Clark, Edinburgh, 1999, pp. 55 ss.

<sup>20</sup> Un movimento che infatti include e racchiude una serie di correnti culturali e di importati figure (con incarichi, istituzionali e non), dotati ognuno di una propria peculiare visione, tanto che «once we are persuaded that were several "enlightenments" we begins to ask question about the relation among them»: A.J. GREVILLE, *Intervento*, nella sezione *Book Reviews* de *The Journal of Modern History*, 1986, n. 4, p. 912. Sul punto si veda anche S. BRIAN, *Christian Mission and The Enlightenment*, Curzon Press, Surrey, 2001, pp. 142 ss.

<sup>21</sup> R.B. SHER, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton University Press, Princeton-N.J., 1985, pp. 12 ss.



che è poi l'elemento principale su cui nasce e s'innerva il presente lavoro.

## 2 - I principi fondamentali della Chiesa di Scozia: la Professione di Fede e i *Catechisms*

Com'è noto, il 1689 concise in Inghilterra con l'ascesa al trono di Guglielmo d'Orange (1650-1702), con il quale i presbiteriani scozzesi – che dopo la Restaurazione (1661) di Carlo II (1630-1685) erano stati esclusi dalle più importanti cariche statali – divennero ancora una volta influenti, in alcuni casi determinanti per il riassetto degli equilibri politici ed istituzionali, sia a livello nazionale che a livello locale. L'incremento delle attività riconducibili alla *witchhunt* (caccia alle streghe) è lì a dimostrarlo.

Sponsorizzata dal presbiterianesimo ufficiale, dal 1690 la *witchhunt* interessò in Scozia innanzitutto il comparto dell'istruzione<sup>22</sup>, e *in primis* le Università dove i curriculum del personale docente furono esaminati attentamente<sup>23</sup>, in modo da facilitare l'individuazione delle tendenze religiose dei cattedratici<sup>24</sup>. Ne seguì una vasta opera d'espulsione, se non vera e propria persecuzione, nei confronti di coloro che, sia nelle ore curricolari che in privato, avevano tenuto un comportamento non in linea con il pensiero del vertice dell'apparato politico-ecclesiastico, insediatosi al potere dopo la *Glorious Revolution*. Ciò contribuì a rimescolare la geografia accademica scozzese, portando molti studiosi locali a preferire l'Università di Edimburgo, considerata un importante viatico per accedere alle posizioni di prestigio nelle istituzioni ecclesiastiche e in quelle statali. Questa tendenza s'accentuò con l'approvazione del celebre *Act of Union* del 1707, da cui la Scozia trae un notevole vantaggio sul piano economico e commerciale, meno su quello politico-istituzionale.

In particolare, prima dell'entrata in vigore dell'*Act* la situazione economica scozzese appariva preoccupante e, in quanto a ricchezza

---

<sup>22</sup> R.K. HANNAY, *The Visitation on the College of Edinburgh in 1690*, in *Book of the Old Edinburgh Club*, 1915, pp. 79-100.

<sup>23</sup> AA.VV., *Evidence Oral and Documentary taken and Received by the Commissioners Appointed by His Majesty George IV, July 23, 1826, for visiting the Universities of Scotland, Presented to both Houses of Parliament by Command of His Majesty*, London, W. Clowes & Sons, 1837.

<sup>24</sup> E.G. FORBES, *Le origini dell'illuminismo scozzese: filosofia, istruzione, scienza*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, il Mulino, Bologna, 1976, pp. 11-36.



materiale, notevolmente arretrata se rapportata a quella di altre importanti potenze statali, fra cui figuravano l'Inghilterra e l'Olanda. L'attenzione dei governanti scozzesi si focalizzò allora sulla necessità di sostenere la crescita della produzione manifatturiera e l'apertura ai mercati coloniali, così come suggerivano gli esempi di politica economica attuati dai vicini governi inglese ed olandese. In Scozia, tuttavia, questi tentativi non ebbero esito positivo, anche perché ostacolati dagli interessi espansionistici dei Paesi più ricchi, fra cui spiccava la stessa Inghilterra. Sotto quest'aspetto, quindi, l'Atto del 1707, che sanciva un'unione più stretta con i vicini inglesi, appariva come un modo per uscire dalla crisi, consentendo alla Scozia di aprire la propria economia ad una area più vasta e redditizia, commercialmente parlando. Ma le conseguenze di questa strategia – riassumibile nel celebre motto "se non puoi vincerli, unisciti a loro" – andarono oltre il settore economico, riverberandosi in un vivace interscambio interculturale, alimentato anche dall'intensificarsi di viaggi che le componenti della *gentry* scozzese (nobili e colti) effettuavano nella metropoli londinese.

Gran parte delle prime – e per molti versi ancora immature – istanze ideologiche del nascente *Scottish Enlightenment* vennero così ad essere forgiate sotto lo "sforzo consapevole da parte dei signori e dei nobili di migliorare l'agricoltura e le manifatture", nonché di rafforzare l'influenza di alcune importanti istituzioni, come quelle che afferivano alla Chiesa di Stato e alla Università, fra loro strettamente legate da una comune matrice culturale<sup>25</sup>.

Va però ricordato che, sul piano istituzionale, con l'*Act* del 1707 la Scozia perse una quota importante della sua sovranità, per confluire in una nuova entità, il Regno Unito, il cui potere politico s'incentrava sul principio della *sovereignty of Parliament*<sup>26</sup>. In concreto l'*Act* del 1707 pose fine all'esperienza dell'Assemblea parlamentare scozzese e una sua fusione come quella inglese. In realtà, a beneficiarne fu solamente il Parlamento di Westminster. Lo dimostra il fatto che nell'*House of Lords*, su duecentosei membri complessivi, solo sedici provenivano dalla Scozia. E nella Camera dei Comuni lo scenario era, se possibile, ancor più disastroso: in questo ramo del Parlamento britannico accedevano

---

<sup>25</sup> E.G. FORBES, *Le origini dell'illuminismo scozzese: filosofia, istruzione, scienza*, cit., pp. 29-30.

<sup>26</sup> Da cui uno dei principi cardini, o pilastri portanti, della plurisecolare *British Constitution*: la *Sovereignty of Parliament*, per l'appunto, su cui per tutti si veda J. GOLDSWORTHY, *The Sovereignty of Parliament. History and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999, *passim*.





solo i deputati scozzesi (45 membri) “graditi” all’*élite* politica inglese<sup>27</sup>. Questo spiega il distacco fra i collegi elettorali scozzesi e i relativi rappresentanti; come ad esempio “rivelato dalla guerra di indipendenza americana, in cui la grande maggioranza” del popolo scozzese, “in contrasto con i propri rappresentanti, parteggiò per la causa degli insorti”; mentre “a Westminster i 45 membri scozzesi dei comuni continuarono a votare in blocco per le misure proposte dal governo”<sup>28</sup>.

Ciò marcò ulteriormente il sentimento degli scozzesi sulla (*per sé*) dolorosa chiusura del loro Parlamento. Sentimento che contribuì ad accrescere l’attenzione nei confronti delle altre realtà istituzionali, radicate nel tessuto civico e religioso del territorio. In rilievo si posero quelle organizzazioni che erano uscite indenne, se non fortificate, dal terremoto istituzionale provocato dall’*Act of Union* del 1707, e che con il passare degli anni si erano dimostrate fra le più resistenti rispetto al pervasivo fenomeno dell’anglicizzazione. Fra queste organizzazioni emerge proprio la Chiesa di Scozia che, “Calvinist in its official documents” ma “Presbyterian in order”<sup>29</sup>, riuscì a ritagliarsi un importante ruolo all’interno della complessa ed intricata macchina normativa statale:

“il maggiore sacrificio compiuto dalla Scozia fu la perdita della propria rappresentanza legislativa. Ma proprio tale rinuncia mostra quanto fosse arretrato lo sviluppo politico di un paese ... il cui il parlamento era sovrastato da altre istituzioni, *in particolare dall’assemblea generale della chiesa di Scozia*. Occupandosi di

---

<sup>27</sup> In effetti, il Governo inglese riuscì in questo periodo a governare grazie anche ad un solido blocco elettorale, organizzato da esperti del settore che, da un lato, dispensavano seggi sicuri e, dall’altro, assegnavano ruoli governativi e ben remunerati ai neo eletti ed ai nominati. In questo contesto, i parlamentari scozzesi erano considerati come reclute più o meno promettenti e, in ogni caso, da organizzare sotto il proprio controllo e guida, come avevano fatto i loro predecessori nei confronti dei *Scottish Lords of Articles*, che fino alla Gloriosa Rivoluzione (1689) avevano rappresentato la Corona al Parlamento scozzese, orientandone e controllandone gran parte delle attività. Si veda **C.T. SMOUT**, *A History of the Scottish People 1560-1830*, Scribner, New York, 1970 pp. 218 ss.

