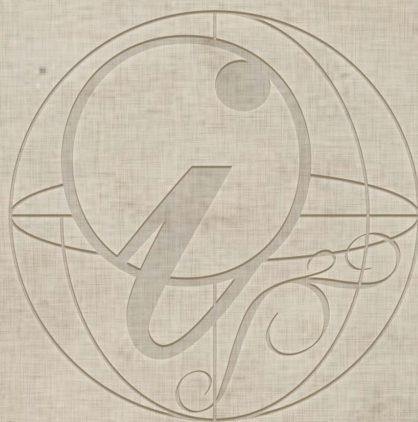


ORBIS IDEARUM



VOLUME 2, ISSUE 1 (2014)

TOLERATION AND TOLERANCE

ISSN: 2353-3900



ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Volume 2, Issue 1 (2014)

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

edited by
Riccardo Campa and Michel Henri Kowalewicz

Editorial Board

Karl Acham, Tatiana Artemyeva, Warren Breckman, Ulrich Dierse, Paweł Dybel, Maria Flis, Jarosław Górnjak, Viktor Kaploun, Marcin Król, Jens Loenhoff, Giuseppe Micheli, Mikhail Mikeshin, Eric S. Nelson, Jin Y. Park, Luciano Pellicani, Riccardo Pozzo, Gregorio Piaia, Martina Roesner, Gunter Scholtz, Alexander Schwarz, Sergio Sorrentino, Carole Talon-Hugon, Irina Tunkina, Han Vermeulen, Mara Wade, Mar-tine Yvernault

ORBIS IDEARUM

Special issue:
Toleration and Tolerance

edited by
MICHEL HENRI KOWALEWICZ
& RICCARDO CAMPA

ORBIS IDEARUM



Volume 2, Issue 1 (2014)

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow



This issue is funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

© History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

proofreading: Anna Juraschek, Lucas B. Mazur, Judith Poppe
editorial coordination/desktop publishing: Dawid K. Wiczorek

TABLE OF CONTENTS

<i>Michel Henri Kowalewicz</i> Preamble	9
<i>Riccardo Campa</i> Le origini pagane dell'idea di tolleranza religiosa nella pubblicistica dell'Illuminismo	19
<i>Luciano Pellicani</i> La guerra culturale fra Atene e Gerusalemme nella storia americana	63
<i>Konrad Szocik</i> L'Idea della tolleranza nella dottrina della Chiesa Cattolica: un breve schizzo	85
<i>Paweł Dybel</i> The Faces of Tolerance and the Question of its Limits	97
<i>Andrzej Gniazdowski</i> Stil und sein Mensch. Der „tolerante“ Rassismus Ludwig Ferdinand Clauss'	113
<i>Helmut Pulte</i> Tolerance in Science from a Philosophical Perspective. An Essay on its Forms and its Necessity in Modern Times	127
Authors	141

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

The new History of Ideas Research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster.

The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new research centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the centre, ideas are thoughts, representations and fantasy

images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

The Editors

PREAMBLE

TOLERATION AND TOLERANCE

Michel Henri Kowalewicz

Jagiellonian University in Krakow

michel.kowalewicz@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 9–17

Am Anfang des ersten Satzes der europäischen Überlieferung, im Eingangswort der *Ilias*, taucht das Wort »Zorn« auf, fatal und feierlich wie ein Apell, der keinen Widerspruch duldet.

Peter Sloterdijk

Coincidentia oppositorum, - la coïncidence des contrastes; l'unité de ce qui a été désuni, c'est ainsi que Dieu est défini par Nicolas de Cusa, le philosophe le plus profond du quinzième siècle, qui fut un précurseur de Copernic et du sens moderne de l'individualité, car il enseigna qu'aucune chose ne pouvait être remplacée par une autre et que, bien qu'elle ne puisse être comparée à aucune autre, elle représentait cependant l'univers à la place qu'elle occupait.

Georg Simmel

1.

It certainly is not the task of the historian of ideas to use his own ideas or opinions to interpret and outline the past in terms valid for the current time. Quite the contrary: The historian must determine the leading lines of development of ideas—understood as representations, thoughts or purposes—and sketch their forms and functions over time as simple words of common language or as notions rooted in specific historical or cultural reality. We can observe not only the change of their semantic range within the initial linguistic context in which the idea gained its linguistic form, but also the dynamics of later developments in other languages or cultures. Over time, words become well definable concepts, and in different ways increase the processes of social communication.

It might be worth mentioning here that historical research itself is not the space for the historian's personal opinions or points of view. Rather, but by looking at the past, the study of the enhancement of ideas must develop not only appropriate methodological frameworks that help reduce researcher bias, but also historiographical analysis tools with which he/she can work. Some such instruments are already ready for use, including: André Lalande's *Vocabulaire technique et critique de philosophie* (1902–1903), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (ed. by Philip P. Wiener in 1973–1974), *New Dictionary of the History of Ideas* (ed. by Maryanne Cline Horowitz in 2005), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online resource since 1995), Otto Brunner's, Werner Conze's, and Reinhart Koselleck's *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1974–2004), Joachim Ritter's, Karlfried Gründer's, and Gottfried Gabriel's *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971–2007), Barbara Cassin's *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (2004), and the supplemented and enlarged English-version by translation editors: Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (2014).

More than thirty years ago, Dominick LaCapra, in his study devoted to the history of ideas, lobbied to update our thinking on this sort of historical inquiry: *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (1983). Researchers, both in America and Europe, are recently wondering: How to examine the past from the point of view of the history of ideas in the 21st century? Recently published American projects have already begun to bear fruit in this regard: Samuel Moyn's and Andrew Sartori's *Global Intellectual History* (2013) and Darrin M. McMahon's and Samuel Moyn's *Rethinking Modern European Intellectual History* (2014) indicate the need to adapt existing methods and tools of the theory of ideas for the new challenges of our times and to explore the inter- or trans- disciplinary nature of the undertaking.

Andreas Mahler and Martin Mulsow compiled an anthology of basic texts on the theory of the history of ideas (*Texte zur Theorie der Ideengeschichte*, 2014). Here we find references to the traditional German school of the history of ideas, which began with Wilhelm Dilthey (*Archive der Literatur*, 1889; *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, 1911), Max Weber (*Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904), Ernst Cassirer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906), and Karl Mannheim (*Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*, 1926). In this anthology, we also find, of course, Arthur O. Lovejoy's flagship text (*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 1936), and the groundbreaking texts of the late sixties of the last century: Quentin Skinner's ("Meaning and Understanding in the History of Ideas", 1969), as well as Michel Foucault's (*Archéologie du savoir*, 1969).

The debate launched by Reinhart Koselleck on the history of concepts (*Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 1972), and renewed by Hans Blumenberg (*Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, 1979), was closed by Niklas Luhmann (*Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, 1980).

Certainly, the way of practicing the history of ideas was for the long time determined by the writings of the Anglo-Saxon scholars of the eighties: Richard Rorty's *The Historiography of Philosophy. Four Genres* (1984), or John G. A. Pocock's *The Concept of a Language and the métier d'historien: Some Considerations on Practice* (1987), as well as the theoretical considerations of Roger Chartier, published in the late eighties and in the nineties (*Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, Les Origines culturelles de la Révolution française*, 1987; *L'ordre des livres*, 1992).

For a new turn in the manner of writing about the history of ideas one can look to the so-called School of Cambridge, for example, especially the study Mark Bevir's (*The Logic of the History of Ideas*, 1999), or North American enterprises: by Ian Hacking (*Historical Ontology*, 2002), Christopher Bayly (*The Birth of the Modern World. Global Connections and Comparisons, 1780–1914*, 2004), or Peter Burke (*What is Cultural History?*, 2008). In search of a translinguistic and transnational methodological consensus, at the end of the nineties, the Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen—due to Hans Erich Bödeker—organized an academic debate on widespread forms of the history of ideas (*Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, 2002).

2.

It seems that in examining such topics as “tolerance” we must enroll our research in methodological trends that are currently en vogue. There are several schools of thought that should be taken into consideration: the Anglo-Saxon, German, Italian and French approaches. Choosing a methodological line also requires a statement of research. It is an essential element within research projects within the history of ideas. Words and concepts have dynamic histories that can be primarily traced through close readings of texts (or other documents of the past considered by Jacques Derrida as text and nothing *hors du texte*), which provide a window onto the development and evolution of human thought. Of course, certain thoughts that are well articulated in some cultures may be markedly less so, or even absent, in other cultures.

Today, the word “tolerance”, though often invoked in public forums, refers to multiple concepts in a variety of fields: in engineering (tolerance analysis or coning), in biology, medicine, and physiology (as preceded by such adjectives as desiccation, drug or physiological, immune, frustration, pain or shade), and in

mathematics or statistics (we can draw out tolerance as a measure of multicollinearity or identify a tolerance interval as a type of statistical probability or tolerant sequence in mathematical logic). But if we talk about tolerance as an issue in everyday life, we don't refer to the concepts of tolerance as the amount by which the measurement of a value can vary without problems. Rather, we are thinking about the ability or willingness to accept or "suffer" opinions or behaviours with which we may not agree, or people who are not like us; ideas, people or things that are somehow different, strange, distinct or apart.

The Western world has certainly witnessed intensive and, all too often, turbulent clashes with what could generally be called "otherness". Within Western tradition, there is a long history of discovering otherness, diversity, strangeness, and yet also individuality. But this history is lined with thorns and measured in cycles of wars, pogroms, gallows and stakes. The blood-soaked confrontation of major collective identities has been accompanied by brutal histories of exclusion of minority groups and those bearing particular stigmas. The religious identity of the Western world (*res publica christiana*) is a field that has been especially fertile for such confrontations; reinforced institutionally and linguistically in the Middle Ages.

However we could also enumerate many cases of tolerance in the face of the havoc brought about by religious wars, such as conciliatory pursuits and theoretical models that developed and gained popularity after 1648. The English (and also the Germans) were the leaders in this field, pointing to certain subtle but important differences between the notions of "toleration" (*Duldung*) and "tolerance" (*Toleranz*). It is interesting to note however, that the French generally don't make this linguistic difference and use only the notion of "tolerance" for both attitudes. Thanks to the theoreticians of the Enlightenment, *Lumières*, and *Aufklärung*, "tolerance" became something more than just a slogan; it became a foundation for the Enlightenment.

With time, tolerance grew into a central and largely unquestioned "value" in the culture of the Western world. However, the problem of "otherness" returned with the national and territorial rapaciousness in the 18th century and with the period's racial and cultural violence. As postulated by Locke, Spinoza, Bayle, and Voltaire, in this period the culture of tolerance would therefore be at times cherished, at times contested, and at times rejected.

Neither the word "toleration" nor "tolerance" is a discovery of early Modern Times or of vernacular languages. Both concepts are derived from Latin, where the attitudes encapsulated in the notions of toleration and tolerance were embodied in the word *tolerantia*. That's the word used by John Locke in 1689, as he wrote his *Epistola de Tolerantia*, which was translated by William Popple the same year as *A Letter Concerning Toleration*.

It is important to highlight that while the Enlightenment played a fundamentally important roll in promoting the notion of tolerance, this idea began to gain

momentum even earlier. Already in the early 15th century, at the end of the Middle Ages, the Polish scholar and Rector of the Krakow Academy, Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri) proposed an early version of tolerance in his *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*. This notion of tolerance would become a “value” not only for the Enlightenment, but also for what we proudly refer to as “the culture of the Western world”.

Of course, Paulus Vladimiri was not the first to use the Latin word *tolerantia*. Numerous examples of earlier uses of the word are to be found within classical Latin texts. The concordance in Gaffiot’s *Latin-French Dictionary* (1934) contains references to the classical authors: Cicero, Quintilian, Seneca. The word directly related to the verb *tolerare*, means on the one hand to carry, to bear, to endure, to resist (e.g. something harmful, such as cold or hunger) and on the other hand an indulgence (within certain limits) with respect to behavior, wrongdoing, or attitudes. We can find references to *tolerantia* in the principal texts of the Fathers of the Church, as well as in the translation of the Bible by St. Jerome. We can follow the development of the word, which was already important in the Middle Ages, and became increasingly significant as a concept in the early Modern Times.

The importance of Paulus Vladimiri’s writings lies not in his particular theory of *tolerantia*, or in a clearly defined concept of modernity. He is important within our historical understanding of the concept because of his early use of the word *tolerantia* within one of the first proposals of legal regulations calling not only for forbearance in the face of “otherness”, but also for “respect” towards that which is other. Vladimiri not only expects this tolerance to be shown by the authorities of the Church, but also by those secular authorities present at the Council of Constance (1414–1418), which occurred just after the union between Christian Poland and pagan Lithuania, and Lithuania’s subsequent peaceful conversion to Christianity. The Polish formula to persuade Lithuania to convert to Christianity, which was founded on respect and not on violence, differed radically from the practices cultivated by the Teutonic Order in East Prussia. This had become a bone of contention between the Polish Crown and the Order of Holy Mary. Vladimiri, who had been a student of the great masters of Prague and Padua and influenced by the writings of St. Thomas Aquinas and William of Ockham, was well versed in canon law and Scripture. He managed to present the conflict not so much as one between Poland, Lithuania and the Teutonic Knights, but as a deliberation concerning Church and secular authority regarding Infidels and the broader issue of “otherness”.

This line of reasoning is presented in four of the main texts that arose during the Council of Constance: *Saevientibus*, or *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* (1415), *Ad aperendam* (1416), *Iste Tractatus* (1417), *Quoniam error* (1417).

Vladimiri’s legal suggestions are perhaps one of the most important breakthroughs in the history of the Church, confronted soon after with massive emerg-

ing currents of Reformation.¹ Since most of the widely recognized tools of encyclopaedic reference of the history of ideas fail to mention the importance of Vladimiri's proposals or even cites his texts (even within his native Poland), let us provide you with two important excerpts that are closely related to the issue of tolerance. The first is from *Saevientibus* and the second from *Ad aperendiam*:

The Facts

At one time, when the Pruthenians, then infidels, and others, were raging against the Poles who were Christian, princes of Poland admitted to Poland, to help, the Crucifers who are called Brothers of Saint Mary of the Jerusalem Hospital of the House of the Teutons, and certain possessions were assigned and given to them by princes of Poland near the boundaries of the said infidels. From these possessions, in the times which followed, they, with the help of Poles and of other Christians, subjugated the cruel race of Pruthenians, then infidels, and assumed dominion, and are therefore called lords from Prussia; and there were built, now regular and very well secured cities, now very strong castles, and their whole dominion has been so strengthened by most powerful fortifications that it became unconquerable by a more than tenfold force.²

Toleration towards peaceful infidels in the country

As to the first question it must be said that when infidels want to live peacefully among Christians, they should not be molested in persons and property [...]. Hence it is that they can benefit from prescription against Christians [...]. Hence a ruler sins if he despoils them without cause, and not even the Pope should take away from them their goods, nay, he should tolerate them as long as he can [...]. And the reason of the aforesaid is that by dealing with them we could make them of use to the Lord [...]. And in particular the Jews should be tolerated because we prove our truth and faith by their books; for since they do not want to believe our books, let them believe those, as St. Augustine says on Psalm 40. St. Jerome points out another reason: because the law has it that

¹ Cf. e.g.: *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe* (fundamenta iuris 6), ed. by Ch. Enders / M. Kahlo, Paderborn: mentis 2007; *Diversität und Toleranz. Toleranz als Ordnungsprinzip?* (fundamenta iuris 9), ed. by *id.*, Paderborn: mentis 2010.

² Cf. P. Vladimiri: *Saevientibus* (1415). In: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica / Works of Paul Vladimiri (a Selection)*, ed. and trans. by L. Ehrlich, Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax 1968, t. 1, p. 2f.: "THEMA: Saevientibus olim Prutenis tunc infidelibus et alijs contra Polonos Christianos admittuntur in Polonia per principes Polonie Cruciferi in subsidium qui fratres Sancte Marie Hospitalis Ierosolimitani de domo Theutonicorum appellantur et eis per principes Polonie constituuntur et donantur certe possessiones versus limites dictorum infidelium. de quibus possessionibus cum adiutorio Polonorum et aliorum Christianorum successivis temporibus gentem crudelem Prutenorum tunc infidelium sibi subiugarunt et dominium occuparunt. et domini de Prussia ideo appellantur. ibique iam edificantur civitates solempnes et munitissime iam castra fortissima totumque eorum dominium fortissimis municionibus sic firmatur quod plus quam decuple potencie redditur inexpugnabile."

in the end of time the remnants of Israel will be enlightened and will be saved, and this could not happen if it were permitted to expel them from the whole world. And to says Jerome in his Homily Innocentum. And this is true where Christians are not threatened by danger or scandal [...]. Because for these latter reasons they can be expelled and deprived of goods. For since they are tolerated by the Church through piety and out of grace [...], if they abuse it they deserve to lose the privilege, as being ungrateful. There is the example of the slave and her son. For when she was ungrateful and troubled her mistress, by whom the Church is represented, it was said against her: 'Throw out the slave and her son' [...]. For through the death of Christ they have been made slaves [...]. And the Archdeacon says that for this reason the ruler who is their lord can sell them [...] and also take away their goods [...]. All the more can he expel them [...]. And these things are true, as I have said, where they would not live quietly or where scandal would threaten; otherwise the Pope must not order, or recommend this to princes [...]. For it is not his 'to judge them that are without'. And Oldradus relies on this in his question.³

Besides, since infidels are not to be compelled to the Faith but are to be tolerated and are to be induced by salutatory exhortations [...], what toleration would this be and what wholesome exhortation to the Faith, if it took away from them dominions and honours? Surely this would be hard compulsion, which is prohibited, for without these temporalities man's life can not last long [...]. Therefore, it must not be permitted in a different way [...].⁴

³ Cf. *id.*: *Ad aperiendam* (1416), *pars II*, cf.: *ibid.*, t. 2 (1969), p. 9f: "AD PRIMAM QUESTIONEM est discendum quod postquam infideles inter Christianos volunt vivere pacifice nulla molestia in personis et rebus est eis inferenda [...]. Hinc est quod contra Christianos prescribunt [...]. Peccat ergo dominus si sine causa eos spoliat ymmo nec papa debet eis bona auferre, quin ymmo debet eos quam diu potest eos (!) tollerare [...]. Et est ratio predictorum ut per eorum commercium eos lucri Domino facere possemus [...]. Et Iudei maxime tollerandi sunt quia per eorum codices veritatem et fidem nostram probamus. Postquam enim nostris codicibus nolunt credere credant illis ut dicit beatus Augustinus (psalmo XL). Beatus Jeronimus assignat aliam rationem quia in lege habetur quod in fine seculi illuminabuntur reliquie Israel et reliquie Israel salve erunt et hoc fieri non posset si licitum esset eos expellere de toto orbe terrarum. Et ita Jeronimus in Omelia Innocentum dicit. Et hec vera sunt ubi Christianis non iminet periculum vel scandalum [...]. Ex causis enim predictis expelli possunt et privari bonis. Quia postquam pietate et ex gracia ab Ecclesia tollerantur (ut dicit textus in dicto capitulo Etsi Iudeos) si ea abutuntur privilegium merentur amittere tamquam ingrati ut ibi exemplo ancille et filij eius. Cum enim esset ingrata et molesta domine sue per quam Ecclesia figuratur dictum fuit contra eam: 'Eice ancillam et filium eius [...]'. Nam per mortem Christi effecti sunt servi [...]. Et propter hoc dicit Archidiaconus quod princeps qui eorum dominus est potest eos vendere [...] et eciam auferre bona [...], multo magis forcius eos expellere [...]. Et hec vera ut dixi ubi non viverent quiete vel imineret scandalum; alias non debet papa precipere vel persuadere principibus hoc [...]. Et nichil ad eum de hijs qui foris sunt [...]. Et in hoc residet Aldradus [...]."

⁴ Cf. *ibid.*, p. 79: "Preterea ex quo infideles non sunt ad fidem cogendi sed tolerandi et sanctis exhortationibus inducendi [...] que tolerancia esset et que salubris exhortacio ad fidem si auferret eis bona dominia et honores. Certe ista esset dura coaccio que est prohibita, cum sine istis temporalibus non potest diu vita hominis durare [...]. Ideo non debet per aliam viam admitti [...]."

The texts quoted above are not only valuable from the point of view of the development of tolerance itself, but they were also decisive for the future of the Church in Poland, how the Holy See looks at the Polish Crown, and the subsequent pragmatic treatment of different religious practices on Polish soil in 16th century.

We ought to consider Vladimiri's proposal as a turning point in the history of Europe; as a fundamental change in thinking about, and treatment of, the rights of individuals, tribes, nations, and state that do not share the cultural values or beliefs of *res publica christiana*. It is therefore the first attempt to regulate international relations in Europe, and also a seminal step towards the notion of (universal) human rights.

With time, Vladimiri's proposition became the policy of the Polish Crown. Tolerance as a political doctrine was seen in Poland, particularly in the 16th century, curing the country's so-called "Golden Age" of economic and military prosperity. It is important for our understanding of the European university to note that the aforementioned texts were written while Vladimiri was the former rector of the Krakow Academy, which coincided with the decision, at the end of 14th century, of King Jagiełło and Queen Jadwiga to renew the impoverished academia. The model of this new academy was of course to follow the famous Faculty of Law at the University of Padua. Vladimiri also certainly contributed to the increased profile of the renewed academy in the international arena, particularly those of Eastern Europe that followed the Padua model, in contrast with the universities in Prague and Vienna that followed the model of Paris.

3.

It was only the totalitarian experiences of the 20th century that brought about the rediscovery of the significance of tolerance on a larger scale. Its increased role on the global scale was clearly expressed in 1995 with the United Nations' *Declaration of Principles on Tolerance*. The culture of tolerance introduced global standards of civil and political attitudes, and at the same time built new social models organised around the idea of understanding and respecting "otherness".

Faced with increasing social, economic, and financial tensions, the International Day for Tolerance established by the United Nations is becoming—as never before—a challenge for the entire globalised world. The challenge is more significant as further values within the culture of the Western world are also at stake. These values, which remain at odds, are put to the test in an economic and political race against other cultural models, which do not share such values and that find the very notion of tolerance alien.

bona dominia et honores. Certe ista esset dura coaccio que est prohibita, cum sine istis temporalibus non potest diu vita hominis durare [...]. Ideo non debet per aliam admitti."

In appreciation of the on-going importance of discussing the history of “tolerance” in the Western world, the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow had the pleasure, in October 2012, to host scholars from different disciplines at Villa Decius, as part of the conference entitled: *Toleration and Tolerance. Models, Metamorphoses, Implications*. A wider spectrum of problems was discussed in an interdisciplinary manner: from case studies set within particular conceptual frameworks, to the definitions of new adaptive solutions in the face of challenges of global economy and politics. We now have the pleasure of presenting you with a handful of the presentations from that conference, plus a few additional pieces that were written especially for this issue of *Orbis Idearum*. We believe this collection to be especially important for the study of the history of this important concept, a concept that lies at the core of Western culture.

We are deeply convinced that it is worth critically examining the history of the ideas, words and concepts surrounding the notion of tolerance, especially in our current time of rising intolerance not only in the Middle East, but also in other parts of the globe. At the same time there remains the age-old question of the limits of tolerance, what used to be called a denial of tolerance, or briefly “intolerance”. How far we have succeeded, you can judge for yourself.

on United Nations’ International Day for Tolerance,
November 16th, 2014

LE ORIGINI PAGANE DELL'IDEA DI TOLLERANZA RELIGIOSA NELLA PUBBLICISTICA DELL' ILLUMINISMO

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 19–60

By attempting to put an end to religious war between Catholics and Protestants, which since two centuries were perturbing the European continent, proto-Enlightenment and Enlightenment thinkers introduced and spread the idea of religious toleration in Europe and America. This research proves that the idea of toleration has been recovered by modern thinkers from Classic literature and the customs of Greeks and Romans. The rediscovery of Pagan values by Enlightenment philosophers explains the process of secularization much better than the theory of the slow evolution of Christian evangelic ideas, or the theory of secularization as an absolutely novel phenomenon. An entirely different matter is whether the Illuminists were right in presenting the ancient Romans as the champions of religious toleration. This thesis is supported by a large part of contemporary historiography, but—as is well known—Christian apologetics has proposed a completely different narrative, emphasizing persecutions such as those promoted by Nero and Diocletian. However it is beyond the scope of this research to decide who is ultimately right in this debate. Here the goal is only to prove that some fundamental Enlightenment theses have been elaborated thanks to the intentional revitalization of Pagan ideas, regardless of the degree to which they were actually propagated in the Ancient World.

1. DUE SCUOLE DI PENSIERO 'STORICHE' SULLA SECOLARIZZAZIONE

Tra le caratteristiche salienti del mondo occidentale moderno e contemporaneo vi è quel processo di secolarizzazione¹ che ha portato alla tolleranza religiosa, alla separazione tra Stato e Chiesa, alla libertà di culto. Questo processo è molto complesso e riconducibile a più cause, come la maggior parte dei fenomeni sociali. È, perciò, stato spiegato dagli scienziati sociali con teorie diverse, talvolta complementari e talvolta incompatibili. Riguardo al processo di secolarizzazione, si contrappongono da lungo tempo due principali scuole di pensiero.

Una prima scuola di pensiero interpreta la secolarizzazione come uno sviluppo del cristianesimo, o più precisamente come un recupero dei valori di tolleranza e

1 Per iniziare, ci affidiamo alla definizione di 'secolarizzazione' proposta da L. Sciolla: «Il termine 'secolarizzazione' nella sua accezione più generale riassume due aspetti diversi del processo di perdita di

benevolenza contenuti nel messaggio evangelico. In questa prospettiva è dunque la Riforma protestante ad assumere un ruolo fondamentale e, non a caso, sono spesso protestanti i suoi sostenitori. Ci limiteremo a pochi esempi, avendo già analizzato in dettaglio la questione in un altro scritto².

Il primo esempio è lo studio sociologico di Max Weber, secondo il quale il capitalismo, il disincanto del mondo e l'affermazione della razionalità strumentale sarebbero scaturiti proprio dalla riforma protestante e in particolare dal calvinismo. Detto altrimenti, l'autonomia dal potere religioso e magico-simbolico che l'uomo moderno ha acquisito nel campo della politica, dell'economia e della cultura sarebbe l'esito *inintenzionale* dell'etica protestante.

Questa tesi è stata successivamente radicalizzata da altri pensatori protestanti, i quali non solo hanno messo cristianesimo e secolarizzazione in relazione causale, ma hanno anche messo da parte l'ipotesi del carattere inintenzionale del processo. Per esempio, «sulla scia di Weber si colloca il teologo liberale E. Troeltsch, il quale riprende l'idea del legame tra protestantesimo e mondo moderno, ma – a differenza di Weber – vede in alcune fondamentali idee della modernità (la separazione tra Stato e Chiesa, la tolleranza religiosa e la libertà di culto) una secolarizzazione dei principi del cristianesimo evangelico. Anche successivamente, è stato in ambito protestante che la secolarizzazione è stata interpretata in senso positivo, vale a dire come progressiva realizzazione dei principi cristiani e come tendenza verso un cristianesimo 'adulto', libero dal mito»³.

Una seconda scuola di pensiero tende invece ad enfatizzare la novità assoluta dello Stato liberale, basato sulla tolleranza religiosa o sulla libertà di culto. Se si tratta di un *novum* assoluto, perde rilevanza la ricerca delle radici storiche della secolarizzazione. In particolare, i sostenitori di questo approccio sottolineano quanto sia improbabile che la secolarizzazione possa avere radici cristiane. Come esempio, possiamo portare l'osservazione del costituzionalista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, il quale ricorda che «la libertà religiosa deve la sua origine non alle chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato mo-

rilevanza della religione nella vita sociale. Il primo aspetto consiste nella differenziazione e autonomizzazione di ambiti della vita sociale, ossia nel trasferimento di potere, attività e funzioni da istituzioni religiose – che operano in un quadro di riferimento sovranaturale – a istituzioni orientate razionalmente ad assolvere in maniera specializzata un particolare compito, come avviene nella separazione Stato-Chiesa e nell'emancipazione dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica. A questo aspetto sociostrutturale viene associato un secondo aspetto che si riferisce più specificamente al piano culturale e riguarda il cambiamento di vasta portata che si è determinato con l'indebolimento dei contenuti religiosi nelle arti, in filosofia, in letteratura e con il graduale affermarsi della scienza come prospettiva autonoma» (L. Sciolla, *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1997, <<http://www.treccani.it>>)[03.02.2014].

2 Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

3 *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia Treccani*, <<http://www.treccani.it/enciclopedia/secolarizzazione>> [03.02.2014].

derno, ai giuristi e al diritto razionale mondano»⁴. Questa osservazione è quanto mai significativa, se si considera che Böckenförde non soffre di pregiudizi anticristiani, essendo lui stesso cattolico.

Gli studiosi che sostengono l'idea dell'assoluta novità della città secolare tendono a spiegare questo fenomeno mettendolo in relazione a fenomeni nuovi, inediti, senza precedenti storici, sicché sono per essi pienamente moderni tanto gli effetti quanto le cause. Per esempio, il sociologo Callum G. Brown sostiene che la secolarizzazione – che viene da lui identificata con la morte della religione cristiana, sostituita dall'indifferenza nei confronti del sacro o dalla nascita di una spiritualità “fai da te” – si realizza pienamente soltanto negli anni sessanta del XX secolo. Brown riconosce che questo fenomeno ha un lungo periodo di incubazione – il cui inizio è individuato nel 1800 in coincidenza con la perdita del supporto statale da parte della religione cristiana – ma sottolinea altresì che soltanto nel secondo dopoguerra la secolarizzazione diventa un “fatto sociale”. In altri termini, nella seconda metà del XX secolo, la separazione *de iure* tra società inglese e religione cristiana diventa separazione *de facto*. Tra i fattori scatenanti vi sarebbe la nascita di una cultura popolare molto lontana dalla cultura vittoriana e in gran parte veicolata dalla musica pop e rock.

Secularisation could not happen until discursive Christianity lost its power... It was only when that discursive power waned that secularisation could take place. The result was not the long, inevitable religious decline of the conventional secularisation story, but a remarkably sudden and culturally violent event. In the 1960s, the institutional structures of cultural traditionalism started to crumble in Britain: the ending of the worst excesses of moral censorship (notably after the 1960 trial of *Lady Chatterley's Lover* and the ending in 1968 of the Lord Chamberlain's control over British theatre); the legalization of abortion (1967) and homosexuality (1967), and the granting of easier divorce (1969); the emergence of the women's liberation movement, especially from 1968; the flourishing of youth culture centred on popular music (especially after the emergence of the Beatles in late 1962) and incorporating a range of cultural pursuits and identities (ranging from the widespread use of drugs to the fashion revolution); and the appearance of student rebellion (notably between 1968 and the early 1970s)⁵.

La differenza tra le due ricostruzioni storiografiche non è di poco conto. Per la prima la secolarizzazione realizza il “cristianesimo autentico”, mentre per la seconda convoglia un processo di “scristianizzazione” della società occidentale.

4 E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 36.

5 C. G. Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, Routledge, London and New York 2009, pp. 175–176.

Si badi che, mentre la prima teoria non è ideologicamente neutrale, perché presuppone una valutazione positiva del cristianesimo protestante a scapito del cristianesimo cattolico, basata sulla tesi che quest'ultimo avrebbe falsato il messaggio evangelico, la seconda teoria non ha un chiaro orientamento ideologico. Riconoscere l'esistenza di un fenomeno di scristianizzazione non implica infatti un elogio o una deplorazione dello stesso fenomeno. In altre parole, vi sono studiosi che concordano sul giudizio di fatto, ma non sui giudizi di valore – che in effetti esulano dalla ricostruzione storiografica *strictu sensu*. A tal proposito, Sciolla sottolinea che «alla condanna, da parte della Chiesa, della secolarizzazione come “liquidazione illegittima di un potere religioso” si è... affiancata, nel XIX secolo, l'approvazione di coloro, in particolare circoli positivisti e laicisti, che all'opposto l'hanno salutata come “liquidazione di un potere religioso illegittimo”»⁶.

Del tutto separata è dunque la questione se la secolarizzazione sia un bene o un male, se sia legittima o illegittima, giusta o sbagliata. La valutazione del fenomeno non è oggetto di questa ricerca.

2. UNA TERZA VIA INTERPRETATIVA

Oltre alle due scuole di pensiero ‘storiche’, sta recentemente facendosi spazio una terza scuola di pensiero. Al pari della seconda, respinge la teoria protestante della secolarizzazione, ma al contempo non reputa irrilevante la ricerca delle radici storiche di questo processo. Se è vero che la secolarizzazione si concretizza, ossia diventa “fatto sociale”, soltanto negli ultimi decenni del XX secolo, bisogna ancora spiegare quella separazione giuridica tra Stato e Chiesa che ne costituisce la precondizione essenziale e che la precede di qualche secolo.

Secondo la terza scuola di pensiero, la tolleranza religiosa – come idea e come pratica – non è del tutto nuova, né è debitrice in alcun senso del cristianesimo, ma nasce dal recupero e dallo sviluppo della politica religiosa del mondo pagano e, in particolare, greco-romano. La “teoria neopagana della secolarizzazione”⁷ è sostenuta, tra gli altri, dallo storico Peter Gay e dal sociologo Luciano Pellicani. Gay è autore di un classico della ricerca storiografica, piuttosto eloquente a partire dal titolo: *Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*⁸. Pellicani ha dato alle stampe almeno due volumi in cui porta molte prove documentali a sostegno di questa

6 L. Sciolla, *Secolarizzazione*, op. cit. Sulla questione, Sciolla invita a leggere H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 34.

7 Altrove l'abbiamo definita “teoria endogena della secolarizzazione”, riferendoci al fatto che la religione greco-romana è un elemento culturale autoctono dell'Europa, mentre la religione giudeo-cristiana è un elemento culturale allogeno, di provenienza orientale. Il che ci ha anche indotto a definire “teoria esogena della secolarizzazione” la proposta interpretativa protestante. Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo*, op. cit., p. 17 e sgg.

8 P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, Norton, New York 1997.

teoria: *Le radici pagane dell'Europa e Dalla città sacra alla città secolare*⁹. Inoltre ha introdotto e curato, insieme a Nunziante Mastroli, un'antologia di scritti dei Padri fondatori degli Stati Uniti, intitolata *Le radici pagane della Costituzione Americana*¹⁰.

A scanso di equivoci, va subito precisato che nessuno mette in dubbio la novità dello Stato secolare moderno. Non la mettono in dubbio né i sostenitori della “teoria protestante”, né i sostenitori della “teoria neopagana”. In altre parole, nessuno sostiene che lo stato moderno (laico, democratico, garante delle libertà civili) sia la mera riproposizione di qualcosa che era già esistente nel passato. La tesi storiografica alternativa a quella del *novum* assoluto è che lo Stato moderno è stato costruito attraverso il *recupero* e lo *sviluppo* di idee del passato: quelle dell'etica cristiano-evangelica secondo i “teorici protestanti” e quelle dell'etica greco-romana secondo i “teorici neopagani”.

Questi ultimi partono dal presupposto che la storia occidentale degli ultimi due millenni è caratterizzata da una guerra culturale tra Atene e Gerusalemme, l'Accademia e la Chiesa, la visione del mondo greco-romana e quella giudeo-cristiana. Per decidere quali sono le radici autentiche della Modernità, mettono perciò a confronto l'atteggiamento dei cristiani e dei pagani in rapporto a diverse questioni, quali sono la definizione delle libertà civili, la nascita della scienza, o lo sviluppo dei commerci. In quest'ottica, vengono messe in contrapposizione la democrazia (pur imperfetta) dell'Atene di Pericle e la teocrazia giudaica, il fiorire della scienza ellenistica nel IV secolo a. C. e il declino della ricerca scientifica in epoca cristiana, il notevole flusso commerciale dell'Impero Romano e l'economia curtense di sussistenza dell'Alto Medioevo.

Esempi simili vengono prodotti anche sulla questione della tolleranza religiosa. A fronte dell'esclusivismo religioso cristiano, Pellicani sottolinea le istanze di tolleranza rintracciabili nel mondo romano. Cita per esempio la famosa lettera inviata dal senatore Simmaco all'imperatore Teodosio, dopo che questi aveva messo al bando i culti pagani e le eresie con il Decreto di Tessalonica (380). Eccone un frammento: «Viviamo sotto lo stesso cielo, contempliamo le stesse stelle, abitiamo lo stesso mondo. Cosa importa se uno cerca la verità a suo modo? Non è attraverso una via soltanto che gli uomini possono giungere al cuore di un così grande mistero»¹¹.

Cita poi la perorazione a favore della libertà di culto formulata da Temistio, ancora più significativa, perché parla della tolleranza come di una pratica consolidata da difendere e non di una novità da stabilire, e tra l'altro uguaglia il paganesimo non tanto al politeismo quanto alla pluralità delle lingue di Dio. Il filosofo pagano

9 L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; Id., *Dalla Città sacra alla Città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

10 N. Mastroli e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione Americana*, Ariete, Milano 2013.

11 Citato da: N. Mastroli e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit., p. 12.

dice infatti che «non è mai dispiaciuta alla divinità che si produca fra gli uomini un concerto di voci diverse. Di tale varietà si compiace il Rettore dell'universo: egli vuole che i Siri usino una forma di religione, i Greci un'altra, un'altra ancora gli Egiziani; è sua volontà che i Siri stessi non usino le stesse forme, ma che siano ormai divisi in piccoli gruppi. Non c'è, infatti, uomo alcuno che concepisca le cose del mondo eguale al suo vicino; chi vuole una cosa, chi un'altra; perché, allora, usare violenza contro ciò cui nulla si può fare?»¹².