<sup>28</sup> **D. OGG**, *L’ascesa della Gran Bretagna*, in J.S. Bromley (a cura di), *Storia del mondo moderno*, vol. IV, *L’ascesa della Gran Bretagna e della Russia (1688-1713/1725)*, Milano, Garzanti, 1971, p. 334 (tit. originale dell’opera *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (la traduzione in italiano del cap. di D. Ogg è a cura di C. Capra).

<sup>29</sup> **A. MACINTYRE**, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 220 (ora in it. con la traduzione a cura di C. Calabi, *Giustizia e razionalità. 2. Dall’illuminismo scozzese all’età contemporanea*, Anabasi, Piacenza, 1995).



problemi secolari oltreché di affari ecclesiastici, l'Assemblea generale era più vicina al carattere di una legislatura nazionale di quanto non lo fossero gli Stati"<sup>30</sup>.

E questo spiega l'assunto di Alasdair MacIntyre, per il quale il diritto scozzese del Diciassettesimo e del Diciottesimo secolo è di natura "pervasivamente e irriducibilmente teologica"<sup>31</sup>.

La teologia a cui si fa riferimento è quella presbiteriana, stabilita sulla base dei principi della *Westminster Confession of Faith* e dai *Larger and Shorter Catechisms*. Si tratta di documenti elaborati dall'Assemblea dei teologi nel 1643 e che l'Assemblea generale della Chiesa di Scozia adottò formalmente nel 1649; significativo che, prima della sua chiusura, l'ultimo atto del Parlamento scozzese del maggio 1703 fu diretto all'approvazione di una legge a "garanzia della vera religione protestante e del governo presbiteriano". In effetti, in poco tempo i suddetti principi divennero i fondamentali parametri normativi e dottrinali sia per quanto riguarda l'attività dei Tribunali (ecclesiastici e civili), che nella ricerca condotta dalle istituzioni accademiche.

Nonostante la loro innegabile impalcatura dogmatica, va tuttavia ricordato che i precetti contenuti nella *Westminster Confession* e nei *Catechisms* mal sopportavano un solipsismo esegetico. Anzi, come molti atti di natura ed origine teologica, questi documenti ben presto furono sottoposti ad una varietà di interpretazioni, fra loro non sempre coincidenti. Sovente una corrente interpretativa s'affermava proprio perché in opposizione, o quantomeno in alternativa, ad un'altra. Lo testimonia la diatriba, acuita proprio dopo l'*Act* del 1707, riguardante i rapporti tra le due più importanti figure istituzionali esistenti ed operanti nel territorio scozzese: il potere regale e la Chiesa presbiteriana, che difatti si contraddistinsero per dar vita ad una aspra e duratura contrapposizione. Oggetto principale del contendere era l'acquisizione del monopolio nell'interpretazione esegetica della volontà divina, la *Law of God*, il più importante elemento di legittimazione delle leggi stabilite dall'ordine civile e secolare.

Sotto quest'aspetto, dopo la Gloriosa Rivoluzione l'*establishment* ecclesiastico scozzese marcò la tendenza a mostrarsi come l'istituzione mediatrice assolutamente originale: ché perpetuava e prolungava la volontà divina e l'insegnamento di Cristo, il Figlio di Dio che si è incarnato per la salvezza dell'uomo. Ciò inevitabilmente si riverberò nel modo di concepire ed intendere la disciplina giuridica del fenomeno religioso, ossia sulla presenza e sul ruolo della confessione presbiteriana

---

<sup>30</sup> D. OGG, *L'ascesa della Gran Bretagna*, cit., p. 334.

<sup>31</sup> A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 228-232.



nella più ampia comunità statale. In questo senso, le gerarchie ecclesiastiche scozzesi sostennero quella che è stata definita come la versione calvinista della teologia agostiniana, secondo la quale gli uomini erano descritti in base a due essenziali caratteristiche. Per un verso, gli esseri umani erano considerati privi di strumenti intellettuali tali da poter accedere alla comprensione della vera natura di Dio (una natura che si esprimeva anche attraverso i suoi comandi): ragione per cui gli uomini potevano solamente affidarsi alla sua grazia, senza la quale ogni bene sarebbe stato perduto. Per l'altro, gli esseri umani erano responsabili delle loro azioni davanti a Dio, ciò che permetteva una adeguata applicazione/interpretazione della *Law of God*, nel senso presbiteriano della formula (*Westminster Confession of Faith 1643*, cap. XIX)<sup>32</sup>. Questi due fondamentali principi produssero dei contrasti apparentemente insanabili che, nel periodo qui considerato, s'accentuarono proprio in merito al ruolo da attribuire alla religione nella conduzione degli affari statali (*business of civil government*).

In generale, la legge divina - così come espressa nella Bibbia e predicata in modo conforme all'interpretazione dell'autorità ecclesiastica - veniva considerata come l'unica via per l'affermazione di una vita rettamente vissuta. Senza l'ausilio e l'approvazione dell'apparato ecclesiastico, le ricerche filosofiche o la stessa indagine giurisprudenziale venivano definite come dannose, perniciose e pericolose. In una parola, eretiche: in aperto contrasto con l'insegnamento e la volontà di Dio. Insomma, l'istituzione ecclesiastica era assunta come suprema e superiore, e quindi l'unica risorsa di legittimazione della legge positiva. In termini di concreto funzionamento della macchina normativa statale, ciò significava che i magistrati dovevano osservare le regole stabilite nei Testi sacri, così come interpretate dall'autorità ecclesiastica.

Una tesi, questa, sostenuta dalla Chiesa presbiteriana la quale, forte del suo radicamento nel tessuto sociale nazionale, dopo essersi ribellata alle pretese teocratiche di Carlo II e a seguito dell'affermazione della Gloriosa Rivoluzione, ebbe un notevole seguito presso una porzione consistente della popolazione. Il che permise all'autorità ecclesiastica di esercitare una notevole influenza sul nascente movimento illuminista scozzese, che non trovava riscontro altrove.

Richiamando le parole di José Ortega y Gasset, l'illuminismo ebbe una fondamentale matrice storica, filosofica e politica, che

---

<sup>32</sup> Si veda anche la Question 24 della *Westminster Larger Catechism*, lì dove alla domanda "What is sin?", si risponde che il peccato "is any want of conformity unto, or transgression of, any law of God, given as a rule to the reasonable creature".



necessariamente conduce alla Francia del XVII secolo e a quel processo storico che culminò con la Grande Rivoluzione, ancorché “por lo visto, fué su misión en toda Europa”<sup>33</sup>. Ciononostante, in quel periodo in Scozia l’illuminismo finì per assumere una sua peculiare fisionomia, con venature tipicamente religiose e, di conseguenza, lontana dall’idea della *laïcité à la française* (come starebbe stata poi definita in Francia): una laicità basata su una spiccata neutralità – se non avversione – nei confronti delle confessioni che, nella visione più radicale dell’illuminismo francese, perpetuavano l’antico retaggio ereditario d’origine divina. Detto con altre parole, nella prima fase del suo sviluppo, lo *Scottish Enlightenment* è alieno dalla prospettiva di marcata secolarizzazione-desacralizzazione della società e della cultura, così come partorita dal seno fecondo della *lumière de la raison*. Tanto che, come si vedrà, quando sulla scena culturale scozzese irrompe lo sguardo scettico – freddo e velenoso<sup>34</sup> – di David Hume (1711-1776), la reazione della componente più “illuminata” del presbiterianesimo scozzese assume forme di vera e propria intolleranza; l’esempio è fornito dal fatto che nel 1745 Hume vede sfumare la possibilità di insediarsi sulla cattedra di Etica dell’Università di Edimburgo, proprio perché osteggiato dagli esponenti di spicco dell’illuminismo scozzese; e questo a discapito sia dei titoli che delle numerose pubblicazioni, che nel frattempo avevano consacrato la fama internazionale del *bon David* (come era chiamato Hume in Francia).

Va tuttavia rilevato che, anche se con una forma e una valenza differenti, l’illuminismo scozzese restava comunque aperto a suggestioni empiriche e razionalistiche; ciò che nell’indagine sul diritto e sulla morale religiosa favorì un certo grado di neutralità metodologica e una distanza, seppur timida e prudente, dalle posizioni dogmaticamente asservite ad un dato e pre-determinato orientamento religioso. In questo senso si muovono gli sforzi intrapresi da molti intellettuali scozzesi i quali, sostenendo l’esigenza di una “secular learning in matter of law and morals”<sup>35</sup>, cercano di ridimensionare le contraddizioni insite in un atteggiamento che, rispetto al funzionamento della macchina normativa statale, predicava la fedeltà alle formule della *Westminster Confession* e dei *Catechisms*. Obiettivo, questo, perseguito mediante una rinnovata interpretazione dei

---

<sup>33</sup> Cit. in L. SCIASCIA, *Il secolo educatore*, in ID., *Opere 1971.1983*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 1006-1007.

<sup>34</sup> “Freddo e velenoso e ben più pericoloso della rabbia schiumante di Voltaire!”, come precisò l’ideologo della reazione; JOSEPH DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*, J-B. Pélagaud, Lyon, 1864, vol. III, p. 386 (traduzione mia).

<sup>35</sup> A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 232.



principali documenti della Chiesa di Stato scozzese. L'esempio emblematico è fornito dalla monumentale opera di Sir James Dalrymple of Stair (1619-1695), *Institutions of Law of Scotland* del 1693<sup>36</sup>, laddove viene affrontata la delicata figura del *Civil Magistrate*<sup>37</sup>. Al pari di un contemporaneo giurista occidentale, in questo caso Stair innova alcuni importanti principi del presbiterianesimo, combinando le prescrizioni di cui al Capitolo XXIII della *Westminster Confession of Faith* con quanto stabilito nella risposta alla *Question 93* del *Westminster Larger Catechism*.

L'elaborazione teorica di Stair si basa su una premessa fondamentale, per la quale Dio rimane "the Supreme Lord and King of all the world". In quanto mediatori della legge divina, i magistrati sono sì assoggettati alla volontà divina, ma il loro *status* è superiore a quello degli altri membri della comunità statale. E questo perché con il loro operato i giudici civili assolvono un compito determinante per la vita dello Stato: dar corpo e sostanza ai principi che sostengono il benessere comune (*public good*) che, come si è detto, è informato al disegno divino. Ed è sempre la personalità divina ad aver armato i magistrati con il potere della spada, incoraggiandoli a fare il bene e a punire il male. Queste premesse teologiche devono tuttavia tener conto anche delle nuove esigenze epistemologiche, così come sostenute ed incoraggiate dalla nascente filosofia illuminista. Ad unire questi due ambiti soccorre allora la legge di natura che, stabilita mediante la "creazione" e la "provvidenza", testimonia la bontà, la grandezza e l'onnipotenza di Dio (*Westminster Confession of Faith*, Chap. I, 1). Ed è quello che, secondo Stair, emerge dal *Larger Catechism*, lì dove la legge morale assurge a presidio di cristiana salvezza. Insomma, la legge altro non è se non

"the declaration of the will of God to mankind, directing and binding everyone to personal, perfect, and perpetual conformity and obedience thereunto, in the frame and disposition of the whole man, soul and body, and in performance of all those duties of holiness and righteousness which he owes to God and man" (*Westminster Larger Catechism*, Questions 93, *What is the moral law?*).

---

<sup>36</sup> La prima edizione delle *Institutions* risale al 1681 quando, sotto reggenza di Guglielmo d'Orange, e dopo l'esilio in Olanda, Stair ritorna in patria. Riacquistata la sua vecchia carica di Presidente delle *Court of Session*, nel 1693 dà alle stampe una seconda e più ampia edizione delle *Istitutions*, offrendo una formulazione esauriente di quelli che dovevano essere gli atteggiamenti tipicamente scozzesi rispetto al problema della natura della giustizia, del diritto e delle leggi statali. Si veda **G.J.A. MACKAY**, *Memoir of Sir James Dalrymple, First Viscount Stair. A study in the history of Scotland and Scotch law during the seventeenth century*, Adamant Media Corporation, Boston, 2005, pp. 151-177.

<sup>37</sup> Degno di nota il fatto che, in quanto ad esposizione esauriente del diritto scozzese, l'opera di Stair non conosce precedenti in quel Paese.



È degno di sottolineatura il fatto che, accanto ai classici studi sul diritto romano, nelle *Institutions* di Stair i legisti moderni più frequentemente citati fanno parte della scuola giusnaturalista olandese, in cui capeggia la figura di Ugo Grozio. Questi rinvii bibliografici soppiantano platealmente quelli prodotti nella vicina Inghilterra, rispetto ai quali manca qualsiasi riferimento dottrinale, legislativo o giurisprudenziale: un esempio concreto della perdurante influenza esercitata in quel periodo dalla cultura olandese.

Durante tutto il Diciassettesimo secolo un gran numero di studenti scozzesi ha l'abitudine, se non la necessità, di frequentare le Università delle Province Unite, e in particolare quella di Leida, approfondendo gli studi di medicina, teologia e legge<sup>38</sup>. D'altra parte, dopo aver rifiutato di prestare giuramento di fedeltà alla Chiesa anglicana (così come prescritto dal *Test Act* del 1681<sup>39</sup>), lo stesso Stair è costretto a riparare in Olanda dove, oltre alla lezione di Grozio, apprende gli insegnamenti di Petrus Gudelinus (1550-1619), il cui *Trattato* riguardante il diritto olandese è ampiamente utilizzato durante la scrittura delle sue *Institutions*. È il medesimo Stair ad evidenziarlo in un passaggio decisivo dell'*Opus*, lì dove affronta il problema dello statuto epistemologico della Legge (con la maiuscola) di natura: "Law is reason itself", è il dettame stesso della ragione e, come tale, capace di qualificare ogni essere razionale. Ciononostante, per Stair questa Legge rimane il prodotto della volontà di Dio<sup>40</sup>, così come iscritta negli antichi Testi sacri, ancorché diversamente interpretati. A conferma del fatto che, a differenza di quello che sosterrà poco dopo l'inglese William Blackstone<sup>41</sup>, nelle *Institutions* di Stair la religione e le relative

---

<sup>38</sup> P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au Siècle d'Or*, Elsevier Pub. Co., Paris, 1954, vol. I, *L'Enseignement philosophique dans les Universités a l'époque précartésienne (1575-1650)*, pp. 182-189.

<sup>39</sup> Secondo il *Test Act*, coloro che ricoprivano un incarico pubblico, civile o militare, oltre a ricevere il sacramento anglicano entro tre mesi dall'assunzione, avevano l'obbligo di fare il giuramento di fedeltà alla Chiesa anglicana, sottoscrivendo una dichiarazione contro la transustanziazione.

<sup>40</sup> JAMES VISCOUNT OF STAIR, *The Institutions of the Law of Scotland*, a cura di M. David Walker, The University Presses, Edinburgh and Glasgow, 1981, p. 10.

<sup>41</sup> Nei suoi *Commentaries on the Laws of England*, Blackstone sosterrà che il fondamento dell'etica e del diritto risiede nel precetto che l'uomo deve perseguire la sua vera e sostanziale felicità, relegando così la teologia ad un rafforzamento di ciò che è asserito e argomentato mediante elementi niente affatto teologici. Sul punto si veda P. STEIN, *Law and Society in Eighteenth-Century Scottish Thought*, in T. Phillipson Nicholas, R. Mitchison (a cura di), *Scotland in the Age of Improvement*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970, pp. 151 ss.



prescrizioni religiose ricoprono un ruolo centrale, anche in termini di coesione sociale.

È opportuno sottolineare che Stair non sta esprimendo un punto di vista personale ed eccentrico, ma il modo d'essere del diritto scozzese, inestricabilmente legato alla teologia presbiteriana. Non è certamente un caso se dopo la *Glorious Revolution* e per tutto il Settecento le *Institutions* di Stair siano state utilizzate dai legisti scozzesi come essenziale punto di riferimento. E questo sia a livello accademico (par. 3) che nella quotidiana fatica della giurisprudenza dei Tribunali, soprattutto quelli locali dove è forte l'influenza esercitata dall'apparato ecclesiastico (par. 4).

### 3 - Il legame fra il mondo accademico e quello ecclesiastico

Quanto alle istituzioni universitarie, importante è l'esempio fornito dalla Commissione nominata dal Parlamento scozzese nel luglio del 1690 – anno in cui Stair ricopre la carica di Lord presidente delle *Courts of Sessions*. Ufficialmente questa Commissione ha il compito di esaminare l'efficienza e il funzionamento delle Università scozzesi. In realtà, essa serve ad evitare che la macchina accademica diventi luogo di dissenso politico e religioso: un dissenso che è prontamente sanzionato secondo le regole stabilite dal nuovo regime e dai principi dalla *Westminster Confession of Faith*. Molti sono così espulsi dalle istituzioni accademiche e, nei casi più gravi, perseguiti con l'accusa di eresia.

Di qui l'intervento di Guglielmo d'Orange che, nel tentativo di attenuare la chiusura dogmatica dell'accademica scozzese, nomina William Castares Segretario di Stato in Scozia. Nello spirito dell'accordo del 1689-1690, quest'ultimo cerca di favorire una politica di moderazione in grado di assicurare la pacifica convivenza non solo fra le differenti correnti presbiteriane, ma anche fra la Chiesa di Scozia e gli episcopali. Frutto di questa strategia è il diverso atteggiamento dei Vescovi scozzesi che, ad esempio, consentono agli episcopali di effettuare il giuramento di cui al *Test Act* del 1681. In alcuni casi si arriva addirittura a tollerare coloro che si rifiutavano di prestarlo, lasciando impregiudicata la loro posizione in ambito universitario. A ciò s'aggiunse la riforma dell'intero comparto dell'istruzione, ideatore della quale fu lo stesso Castares. Anche in questo caso si può nondimeno registrare l'enorme peso esercitato dal potere religioso all'interno del quadro istituzionale statale. Lo rilevano dei dati puramente biografici che, senza proporli a scandaglio di questo



importante periodo storico, servono a puntualizzare quanto si va qui affermando.