Inoltre, Pellicani fa riferimento alla letteratura latina per mostrare che tra le élite culturali e politiche romane è diffuso lo scetticismo, al punto che alla religione si usa tributare un mero ossequio formale, e soprattutto che questo atteggiamento viene tollerato¹³. Il sociologo riporta per esempio le parole di Lucrezio, il quale affermava che «tutte le religioni erano sublimi per l'ignorante, utili per il politico e ridicole per il filosofo». Pellicani cita anche Seneca, secondo il quale «i riti religiosi» sono «veri per la plebe, falsi per i filosofi, utili per i magistrati». Se lo scetticismo è esattamente speculare al fanatismo religioso, queste citazioni possono essere interpretate come un indice di tolleranza, giacché l'intolleranza religiosa proprio di fanatismo si nutre¹⁴.

Il secondo passo dei sostenitori della “teoria neopagana della secolarizzazione” consiste nel dimostrare che i protagonisti della Modernità sono pienamente consapevoli del legame tra pensiero moderno e valori pagani. Per esempio, Pellicani rileva che Søren Kierkegaard aveva osservato che «la filosofia moderna non era né più né meno che paganesimo»¹⁵. D'atro canto, Gay definisce il periodo tra la fine del Medioevo e l'Illuminismo (precisamente tra il 1300 e il 1700) come “l'età della

12 Temistio, *Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992, p. 39.

13 Lo scetticismo a Roma viene tollerato, a differenza di quanto accade in Israele, ove gli apostati e gli scettici vengono messi a morte. Gli episodi nella Bibbia sono innumerevoli. Ci limitiamo a citare un passo dei *Numeri* (15: 32–36): «Mentre gli Israeliti erano nel deserto, trovarono un uomo che raccoglieva legna in giorno di sabato. Quelli che l'avevano trovato a raccogliere legna, lo condussero a Mosè, ad Aronne e a tutta la comunità. Lo misero sotto sorveglianza, perché non era stato ancora stabilito che cosa gli si dovesse fare. Il Signore disse a Mosè: “Quell'uomo deve essere messo a morte; tutta la comunità lo lapiderà fuori dell'accampamento». Tutta la comunità lo condusse fuori dell'accampamento e lo lapidò; quegli morì secondo il comando che il Signore aveva dato a Mosè» (*La Bibbia. Antico Testamento. Genesi – 2 Samuele*, versione ufficiale CEI, Mondadori, Milano 2006, p. 200).

14 Questa osservazione ci induce a porre enfasi su un'importante differenza concettuale: quella tra intolleranza religiosa e critica delle religioni. Il termine “intolleranza” è spesso usato a sproposito. Lo scettico che solleva dubbi sulle religioni non è *ipso facto* intollerante. Allo stesso modo un cristiano che critica l'ateismo o altre religioni, quand'anche severamente, non è perciò intollerante. A rigore, possiamo parlare di intolleranza religiosa soltanto quando un culto viene impedito attraverso l'uso della violenza o minacce di violenza. Se in un paese le autorità politiche o religiose impediscono la pratica di un culto, minacciando sanzioni o privando della libertà o della vita i praticanti di quel culto, allora sono “intolleranti” in senso proprio. Stante questa definizione, non si ha intolleranza religiosa quando si critica una religione o anche l'ateismo, ma piuttosto quando si vieta per legge la critica.

15 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965, p. 313.

cristianità pagana”, giacché in questo periodo i valori pagani si fanno largo inesorabilmente, sotto una superficie ancora formalmente cristiana, preparando il terreno per l'esplicito rigetto del cristianesimo che si registrerà nel XVIII secolo.

Questo è in effetti il passaggio più delicato dal punto di vista storiografico. Non basta dimostrare astrattamente che il mondo greco-romano ha più punti di contatto con il mondo moderno di quanti ne abbia il mondo giudeo-cristiano. Bisogna anche dimostrare che c'è un legame genealogico tra i due mondi. Il che richiede studi storiografici approfonditi su ogni singola caratteristica della Modernità (democrazia, tolleranza religiosa, mentalità scientifica, attitudine mercantile, libertà sessuale, ecc.). E qui arriviamo al punto chiave del nostro studio.

Questa ricerca si pone come obiettivo proprio una verifica dell'attendibilità della terza via interpretativa, sulla questione specifica della tolleranza religiosa. Molti movimenti politici e culturali, a partire dal Rinascimento per arrivare ai giorni nostri, hanno avuto un ruolo attivo nel processo di secolarizzazione. È tuttavia difficilmente negabile che il movimento illuminista sia stato quello che ha lasciato il segno più profondo, ispirando la scrittura delle carte costituzionali di molti stati moderni. Per “testare” la plausibilità della terza via interpretativa dobbiamo allora porci una domanda precisa: i pensatori catalogabili come illuministi, o come precursori dell'Illuminismo, hanno coscientemente sganciato l'idea di tolleranza religiosa dalla tradizione giudeo-cristiana, per ricollegarla alla cultura e alla pratica politica del mondo pagano? A questa domanda bisogna dare risposta attingendo in modo sistematico alle fonti primarie¹⁶. A tal fine, prenderemo in esame *casì esemplari* della tradizione culturale britannica, francese, italiana e statunitense¹⁷.

3. IL CASO BRITANNICO

Quando si parla di tolleranza religiosa, il pensiero va subito a John Locke. Il pensatore inglese non appartiene anagraficamente all'età dei Lumi, ma gli storici sono piuttosto concordi nel definirlo un precursore dell'Illuminismo. Indubbiamente, il suo scritto *A Letter Concerning Toleration*¹⁸ rappresenta una pietra miliare della Modernità. Ebbene, Locke è senz'altro un pensatore cristiano, oltre che liberale,

16 Ai fini della dimostrazione dell'esistenza di un'eredità pagana dell'Illuminismo, le fonti primarie sono gli scritti degli illuministi stessi. Mentre se si volesse verificare il grado di radicamento e diffusione dell'idea di tolleranza nel mondo greco-romano, diventerebbero fonti primarie le opere greche e latine dell'Antichità.

17 Sarebbe interessante esaminare la questione della tolleranza in *tutti* i pensatori catalogabili come illuministi e in *tutte* le nazioni interessate da questo fenomeno culturale. Casi come quello polacco e quello tedesco, che abbiamo lasciato fuori da questa ricerca, presentano caratteristiche peculiari di grande interesse. Purtroppo, un simile vasto programma di studio mal si concilia con i parametri di un articolo, peraltro già piuttosto corposo.

18 J. Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 2010, pp. 1-67.

ma non per questo nega che l'idea di tolleranza trovi origine nella Roma pagana.

Il filosofo inglese stabilisce il legame tra tolleranza e paganesimo non nella *Letter*, ma in uno scritto intitolato *An Essay Concerning Toleration*, ove leggiamo quanto segue:

And if the example of old Rome (where so many different opinions, gods, and ways of worship were promiscuously tolerated) be of any weight, we have reason to imagine that no religion can become suspected to the state of ill intention to it, till the government first by a partial usage of them, different from the rest of the subjects, declare its ill intentions to its professors, and so make a state business of it¹⁹.

Locke sottolinea dunque il fatto che a Roma tutti i culti venivano tollerati, fuorché quelli che causavano disordini pubblici. Non era la materia teologica in sé ad interessare i magistrati romani, quanto le conseguenze politiche che certe pratiche religiose potevano avere. Ma prima di mettere al bando un culto e perseguirne i professori, bisognava appunto dimostrare la sussistenza fattuale di questi effetti nefasti per la vita pubblica. Secondo il pensatore inglese, lo stesso principio dovrebbe ispirare il legislatore moderno.

Né è tutto. Locke afferma anche che la tolleranza religiosa che si osserva nell'antica Roma termina quando il cristianesimo diventa religione di Stato. L'evento salutato da molti cristiani come una grande conquista dell'umanità è, invece, per il filosofo inglese, una vera e propria sciagura. Spiegando perché lo Stato non può imporre *ex lege* al cittadino un modo di pregare il suo Dio, di nuovo ribadisce che in tempi pre-cristiani questo era impensabile e che le conseguenze della cristianizzazione forzata sono state "sanguinose". Locke si spinge a dire che il cristianesimo è la stata la prima causa nella storia umana di tumulti, disordini e spargimenti di sangue.

[...] you can by no means, nor without the greatest tyranny, prescribe him a way of worship; which was so unreasonable to do, that we find little bustle about it, and scarce any attempts towards it by the magistrates in the several societies of mankind till Christianity was well grown up in the world, and was become a national religion; and since that [time] it hath been the cause of more disorders, tumults and bloodshed than all other causes put together²⁰.

Alla luce di queste osservazioni, stupisce l'insistenza di alcuni commentatori sul carattere "cristiano" delle idee di Locke²¹. Possiamo ipotizzare che queste osservazioni di orientamento affatto diverso siano sfuggite all'attenzione di molti, perché

¹⁹ Ivi, p. 134.

²⁰ Ivi, p. 136.

²¹ Cfr. G. Bedeschi, *La nascita dei diritti umani e le radici dell'Occidente cristiano*, in «Corriere della sera», 8 maggio 2011.

non compaiono nella famosa *Letter*, ma in un documento scritto nel 1667 e rimasto inedito fino al XIX secolo²².

Sempre tra i precursori dell'Illuminismo, quello che è visto da molti storici delle idee come l'opposto di Locke è Thomas Hobbes.

Com'è noto, le dottrine dei due filosofi inglesi differiscono sotto molti aspetti. Locke è il teorico del liberalismo e della divisione dei poteri. Hobbes è il teorico dell'assolutismo e dell'accentramento dei poteri. Per Locke, nello stato di natura che precede la civiltà, gli uomini sono tutti liberi ed eguali. Pertanto, la civiltà più matura si fonda sulla ragione, la quale «insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recare danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi»²³. Per Hobbes, invece, nello stato di natura, «ogni uomo è lupo per l'altro uomo» (*Homo homini lupus*), ovvero, la condizione dell'uomo è una condizione di «guerra di ciascuno contro ogni altro» (*Bellum omnium contra omnes*). Perciò, la civiltà – ovvero lo stato che garantisce la pace e consente la preservazione della vita – può essere fondata soltanto attraverso un trasferimento dei diritti naturali di ogni individuo alla volontà del sovrano. Il contratto tra gli individui prevede che il sovrano sia l'unico depositario della forza e che gli sia riconosciuto il monopolio della violenza. L'ossessione di Locke è la libertà. L'ossessione di Hobbes è la sicurezza. Locke era religioso e riconosciuto come tale. Hobbes è stato accusato di ateismo e, sebbene non si sia mai definito ateo, *de facto* era sprezzante verso la religione dei suoi contemporanei.

Ma per quanto diversi, per quanto opposti, Locke e Hobbes concordano sul fatto che in materia di tolleranza religiosa l'antica Roma ha molto da insegnare all'Europa moderna. Scrive infatti Hobbes:

[...] the Romans, that had conquered the greatest of the then known world, made no scruple of tolerating any religion whatsoever in the city of Rome itself, unless it had something in it, that could not consist with their civil government; nor do we read, that any religion was there forbidden, but that of the Jews; who being the peculiar kingdom of God, thought it unlawful to acknowledge subjection to any mortal king or state whatsoever. And thus you see how the religion of the Gentiles was part of their policy²⁴.

Poiché è noto che i Romani distrussero il tempio di Gerusalemme, così come in certi frangenti perseguitarono i cristiani, Hobbes si premura di chiarire anche i

22 La *Lettera sulla tolleranza (Epistola de Tolerantia)* è stata invece scritta in Olanda nel 1685 e pubblicata anonima nel 1689. Stampata inizialmente in latino, l'*Epistola* è stata subito tradotta in diverse lingue moderne, ricevendo grande diffusione, mentre il suo autore era ancora in vita. Per evitare problemi, Locke non né riconoscerà mai la paternità.

23 J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cap. II, tr. it. a cura di T. Magri, Rizzoli, Milano 1998, p. 65.

24 T. Hobbes, *Leviathan: or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, John Bohn, London 1839, pp. 104–105.

motivi di queste eccezioni. I Giudei furono combattuti per ragioni fondamentalmente politiche. Se questo non appare in tutta evidenza è perché essi non distinguevano chiaramente le due sfere della politica e della religione. In altre parole, Hobbes afferma che essi – a differenza di tutti gli altri popoli – proprio perché ritenevano la propria nazione essere il “regno di Dio” non potevano accettare l’assoggettamento ad un “re mortale” o a qualsiasi altro “stato”. Per un intreccio di motivi religiosi e politici, essi non potevano che ribellarsi, e i Romani non potevano che sospendere la tradizionale politica di tolleranza nei loro confronti.

La storia mostra, in effetti, che inizialmente l’atteggiamento dei Romani nei confronti dei Giudei non fu differente da quello che avevano adottato con gli altri popoli. Pompeo occupò Gerusalemme nel 63 a.C., trasformando la Giudea in uno stato vassallo di Roma. Non fu però imposto un re ufficiale, né un culto straniero. Pompeo non solo non trafugò le ricchezze conservate nel tempio di Gerusalemme, ma vi fece i sacrifici di rito²⁵. Roma riconobbe dunque l’ebraismo come religione ufficiale dello Stato e affidò la guida della Giudea al sommo sacerdote Giovanni Ircano II, senza dunque intaccare la struttura teocratica di quella società. Nel 50 a. C. circa, Giulio Cesare affidò invece la carica di governatore della Giudea all’idumeo Erode Antipatro. Gli successe Erode il Grande che regnò dal 37 al 4 a. C. Si cercava dunque di garantire una certa autonomia politica alla regione, fatto salvo il consueto pagamento del tributo.

Le persecuzioni di cui parla Hobbes sono di epoca successiva. In seguito a continui tentativi di ribellione, soprattutto da parte degli zeloti, scoppiarono le guerre giudaiche di cui racconta in dettaglio Giuseppe Flavio. In particolare, lo storico ebreo tiene a precisare che la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d. C., da parte dei soldati romani al seguito di Tito, non fu pianificata. I Romani volevano una resa della città senza spargimenti di sangue e gli stessi abitanti avrebbero preferito questa soluzione, se non che questi ultimi erano ostaggio degli zeloti e l’assedio divenne perciò lungo, logorante e talmente cruento che, dopo la penetrazione all’interno delle mura, Tito perse il controllo sui propri soldati, i quali si diedero ad ogni eccesso.

Anche le persecuzioni dei cristiani vanno comprese in questo quadro, giacché agli occhi dei Romani essi apparivano come una setta ebraica tra le altre. Tra l’altro, i cristiani adoravano un *rabbi* ebreo morto in croce, e la crocefissione era il supplizio inflitto dai Romani ai “nemici di Roma”, dunque ai terroristi, ai ribelli, ai nemici politici. Questo culto non poteva non attirare sospetti.

Venendo agli illuministi britannici propriamente detti, l’attenzione non può che andare a David Hume. Il filosofo scozzese scrive una storia naturale delle religioni²⁶, ove mette a confronto il politeismo antico e il monoteismo. Sostiene che entrambi gli approcci alla religione hanno vantaggi e inconvenienti. Se il mono-

25 Anche se va sottolineato che la stessa “intrusione” nel Tempio, pur espletata in perfetta buona fede, risultò alquanto indigesta ai rabbini ebrei.

26 D. Hume, *The Natural History of Religion*, H. and A. Bradlaugh Bonner, London 1889 [1757].

teismo sembra più conforme ai dettami della ragione, ha però l'inconveniente dell'intolleranza, sconosciuta invece agli "idolatri".

The tolerating spirit of idolaters, both in ancient and modern times, is very obvious to anyone who is the least conversant in the writings of historians or travellers. When the oracle of Delphi was asked, what rites or worship was most acceptable to the Gods? "Those legally established in each city," replied the oracle. Even priests, in those ages, could, it seems, allow salvation to those of a different communion. The Romans commonly adopted the Gods of the conquered people; and never disputed the attributes of those local and national deities in whose territories they resided. The religious wars and persecutions of the Egyptian idolaters are indeed an exception to this rule; but are accounted for by ancient authors from reasons singular and remarkable²⁷.

Di nuovo, Hume presenta la Roma pagana come un esempio di tolleranza religiosa e spiega che le persecuzioni operate nei confronti di alcuni culti – in questo caso viene fatto l'esempio dell'idolatria egizia – sono eccezioni alla regola. Non erano mai motivi teologici ad ispirare la persecuzione. Agli dèi stranieri veniva anzi dato credito, mentre erano le caste sacerdotali e il loro esclusivismo ad essere combattute. Per sostenere questa tesi, Hume porta l'esempio delle invocazioni degli dèi stranieri durante gli assedi. Se i Romani cercavano di appropriarsi delle divinità altrui, per ottenerne il sostegno, significa che ritenevano plausibili e degne di rispetto anche le altre fedi.

Verrius Flaccus, cited by Pliny, lib. xxviii. cap. 2. affirmed, that it was usual for the Romans before they laid siege to any town, to invoke the tutelary deity of the place, and by promising him greater honours than those he at present enjoyed, bribe him to betray his old friends and votaries. The name of the tutelary deity of Rome was for this reason kept a most religious mystery; lest the enemies of the republic should be able, in the same manner, to draw him over to their service. For without the name, they thought, nothing of that kind could be practised. Pliny says, that the common form of invocation was preserved to his time in the ritual of the pontiffs. And Macrobius has transmitted a copy of it from the secret things of Sammonicus Serenus²⁸.

È dunque la natura stessa del politeismo, secondo Hume, che genera tolleranza. Si tratta di una tesi che gode ancora di un certo credito e che ha una sua logica: per chi già crede in molti dèi, un dio in più o in meno non fa alcuna differenza; e lo stesso si può dire dei rituali, delle credenze o dei codici etici.

In realtà, alcune tesi di Hume soffrono la verifica con le fonti da lui stesso citate. L'identificazione del paganesimo con il politeismo e di quest'ultimo con l'idolatria

²⁷ Ivi, p. 39.

²⁸ Ivi, p. 38.

paiono molto forzate. Il sopracitato Plinio il Vecchio, per esempio, non è né politeista né tantomeno idolatra. Crede infatti in una sola divinità ed è piuttosto critico nei confronti del politeismo e delle superstizioni. Nella sua *Storia naturale*, lo studioso romano esordisce con una professione di panteismo, dicendo che «il mondo, e tutta questa realtà che, con un altro nome, piace anche chiamare “cielo”, nella cui curvatura si raccoglie ogni vita, è giusto reputarlo una divinità, eterna, sconfinata, senza origine né morte»²⁹. Poco dopo, tratta alla stregua di mera superstizione la religione del popolo, giacché «credere a una serie infinita di dèi (tratti persino dai vizi umani) come Pudicizia, Concordia, Intelligenza, Speranza, Onore, Clemenza, Fedeltà, o, come preferiva Democrito, a due soltanto, Castigo e Beneficio, porta verso una stupidità anche maggiore». Secondo Plinio, la vera religiosità si riduce a moralità: «essere dio è, per un mortale, aiutare un mortale: ecco la via verso la gloria eterna»³⁰. Mentre aspettarsi aiuto da Dio è una forma di ingenuità: «Che quell'essere supremo, qualunque cosa sia, si prenda cura delle sorti umane, e non sia contaminato da un impegno così rattristante e complicato – dobbiamo crederlo, o dubitarne?».

D'altro canto, non per questo Plinio ritiene che la religiosità popolare debba essere proibita o attivamente ostacolata.

Il Dio di Plinio è immanente, ma possiamo trovare nell'ambito del paganesimo antico anche un monoteismo trascendente che resta comunque fedele all'idea della tolleranza religiosa. Questo è il caso di Plotino e dei neoplatonici. Alla base della tolleranza religiosa dei pagani, deve dunque esserci una diversa spiegazione.

Secondo Arthur Lovejoy, la differenza fondamentale tra l'idea pagana di Dio e quella giudeo-cristiana non è tanto nelle caratteristiche attribuite alla divinità, quanto nel metodo adottato per determinarle: il Dio dei filosofi pagani è una divinità “provata” dalla ragione, mentre il Dio dei giudeo-cristiani è una divinità “provata” dalla rivelazione³¹. Dunque, gli illuministi si avvicinano al paganesimo e si allontanano dal giudeo-cristianesimo non solo perché riprendono la loro idea di tolleranza, ma anche perché basano il loro deismo sullo stesso metodo d'indagine razionalistico dei Greci e dei Romani.

L'ebraismo e il cristianesimo postulano una rivelazione e l'esistenza di testi sacri che la contengono. Plotino invece, ponendo l'Uno e le ipostasi in uno stato di rapporto causale *necessario*, rende il processo cosmogonico almeno in parte conoscibile attraverso l'intelletto. Certo, per Plotino l'attività razionale non è sufficiente. La vera conoscenza si raggiunge attraverso l'estasi. Ma è il ragionamento rigoroso, il logos dispiegato in tutte le direzioni che comunque crea le condizioni per il salto finale, per l'estasi, per l'indiamiento. L'intelletto, in questa tradizione, non è dunque nemico della verità, come alcuni mistici cristiani predicano. L'intelletto è comun-

29 Gaius Plinius Secundus, *Storia naturale*, vol. I, Einaudi Editore, Torino 1982, p. 215.

30 Ivi, p. 223.

31 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1933, pp. 4-5.

que un'ipostasi, ha caratteristiche divine, purifica l'anima, avvicina alla prima ipostasi: l'Uno. Perciò, nel platonismo non c'è bisogno di rivelazione. In altre parole, nemmeno questa forma antimondana e misticheggiante di paganesimo, perciò anomala nel panorama culturale greco-romano, sente la necessità di abbandonare il logos come strumento principe di ricerca della verità.

La tolleranza religiosa è diretta conseguenza di questa impostazione. Se sono insieme il ragionamento filosofico e l'estasi mistica che conducono a Dio, la ricerca intellettuale e le tensioni spirituali di qualunque orientamento debbono rimanere libere. C'è dunque nei neoplatonici una predisposizione alla tolleranza nei confronti di qualsiasi culto, ossia un atteggiamento che oggi definiremmo "laico".

Se la prima ipostasi è l'Uno, la seconda è infatti lo Spirito, ovvero «la mente o l'anima del mondo» che può essere anche intesa come «una forma di intelligenza allo stato puro, una specie di mondo delle idee platonico in cui tutte le nozioni preesistono alla (eventuale) scoperta umana»³². Questo livello contiene non solo ogni possibile verità, tutto il sapere umano passato presente e futuro, l'intero scibile, ma anche «tutte le immagini di Dio elaborate da tutte le religioni del mondo». Perciò, nonostante il suo monoteismo e una concezione di Dio che eguaglia o forse anche supera in trascendenza quella giudeo-cristiana, Plotino auspica la formazione di un Olimpo unificato in cui siano riunite «tutte le forme del Divino inventate da tutte le religioni: lo Zeus greco può convivere con l'egizia Osiride e gli dèi orientali dall'aspetto mostruoso perché sono tutte rappresentazioni, nomi dell'unico inconoscibile Dio, un umano tentativo di descrivere l'inimmaginabile»³³.

Hume non riconosce questo aspetto, ma – come abbiamo visto – si appella comunque alla tolleranza dei pagani per affermare la tolleranza dei moderni.

Fondamentale, nell'ambito dell'Illuminismo inglese, è anche l'opera dello storico e parlamentare Edward Gibbon, autore della monumentale opera *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³⁴. L'opera è divisa in sei volumi, ognuno composto da diversi capitoli, a loro volta divisi in parti. La pubblicazione avviene a sezioni, tra il 1776 e il 1789. I primi capitoli dell'opera vengono accolti con favore dalla critica, ricevendo apprezzamenti anche per lo stile raffinato della scrittura. All'apparire dei capitoli XV e XVI del primo volume scoppiano, però, aspre polemiche. Gibbon viene attaccato soprattutto dai religiosi e accusato di essere un "pagano".

La "colpa" dello storico inglese è quella di mettere in dubbio le altre storie di Roma in circolazione e, in particolare, le ricostruzioni delle vicende dei cristiani ai tempi dell'Impero, perché basate su fonti secondarie. Gibbon sostiene che dette fonti sono inattendibili, perché viziate dal punto di vista ideologico, rielaborate in

32 U. Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999, p. 162.

33 *Ibidem*.

34 E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, eBookMall, 2001 [1776–1789]. Tutte le citazioni nelle pagine 32–35 si riferiscono a quest'opera. Abbiamo ommesso le note a piè di pagina perché utilizziamo una versione e-book priva di numeri di pagine.

periodi successivi e lontani dai fatti accaduti, ricche di aneddoti miracolosi francamente incredibili e, oltretutto, senza alcun riscontro nelle fonti primarie, ovvero nei documenti compilati – spesso con grande cura – dai Romani. Lo studioso inglese afferma che lo storiografo ha il dovere morale di cercare la verità, quand'anche essa risulti noiosa o scomoda³⁵. Proprio per la ricerca basata sulle fonti primarie e l'adesione all'ethos scientifico, Gibbon è stato definito “il primo storico moderno”.

In particolare, sono le storie dei martirologi ad accendere i sospetti di Gibbon, che arriva a sfidare i teologi a documentare le loro stime numeriche dei martiri cristiani. Afferma che non è possibile dimostrare la plausibilità nemmeno del numero più piccolo tradizionalmente accettato. Si badi che Gibbon non mette in discussione la persecuzione dei cristiani, alla quale dedica molte pagine, ma ne contesta le dimensioni, la durata, le modalità, i motivi.

Gibbon solleva dubbi, per ragioni metodologiche, anche sulle spiegazioni degli eventi storici basate su cause sovranaturali. Per esempio, contesta l'idea che si possa spiegare il trionfo della religione cristiana sulle altre religioni antiche con il volere di Dio. Scrive che, anche ammesso che questa sia la causa celeste dell'evento, devono ancora esserne adeguatamente investigate le cause terrestri. Tra queste cause, lo storico mette anche lo zelo intollerante dei cristiani, derivante dalla religione ebraica.

It will, perhaps, appear, that it was most effectually favored and assisted by the five following causes: I. The inflexible, and if we may use the expression, the intolerant zeal of the Christians, derived, it is true, from the Jewish religion, but purified from the narrow and unsocial spirit, which, instead of inviting, had deterred the Gentiles from embracing the law of Moses. II. The doctrine of a future life, improved by every additional circumstance which could give weight and efficacy to that important truth. III. The miraculous powers ascribed to the primitive church. IV. The pure and austere morals of the Christians. V. The union and discipline of the Christian republic, which gradually formed an independent and increasing state in the heart of the Roman empire.

Le reazioni negative dei fedeli inglesi sono facilmente comprensibili, se si considera che le Chiese cristiane avevano esercitato per quasi un millennio e mezzo il monopolio della cultura e le loro ricostruzioni storiche non erano mai state messe in discussione.

35 «The scanty and suspicious materials of ecclesiastical history seldom enable us to dispel the dark cloud that hangs over the first age of the church. The great law of impartiality too often obliges us to reveal the imperfections of the uninspired teachers and believers of the gospel; and, to a careless observer, their faults may seem to cast a shade on the faith which they professed... The theologian may indulge the pleasing task of describing Religion as she descended from Heaven, arrayed in her native purity. A more melancholy duty is imposed on the historian. He must discover the inevitable mixture of error and corruption, which she contracted in a long residence upon earth, among a weak and degenerate race of beings».

Non solo Gibbon documenta lo “zelo intollerante” dei cristiani, ma porta anche prove a sostegno dell’atteggiamento tollerante dei pagani. Precisamente, mette in relazione la tolleranza religiosa con il pluralismo del popolo, lo scetticismo dei filosofi e il pragmatismo dei magistrati romani:

The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful. And thus toleration produced not only mutual indulgence, but even religious concord. [...] The superstition of the people was not embittered by any mixture of theological rancor; nor was it confined by the chains of any speculative system. The devout polytheist, though fondly attached to his national rites, admitted with implicit faith the different religions of the earth.

Al contrario, gli Ebrei non accettavano il principio di reciprocità sul quale si basava il regime di tolleranza romano. Si rifiutavano di mostrare nei confronti del Giove capitolino lo stesso rispetto mostrato dai conquistatori nei confronti del loro Yahweh.

According to the maxims of universal toleration, the Romans protected a superstition which they despised. The polite Augustus condescended to give orders, that sacrifices should be offered for his prosperity in the temple of Jerusalem; whilst the meanest of the posterity of Abraham, who should have paid the same homage to the Jupiter of the Capitol, would have been an object of abhorrence to himself and to his brethren. But the moderation of the conquerors was insufficient to appease the jealous prejudices of their subjects, who were alarmed and scandalized at the ensigns of paganism, which necessarily introduced themselves into a Roman province.

Gibbon si premura anche di rispondere alla contestazione più ricorrente che i cristiani oppongono alla sua ricostruzione: se i Romani tolleravano tutti i culti, perché perseguitarono la religione cristiana, tanto più che essa si presentava come una religione irenica che predicava l’amore universale?³⁶.

Innanzitutto, lo storico inglese riassume la teoria più diffusa all’epoca: la tolleranza religiosa era basata sul reciproco rispetto tra i culti dell’impero; venendo a mancare questo rispetto da parte dei cristiani, che accusavano di idolatria tutti gli

36 «If, on the other hand, we recollect the universal toleration of Polytheism, as it was invariably maintained by the faith of the people, the incredulity of philosophers, and the policy of the Roman senate and emperors, we are at a loss to discover what new offence the Christians had committed, what new provocation could exasperate the mild indifference of antiquity, and what new motives could urge the Roman princes, who beheld without concern a thousand forms of religion subsisting in peace under their gentle sway, to inflict a severe punishment on any part of their subjects, who had chosen for themselves a singular but an inoffensive mode of faith and worship».

altri e si consideravano gli unici depositari della verità, non può stupire la reazione sdegnata dei Romani.

It has already been observed, that the religious concord of the world was principally supported by the implicit assent and reverence which the nations of antiquity expressed for their respective traditions and ceremonies. It might therefore be expected, that they would unite with indignation against any sect or people which should separate itself from the communion of mankind, and claiming the exclusive possession of divine knowledge, should disdain every form of worship, except its own, as impious and idolatrous. The rights of toleration were held by mutual indulgence: they were justly forfeited by a refusal of the accustomed tribute.

Tuttavia, Gibbon sostiene che questa è una spiegazione parziale e non del tutto soddisfacente. Gli Ebrei erano insolenti ed esclusivisti non meno dei cristiani, ma furono trattati meglio. Perciò doveva esistere qualche altra ragione che induceva i Romani a perseguire i seguaci di Gesù e chiudere un occhio nei confronti dei discendenti di Abramo³⁷.

La differenza era che gli Ebrei erano una nazione, mentre i cristiani erano una setta³⁸. Rifiutando ogni legame con qualsiasi tradizione nazionale, essendo privi di amor di patria, non avendo territorio, i cristiani costituivano agli occhi dei Romani uno scandalo ancora maggiore, oltre che un pericolo. Un pericolo peraltro subdolo, perché i cristiani non erano facilmente identificabili: non avevano precise caratteristiche etnico-linguistiche, vivevano in clandestinità anche nel cuore di Roma, formavano uno stato nello stato. Con il loro atteggiamento anti-mondano non costituivano un pericolo soltanto per Roma, ma per l'intera specie umana.

The whole body of Christians unanimously refused to hold any communion with the gods of Rome, of the empire, and of mankind. It was in vain that the oppressed believer asserted the inalienable rights of conscience and private judgment. Though his situation might excite the pity, his arguments could never reach the understanding, either of the philosophic or of the believing part of the Pagan world.

Le stesse persecuzioni dei cristiani non furono però così cruente, sistematiche e continue, come si racconta nei martirologi. Altrimenti non si spiega il motivo per

37 «Since the Jews, who rejected with abhorrence the deities adored by their sovereign and by their fellow-subjects, enjoyed, however, the free exercise of their unsocial religion, there must have existed some other cause, which exposed the disciples of Christ to those severities from which the posterity of Abraham was exempt».

38 «The difference between them is simple and obvious; but, according to the sentiments of antiquity, it was of the highest importance. The Jews were a nation; the Christians were a sect: and if it was natural for every community to respect the sacred institutions of their neighbors, it was incumbent on them to persevere in those of their ancestors».

cui essi non furono tutti sterminati e riuscirono anzi a crescere di numero, fino a diventare religione ufficiale dell'Impero. Evidentemente – nota Gibbon – essi poterono beneficiare di lunghi periodi di tolleranza e pace. Persino il tanto vituperato Diocleziano, secondo lo storico inglese, fu invece saggio e molto ben disposto nei confronti dei cristiani, al punto che sotto il suo regno essi poterono prosperare come mai prima.

Amidst the frequent revolutions of the empire, the Christians still flourished in peace and prosperity; and notwithstanding a celebrated æra of martyrs has been deduced from the accession of Diocletian, the new system of policy, introduced and maintained by the wisdom of that prince, continued, during more than eighteen years, to breathe the mildest and most liberal spirit of religious toleration.

Secondo Gibbon, Diocleziano fu dunque un sostenitore della tolleranza religiosa. Anche l'imperatore Giuliano, bollato come "l'Apostata" dai cristiani per il suo tentativo di ripristinare la religione pagana, è invece descritto dallo storico inglese come un governante saggio, moderato, incline al perdono. Gibbon arriva ad indicarlo come un sovrano modello. Invita il Regno Unito a trovare un sovrano della sua tempra, per evitare un destino di disgregazione analogo a quello che aveva colpito l'Impero Romano. Della fine di quel grande impero, lo storiografo imputa molte colpe al Cristianesimo, che aveva reso effeminati i Romani, privandoli del loro leggendario spirito guerriero, e li aveva distolti dagli affari mondani – inclusa la difesa dei confini dalle invasioni dei barbari – con la promessa di una vita eterna dopo la morte.

Gibbon nutre una grandissima ammirazione per i Greci e i Romani, tanto che arriva a definire la rinascita culturale greca della cosiddetta "Seconda sofistica" come «il periodo più felice del genere umano». Per tale ragione, i suoi critici³⁹ lo accusano di aver perpetrato un oltraggio alla religione cristiana in perfetta malafede. Gibbon risponde a queste accuse colpo su colpo, conquistando grande fama e, in particolare, la stima di intellettuali del calibro di David Hume, Adam Smith, William Robertson, Lord Camden, Adam Ferguson e Horace Walpole.

3. IL CASO FRANCESE

Se nel XVII secolo l'idea di tolleranza religiosa è innanzitutto associata al nome di Locke e all'Inghilterra, nel secolo successivo il pensiero va subito ai *philosophes* francesi e in particolare ad autori come Bayle, Voltaire, d'Holbach, Montesquieu, Rousseau e Condorcet.

³⁹ I più noti critici del tempo furono Joseph Priestley, Richard Watson e il reverendo Henry Edwards Davis.

Cominciamo con Pierre Bayle, il quale, appartenendo alla minoranza ugonotta, può sperimentare sulla propria pelle l'intolleranza religiosa. Il clima intollerante si propaga dapprima con le cosiddette "dragonnades". A partire dal maggio 1681, il corpo militare dei dragoni viene alloggiato nelle case dei protestanti, allo scopo di provocarne la conversione con qualsiasi mezzo. I militari hanno facoltà di saccheggio, tortura, stupro e persino omicidio. Questa politica provoca conversioni di massa, ovviamente fittizie. Con l'editto di Fontainebleau, il 18 ottobre 1685, Luigi XIV revoca definitivamente la libertà di culto e i diritti politici e militari che Enrico IV aveva in precedenza concesso ai protestanti con l'Editto di Nantes.

A causa delle persecuzioni, Bayle è costretto ad abbandonare definitivamente la Francia, per trovare asilo in Olanda, ove trova anche impiego come professore di storia e filosofia all'Ecole Illustre di Rotterdam. Tuttavia, il filosofo ed enciclopedista francese finisce per perdere anche questo lavoro e sempre per difendere l'idea di tolleranza religiosa. Entra infatti in polemica con un altro esule ugonotto, Pierre Jurieu, e si attira la sua inimicizia, sostenendo che la tolleranza deve essere estesa anche ai cattolici, per quanto intolleranti.

Al pari degli illuministi inglesi, nelle sue argomentazioni, Bayle fa esplicito riferimento alla politica religiosa della Roma antica. Pur prendendo le distanze dal conservatorismo dei Romani, ribadisce comunque la tesi della loro tolleranza. In particolare, commentando una massima di Mecenate che invitava ad adorare gli dèi della tradizione e a diffidare delle innovazioni in campo religioso, Bayle spiega che bisogna capire questo consiglio nel contesto storico in cui viene formulato. Sarebbe "ridicolo", dice, applicarlo all'attuale situazione europea, sconvolta da guerre religiose tra cattolici e protestanti, ove una parte cerca di annichilire completamente l'altra. Quelle parole avevano un senso ben diverso nella Roma antica, giacché risuonavano in un contesto multireligioso e tendenzialmente tollerante. Queste le sue parole:

The Maxim of *Mecenas* was much more reasonable in his times than it wou'd be at present, because the *Romans*, granting a full Liberty of Conscience to all the Sects of Paganism, and frequently adopting the Worships of other Countrys, it might justly be presum'd, that a Man who did not find his Account in a Religion so large and comprehensive, but affected Novelty's, cou'd have no other design than that of making himself the Head of a Party, and forming political Cabals under a Pretence of worshipping the Gods⁴⁰.

La tesi della tolleranza religiosa presso i pagani è ribadita ancora più chiaramente poche righe sotto.

40 P. Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel (Luke 14.23): "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, Liberty Fund, Indianapolis 2005 [1708], p. 56.

To shew the Absurdity of those who pretend that Toleration causes Dissensions in the State, we need only appeal to Experience. Paganism was divided into an infinite number of Sects, which paid the Gods several different kinds of Worship; and even those Gods which were supreme in one Country, were not so in another: yet I don't remember I have ever read of a Religious War among the Pagans, unless we give this name to the War enter'd into against those who attempted to pillage the Temple of *Delphos*. But as for Wars undertaken with a design of compelling one Nation to the Religion of another, I find not the least mention of any such in the Heathen Authors⁴¹.

Secondo Bayle, nell'era pagana, ovunque regnava una calma e una tranquillità perfetta, perché i diversi gruppi religiosi si tolleravano a vicenda. E questo accadeva anche nell'Antica Grecia, ove non proliferavano i culti religiosi, quanto le scuole filosofiche.

The different Sects of Philosophy ne'er disturb'd the Peace of *Athens*, each maintain'd its own Hypothesis, and argu'd against those of all the other Sects; yet their Differences concern'd matters of no small moment, nay, sometimes it was over Providence, or the Chief Good. But because the Magistrates permitted 'em all alike to teach their own Doctrines, and never endeavor'd by violent Methods to incorporate one Sect into another, the State felt <33> no Inconvenience from this Diversity of Opinions; tho, 'tis probable, had they attempted this Union, they had thrown the whole into Convulsions. Toleration therefore is the very Bond of Peace, and Non-Toleration the Source of Confusion and Squabble⁴².

Passiamo ora ad esaminare l'idea di tolleranza nell'opera di Voltaire. Nel *Dizionario filosofico*, il pensatore francese dedica una voce al tema della *Tolleranza*, proponendo una lettura della storia che non si discosta molto da quanto abbiamo visto finora, se non nei toni più accesi e dissacranti.

Voltaire ricorda infatti che «Costantino cominciò promulgando un editto che permetteva tutte le religioni; finì perseguitando. Prima di lui ci si levò contro i cristiani solo perché cominciavano a formare un partito nello Stato. I Romani permettevano tutti i culti, perfino quello degli Ebrei, perfino quello degli Egizi, per i quali provavano tanto disprezzo. Perché Roma tollerava quei culti? Perché né gli Egizi, né tantomeno gli Ebrei cercavano di sterminare l'antica religione dell'impero»⁴³.

Voltaire, proprio come Gibbon, individua nel proselitismo l'elemento che determina la speciale inimicizia dei Romani nei confronti del cristianesimo. Il culto di Gesù non è un culto nazionale, dalle tradizioni definite e dal perimetro limitato,

41 Ivi, p. 37.

42 *Ibidem*.

43 Voltaire, *Dizionario filosofico*, Newton Compton Editori, Roma 1991, p. 289.

con il quale si può perciò venire a compromessi. Il cristianesimo può e vuole espandersi ovunque, a scapito degli altri culti.

Egizi ed Ebrei «non percorrevano le terre e i mari per fare proseliti: pensavano solo a far soldi; ma è incontestabile che i cristiani volevano che la loro religione fosse quella dominante. Gli Ebrei non volevano che la statua di Giove fosse a Gerusalemme; ma i cristiani non volevano che fosse in Campidoglio. San Tommaso ha la buona fede di confessare che, se i cristiani non detronizzarono gli imperatori, fu solo perché non poterono. La loro convinzione era che tutta la terra doveva essere cristiana. Essi dunque erano necessariamente nemici di tutta la terra, fintantoché non si fosse convertita»⁴⁴.

Voltaire si scaglia poi contro l'apologetica cristiana nella voce *Martire* dello stesso dizionario, ove sostiene che cristiani hanno raccontato un mucchio di fandonie per diffamare i pagani, esagerando gli effetti delle persecuzioni.

Si prendono gioco di noi, con i martiri, da farci scoppiare dal ridere. Ci dipingono i Tito, i Traiano, i Marco Aurelio, questi modelli di virtù, come mostri di crudeltà. Fleury, abate del Loc-Dieu, ha disonorato la sua storia ecclesiastica con fandonie che una vecchietta di buon senso non racconterebbe ai suoi nipotini.

È ancora possibile credere seriamente che i Romani condannarono sette vergini tutte settantenni a passare per le mani di tutti i giovanotti della città di Ancira, proprio loro che punivano di morte le vestali per la minima tentazione? [...] Si trovano cento storie di questa specie nei martirologi. Si è creduto di rendere odiosi gli antichi Romani, e si è resi ridicoli se stessi⁴⁵.

Il *philosophe* invita quindi i cristiani a togliere la trave dal proprio occhio, prima di indicare la pagliuzza nell'occhio altrui.

Volete buone barbarie ben accertate, buoni massacri ben appurati, torrenti di sangue effettivamente versati, padri, madri, mariti, mogli, poppanti realmente sgozzati e ammucchiati gli uni sugli altri? Mostri persecutori, limitatevi a cercare queste verità nei vostri annali: le troverete nelle crociate contro gli Albiges, nei massacri di Mérindol e di Cabrières, nella spaventosa notte di San Bartolomeo, nei massacri d'Irlanda, nelle valli dei Valdesi. Vi si addice davvero, barbari che non siete altro, imputare ai migliori imperatori crudeltà stravaganti, voi che avete inondato l'Europa di sangue, che l'avete coperta di corpi agonizzanti, per provare che lo stesso corpo può essere in mille posti contemporaneamente, e che il papa può vendere indulgenze! Cessate di calunniare i Romani vostri legislatori, e chiedete perdono a Dio degli abomini dei vostri padri⁴⁶.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 210–211.

⁴⁶ *Ibidem*.

E, ancora come Gibbon, Voltaire produce nel suo *Dizionario* un elogio a Giuliano l'Apostata, per la sua tolleranza e ragionevolezza. Nella voce *Giuliano il filosofo, imperatore romano*, il polemistia francese rende giustizia all'imperatore che tentò *in extremis* di restaurare il paganesimo nell'Impero, deplorando gli autori mercenari e fanatici che «trattano da scellerato il giusto, il saggio, il grande Giuliano»⁴⁷.

Voltaire sostiene che il calunniato imperatore era talmente tollerante in materia religiosa che continuava ad esserlo nei confronti dei cristiani, nonostante il loro cieco fanatismo e i loro ripetuti tentativi di ucciderlo. Così si esprime:

Giuliano era sobrio, casto, disinteressato, valoroso, clemente; ma non era cristiano, e fu considerato a lungo un mostro. Oggi, dopo aver comparato i fatti, i monumenti, gli scritti di Giuliano con quelli dei suoi nemici, si è costretti a riconoscerne che, se non amava il cristianesimo, fu almeno scusabile per aver odiato una setta macchiatasi del sangue di tutta la sua famiglia; che, pur essendo stato perseguitato, imprigionato, esiliato, minacciato di morte dai Galilei sotto il regno del barbaro Costanzo, non li perseguitò mai; al contrario, perdonò dieci soldati cristiani che avevano cospirato contro la sua vita⁴⁸.

Ecco, allora, che persino la virtù del perdono, che si vuole tradizionalmente cristiana, è secondo il *philosophe* francese una virtù praticata dai pagani più colti e intelligenti; mentre i cristiani delle origini erano piuttosto impegnati a scannarsi a vicenda, quando non avevano per oggetto delle loro violenze i pagani. Voltaire lo prova mettendo in campo il punto di vista dello stesso Giuliano, il quale trattava i cristiani alla stregua di «malati di mente». Essendo malati, i «Galilei» non dovevano essere perseguitati, ma perdonati e aiutati a guarire dalla loro psicopatia (*amentia, dementia, insania*). Una malattia che impediva loro di comprendere il valore della tolleranza e della pacifica convivenza con chi aveva idee diverse. Così, l'autore del *Dizionario* riporta e commenta le parole dell'imperatore.

«I Galilei», dice, «hanno patito sotto il mio predecessore l'esilio e le prigioni; si sono reciprocamente massacrati coloro che di volta in volta si sono chiamati eretici; ho richiamato i loro esiliati, liberato i loro prigionieri; ho reso i loro averi ai proscritti, li ho obbligati a vivere in pace. Ma l'inquieto furore dei Galilei è tale che essi si lamentano di non potersi più divorare tra di loro». Che lettera! Che sentenza emessa dalla filosofia contro il fanatismo persecutorio!⁴⁹

Secondo questa testimonianza, il germe della violenza e dell'intolleranza religiosa non è il risultato del potere temporale dei Papi cattolici, ma era già presente nel cristianesimo delle origini, essendo connaturato alla natura esclusivista e proselitista di quella religione.

⁴⁷ Ivi, p. 163.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

Seppure espressa con un tono diverso, più conciliante nei confronti del cristianesimo, una tesi storiografica non distante la troviamo nel pensiero di un altro grande pensatore francese del tempo: Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu.

Nell'opera *Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*⁵⁰, Montesquieu riconosce la proverbiale tolleranza dei Romani e la mette in relazione con la particolare forma di politeismo filosoficamente ispirato che caratterizza il loro culto. Sottolinea, infatti, che «siccome il dogma dell'anima del mondo era quasi universalmente accettato e ogni parte dell'universo era considerata come un membro vivente nel quale quest'anima era diffusa, sembrava che fosse consentito adorarne indifferentemente tutte le parti, e che il culto dovesse essere tanto arbitrario quanto lo era il dogma»⁵¹.

Montesquieu come Voltaire insiste sul fatto che – almeno se si guarda alle élite intellettuali – i pagani erano in ultima istanza monoteisti, mentre il politeismo altro non era che un derivato della loro visione tollerante e pluralista. O, al limite, era appannaggio del popolo superstizioso, che non riusciva ad elevarsi alle vette della filosofia. Questo accade in fondo anche nel cristianesimo, ove ben diversa è la fede dei teologi e quella del popolo incolto, tutto indaffarato a pregare statue di santi e madonne, per chiedere aiuto nelle piccole tribolazioni quotidiane. Il *philosophe* francese afferma:

Ecco da dove nasceva quello spirito di tolleranza e di mitezza che regnava nel mondo pagano; non v'era rischio di perseguitarsi e di dilaniarsi a vicenda; tutte le religioni, tutte le teologie, erano ritenute parimenti buone; le eresie, le guerre e le dispute di religione erano sconosciute; purché andasse ad adorare al tempio, ogni cittadino era pontefice massimo nella sua famiglia.

I Romani erano ancora più tolleranti dei Greci, che hanno sempre guastato tutto: tutti conoscono l'infelice sorte di Socrate⁵².

Come si spiega, allora, la persecuzione dei cristiani? Secondo Montesquieu, i cristiani venivano confusi con gli Egizi e gli Ebrei che, a differenza di altri popoli, avevano un atteggiamento esclusivista e poco conciliante in materia religiosa. In realtà, abbiamo visto che, secondo Gibbon, il culto egizio e quello giudaico furono anch'essi per lo più tollerati in quanto religioni nazionali e tradizionali.

La tesi di Montesquieu è comunque molto interessante, perché apre le porte ad ulteriori interpretazioni. Riferendosi al frangente storico in cui si determinò effet-

50 Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*, in *Montesquieu.it. Rivista elettronica annuale dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna*, n. 2, 2010, pp. 79–91. La traduzione è stata condotta da D. Felice sul testo pubblicato da R. Caillouis nella sua edizione delle *OEuvres complètes* di Montesquieu, 2 tt., Gallimard, Paris, 1949-1941, t. I, pp. 81–92.

51 Ivi, p. 9.

52 Ivi, pp. 9–10.

tivamente un attrito tra Romani e culti orientali, il filosofo francese porta prove documentali a sostegno della teoria dell'equivoco.

Va osservato che i Romani confusero gli Ebrei con gli Egiziani, ed è noto anche che confusero i cristiani con gli Ebrei: queste due religioni furono a lungo considerate come due ramificazioni dell'altra e condivisero con quella l'odio, il disprezzo e la persecuzione da parte dei Romani. Gli stessi decreti che abolivano in Roma le cerimonie egiziane, ponevano sempre assieme a queste le cerimonie ebraiche, come risulta da Tacito e da Svetonio, nelle vite di Tiberio e di Claudio. Appare ancora più chiaro che gli storici non hanno mai distinto il culto dei cristiani da quello degli altri. Ancora al tempo di Adriano non ci si era liberati da questo errore, come risulta da una lettera che questo imperatore scrisse dall'Egitto al console Serviano: «Tutti coloro che, in Egitto, adorano Serapide, sono cristiani, e persino quelli che vengono chiamati vescovi sono legati al culto di Serapide. Non v'è capo rabbino, samaritano, sacerdote dei cristiani, matematico, indovino, bagnino, che non adori Serapide. Lo stesso patriarca degli Ebrei adora indifferentemente Serapide e il Cristo. Questa gente non ha altro dio che Serapide: è il dio dei cristiani, degli Ebrei e di tutti i popoli»⁵³.

Montesquieu si meraviglia della confusione tra i culti, ma oggi sappiamo che ad Alessandria d'Egitto, nel periodo ellenistico, ci fu effettivamente un tentativo di creare una religione sincretica. Regnando su Greci, Ebrei ed Egiziani, Tolomeo I Lagide avvertì l'esigenza di un culto universale che potesse unire spiritualmente i suoi sudditi. Serapide era il dio Padre, rappresentato barbuto e anziano, seduto su un trono. I Greci potevano identificarlo con Zeus, gli Egiziani con Osiride-Api, gli Ebrei con Yahveh. Iside, sorella e sposa di Osiride, era dea della fertilità e madre del Dio-figlio, Horus. Iside veniva spesso rappresentata con il dio Horus in grembo, come poi verranno rappresentati nell'iconografia cristiana la Vergine Maria e Gesù bambino. Dopo la conquista romana, il culto di Serapide, Iside e Horus si diffuse in tutto l'Impero.

Oltretutto, quello riportato da Montesquieu è solo un caso tra molti. Dione Cassio e Svetonio, per esempio, affermano che l'imperatore Claudio (41–54) scacciò da Roma i “Giudei” perché turbavano l'ordine pubblico a nome di «un certo *kriste*».

Si può dunque ipotizzare – e questa ipotesi, lo vedremo, fu avanzata da altri illuministi – che quella che Montesquieu interpreta come confusione o errore dei Romani fu effettiva *contaminazione* tra diversi culti, cristianesimo incluso.

53 Ivi, p. 88. Questa la versione latina: «Illi qui Serapem colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopus dicunt. Nemo illic archisynagogus Judeorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex, non aliptes, qui non Serapium colat. Ipse ille patriarcha judearum scilicet, cum Aegyptum venerit... ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum... viris illis deus est Serapia: hunc Iudei, hunc christiani, hunc omnes et gentes». Flav. Vopisco, *Vita Saturnini* [Flavio Vopisco, *Vita di Saturnino*, in *Storia Augusta*, VIII. Lucio Giulio Urso Serviano (45–136 d.C.)].

Ma quale che sia la ragione autentica di questa identificazione tra cristiani e seguaci di Serapide, resta il fatto che i Romani non erano ben disposti nei confronti dell'esclusivismo religioso e i sacerdoti egizi troppo spesso cadevano in questo vizio. Al contrario, Roma promuoveva la concordia tra i popoli, non negando la religione nelle sue diverse forme, ma accogliendola, rispettandola, proteggendola.

La politica che vigeva nella religione dei Romani si palesò ancor meglio nelle loro vittorie. Se si fosse prestato ascolto alla superstizione, gli dèi dei vincitori sarebbero stati portati presso i vinti, si sarebbero abbattuti i loro templi, e, con l'istituzione di un nuovo culto, si sarebbe imposta loro una servitù ancora più dura. Si fece di meglio: Roma stessa si sottomise alle divinità straniere, accogliendole nel suo seno; e, con questo legame (*lien*), il più forte che vi sia tra gli uomini (*le plus fort qui soit parmi les hommes*), vincolò a sé dei popoli che la consideravano piuttosto come il santuario della religione che come la padrona del mondo⁵⁴.

La continua introduzione di nuove divinità e gli equivoci che nascevano dalla loro identificazione con altre divinità già presenti nel Pantheon, spesso sulla base di superficiali somiglianze, preoccupava poco i Romani, giacché essi erano in principio poco appassionati alle sottigliezze delle dispute teologiche e interessati piuttosto alla *religio* come *instrumentum regni*. Montesquieu conclude infatti dicendo che i Romani «in verità non avevano altra divinità che il genio (*génie*) della Repubblica», perciò «non prestavano alcuna attenzione al disordine e alla confusione che introducevano nella mitologia: la credulità dei popoli, che è sempre al di sopra del ridicolo e dello stravagante, rimediava a tutto»⁵⁵.

Paul Henri d'Holbach si distingue dagli illuministi sin qui esaminati perché è ateo e materialista dichiarato, dunque maldisposto nei confronti di ogni forma di religione e spiritualità, incluso il deismo. Nel 1761 dà alle stampe il testo *Il cristianesimo svelato*, utilizzando lo pseudonimo M. Boulanger⁵⁶. A differenza di molti altri illuministi, D'Holbach non è un ammiratore della politica romana o della filosofia greca. Il suo ateismo lo porta a liquidare come fantasticheria anche il monoteismo razionalistico dei neoplatonici. Tuttavia, alquanto significativamente, egli tiene ferma la tesi della tolleranza religiosa dei Romani.

Scriva, infatti, che «l'unione, la concordia, l'affezione reciproca, raccomandata continuamente ai primi cristiani, dovettero sedurre anime oneste; la sottomissione

54 Ivi, p. 90.

55 Ivi, p. 91.

56 Naturalmente, la questione dell'attribuzione di questo scritto è ampiamente dibattuta. L'opinione prevalente è che si tratti di uno scritto di d'Holbach. Ma, quand'anche non lo fosse, è difficilmente contestabile il fatto che si tratti di uno scritto molto significativo dell'epoca illuministica. La versione che abbiamo preso qui in considerazione è la traduzione di F. Virzo: *Il cristianesimo svelato. Ovvero Analisi dei principi e degli effetti della religione Cristiana*, 2012 (1766), <<http://www.ilrazionalista.it/index9B.htm>> [03.02.2014].

al potere, la pazienza nelle sofferenze, l'indigenza e la bassezza sociale, fecero considerare la setta nascente poco pericolosa ad un governo abituato a tollerare ogni sorta di setta»⁵⁷.

D'Holbach suggerisce che questa tolleranza fu probabilmente l'errore che condusse l'Impero romano ad una fine prematura. Sottolinea infatti che «il governo romano si accorse troppo tardi dei progressi di un'associazione sottovalutata e i cristiani, diventati numerosi, osarono sfidare gli Dei del paganesimo, fin dentro i loro templi. Gli imperatori ed i magistrati, diventati preoccupati, vollero bloccare una setta che gli faceva ombra: perseguitarono, quindi, uomini che non potevano recuperare con le buone maniere, e il cui fanatismo rendeva ostinati»⁵⁸.

Ecco dunque, in una sola frase, il riassunto di quella che è la tesi dominante tra i *philosophes* del XVIII secolo: 1) i Romani erano in linea di principio tolleranti nei confronti di tutte le religioni; 2) tuttavia, i cristiani non potevano che essere perseguitati dai Romani in quanto fanatici; e 3) l'eccezione al consueto regime di tolleranza era perfettamente ragionevole. La prova che D'Holbach produce, a giustificazione delle persecuzioni dei cristiani, sono i fatti avvenuti dopo la loro presa del potere.

È sotto gli occhi di tutti il fatto che «la religione, che si vantava d'apportare la concordia e la pace, ha causato in diciotto secoli più devastazioni, e fatto colare più sangue di tutte le superstizioni del paganesimo»⁵⁹.

Secondo il filosofo francese, la violenza e l'intolleranza sono connaturate al cristianesimo, dal momento che esso fonda la propria fede e la propria morale su un testo – l'Antico Testamento – che è impregnato dall'inizio alla fine di violenza e intolleranza. L'intolleranza dei cristiani non è dunque una deviazione dal messaggio originario, ma la sua puntuale applicazione.

Sotto un Dio abbastanza unico, per offendersi degli errori degli uomini, ciascuno divenne unico; sotto un Dio geloso e vendicativo, ognuno si credé obbligato ad entrare nelle sue querelle, e a vendicare le sue ingiurie; in fine, sotto un Dio sanguinario, ci si fece un merito di versare il sangue umano. Tali sono gli importanti servigi che la religione cristiana ha reso alla morale. Che non si venga a dirci, che è per un vergognoso abuso di questa religione che questi orrori sono accaduti; lo spirito di persecuzione e l'intolleranza sono dello spirito di una religione che si crede emanata da un Dio geloso del suo potere, che ha ordinato formalmente il delitto, i cui amici sono persecutori inumani, e che, nell'eccesso di collera, non ha risparmiato il proprio figlio⁶⁰.

Eppure, Gesù di Nazareth e i suoi discepoli predicano misericordia, benevolenza, perdono. Il messaggio evangelico non riproduce affatto e, anzi, nega il messaggio

⁵⁷ Ivi, p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 38.

⁶⁰ *Ibidem*.

sanguinario dell'Antico Testamento. Ebbene, secondo d'Holbach, proprio il fatto che si postula l'esistenza di un Dio *unico* che produce messaggi antinomici è la miglior prova dell'inconsistenza filosofica della religione cristiana, la quale non è altro che un mero «intreccio d'assurdità, di favole incoerenti, di dogmi insensati, di cerimonie puerili, di nozioni prese dai Caldei, dagli Egizi, dai Fenici, dai Greci e dai Romani»⁶¹.

La contraddizione di questo *unico* Dio – padre e figlio – che incita alla vendetta e al perdono, all'intolleranza e alla tolleranza, all'odio e alla benevolenza, all'assassinio e alla difesa della vita, secondo d'Holbach non viene teologicamente risolta, in un senso o nell'altro, perché è molto utile. I cristiani possono opportunisticamente utilizzare l'una o l'altra faccia del loro Dio, a seconda delle convenienze: «Sono troppo deboli? Predicano la tolleranza, la pazienza, la dolcezza. Sono più forti? Predicano la persecuzione, la vendetta, la rapina, la crudeltà. Trovano continuamente, nei loro libri sacri, di che autorizzare le massime contraddittorie che emanano; trovano, negli oracoli di un Dio poco morale e cangiante, ordini direttamente opposti gli uni agli altri»⁶².

Per concludere, secondo d'Holbach, quello che rende i Romani tolleranti è il loro scetticismo, mentre quello che rende i cristiani intolleranti è il loro zelo religioso. «È lo zelo, derivato dall'amore divino, la fonte delle persecuzioni e dei furori, di cui il cristianesimo si è tante volte macchiato. È lo zelo, che produce carnefici e martiri; lo zelo che fa che l'intollerante strappi la folgore dalle mani dell'Altissimo, col pretesto di vendicare le ingiurie». Tra l'altro, dietro questo zelo si nasconde spesso l'ipocrisia. D'Holbach è infatti convinto che «gli uomini più biliosi, più collerici, più corrotti, sono comunemente i più zelanti: sperano che in favore di questo zelo, il cielo gli perdonerà la depravazione dei costumi, e qualsiasi altra sregolatezza»⁶³.

Nell'ambito del caso francese, non si può non prendere in esame la posizione di Jean Jacques Rousseau, sebbene fosse svizzero di nascita. Nato calvinista e successivamente convertitosi al cattolicesimo, tenta poi senza successo di tornare alla religione riformata. Viene rifiutato a causa dei suoi scritti, in particolare l'*Emilio o dell'educazione* e il *Contratto sociale*. Tuttavia, continua a dirsi cristiano, anche se lo è a modo suo. Nell'*Emilio* scrive: «Se la vita e la morte di Socrate sono di un saggio, la vita e la morte di Gesù sono di un Dio»⁶⁴. Ghislain Waterlot sottolinea che il filosofo ginevrino dice “un dio” e non “di Dio”⁶⁵. Se la credenza nell'unicità di Dio e nella divinità di Cristo sono *condicio sine qua non* per potersi dire cristiani, dobbiamo concludere che Rousseau è un cristiano *sui generis*.

61 Ivi, p. 2.

62 Ivi, p. 39.

63 Ivi, p. 44.

64 J.-J. Rousseau, *Emilio*, Libro quarto, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 573.

65 Cfr. D. Zappalà, *Rousseau fra Cristo e i Lumi*, in «Avvenire», 31 gennaio 2012.

A dire il vero, è anche un illuminista *sui generis*. Nato a Ginevra, si trasferisce a Parigi nel 1742, all'età di trent'anni. Nella capitale francese conosce gli enciclopedisti. Pur essendo un importante protagonista del secolo dei Lumi, rispetto ai *philosophes* del suo tempo, va in controtendenza su diversi temi, a partire dalla fiducia nel progresso.

Non va però in controtendenza rispetto all'idea che a introdurre l'intolleranza religiosa nel mondo furono i cristiani, mentre l'Antica Roma era quasi esente da questo flagello. Il discorso di Rousseau è più sofisticato rispetto a quello di altri illuministi, perché distingue due fasi dell'epoca pagana. Riguardo alla prima fase non è corretto dire che non ci fosse intolleranza religiosa, piuttosto essa era indistinguibile da quell'intolleranza civile che accumulava tutti i popoli guerrieri della terra. Ogni popolo aveva il proprio dio o i propri dèi, i quali si erano divisi la terra. Nel momento in cui un popolo ne fronteggiava un altro, a scopo di razzia o di conquista, vi erano dèi e uomini da una parte contro dèi e uomini dall'altra. Nessuno metteva in dubbio l'esistenza degli esseri sovrumani del campo avverso, ma non per questo si rinunciava a combattere i loro servitori umani. Scrive Rousseau:

Che se si domanda come mai, nel paganesimo, quando ogni Stato aveva il suo culto e i suoi dei, non vi fossero guerre di religioni, io rispondo che ciò avveniva per il fatto stesso che ogni Stato, avendo il suo culto proprio del pari che il suo governo, non distingueva i suoi dei dalle sue leggi. La guerra politica era anche teologica: i dipartimenti degli dei erano, per così dire, fissati dai confini delle nazioni. Il dio di un popolo non aveva alcun diritto sugli altri popoli. Gli dei pagani non erano affatto dei gelosi...⁶⁶

La regola comunemente accettata era il rispetto per gli dèi degli altri popoli, al di là del fatto che si risultasse vincitori o perdenti nel conflitto. E se si poteva ancora capire un popolo vincitore che poneva i propri dèi in posizione di superiorità rispetto a quelli stranieri battuti, visto che avevano contribuito alla vittoria, quello che non si poteva assolutamente capire era un popolo perdente che non mostrava rispetto per gli dèi del popolo vincitore. Chi per primo rompe la regola del rispetto, secondo Rousseau, fu il popolo israelita, giacché «quando gli Ebrei, sottomessi al re di Babilonia e, in seguito, ai re di Siria, vollero ostinarsi a non riconoscere altro dio che il loro, questo rifiuto, considerato come una ribellione contro il vincitore, attirò loro le persecuzioni che si leggono nella loro storia, delle quali non si vede alcun altro esempio prima del cristianesimo»⁶⁷.

A giudicare dai racconti, i popoli pagani non combattevano per i loro dèi, erano i loro dèi a combattere per loro, o con loro. Sicché, la strategia davvero vincente era convincere gli dèi del popolo nemico ad abbandonarlo e cambiare alleanza. Rousseau, al pari di Hume, ricorda che proprio questo facevano i Romani, quando

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, in Id., *Opere*, op. cit., p. 339.

⁶⁷ Ivi, pp. 339-340.

arrivavano sotto le mura di una città nemica. Durante l'assedio, invocavano gli dèi del nemico e «prima di prendere una piazzaforte, intimavano ai suoi dei di abbandonarla». Ne è tutto. Dopo la vittoria, «lasciavano ai vinti i loro dei come lasciavano loro le loro leggi. Una corona a Giove Capitolino era spesso il solo tributo che imponevano»⁶⁸. Ci troviamo dunque di fronte ad una forma di grande rispetto nei confronti delle altre religioni.

Il comportamento dei Romani non è unico, ma tipico di tutti pagani, essendo gli Ebrei l'unica eccezione. Questa forma di rispetto garantita a tutte le divinità e tutte le religioni, pur nella violenza generale del *bellum omnia contra omnes*, si trasforma a Roma in un *novum* appariscente: una politica interstatale di tolleranza universale. Questo accade per la semplice ragione che i Romani riescono a dare vita ad uno Stato universale, con Roma capitale.

Rousseau spiega che i Romani avevano «estesero, col loro impero, il loro culto ed i loro dei», e avevano altresì «spesso adottato essi stessi quelli dei vinti, accordando agli uni e agli altri il diritto di cittadinanza»; la conseguenza fu «che i popoli di questo vasto impero si trovarono a poco a poco ad avere una quantità di dei e di culti, press'a poco gli stessi ovunque; ed ecco come il paganesimo non fu infine nel mondo conosciuto che una sola e medesima religione»⁶⁹.

Il ginevrino, capovolgendo quella che è la consueta lettura storica degli eventi, sostiene che l'avvento del cristianesimo, lungi dal determinare la nascita di una religione «universale»⁷⁰, mise in realtà fine alla religione universale già fondata dai Romani e al clima di tolleranza che ne era risultato. Singolare il fatto che Rousseau, anche se non ha mai rinnegato il cristianesimo (ripeteva «sono cristiano, un cristiano autentico e sincero»), non esiti ad indicarlo come la fonte dell'intolleranza e delle guerre di religione. Singolare anche il fatto che, a suo parere, non sia la fusione di potere temporale e spirituale a generare l'intolleranza, ma, al contrario, la separazione tra Stato e Chiesa introdotta dal cristianesimo, insieme all'idea della superiorità della religione sulla politica. Questo non poteva non insospettire i pagani, tendenzialmente mondani e statolatri. Queste le parole del filosofo svizzero:

In queste condizioni Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale: ciò che, separando il sistema teologico da quello politico, fece che lo Stato cessò di essere uno, e cagionò le divisioni intestine che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani. Ora, non avendo questa nuova idea, di un regno dell'altro mondo, mai potuto entrare nella testa dei pagani, questi considerarono sempre i cristiani come veri ribelli, che, sotto una ipocrita sottomissione, non cercassero che il momento di rendersi indipendenti e padroni, e di usurpare destramente l'autorità, che fingevano di rispettare nella loro debolezza. Questa fu la causa delle persecuzioni⁷¹.

68 Ivi, p. 340.

69 *Ibidem*.

70 «Cattolica» significa appunto «universale».

71 *Ibidem*.

Ecco, dunque, di nuovo spiegato il motivo per cui la grande tolleranza dei pagani non poteva essere estesa e applicata anche ai cristiani. Ma non si trattava soltanto di una incapacità di comprendersi, di un tragico equivoco, giacché «ciò che i pagani temevano è accaduto»⁷². In altre parole, i pagani avevano capito benissimo. Essendo essi per vocazione “fedeli alla Terra”, non riuscivano a distinguere concettualmente il regno di Dio dal regno temporale, e dunque temevano come la peste l'azione politica autonoma dei seguaci di Gesù, mentre i cristiani non riuscivano davvero ad accettare la pragmatica subordinazione di Dio a Cesare ai fini della pace sociale. Sicché, «tutto ha mutato aspetto; gli umili cristiani hanno mutato linguaggio, e ben presto si è veduto questo preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo di questo mondo»⁷³.

Spenderemo infine qualche parola sul Marchese Nicolas de Condorcet, spesso indicato dagli storici delle idee come l'anti-Rousseau. Al contrario di Rousseau, Condorcet è infatti un apologeta del progresso e della civiltà. Anzi, è riconosciuto come il primo teorico del progresso. Pertanto, mentre il filosofo ginevrino loda spesso nella propria opera i costumi degli Spartani e dei Romani, il marchese non ha alcun interesse ad esagerare le virtù degli Antichi. Ne mostra luci e ombre e, in particolare, rimprovera ai Romani lo schiavismo e lo scarso interesse per le scienze. Tuttavia, non esprime una visione lontana da quella degli altri illuministi, riguardo alla questione della tolleranza religiosa. Mette innanzitutto in evidenza la pluralità e la concordia tra le diverse religioni nel mondo pagano:

Quasi tutte le religioni dell'impero erano state nazionali. Ma tutte avevano anche segni evidenti di rassomiglianza, e in qualche modo un'aria di famiglia. [...] Bisogna ancora aggiungere che i sacerdoti, arbitri della coscienza religiosa, non avevano mai osato pretendere di rappresentare la coscienza morale. Essi dirigevano la pratica del culto, ma non le azioni della vita privata. Mettevano a disposizione della politica oracoli e àuguri, potevano far precipitare i popoli nelle guerre ed imporre loro dei crimini. Ma non esercitavano alcuna influenza né sul governo né sulle leggi⁷⁴.

Anche se a livello formale non c'era separazione tra Stato e Chiesa, sul piano sostanziale i sacerdoti avevano una funzione meramente cerimoniale e – al contrario di quanto avveniva nella teocrazia ebraica e che avverrà nella teocrazia cristiana e nei califfati islamici – non avevano potere di indirizzo in materia etico-politica.

Condorcet, come altri illuministi prima di lui, sottolinea anche quanto sia riduttivo definire la religione romana una forma di politeismo. L'apologetica cristiana l'aveva addirittura ridotta ad una forma di idolatria, ma il teorico del progresso sottolinea che la religione romana ha subito un'evoluzione nei più di mille anni della sua storia.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ N. de Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 192-193.

Quando i popoli, sudditi di uno stesso impero, hanno cominciato a comunicare abitualmente, e le conoscenze sono progredite ovunque in modo quasi uniforme, le persone colte si sono accorte ben presto che tutti quei culti si potevano considerare il culto di un solo dio, le cui molteplici divinità, oggetti immediati dell'adorazione popolare, non ne erano che i vari aspetti o i vari ministri⁷⁵.

Le persecuzioni dei culti sgraditi, come il druidismo e l'ebraismo, non si spiegano con una presunta intolleranza religiosa dei Romani, ma, al contrario, proprio con il sospetto che i Romani nutrivano nei confronti di quei popoli che ponevano la fede nelle proprie divinità al di sopra del rispetto delle leggi umane. Le persecuzioni investirono infatti quelle religioni in cui «i sacerdoti erano i giudici della morale» e «la virtù consisteva nell'obbedienza alla volontà di un dio, di cui essi si dicevano i soli interpreti», in cui «il tempio si confondeva con la patria», in cui si adoravano «Geova ed Eso prima di essere cittadini o sudditi dell'impero» e «i sacerdoti decidevano a quali leggi umane il loro dio permetteva di obbedire»⁷⁶.

Roma aveva ormai degli anticorpi potenti ad ogni forma di fanatismo religioso. Perlomeno tra le elite intellettuali e le classi dominanti dominava lo scetticismo di provenienza greca. E questa, agli occhi di Condorcet, appariva come un'evoluzione positiva.

Uno dei benefici della diffusione della filosofia greca era stato quello di distruggere la credenza della divinità delle classi popolari in tutte le classi in cui si riceveva un'istruzione un po' approfondita. Un teismo vago, o il puro meccanicismo di Epicuro, era, fin dal tempo di Cicerone, la dottrina comune di chiunque avesse coltivato il proprio spirito e di tutti coloro che dirigevano la cosa pubblica. Questa classe di uomini era legata necessariamente all'antica religione, ma cercando di purificarla, dato che la molteplicità degli dei di tutti i paesi aveva perso credibilità persino nel popolo⁷⁷.

Poi arrivò il cristianesimo, che si espanse seducendo le classi emarginate ed incolte, predicando la virtù della povertà e dell'ignoranza e promettendo un premio dopo la morte.

Mentre Rousseau non dubita affatto della veridicità dei Vangeli, secondo Condorcet, il cristianesimo non fu altro che una religione "fabbricata", mettendo assieme credenze ebraiche ed egizie. Apparentemente, quello che per Montesquieu era un errore interpretativo dei Romani – che talvolta non distinguevano tra i cristiani e i seguaci di Serapide, tra Gesù e Horus, tra la Vergine Maria e Iside – per altri illuministi era una corretta lettura della realtà, avvalorata da evidenze e documenti storici. L'interpretazione di Condorcet non è infatti distante da quella di d'Holbach. Queste le sue parole:

⁷⁵ Ivi, p. 193.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, pp. 193–194.

Venti sette egiziane e giudaiche, che si erano accordate per combattere la religione dell'impero, pur continuando a combattersi fra loro con eguale furore, hanno finito per perdersi nella religione di Gesù. Si è giunti a costruire con i loro resti una storia, una credenza, dei riti e una morale, cui ha aderito un po' alla volta la massa di quei saccenti. Tutti credevano a un Cristo, a un messia inviato da Dio per salvare il genere umano... Si discuteva sul tempo e sul luogo della sua apparizione, e sul suo nome mortale. Ma il nome di un profeta che, come si diceva, era apparso in Palestina sotto il regno di Tiberio, ha eclissato tutti gli altri. E i nuovi fanatici si sono stretti intorno allo stendardo del figlio di Maria⁷⁸.

Chi presenta l'Illuminismo come una forma secolarizzata di Cristianesimo non tiene in dovuto conto opinioni come queste, che sembrano addirittura mettere in dubbio l'esistenza del Gesù storico e che bollano anche i cristiani delle origini – e non solo i cattolici del governo temporale – come pericolosi fanatici. Per Condorcet, così come per Gibbon e Voltaire, l'ultimo baluardo contro la montante intolleranza e il crescente fanatismo religioso fu l'imperatore Giuliano, condannato dai cristiani come apostata per il suo tentativo di ripristinare la religione pagana, e invece definito dal *philosophe* come «la sola diga che potesse ancora far argine al torrente delle nuove superstizioni»⁷⁹.