Castares è pur sempre un ecclesiastico, un ministro di culto presbiteriano, vieppiù influente sul piano politico. Come tale, prima di diventare *Principal* dell'Università di Edimburgo (1703), per sfuggire alla repressione del monarca inglese, durante la Restaurazione egli è costretto ad esiliare in Olanda, dove recepisce le dottrine giusnaturalistiche che s'affermano in quegli anni. Lo stesso si dica di altri influenti accademici e ministri scozzesi, fra cui troviamo Gershom Carmichael (1672-1729) che nel 1694 occupa la carica di *regent* all'Università di St. Andrews, in veste della quale sponsorizza e cura la pubblicazione dell'intera opera di Samuel Pufendorf (1632-1694). Carmichael muore nel 1724, poco dopo aver dato alle stampe la sua opera più importante, *Synopsis The Theologiae Naturalis*. Nello stesso anno suo figlio, il Reverendo Frederick Carmichael (1708-1751), noto anche per i suoi *Sermons on Several Important Subjects*, si candida alla cattedra del padre, ma con esito negativo. Per quella carica è invece nominato Francis Hutcheson (1694-1746) che, militando nel partito moderato, diventerà uno dei più importanti esponenti della Chiesa di Stato.

In qualità di studente, Hutcheson ha frequentato i corsi di Teologia di John Simson (1668-1740) e quelli di Filosofia morale del citato Gershom Carmichael, dai quali ha appreso le teorie di Pufendorf, come dichiara espressamente nell'introduzione al suo *Philosophia Moralis Institutio Compendaria* (pubblicato postumo a Glasgow nel 1747). Da notare che Hutcheson inizia la sua carriera accademica con una ricerca sul concetto di "legge morale fondamentale", che resta un *leitmotiv* del suo intero *cursus studiorum*, e di quello di una buona parte dei componenti dell'illuminismo scozzese. Emerge in questo caso la funzione tipica del professore di filosofia, che per tutto il secolo XVIII concentra i suoi sforzi nel cercare di rafforzare l'impalcatura razionale dei dogmi religiosi; dogmi che, a loro volta, si reggono sulla *Lex Fundamentalis* divina, antecedente e superiore a qualsiasi legge positiva.

L'influenza esercitata dalla religione durante il periodo dell'illuminismo scozzese è ancor più evidente nell'ambito del concreto funzionamento della complessa macchina processuale statale, messa a punto per fornire una più idonea veste giuridico-istituzionale ai principi morali fondamentali (per utilizzare il linguaggio della *Confession of Faith*) della religione presbiteriana. Una funzione, questa, assolta principalmente dalle *Courts* della Chiesa di Stato, e in particolare dalle congregazioni locali che nella loro opera di gius-dicenti sono spesso sostenute dai Tribunali secolari, vera e propria *longa manus* delle





istanze ecclesiastiche presbiteriane. Ciò spiega perché in Scozia durante tutto il Diciottesimo secolo

“i rapporti Chiesa-Stato ebbero importanza particolarmente a livello locale, dato che, nelle città, le chiese erano spesso di proprietà del consiglio municipale che aveva anche il diritto di nominare i ministri di culto”<sup>42</sup>.

E questo sposta l'attenzione sulle questioni legate al *Right of Patronage*.

#### 4 - La macchina processuale (ecclesiastica) e il *Right of Patronage*

Nelle congregazioni locali un ruolo fondamentale è svolto dagli anziani di ogni parrocchia. Essi sostengono il loro diritto di giudicare e, se del caso, punire i detrattori della legge. I reati sono vari e spesso coincidono con la nozione di peccato: esempi ne sono la fornicazione, l'adulterio e la violazione dell'obbligo del riposo settimanale. Più in generale, le congregazioni locali esercitano un diffuso controllo sulla comunità di riferimento. Agli stessi è peraltro attribuito il potere di nominare il “Maestro di scuola” della parrocchia.

Questo apparato giurisdizionale giudica sulla base dei principi sanciti dalla *Confession of Faith* e dai *Catechisms*, sanzionando i comportamenti non solo di coloro che violano le relative prescrizioni, ma anche di quelli che mettono in discussione le dottrine teologiche ufficiali. Lo scetticismo e l'eresia erano infatti equiparati all'adulterio e alla fornicazione, e a volte considerati più dannosi e deleteri di questi.

Ciò premesso, dalla lettura dei repertori giudiziari della prima metà del secolo XVIII emerge una importante distinzione. Da un lato, si afferma un filone giurisprudenziale solcato dalle pronunce degli ecclesiastici che, contro il dubbio e la miscredenza, ribadiscono il potere salvifico della rivelazione divina e dei dogmi della confessione cristiana; rispetto ai quali sono da considerare inutili, se non dannosi, i ragionamenti filosofici, soprattutto se riferiti alla *natural reason*. Dall'altro, emerge la posizione di alcuni funzionari della Chiesa di Stato che, senza mettere in discussione l'intrinseca razionalità dei dogmi religiosi, sostengono la possibilità di valutarne l'autenticità mediante il ricorso alla *recta ratio*, basata su giudizi pratici e variamente perfetibili.

---

<sup>42</sup> H. MCLEOD, *Introduction* a H. Mcleod, S.C. Mews D'haussy (a cura di), *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne*, Les Édition du CERF, Paris, 1997, trad. it. a cura di P. Fiorini, *Storia religiosa della Gran Bretagna: XIX-XX secolo*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 3.



Sul finire degli anni quaranta del 1700 queste divergenze si tramutano in veri e propri dissidi, favorendo la formazione di due distinte fazioni: il partito dei moderati e quello degli evangelici<sup>43</sup>. Le divisioni fra questi due schieramenti riguardano non tanto – o non soltanto – gli aspetti teologici, quanto le questioni pratiche e di interesse diffuso: l'abrogazione o meno della legge sulla stregoneria e le discussioni attorno al problema del teatro (considerato come opera del diavolo da taluni, come un luogo della creatività cristiana da altri) sono lì a dimostrarlo. Ma quello che rendeva aspro il dibattito era soprattutto il *Right of Patronage*, così come disciplinato dal *Church Patronage (Scotland) Act 1712*<sup>44</sup>. Un Atto che attribuiva ad una ristretta cerchia di aristocratici e di grandi proprietari terrieri la possibilità di nominare un ministro di culto in molte parrocchie locali. Sicché, fonte di “many divisions in the Scottish Church”, la questione della legittimità o meno del *Right of Patronage* portava ad evidenziare un approccio profondamente diverso fra i due partiti maggioritari. Ciò si rifletteva in una differente visione del sistema di rapporti che, all'interno dello Stato, intercorrevano fra il potere politico e quello ecclesiastico<sup>45</sup>.

Interpretando rigidamente i principi sanciti nella *Confession of Faith*, nei *Catechisms*, nei *Solemn League* e nel *Covenant* del 1643, gli evangelici ritengono che il potere di nomina dei ministri di culto debba essere attribuito ad ogni congregazione parrocchiale. Privi di consistenti proprietà terriere, la gran parte dei membri di questo partito si distinguono anche per un basso grado di scolarizzazione, che spesso si traduce in una fervente sensibilità nei confronti della predica evangelica e uno scarso interesse per le questioni di carattere politico.

Al contrario, la difesa di robusti interessi economici spiega la posizione assunta dalla componente moderata della Chiesa di Stato

---

<sup>43</sup> In molti casi i confini ideologici fra questi due raggruppamenti non erano poi così rigidi, anche perché all'interno di ciascuno dei due partiti si registrava la presenza di altri gruppi che, a loro volta, rivendicavano una propria interpretazione delle Sacre Scritture. Ciononostante, non avendo qui la possibilità né lo spazio per poter affrontare i singoli rivoli culturali e religiosi, assumiamo come elemento d'indagine le caratteristiche generali di queste due grandi formazioni.

<sup>44</sup> Approvato dal Parlamento di Westminster cinque anni dopo l'*Act of Union*, il *Patronage Act* è un “Act to restore the Patrons to their ancient Rights of presenting Ministers to the Churches vacant in that Part of Great Britain called Scotland” (questo il titolo esatto dell'*Act* del 1712). Sul punto si veda, fra gli altri, **W. MAXWELL HETHERINGTON**, *History of The Church of Scotland. From the Introduction of the Christianity to the Period of the Disruption*, Richard Groombridge, London, 1848, pp. 194 ss.