La diga fu distrutta con la morte violenta dell'imperatore. Ciò che seguì, per il Marchese, fu la “decadenza dei lumi” e la lunga notte del Medioevo. Chiudiamo allora il paragrafo dedicato ai *philosophes* francesi con lo spietato ritratto dell'evocativo cristiano prodotto da Condorcet.

In quell'epoca disastrosa vedremo lo spirito umano precipitare dalle cime che aveva raggiunto, e l'ignoranza trascinare con sé, qui la ferocia, là una crudeltà raffinata, ovunque corruzione e perfidia. A mala pena qualche sprazzo di talento e qualche tratto di grandezza d'animo o di bontà riescono a produrre qualche squarcio in quella notte profonda. Fantasticherie teologiche e superstizioni ipocrite sono l'unico genio degli uomini, l'intolleranza religiosa la loro unica morale⁸⁰.

4. IL CASO ITALIANO

In Italia, l'Illuminismo non ebbe tanti illustri esponenti come in Inghilterra e in Francia, ma il movimento intellettuale fu comunque presente e un nome spicca su tutti gli altri: quello di Cesare Beccaria. Noto soprattutto per la sua opera *Dei delitti e delle pene*, ove si batte per un sistema giudiziario moderno, che non preveda

78 Ivi, pp.194–195.

79 Ivi, p. 196.

80 Ivi, p. 201.

l'uso della tortura e non ammetta la pena di morte, Beccaria propone anche di distinguere accuratamente i reati dai peccati. 'Reati' sono quelle azioni che arrecano un danno alla nazione, alla comunità, mentre 'peccati' sono quelle azioni che non piacciono a Dio. Introdotta questa distinzione, né consegue che solo la divinità può decidere chi è peccatore e chi non lo è, e se sia più opportuno punire o perdonare il peccatore. E gli si deve dare la possibilità di giudicare nel suo regno, ovvero dopo la morte del presunto peccatore, senza cercare di anticipare la sentenza in questo mondo, con il rischio di sbagliare.

Questa impostazione ha evidenti conseguenze sulla questione della tolleranza religiosa, perché in sostanza Beccaria chiede ai legislatori di non immischiarsi nelle *querelle* di natura teologica e di non punire quei cittadini che, per l'una o per l'altra chiesa, sono peccatori. Il libro di Beccaria ottiene immediato successo. Scritto prima in francese e poi in italiano, *Dei delitti e delle pene* venne celebrato come una pietra miliare della cultura da Voltaire e dagli enciclopedisti, ma soprattutto venne messo in pratica da diversi governi. Influenzò per esempio Thomas Jefferson e altri padri fondatori degli Stati Uniti d'America, i quali non si limitarono ad istituire un regime di tolleranza religiosa, ma eressero un vero e proprio muro tra Stato e chiese, tra reati e peccati, istituendo la libertà di culto. Anche la zarina Caterina II di Russia, seguace dei *philosophes*, riformò il sistema giudiziario del suo paese sulla base degli scritti di Beccaria e di Montesquieu.

Se si vogliono cercare le radici culturali delle idee sviluppate dal filosofo milanese, ancora una volta, più che nel cristianesimo bisogna cercare nel paganesimo.

Per cominciare, nel suo capolavoro, Beccaria smonta l'accusa di idolatria istruita contro i pagani dai Padri della Chiesa e poi entrata nel senso comune degli Europei. Sostiene l'inconsistenza della tesi dell'inferiorità della religiosità pagana rispetto a quella cristiana, o della sua radicale differenza, con queste parole:

Certamente il Senato romano aveva come noi un profondo rispetto per il Dio supremo, ed aveva tanto rispetto per gli Dei immortali e secondarii dal loro Eterno Padrone, quanto noi ne dimostriamo per i Santi: Ab Jove principium era la formola ordinaria. Plinio nel panegirico del buon Traiano comincia col l'attestare che i Romani non tralasciarono mai d'invocare Iddio, nel principio de' loro affari, e de' loro discorsi: Cicerone e Tito Livio lo attestano nelle loro opere⁸¹.

Sul piano teologico, Giove (Jovis) sta a Dio (Jahweh) come gli dèi minori del paganesimo stanno ai santi del cristianesimo. Se una differenza c'è tra pagani e cristiani è piuttosto nella tolleranza religiosa, una tolleranza che i Romani estendevano anche nei confronti degli scettici, dei dubbiosi, dei miscredenti.

81 C. Beccaria, *Opere scelte di Cesare Beccaria Milanese*, Fratelli Sonzogno, Milano 1839, p. 48.

Non vi fu alcun popolo più religioso di loro; ma questo popolo era troppo saggio, e troppo grande per abbassarsi a punire de vani discorsi, o delle opinioni filosofiche. Egli era incapace di castigare barbaramente chi dubitava degli augurii, come Cicerone che, benché Augura, ne dubitava, né chi avesse detto in pieno Senato, come disse Cesare, che gli Dei non puniscono gli uomini dopo la morte.

Si è cento volte osservato, che il Senato permise, che sul teatro di Roma il Coro cantasse nella *Troade*: «*Non vi è niente dopo la morte e la morte è un nulla. Tu domandi dove sieno i morti? Nel luogo medesimo, in cui erano avanti di nascere*»⁸².

Beccaria spiega così il motivo per cui un popolo così religioso come quello romano non puniva le professioni di scetticismo che provenivano soprattutto dalle classi elevate, in particolare da filosofi, letterati e politici.

Se mai vi sono state profanazioni, queste sono tali senza dubbio; e da Ennio fino ad Ausonio tutto è profanazione, malgrado il rispetto per il culto. Perché dunque il Senato romano non le reprimeva? Perché niente influivano nel governo dello Stato, e non perturbavano alcuna istituzione, alcuna cerimonia religiosa. I Romani ebbero una eccellente politica; e furono assoluti padroni della più bella parte del mondo fino a Teodosio II⁸³.

Di fronte a queste costatazioni, sorge spontanea la solita domanda: se i Romani erano così tolleranti, al punto che noi moderni dovremmo prenderli ad esempio, come si spiega la persecuzione dei cristiani?

Intanto, bisogna chiarire che – a differenza di altri illuministi – il filosofo italiano apertamente simpatizza per i cristiani e con essi si identifica. Cionondimeno, ribadisce la tesi della persecuzione per ragioni fundamentalmente politiche, mostrando di non dare credito alla versione degli apologeti che vuole i cristiani perseguitati perché non volevano immettersi sulla via romana agli Déi e, in particolare, sottomettersi al culto dell'imperatore.

Il *Cultus Deorum Romanorum* c'entra poco o nulla. Beccaria rileva che i cristiani erano divisi in sette litigiose sin dall'inizio e, quindi, non si può parlare propriamente di una religione romana contro una religione cristiana. «I Cristiani di Alessandria non pensavano, sopra molti punti, come quelli di Antiochia, e quelli di Acaia erano opposti agli Asiatici. In tutti i tempi vi è stata questa diversità, e verosimilmente continuerà per sempre»⁸⁴.

Se così era, è e sarà – dice il filosofo milanese – significa che Gesù Cristo così vuole. Vuole essere riconosciuto come maestro e riverito da gruppi che differiscono nei rituali e nei dogmi, ma sono uniti nell'indulgenza. Sostiene dunque che l'in-

82 Ivi, pp. 48–49.

83 Ivi, p. 49.

84 Ivi, p. 45.

tolleranza reciproca che i diversi gruppi cristiani manifestano da sempre nasce da una incomprendione dell'insegnamento divino. Si badi che questo è esattamente il ragionamento che propone il pagano Temistio per perorare la tolleranza religiosa.

Venendo al rapporto con i Romani, Beccaria rileva che «tutte queste sette, tollerate per lungo tempo dagli imperatori, o nascoste a'loro occhi, non potevano perseguitarsi o proscriversi l'una coll'altra, perché erano egualmente sottoposte a' magistrati romani, sicché non potevano che disputare».

Qui il filosofo milanese mette l'accento su una importante distinzione: quella tra l'azione intollerante *strictu sensu* e la disputa dottrinale. Non tutti colgono questa distinzione e, ancora oggi, vi è chi accusa impropriamente di intolleranza chi non fa altro che esercitare il proprio diritto di critica.

Quello che accade con l'ascesa del cristianesimo è la degenerazione da setta in fazione. Beccaria non dà la colpa ai cristiani per questa degenerazione. Mette in luce che esistono meccanismi sociali, basati sulla sfiducia, che generano la degenerazione. È un circolo vizioso.

Succede sempre per necessità, che una setta perseguitata degeneri in fazione. Gli oppressi si riuniscono, e per tal riunione prendono coraggio e la setta dominante non ha tanta industria per sterminare il loro partito, quanta essi ne hanno per fortificarlo. Di qui ne avviene, che essi o debbon esser distrutti, o che distruggano; come successe dopo la persecuzione suscitata nel 303 da Cesare Galorio, che furono i due ultimi anni dell'impero di Diocleziano. Perché i Cristiani, che furono favoriti da Diocleziano per il corso di diciotto anni interi, erano moltiplicati di troppo ed erano divenuti troppo ricchi per essere sterminati, essi si diedero a Costanzo Cloro, combatterono per Costantino suo figlio e successe una totale rivoluzione nell'impero⁸⁵.

Anche Beccaria, al pari di Gibbon e Voltaire, sottolinea dunque che Diocleziano era stato a lungo tollerante e ben disposto verso i cristiani. Non sono state questioni teologiche o dottrinali a provocare il conflitto, ma questioni di potere economico e politico. Nonostante Beccaria sia ben distante dai toni sprezzanti e antireligiosi di un D'Holbach, nel 1776 la sua opera *Dei delitti e delle pene* verrà iscritta nell'*Indice dei libri proibiti*.

5. IL CASO AMERICANO

Quando i Padri fondatori degli Stati Uniti d'America devono affrontare il problema di dare una forma di governo al neonato paese, avviano una lunga discussione sui sistemi politici esistenti o già esistiti. La loro intenzione è dare vita a un sistema

⁸⁵ Ivi, p. 46.

migliore di tutti quelli precedenti. Ciononostante, sanno bene che questo obiettivo è più facilmente raggiungibile *migliorando* una forma di governo già prodotta dalla storia.

Sebbene molta retorica dei nostri giorni dipinge i Padri fondatori come devoti cristiani, la lettura diretta dei loro scritti permette di verificare che essi sono piuttosto illuministi e deisti, come tanti loro contemporanei europei⁸⁶. La loro profonda religiosità, in senso tradizionale, è un mito costruito in epoca successiva sulla base di alcune frasi concilianti pronunciate a riguardo di Gesù Cristo. La lettura dei loro testi chiarisce, però, piuttosto bene che essi stimano Gesù come *uomo*, non come Dio o figlio di Dio. Lo stimano, così come stimano Cicerone o Seneca.

Non stupisce allora che, più che guardare alla teocrazia giudaica o alla Repubblica Christiana del Medioevo, essi cerchino i propri modelli nell'antica Grecia o nell'antica Roma. Ci sono tra loro disaccordi e nei dibattiti non mancano critiche a certi aspetti del mondo pagano. C'è chi preferisce Sparta e chi Atene, chi preferisce la Roma monarchica e chi la Roma repubblicana. Ma quello della cultura classica è comunque il terreno in cui si cerca il punto di appoggio per spiccare il salto verso il futuro. Perciò, da che esistono, ci si chiede se gli Stati Uniti d'America rappresentino "la Nuova Roma".

John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti, è un caso esemplare in tal senso. Egli mostra infatti una grande ammirazione e una profonda conoscenza della storia e della letteratura greca e latina, che emerge in particolare nel suo capolavoro *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*. Nella prefazione, Adams scrive:

According to a story in Herodotus, the nature of monarchy, aristocracy, and democracy, and the advantages and inconveniences of each, were as well understood at the time of the neighing of the horse of Darius, as they are at this hour. A variety of mixtures of these simple species were conceived and attempted, with different success, by the Greeks and Romans. Representations, instead of collections, of the people — a total separation of the executive from the legislative power, and of the judicial from both — and a balance in the legislature, by three independent, equal branches — are perhaps the three only discoveries in the constitution of a free government, since the institution of Lycurgus. Even these have been so unfortunate, that they have never spread: the first has been given up by all the nations, excepting one, who had once adopted it; and the other two, reduced to practice, if not invented, by the English nation, have never been imitated by any other except their own descendants in America⁸⁷.

86 Una istruttiva antologia dei loro scritti è stata curata da Nunziante Mastroliia e L. Pellicani: *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit.

87 J. Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, vol. I, London 1787. Opera ripubblicata in rete da Da Capo Press, New York: <http://www.constitution.org/-jadams/ja1_00.htm> [26.04.2014].

Greco-romane sono dunque le radici della Costituzione Americana, secondo Adams. A suo avviso, l'obiettivo da perseguire è il "governo della legge" (la nomocrazia, lo stato di diritto), il che si può ottenere soltanto attraverso un'oculata divisione dei poteri, mentre si deve evitare come la peste il "governo degli uomini", ovvero l'autorità basata sull'arbitrio, a prescindere dal fatto se sia quello dei capi carismatici o delle maggioranze. Il presidente sottolinea che è necessario percorrere una lunga strada prima di arrivare alla "perfezione". Fra le altre cose, è necessario stabilire nel modo più fermo la sicurezza dei cittadini e la tolleranza religiosa.

Commerce begins to thrive: and if religious toleration were established, and personal liberty a little more protected... these governments would be brought to as great a degree of perfection, they would approach as near to the character of governments of laws and not of men, as their nature will probably admit of⁸⁸.

Se queste sono le premesse, non può stupire che si trovi, tra le pieghe della sua opera, anche il riconoscimento del fatto che non solo la nomocrazia e il bilanciamento dei poteri sono istituzioni di origine greco-romana, ma anche il regime di tolleranza religiosa. Parlando delle leggi romane, scrive infatti:

One other of these laws deserves particular notice. 'In private, every family were free to worship the gods in their own way; and in public, though certain forms were required, yet there was not any penalty annexed to the omission of them, as the punishment of offences in this matter was left to the offended god.' This, probably, was the source of that wise and humane toleration which does so much honor to the Romans, and reflects disgrace on almost every Christian nation⁸⁹.

Ecco dunque ripresentarsi la lettura tipica dell'Illuminismo: i Romani erano tolleranti, mentre le nazioni cristiane, con il loro fanatismo, hanno rappresentato una disgrazia per l'umanità.

Non solo il pensiero di Adams aiuta a supportare la teoria pagana della secolarizzazione, ma costituisce anche un'ulteriore prova contro la teoria che vuole la secolarizzazione scaturire dal cristianesimo protestante. Adams non poteva essere più esplicito nel respingere qualsiasi legame della democrazia americana con il protestantesimo. In una lettera a John Taylor del 15 aprile 1814, dopo avere evidenziato il ruolo nefasto che il clero ha avuto nell'Antichità e nel Medioevo, afferma infatti quanto segue:

E, anche dopo la Riforma, quando e dove è esistito un protestante o una setta dissidente che abbia tollerato la LIBERA INDAGINE? Il linguaggio scurrile

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

più nero, la più volgare insolenza, la più bassa brutalità è pazientemente sopportata, tollerata, propagata e applaudita. Ma provate a mettere in discussione il dogma di una setta religiosa che sia in contrasto con una solenne verità e, se anche si è capaci di addurre le più evidenti prove, vi ritroverete ad aver disturbato un nido di vespe e i calabroni inizieranno a sciamare tra le vostre gambe e le vostre mani e a volarvi in faccia e negli occhi [...]»⁹⁰

Adams è convinto che gli Stati Uniti d'America possano diventare il migliore sistema politico della storia umana. Perciò, non lesina critiche anche a Greci e Romani, quando lo ritiene necessario. Ritiene che il sistema inglese abbia già fatto passi avanti rispetto a quello romano, che pure – come abbiamo visto – tiene in grande considerazione. È altresì convinto che si possa continuare sulla strada del miglioramento. Perciò, respinge l'affermazione di Polibio che quello romano fosse il migliore sistema di governo umanamente possibile:

As we advance, we may see cause to differ widely from the judgment of Polybius, 'that it is impossible to invent a more perfect system of government [than the Roman].' We may be convinced that the constitution of England, if its balance is seen to play, in practice, according to the principles of its theory; that is to say, if the people are fairly and fully represented, so as to have the power of *dividing or choosing*, of *drawing up hill or down*, instead of being disposed of by a few lords, is a system much more perfect⁹¹.

Ma è comunque da Roma, da Sparta e dall'Inghilterra che si deve partire, per andare oltre. Adams non menziona in questo contesto la Bibbia e il Vangelo, la teocrazia giudaica o quella cristiana.

The constitutions of several of the United States, it is hoped, will prove themselves improvements both upon the Roman, the Spartan, and the English commonwealths⁹².

Sulla questione specifica della politica religiosa, gli Stati Uniti d'America sono in effetti riusciti ad andare oltre, rispetto all'antica Roma o alla stessa Inghilterra, giacché non si sono accontentati della tolleranza religiosa, ma hanno posto in essere una netta separazione tra lo Stato laico e tutte le chiese religiose. In altre parole, hanno instaurato la libertà di culto.

90 *Ibidem*.

91 J. Adams, *Defence and Constitutions of Government of the United States*, cap.11, in Id., *The Works of John Adams*, a cura di Ch. F. Adams, Little, Brown & Co., Boston 1850–56 [1787]. Opera ripubblicata in rete da The University of Chicago Press, Chicago 2000, a questo indirizzo: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch11s10.html>> [03.02.2014].

92 *Ibidem*.

Come abbiamo accennato nel paragrafo sul caso italiano, i padri fondatori degli Stati Uniti traggono beneficio anche dalla lettura dell'opera di Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, leggendola tra l'altro in lingua italiana. Tengono in gran conto i consigli ivi contenuti, nell'atto di istituire il sistema giudiziario.

A questa lettura si dedica pure Thomas Jefferson, terzo presidente degli Stati Uniti. Questo spiega forse il motivo per cui riparte anch'egli dalla proverbiale tolleranza dei Romani. Ma, naturalmente, la fonte di questa idea potrebbe essere un'altra, tanto era radicata nel pensiero illuminista, e non si può nemmeno escludere che il presidente abbia attinto direttamente alle fonti primarie, ovvero agli scritti degli antichi Romani, al pari di John Adams. L'ammirazione che Jefferson nutre per Cicerone è infatti ben nota.

Quale che sia la traiettoria di questa idea, è un fatto che, non diversamente da tutti gli altri illuministi, per promuovere il libero pensiero, Jefferson riparte da Roma. Il presidente sottolinea infatti che «se il governo romano non avesse consentito la libera indagine, il Cristianesimo non avrebbe mai potuto essere instaurato. Se non si fosse data piena accoglienza alla libera indagine nell'era della Riforma, non si sarebbe potuto purgare il Cristianesimo dalle sue corruzioni»⁹³.

Sebbene Jefferson idealizzasse Greci e Romani meno di altri suoi contemporanei, è altresì innegabile che digeriva poco o punto la letteratura apologetica dei cristiani e l'opera di denigrazione sistematica del paganesimo da essi messa in atto.

Il presidente americano sottolinea, per esempio, che così come non ci si può fare un'idea di Gesù Cristo guardando alle corruzioni del Cristianesimo, allo stesso modo, per farsi un'idea dei «costumi delle nazioni illuminate dell'antichità... non si dovrebbero prendere in considerazione le corruzioni della ragione tra gli antichi, e cioè, l'idolatria e la superstizione dell'uomo volgare», quando lasciare «che una visione più corretta sia desunta dai principi morali insegnati dalle più famose scuole filosofiche dell'antichità o dai loro principali esponenti, in particolare Pitagora, Socrate, Epicuro, Cicerone, Epitteto, Seneca, Antonino»⁹⁴.

Jefferson ripropone anche l'argomento che già aveva proposto Temistio, in difesa del pluralismo religioso e della vanità di ogni tentativo di uniformare i culti. Nota infatti che «la diversità di opinioni è cosa vantaggiosa in materia di religione. I vari culti esercitano la funzione di *ensor morum* l'uno nei confronti degli altri»⁹⁵. Non diversamente dagli altri illuministi del suo tempo, il presidente attribuisce ai cristiani la responsabilità di avere diffuso l'intolleranza nel mondo, con il loro esclusivismo e proselitismo. Alla domanda se sia raggiungibile l'uniformità religiosa, risponde infatti con queste parole:

93 T. Jefferson, *Note sullo Stato della Virginia* (1785), in N. Mastroliola e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit., p. 55.

94 Ivi, p. 61.

95 Ivi, p. 56.

Dall'inizio del Cristianesimo, milioni di uomini, di donne e di bambini innocenti sono stati bruciati, torturati, multati, imprigionati; ciò nonostante non abbiamo fatto un passo verso l'uniformità. Qual è stato l'effetto della coercizione? Quello di rendere la metà dell'umanità folle e l'altra metà ipocrita; di sostenere l'arroganza e l'errore su tutta la terra⁹⁶.

Prendiamo, infine, in esame le idee di Thomas Paine, altro Padre fondatore degli Stati Uniti, co-estensore della costituzione della Pennsylvania, nonché autore de *I diritti dell'uomo* (*Rights of Men*, 1791) e de *L'età della Ragione* (*The Age of Reason*, 1790). Egli, pur insistendo molto sulla novità delle istituzioni moderne, riprende alcuni temi "neopagani" che abbiamo già trovato in altri autori illuministi.

Il primo tema è che il cristianesimo, lungi dall'essere una religione rivelata da Dio, è piuttosto uno sviluppo del paganesimo. A suo avviso, il cristianesimo non avrebbe fatto altro che sfrondare l'antica religione romana da alcuni suoi aspetti, con mezzi peraltro violenti. In particolare, ne avrebbe ridotto la complessità e il numero di divinità. Paine sostiene infatti che il cristianesimo è tutt'altro che monoteista, dal momento che ripone la propria fede nelle tre divinità che compongono la Trinità, senza contare gli angeli, i demoni e i santi. Così si esprime:

Non è tuttavia difficile spiegare il credito che è stato dato alla storia che Gesù Cristo fosse figlio di Dio. Nacque in un'epoca in cui la mitologia pagana aveva ancora una certa voga e reputazione nel mondo e quella mitologia aveva preparato la gente a credere ad una tale storia. Nella mitologia pagana si riteneva, infatti, che tutti gli uomini straordinari fossero figli di una qualche divinità. Non era cosa nuova, a quel tempo, credere che un uomo avesse avuto un concepimento celeste ed era pertanto opinione comune che gli dèi avessero rapporti con donne. Il loro Giove, secondo i loro racconti, aveva convissuto con centinaia di donne; la storia, perciò, non aveva in sé nulla di nuovo, fantastico o osceno: era conforme alle opinioni che vigevano allora presso coloro che venivano chiamati Gentili, o Mitologi, ed era solo quella gente a crederci⁹⁷.

Dopo aver osservato quanto sia curioso «come la teoria di quella che è chiamata Chiesa cristiana sia spuntata dalla coda della mitologia pagana», Paine arriva a sostenere che, nonostante le affinità, il cristianesimo ha di molto peggiorato la condizione umana, sia sotto il profilo teologico che morale. Nota innanzitutto che «i mitologi cristiani, definendosi chiesa cristiana, hanno eretto il loro mito, che non è superato per absurdità e stravaganza da nessuna cosa che si trovi nella mitologia degli antichi»⁹⁸. Dunque, a suo avviso, il cristianesimo è più incredibile del paganesimo.

96 *Ibidem*.

97 Mastrolia e Pellicani, *Le radici pagane*, op. cit., p. 112.

98 *Ivi*, p. 115.

Ne è tutto. Il pensatore americano sottolinea pure che il frutto più maturo di questa assurdità teologica è la disseminazione della violenza e dell'intolleranza.

La più detestabile malvagità, le più orrende crudeltà e le più grandi miserie, che hanno afflitto il genere umano, hanno avuto la loro origine in questa cosa chiamata rivelazione o religione rivelata. È stata la più offensiva credenza contro il carattere della Divinità, il più distruttivo della morale e della pace e della felicità dell'uomo, che sia mai stata propagata da quanto l'uomo esiste⁹⁹.

Se così stanno le cose, è preferibile concedere la libertà di errare in materia teologica, al costo di permettere la diffusione di dottrine implausibili e persino di culti politeistici come quelli dell'era pre-cristiana, piuttosto che imporre con la violenza una sola religione a tutti, che comunque non sarebbe esente da superstizioni, assurdità e menzogne.

È meglio, molto meglio, che consentiamo, se fosse possibile, che mille demoni, se mai ce ne fosse qualcuno, vaghino in libertà, e consentiamo che si preghi pubblicamente la dottrina dei demoni, piuttosto che consentire ad uno solo di questi mostruosi impostori come Mosè, Joshua, Samuele e i profeti della Bibbia, di venirsene con queste che pretendono di essere le parole pronunciate dalla bocca di Dio stesso e di aver credito presso di noi. Da dove nascono tutti gli orrendi delitti di intere nazioni di uomini, donne, infanti, di cui la Bibbia è piena e le sanguinose persecuzioni e le mortali torture e le guerre di religione che sin da allora hanno gettato l'Europa nel sangue e nella cenere, da dove nascono se non da questa empia cosa chiamata religione rivelata e la mostruosa credenza che Dio abbia parlato all'uomo? Le bugie della Bibbia sono state la causa di alcune e le bugie del Testamento di altre¹⁰⁰.

Non diversamente da Jefferson, Paine mostra rispetto per la figura di Gesù di Nazareth, ma ne nega la divinità. Ipotizza che Gesù sia figlio di Maria e di un soldato romano di nome Panthera e che la storia del concepimento divino sia stata inventata di sana pianta per evitare la lapidazione dell'adultera. Aldilà di questa ipotesi, che mostra solo quanto poco cristiano sia questo intellettuale americano, ai fini del nostro discorso è soprattutto importante notare che Paine individua la radice dell'intolleranza religiosa non nella distorsione del messaggio evangelico, ma in alcuni suoi elementi. Secondo il Padre fondatore, «quando si dice, come nel Nuovo Testamento, “se un uomo ti colpisce sulla guancia destra, porgi a lui l'altra guancia”, questo significa assassinare la dignità della tolleranza e far degradare l'uomo ad uno spaniel»¹⁰¹.

⁹⁹ Ivi, p. 127.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 128.

La morale di Paine non lascia spazio a dubbi: non bisogna umiliarsi, accettare le angherie, farsi percuotere come cani, magari in vista di un premio *post mortem*; bisogna invece reclamare i propri diritti e, in particolare, il diritto alla libertà di culto e di opinione.

CONCLUSIONI

La tesi che abbiamo sostenuto e – ci pare – ampiamente documentato in questo saggio è che l'idea di tolleranza religiosa non è stata inventata di sana pianta dai filosofi proto-illuministi e illuministi, né estrapolata dalla tradizione giudeo-cristiana come vorrebbero alcuni interpreti protestanti contemporanei, ma recuperata dal paganesimo greco-romano e poi sviluppata e adattata ai tempi moderni.

Una questione del tutto diversa è se gli illuministi avessero ragione nell'esaltare i Romani come i campioni della tolleranza religiosa e nel bollare i cristiani come fanatici intolleranti, perlomeno in modo così categorico. Solo chi si è occupato in dettaglio della storia di Roma può dirci in che misura i Romani fossero tolleranti e i cristiani intolleranti. Sicuramente, esiste un'ampia letteratura che conferma o addirittura radicalizza la narrazione degli illuministi¹⁰². C'è però anche chi sostiene che il concetto di "toleration" è eminentemente moderno e non può essere applicato all'antica Roma – una tesi sostenuta per esempio da Beard, North e Price in *Religions of Rome*¹⁰³. Il problema della tolleranza religiosa nell'Antica Roma non è oggetto diretto della nostra ricerca, ma riteniamo opportuno controbattere almeno a questo tipo di argomentazione. Se è vero che sono stati gli illuministi a diffondere nel mondo occidentale moderno l'idea di tolleranza religiosa, prendendola a prestito proprio dai Romani (a prescindere dal *grado* di radicamento di questa idea nell'Antichità), diventa *ipso facto* insostenibile la tesi dell'inapplicabilità del me-

102 Ci limitiamo a citare solo alcuni lavori: P. Garnsey, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, University of California Press, Berkeley 1987; Id., *Religious toleration in classical antiquity*, in *Persecution and Toleration* (Studies in Church History 21), a cura di W. J. Sheils, Oxford 1984, pp. 1–27; J. A. North, *Religious toleration in Republican Rome*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (New Series), 25, 1979, pp. 85–103; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna 1920: p. x; R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London 1981; S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London 1951; C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians invented a Story of Martyrdom*, HarperCollins, New York 2013.

103 Cfr. M. Beard, J. North e S. Price in *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 212. Qui si legge: «We shall stress too, in this chapter in particular, that traditional Roman paganism was not, as has been claimed, 'completely tolerant, in heaven as on earth'. [...] The Roman elite undoubtedly conceived of its own religious system as superior to the cults of its conquered subjects. No Roman propounded the view that Rome should respect the religious liberty of other peoples.⁴ This does not mean that the Romans were therefore *intolerant* (indeed, the concept of 'toleration' is distinctively modern and does not apply at this period)».

desimo concetto al mondo pagano. A nostro avviso, gli autori di *Religions in Rome* cadono in un equivoco terminologico. Quando Beard, North e Price affermano che «Rome was never a religious 'free for all'», dimostrano di confondere il concetto di “tolleranza religiosa” con il concetto di “libertà di culto”.

Lo Stato *tollerante* è esattamente quello che, pur ritenendo la propria religione superiore alle altre, riconosce e tollera culti diversi. Se uno Stato è invece *neutrale* nei confronti di tutte le religioni, ovvero dotato di un muro di separazione invalicabile tra istituzioni pubbliche e chiese private, allora diciamo che è uno stato liberale e aconfessionale (o laico), ove vige la “libertà di culto” – e soltanto questo è effettivamente un *novum* nella storia umana. La differenza concettuale tra tolleranza e libertà risulta evidente anche se si presta attenzione al linguaggio ordinario: essere tollerati ed essere liberi non è esattamente equivalente.

Il fatto che nell’Impero Romano non vi fosse separazione tra Stato e Chiesa, né libertà di culto come la intendiamo oggi, non implica in nessun modo che non vi fosse tolleranza religiosa.

Anche oggi, diverse democrazie europee sono Stati confessionali, con un regime di tolleranza verso gli altri culti. Per fare solo qualche esempio, sono chiese di stato nazionali la Chiesa luterana di Norvegia, la Chiesa luterana di Danimarca, la Chiesa luterana d’Islanda, la Chiesa luterana delle Fær Øer, la Chiesa anglicana del Regno Unito, la Chiesa ortodossa di Grecia, nonché la Chiesa cattolica nel Liechtenstein, a Malta, in Argentina, nel Principato di Monaco, nella Repubblica Dominicana, in Costa Rica, nel Salvador e, fino al 1984, anche in Italia. Tra l’altro, il sovrano del Regno Unito è il governatore supremo della Chiesa anglicana, così come l’imperatore romano assumeva anche la carica di Pontefice massimo¹⁰⁴.

Per concludere, persino le nazioni più liberali, come gli Stati Uniti d’America, non ammettono una libertà di culto incondizionata (“free for all”). Se si dovessero ripresentare culti che praticano sacrifici umani, gli americani li abolirebbero certamente, così come li abolirono i Romani ovunque arrivarono con le loro legioni¹⁰⁵.

104 Nel 67 a. C. fu Giulio Cesare ad assumere la carica di Pontefice Massimo, ma egli formalmente non fu imperatore di Roma. Dal 12 a.C., con l’ascesa al potere di Ottaviano Augusto, fino al 376 d. C., la carica di *Pontifex maximus* appartenne agli imperatori. Nel 376, l’imperatore Graziano, di religione cristiana, ritenne opportuno rinunciare alla carica, per lasciarla al vescovo di Roma. Anche questo passaggio di consegne dell’autorità religiosa testimonia una sorta di continuità tra paganesimo romano e cristianesimo cattolico, che si dispiega tra il 753 a. C. e il presente.

105 «The Romans, however, did encounter cults and institutions that they were unwilling to absorb. [...] Sheer moral repugnance, which surfaces more conspicuously in Tacitus than in Strabo or Caesar, contributed to the decision to suppress. The Romans moved against human sacrifices everywhere, in North Africa, where it was associated with Saturn (Baal-Hammon), as well as in Gaul» (P. Garnsey, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, op. cit., pp. 168–169).

LA GUERRA CULTURALE FRA ATENE E GERUSALEMME NELLA STORIA AMERICANA

Luciano Pellicani

LUISS University in Rome

lpelli@luiss.it

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 61–83

This article refutes the theory that American political and economic institutions, founded on the rigid separation between State and religious churches, is the outcome of the application of Christian principles, and in particular of Calvinist ones. On the contrary, the author—by resorting to primary sources—shows that the Founding Fathers of the United States of America were deists and illuminists and that the principle of religious freedom affirmed by the Constitution served to impede Calvinists and other Christian churches from establishing confessional and intolerant States. The discussion starts from John Locke's philosophy, because the Founding Fathers see their own institutions as a perfected version of the English ones. The principles included in the *Bill of Rights* owe a debt to Locke's liberalism and, in particular, to his idea of religious toleration and his defense of the inviolable and essential rights of the person. With regard to this English thinker, the author maintains that, notwithstanding his formal adherence to Christianity, he put himself outside the Christian tradition by affirming the autonomy of Reason and its reliance on Revelation.

Che la civiltà ha raggiunto il culmine più alto fra i popoli cristiani non dipende dal fatto che il cristianesimo sarebbe favorevole ad essa, bensì dal fatto che esso è morto e ha ben poca influenza su di essa: finché l'ebbe, la civiltà rimase molto indietro: al Medioevo.

Arthur Schopenhauer

Quando Atene proclama urbi et orbi: *Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi*, Gerusalemme avverte in queste parole:

Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me, e risponde:
Vade, Satana; scriptum est enim Dominum tuum adorabis et illi soli servies (Lc 4).

Lev Šestov

Commentando, sulle pagine del *Corriere della Sera*, il mio libro *Dalla Città sacra alla Città secolare*, Giuseppe Bedeschi mi ha amichevolmente ricordato che «la storia ci dice che la prima grande teoria, espressa nel mondo moderno, dei diritti inviolabili e imprescindibili della persona, è stata elaborata da un pensatore profondamente cristiano, John Locke». E mi ha altresì ricordato che, senza i *Bill of Rights* degli Stati americani, potentemente influenzati dal liberalismo lockiano,

la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 «non è nemmeno concepibile».

Obbiezioni assai forti, quelle di Bedeschi, che, se fossero fondate, colpirebbero a morte la mia teoria della secolarizzazione come rivincita del paganesimo¹. Alle quali è imperativo dare un'articolata risposta.

Quando Locke scrive che «la ragione è il giudice adatto; e la Rivelazione, per quanto possa, in accordo con essa, confermare i suoi dettami, non può invalidare i suoi decreti; né possiamo essere obbligati, dove abbiamo la chiara ed evidente sentenza della ragione, ad abbandonarla per l'opinione contraria con la pretesa che essa sia materia di fede»², egli si pone automaticamente fuori dalla tradizione cristiana. Ciò è tanto vero che Kierkegaard non ebbe esitazione alcuna ad affermare che «la filosofia moderna non era né più né meno che paganesimo» in quanto il suo motto era *cogito ergo sum*, «pensare è essere», mentre, dal punto di vista cristiano, «credere è essere»³. Di qui il fatto che «il cristianesimo dei grandi classici era essenzialmente differente da quello del Medioevo; il rivolgimento causato dal Rinascimento e il razionalismo erano acquisizioni definitive dello spirito europeo. La conoscenza dell'uomo era divenuta il presupposto e il punto di partenza, la fede in un Dio sovrumano e trascendente non ne era che la conclusione»⁴. Per questo, Peter Gay ha definito i quattro secoli fra il 1300 e il 1700 «l'età della cristianità pagana»⁵: un ossimoro con il quale egli ha sottolineato il fatto che la «preistoria dell'illuminismo» fu caratterizzata dall'emergenza di modi di pensare che, pur non essendo più medievali, non si erano ancora completamente affrancati dalla teologia biblica. Lo stesso Gay ha indicato nella filosofia di Locke un classico esempio di «cristianesimo pagano». In effetti, *il Secondo trattato sul governo* è «un'opera di pura dottrina, intesa a dedurre razionalmente, da un principio razionale, un intero sistema di politica»⁶. Un procedimento, quello adottato da Locke, tipico della «scienza profana» dei Greci, centrata sul primato della ragione, mentre la «scienza sacra» si basava sulla Rivelazione. Di qui la natura *sui generis* del «ragionevole» cristianesimo di Locke. Tanto *sui generis* da indurre Leo Strauss a sottolineare con particolare vigore «il conflitto fra la dottrina della legge naturale di Locke e il Nuovo Testamento»: un conflitto che scaturisce – è sempre Leo Strauss che parla – dal fatto che «la dottrina politica di Locke si fonda sull'ammissione di uno stato di natura» e che tale ammissione «è del tutto estranea alla Bibbia»; talché Locke «fu costretto a rendere il più possibile indipendente dalla Scrittura il suo insegna-

1 Cfr. R. Campa, *La teoria della secolarizzazione di Luciano Pellicani*, in *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

2 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971, p. 790.

3 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965, p. 313.