<sup>45</sup> **W. LEE LINGLE, J.W. KUYKENDALL**, *Presbyterians. Their History and Beliefs*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 1988, pp. 44 ss.



scozzese. Anche in questo ambito si registra un diffuso malcontento nei confronti del *Patronage Act 1712* – che, in violazione dei principi presbiteriani, finisce spesso per legittimare una “rovinosa intromissione” da parte del potere temporale negli affari ecclesiastici<sup>46</sup>. Tuttavia, i moderati ritengono anche che la loro autorità debba essere salvaguardata, soprattutto per quanto riguarda il potere di nomina dei predicatori e dei Maestri nelle singole comunità parrocchiali. Ciò significa che il diritto di patronato deve essere conferito solamente ai fedeli provenienti dalle classi colte, a quella *gentry* scozzese composta perlopiù da avvocati e professori. Ed è a questi che nel 1735 si rivolge Hutcheson, promuovendo un accordo su un nuovo modello di patronato<sup>47</sup>. Significativo che in questa occasione l’attenzione finisca ancora una volta per focalizzarsi sulla “old question of civil and spiritual jurisdiction”<sup>48</sup>.

L’obiettivo è insomma piuttosto chiaro: assoggettare la macchina processuale scozzese al controllo dell’autorità ecclesiastica. Secondo i moderati, ciò deve essere riaffermato per tutti i livelli istituzionali in cui si articola la struttura gerarchica della Chiesa di Stato: per le Sessioni locali e le *Presbyteries* (Assemblee formate da ministri di culto e laici) certo; ma anche per il Sinodo e l’Assemblea generale.

Tutto ciò assunse una particolare valenza nella lotta contro gli eretici. I processi per eresia e il dibattito legato al patronato finiscono infatti per intrecciarsi. Lo dimostra l’atteggiamento delle varie componenti ecclesiastiche di fronte al celebre *affaire Aikenhead* del 1697: un caso giudiziario che per un lungo periodo occupa il centro della polemica politica e teologica, toccando i nervi sensibili del sistema di relazioni fra il potere ecclesiastico e quello civile.

## 5 - L’influenza del giusnaturalismo razionalista sulla dottrina teologica cristiana

Studiante di Teologia, dopo essere stato accusato di aver disconosciuto la Santissima Trinità e “repeatedly maintained, in conversation, that theology was a rhapsody of ill-invented nonsense, patched up partly of

---

<sup>46</sup> Mediante l’*Act* del 1712 ai *lay patrons* era riconosciuto il diritto di nominare i ministri di culto, con o senza il consenso dei fedeli che rientravano nella giurisdizione di una data congregazione.

<sup>47</sup> Ciò che Francis Hutcheson afferma nelle sue *Considerations on Patronages Adressed to Gentlemen of Scotland* del 1735.

<sup>48</sup> J. HERKLESS, *Presbyterianism*, in J. Hastings, J.A. Selbiev (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Part 19, Kessinger Publishing, Whitefish, 2003, p. 254.



the moral doctrines of philosophers and partly of poetical fictions and extravagant chimeras"<sup>49</sup>, nel dicembre del 1696 Thomas Aikenhead (1676-1697) è condannato dalla *Curia Justiciarie* (in *Pretorio Burgi de Edinburgh*) alla pena capitale. A rendere esecutiva la sentenza è chiamata l'autorità civile, che l'8 gennaio 1697 lo impicca in un luogo pubblico, "between Edimburgh and Laith"<sup>50</sup>. Scoppia così il caso *Aikenhead*, che nei primi anni del 1700 è sempre più spesso menzionato nei discorsi e nei sermoni dei ministri: esso è portato ad esempio della giusta condanna che deve essere inflitta ai *relapsi*, in applicazione dei principi fondatori della Chiesa di Stato.

Ciononostante, dopo l'entrata in vigore dell'*Act of Union* del 1707, anche sulla scorta del dibattito seguito all'affare *Aikenhead*, nell'*establishment* ecclesiastico cominciano ad emergere alcune divisioni: queste posizioni non scalfiscono la natura superiore ed immutabile dei regole stabilite nella Professione di fede di Westminster e nei *Larger and Shorter Catechisms*; si sostiene, tuttavia, una loro differente interpretazione.

In particolare, sul *côté* evangelico si ritiene che, di fronte alla legge e alla ragione di Dio, l'umana *recta ratio* sia del tutto inerme: incapace di cogliere il senso profondo dell'insegnamento divino. Ne deriva la tacita e paradossale alleanza fra la teologia evangelica e la corrente filosofica dello scetticismo. Negli ambienti evangelici queste posizioni finiscono per condizionare la lettura dei fenomeni normativi statali, dalla quale emerge un arcigno positivismo filosofico-normativo, incentrato su tre elementi essenziali: interpretazione letterale delle Sacre Scritture; la rivelazione divina; l'opera salvifica dell'insegnamento di

---

<sup>49</sup> Aikenhead aveva dichiarato di non credere alla Santissima Trinità e "repeatedly maintained, in conversation, that theology was a rhapsody of ill-invented nonsense, patched up partly of the moral doctrines of philosophers, and partly of poetical fictions and extravagant chimeras: That he ridiculed the holy scriptures, calling the Old Testament Ezra's fables, in profane allusion to Esop's Fables; That he railed on Christ, saying, he had learned magick in Egypt, which enabled him to perform those pranks which were called miracles: That he called the New Testament the history of the imposter Christ; That he said Moses was the better artist and the better politician; and he preferred Mahomet to Christ: That the Holy Scriptures were stuffed with such madness, nonsense, and contradictions, that he admired the stupidity of the world in being so long deluded by them: That he rejected the mystery of the Trinity as unworthy of refutation; and scoffed at the incarnation of Christ": *Proceedings against Thomas Aikenhead, for Blasphemy*, in T.B. HOWELL, *A complete Collection of State Trials*, London, T.C. Hansard, 1816, vol. XIII, coll. 916-917. Su questo caso si veda anche J. GORDON, *Thomas Aikenhead: A Historical Review, in Relation to Mr. Macaulay and the Witness*, London Edward T. Whitfield, 1856, *passim*.

<sup>50</sup> LORD M. BABINGTON, *The History of England from Accession of James II*, Longman, London, 1864, vol. IV, p. 786.



Cristo. Di qui l'impossibilità di affermare una qualche forma di distinzione fra il diritto (statale) e la morale (religiosa): non separati e distinti, questi due ambiti restano ordinariamente confusi. Fuori dalla prospettiva teologica e religiosa, la critica morale o politica del diritto è considerata del tutto illegittima. Di più, la confusione fra diritto e morale induce spesso a pensare non che il diritto deve conformarsi alla morale, ma che in qualche modo sia già conforme ad essa. E proprio per il fatto di non separare concettualmente diritto e morale, si è sovente disposti ad ammettere un obbligo morale di obbedienza al diritto: obbligo che si estende dal diritto positivo giusto, così come espresso nella *Confession of Faith* e nei *Catechisms*, al diritto positivo senz'altra qualificazione<sup>51</sup>. Un esempio di questo modo di concepire il fenomeno normativo statale lo ritroviamo nella prima compiuta asserzione evangelica, così come elaborata dal pensiero e dall'opera di Thomas Halyburton (1674-1712), che a partire dal 1710 ricopre la carica di professore dell'influente cattedra di Teologia all'Università di St. Andrews.

Halyburton è convinto che, sul piano dell'analisi dei principi di fede, il richiamo alle argomentazioni cosiddette razionali – come quelle che rimandavano ad una branca del diritto naturale – è non solo inutile, ma anche illusorio, deleterio e dannoso. Ciò spiega l'attacco al deismo, quale espresso nel pensiero e negli atteggiamenti del citato Aikenhead o nelle opinioni del medico e insegnante Archibal Pitcairne (1652-1713). Quest'ultimo, infatti, sostenendo posizioni giacobite (movimento politico che, dopo la deposizione di Giacomo II nel 1688, lotta per la restaurazione del casato degli Stuart al trono di Inghilterra e Scozia) e dichiarandosi nemico di ogni forma di calvinismo, ha la "cattiva" abitudine di attaccare gli evangelici, facendo ricorso all'ironia e, soprattutto, alle argomentazioni logico-deduttive<sup>52</sup>. Ma quello che più interessa Halyburton è il fatto che sia Aikenhead che Pitcairne non sono da considerare come casi isolati: cellule impazzite che, in quanto tali, possono essere repentinamente estirpare per evitare il riprodursi di altri agenti infettivi. Al contrario, il professore di Teologia ravvisa in loro, e nei loro atteggiamenti, i segni di una mortale pandemia: il

---

<sup>51</sup> Sull'annosa questione della separazione la bibliografia è davvero copiosa. A mero titolo esemplificativo si vedano **M. BARBERIS**, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teoretica*, Giappichelli Torino, 2005, pp. 7 ss.; **N. BOBBIO**, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 3 ss.; **A. ROSS**, *Il concetto di validità e il conflitto fra positivismo giuridico e giusnaturalismo*, in A. Febbrajo, R. Guastini (a cura di), *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, il Mulino, Bologna, 1982, pp. 137 ss.