4 L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, Sugar, Milano 1972, p. 200.

5 P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, Norton, New York 1997, p. 256.

6 L. Paryson, *Introduzione a J. Locke, Due trattati sul governo*, UTET, Torino 1960, p. 10.

mento politico, cioè la sua dottrina della legge naturale riguardo ai diritti e i doveri del governante e dei sudditi»⁷.

La quale, per di più, era tutta costruita su un principio di legittimità che era in netta antitesi con quello della tradizione cristiana. Questa si era mantenuta costantemente fedele al principio paolino⁸ secondo cui «non c'era autorità se non da Dio», talché «chi si opponeva all'autorità si opponeva all'ordine stabilito da Dio» (*Lettera ai Romani*, 13, 1–2). Per contro, nella teoria politica di Locke l'autorità non discendeva dall'Alto – dalla “Parola di Dio”, come reiteravano indefessamente i “dottori delle Sacre Scritture” –, bensì veniva dal basso: dalla comunità regolata dalla “legge di natura e di ragione” che garantiva la vita, la libertà e la proprietà dei cittadini. Il che significa che il principio lockiano del «consenso di un gruppo di uomini liberi»⁹ cancellava la Rivelazione quale *source* del diritto divino del sovrano su cui si appoggiava l'alleanza organica fra il Trono e l'Altare e apriva la strada alla concezione laica della politica che sarebbe stata percorsa fino in fondo dagli illuministi del XVIII secolo¹⁰. Col risultato che la teologia biblica – che per oltre mille anni aveva dominato le menti degli abitanti della Cristianità occidentale – avrebbe progressivamente ceduto il passo alla disincantata visione del mondo elaborata e propalata dai filosofi neopagani. I quali, partendo dall'idea che «il corpo politico aveva quale sola regola o legge la volontà degli individui, privarono di ogni autorità o validità politica la legge di Dio»¹¹. Un risultato che fu conseguito grazie all'abbandono di quello che Lorenzo Infantino ha chiamato «il punto di vista privilegiato sul mondo»¹² – la Divina Rivelazione contenuta nelle Sacre Scritture – e il conseguente rifiuto della figura del «Grande Legislatore, dotato di un potere quasi illimitato»¹³.

A ciò si deve aggiungere che il liberalismo di Locke, centrato sull'idea che la proprietà privata era un diritto naturale e inviolabile, si opponeva frontalmente al comunismo della tradizione cristiana basato sulla credenza che «Dio, con il suo atto di creazione, aveva donato tutte le cose in comune agli uomini»¹⁴. Affatto lo-

7 L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 232–233. Cfr. R. Cubeddu, *Tra le righe. Leo Strauss su cristianesimo e liberalismo*, Marco, Lungro di Cosenza 2010, pp. 79 e sgg.

8 Cfr. M. Rizzi, *Cesare e Dio*, Il Mulino, Bologna 2009.

9 J. Locke, *Secondo trattato del governo civile*, in *Due trattati sul governo*, op. cit., p. 318. È da notare che, mentre nei *Saggi sulla legge naturale* Locke respinse nel modo più risoluto la teoria del consenso, nel *Secondo trattato* «il governo legittimo può sorgere solo a partire dal consenso delle persone che vi sono assoggettate» (J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 115).

10 In aggiunta, Locke, negando la possibilità di conoscere le essenze reali, aprì la strada allo scettico Hume, descritto da P. Gay come il prototipo del filosofo neopagano.

11 P. Manent, *Enquete sur la démocratie*, Gallimard, Paris 2007, p. 438.

12 L. Infantino, *Potere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 169.

13 E. Durkheim, *Montesquieu e Rousseau*, Lacaita, Manduria 1976, p. 63.

14 P. Garnsey, *Penser la propriété. De l'Antiquité jusqu'à l'ère des révolutions*, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 137.

gica, data questa premessa, la condanna della proprietà privata da parte dei Padri della Chiesa: essa era un *furtum* frutto di una iniqua usurpatio che, a seguito della Caduta, aveva disintegrato la fraterna comunità originaria¹⁵. Donde il celebre aforisma di Bossuet: «Tutto appartiene a tutti. Dal Governo borghese nasce la proprietà».

Infine, al centro della filosofia lockiana c'è l'individuo¹⁶, mentre al centro della tradizione cristiana c'è la *societas perfecta* concepita come un corpo mistico regolato dal *principium unitatis* così descritto da Walter Ullmann: «*Un tutto unico e indivisibile* e all'interno di esso l'individuo non era che una parte; quello che contava era il benessere della società e non quello delle singole parti che la costituivano. L'individuo era una parte così infinitesimale che i suoi interessi potevano essere facilmente sacrificati sull'altare del bene pubblico, sull'altare della società stessa, perché niente era più pericoloso che la corrosione e l'indebolimento dell'elemento che la teneva unita: *la fede*»¹⁷. Di qui il fatto che tutti i Padri della Chiesa guardarono con orrore all'eresia – ossia alla libera scelta degli individui – e chiesero l'intervento del braccio secolare per estirpare, *cum ferro et igni*, quella che essi giudicavano una “peste” che, come un “diabolico” contagio, minacciava l'unità spirituale della Cristianità¹⁸. Il corollario logico di una siffatta visione olistica della *societas perfecta* fu che «l'eresia fu assimilata al crimine»¹⁹ e, conseguentemente, fu istituzionalizzata «una nuova forma di persecuzione : la caccia all'eretico»²⁰. La quale non fu «un errore marginale, una fatale macchia di inchiostro su una antica e candida pergamena»: fu «una istituzione voluta, pensata, organizzata, amministrata direttamente dai papi»²¹, che altro non fecero che applicare alla lettera il

15 Cfr. L. Pellicani, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 1–24.

16 Nella filosofia lockiana c'è anche l'idea della *tabula rasa*, che rende impensabile il peccato originale, architrave della soteriologia cristiana.

17 W. Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo*, Laterza, Bari 1983, p. 31.

18 Cfr. M. Craveri, *L'eresia*, Mondadori, Milano 1996.

19 J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, Mursia, Milano 1981, vol. I, p. 359.

20 G. Filoramo, *La Croce e il Potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Bari 2011, p. 336. La caccia all'eretico fu preceduta dalla caccia al pagano. Con il sostegno di Costantino, i vescovi cristiani affermarono il principio che «si dovevano torturare i pagani che avevano cariche nella città perché ammettessero la loro impostura religiosa» (R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Laterza, Bari 2006, p. 726). Inoltre, la furibonda crociata dei cristiani contro la filosofia pagana, bollata come “empia follia”, portò alla distruzione «di migliaia di manoscritti in enormi falò» (F. Cardini, *Cristiani perseguitati e persecutori*, Salerno, Roma 2011, p. 154). E portò altresì alla soppressione delle scuole laiche, nelle quali si insegnava la “scienza dei Greci” (H. Trevor-Roper, *L'ascesa dell'Europa cristiana*, Rusconi, Milano 1994, p. 119). Per contro, il cattolico integralista R. Stark ha sentenziato che «la guerra originaria tra religione e scienza non è mai esistita» e che «il cristianesimo non solo non ha impedito il sorgere della scienza; ha svolto un ruolo essenziale al suo sviluppo». Non pago di ciò, egli si è spinto sino a fare questa sbalorditiva affermazione: «La verità più scioccante sull'Inquisizione spagnola è che tutto ciò che viene raccontato è o una totale menzogna o una grossolana esagerazione» (*Il trionfo del cristianesimo*, Lindau, Torino 2012, p. 385 e p. 436).

21 V. Mancuso, *Obbedienza e libertà*, Fazi, Roma 2012, p. 19.

principio – formulato da San Girolamo – secondo il quale «la carne marcia doveva essere tagliata»²². E lo fecero con una tale ferocia da indurre il teologo cattolico Eugen Drewermann a definire il cristianesimo «un lupo con veste d'agnello»²³. Per contro, Locke, nelle sue famose *Letters*, difese, contro gli “zeloti della fede”, il principio secondo il quale «nel culto religioso ciascun uomo gode di una perfetta libertà, non sottoposta ad alcun controllo»²⁴: un principio già presente nella cultura pagana²⁵ e che la Chiesa, in nome della Verità rivelata, aveva brutalmente estirpato.

- 22 Si tenga presente che il principio di San Girolamo fu accolto e ribadito con la massima energia da San Tommaso d'Aquino (*Summa theologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. III, p. 106) e che lo si trova anche nelle dottrine riformate, talché Hasso Hoffmann è giunto alla conclusione che, essendo «la libertà cristiana libertà nella e a partire dalla verità della fede», «nessuna via diretta conduce alle moderne dichiarazioni dei diritti dell'uomo» (*La libertà nello Stato moderno*, Guida, Napoli 2009, p. 148). È particolarmente significativo il fatto che alla stessa conclusione è giunto l'autorevole costituzionalista cattolico E.-W. Böckenförde, il quale – dopo aver riconosciuto che «la libertà religiosa deve la sua origine non alle chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato moderno, ai giuristi e al diritto razionale mondano» – ha definito la questione della tolleranza «la *via crucis* della Cristianità occidentale» (*Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 36).
- 23 E. Drewermann, *Guerra e cristianesimo*, Roetia, Bolzano 1999, p. 110. Non diversa la tesi di Hans Küng: «La Chiesa ha predicato l'amore e seminato l'odio più pestifero, ha annunciato la vita e ha diffuso la morte più sanguinosa» (*La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, p. 153). In effetti, innumerevoli sono gli episodi di agghiacciante spietatezza che hanno caratterizzato la storia del cristianesimo. Fra i quali il più famoso è stato il “sacro macello” compiuto dai Crociati quando conquistarono Gerusalemme (Cfr. A. Leoni, *La Croce e la Mezzaluna*, Ares, Milano 2002, p. 91). Meno noto, ma ugualmente agghiacciante, il massacro degli abitanti della città di Béziers, colpevoli di essere stati “infettati” dalla “peste eretica” (Cfr. M. Roquebert, *I catari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 154).
- 24 J. Locke, *Scritti sulla tolleranza* UTET, Torino 1977, p. 95. Nella teoria lockiana della tolleranza c'è una duplice limitazione di chiara origine cristiana: la tesi che «l'ateismo è un crimine, in forza della pazzia e della colpevolezza del quale un uomo dovrebbe essere espulso da ogni onesto e civile consorzio» (*Difesa della “Ragionevolezza del cristianesimo”*, in *Scritti etico-religiosi*, UTET, Torino 2000, p. 437) e «il tabù del suicidio come la prima condizione del dovere religioso individuale» (J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 148).
- 25 Così il senatore Simmaco – nella famosa lettera da lui inviata all'imperatore Teodosio che, con il Decreto di Tessalonica (380), aveva messo al bando i culti pagani e le eresie – difese il principio di tolleranza: «Viviamo sotto lo stesso cielo, contempliamo le stesse stelle, abitiamo lo stesso mondo. Cosa importa se uno cerca la verità a suo modo? Non è attraverso una via soltanto che gli uomini possono giungere al cuore di un così grande mistero» (Cit. da K. Deschner, *Storia criminale del cristianesimo*, Ariete, Milano 2000, vol. I, p. 264). Non meno appassionata la perorazione della libertà religiosa che ci ha lasciato il pagano Temistio: «Non è mai dispiaciuta alla divinità che si produca fra gli uomini un concerto di voci diverse. Di tale varietà si compiace il Rettore dell'universo: egli vuole che i Siri usino una forma di religione, i Greci un'altra, un'altra ancora gli Egiziani; è sua volontà che i Siri stessi non usino le stesse forme, ma che siano ormai divisi in piccoli gruppi. Non c'è, infatti, uomo alcuno che concepisca le cose del mondo eguale al suo vicino; chi vuole una cosa, chi un'altra; perché, allora, usare violenza contro ciò cui nulla si può fare?» (*Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992, p. 39).

Quanto alla tesi delle radici cristiane della Costituzione americana, essa, sebbene assai diffusa²⁶, è così contraria alle evidenze storiche che Farrell Till l'ha denunciata come un "mito" costruito per legittimare le pretese delle sette fondamentaliste di instaurare uno Stato confessionale²⁷.

Prima di tutto, va ricordato che «i puritani sono stati esaltati quali pionieri della libertà religiosa, sebbene nulla fu più lontano nei loro disegni di tale libertà; sono stati salutati come i precursori della democrazia, sebbene, semmai lo furono, ciò accadde contro le loro intenzioni; sono stati invocati per giustificare la filosofia economica della libera competizione e del *laissez faire*, sebbene essi credessero nella regolamentazione governativa degli affari, nella necessità di fissare i prezzi e nella decurtazione dei profitti nell'interesse del bene della comunità»²⁸. Essi vivevano in un «universo fisso, limitato e inalterabile, decretato da Dio e conosciuto in ogni sua parte: erano intellettualmente dei conservatori, che definivano peccato ogni novità e che consideravano estremamente meritevole da parte di un teologo avere sempre difeso l'antica dottrina senza cercare nuovi sentieri nell'antica via»²⁹.

Conseguentemente, il "sacro esperimento", compiuto dai puritani durante i primi decenni del loro insediamento nel Nuovo Mondo, nulla aveva a che fare con l'individualismo, il capitalismo, la democrazia, la tolleranza e la secolarizzazione. Tutto il contrario. Fu – come ha documentato Sigmund Diamond in un saggio breve quanto istruttivo – un energico tentativo di creare una società basata sulla combinata «teocrazia spirituale-collettivismo economico»³⁰. Se le colonie dell'America settentrionale fossero rimaste fedeli agli imperativi etico-religiosi di Calvino e Knox, mai e poi mai sarebbero sorte le istituzioni tipiche della società moderna. E questo perché – non lo si ripeterà mai abbastanza –

le concezioni sociali dei puritani non erano moderne – anzi fondamentalmente medievali con la loro diffidenza nei confronti del commercio e dell'arricchimento dei singoli. Essi temevano gli effetti dell'avidità umana e sostenevano che gli individui dovessero porre gli interessi della comunità al di sopra di quelli

26 La tesi è assai cara ai teologi biblici della Destra americana, i quali, stravolgendo la realtà storica, dipingono i Padri fondatori come uomini di fede animati dal pio desiderio di fare dell'America una Nazione cristiana (Cfr. R. Boston, *Why the Religious Right is Wrong about Separation of Church and State*, Prometheus Book, New York 1993).

27 F. Till, *The Christian Nation Myth*, The Secular Web. <http://infidels.org/library/modern/farrell_till/myth.html> [01.08.14].

28 P. Miller e T. H. Johnson, *Introduction* a P. Miller e T. H. Johnson, (a cura di), *The Puritans*, Harper and Row, New York 1963, pp. 4-5.

29 P. Miller, *Lo spirito della Nuova Inghilterra*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 457.

30 S. Diamond, *Values as Obstacles of Economic Growth: The American Colonies*, in «The Journal of Economic History», dicembre 1967. L'esperimento comunista fallì poiché – come constatò con amarezza il governatore del New England, William Bradford –, «quando i campi erano tenuti in comune e il prodotto diviso in parti uguali, il raccolto era misero; il giovane rifiutava di lavorare per il vecchio, qualche donna si lamentava che suo marito stava, di fatto, lavorando per altre donne».

personali... Non ragionavano in termini di economia competitiva, capitalistica, anzi, credevano che l'attività e l'abnegazione del singolo individuo dovessero essere dirette al bene dell'intero gruppo. Il desiderio di ricchezza e la ricerca di soddisfazioni personali non erano cose buone in sé e dovevano essere severamente controllate³¹.

Per questo furono infaticabili nel condannare l'usura e «nell'esaltare le virtù della vita rurale e nel criticare lo sviluppo del commercio»³², che percepivano come una minaccia per l'ordine olistico che intendevano preservare con tutti i mezzi. E furono altresì infaticabili nel condannare la democrazia così argomentando: «Se cambiamo la comunità in democrazia, in primo luogo non avremo più per noi l'autorità delle Scritture. Non c'era un tale governo in Israele. In secondo luogo, ci abbasseremo e ci priveremo di quella che ha messo in noi la Provvidenza, poiché la democrazia fra le nazioni civili è considerata la più bassa e la peggiore di tutte le forme di governo»³³.

Coerentemente con i loro principi etico-religiosi, i Padri puritani crearono «una società altamente repressiva»³⁴, nella quale lo Stato – concepito come un «ministero di polizia della Chiesa»³⁵ – svolgeva la funzione di garante della «ortodossia e della preservazione dell'uniformità religiosa»³⁶ minacciando severissime sanzioni contro i devianti. Ciò risulta con la massima chiarezza dall'articolo 6 delle *Leggi religiose, civili e militari della Virginia* (1611) così formulato: «Ogni adulto, maschio o femmina, sarà tenuto due volte al giorno, al primo tocco di campana nei giorni feriali, a recarsi in chiesa per assistere alla funzione religiosa sotto pena di saltare la propria razione giornaliera in caso di prima assenza, sotto pena di fustigazione in caso di seconda assenza, e, in caso di terza assenza, di essere condannato ai lavori forzati sulle navi a remi per sei mesi»³⁷. Non meno liberticida la *Dichiarazione di Cambridge* (1647)³⁸: «Idolatria, bestemmia, eresia, divulgazione di credenze corrotte e

31 B. Bailyn e G. S. Wood, *Le origini degli Stati Uniti*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 126–127.

32 W. A. Speck e L. Billington, *Calvinism in Colonial North America*, in M. Prestwitch (a cura di), *International Calvinism*, Claredon, London 1986, p. 268.

33 Le parole sono di John Winthrop, fondatore e primo governatore di Boston (Cit. da A. Maurois, *Histoire des Etats-Unis*, Albin Michel, Paris 1943, p. 42).

34 T. Bonazzi, *Il sacro esperimento*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 199.

35 R. Luraghi, *Storia degli Stati Uniti*, UTET, Torino 1974, p. 90.

36 E. S. Gaustand, *A Religious History of America*, Harper and Row, New York 1966, p. 55.

37 *Leggi religiose, civili e militari della Virginia*, in F. Marengo (a cura di) *Nuovo Mondo. Gli Inglesi. 1495-1640*, Mondadori, Milano 2011, p. 723.

38 Si tenga presente che la *Dichiarazione di Cambridge* non fece altro che ribadire quanto era stato so lennemente proclamato dalla celebre *Dichiarazione di Westminster* (1646): «Dio è il solo Signore della coscienza; egli l'ha fatta libera dalle dottrine e dai comandamenti umani in qualche modo contrari o estranei alla sua Parola in materia di fede o di culto. Cosicché credere a tali dottrine o obbedire a tali comandamenti per motivi di coscienza significa tradire la vera libertà di coscienza... Pertanto, coloro che rendono pubbliche delle opinioni o tengono in vita pratiche contrarie alla luce naturale o ai principi riconosciuti del Cristianesimo... o che mirano alla distruzione della pace esterna della

perniciose [...] devono essere represses e punite dall'autorità civile»³⁹. La quale aveva anche il compito di scovare, torturare e condannare al rogo coloro che, in combutta con Satana, praticavano la stregoneria⁴⁰.

È da notare che, mentre in Inghilterra circolavano libelli in difesa della libertà di coscienza⁴¹, nelle colonie i Padri puritani si attenevano rigorosamente alla dottrina dell'errore come perversione morale formulata dall'autorevole ministro della fede John Cotton. Questi – dopo aver ricordato che «era stata la tolleranza a rendere anticristiano il mondo» – si era così espresso:

Chiesa e dell'ordine stabilito da Cristo possono essere con tutta giustizia perseguiti e sottoposti alle censure ecclesiastiche» (Cit. da E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, Il Saggiatore, Milano 1964, vol. II, p. 413).

- 39 Cit. da J. G. Palfrey, *History of New England*, Little and Brown Company, Boston 1860, vol. II, p. 185. La *Dichiarazione di Cambridge* confuta la tesi sostenuta da Pietro Scoppola, secondo la quale la separazione, introdotta dalla Costituzione americana, fra lo Stato e la religione, è legata al «dualismo di matrice cristiana» (*Cristianità e laicità*, in G. Preterossi, a cura di, *Le ragioni dei laici*, Laterza, Bari 2005, p. 117). E confuta altresì la tesi di Peter Berger e Anton Zijderveld, secondo la quale «la Riforma nel porre una forte enfasi sulla coscienza degli individui, ha gettato le basi della moderna soggettività, e quindi della panopia di diritti dell'individuo» (*Elogio del dubbio*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 104). La storia dice esattamente il contrario; dice – così si esprime Benjamin Franklin nell'articolo *Toleration* pubblicato il 6 giugno 1772 sulla rivista «The London Packet» – che «ben poche sette cristiane non sono state a turno persecutrici o complici di persecuzioni. I primi cristiani ritenevano che fossero un grave errore le persecuzioni che avvenivano fra i Pagani, ma si perseguitavano l'un l'altro. I primi protestanti della Chiesa d'Inghilterra condannavano le persecuzioni che venivano compiute all'interno della Chiesa romana, ma le praticavano contro i Puritani; questi le trovarono sbagliate tra i vescovi, ma si diedero essi stessi alla persecuzione; sia qui che nel New England» (*Lettera al London Packet*, in N. Mastrolia e L. Pellicani, a cura di, *Le radici pagane della Costituzione americana*, Arielle, Milano 2013, p. 44). E la storia dice anche che ciò accadeva perché, per i protestanti, così come per i cattolici, «Chiesa e Stato erano una sola cosa, dato che la cura della pura e vera religione era intesa come compito dello Stato. L'idea di una libertà di fede era assolutamente estranea a loro, così come a tutta la loro epoca» (O. von Gierke, *Giovanni Altusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1974, p. 66). L'imperativo di ortodossia, base spirituale dell'unità morale che doveva regnare nella Cristianità, era così potente che persino Tommaso Moro ed Erasmo – esaltati dalla dossologia cristiana come campioni della tolleranza religiosa – sacrificarono davanti all'altare del geloso ed esclusivo Dio della Bibbia. Il primo affermando che gli eretici erano dei «cani e dei porci» che insozzavano la Vera Fede (Cit. da W. Durant, *Storia della civiltà*, Mondadori, Milano 1966, vol. VI, p. 714); il secondo formulando questa terribile ingiunzione: «Si getti pure al fuoco colui che combatte gli articoli di fede» (Cit. da J. Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris 1994, p. 136).
- 40 La caccia alle streghe, nella seconda metà del XVII secolo, fu un autentico incubo per i coloni, a motivo della quale vissero nella costante paura di essere colpiti dalla inquisizione degli «zeloti della fede» che facevano ricorso alla tortura per estorcere le confessioni. Nel New England, su una popolazione di appena 100 mila abitanti, ben 234 furono incriminati, di cui 36 condannati a morte (Cfr. B. P. Levack, *La caccia alle streghe*, Laterza, Bari 2008, pp. 238–240).
- 41 Il più celebre dei libelli scritti in difesa della libertà religiosa fu l'*Areopagitica* di John Milton, un tipico prodotto del «cristianesimo pagano». Milton, infatti, «innestò sul tronco della ragione classica il frutto proibito della tradizione ebraico-cristiana; [...] così la libertà filosofica entrò in scena nel grande teatro della Creazione» (G. Giorello, *Introduzione a Areopagitica*, Laterza, Bari 1987, pp. V-VI).

La Parola di Dio è chiara: se uno persiste nell'errore, egli non si pone fuori della coscienza, ma contro la sua stessa coscienza, come l'Apostolo dice. Egli è corrotto e dannato, essendo condannato da se stesso, cioè dalla sua propria coscienza. Così se egli dopo l'ammonizione persisterà nell'errore, sarà punito: egli non sarà perseguito per un caso di coscienza, ma per aver peccato contro la sua stessa coscienza⁴².

Opportunamente, perciò, Ronald Syme ha ricordato, a beneficio degli immemori, che «non era la tolleranza quel che volevano (i puritani), bensì la libertà per se stessi e il potere. Vale a dire: non la democrazia, in qualunque senso la si intenda, ma piuttosto una oligarchia guidata con spirito religioso, una teocrazia insomma»⁴³. La loro aspirazione profonda era quella di materializzare nel Nuovo Mondo il modello di società della Rivoluzione dei Santi, descritto da Michael Walzer come una «Sparta cristiana»⁴⁴: una *Gemeinschaft* animata dalla «vera fede» e programmaticamente ostile ad ogni forma di individualismo. Insomma, una Città sacra nella quale, in modo tipico, ogni cosa, fisica o morale, doveva essere regolata dalla «Parola di Dio» così come essa era interpretata dai ministri della Fede. Accadeva così che «il godimento individuale illimitato dei diritti naturali, che le generazioni successive avrebbero considerato espressione della libertà, sconvolgeva i puritani come incarnazione dell'anarchia»⁴⁵.

Senonché, «l'assenza di un'autorità ecclesiastica centrale aprì la strada a una specie di congregazionalismo anglicano»⁴⁶ e rese possibile – grazie al fenomeno descritto da Nicola Matteucci come una «emigrazione interna»⁴⁷ – la proliferazione delle comunità autocefale: una situazione che impedì al rigido *ethos* puritano, accanitamente ostile alla libertà individuale, di controllare la vita dei coloni⁴⁸. Questi,

42 Cit. da D. J. Boorstin, *The Americans: Colonial Experience*, Vintage Books, New York 1958, p. 9. Di fronte a questa franca condanna della libertà di coscienza, come non essere sorpresi dall'affermazione di Adrian Pabst, secondo cui John Cotton sarebbe stato un energico difensore del «sistema politico liberale e del libero mercato»? (*Athens, Jerusalem, and Rome: A Reply to Luciano Pellicani*, in «Telos», 2013, n. 162, p. 167).

43 R. Syme, *Tre élites coloniali*, Rizzoli, Milano 1989, p. 62.

44 M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, Atheneum, New York 1969. Si tratta di un libro fondamentale, che documenta che i valori che animavano i puritani erano antitetici a quelli della civiltà moderna. Una tesi, peraltro, già sostenuta da R. H. Tawney (*Religion and the Rise of Capitalism*, Smith, Gloucester 1926), ma, per ragioni affatto misteriose, sistematicamente ignorata dalla comunità internazionale dei sociologi, all'interno della quale la lettura weberiana della Riforma e delle sue conseguenze, pur essendo stata innumerevoli volte triturata dalla critica storica, ha acquistato lo status di sentenza passata in giudicato (Cfr. L. Pellicani, *La genesi del capitalismo e le origini della Modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013).

45 E. Foner, *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma 2000, p. 16.

46 M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti*, Il Corriere della Sera, Milano 2005, p. 39.

47 N. Matteucci, *La Rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 205.

48 Non lo poterono anche perché il Governo di Londra, con l'*Act of Toleration* (1689), costrinse i puritani a rispettare, in qualche modo e misura, gli altri culti.

sfruttando «una quasi-libertà che ricordava le città tipiche dell'Europa del Medioevo»⁴⁹, riuscirono a compiere il “profano esperimento” di creare un ordine spontaneo, schiettamente capitalistico-borghese, centrato sul mercato autoregolato e animato dall'individualismo possessivo-competitivo⁵⁰. È vero che i predicatori «condannavano le aspirazioni di carattere secolare che, come la ricerca dei beni materiali, sviavano gli individui dai ben più preziosi tesori celesti»⁵¹, ma, di fronte a illimitate distese di terra ricca e fertile, persino «i quaccheri cedettero alla frenesia e dell'accaparramento e della speculazione»⁵². Il risultato di quella che Eric Foner ha chiamato “la rivoluzione del mercato”⁵³ fu che, mentre il severo ammonimento dell'Apostolo – «L'attaccamento al denaro è la radice di tutti i mali» (*Prima lettera a Timoteo*, 6, 10) – veniva mille volte ripetuto dai pulpiti senza incidere significativamente sulle condotte e le motivazioni dei fedeli, l'America prese ad assumere le forme di una *commercial society* dominata da una opulenta borghesia composta da imprenditori di successo, grandi mercanti, banchieri e proprietari di piantagioni⁵⁴. Già agli inizi del XVIII secolo quello che Roger Williams aveva temuto – l'empio trionfo di Mammona⁵⁵ – era diventato una corposa realtà.

49 F. Braudel, *Grammaires des civilisations*, Arthaud-Flammarion, Paris 1987, p. 491.

50 Che l'assenza di un Governo centrale era la chiave per intendere lo specifico sviluppo della società americana, non sfuggì al penetrante sguardo di Marx. «L'America – si legge nei *Grundrisse* – è un Paese in cui la società borghese non si è sviluppata sulla base di un sistema feudale, ma ha cominciato da se stessa; in cui essa non si è presentata come il risultato che sopravviene a un movimento secolare, ma come un punto di partenza di un nuovo movimento; in cui lo Stato, a differenza di tutte le formazioni nazionali precedenti, è stato sin dall'inizio subordinato alla società borghese, alla sua produzione, e non ha mai potuto avanzare la pretesa di avere fini autonomi; in cui, infine, la società borghese stessa, agganciando le forze produttive di un vecchio mondo allo sconfinato territorio naturale di un nuovo mondo, si è sviluppata in dimensioni finora ignote e in una libertà di movimento sconosciuta, ha ampiamente superato i limiti di ogni lavoro tradizionale nel dominio della natura, e in cui infine gli antagonismi della società borghese stessa si presentano solo come movimenti transitori» (*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1972, vol. II, pp. 648–649). Ben diversamente andavano le cose nell'America latina a causa della presenza di uno Stato burocratico-inquisitoriale che, con i suoi potenti mezzi di repressione, impedì la formazione di una autonoma società civile. Detto con il lessico di Hayek, per secoli e secoli, l'America latina è stata caratterizzata dal soffocante dominio di *Taxis* (l'ordine pianificato) su *Cosmos* (l'ordine spontaneo).

51 P. N. Carrol e D. S. Wood, *Storia sociale degli Stati Uniti*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 37.

52 J. H. Elliot, *Imperi dell'Atlantico*, Mondadori, Milano 2010, p. 313.

53 E. Foner, *Storia della libertà americana*, op. cit., p. 87.

54 In modo tipico, lo sviluppo del capitalismo produsse grandi disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza. A Filadelfia – per fare solo un esempio – il 10% della popolazione possedeva l'89% della proprietà sottoposta a tassazione (Cfr. W. P. Adams, a cura di, *Gli Stati Uniti d'America*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 31). Donde la costante persistenza della lotta fra i piccoli proprietari terrieri e i grandi piantatori sottolineata da F. J. Turner (*La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1959, pp. 191–192).

55 Nel 1664 Roger Williams aveva osservato mestamente che nella colonia da lui fondata i «veri dei» stavano diventando «Profitto, Preferenza, Piacere» (Cit. da R. Luraghi, *Storia degli Stati Uniti*,

Neanche il Grande Risveglio (1720–1740) – durante il quale centinaia di itineranti ministri della fede scatenarono una vera e propria crociata spirituale contro il dilagante neopaganesimo – fu in grado di arrestare il processo di secolarizzazione. Anzi, accadde che l'appassionata predicazione dei pastori revivalisti, moltiplicando il numero delle sette, sfociò nella «pressoché completa distruzione della religione istituzionale come elemento coesivo di una società di piccoli gruppi»⁵⁶. Emerse così un tipico paradosso delle conseguenze: la formazione di un ampio e articolato “mercato delle fedi” che favorì una religiosità legata alla libera scelta, valore cardinale della Città secolare⁵⁷.

Contemporaneamente al Grande Risveglio, il razionalismo illuminista, proveniente dall'Europa, prese a contagiare le élites delle colonie. E così anche la società americana conobbe il conflitto che stava lacerando le viscere intellettuali e morali della società europea: il conflitto fra Atene e Gerusalemme, fra la “cultura pagana” e la “cultura cristiana”⁵⁸. Un conflitto, peraltro, di antichissima data⁵⁹. Infatti, anche dopo la messa al bando del paganesimo quale *crimen publicum*, «il passato rimase un luogo pagano. Chi entrava a far parte della Chiesa portava con sé la macchia di uno stile di vita antico e non trascendente. *L'antiquitas*, l'antichità, madre di tutti i mali, era l'ultimo nemico di tutti i veri cristiani»⁶⁰. Lo era a tal punto che Gregorio Nazianzeno aveva sentenziato che «Atene era pestifera quanto alla salute dell'anima»⁶¹. Accadde così che la vittoria del cristianesimo «segnò la fine della figura del filosofo... e l'ignoranza vicina a Dio risultò incomparabilmente superiore a quella del dotto, ma blasfemo nel porre problemi che non bisognava porre o nel ricercare ciò che non era necessario sapere»⁶². Conseguentemente, la Fede sostituì la Ragione, il commento delle Sacre Scritture la libera investigazione, il dogma il dubbio metodico e il pluralismo delle dottrine, che aveva caratterizzato la civiltà greco-romana, cedette il passo al monopolio clericale della produzione simbolica centrato sul principio di ortodossia e sull'autorità carismatica della Chiesa.

op. cit., p. 31). Ma già William Bradford aveva manifestato il timore che la smodata crescita dei beni materiali avrebbe portato alla «rovina della Chiesa di Dio».

56 B. Bailyn e G. S. Wood, *Le origini degli Stati Uniti*, op. cit., p. 194.

57 Cfr. H. Cox, *La Città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968; H. Becker, *Società e valori*, Comunità, Milano 1963.

58 Un conflitto che Franklin, dopo aver dichiarato che trovava «incomprensibili i dogmi cristiani», sintetizzò con queste parole: «Vedere con la fede significa chiudere l'occhio della ragione» (Lettera al Poor Richard's Almanac, 1758).

59 Cfr. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998 e L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, Bompiani, Milano 2005.

60 P. Brown, *Il sacro e l'autorità*, Donzelli, Roma 1996, p. 29

61 Cfr. L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007 e *Dalla Città sacra alla Città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

62 G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 47.

Tuttavia, la «tradizione razionale, sradicata nel quarto e quinto secolo»⁶³ dall'offensiva cristiana contro il paganesimo, a partire dal Rinascimento riemerse, simile a un fiume carsico, da quella che Leonardo Bruni chiamava «la notte oscura» del Medioevo e proclamò, alto e forte, i diritti e i valori dell'*homo naturalis* e del *saeculum*, contro i quali l'*ethos* cristiano – ossessivamente dominato dall'ideale del *contemptus mundi* – aveva lanciato i suoi anatemi⁶⁴. Contemporaneamente, grazie alla rivoluzione comunale, il monopolio clericale del sapere fu infranto e riapparve sulla scena una figura di cui si era perso persino il ricordo: l'*intellettuale laico*. E riapparve altresì quella che era stata l'istituzione fondamentale dell'Atene dei sofisti: l'*uso pubblico della ragione*. Di qui il fatto che la storia spirituale dell'Occidente è stata «una lotta incessante, sotterranea o manifesta, del paganesimo e del cristianesimo»⁶⁵, la quale proprio sulla scena americana ha assunto forme e contenuti paradigmatici che Jonathan Haidt ha interpretato come un conflitto permanente fra «l'etica dell'autonomia» e «l'etica della divinità»⁶⁶.

Infatti, mentre i Padri puritani – fedeli al *Kerygma* quale era stato elaborato e propalato dai Padri della Chiesa – sognavano di edificare una Sparta cristiana estirpando le radici del paganesimo, i Padri fondatori avevano un progetto di segno opposto, efficacemente sintetizzato da Thomas Paine con la formula programmatica «Ciò che Atene fu in piccolo, l'America sarà in grande»⁶⁷. Tipici uomini del Lumi, erano decisamente ostili al cristianesimo, che stigmatizzavano come un tradizione affatto incompatibile con il principio di libertà, da essi costantemente ed energicamente invocato⁶⁸.

Thomas Paine – che con i suoi appassionati scritti si affermò come il più energico e influente difensore dei valori della Rivoluzione americana⁶⁹ – era dell'idea che nella Bibbia non c'era la «parola di Dio», bensì la «parola di un demonio», la quale «serviva per corrompere e abbrutire l'umanità»⁷⁰. Fermamente convinto che «di tutte le tirannie che avevano afflitto l'umanità, la tirannia della religione era la peggiore» e che «le più detestabili malvagità, le più orribili crudeltà e le più grandi miserie che avevano colpito la razza umana avevano la loro origine in quella cosa chiamata rivelazione o religione rivelata»⁷¹, giudicò «tutte le chiese, ebraiche, cri-

63 C. Freeman, *The Closing of Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, Vintage, New York 2005, p. XIX.

64 Cfr. W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, Laterza, Bari 1980.

65 A. Nataf, *Il libero pensiero*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 19.

66 J. Haidt, *Felicità: un'ipotesi*, Codice, Torino 2008, pp. 217 e segg.

67 T. Paine, *The Wrights of Man*, in *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 568.

68 Cfr. M. D'Addio e G. Negri (a cura di), *Il Federalista*, Il Mulino, Bologna 1980; J. Adams, *Una difesa delle costituzioni di governo degli Stati Uniti*, in *Rivoluzioni e costituzioni*, Guida, Napoli 2000; A. Hamilton, *I principi dello Stato nuovo*, in *Scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1961; R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, Sellerio, Palermo 1996.

69 Cfr. M. Griffo, *Thomas Paine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

70 T. Paine, *The Age of Reason*, op. cit., p. 677.

71 Ivi, pp. 820–821

stiane o turche, invenzioni umane, create per asservire e terrorizzare l'umanità e monopolizzare il potere e il profitto»⁷². Definito dagli «zeloti della fede» «uno sporco piccolo ateo», replicò ricordando che «il clero era sempre stato nemico della conoscenza, dato che esso si reggeva mantenendo il popolo nell'illusione e nell'ignoranza»⁷³. Inoltre, accusò i cristiani di ipocrisia e di doppiezza morale poiché, mentre sulle loro labbra avevano sempre avuto il precetto evangelico di amare i nemici, in realtà erano stati «i più grandi persecutori»⁷⁴.