<sup>52</sup> Lo dimostra un libello latino, *l'Epistola Archimedis*, pubblicato anonimamente nel 1688 e che fu duramente attaccato da Halyburton.



giusnaturalismo razionalistico che sta pericolosamente allontanando la Chiesa di Scozia dai principi morali (fondamentali) della Professione di Fede. E questo piega la dura polemica nei confronti degli esponenti di spicco del moderno giusnaturalismo, fra i quali Halyburton colloca figure del calibro di Hobbes, con le sue "in pertinent queries"<sup>53</sup>, John Locke (1632-1704), con il suo "modern ingenious rationalism"<sup>54</sup> e Baruch Spinoza (1632-1677), il "his Atheistical ethicks"<sup>55</sup>. Tutti questi hanno alimentato una negativa tendenza, che influisce sulle fragili menti giovanili, come quella che ammobilava la testa di Aikenhead prima che fosse irrimediabilmente corrotta dalla lettura dei libri dei suddetti pensatori<sup>56</sup>. La conclusione di Halyburton è categorica e scopre il vero bersaglio della polemica: in tutti questi personaggi egli vede affiorare le premesse della soluzione ateistica. Insomma, secondo l'evangelista scozzese, "they are sceptics and practical Atheists, rather than real Deists"<sup>57</sup>.

Per queste ragioni Halyburton diventa l'archetipo della tradizione evangelica nella prima metà del Diciottesimo secolo, che assume il compito di difendere l'autentica immagine della Chiesa di Scozia nell'epoca dell'incalzante alternativa illuminista, la cui influenza sta portando a ridefinire i confini fra ortodossia ed eresia: confini che sembrano ora sempre più fluidi e modellabili. La lotta per il controllo del patronato diventava allora un modo per utilizzare i Tribunali ecclesiastici contro la rovinosa avanzata del nuovo giusnaturalismo razionalista: una corrente di pensiero che, secondo una buona parte degli evangelici, è capace di minare alla base alcuni dei più importanti pilastri della dottrina teologica cristiana, *in primis* il dogma trinitario, l'intercessione di Cristo, l'autenticità dei Testi sacri e, non ultima, l'autorità ecclesiastica in ambito statale.

Ma ciò spiega anche la sequenza dei processi per eresia che ebbero luogo in Scozia nella prima metà del Settecento, e che sovente videro come imputati coloro che, da lì a pochi anni, sarebbero diventati gli esponenti di punta del partito moderato. Per restare ai casi più celebri possiamo citare le vicende processuali che coinvolsero John Simson (dal 1705 Professore di *Divinity* all'Università Glasgow), Archibald Campbell (1682-1761) (ministro della Chiesa di Scozia e

---

<sup>53</sup> T. HALYBURTON, *Natural Religion Insufficient, and Revealed Necessary to Man's Happiness in his Present State, or, A Rational Inquiry into the Principles of the Modern Deist* (1712), H.C. Southwick, Albany, 1812, p. 319.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 55.



studioso di filosofia morale), William Leechman (1706–1785) (allievo di Hutcheson e professore di *Divinity* all'Università di Glasgow dal 1706 al 1785) e lo stesso Francis Hutcheson<sup>58</sup>.

Simson, in particolare, nel breve turno di pochi anni fu sottoposto a due inchieste giudiziarie. A conclusione della prima (1717) fu emessa la sentenza di assoluzione. In quella occasione si ritenne che le sue opinioni non costituissero, perlomeno non necessariamente, oggetto del suo insegnamento. Tuttavia, la Commissione giudicatrice gli ingiunse di fare molta attenzione a distinguere fra quello che poteva essere conosciuto attraverso la *natural reason*, "that are not evidently founded on Scripture", e quello che poteva essere appreso mediante la fede, per cui si richiedeva un alto grado di fedeltà alle Sacre Scritture. Così innescato, l'ordigno giudiziario scoppia dieci anni dopo, quando Simson è invece condannato: anche se formalmente "sound and orthodox", dai suoi insegnamenti emerge una tendenza velatamente sovversiva. Ad attestarlo una sentenza del 13 maggio 1729, con la quale Simson è sospeso da tutti gli incarichi ecclesiastici. Nondimeno, le sue tesi cominciano a riscuotere un più ampio e marcato successo, al punto che, nonostante il provvedimento di revoca dall'insegnamento, egli mantiene la cattedra in *Divinity* fino alla morte (1740), ricevendo regolarmente lo stipendio. Un segnale concreto e tangibile del fatto che il clima cultural-religioso va cambiando. Tendenza vieppiù documentata dai citati affari Campbell, Leechman e Hutcheson, i quali sono assolti dall'accusa di eresia<sup>59</sup>.

Ma questo orientamento è documentato anche da un altro importante avvenimento, oltremodo significativo per storia della Chiesa scozzese e che, altrettanto significativamente, si va consumando proprio in quel periodo: la separazione dalla confessione di Stato dei cosiddetti *Seceders*. Capeggiati da alcuni importanti esponenti del partito evangelico – fra cui Alexander Moncrieff (1695-1761), molto critico nei confronti della teoria della *Man's Happiness*<sup>60</sup>, e i fratelli Erskine (Ebenezer [1680-1754] e Ralph [1685-1752]), per i quali la Chiesa di Scozia si era mostrata del tutto inadeguata nello sradicare il problema dell'eresia –, i *Seceders* lamentano l'allontanamento della

---

<sup>58</sup> B.A. GERRISH, *Natural and Revealed Religion*, in K. Haakonssen (a cura di), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, vol. II, *Philosophy and Theology*, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 641-665.

<sup>59</sup> J. WILLISON, *The Whole Works of the Reverend and learned Mr John Willison*, in J. Moir (a cura di), *Patterson's Court, Edinburgh*, vol. II, *A Fair and Impartial Testimony*, 1799, pp. 401-402.

<sup>60</sup> Una teoria che nel contesto culturale scozzese di quegli anni era in particolare sostenuta da Archibald Campbell.



comunità ecclesiale scozzese dai principi fondamentali della *Confession of Faith*, così come insegnata da Halyburton.

Ora, al di là dei giudizi di valore, in questi pronunciamenti è possibile rintracciare una notevole carica profetica. La crescente sensibilità per l'epistemologia nominalistico-empirica lockeana<sup>61</sup> e l'influenza esercitata dalle teorie illuministe continentali diedero infatti corpo e sostanza al pericolo tanto temuto da Halyburton, dimostrando che questa "minaccia" non era affatto immaginaria.

Come si era affermato anni prima, "no man that uses his reason can close with that which they would obtrude on us rational religion"<sup>62</sup>. Talché, la *rational theology* è qui definita come una moderna forma di paganesimo, mascherato da una eccentrica interpretazione delle Sacre scritture<sup>63</sup>. Fosse vissuto, Halyburton avrebbe, ad esempio, condannato il sermone che Robert Wallace (1697-1771), ministro di culto di Moffat, pronunciò nel 1729 a seguito del secondo processo Simson, e che gli ascoltatori non poterono non interpretare come una seccata reazione all'esito di quella vicenda giudiziaria. Nuova o vecchia che sia, ogni pretesa rivelazione, affermò Wallace, doveva essere analizzata alla luce della ragione: la ragione

"is indeed insufficient in religious matter; revelation is provided by God to remedy that insufficient"; ma in tutti i casi "is for us to scrutinize, criticize, and interpret all claims to revelation by rational enquiry"<sup>64</sup>.

Quella stessa *rational enquiry* di cui aveva parlato Simson e alla quale rivolgeranno la loro attenzione Campbell e Hutcheson che, di lì a pochi anni, diventeranno autorevoli esponenti del moderatismo scozzese, arrivando a ricoprire importanti incarichi nella Chiesa ufficiale.

Siamo così giunti alla seconda fase di sviluppo dello *Scottish Enlightenment*, in cui un ruolo decisivo sarà ricoperto dal partito moderato.

---

<sup>61</sup> Locke, infatti, "did force upon the Scottish academics" la "consciousness of a need to supplement their metaphysics and philosophy of science by an epistemology": A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 225.

<sup>62</sup> T. HALYBURTON, *Natural Religion Insufficient, and Revealed Necessary to Man's Happiness in his Present State*, cit., p. XIV.

<sup>63</sup> M.A. STEWART, *Religion and Rational Theology*, in A. Broadie (a cura di), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 31-59.

<sup>64</sup> Cit. in J.K. CAMERON, *Theological Controversy: A Factor in the Origins of the Scottish Enlightenment*, in R.H. Campbell, A.S. Skinner (a cura di), *Origins and Nature of the Enlightenment in Scotland*, John Donald Publishers, Edinburgh, 1982, p. 123.





## 6 - Lo sguardo scettico del *bon David*

Ponendo l'accento sulla morale e sulla ricerca filosofica, i moderati attenuarono notevolmente l'impatto dei dogmi sulla cultura presbiteriana e, di conseguenza, sull'intero fenomeno normativo scozzese. In tal modo, le conclusioni emesse in sede filosofica cominciarono ad indebolire il prestigio accordato, fino alla prima metà del Settecento, ai Tribunali ecclesiastici e alle loro sentenze. Ciò era dovuto al fatto che molti religiosi e uomini di legge appartenenti al partito moderato agivano e votavano all'interno di codesti Tribunali. E in questa loro attività facevano sempre più spesso ricorso all'indagine razionale (la *rational enquiry*) e non anche, o meglio non solo, alla fede scritturale, così come invece avevano predicato i membri della "vecchia Accademia" (come li definiva Hutcheson) fra la fine del Diciassettesimo e una buona parte della prima metà del Diciottesimo secolo.

Dietro questa ricostruzione può tuttavia covare un equivoco, che come tale è opportuno dissipare sul nascere: ancorché influenzati dall'illuminismo e oltremodo alieni dall'influsso della teologia tradizionale<sup>65</sup>, gli esponenti del partito moderato non rifiutavano, anzi, la prospettiva finalistica; metafisica e religiosa. Per Hutcheson, ad esempio, l'esame empirico doveva consentire la scoperta delle leggi della ragione, basate sull'armonica organizzazione della natura, che trovava in Dio il suo signore e garante. In altre parole, la ricerca filosofica doveva documentare il fine morale, la benevolenza universale della legge naturale che "esigeva di risalire al suo autore buono e saggio"<sup>66</sup>. Il progetto di Hutcheson era insomma quello di fornire "some general Reasons, why the Author [Dio] of Nature may choose to operate in this manner by General laws and Universal extensive Causes"<sup>67</sup>.

Come si può notare, il metodo adottato da Hutcheson è falsamente scientifico. Ben lontano dalla neutralità weberiana, esso permette estrapolazioni empiriche nella misura in cui si spiegano entro una pre-determinata razionalità della legge divina: una "mitologia" dei valori oggettivi, radicata nella natura delle cose, in base alla quale sono

---

<sup>65</sup> H. MCLEOD, *Introduction*, cit., p. 4.

<sup>66</sup> E. LECALDANO, *Dal "senso pubblico" in Hutcheson alla "simpatia" in Hume*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, cit., p. 44.

<sup>67</sup> F. HUTCHESON, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), J. Knapton, London, 1729, p. 67. Tesi, questa, sostenuta anche nell'*Essay on the Nature and Conduct of the Passion and affection with the Illustrations on the Moran Sense* del 1728.



formulati i giudizi di buono e cattivo<sup>68</sup>. La legge naturale viene così definita come il dettame della ragione, che spinge ogni essere razionale verso ciò che è conforme e conveniente alla sua natura. Ciò significa che anche Dio, benché onnipotente e non responsabile innanzi a nessuno, immutabilmente determina se stesso attraverso la sua bontà, la sua rettitudine, la sua verità. Ma se si assume questo presupposto, si dovrà allora affermare che Dio non può mutare arbitrariamente la sua volontà, essendo le sue leggi legate dal “vincolo di razionalità”. Insomma, i nuovi teologi e filosofi moderati scozzesi lo hanno implicitamente ridotto a sudditanza. Ancora un passo e ne fanno a meno. E non è un caso se quel passo sarà compiuto in quegli anni da un amico e collega di Hutcheson, dal *bon David*.

David Hume, infatti, conduce ad estreme e coerenti conseguenze le premesse della soluzione ateistica, così come affiorata – seppur in embrione e fors’anche inconsapevolmente – negli ambienti del partito moderato scozzese. Sicché, quando nel 1739 Hutcheson riceve da Hume la prima versione manoscritta de *A Treatise of Human Nature*, mostra una certa insofferenza per lo scetticismo che lo permea. In particolare, soffermandosi sul III Libro del *Trattato* del giovane studioso di Edimburgo, Hutcheson gli rimprovera la mancanza di “calore” per la causa della virtù. La risposta di Hume è lapidaria, ed è oltremodo significativa rispetto a quanto abbiamo affermato in precedenza. In una lettera del dicembre del 1739 egli dichiara che la sua freddezza non è affatto causale, ma il frutto di un ragionamento logico-razionale-deduttivo, buono o cattivo che sia. Ed è così che la critica morale che Hutcheson rivolge a Hume si ribalta in una critica epistemologica di Hume nei confronti di Hutcheson. Ne consegue un insanabile contrasto su alcune fondamentali nozioni, come quella che rimanda alla legge naturale: secondo Hutcheson la *natural Law* viene determinata dalle cause finali, basate su una intrinseca ragione divina; Hume, invece, ritiene le cause finali dei pretesi problemi, cioè dei non problemi, ossia quei problemi che paiono reali e al tempo stesso sono insolubili e che, di conseguenza, allontanano l’indagatore dai veri scopi della ricerca filosofica.

Hume non ha nessuna intenzione di avvicinarsi alla natura umana come un pittore. Più umilmente vuol essere un anatomista. Non è preoccupato di fare emergere la grazia e la bellezza dalla sua analisi, quanto piuttosto di scoprire i principi segreti della natura umana. Sia chiaro, però, che uno studio del genere non è fine a se stesso: il vero anatomista è colui che s’impegna nella costruzione “metafisica” della

---

<sup>68</sup> F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., pp. 456 ss.



mente – intesa come ricerca della verità nella profondità della natura umana – con gli strumenti dell’indagine filosofica, aliena dalle premesse teologiche e finaliste. In questo modo, l’anatomista “can give very good advice to a Painter” e, conseguentemente, essere “very helpful to a Moralist”<sup>69</sup>.

Considerazioni, queste, che lo studioso di Edimburgo sviluppa nell’*Introduzione* al suo *Trattato*, lì dove precisa che la morale, come le altre scienze positive, può fare dei progressi solo se sorretta da un solido presupposto metodologico, che durante la ricerca deve essere applicato rigorosamente, onde evitare di essere condannati all’insuccesso: bisogna tenere ben distinti il piano del discorso dello scienziato della natura umana da quello del moralista; e questo perché la scienza è o avalutativa oppure non è scienza. L’anatomista humiano deve insomma rifuggire da un clima di “declamation amidst abstract Reasonings” o dal “sentiment of moral”<sup>70</sup>.

Trasposto nell’analisi dei fenomeni gius-politici, questo ragionamento finisce inevitabilmente per tradursi in una visione “laica” di tutti i fenomeni normativi statali, compreso quello scozzese. Per Hume il mondo delle norme giuridiche non contiene nudi fatti, ma i fatti sono valutati secondo una data misura, uno o più criteri di valutazione. In breve, abbiamo a che fare con dei *valori*. Ma cosa voglia dire questa parola non è dato saperlo con precisione. Qui il segno verbale connota spesso una diffusa ambiguità. In molti casi si assiste ad una vera e propria mistica dei valori. Alcuni parlano di un mondo oggettivo dei valori, resi tali per rivelazione della ragione o del sentimento. Per altri i valori sono delle qualità reali che vanno oltre noi stessi. Inutile chiedere spiegazioni sul senso dell’assunto: l’interlocutore risponderebbe che ci sono verità che non si rivelano. E a questo punto, saltate tutte le regole del gioco comunicativo, la discussione può anche fermarsi: non v’è più nulla da dire; il tutto si riduce alla pura emissione verbale. O meglio, tutto quello che si può affermare è che ci sono dei fortunati – ispirati – per i quali il mondo dei valori si è rivelato per quello che è; e coloro che al contrario non potranno mai accedere ai valori, perché con le loro menti esigue non riescono a superare le angustie dell’intelletto umano. Donde la difficoltà, chiaramente evidenziata da Hume, di giungere ad una definizione di diritto naturale che si oggettivi nella realtà sociale.

---

<sup>69</sup> Cit. in G.J. YOUNG THOMSON, *The Letters of David Hume*, Garland Pub., New York, 1983, p. 33.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 34.



Tutti elementi che, emergendo dalla sua ricerca, vengono poi elaborati nella teoria della *naturalistic fallacy* (sofisma naturalistico), con la quale Hume denuncia il cattivo modo di ragionare, per cui si ritiene di poter dedurre una proposizione prescrittiva da una proposizione descrittiva; il *do-ver-essere* (*ought*) dall'essere (*is*) di una asserzione:

“In ogni esposizione di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio o fa delle osservazioni sulle cose umane: poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o *non è* incontro solo proposizioni che sono legate ad un *deve* o un *non deve*; un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti”<sup>71</sup>.

Di qui la tendenza ad amputare i presupposti teologici della morale e del diritto, che mettono inevitabilmente in crisi l'eclettismo della componente moderata della Chiesa scozzese.

Come regolatrice di scienze mondane, la teologia non resiste all'attacco sferrato da Hume, che diventa l'archetipo del costruttore della visione tipicamente laica del mondo.