Thomas Jefferson – bollato dai teologi biblici come «l'arciapostolo dell'irreligione e del libero pensiero»⁷⁵ –, dopo aver ricordato che «il cristianesimo non era, e non era mai stato, una parte della *Common Law*» (Lettera a Thomas Cooper, 1814), fu infaticabile nel sottolineare che «in ogni Paese e in ogni epoca il prete era stato ostile alla libertà e sempre in alleanza con il despota» (Lettera a Oratio Spafford, 1814) e che «i sacerdoti temevano i progressi della scienza» (Lettera a Correa de Serra, 1820); e fu parimenti infaticabile nel condannare gli «incomprensibili dogmi religiosi» – in nome dei quali «gli uomini si erano bruciati e torturati l'un l'altro» (Lettera a Carey, 1816) – che avevano trasformato «la Cristianità in un mattatoio» (Lettera a Benjamin Waterhouse, 1822). Pur riconoscendo la superiorità dell'originario messaggio etico di Gesù – animato dall'idea che l'umanità doveva essere concepita come «un'unica famiglia tenuta insieme dai vicoli dell'amore, della carità, della pace»⁷⁶ –, riteneva che esso era stato corrotto da Paolo e dai Padri della Chiesa in modo così radicale che era impossibile trovare nel cristianesimo storico «un solo tratto positivo» e che esso era colmo di «ignoranza, assurdità, falsificazioni, ciarlatanismo e imposture» (Lettera a William Short, 1820): tutte cose che avevano reso «la metà dell'umanità folle e l'altra metà ipocrita», col risultato che, in nome della Rivelazione e della Fede, «milioni di uomini, donne e bambini innocenti erano stati bruciati, torturati, incarcerati, multati»⁷⁷. Di qui la sua recisa ostilità contro Calvino e la sua «demoniaca» dottrina (Lettera ad John

72 Ivi, p. 666.

73 T. Paine, *Della religione del Deismo comparata alla religione cristiana*, N. Mastroli e L. Pellicani (a cura di), *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit., p. 105.

74 Id., *The Age of Reason*, op. cit., p. 823. La stessa accusa fu rivolta da Franklin: «Per i cristiani, ama i tuoi nemici significa odia i tuoi fratelli».

75 Cfr. M. Beloff, *Thomas Jefferson e la democrazia americana*, Opere Nuove, Roma 1958. A motivo della sua battaglia per la libertà religiosa e la laicità dello Stato, Jefferson fu oggetto di attacchi particolarmente violenti da parte degli «zeloti della fede»; fra i quali, si distinse il reverendo William Inn, che lo accusò di essere un «miscredente» che intendeva «distruggere la religione e introdurre l'immoralità». Jefferson, dopo aver ricordato di «aver giurato eterna ostilità contro ogni forma di tirannia sulla mente umana», osservò ironicamente che «avevano ragione i predicatori che ritenevano che ogni porzione di potere assegnatagli sarebbe stata usata per contrastare i loro disegni» (Lettera a Benjamin Rush, 1800).

76 T. Jefferson, *Syllabus o fan Estimate of the Merit of the Doctrines of Jesus, compared with Those of Others*, in *Writings*, The Library of America, New York 1999, p. 1125.

77 Id., *Notes on the State of Virginia*, in *Writings*, op. cit., p. 286.

Adams, 1823), i cui seguaci, «avidì di acquisire sistematicamente un ascendente al di sopra di tutti gli altri culti», «non avrebbero tollerato nessun rivale se avessero avuto il potere» (Lettera a Thomas Cooper, 1822). Convinto che «la religione era una questione che si collocava esclusivamente nel rapporto fra l'uomo e il suo Dio» e che «un uomo non doveva render conto a nessun altro della sua fede o del suo credo», per impedire l'instaurazione di una teocrazia liberticida chiese che fosse costruito un «un muro di separazione fra la Chiesa e lo Stato» (Lettera alla Danbury Baptist Association, 1802).

Una richiesta, quella di Jefferson, condivisa da James Madison⁷⁸ e motivata dalla constatazione che il dominio della religione aveva sempre portato o all'instaurazione di «una tirannia spirituale sulla società civile» oppure al sostegno dei «troni del dispotismo politico» e che mai i preti erano stati «i guardiani delle libertà del popolo»⁷⁹. Colui che è passato alla storia come «il padre della Costituzione» spinse la sua critica del cristianesimo sino ad affermare che «il legame religioso incatenava e debilitava la mente e la rendeva inadatta ad ogni nobile impresa» (Lettera a William Bradford, 1774): lo dimostrava il fatto che, «per quasi 15 secoli, il cristianesimo istituzionale» non aveva prodotto altro che «orgoglio e indolenza nei preti, ignoranza e servilismo nei fedeli, in entrambi, superstizione, bigotteria e persecuzione»⁸⁰; e lo dimostrava altresì il fatto che «ogni culto religioso era convinto della necessità e della correttezza di imporre la religione per legge» e che «la vera religione dovesse essere imposta a scapito di tutte le altre» (Lettera a Edward Livingston, 1822). Fortunatamente, però, in America si erano formate le condizioni oggettive per garantire la massima libertà religiosa poiché «dove vi era una varietà di culti, là non poteva esserci la maggioranza di un solo culto in grado di opprimere e perseguitare gli altri»⁸¹.

Non meno devastante la critica del cristianesimo che si trova nelle lettere di John Adams, secondo Presidente degli Stati Uniti. Come tutti i deisti, era convinto che «là dove c'era una coscienza là c'era qualche religione» e che «senza religione questo mondo sarebbe stato indegno di essere menzionato in una società civile»; ma era altresì convinto che «la paura delle punizioni dopo la morte», alimentata dai predicatori cristiani, aveva generato una diffusa credulità dalle conseguenze spaventose. Infatti,

78 E condivisa anche da George Washington, il quale – nella lettera inviata il 27 gennaio 1793 ai membri della New Church di Baltimore – espresse la sua soddisfazione per il fatto che, proprio grazie alla istituzionalizzazione della separazione fra la Chiesa e lo Stato, nella società americana «la luce della verità e della ragione avevano trionfato sul potere della bigotteria e della superstizione».

79 J. Madison, *Memorial and Remonstrance against Religious Assessment*, in *Writings*, The Library of America, New York 1999, p. 33.

80 *Ibidem*.

81 *Id.*, *Speech in the Virginia Ratifying Convention*, in *Writings*, op. cit., p. 382.

preti, ierofanti, papi, despoti, imperatori, re, principi, nobili, si erano rivelati creduloni come lustrascarpe, facchini e sguatterri di cucina. I primi avevano creduto ai loro diritti divini così sinceramente come i secondi. Gli auto-da-fé in Spagna e Portogallo erano stati celebrati con la stessa buona fede con cui erano fatte le scomuniche nel Connecticut o come erano rifiutati i Battisti a Filadelfia” (Lettera a Jefferson, 1817).

Ciò accadeva a motivo del fatto che, «in tutto il mondo cristiano», «era punita col fuoco» la «blasfemia di negare la divina ispirazione di tutti i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento dalla Genesi alle Rivelazioni» (Lettera a Jefferson, 1825). Dopo aver denunciato «il monopolio clericale del sapere» che, con il suo «sistema di sante menzogne e pie frodi», aveva paralizzato lo spirito umano (Lettera a John Taylor, 1814), Adams ricordò che «anche dopo la Riforma nessuna setta protestante o dissidente aveva tollerato la libera ricerca» (Lettera a John Taylor, 1814) e che «milioni di favole, racconti, leggende erano stati mescolati con la rivelazione ebraica sia con quella cristiana, tanto da renderle le più sanguinose religioni che siano mai esistite» (Lettera a F. A. Van der Kamp, 1816).

Infine, va ricordato il saggio, breve quanto essenziale, nel quale Benjamin Franklin mostrò che l'intolleranza che aveva caratterizzato l'esistenza storica delle confessioni cristiane era la diretta conseguenza dell'assolutismo gnoseologico e assiologico della Rivelazione contenuta nelle Sacre Scritture.

L'opinione generale – così egli si espresse in frontale polemica con gli “zeloti della fede” – era semplicemente che *coloro che erano in errore* non dovevano perseguire la verità. Ma *i possessori della verità* avevano il diritto di perseguire l'errore fino a debellarlo. Pertanto, visto che ogni confessione era convinta di essere in possesso di *tutta la verità* e che di conseguenza ogni principio che differisse dai propri doveva essere considerato un *errore*, ciascuna riteneva che, quando si fosse impadronita del potere, perseguire gli altri culti fosse un dovere imposto loro da quel Dio che veniva offeso dall'eresia⁸².

Alla luce di tutto ciò, come non essere quanto meno sorpresi dalla tesi di Flavio Felice, secondo la quale «è impossibile spiegare la genesi e lo sviluppo della teoria politica liberale e della Nazione americana al di fuori della tradizione cristiana»⁸³?

82 B. Franklin, *Lettera al London Packet*, op. cit., p. 44. In effetti, il cristianesimo, per oltre mille anni, si è attenuto, con inflessibile rigore, alla dottrina secondo la quale, «allorché predominava l'errore era bene invocare la libertà di coscienza, allorché invece predominava la verità era giusto usare la coazione ... contro eretici, scismatici, apostati, pagani o gentili o idolatri» (F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 87–88).

83 F. Felice, *Liberalismo Usa figlio del cristianesimo*, «Avvenire», 8 giugno 2011. A sostegno della sua tesi, Felice ha messo in campo la teoria della persona. Sennonché, proprio sullo stesso numero di «Avvenire» don Antonio Greco ha scritto che «è falso affermare che il concetto di persona sia un prodotto del messaggio cristiano»; e ha aggiunto: «Le radici cristiane dell'Europa sono una sciocchezza, sem

E come non giudicare un vero e proprio falso storico l'affermazione di Harold Berman, secondo la quale «John Adams e James Madison erano uomini di forti convinzioni cristiane protestanti»⁸⁴? E come, infine, non ritenere del tutto fantasiosa la tesi di Vito Mancuso, secondo la quale quando i presidenti americani polemizzarono con le chiese, «lo fecero in nome di una più pura fede in Dio che riconobbero nel credo unitario»⁸⁵?

I Padri fondatori erano deisti⁸⁶, non già unitari⁸⁷. E il deismo nulla aveva a che fare con tradizione giudaico-cristiana. Anzi, ne era l'antitesi più radicale⁸⁸, come risulta da uno scritto del teologo Jonathan Edwards, che fu uno dei protagonisti più attivi e autorevoli del Grande Risveglio: «I deisti negano l'intera religione cristiana. Di fatto sostengono l'esistenza di Dio, ma negano che Cristo è figlio di Dio e affermano si trattasse di un semplice imbroglione... Negano ogni religione rivelata e una qualsivoglia Parola di Dio e dicono che Dio non ha donato all'umanità atra luce per camminare, se non quella della ragione»⁸⁹. Non diversa l'incompatibilità fra i principi del cristianesimo e i principi del deismo sottolineata da Thomas Paine:

Ci sono momenti in cui gli uomini dubitano della verità della religione cristiana, e ben fanno, perché essa è troppo colma di congetture, incoerenze, improbabilità e irrazionalità per offrire sollievo all'uomo pensante. La sua ragione si rivolta contro la fede. Egli vede che nessuno degli articoli di fede è stato provato e può essere provato... E qui che la religione del deismo è superiore alla religione cristiana. E' libera da tutti gli articoli inventati e tormentosi che scuo-

plicemente non esistono. Se per radici s'intende ciò che sta a fondamento dell'albero e senza il quale l'albero cadrebbe, allora le radici dell'Europa sono e non possono che essere il razionalismo filosofico-scientifico greco e pratico giuridico romano».

84 H. Berman, *Diritto e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1998, vol. II, p. 31.

85 V. Mancuso, *Io e Dio*, Garzanti, Milano 2011, p. 30. Identica la tesi dell'apologeta cattolico Robert Royal (*Il Dio che non ha fallito. Come la religione ha costruito e sostenuto l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 281).

86 Paine, Washington e Adams erano deisti, ma non Jefferson, che, in una lettera inviata nel 1820 a William Short, si dichiarò "materialista".

87 È da tenere presente che Tocqueville, in una lettera a Louis de Kergorlay, giudicò l'unitarismo «una setta che di cristiano non aveva che il nome» (Cit. da D. Lacorne, *De la religion en Amérique*, Gallimard, Paris 2012, p. 139).

88 Lo era a tal punto che nel 1820 William Blake definì i deisti «nemici della Cristianità» (Cit. da R. L. Worthy, *The Founders Façade: Christianity, Democracy, Freemasonry, and Founding America*, Korner-Stone Books, Newcastle 2004, p. 14).

89 Cit. da N. Hagger, *Il segreto dei Padri fondatori*, Arethusa, Torino 2010, p. 171. Alcuni decenni più tardi – precisamente nel 1831 – il reverendo Bird Wilson manifestò il suo disappunto per il fatto che i Padri fondatori della Nazione erano tutti dei «miscredenti» e che fra i presidenti «nessuno aveva mai professato fede nel cristianesimo»; inoltre, lamentò l'assenza di ogni riferimento a Dio nella Costituzione. Un'assenza particolarmente significativa e perfettamente coerente con la natura laica dello Stato americano così come lo concepirono i Padri fondatori.

tono la nostra ragione o feriscono la nostra umanità e di cui la religione cristiana abbonda. Il suo credo è puro, semplice e sublime. Crede in Dio, e là si riposa... Evita tutte le credenze arroganti e rifiuta, come invenzioni fanatiche di uomini, tutti i libri che pretendono vi sia una rivelazione⁹⁰.

Così concepito, il deismo, pur presentandosi come la “religione naturale”⁹¹, altro non era che la neopagana filosofia dei Lumi, centrata sul primato della ragione⁹² e sul principio di libertà individuale. Un principio che portò Jefferson a contrastare con la più grande energia «l’empia presunzione di corpi legislativi e di governanti, civili come ecclesiastici, i quali non essendo essi stessi che uomini fallibili e privi di sacra ispirazione, si erano arrogati il dominio sulla fede di altri uomini, dichiarando che le loro opinioni e i loro modi di pensare i soli veri e infallibili»⁹³.

La presunzione di essere gli unici interpreti fedeli della “Parola di Dio”, presente in quasi tutte le sette⁹⁴, «dette ben presto il via a una battaglia culturale di vaste proporzioni», la quale terminò «quando gli schieramenti si resero conto che non avrebbero potuto eliminare i loro avversari. Divenne finalmente possibile un approccio pluralistico anche nei confronti della religione e così il concetto di tolleranza religiosa, che la cultura americana aveva scacciato dalla porta, vi entrò dalla finestra»⁹⁵. Ne scaturì una situazione assai simile a quella della società inglese dopo

90 T. Paine, *Della religione del Deismo comparata alla religione Cristiana*, op. cit., pp. 107–108.

91 Qui è opportuno ricordare l’osservazione di Schopenhauer: «Filosofia della religione è la parola di moda per religione naturale. Ma non esiste una religione naturale, le religioni sono tutte prodotti artificiali» (*Taccuino italiano*, Passigli, Firenze 2001, p. 70).

92 Dalla supremazia della ragione sulla fede, Kant ha estratto il corollario che la morale o è autonoma o non è morale. Essa, pertanto, «non ha bisogno affatto per il suo sostegno di un altro essere superiore all’uomo» (*La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994, p. 67). Conseguentemente, la religione non è più la base dell’etica – come, per secoli e secoli, avevano indefessamente ripetuto i “dottori della Sacre Scritture” –, bensì tutto il contrario: è l’etica (laica) il tribunale supremo deputato a giudicare non solo la «maestà della legislazione», ma anche la «santità della religione» (*Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, p. 65). Giustamente, perciò, Michael Rosen ha sottolineato il “disaccordo fondamentale” fra l’etica cattolica e l’etica kantiana (*Dignità*, Codice, Torino 2013, p. 98). Infatti, la prima è rigorosamente eteronoma, la seconda, altrettanto rigorosamente, autonoma.

93 T. Jefferson, *A Bill for Establishing Religious Freedom*, in *Writings*, op. cit., p. 346. Redatto nel 1777, solo nel 1786 il *Bill*, grazie al determinante sostegno di Madison, fu approvato dall’Assemblea Generale della Virginia.

94 Non in quella creata nel Rhode Island da R. Williams, il quale, «avendo assorbito dagli arminiani olandesi l’idea della separazione tra Chiesa e Stato, a motivo di questa eresia venne scacciato dal Massachusetts e andò a fondare Providence per farne un rifugio per coloro che erano perseguitati dai coloni puritani» (J. Bury, *Storia della libertà di pensiero*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 84). Un altro campione della tolleranza fu W. Penn, che nel 1677 convinse i quaccheri del New Jersey ad approvare una legge che stabiliva che «la libertà di coscienza e di culto era accordata a tutti» (Cit. da H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 213).

95 P. N. Carrol e D. W. Noble, *Storia degli Stati Uniti*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 59.

la proclamazione dell'*Act of Toleration* (1689)⁹⁶ che offrì ai Padri fondatori la *chance* di istituzionalizzare una netta separazione fra la sfera del sacro e la sfera del profano, fra la Chiesa – *rectius*: le chiese – e lo Stato. Lo fecero – piegando le resistenze di coloro che, come Patrick Henry, desideravano che la Costituzione dichiarasse formalmente che la Nazione americana era fondata sul Vangelo di Cristo – con il Primo Emendamento del 1791, che stabiliva che «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or the press»⁹⁷; e ribadirono il concetto con l'articolo 11 del Trattato di Tripoli del 7 giugno 1797, che così recitava: «The Government of the United States is not in any sense founded on the Christian religion».

In effetti, il Governo degli Stati Uniti era – come l'avevano pensato e designato i Padri fondatori in opposizione frontale all'ideale ierocratico dei Padri puritani animato dall'idea che «la Chiesa pura doveva controllare la società impura e costringere la società impura a conformarsi alla propria interpretazione della volontà divina»⁹⁸ – uno Stato laico – «basato sulla ragione: tollerante di tutte le religioni, ma che non ne sosteneva nessuna»⁹⁹ –, frutto della rivoluzione culturale dell'Illuminismo: una rivoluzione che, in nome del «pensiero classico pagano», fu una «ribellione contro il mondo cristiano»¹⁰⁰ che sfociò in «un grande processo di emancipazione dell'ordine temporale dalle autorità e dai vincoli religiosi imposti dalla tradizione»¹⁰¹, senza la quale – come ha ammesso con la sua abituale onestà Hans Küng – «si sarebbe continuato a bruciare eretici e a torturare persone»¹⁰².

96 Che l'istituzionalizzazione della tolleranza in Inghilterra fu la conseguenza della molteplicità delle fedi, e non già dei principi del cristianesimo riformato, non sfuggì a Voltaire: «Ci fosse solo una religione, si dovrebbe temere il dispotismo, se ce ne fossero due si taglierebbero la gola; ma ve n'è una trentina, e vivono in pace e felicemente» (*Lettere filosofiche*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1964, p. 234). Una tesi, quella di Voltaire, così riformulata da John Rawls: «L'origine storica del liberalismo politico sta nella Riforma e nelle sue conseguenze, con le lunghe controversie sulla tolleranza religiosa del Sei e del Settecento. Fu allora che nacque qualcosa di simile alla libertà di coscienza e di pensiero, come le intendiamo oggi; e, come vide Hegel, la libertà religiosa venne resa possibile dal pluralismo, non certo dalle intenzioni di Lutero e Calvino» (*Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 1993, p. 117).

97 *Constitution of the United States*, in F. Battaglia (a cura di), *Le Carte dei diritti*, Sansoni, Firenze 1946, p. 100.

98 D. Richet, *La religion dans les Etats-Unis*, PUF, Paris 2001, p. 94.

99 N. Hagger, *Il segreto dei padri fondatori*, op. cit., p. 245.

100 P. Gay, *The Enlightenment. The Science of Freedom*, Norton, New York 1996, p. IX.

101 E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 66.

102 H. Küng, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1999, p. 682. Per contro, nella sua arrogante apologia del cristianesimo, l'integralista Manfred Lütz ha sentenziato che l'Illuminismo si è concluso con una «banca rotta intellettuale e storica» (*Dio. Una piccola storia del più Grande*, Queriniana, Brescia, 2008, p. 172). Ben altro fu l'atteggiamento di Dietrich Bonhoeffer di fronte alla Città secolare. Dopo aver riconosciuto che, proprio grazie all'Illuminismo, la civiltà occidentale, si era liberata dal dominio clericale, rivolse ai suoi correligionari questa parentesi: «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*» (*Un cristianesimo non-religioso*, Messaggero, Padova 2005, p. 149).

Opportunamente, perciò, Salvatore Natoli ha osservato che «l'esito della secolarizzazione non è il nichilismo, ma un paganesimo dopo il cristianesimo»¹⁰³ che «non sente il bisogno di una salvezza assoluta»¹⁰⁴. E, altrettanto opportunamente, Frank Lambert ha osservato che

il significato dell'Illuminismo e del deismo per la nascita della Repubblica americana, e specialmente per le relazioni fra Chiesa e Stato, difficilmente può essere sovrastimato. In breve, gli Stati Uniti furono concepiti non in una Età della Fede come quella dei Padri puritani ma in una Età della Ragione, un nome dato al XVIII secolo dal titolo dell'aspra critica del cristianesimo di Thomas Paine¹⁰⁵.

Pertanto, il costituzionalismo americano non fu affatto il risultato di «uno sviluppo autenticamente cristiano», come ha affermato Talcott Parsons¹⁰⁶. La costruzione del nuovo ordine politico-giuridico fu caratterizzata dallo scontro fra due concezioni della libertà radicalmente incompatibili. Mentre per i Padri puritani la libertà significava «libertà dall'errore»¹⁰⁷, per i Padri fondatori essa era quella «libertà d'er-

103 S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 42.

104 Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 13.

105 F. Lambert, *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 161.

106 T. Parsons, *Il cristianesimo e la moderna società industriale*, in D. Zadra (a cura di), *Sociologia della religione*, Hoepli, Milano 1979, p. 326. Parsons, però, riconobbe che il pluralismo religioso «non si sarebbe potuto sviluppare senza una modificazione sostanziale delle posizioni precedenti all'interno del protestantesimo. In particolare, esso era incompatibile sia con il luteranesimo rigidamente tradizionale che con il calvinismo». Riconobbe, in altre parole, che anche nell'ethos del cristianesimo riformato non c'era spazio alcuno per la tolleranza. Ma ciò non gli impedì di affermare che la secolarizzazione fu una «progressiva espansione del principio individualistico implicito nel cristianesimo»: una tesi che egli stesso definì «paradossale», dal momento che «attribuiva al concetto di secolarizzazione ciò che spesso era ritenuto il suo contrario, ossia non il declino dell'adesione ai valori religiosi, ma l'istituzionalizzazione di tali valori» (*Action Theory and the Human Condition*, Free Press, New York 1978, p. 241). Nella stessa linea interpretativa si è mosso R. Stark, autore di un'opera di dossologia mascherata da sociologia storica (*For Glory of God*, Princeton University Press, Princeton 2003), nella quale egli, con l'arroganza che lo ha sempre caratterizzato, sostiene che sono stati i principi originari del cristianesimo a fondare i valori e le istituzioni della civiltà moderna. In tal modo, la guerra culturale fra Atene e Gerusalemme, che tanto significativamente ha caratterizzato – e caratterizza – l'esistenza storica della società americana, viene arbitrariamente cancellata. E viene altresì cancellata quella che Denis Lacorne ha chiamato «la guerra delle due Americhe»: l'America protestante e l'America cattolica (*De la religion en Amérique*, op. cit., pp. 138 e sgg.).

107 Il concetto di libertà come «libertà dall'errore» deriva dal fatto che le religioni abramitiche – giudaismo, cristianesimo, islamismo – «hanno rappresentato se stesse come portatrici di una verità che pone automaticamente tutto il resto in una relazione di non verità» (J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 11). Di qui la concezione della religione come una guerra permanente contro l'errore in nome della Verità rivelata. Una novità assoluta. Infatti, non è affatto vero – come ha affermato Pareto – «che la fede, per indole propria, è esclusiva» (*Trattato di sociologia generale*, Comunità, Milano 1964, p. 6). Essa può essere estremamente tollerante, come risulta dai famosi

rore” che Sant’Agostino aveva stigmatizzato come la «peste peggiore per l’anima»¹⁰⁸, meritandosi così l’epiteto di «primo teorico dell’inquisizione»¹⁰⁹. Conseguentemente, per i Padri puritani, lo Stato doveva assumere su di sé il sacro-santo compito di sostenere e difendere la Verità rivelata mettendo al bando le eresie e le empie idee dei deisti; per i Padri fondatori, alla rovescia, l’America doveva essere un’oasi di libertà di culto garantita dalla presenza di uno Stato rigorosamente laico, centrato sul «diritto ad essere eretici»¹¹⁰. Sicché aveva ben ragione William Williams

editti di Asoka – “il Costantino del buddhismo” – che così recitavano: «Si deve sempre rispetto alle religioni altrui. Agendo in questo modo si esalta la propria religione e non si fa offesa alle altre; agendo diversamente si fa ingiuria alla propria religione e alle altre. Chi dunque esalta la propria religione e denigra totalmente le altre per devozione alla propria religione e per glorificarla, agendo con tale eccesso fa danno alla propria religione. È bene che vi sia dominio di sé, che gli uni diano ascolto e rispetto alla fede religiosa degli altri» (*Gli editti di Asoka*, Adelphi, Milano 2003, pp. 64–65).

108 Sant’Agostino, *Lettera 105*, in G. Barbero (a cura di), *Il pensiero politico cristiano*, UTET, Torino, 1962, vol. II, p. 299. Coerentemente con la sua concezione dell’errore come perdizione, il vescovo di Ippona formulò la celebre teoria del *compelle intrare* che avrebbe regolato l’esistenza storica della Chiesa cattolica per oltre mille anni: «Se vogliamo dire e riconoscere la verità, è iniqua la persecuzione degli empi contro la Chiesa di Cristo, ed è giusta la persecuzione che muovono agli ampi le chiese di Cristo. Beata è quindi la Chiesa quando è perseguitata per causa di ingiustizia, miseri sono invece coloro che sono perseguitati per causa di iniquità. *La Chiesa perseguita per amore*; ed essi per iniquo furore; l’una per indurre il riconoscimento degli errori, gli altri per sovvertire; l’una per richiamare all’errore, gli altri per cadere nell’errore. Infine, la Chiesa raggiunge e perseguita i suoi nemici affinché sia annientata la loro vanità ed essi progrediscano nella verità» (*Lettera 185*, in G. Barbero, a cura di, *Il pensiero politico cristiano*, vol. II, op. cit., p. 350).

109 P. Brown, *Agostino di Ippona*, Einaudi, Torino 1988, p. 236.

110 G. Salvemini, *La difesa della cultura*, in *Democrazia, laicità, giustizia*, Mephite, Atripalda 2007, p. 167. Anche Karl Popper ha molto insistito sull’idea che l’intero edificio della civiltà liberale si basa sul “diritto d’errore” (*Il diritto d’errore*, Armando, Roma 1992). Un diritto che si è affermato contro l’*ethos* cristiano, il quale, nei confronti dei pagani e degli eretici, «giustificava l’odio e persino lo sterminio di massa» (E. Pagels, *The Origin of Satan*, Vintage Books, New York 1996, p. XIX). E ciò accadeva perché nell’universo cristiano, «spaccato non tanto tra natura e soprannatura, quanto piuttosto fra Dio e il Diavolo, la lotta per Dio è lotta contro il Diavolo. E questa poteva essere anche di sterminio» (*Il Sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 293). Pertanto, sarebbe «storicamente erroneo vedere nelle Crociate e nel *jihad* fenomeni periferici, occasionali, una sorta di deviazioni dalla religione vera provocate da gruppi minoritari e fanatici o da qualche pensatore esaltato. La giustificazione religiosa della guerra non è un fatto marginale nella storia delle religioni; soprattutto nel cristianesimo e nell’Islam essa è radicata nei libri sacri (Bibbia e Corano); nel caso della Chiesa, poi, furono le supreme autorità dei dottori, dei papi e dei concili ecumenici ad apporre il loro sigillo» (D. Tessore, *La mistica della guerra*, Fazi, Roma 2004, p. 7). In effetti, «tutta la storia del cristianesimo è stata, nei suoi tratti salienti, la storia di una guerra, un’unica grande guerra condotta all’esterno e all’interno: guerra di aggressione, guerra civile, guerra di repressione ai danni dei propri sudditi e dei propri fedeli» (K. Deschner, *Storia criminale del cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 29). E questo perché, essendo «la presenza nemica del demonio al cuore della creazione», «è costitutiva della vita cristiana la lotta contro satana, l’avversario, il diavolo, il nemico, l’accusatore, il seduttore di tutta la terra, il principe di questo mondo». Di qui il fatto che i cristiani «hanno voluto dare il nome di ‘nemico’ a una presenza storica precisa che aveva il torto di essere semplicemente ‘altra’, ‘diversa’, combattendola con le armi

– uno dei firmatari della Dichiarazione d'indipendenza – quando, dopo aver chiesto invano che nella Costituzione fosse inserito «un esplicito riconoscimento di Dio, delle sue perfezioni e della sua Provvidenza», accusò i Padri fondatori di aver tradito il messaggio spirituale dei Padri puritani.

Ebbene: proprio grazie a quel “tradimento”, fu possibile istituzionalizzare nella società americana la più ampia libertà di culto e di proselitismo per tutte le religioni. Le quali crebbero e prosperarono in una situazione di reciproca tolleranza. Ciò accadde anche perché il conflitto fra Atene e Gerusalemme si attenuò sensibilmente a motivo del fatto che i ministri della fede modificarono l'*ethos* cristiano in modo tale che esso risultò compatibile con i valori della cultura laica. È quanto constatò Tocqueville durante la sua permanenza negli Stati Uniti e che descrisse in pagine giustamente famose.

La religione – si legge nella *Democrazia in America* – è un mondo a parte, in cui regna il prete, ma dal quale egli ha cura di non uscire mai; entro i suoi confini fa da guida alla intelligenza, fuori però lascia gli uomini padroni di se stessi e li abbandona alla indipendenza... I preti americani non cercano affatto di dirigere e di concentrare tutti gli sguardi dell'uomo sulla vita futura, ma lasciano volentieri una parte del suo cuore alle cure del presente; mostrano inoltre di considerare i beni del mondo come oggetti importanti, benché secondari, e se non partecipano personalmente all'industria, almeno si interessano e plaudono ai suoi progressi; infine, pur additando incessantemente ai fedeli l'altro mondo come il grande oggetto dei suoi timori e delle sue sofferenze, non gli proibiscono di ricercare onestamente il benessere in questo¹¹¹.

In aggiunta, «i sacerdoti si pronunciano a favore della libertà civile anche quelli che non ammettono libertà religiosa; tuttavia non li si vede prestare il loro appoggio a nessun sistema politico particolare. Essi hanno cura di tenersi al di fuori della politica e non si immischiano nelle combinazioni dei partiti»¹¹². Di qui il fatto che, mentre «lo spirito di religione e lo spirito di libertà in Francia procedono quasi sempre in senso contrario», in America essi sono «intimamente uniti l'un l'altro»; e ciò accadeva – questa era l'opinione generale riferita da Tocqueville – grazie «alla completa separazione della Chiesa e dello Stato»¹¹³. Una separazione fermamente voluta dai Padri fondatori e, alla fine, accolta dai ministri della fede. Si formarono così quelle istituzioni tipicamente americane – battezzate “denominazioni” e descritte da Peter Berger e Anton Zijderveld come «figlie della concorrenza in una situazione plurale» – il cui “valore fondante” era – ed è – il «diritto di scegliere»¹¹⁴.

e le persecuzioni fino all'annientamento» (E. Bianchi, *La violenza e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 24 e pp. 30–31).

111 A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, UTET, Torino 1968, p. 515.

112 Ivi, p. 344.

113 Ivi, p. 349.

114 P. Berger e A. Zijderveld, *Elogio del dubbio*, op. cit., p. 26.

Una conclusione si impone. L'America non è affatto «nata moderna e progressista», come ha affermato Ernest Gellner¹¹⁵. Al contrario, è nata animata dal potente desiderio di edificare una Sparta cristiana: «una sorta di teocrazia»¹¹⁶ i cui valori cardinali erano in frontale conflitto con i valori «ateniesi» della Città secolare. Un progetto – quello dei Padri puritani – che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, fu energicamente contrastato dai Padri fondatori. Accadde così che la società americana divenne un'arena nella quale si scontrarono due culture: quella centrata sull'idea che lo Stato, con i suoi formidabili apparati coercitivi, doveva instaurare il dominio spirituale della «Parola di Dio» contenuta nelle Sacre Scritture e quella centrata sull'idea che lo Stato doveva garantire l'universale fruizione del diritto di scelta anche nel campo della religione. Un diritto che è stato più volte contestato dai movimenti fondamentalisti, periodicamente riemersi come fiumi carsici¹¹⁷. L'ultimo dei quali è stato quello esploso a cavallo tra il XX e il XXI secolo, animato, in modo tipico, dalla certezza che le forze del Male – «testimonianza inquietante e tragica della deriva del mondo occidentale»¹¹⁸ – avanzano come un torrente in piena; e altresì animato dal progetto di redimere la decadente e corrotta società rifondandola sul primato della fede e sui comandamenti di Dio¹¹⁹. Oggi ci sono potenti denominazioni – come la Chiesa dell'Unificazione guidata dal reverendo Sun Myung Moon e la *Christian Coalition* il cui portavoce è Ronn Torrossian – che hanno alzato il vessillo della «inerranza del testo biblico come primato della fede sulla scienza»¹²⁰ e non fanno punto mistero che il loro obiettivo è l'abbattimento del «muro di separazione tra la Chiesa e lo Stato» e l'instaurazione di una «teocrazia autocratica» per combattere efficacemente sia il «secolarismo ateo» che l'Islam, entrambi percepiti e stigmatizzati come irriducibili nemici dell'America e dei suoi valori cristiani¹²¹.

115 E. Gellner, *Ragione e cultura*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 124.

116 G. Gusdorf, *Les révolutions de France et d'Amérique*, Perrin, Paris 1988, p. 66.

117 Cfr. G. M. Marsden, *Fundamentalism in American Culture*, Oxford University Press, Oxford 2006; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, Chicago University Press, Chicago 1970; J. A. Carpenter, *Revive us again. The Reawaking of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford 1997.

118 E. Pace e R. Guolo, *I fondamentalismi*, Laterza, Bari 1998, p. 18.

119 Contemporaneamente, sulla scena americana è apparso quello che è stato giustamente definito «un fondamentalismo ateista», i cui maggiori teorici – S. Harris, R. Dawkins, D. Dennet, J. A. Paulos e Ch. Hitchens – hanno denunciato la natura irrimediabilmente oscurantista e liberticida della religione in generale e del cristianesimo in particolare. Il che, ovviamente, ha ulteriormente inasprito la guerra culturale fra Atene e Gerusalemme.

120 G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2004, p. 308.

121 Cfr. E. Gentile, *La democrazia di Dio*, Laterza, Bari 2006; K. Phillips, *La teocrazia americana*, Garzanti, Milano 2007; G. Almond, R. Scott Appleby, E. Silvan, *Religioni forti*, Il Mulino, Bologna 2006.

La conseguenza dell'attuale reazione fondamentalista contro la «degenerazione pagana»¹²² è stata che allo storico compromesso tra Atene e Gerusalemme¹²³ si è sostituita quella che James Davison Hunter ha descritto come una «guerra culturale» la cui posta in palio è la definizione dell'identità della Nazione americana¹²⁴. Il che testimonia che il conflitto fra il modello (ierocratico) di Stato dei Padri puritani e il modello (laico) di Stato dei Padri fondatori continua a dominare la scena americana¹²⁵. E questo accade perché, «se l'India e la Svezia si possono considerare agli antipodi fra religiosità e secolarizzazione, la situazione americana può essere descritta così: un'ampia popolazione di Indiani su cui si pone una élite di Svedesi»¹²⁶.

Il che, contrariamente a una opinione largamente diffusa, non rappresenta punto una novità storica. Infatti, l'attuale situazione religiosa degli Stati Uniti sembra un ricalco di quella dell'Impero romano, così descritta da Seneca: «I riti religiosi: veri per la plebe, falsi per i filosofi, utili per i politici»¹²⁷.

122 L'espressione, assai significativa, si trova nella lettera che il reverendo Bob Jones scrisse a George W. Bush in occasione della sua rielezione (Cit. da V. Shiva, *Il bene comune della Terra*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 133).

123 Ha osservato, non senza una punta d'ironia, Jeremy Rifkin che il Sogno americano è durato tanto a lungo poiché è riuscito a rispondere «a due fondamentali desideri dell'uomo: quello della felicità in questo mondo e quello della salvezza nell'altro» (*Il Sogno europeo*, Mondadori, Milano 2004, p. 27). E lo ha fatto nella misura in cui i pastori e i preti hanno rinunciato a spegnere nei cuori la *libido lucranda*, stigmatizzata dall'Apostolo come la radice di tutti i mali. Per dirla senza mezzi termini, in America, il cristianesimo – sia nella versione riformata che in quella cattolica – ha piegato la testa davanti a Mammona e, precisamente per questo, è riuscito a vivere in simbiosi con il capitalismo.

124 J. D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle for Define America*, Basic Books, New York 1999.

125 Un conflitto di vitale importanza, poiché, come ha opportunamente scritto Paolo Prodi, se prevalessero le sette fondamentaliste, l'inevitabile risultato sarebbe «la fine della nostra identità occidentale», basata sulla rigorosa separazione fra la sfera del sacro e la sfera dello Stato (*Storia moderna o genesi della modernità*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 151).