Riemerso da duro lavoro del *Trattato sulla natura umana* – che peraltro gli ha provocato dei disturbi di *spleen*; una sorta di stato

---

<sup>71</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1728), Clarendon Press, Oxford, 1896, trad. it. a cura di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 496. Considerata l'importanza di questo passaggio dell'opera di Hume pare opportuno riportarne la versione originale in inglese: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason”.



depressivo dovuto ai disordini psicofisici analoghi alle visioni dei “mistici francesi” ed “agli estatici stupori dei nostri [scozzesi] fanatici”<sup>72</sup> – Hume si dedica alle *Ricerche sull’intelligenza umana e sulla morale*<sup>73</sup>, approfondendo l’indagine della sfera infra-razionale della fede o della credenza (*belief*), nei confronti della quale egli si pone ancora una volta come un umile anatomista. Ne deriva una linea di pensiero antimetafisico che Hume svolge in costante confronto con il paradigma scientifico newtoniano che, a suo dire, aveva fissato i limiti della conoscenza umana e tolto, una volta e per sempre,

“the veil from some of the mysteries of nature”, mostrando “at the same time the imperfections of the mechanical philosophy, and thereby” e restaurando “her ultimate secrets to that obscurity in which they ever did and ever will remain”<sup>74</sup>.

Nel far proprio il metodo di Isaac Newton, Hume ne rileva tuttavia una sottile fallace caratteristica. Riconosce la valenza della matematica applicata alla sfera dei fenomeni soggettivi a controllo empirico, che relegano a vaniloquio qualsiasi congettura sulle loro cause occulte e metafisiche. Ma al filosofo di Edimburgo questo non basta.

Così, con una coerenza sconosciuta allo stesso Newton, Hume applica il celebre inciso newtoniano dell’*hypotheses non fingo* alle “cause finali” delle leggi della ragione che, secondo Hutcheson, trovano nella personalità divina il suo *Dominus*. La conclusione non lascia spazio all’immaginazione e colpisce al cuore dei problemi della tematica teologica: l’antica credenza dell’esistenza di Dio fondata sull’ordine e sulle finalità della natura, che Newton ritiene confermata dalle leggi matematiche e dall’astronomia, allo sguardo scettico humiano implica un’inferenza logica alquanto arbitraria. Il procedimento di inferenza è valido se procede dai dati empirici alle loro cause prossime. Diventa invece arbitrario quando si pretende di risalire dalle “sensate esperienze” alle *eide* eterni, alle cause supreme ed invisibili. Su questa specifica questione Hume sostiene, dunque, che Newton fosse stato vittima “di un paralogismo quando aveva suggerito il rilancio delle argomentazioni a posteriori dell’esistenza di Dio escogitate dagli

---

<sup>72</sup> È quello che Hume scrive in una nota lettera al medico Gorge Cheyne fra il 1729 e il 1730, in **D. HUME**, *Lettere*, trad. it. a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 63-69.

<sup>73</sup> Ciò che poi riverserà nel suo *An Enquiry of Human Understandings* del 1748.

<sup>74</sup> **D. HUME**, *The History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1792), M’Carty & Davis, Philadelphia, 1836, vol. II, p. 653.



antichi, care ai Padri della Chiesa e rese canoniche dai scolastici”<sup>75</sup>. Il corso ordinato ed armonioso dei fenomeni naturali non può dirci nulla riguardo al disegno divino ed “alla causa Prima”, né presuppone necessariamente l’immagine del Dio platonico “che geometrizza in eterno”<sup>76</sup>. Ciò conduce Hume a sviluppare una linea di pensiero antimetafisico, il cui epilogo è iscritto nella *Storia naturale della religione* e nei *Dialoghi sulla religione naturale*. In questi casi, il pensatore di Edimburgo analizza il fenomeno religioso con sottile ironia, sotto la quale cova una tensione polemica che, come vedremo, recano l’impronta degli aspri conflitti esplosi con l’*establishment* della Chiesa presbiteriana scozzese.

## 7 - Epilogo. La progressiva secolarizzazione dello *Scottish Enlightenment*

Quanto precede dimostra che, nella prima metà del Settecento, la Scozia diventa uno dei centri del pensiero illuminista europeo, il quale si insinua anche nella mentalità degli ambienti presbiteriani, compresi quelli insediati al vertice del potere religioso. Ma proprio in questo periodo Hume spinge molto avanti la sua analisi, elaborando una mossa concettuale talmente rivoluzionaria che risulta insopportabile anche alle componenti più illuminate dell’autorità ecclesiastica scozzese, la cui reazione non si fece attendere. Talché, quando nel 1745 Hume tenta di insediarsi sulla cattedra di Etica dell’Università di Edimburgo, i ministri presbiteriani riversano sul candidato accuse di scetticismo e ateismo. Ed è significativo che queste accuse siano mosse anche dagli ambienti del partito moderato.

Tutto quello che questo partito concede Hume è la possibilità di pubblicare i propri scritti. Ma questa forma di tolleranza non può spingersi oltre: non si può, ad esempio, tollerare il suo insediamento sulla cattedra di Etica all’Università di Edimburgo; un insegnamento che, peraltro, richiede al suo titolare di istruire i giovani studiosi sulle verità della religione naturale in coerenza con la rivelazione cristiana. Emblematica la dichiarazione che Robert Wallace – all’epoca dei fatti ministro della Chiesa di New North di Edimburgo – effettua a sostegno della candidatura dell’amico Hume. Non potendo oscurare le divergenze fra la dottrina teologica impartita dalle autorità

---

<sup>75</sup> P. CASINI, *Introduzione* a D. HUME, *Storia naturale della religione*, trad. it. a cura di U. Forti, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 10.

<sup>76</sup> *Ibidem*.



ecclesiastiche e le tesi di Hume, Wallace cerca di ridimensionarne la valenza: le argomentazioni contenute nel *Trattato sulla natura umana* sono il frutto di una immatura sensibilità giovanile; ragione per cui questo libro non deve essere ammesso quale prova delle opinioni del filosofo scozzese. Il tentativo di Wallace non va però a buon fine: la candidatura è respinta con la maggioranza dei voti, a cui s'aggiunge anche quello del suo amico e collega Hutcheson.

Con il passare degli anni il clima culturale peggiora, rendendo persino imprudente la pubblicazione di alcuni dei suoi scritti che, fra l'altro, trattano direttamente di religione. *L'affaire Hume* torna infatti all'ordine del giorno del Sinodo tenuto ad Edimburgo nel maggio 1755. Qui la parte più moderata del clero presbiteriano riesce a contenere il verdetto nei limiti di un "invito" alla pietà religiosa. Invito che Hume cerca di onorare nella revisione dei due scritti sulla religione, pubblicati nel febbraio del 1757. Ma questo non basta ad evitargli un ulteriore processo, che si svolge nel maggio dello stesso anno, quando la componente della "vecchia scuola" è tuttavia messa in netta minoranza (17 voti contro 50). Decisiva in quella sede la difesa pronunciata dall'amico fraterno di Hume, Alexander Wedderburn (1733-1805), che pose l'accento sull'inutilità di una formale condanna ecclesiastica, che non può avere valore in ambito statale:

"Suppose you pass the sentence of the Greater Excommunication upon him [Hume]? But this is a sentence which the civil power now refuses to recognize, and which will be attended with non temporal consequences. You may wish for the good of his soul to burn him as Calvin did Servetus<sup>77</sup>; but you must aware that, however desirable such a power may appear to the Church, you cannot touch a hair of his head, or even compel him against his will to do penance on the stool repentance"<sup>78</sup>.

Segnale evidente che, parallelo ad un progressivo ridimensionamento degli elementi teologici, nello *Scottish Enlightenment* si va affermando, seppur lentamente e con notevole prudenza, una visione di marcata secolarizzazione-desacralizzazione dei fenomeni normativi statali in generale, e di quello scozzese in particolare.

---

<sup>77</sup> Sulla vicenda di Miguel Serveto, e i contrasti di questo con Giovanni Calvino, si veda **F. CORDERO**, *Pensare laico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2008, pp. 4 e ss.

<sup>78</sup> In **E. CAMPBELL MOSSNER**, *The life of David Hume* (1954), Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 347.



## **Abstract**

Between the late XVII century and the second half of the XVIII century Scotland faced very important constitutional changes, involving the relationships between the State and the Churches. In this context, the “religious question” continued to play a crucial role, finding its place – as so often in the past – at the top of the political agenda. However, this agenda was also influenced by the intellectual movement called Scottish Enlightenment, which gave an important contribution to the evolution of the Scottish Established Church that was Calvinist in its official documents, but Presbyterian in the ecclesiastical order.

After general considerations about the process of secularization (which spread out in Europe at that time) the author analyses the peculiar evolution of relationships between the Scottish Established Church and the Scottish Enlightenment, which also affected the constitutional system in this country.

**Keywords:** Scottish Enlightenment, Scottish Established Church, Presbyterianism, secularization, secular law, ecclesiastical law, rational theology.