126 P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?* Il Mulino, Bologna 2010, p. 21. Partendo dall'*Homo duplex* di Durkheim, Jonathan Haidt ha spiegato il fatto che la stragrande maggioranza degli Americani si comportano come Indiani con l'idea che gli esseri umani «vivono la maggior parte della loro vita nel mondo ordinario (profano), ma raggiungono la gioia più grande in quei momenti effimeri in cui entrano nel mondo del sacro, in cui diventano semplicemente parte di un tutto» (*Menti tribali*, Codice, Torino 2013, p. 311). Il che significa che le pratiche religiose soddisfano un potente bisogno umano: quello di vivere in una comunità morale caratterizzata da una intensa solidarietà. Tale bisogno – come fu sottolineato con particolare vigore da Engels (*Sulle origini del cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 64 e sgg.) – nel Vecchio Continente è stato soddisfatto anche dai partiti socialisti, con il risultato che milioni e milioni di Europei, avendo trovato un surrogato della religione, si sono allontanati dal cristianesimo.

127 Ma già Lucrezio aveva sottolineato il fatto che, a Roma, «tutte le religioni erano sublimi per l'ignorante, utili per i politici e ridicole per i filosofi».

L'IDEA DELLA TOLLERANZA NELLA DOTTRINA DELLA CHIESA CATTOLICA: UN BREVE SCHIZZO

Konrad Szocik

University of Information Technology and Management in Rzeszow

kszocik@wsiz.rzeszow.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 85-95

This article traces a brief history of the idea of toleration inside the doctrine and the practice of the Catholic Church. The author stresses that before the Second Vatican Council the idea of toleration was accepted by the Church only conditionally and served to avoid public perturbations. This metaphysical refusal was compatible with interpretations of Thomistic and Neothomistic philosophies, which were based on the doctrine of unique truth and consequently excluded the truthfulness of other religions. The Second Vatican Council accepts the concept of religious freedom, which the author interprets as an ecclesiastical equivalent of the idea of toleration developed inside the European philosophical tradition. Particular emphasis is given to the role played by John Paul II in promoting this change of perspective inside the Church.

INTRODUZIONE

Nella dottrina della Chiesa Cattolica Romana, la pratica della tolleranza nei confronti dei non cattolici è sempre stata posta in relazione all'idea di libertà¹. Poiché, nel corso della storia, la stessa idea di libertà è stata intesa in modi diversi, per chiarire il ruolo della tolleranza nell'azione della Chiesa dobbiamo fare riferimento all'evoluzione di questa idea. In ogni caso, la concezione cristiana della libertà non può essere considerata autonomamente, ma deve essere inquadrata come un elemento che dipende dall'atteggiamento pragmatico della Chiesa verso il mondo e le altre religioni. In altre parole, se dobbiamo ricostruire il modo in cui le gerarchie ecclesiastiche hanno storicamente inteso l'idea di tolleranza nel contesto della filosofia, dobbiamo tenere sempre presenti anche i fattori sociali e politici che hanno determinato o influenzato la prospettiva ecclesiastica².

Differenze nella concezione e nella pratica della tolleranza si notano in diversi periodi storici e, precisamente: all'epoca delle prime comunità cristiane; dopo l'Editto di Costantino; dopo l'Editto di Tessalonica; con l'elaborazione della filosofia tomista nel Medioevo; con la diffusione del sincretismo religioso nel Rinascimento; con la reazione alla Riforma protestante e il Concilio di Trento; nel

1 L'idea è qui concepita come un atto del pensiero che può assumere diverse forme (rappresentazione, immaginazione, concetto, ecc.) e che esprime una convinzione universale.

2 L'idea di tolleranza religiosa può essere analizzata non solo da un punto di vista filosofico, ma anche teologico, sociologico o legale. F. Buzzi, *Tolleranza e libertà religiosa in età moderna*, Centro Ambrosiano Edizioni, Milano 2013; R. Erlewine, *Monothemism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*,

rapporto con l'Illuminismo e le rivoluzioni liberali; dopo la breccia in Porta Pia e la fine dello Stato Pontificio; in concomitanza con la nascita dei partiti cattolici di massa nel Novecento; con il Concilio Vaticano II; e infine con il Pontificato di Giovanni Paolo II. I paramenti di questo articolo non ci consentono di esporre in dettaglio tutti questi cambiamenti. Qui, concentreremo perciò l'attenzione su quello che riteniamo lo spartiacque storico decisivo, nella concezione della libertà e della tolleranza: il Concilio Vaticano II. Le altre periodizzazioni e la struttura dei paragrafi verranno di conseguenza.

Anticipiamo che, a nostro avviso, il rifiuto dell'idea di tolleranza prima del Concilio è l'esito naturale e necessario dell'orientamento metafisico della Chiesa. Allo stesso modo, è il cambiamento dell'orientamento metafisico che prende corpo in sede conciliare a determinare l'adozione del concetto di "libertà religiosa"³.

In questo articolo, intendiamo anche dimostrare che questa nuova prospettiva è stata promossa, nell'ambito dell'insegnamento ecclesiastico, soprattutto da Giovanni Paolo II. Il papa polacco, al contrario di quanto sostengono i suoi critici⁴, ha portato avanti le idee di rinnovamento elaborate dal Concilio e ha persino radicalizzato l'orientamento metafisico da esso introdotto.

IL PERIODO PRIMA DEL CONCILIO VATICANO II

Per i Greci e i Romani, la libertà era solo uno strumento per fortificare la vita morale ed era subordinata a valori e a idee più importanti, come l'idea di bontà e di razionalità, o le virtù cardinali. La filosofia cristiana si pone inizialmente in continuità con questo approccio antico⁵. Per la Chiesa, l'uomo non può personalmente decidere i propri scopi, in quanto ontologicamente corrotto⁶. L'uomo deve ricevere non soltanto l'indicazione di un percorso esistenziale, ma una vera e propria guida morale e metafisica. Perciò, la libertà deve essere regolata da istanze superiori che non sono ontologicamente corrotte come gli uomini. Se tutti gli uomini sono cor-

Indiana University Press, Bloomington 2010; S. Andò, C. Sbailò, *Oltre la tolleranza: libertà religiosa e diritti umani nell'età della globalizzazione*, Marco Valerio Edizioni, Torino 2003.

3 P. Portier, *La philosophie politique de l'Église catholique: changement ou permanence?*, «Revue française de science politique», An. 1986, V. 36, N. 3, pp. 325–341.

4 H.–L. Barth, *Papst Johannes Paul II. Santo subito? Ein kritischer Rückblick auf sein Pontifikat*, Sarto-Verlag, Stuttgart 2011; T. Bartoś, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008. Philippe Portier analizza diversi approcci interpretativi, nei quali l'insegnamento di Giovanni Paolo II è presentato o come radicalmente rinnovatore o come sostenitore del conservatorismo. Portier ritiene che la verità stia nel mezzo. P. Portier, *La pensée de Jean-Paul II*, Ed. de l'Atelier, Paris 2006.

5 S. Aurelius Augustinus [S. Aurelio Agostino], *De Libero Arbitrio*, 13. 37, <www.augustinus.it> [12.07.2014]; S. Thoma de Aquino [S. Tommaso d'Aquino], *Summa Theologiae*, Prima Secundae, Quaestio 12, Articulus 2, <www.corpusthomicum.org> [12.07.2014].

6 S. Aurelius Augustinus [S. Aurelio Agostino], *De Libero Arbitrio*, op. cit., 10. 28; Pie X [Pio X], *Notre charge apostolique. Lettre du pape Pie X aux évêques français*, 25 août 1910, <www.sillon.net> [12.07.2014].

rotti, solo un'istanza oltreumana può garantire perfezione e certezza. La visione teocentrica del mondo giustifica il concetto di subordinazione dell'uomo a Dio e all'autorità ecclesiastica. Questo modello determina non solo il modo peculiare di comprendere la libertà nell'ambito del Cattolicesimo, ma anche la funzione della scienza. Nel Medioevo, la scienza è intesa come contemplazione della natura e delle idee eterne. Dal Rinascimento, la scienza si assume invece il compito di spiegare e controllare la natura, nonché anticipare i suoi eventi⁷.

Più in dettaglio, fino agli albori dell'Età contemporanea, l'idea di libertà nella Chiesa è intesa come "libertà dall'errore" e non come "libertà di errare"⁸. La conseguenza di questa impostazione dottrinale è che la libertà individuale trova un limite nel dovere di obbedienza e di subordinazione alle istituzioni che custodiscono la verità rivelata agli uomini da Dio. Perciò, altri valori e idee sono spesso considerati più importanti della stessa idea di libertà individuale, come, ad esempio, l'idea di giustizia, che, nell'insegnamento di Leone XIII, viene usata per giustificare la disuguaglianza tra i ceti⁹.

Il concetto di libertà dall'errore implica il primato delle idee metafisiche e dei dogmi religiosi sul rispetto delle libertà civili. Per la metafisica cattolica tomista, l'idea fondamentale era l'idea di Dio, compresa attraverso una peculiare ed esclusiva interpretazione della Rivelazione. Chi rifiutava questa interpretazione si poneva fuori dalla verità e, dunque, dalla libertà. L'insegnamento pubblico della Chiesa doveva di necessità bollare come errate tutte le confessioni non cattoliche. La tolleranza nei confronti di chi si riteneva essere nell'errore veniva equiparata alla tolleranza nei confronti dell'errore, ovvero del peccato: «Ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione»¹⁰.

Il modello teocratico di governo o la stretta alleanza tra la Chiesa e l'autorità secolare rendono possibile l'applicazione penale del diritto ecclesiastico. Questo diritto risulta dalla filosofia tomistica e dal modello metafisico dogmatico. Le teorie sbagliate devono essere eliminate dalla vita pubblica, perché la «tolleranza è in se stessa immorale», come ancora insegna nel 1953 l'ultimo papa preconciatore, Pio XII¹¹.

7 J. Collins, *Idea of God, 1400–1800*, in P. P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, v. 2, Charles Scribner's Sons, New York 1973, <www.xtf.lib.virginia.edu> [03.05.2014].

8 Questa idea viene esplicitata nel Vangelo di Giovanni, al versetto 8:31: «[31]Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; [32] conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (*La Sacra Bibbia. Il Nuovo testamento*, CEI, <www.maranatha.it> [16.09.14]).

9 Leo XIII [Leone XIII], *Graves de communi. On christian democracy*, 6, <www.vatican> [03.05.2014].

10 Pio XII, *Ci riesce. Discorso di Sua Santità Pio pp. XII ai giuristi cattolici italiani*, 5, <www.vatican.va> [03.05.2014].

11 *Ibidem*.

Ciò non significa che, sul piano pratico, la Chiesa cattolica e gli Stati cristiani siano sempre stati intolleranti nei confronti delle altre confessioni religiose – siano quella ebraica, musulmana, o protestante. La storia dimostra che vi sono state diverse fasi storiche di tolleranza e intolleranza, in diverse aree della Cristianità. Tuttavia, la tolleranza non era mai di ordine dottrinale, ma sempre di ordine pragmatico. Il processo di secolarizzazione, prima filosofico e poi anche politico e sociale, ha infatti indotto la Chiesa a venire a compromessi, ma soltanto per quanto riguarda gli aspetti politici e sociali, non sul piano delle idee metafisiche. Tra gli altri, lo chiarisce Leone XIII:

Ancora, non v'è neppure valido motivo per accusare la Chiesa di essere restia più del giusto ad una benevola tolleranza, o nemica di un'autentica e legittima libertà. In realtà, se la Chiesa giudica che non sia lecito concedere ai vari culti religiosi la stessa condizione giuridica che compete alla vera religione, pure non condanna quei governi che, per qualche grave situazione, mirando o ad ottenere un bene, o ad impedire un male, tollerino di fatto diversi culti nel loro Stato¹².

Nella filosofia tomistica e, poi, dalla seconda metà dell'Ottocento, nella filosofia neotomistica, si assume sempre che l'uomo abbia capacità cognitive efficaci per conoscere il mondo reale. Per questo motivo gli uomini che non accettano la dottrina religiosa e filosofica "vera", sono o ignoranti che non conoscono la verità cattolica, oppure sono posseduti da Satana.

Il concetto di libertà individuale – in particolare di libertà religiosa e di pensiero – e il principio di eguaglianza dei diritti sono stati costantemente condannati dai papi fino agli ultimi anni prima del Concilio Vaticano II. Leone XIII, nella lettera enciclica *Libertas. Sulla natura della libertà umana*, pone infatti enfasi sulla contraddizione tra libertà religiosa e religione cattolica. Quest'ultima, essendo ordinata da Dio, è l'unica vera e, quindi, non può ammettere la libertà individuale:

Ad ulteriore chiarimento, è opportuno considerare separatamente quelle varie conquiste di libertà che sono un'esigenza dell'epoca nostra. In primo luogo notiamo nelle singole persone un atteggiamento che è profondamente contrario alla virtù religiosa, ossia la cosiddetta libertà di culto. Questa libertà si fonda sul principio che è facoltà di ognuno professare la religione che gli piace, oppure di non professarne alcuna. Eppure, fra tutti i doveri umani, senza dubbio il più nobile e il più santo consiste nell'obbligo di onorare Dio con profonda devozione. Tale obbligo deriva dal fatto che noi siamo sempre in potere di Dio, siamo governati dalla volontà e dalla provvidenza di Dio e, da Lui partiti, a Lui dobbiamo ritornare¹³.

12 Leone XIII, *Immortale Dei*, <www.vatican.va> [11.09.2014].

13 Id., *Libertas*, <www.vatican.va> [04.05.2014].

La nuova situazione politica che caratterizza l'Europa secolarizzata, dopo la Rivoluzione francese, è causa di un'accezione condizionata della tolleranza religiosa. La Chiesa accetta la pratica della tolleranza nei confronti dei non cattolici solo per ridurre il rischio di conflitti sociali¹⁴. Questa posizione è ancora sostenuta, negli anni cinquanta del XX secolo, da Pio XII, il quale ricorda agli avvocati italiani che esiste solo un'unica vera religione e tutte le altre sono errori. Tuttavia, aggiunge che si devono rispettare le altre religioni, in ragione di un bene superiore: l'ordine pubblico¹⁵. Perciò, possiamo concludere che la Chiesa, fino al 1965, non ha mai accettato l'idea di tolleranza religiosa.

IL CONCILIO VATICANO II E LA NUOVA FASE DELLA DOTTRINA CATTOLICA

La vera svolta dottrinale si registra con il Concilio Vaticano II, che introduce cambiamenti anche nell'ambito degli orientamenti metafisici e adatta, almeno in parte, l'insegnamento della Chiesa a idee e movimenti di pensiero del mondo secolarizzato¹⁶. Uno dei concetti più importanti introdotti dal Concilio è il concetto di libertà religiosa, che sostituisce quello di tolleranza ai fini del quieto vivere.

Il concetto di libertà religiosa introdotto con il Concilio Vaticano II si spinge ben oltre l'idea pragmatica di tolleranza religiosa come antidoto ai problemi di ordine pubblico. Possiamo dire che, a partire dal 1965, con la *Dichiarazione sulla libertà religiosa Dignitatis Humanae*, nell'insegnamento della Chiesa prende forma una sintesi tra la tradizionale "libertà dall'errore" e le moderne libertà civili. Se la libertà dall'errore è in continuità con la tradizionale visione teocentrica del mondo, la nuova concezione della libertà si fonda su una prospettiva antropocentrica, tipica del pensiero illuministico¹⁷. Così recita la *Dichiarazione*:

Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente

14 «Per queste ragioni, senza attribuire diritti se non alla verità e alla rettitudine, la Chiesa non vieta che il pubblico potere tolleri qualcosa non conforme alla verità e alla giustizia, o per evitare un male maggiore o per conseguire e preservare un bene» (*ibidem*).

15 Pio XII, *Ci riesce*, op. cit., p. 6.

16 *Constitutio pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis Gaudium et Spes*, <www.vatican.va> [03.05.2014].

17 I. Kant, *Was ist Aufklärung?: Thesen und Definitionen*, a cura di E. Bahr, Stuttgart, Reclam 1996.

sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione¹⁸.

Possiamo notare che nel documento *Dignitatis humanae* la Chiesa modifica la gerarchia dei valori. Prima del Concilio avevano un ruolo superiore i valori e le idee proprie della metafisica tomistica, come la dottrina della verità unica e il criterio di appartenenza religiosa. Dopo il Concilio, nella dottrina della Chiesa, il nuovo valore superiore diventa il concetto di dignità umana, come sottolinea lo stesso titolo del documento.

Sul piano del contesto socio-politico, il motivo probabilmente più determinante è il desiderio di pace a livello globale. Le esperienze della Seconda Guerra Mondiale, l'Olocausto in primis, preparano il terreno per l'accettazione dei diritti individuali fondamentali, basati sul concetto di dignità umana. Invitano, in special modo, ad accettare finalmente le idee chiave della Rivoluzione francese: libertà, uguaglianza e fraternità¹⁹.

Uno dei risultati di questo desiderio mondiale di pace è la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, approvata dall'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1948. Secondo questo documento, ogni l'uomo ha una dignità «inerente» che «costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»²⁰. Mentre tutto il mondo desidera la pace, la Chiesa non vuole restare l'unica grande organizzazione mondiale con idee ostili a questo ideale di unità dell'umanità²¹. Se c'è generale accordo sul fatto che tutti gli uomini sono uguali e hanno la stessa dignità, non è più possibile conservare il punto di vista metafisico che fa dipendere la dignità umana dall'appartenenza religiosa. Se la dignità umana è l'elemento connaturale ("inerente") della persona, non può essere intesa come acquisita dall'uomo durante la vita.

Se, come sopra accennato, la rivoluzione metafisica nell'insegnamento della Chiesa prende corpo con il documento *Dignitatis Humanae*, già un anno prima, il 21 novembre 1964, nella *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, possiamo notare i prodromi di questo cambiamento. Nel *Lumen Gentium* leggiamo infatti che la «Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica», ma non, che «è la Chiesa cattolica»²². "Sussistere", dal latino *subsistit in (subsistere)*, significa "durare", "persistere in". Questa parola esclude un'identità rigorosa. Se la Chiesa di Cristo

18 Dichiarazione sulla Libertà Religiosa *Dignitatis Humanae*, 2, <www.vatican.va> [11.09.2014].

19 Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II in occasione della visita al Mausoleo di Yad Vashem a Gerusalemme*, 23 Marzo 2000, <www.vatican.va> [11.09.2014]; Francesco, *Discorso del Santo Padre Francesco. Visita al Memoriale di Yad Vashem*, Gerusalemme, 26 maggio 2014, <www.w2.vatican.va> [11.09.2014].

20 *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, Preambolo, <www.ohchr.org> [02.05.2014].

21 Giovanni Paolo II, *Lettera del Santo Padre Giovanni Paolo II ai Capi di Stato e di Governo e Decalogo di Assisi per la pace*, 24 gennaio 2002, <www.vatican.va> [11.09.2014].

22 *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, 8, <www.vatican.va> [03.05.2014].

solo “sussiste in”, ma non “è” identica con la Chiesa cattolica, si può riconoscere, per la prima volta nella storia della Chiesa, o la verità delle altre religioni, o perlomeno la presenza di elementi della verità teologica nelle altre religioni. In altre parole, viene superato il tradizionale esclusivismo della dottrina cattolica.

Il Concilio, ispirato dal carattere secolarizzato e pluralistico del mondo occidentale, sceglie dunque una formula che si presta ad essere accettata anche fuori dalla Chiesa. Viene, in altre parole, abbandonata la tesi preconciare nella quale la formula *subsistit in* era sostituita da *esse*, come nella lettera enciclica di Pio XII del 1953: «La sola religione cattolica è stata data e confermata da Dio»²³.

Il concetto viene ulteriormente chiarito nel documento *Nostra Aetate*, ove il Concilio sottolinea gli elementi comuni tra le varie religioni e mette enfasi sulla loro funzione sociale e psicologica:

Ugualmente anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri. La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini²⁴.

L'APPROCCIO ANTROPOCENTRICO DI GIOVANNI PAOLO II

Se è vero che il carattere secolarizzato dell'Occidente è stato uno dei fattori principali del cambiamento dell'insegnamento della Chiesa, è anche vero che le idee relative ai diritti umani esistevano già in Europa ai tempi dell'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese. Malgrado ciò, la Chiesa non solo non ha cambiato da subito la propria dottrina, ma ha messo in atto una strenua difesa della tradizionale visione del mondo cattolica. Perciò, la rivoluzione conciliare della Chiesa deve essere spiegata con la comparsa di nuovi elementi, capaci di determinare il cambiamento, e non con la semplice ragionevolezza delle proposte illuministe.

Giovanni Paolo II, nel 1994, proponendo una riflessione ad ampio raggio sul XX secolo, esplicita le cause principali che hanno provocato l'“apertura” della Chiesa al mondo. Per il Pontefice, la Chiesa ha deciso di abbandonare il modello teocratico e apologetico solo a causa delle due guerre mondiali e, in particolare, dopo che il mondo è venuto a conoscenza dell'esperienza dei campi di concentramento:

²³ Pio XII, *Fulgens corona*, <www.vatican.va> [03.05.2014].

²⁴ *Dichiarazione sulle relazioni Della Chiesa con le religioni non cristiane Nostra Aetate*, 2, <www.vatican.va> [11.09.2014].

In questa prospettiva si può affermare che *il Concilio Vaticano II costituisce un evento provvidenziale, attraverso il quale la Chiesa ha avviato la preparazione prossima al Giubileo del secondo Millennio*. Si tratta infatti di un Concilio simile ai precedenti, eppure tanto diverso; un Concilio *concentrato sul mistero di Cristo e della sua Chiesa ed insieme aperto al mondo*. Questa apertura è stata la risposta evangelica all'evoluzione recente del mondo con le sconvolgenti esperienze del XX secolo, travagliato da una prima e da una seconda guerra mondiale, dall'esperienza dei campi di concentramento e da orrendi eccidi. Quanto è successo mostra più che mai che il mondo ha bisogno di purificazione; ha bisogno di conversione²⁵.

In questo senso, le esperienze tragiche della Seconda Guerra Mondiale hanno avuto conseguenze apprezzabili sulla dottrina della Chiesa. Gli equivalenti ecclesiastici della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* sono infatti i documenti conciliari, soprattutto *Lumen Gentium* e *Dignitatis Humanae*. Ma si tenga presente che, nonostante le esperienze della Seconda Guerra Mondiale, Pio XII non ha voluto cambiare nulla e, anzi, ha perseverato nella critica del mondo secolarizzato. La base filosofica dell'opposizione al mondo restava il paradigma teocentrico²⁶. Al contrario, Giovanni Paolo II mantiene il carattere teocentrico specifico della religione e della teologia, ma sottolinea anche la necessità di acquisire e fondere con essa la nuova visione antropocentrica dominante nel mondo contemporaneo:

Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda²⁷.

Per Giovanni Paolo II, il concetto di libertà religiosa era la base di tutte le altre libertà e del bene dell'umanità, e l'attività pubblica della Chiesa doveva rispettare la libertà umana individuale e la sua coscienza, che per la Chiesa è un "sacratio":

La libertà religiosa, talvolta ancora limitata o coartata, è la premessa e la garanzia di tutte le libertà che assicurano il bene comune delle persone e dei popoli. È da auspicare che l'autentica libertà religiosa sia concessa a tutti in ogni luogo,

25 Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente*, 18, <www.vatican.va> [03.05.2014].

26 «Omnia igitur recte ordinata, composita, atque, ut ita dicamus, «theocentrica» sint, si reapse volumus ut omnia ad Dei gloriam dirigantur per vitam virtutemque, quae in nos ex divino Capite permanat» (Pio XII, *Mediator Dei et hominum*, 2, <www.vatican.va> [03.05.2014]).

27 Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 1, <www.vatican.va> [03.05.2014].

e a questo scopo la chiesa si adopera nei vari paesi, specie in quelli a maggioranza cattolica, dove essa ha un maggiore influsso. Ma non si tratta di un problema della religione di maggioranza o di minoranza, bensì di un diritto inalienabile di ogni persona umana. D'altra parte, la chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza²⁸.

Accanto al concetto di libertà religiosa, il Pontefice polacco auspica anche l'instaurazione di un clima di tolleranza in altri comparti della sfera pubblica, come risultante della consapevolezza e dell'esercizio, da parte di ognuno, dei propri diritti e dei propri doveri²⁹. Questo orientamento, basato su un modo naturalistico di intendere la dignità umana (l'idea di comune legge naturale)³⁰, si può interpretare come la definitiva accettazione di tutte le conseguenze derivanti dall'idea di fratellanza tra gli uomini. Il Papa afferma infatti di non avere «altra intenzione se non quella di servire l'uomo in uno spirito di fratellanza universale, come ha così fortemente affermato il Concilio Vaticano II»³¹. Pone perciò la libertà religiosa alla base di tutti i diritti umani e sottolinea la sua necessità per garantire la pace tra gli uomini e la ricerca della verità:

Anzitutto, la libertà religiosa, esigenza insopprimibile della dignità di ogni uomo, è una pietra angolare dell'edificio dei diritti umani e, pertanto, è un fattore insostituibile del bene delle persone e di tutta la società, così come della propria realizzazione di ciascuno. Ne consegue che la libertà dei singoli e delle comunità di professare e di praticare la propria religione è un elemento essenziale della pacifica convivenza degli uomini. La pace, che si costruisce e si consolida a tutti i livelli dell'umana convivenza, affonda le proprie radici nella libertà e nell'apertura delle coscienze alla verità³².

Questo orientamento antropocentrico, indipendentemente dalle ragioni autentiche che lo hanno ispirato (metafisiche o politiche), è stato oggetto di critica radicale da parte dagli avversari del Concilio. La Fraternità Sacerdotale San Pio X, condannata da Giovanni Paolo II nel 1988 per la sua disobbedienza al Papa e per il rifiuto

28 Id., *Redemptoris Missio*, 39, <www.vatican.va> [03.05.2014].

29 «Possa il rispetto degli altri, pur nelle loro differenze, rinforzare un clima di tolleranza e di cooperazione, dove ciascuno accetti i doveri che gli incombono e al tempo stesso rivendichi i propri diritti!» (Id., *Discorso di Giovanni Paolo II nella cerimonia di congedo all'aeroporto di Satolas*, Lione (Francia), 7 ottobre 1986, <www.vatican.va> [11.09.2014]).

30 Id., *Veritatis splendor*, 12, <www.vatican.va> [03.05.2014].

31 Id., *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Conferenza Episcopale della Francia*, Casa Diocesana di San Sisto (Reims), 22 settembre 1996, <www.vatican.va> [11.09.2014].

32 Id., *Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXI Giornata Mondiale della Pace: La libertà religiosa, condizione per la pacifica convivenza*, 8 dicembre 1987, <www.vatican.va> [11.09.2014].

delle riforme conciliari³³, ha accusato il Pontefice polacco di aver portato la Chiesa all'indifferentismo religioso e all'"apostasia silenziosa"³⁴. In rapporto alla tradizione preconciliare dell'insegnamento ecclesiastico, siamo dunque di fronte ad un cambiamento radicale nella storia della Chiesa. Perciò, tra i diversi modi di interpretare il Concilio, ci è parso opportuno dare risalto a quello che sottolinea la sua portata rinnovatrice³⁵.

Il Papa si è spinto fino a riconoscere la somiglianza tra i valori illuministi dominanti nella vita pubblica in Francia e le idee cristiane³⁶. Almeno nella sfera pubblica, Giovanni Paolo II ha ridimensionato l'importanza dei dogmi, dando la preferenza ad alcune idee e concetti propri della filosofia secolarizzata, visti come più adeguati nel contesto della cultura occidentale contemporanea³⁷. È senz'altro possibile che anche la rielaborazione metafisica sia, in fondo, il frutto di un ennesimo adattamento pragmatico, richiesto dal contesto politico e sociale. Giovanni Paolo II ha amesso pubblicamente che questo cambiamento risponde anche a motivi politici. Ha infatti parlato di un'apertura «alla nuova primavera della Chiesa», a partire dal pontificato di Giovanni XXIII, e della necessità di «leggere e interpretare fedelmente 'i segni dei tempi'», in particolare la «solidarietà tra i popoli»³⁸. Tuttavia, concludere che quella della Chiesa sia soltanto una conversione tattica, dunque "insincera", sarebbe del tutto speculativo. I documenti parlano di un cambiamento dottrinale che ha effettivamente avuto luogo e a questi documenti vo-

33 Id., *Ecclesia Dei*, 3, <www.vatican.va> [03.05.2014].

34 *Dall'ecumenismo all'apostasia silenziosa. Venticinque anni di pontificato. Studio della Fraternità Sacerdotale San Pio X sull'ecumenismo*, 31, <www.unavox.it> [03.05.2014].

35 R. Schenk, *Vatican II and Jacques Maritain: Resources for the Future? Approaching the Fiftieth Anniversary of the Council*, in: J. P. Hittinger, *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 6 e sgg.

36 Jean Paul II [Giovanni Paolo II], *Discours du Saint-Père Jean-Paul II au président de la République Jacques Chirac*, Tours, 19 septembre 1996, <www.vatican.va> [12.07.2014].

Il papa, tra l'altro, nel suo libro *Memoria e identità* ha scritto che le idee di libertà, uguaglianza e fraternità rappresentano un contributo fondamentale dell'Illuminismo all'affermazione dei diritti umani. Id., *Memoria e identità: conversazioni a cavallo dei millenni*, Milano 2005.

37 Secondo Jobert, Giovanni Paolo II ha adattato l'insegnamento della Chiesa alla filosofia secolarizzata, in conformità con l'intenzione del Concilio Vaticano II. P. Jobert, *Initiation à la philosophie de Jean-Paul II*, Saint-Osmose Saint-Etienne 2011, pp. 6, 16, 41. Anche secondo A. Guggenheim, Giovanni Paolo II ha voluto conciliare filosofia cristiana con l'umanesimo moderno e contemporaneo. A. Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Parole et Silence, Paris 2011, p. 203. Dal canto suo, Oliver Bennett ha interpretato questo approccio pragmatico di Giovanni Paolo II come un'efficace politica culturale della Chiesa. Uno degli strumenti utilizzati dal Papa è stata la "strategia della canonizzazione", della quale si è servito, secondo Bennett, per garantire alla Chiesa un posto nella cultura di massa. O. Bennett, *Strategic Canonisation: Sanctity, Popular Culture and the Catholic Church*, «International Journal of Cultural Policy», Vol. 17, No. 4, September 2011, pp. 451–452.

38 Giovanni Paolo II, *Lettera del Santo Padre Giovanni Paolo II al Direttore dell'Osservatore Romano in occasione del 140° Anniversario del Quotidiano*, 1 luglio 2001, <www.vatican.va> [08.09.2014].

gliamo attenerci. I fatti storici dicono che Giovanni Paolo II era più rinnovatore che tradizionalista, almeno in riferimento alla politica verso le altre religioni³⁹.

39 Giovanni Paolo II ha scritto che «la chiesa riconosce volentieri quanto c'è di vero e di santo nelle tradizioni religiose del buddismo, dell'induismo e dell'islam riflessi di quella verità che illumina tutti gli uomini» (Id., *Redemptoris Missio*, op. cit., 55). Sul rapporto con le altre religioni vedi anche: G. O'Collins, *The Second Vatican Council on other Religions*, Oxford University Press, Oxford 2013; J. Connelly, *From Enemy to Brother: the Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Harvard University Press, Cambridge, London 2012; J. Hou, *Return to Christ and Renovate the Church. Reflections 40 Years After the Second Vatican Ecumenical Council Presented to the Bishops All Over the World*, Glory Printing, Taiwan 2012; D. Pratt, *The Church and Other Faiths: The World Council of Churches, the Vatican, and Interreligious Dialogue*, P. Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2011.

THE FACES OF TOLERANCE AND THE QUESTION OF ITS LIMITS

Paweł Dybel

University of Warsaw / Polish Academy of Sciences
pdybel@waw.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 97–111

One of the most passionate critiques of the liberal idea of tolerance has been performed recently put forward by Slavoj Žižek who maintains that it is self-contradictory in its assumptions and consequences in social practice. Yet, if we take a closer look at Žižek's line of arguing argumentation it appears that it leads to similar aporias and contradictions that he recognizes in this idea. What is more, his objections are very similar in their "leftist" assumptions to those formulated by right oriented Polish philosopher, Ryszard Legutko, who maintains that the liberal tolerant attitude leads to uncritical acceptance of any all form of otherness. In the article we ask the question about the validity of the critical arguing of both, Žižek's and Legutko's arguments, while pointing to the anthropological assumptions of the liberal concept of tolerance that they misrecognize. For it is the concept of the free, autonomous and self-critical human being that is at the basis of this concept and is inherently linked to the origins of the liberal-democratic state.

THE CRITICS OF THE IDEA OF TOLERANCE BY ŽIŽEK

The modern European idea of tolerance has its roots in the tradition of liberal thought and is inherently connected with the rise of the liberal-democratic state. This was one of the main reasons why it has been criticized by the representatives of the political left who usually accused its liberal defenders and followers of false bourgeois consciousness and of typical class hypocrisy. According to these leftist critics the liberals justify the capitalist liberal model of economy and at the same time confirm themselves narcissistically in their high self-esteem. They try to make themselves believe (and the broader public as well) that they are open to different forms of otherness and able to tolerate them. But they in fact repress in this way their bad conscience, while trying to ignore the fate of the exploited working class and other marginalized social groups whose representatives live on the level of animal vegetation.

This way of reasoning is also recognizable behind Slavoj Žižek's latest critique of the idea of tolerance put forward by him in the book *Violence. Six Sideways Reflections*.¹ However, it is worth noting that in outlining the genealogy of this idea he puts the stress on the significance of the religious wars that in the 16th century took place in Europe. According to Žižek, the enormous, horrifying acts of cruelty between Catholics and Protestants during these wars, combined with their disastrous social and economic consequences, prompted John Locke and others to pro-

1 S. Žižek: *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Big Ideas / Small Books 2008.

mote the idea of tolerance as the preferred way of behavior towards the confessors of other religions.

Looked at from this perspective, the idea of tolerance actually only has a negative, that is to say, pragmatic justification: we are ready to tolerate other religions, other political views, other ethical values, etc. only because otherwise it would lead us to war with others.² This is, however, a very weak justification of this idea. According to it, the tolerant attitude is imposed on individuals mainly by the external circumstances in which they live and does not originate in the conviction that they simply have to accept different forms of cultural otherness. These are purely pragmatic and not truly ethical motives.

Žižek supports his critical view on the genealogy of the idea of tolerance on the basis of three arguments. Firstly, he maintains that of key significance for the political career of this idea was the universal character of the logic of the capitalist free market economy that supported it. In this there were the transcultural economic laws serving as the basis of this economy model, laws that were not typical for any particular world-view. This logic corresponds with the liberal postulates of 'free choice' which presuppose the possibility of individual attitudinal distance from any particular customs, values, religious beliefs, etc. The result of this is, as Žižek maintains, that:

it is only modern Western capitalist culture for which autonomy and individual freedom stand higher than collective solidarity, connection, responsibility for dependent others, the duty to respect the customs of one's community.³

Consequently, the 'subject of free choice' as it is presupposed here: 'can emerge only as the result of an extremely *violent* process of being torn out of a particular lifeworld, of being cut off from one's roots'.⁴

The price then that the individual has to pay for his liberal idea of tolerance is his being uprooted from his own culture and the complete indifference towards his own cultural world-view. Yet, what is actually being promoted—and this is the second argument—is modern Western culture, including the liberal interpretation of the rights of the individual. They are, however, not entirely neutral, but have been formulated on the basis of a particularly European tradition. What is more, in spite of the respect expressed towards other views, all manifestations of attachment to particular religions, customs, cultural traditions, etc., are stigmatized as being 'fundamentalist'. Consequently, all individuals that express such attachments are treated as naïve and dogmatic.

2 Cf. *ibidem*, p. 146: "Let us not forget that liberalism emerged in Europe after the catastrophe of Thirty Years War between the Catholics and Protestants. It was an answer to the pressing question of how people who differ in their fundamental religious allegiances could exist."

3 *Ibidem*, p. 144.

4 *Ibidem*, p. 146.

At the same time the liberal defenders of the idea of tolerance—and this is the third of Žižek’s arguments/objections—preach the uncritical acceptance of all forms of otherness. Such otherness is glorified and fetishized by the very fact of being other. Consequently, adherents of this view are not able to critically reflect upon the assumptions that underlie different forms of otherness (p. 150–153).

Yet, if we take a closer look at these three arguments/objections it appears that they contradict each other. The way in which they relate to each other is very much similar to that which underlies the well-known story from Freud’s *Interpretation of Dreams*.⁵ Here, the person who borrowed the cauldron, puts into question the objections of its owner that it has been ruined, by saying:

1. I am returning the new cauldron to you.
2. The holes were already in it when you lent it to me.
3. In fact, you never lent it to me.

If we apply this logical scheme to Žižek’s reasoning, we can then characterize it in this way:

Liberalism prefers the ideological neutralism and free play with the elements of tradition. This results in the indifference to particular worldviews and in holding everyone in (secretive) contempt who identifies himself with a particular tradition, religion, or set of customs. All these individuals are treated as obtuse ‘fundamentalists’.

In fact, however, liberalism represents a very particular worldview, one that is deeply rooted in the intellectual tradition of the West and prefers particular values, and that imposes them by force on the other cultures.

The quintessence of liberalism is the postulate of unconditional respect for other cultures only because they are other. This results in the uncritical idolatrous acceptance of them for themselves and, at the same, time in the degradation of one’s own culture.

Liberalism is therefore simultaneously characterized by: (1) ideological indifference (2) fundamentalist Euro-centrism and (3) the uncritical acceptance of all forms of otherness. If there were really so the tolerant attitudes as they are promoted by liberalism underlie the assumptions that exclude each other. Consequently, the liberal idea of toleration of different forms of otherness relies on assumptions that exclude each other.

The question then arises, how was it possible that the founders and followers of this philosophical tradition did not see it? What is more, how have the liberal attitudes that rely on such contradictory assumptions become the elements of social practice? How could the individual think and behave in such an absurd way?

⁵ Cf. S. Freud: *Interpretation of Dreams*, transl. by A. A. Brill, New York: The Macmillan Company 1913, New York: Bartleby.com 2010, p. 110.

But perhaps the problem lies rather in the contradictory logic of Žižek's own objections against liberalism. Perhaps it is his way of arguing that itself bears the marks of the absurd logic of the borrowed cauldron.

TOLERANCE AND THE RISE OF THE LIBERAL-DEMOCRATIC STATE. THE VICISSITUDES OF ŽIŽEK'S ARGUMENTS

As mentioned above, Žižek's critique of the idea of tolerance, if regarded in the context of Marxian and leftist tradition, is nothing new. It refers to the well-known objections of the representatives of this political orientation who saw in it mainly the element of bourgeois hypocrisy typical for the well-off social classes that, while talking about the right of the human being to wide area of individual freedoms, in the private and public spheres were at the same time blind to the fact of deep social inequalities.

Although there is a grain of truth in this line of argument, such a devastating leftist critique of the idea of tolerance is one-sided and subjective. For at the basis of this idea is not only the pragmatic calculation (better to tolerate the different views of others than be at war with them) and the expectation of financial profits from the proliferation of 'liberal' free market economy, but also, of crucial importance, the appearance of entirely new concepts surrounding the free and rational human subject as drawn up in the important philosophical concepts of 17th century (e.g. Locke, Descartes, Spinoza, and Leibniz). These concepts implied that the human subject is in its essence a self-conscious, rational being that is in its nature good and responsible. Therefore, this subject has the right to individual freedoms and autonomy. In other words, it has to rely in its worldly being on its own reason and not on the eternal truths as they have been declared by the Church and imposed on it by its unquestionable authority.

Considered in this context the idea of economic freedom cannot be treated as the main source of the liberal concepts of individual political freedoms but rather as its effect. In other words, it was first of all the deep transformation of self-understanding of some influential social groups in the 18th and 19th centuries in Europe, as had been initiated by the philosophical concepts mentioned above, that contributed to the introduction of multiple political freedoms into the legal system of the modern democratic-liberal states. It was, first of all, on the ideas of political liberalism inherently connected with the philosophical tradition of rationalism and empiricism and not on the liberal economic concepts that the foundations for this state were laid.

It is worth noting that in their early book, *Hegemony and Socialist Strategy*, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe show an even clearer understanding than Žižek for the significance of liberal ideas of freedom and autonomy. In this book Laclau and Mouffe maintain that the liberal ideas of freedom and tolerance cannot

be interpreted as the signs of class 'egoism' and the hypocrisy of the bourgeois ruling classes. On the contrary, they became the core elements of self-understanding of modern societies and therefore cannot be ignored in the political programs of the left.⁶

Another aspect of the question is that this 'positive' justification of the idea of tolerance does not free us from its negative side, connected with the original meaning of the term *tolerare*, that is to say, the state of not being able to bear somebody. On the one hand it is true that what is behind the tolerant attitude is not the pragmatic calculation of gains and losses but the respect for the individual freedoms of the other and of his rights as a human being. On the other hand this does not mean that the tolerant person does not face a problem with the claims of those who maintain that only his own religion is 'true', his own political views are correct, the customs of his own culture the only proper ones, etc. One can tolerate other religions, political views, customs, etc. and at the same time be deeply convinced that the confessors of other religions believe in the 'untrue' God, followers of other political parties are mistaken, the participants of other cultures follow bad customs, etc. In other words, one can be at the same time deeply convinced about the superiority of one's own religion, political views, culture, customs, etc. and still treat one's own tolerant attitude as imposed on oneself by force. Does then such a tolerant attitude have anything in common with the true tolerance that has to be accompanied by the stance of respect towards that which it tolerates?

The demand that the tolerant person has to show respect to people who have different beliefs, views, opinions, follow different customs, act according to different ethical values, etc. implies that it has to overcome any negative feelings towards these peoples and their beliefs. One then can speak about tolerance in the proper meaning of the word. This is no doubt a very noble postulate; not only the acceptance of different forms of religious, political and cultural otherness but also the holding of those others in high esteem. However, there arises here the question of whether or not the acceptance of this demand by the tolerant individual enables him to overcome his primordial ambivalence towards what he tolerates. How is it possible at all that he, while being confronted with others who believe in another God, have different political views, follow different customs, etc., not only entirely overcomes his own aversion to them but in addition tries to hold them in high esteem? Do we not expect from this individual something that is impossible? Does this not impose on the individual an entirely abstract demand for a premature, hyper-positive stance? Do we not have to do here with a desperate attempt to negate that which is repressed and to neutralize it, while, in fact, all such attempts at abolishment and removal have failed? From whence is this esteem for the other to come, in the face of individual differences in religion, politics, customs, etc.?

6 Cf. E. Laclau / Ch. Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy*. London / New York: Verso 1985, especially pages 158–193.

The demand to hold the others in esteem would seem to resemble the particular circular way in which, according to Freud, the Super-ego addresses its orders to the human being. The argument of the tolerant Super-ego would then be: you have not only to accept the other but also hold him in esteem precisely because he is the other! If it is really so, then this is a truly irrational demand. Be tolerant and hold in esteem any form of otherness because I have ordered it to you! Full stop. This is then that the real meaning of the liberal idea of tolerance has assumed the form of an apodictic demand that one hold the other in esteem and become at the same time an inherent part of the *political correctness* of today.

In accordance with this view Slavoj Žižek criticizes this idea and demonstrates that it leads to the unsolvable aporias in the self-consciousness of the tolerant subject:

Respect for others' beliefs as the highest value can only mean one of two things: either we treat the other in a patronizing way and avoid hurting him in order not to ruin his illusions, or we adapt the relativist stance of a multiple 'regimes of truth', disqualifying as violent imposition any clear insistence on truth.⁷

The posture of holding the other in esteem can be then either accompanied by the patronizing stance of treating him from above, or by the relativist attitude in which the tolerant subject puts into question the claim to truth of all possible views, beliefs and convictions of others. In the first case the tolerant subject artificially enforces upon himself the posture of esteem towards the other while at the same time maintaining that only his religion is 'true', only his political views are correct, only the customs he follows are right, etc. In the second case, the posture of esteem towards the other is undermined by a sort of intellectual nihilism. If there is no religion, political ideology, scientific theory, etc. that could conceivably put forward the claim to truth, then they all cannot be treated by me seriously. In fact they all rely on naïve and illusory ideas that are worth nothing. Therefore, it is not a problem for me to tolerate them.

The internal contradiction of these two postures manifests itself particularly in the attitude of tolerant individual towards the representatives of other religions. In the first case he has to hold in esteem the others who believe in a God whom he cannot accept as the embodiment of religious truth. In philosophy, science or in politics it is possible to modify or change one's own views in confrontation with other ones without putting the former entirely into question. The religious individual cannot perform this because of the absolutist claim to truth that underlies the very essence of religion. Therefore to assume a tolerant attitude towards the followers of other religions is for him the real challenge. He has in a way to act against himself and pays for it with his own inner discrepancy.

⁷ Žižek, *op. cit.* p. 139.

In the second case the relativist tolerant individual assumes a stance that is in contradiction with the absolutist claims to truth of any religion as mentioned above. At the same time the stance of esteem for the religious beliefs of the other is in contradiction with the very essence of this stance. For how can I hold in esteem the religious views of the other if in my opinion they have no worth at all?

Žižek, who unmasks the discrepancy that underlies these two postures, both the religious and the relativist one (and the particular sort of hypocrisy that accompanies them), proposes his own solution to this dilemma. While criticizing the (allegedly) tolerant attitude of enlightened Europeans towards the believers of Islam, he at the same time maintains that instead of artificially holding a posture of esteem towards them one should perhaps submit: 'Islam – together with all other religions – to a respectful, but for that reason no less ruthless, critical analysis'.⁸

The question is however, of what this "esteem" towards the followers of Islam should consist? Do we not here see a return, in new clothing, of the liberal aporia that was initially laughed at by Žižek? On the one hand the 'unconditional critical analysis' that unmasks the illusory character of religious beliefs, on the other hand the respect/esteem shown to them? Has not the liberal hypocrisy been replaced here by the leftist-critical one? And there is of course the question of whether or not the followers of Islam are at all able to accept any 'unconditional critical analysis' of their own religion.

TOLERANCE AND THE COURT OF REASON. LEGUTKO'S FEARS

Interestingly, there are some striking similarities between Žižek's critiques of the idea of tolerance and that of Ryszard Legutko, a Polish philosopher and politician representing the national-Catholic option:

[...] tolerance tries to rejoin two contradictory and difficult to bring together human emotions – disapproval and esteem. It promises to hold in esteem everything that we shall disapprove of, and this even before our disapproval will appear and we will have the opportunity to verify if something deserves esteem at all [...]. If we treat disapproval and esteem as empty forms that almost automatically could be applied in any future situation, we create at the same time the strong temptation to ideologize the notion of tolerance. We make disapproval and esteem independent from that which, as it seems, should permanently accompany them, from the reflection on its plausibility and this is to say from the habit of reasonable analysis of our own feelings and of that to which they are related.⁹

⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁹ R. Legutko: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu* [Tolerance. On the Severe State, Natural Law, Love and Conscience]. Gdańsk: Słowo/Obraz_Terytoria 1997, p. 214.

According to Legutko the fundamental weakness of the concept of tolerance consists in the postulate assuming the posture of esteem towards any form of otherness before the individual performing the critical reflection could evaluate and possibly disapprove of it. This results in a discrepancy between non-reflective acceptance by the individual of different forms of otherness that are incompatible with his own religious beliefs, political views, systems of values, etc. that should actually be thrown away by him along with the tolerant posture of esteem towards them that he assumed automatically.

The weakest point of Legutko's arguments is the lack of attention paid to the difference between on the one hand those forms of otherness that are not in deep conflict with one's own views and systems of values, that is, those of which one need not disapprove, and on the other hand those forms of otherness that for various reasons are unacceptable to the individual. Legutko seems to assume that everything related to the idea of tolerance is to be disapproved of and thrown away simply because it is different.¹⁰ This way of arguing implies that all forms of cultural otherness are highly suspicious and should be thrown away because they are ... other. While criticizing the idea of tolerance for its one-sidedness, since it dogmatically requires respect for all forms of otherness, Legutko sets against it another form of dogmatism. His argument implies that the assumption of critical reflection prompts the individual to disapprove of and throw away all forms of religious, cultural or political otherness. Those forms are simply to be disapproved of precisely because they differ from that with which one identifies.

In the statement quoted above we can recognize the typical way of thinking about the idea of tolerance of the representatives of the national-Catholic option in Polish politics. However, what is particular in Legutko's argument is that he claims to give 'scientific' justification of his standpoint. According to him it is possible to carry out a 'reasonable critical analysis' of all possible forms of otherness. Yet, the question is what we are to understand by the 'reasonable' character of this analysis? Evidently the author has in mind a sort of superior element of the human

10 This critical attitude of Legutko has its roots in his deeply sceptic evaluation of modern European democracy whom he would like to oppose the "good political system" while being deeply convinced that he disposes over the proper definition of it. This has to be the republican definition of it at the basis of which is—as J. P. Chudzick notices correctly—"the Aristotelian-Tomistic concept of virtue, and with it of the state that has the hierarchical structure, establishes the relationships of superiority and obedience, promotes the values of honor and devotion to higher concerns, that is to say to common good" in: J. P. Hudzik: *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji* [*Three Studies on Metaphysics, Memory and Democracy*], *op. cit.* p. 219. This type of republican concept of state that is at the basis of Legutko's truly biological aversion to democracy and idea of tolerance could perhaps have turned out to be effective in Middle Ages or in Austrian Galicia in 19th century. Hudzik who enters into polemics with this concept remarks correctly that republicanism does not imply necessarily the hostility towards the idea of democracy and concludes that the author of *Tolerancja* represents in fact the anachronistic model of conservative political thinking at the basis of which lies the entire misunderstanding of changes that the democratic system underwent in the twentieth century.

mind, something like the Kantian ‘court of reason’, on the basis of which one could objectively decide which forms of otherness are to be disapproved of and thrown away. Regardless, the question remains of whether or not the assumption of such an over-historical element in human mind with access to objective truth testifies to the intellectual dogmatism of the author. Does not Legutko’s court of justice consist in fact of Catholic-national ideas and values that are treated by him ‘uncritically’ as absolutely true? Do they not in the last instance enable him to decide a priori—read: automatically—about the worthlessness of the other ideas and values?

Although both Žižek and Legutko point to some real weaknesses of the liberal idea of tolerance, their own proposals, a leftist-radical and a Catholic-national argument respectively, are equally unconvincing. The first gets entangled in the aporias of the tolerant attitude it initially criticizes. The second argues in the style of an ‘enlightened’ Catholic fundamentalist and tries to make us believe that the only right ‘scientific’ attitude towards all forms of cultural otherness is to be suspicious and critical towards them. However, in this concept the ‘scientific’ criticism serves to legitimize the utmost non-tolerance: to throw away any form of otherness only because it is other. Consequently, the allegedly non-critical liberal cult of the otherness for itself is replaced in Legutko by equally non-critical disapproval of otherness.

TOLERANCE AS A MODE OF CO-EXISTENCE WITH OTHERS

What is specific about the European idea of tolerance is that at the basis of it is the postulate of acceptance of the right of followers of other religions to believe in their own God. This postulate was followed by another postulate, one that was first clearly formulated by John Locke in his well-known letter on tolerance: the separation of Church from the state.¹¹ This second postulate opened the space for the secularization of the public sphere in which the claims of different religious groups to absolute truth could be suspended and replaced by the discussion over common issues in which it was possible to reach in the end rational consensus. Regarded in this context, the idea of tolerance is inherently connected with the concept of the liberal-democratic state that is ideologically neutral and that guarantees its citizens a wide area of individual freedoms. Therefore, all radical critics of this idea actually put into question the constitutional and legal foundations of this state.

The state that claims to be the embodiment of one religious truth liquidates by its essence the free space for tolerant attitudes towards the followers of other religions. The absolutist claim that underlies any religious truth is here transferred

11 J. Locke: *A Letter Concerning Toleration and Other Writings* (1789). Indianapolis: Liberty Fund 2010.

onto the public and private sphere that are then subordinated to different legal interpretations of this truth and shaped by them. If there are found, in such a fundamentalist state in which the institution of the Church has grown deep into secular state institutions, different religious groups whose members raise similar absolutist claims related to their own true God, then there exists the permanent danger of religious wars. The European religious wars of the 17th century, in which all sides displayed enormous cruelty to each other, testify to this danger.

It is only when we take into account this particular historical context that we are able to realize what enormous challenge faced Locke while writing his *A Letter concerning Toleration*. In a sense, he had to reconcile water with fire; to defend religious tolerance while at the same time acknowledging that the absolutist claim to represent the only one Truth makes up the essence of each religion. He did it by referring to the Christian commandment of love of the other, while at the same time stressing the voluntary character of any identification with a particular faith and a particular church, and in the end by pointing to the necessity of maintaining social peace (the pragmatic argument).

Yet, of crucial importance was his deep conviction that to assume a tolerant attitude the individual has to distance himself from both himself and from others. This conviction implicitly underlies Locke's arguments. This is also the point in which his concept of tolerance decisively differs from the traditional one found in the notion of *Lebenswelt*, according to which individuals have to tolerate the multiple differences that are spontaneously produced by social life itself. In other words, the liberal attitude of tolerance as conceived by Locke does not belong to the realm of the life-world but rather the Christian individual has to impose it on himself so as to rise to the challenge put before him by the history of religious wars. He has to meet this challenge by drawing on both the commandment of Christian faith that demands love towards the other, and the understanding of the individual as a free person who prefers the maintenance of social peace over involvement in heated religious quarrels. One can of course—and this is one's right—treat the other religion as mistaken or false, this does not mean however that one can coerce the other to the 'true' religion by force.

In putting forward the idea that, in religious matters, human beings should tolerate each other's faith, Locke was confronted with the question of whether or not this attitude of tolerance has to be unlimited and concern all religious confessions. From the contemporary point of view, the answer he gave to this question is highly intolerant. Namely, he stated that the British state cannot tolerate Catholics and atheists.¹² This statement shows how much he was still influenced by the political and religious prejudices of his time. In his eyes The Catholics were traitors to the British Empire who should be driven out of it, and atheists were highly immoral persons whose denial of God and religion was the worst conceivable blasphemy.

12 Locke excluded also all religions, whose rituals imply making offerings from people since they break the Christian commandment of love of the other.

However, what is interesting in this case is the fact that the postulate of tolerance is here immediately confronted with the question of its limits. On the one hand, the attitude of tolerance in religious matters demands from the individual a sort of self-renouncement, since it is in conflict with the claim of his own religion to be the only true one. On the other hand, the individual must at the same time find an answer to the question of which forms of otherness he can tolerate and which forms he can not. In order to accept some of them, the individual has to overcome two different obstacles, one of an inner nature and one of an outer nature.

In this double limitation of the posture of tolerance one can see its weakness and point to aporias in which it is embroiled. This is the way in which Legutko and Žižek argue against it; pointing to the fact that the individual has then to impose on himself the attitude of acceptance of some forms of the otherness that are in fact unacceptable for him. This leads either to hypocrisy (Žižek) or to putting into question one's own tradition and consequently to moral relativism (Legutko). Although these two authors argue from standpoints that are extremely opposed to each other they both point to real difficulties that individuals are confronted with if they try to realize their tolerant attitudes in social practice. Therefore there is a grain of truth in their arguments. However, they fail to recognize that what is at stake in this case is not first of all social peace, and it is not even the guarantee of the wide sphere of freedom and autonomy of the other. What is at stake is the creation of a sort of counterbalance to the otherwise very natural human tendency to degrade and rule out multiple forms of otherness—religious, political, cultural etc.—only because they are... other. While this takes place on the level of *Lebenswelt*, where the differences that are created spontaneously by the process of social life itself are usually not in conflict with each other, behind these seemingly innocuous differences in religious beliefs, political ideologies, and philosophical and scientific theories, lay different claims to truth that often exclude each other.

Therefore, the first natural reactions of a human being who is confronted with these other claims are suspicion and aggression towards them, a reaction that has its roots in the feeling of being endangered at the very foundations of one's own world-view. Consequently, one attempts to eliminate these other views and to support one's own understanding of the world in which everything is hierarchically ordered according to a single, unitary type of values. In this way, the world is seen in all its aspects as the embodiment of one truth to which there is no alternative.

Contrary to this way of thinking, the tolerant attitude—as initially drawn up by Locke—relies on the postulate of openness towards multiple religious, cultural, ethnic, etc. groups whose members put forward different 'competitive' claims to truth. This postulate is rooted in the conviction that tolerance towards co-existing competitive claims (they sometimes exclude each other) in different areas of human activity is the precondition for the preservation of a wide area of human freedoms within the liberal-democratic state. Without this conviction that lies at the basis

of liberal anthropology, the idea of tolerance, as it was primarily drawn up by Locke, could have never become the inherent element of inter-human relationships within the state. It implies the concept of the human being who is free and autonomous and is able to accept by way of critical self-reflection the different forms of freedom of the others (i.e. freedom of religious beliefs, of political views, of scientific convictions, of moral opinions, etc.). In other words, it presupposes a concept of tolerance that is very much different from the 'natural' attitude of acceptance of multiple forms of otherness as they appear at the level of social *Lebenswelt*. In this last case the 'tolerant' acceptance of these forms by the individual is not a problem at all since they are the natural effect of the process of life itself and do not lay absolutist claims to truth. These claims are, on the contrary, inherent to all religious beliefs, political views, scientific theories etc. as typically human creations. Therefore they cannot be accepted as natural life-products but their toleration demands from the individual the engagement of his self-critical reflective attitude. In other words, he can tolerate them only if he perceives in the others who created them free persons who have the similar right to their own beliefs, opinions and views, and he can possibly speak with them about these issues.

The tolerant self-reflective attitude appears here as the result of a radical transformation of the previous one, that of a natural kind. It is the continuation of the latter but at the same time it is radically opposed to it. The openness of tolerant individuals towards different forms of otherness with differing truth-claims, presupposes a self-reflective attitude in which one is confronted with oneself. This moment of critical self-reflection is then the indispensable condition that enables one to overcome one's naturally suspicious and aggressive attitude towards these 'higher' forms of cultural otherness, instead assuming the posture of 'anticipating openness' towards them. In this way one comes to see in them not as much the threat to his own world-view and the values that underlie it, but rather the chance to go beyond it and gain new knowledge about oneself and others. What characterizes this posture is the readiness to accept other religious, cultural and political views, although at first glance it often seems that they have no sense, that they are even strange or absurd. For only then the individual could possibly 'learn' something from them and change his own world-view.

Of course, this tolerant posture of openness has its limits, since at the basis of it is the concept of the free and autonomous human individual as primarily drawn up in the tradition of European rationalism and empiricism. In other words, it is first of all in the particular context of European culture that the fundamental freedoms and rights were established, propositions that served to establish what could or could not be tolerated. What is more, the reach of what can—or should—be tolerated changes permanently with time under the pressure of new political circumstances, of the information politics of the mass-media, of new scientific theories, new philosophical concepts, etc. Therefore there is a well-defined list of beliefs, views, opinions and attitudes that the liberal subject cannot tolerate: racism,

misogyny, homophobia, xenophobia, sexism, anti-Semitism, etc. This sort of non-tolerance differs decisively from the fundamentalist ones because the latter propagate intolerance as the basis of their world-view. In other words, whereas for the latter intolerance (and together with it suspicion and aggression) is the point of departure of their attitude towards different forms of otherness, the liberal individual begins by specifying the widest possible area of different forms of otherness he can tolerate. And it is this widely opened perspective, built upon thinking of the other as a free and autonomous individual, in which one encounters the end the limits of his tolerant attitude. In this case intolerance appears at the fringe of his tolerant attitude. Such intolerance is incommensurate and incompatible with this attitude like a piece of rubbish, that once acknowledged would disrupt this attitude from inside and lead to its annihilation.

The difference between the non-tolerance that appears at the limits of tolerant attitude and the programmatic 'manifesto' intolerance that determines the point of departure to different forms of otherness is then not relative or only a quantitative one as Žižek and Legutko maintain. This difference has the character of an ontological abyss. These two postures are incommensurate; one cannot relativize the difference between them.

CLOSING REMARKS

The tolerant attitude that I have drawn up above allows one to see in the different beliefs and views of other not a danger to one's own world-view, but the chance to go beyond it and change it. It is only when the reasons behind other views put into question my understanding of human freedom and rights can I be prompted to be non-tolerant towards them. In other words, it is impossible to tolerate the standpoint that is based on fundamental intolerance.

As much as it would be difficult to imagine a state (or society) in which a lack of tolerance would characterize all areas of social life, so too would it be difficult to imagine a state that would realize the program of absolute tolerance. Yet, this does not mean that the dispute about tolerance has to concentrate only on how and where to define its limits. As we have seen on the example of Žižek's and Legutko's standpoints it also concerns the very idea of tolerance itself. This implies the question of how we are to relate to different forms of otherness in our social, political and cultural life.

In this context it should be stressed that various currents of philosophical and humanist thought in 20th century are attempting to ontologically 'rehabilitate' the experience of the other and of different forms of otherness. There is the Judaic thought of Buber and Rosenzweig, Gadamer's and Ricoeur's hermeneutics, the phenomenology of Husserl, Schütz and Levinas, and multiple poststructuralist (e.g. as seen in Lacan, Derrida, and Kristeva) and feminist (e.g. as seen in Irigaray, and

Butler) concepts. In this multifarious tradition can we find entirely new arguments justifying the tolerant attitude of openness towards different forms of otherness.

If then in the appearance of the idea of tolerance in European modernity the stress was laid on the original meaning of *tolerare* as the act of 'standing' or 'suffering' something that is different from our own world-view, with time the accent was shifted to an attitude of openness towards different forms of otherness. They cease to be treated like a necessary evil that the individual has to endure but on the contrary, the opened tolerant experience of them offers the chance to learn something from them and to deeply transform one's own self-understanding.

Locke himself was not able to wholeheartedly assume such a positive posture of tolerant openness towards other religions and cultures, and to see in them the chance of one's own self-understanding. For Locke, the fact that from the beginning of human history there have been different cultures whose participants believed in distinct Gods and followed distinct customs was an inherent part of the 'human condition' and something that one simply had to 'stand' and accept. The radical change of this attitude was only possible due to, first, the subsequent establishment in Western Europe and in North America of liberal-democratic systems and secondly, of the ontological "rehabilitation" of the experience of the other as developed in the philosophy and the human sciences in 20th century (as mentioned above).

This later 'ripe' model of tolerance is very much similar to Michael Walzer's fourth classification of tolerance, as defined in his well-known book *On Toleration*. Walzer writes that this kind of tolerance is characterized by a attitude of: 'openness to the others; curiosity; perhaps even respect, a willingness to listen and learn'.¹³

Walzer is no doubt right when he stresses the advantages of this fourth type of tolerant attitude. Yet, in his book he presents a systems approach to it and treats this particular type of tolerance as simply one of many possible types. In my opinion this model represents the ripest form of toleration of otherness, one that is based on a mostly opened attitude towards them. It implies that to tolerate another religion, culture, political view, etc. means not only to let them and their followers exist beside us, but also a certain openness towards them that includes their ability to influence and even change our own self-understanding. This, however, is not understood in the way of non-critical acceptance of them for themselves, but in the permanent confrontation with them in which we ask them different questions, explore their implicit assumptions, etc.

Strictly speaking, the question of toleration of different forms of cultural otherness had not yet appeared when, in the 15th century, religious wars flared up in Western Europe. It appeared much earlier, this is to say, precisely at the moment in which human beings invented his first gods and cultural values. Consequently, humans lost the simplicity of the primordial, natural posture that included the

13 M. Walzer: *On Toleration*. New Haven / London: Yale University Press 1997, p. 11.

spontaneous acceptance of all differences produced by life itself. Instead of this humans become deeply convinced that only their own gods and customs are the true ones, whereas those of the others are, at best, a ridiculous caricature of them. In fact, they are the unforgivable blasphemy that has to be eradicated together with those who believe in them.

This is the moment in which the Babel Tower falls apart and the participants of different cultures begin to believe that only they are in possession of religious truth. Only then could the question of toleration of different forms of cultural otherness arise; a form of toleration that could prevent the devastating consequences of religious wars, irrespective of how it has been formulated in each particular case. However, this question has assumed a new form today, since, on the one hand, in philosophy and the human sciences we are witnessing various attempts to 'deconstruct' the concept of onto-theological unity with its universalists claims to represent ultimate truth, while on the other hand there exist attempts to 'rehabilitate' the experience of different forms of cultural otherness. This process influences our contemporary understanding of the idea of toleration that in some essential points differ decisively from the way in which it has been conceived by Locke, Hobbes, Mill or other classical liberal thinkers. Admittedly, we have lost the innocence of the natural acceptance of differences produced spontaneously by the process of life itself. We have replaced that innocence with the heroism of self-reflective acceptance of different cultural forms of otherness, an acceptance that rises above the fears and 'pains' related to the experience of the other. At the same time, however, within this intellectual heroism there has survived the desire to transform it into something as natural as the air that one breathes.

Yet, today, this desire is like the dream. In order for this one day to come to pass, human being would have to free himself from his fear of otherness that emerged in him precisely at the moment in which he invented the idea of the one true God and identified himself with one system of 'true' cultural values. In other words, he would have to get rid of his claims to possess ultimate Truth and of his conviction that he is in a privileged position in relation to it. Consequently, he would have to learn to 'sublate' in his self-reflection all his prejudices and fears related to the different forms of cultural otherness. Only then, believing in the possibility of regaining of some primordial innocence, would he come back to the place in which—as he imagines—he already was. Yet, the problem is that this place, in fact, never existed. There is then no sense in trying to come back to it, for we will meet there only our own shadow that flies before us and dissolves into Nothingness.

STIL UND SEIN MENSCH. DER „TOLERANTE“ RASSISMUS LUDWIG FERDINAND CLAUSS'

Andrzej Gniazdowski

Polish Academy of Sciences

agniazdo@ifispan.waw.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 113–126

The objective of this paper is to analyse the psychological concept of “race” developed by the student of Edmund Husserl, Ludwig Ferdinand Clauss. This paper analyses the psychological concept of “race” as developed by Ludwig Ferdinand Clauss, by tracing its phenomenological roots in both Husserl’s Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and in the descriptive psychology of Edith Stein, Clauss’ teacher in Göttingen. We try also to show the difference between this concept and the naturalistic, National Socialist ideology of race, represented by Alfred Rosenberg and Hans Günther. We argue that in spite of the claim to work out a clear, rigorous and “presuppositionless”, non-judgemental theory of race as a “style” of the experiencing of the world, Ludwig Ferdinand Clauss’ “psychology of race” remains a form of racism that contradicts the solidarity of mankind and the principles of tolerance.

Die UNESCO-Erklärung von Prinzipien der Toleranz von 1995 nimmt direkten Bezug auf die früheren UNESCO-Dokumente, unter anderem auf die im Jahre 1978 verabschiedete „Erklärung über die ‚Rassen‘ und rassistische Vorurteile“. Der Begriff der „Rassen“ wird in diesem Dokument in Anführungszeichen gesetzt und soll damit die Überzeugung von der „absoluten Einheit der menschlichen Rasse“ sowie von der „grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen und Völker“ deutlich machen. Auch die Präambel des UNESCO-Gründungsvertrags von 1945 stellt ausdrücklich fest, dass die „Lehre eines unterschiedlichen Wertes von Menschen und Rassen“ nur unter „Ausnutzung von Unwissenheit und Vorurteilen“ verbreitet werden konnte. Es stellt sich angesichts dieser Erklärungen die Frage, ob jede Anwendung des Rassenbegriffs auf den Menschen sozusagen von selbst als „rassistisch“ gedeutet werden muss. Ist dementsprechend eine wertfreie, gegen die Prinzipien von Toleranz als einer praktischen Einstellung nicht verstoßende, eine bloß deskriptive und taxonomisch auf die verschiedenen Menschentypen bezogene „Rassentheorie“ von Grund auf nicht möglich?

Die Wege, auf welchen auch die sich als „tolerant“ verstehende Rassenlehre die Grenzen einer wertfreien Wissenschaft überquert und zu einer Form des Rassismus wird, lassen sich eindrücklich am Beispiel der psychologischen Theorie der Rasse von Ludwig Ferdinand Clauss (1892–1974) verdeutlichen. Clauss selber, der für eine kurze Zeit ein Schüler des ersten „Bewegers“ der phänomenologischen Bewegung, Edmund Husserl war, hat zwar eine sehr originelle, nicht naturwissenschaftlich, sondern geisteswissenschaftlich ausgerichtete Rassentheorie entwickelt.

Indem die „Rassen“ im Rahmen seiner Theorie keineswegs nach „objektiven“, somatischen Merkmalen, sondern nach subjektiv erfassbaren, psychischen „Erlebensstilen“ klassifiziert werden, hat Clauss die Rasse des Menschen nicht als eine biologische Abstammungsgemeinschaft, sondern eher als eine psychologische Stilgemeinschaft definiert. Weil er nichtsdestoweniger neben Hans Günther, seinem Freund aus Freiburg, zu den wichtigsten nationalsozialistischen Rassentheoretikern gehörte, ist heute auch seine die „Rassenbedingtheit“ der menschlichen Seele vermeintlich vorurteilslos erforschende Anthropologie in Verruf und Vergessenheit geraten.

Dass die Lehre Ludwig Ferdinand Clauss' von den Rassenunterschieden zwischen den Menschen im Bereich des Psychischen zum Thema meiner Untersuchung wird, hat seinen Grund im phänomenologischen Kontext dieser Lehre. Im Rahmen meines Forschungsprojektes beschäftige ich mich mit der politischen Weltanschauung der ersten Generation der deutschen Phänomenologen. Eine Analyse der Diskurse um die „Psychologie der Rasse“, die – so möchte ich zeigen – als der zu ihrer Zeit in politischer Hinsicht vielleicht bedeutsamste Versuch einer angewandten Phänomenologie angesehen werden kann, ist bei dieser Untersuchung natürlich unverzichtbar.

Mein Interesse bei der Analyse dieser auch für die Geschichte der Idee der Rassetoleranz bedeutsamen Lehre richtet sich dementsprechend in erster Linie auf die Möglichkeit, ihren phänomenologischen Charakter aufzuweisen. Durch dieses Interesse geleitet, werde ich hier die Rassenkunde Ludwig Ferdinand Clauss' in drei Schritten darstellen. Zunächst werde ich in Kürze seine Biografie skizzieren und auf die Gründe hinweisen, die es erlauben, Clauss zur Geschichte der phänomenologischen Bewegung zuzuordnen. Im zweiten Schritt werde ich den von Clauss geprägten psychologischen Begriff der Rasse und Clauss' Definition von Rasse als „Einheit des Stils“¹ näher beleuchten. Dabei sollen auch die phänomenologischen Prämissen seiner Idee des „Mitlebens“ als Methode der Rassenforschung besprochen werden. Abschließend werde ich auf der Basis der unter diesem Gesichtspunkt rekonstruierten Rassenlehre die Frage stellen, inwieweit sie der theoretischen Forderung nach Voraussetzungslosigkeit einerseits und der praktischen Forderung nach Toleranz andererseits gerecht wird.

CLAUSS ALS VERTRETER DER PHÄNOMENOLOGISCHEN BEWEGUNG

Dem berühmten Ausspruch des Grafen de Buffon gemäß – *le style c'est l'homme même* – ist der Stil der Mensch selber. Wenngleich es auch schwer fallen würde, Ludwig Ferdinand Clauss als Menschen des „großen Stils“ zu bezeichnen, taugt

1 L. F. Clauss: *Rasse und Seele*. München: J. F. Lehmann 1926, S. 3: „Eine Rasse ist eine in sich geschlossene Einheit des Stiles“.

er ganz sicher als Vorbild für einen der Protagonisten der Indiana-Jones-Abenteuerfilmreihe. Während des Ersten Weltkrieges hat er als Freiwilliger in der deutschen Kriegsmarine gedient und nach Kriegsende in Freiburg Philosophie, Psychologie, englische und skandinavische Philologie sowie arabische Sprache studiert. Als Vertreter der sogenannten Nordischen Bewegung, eines rassistischen Zweiges der Völkischen Bewegung,² promovierte er mit einer Arbeit über *Die Totenklagen der deutschen Minnesänger* und hielt bereits Anfang der 1920er Jahre seine ersten Vorlesungen zur Psychologie der Rasse. In der festen Überzeugung, dass der Ausgangspunkt allen Forschens nur „das lebendige Leben selber“³ sein kann und dass „nirgends als nur im Mitleben mit dem Lebendigen unsre Arbeit ihren Ursprung haben darf“,⁴ hat Clauss von Anfang an seine Rassenforschung als Feldforschung betrieben. Zu diesem Zweck hat er zuerst als Landarbeiter in Norwegen sowie als Schiffer in Dänemark und Schweden gearbeitet. Im Januar 1927 brach er schließlich mit Unterstützung von Friedrich Wilhelm Prinz zur Lippe zu einer Reise in den Nahen Osten auf.⁵ Mit seiner Assistentin Margarete Landé hat er vier Jahre als „Beduine unter Beduinen“ – so auch der Titel eines seiner späteren Bücher – in Palästina gelebt und ist seiner Methode des Mitlebens treu bleibend zum Islam konvertiert.⁶

Es sei nebenbei bemerkt, dass seine weltanschaulichen Vorstellungen von Rasse ihn nicht davon abgehalten haben, seine aus einer jüdischen Familie stammende Assistentin vor der Nazi-Verfolgung zu retten. Tatsächlich geriet er aus diesem Grund mit Alfred Rosenberg und dem Leiter des Rassenpolitischen Amtes, Walter Groß, in Konflikt, was nach dem Prozess vor dem Parteigericht im Jahr 1943 zum Parteiausschluss sowie zu seiner Entlassung aus dem Beamtenverhältnis beigetragen hat.⁷ Durch die Vermittlung von Heinrich Himmler konnte er dennoch wegen seiner „einzigartigen Kenntnis der arabischen Welt und des Beduinentums im besonderen“⁸ seine Rassenforschung bis Ende des Krieges fortsetzen – und zwar als Sturmann der Waffen-SS in Bosnien. Auch nach dem Krieg hat er weiter in der Türkei und im Iran geforscht und seine Bücher veröffentlicht, so etwa den Roman mit dem etwas befremdlichen Titel *Die Wüste macht frei*.⁹ Fünf Jahre nach seinem Tod, im Jahr 1979 wurde er in Israel auf Grund des Berichts von Margarete Landé

2 Vgl. S. Breuer: Die ‚Nordische Bewegung‘ in der Weimarer Republik. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 57, 2009 6, S. 485–509 sowie ders.: *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 115f.

3 Clauss: *Rasse und Seele: eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*. Berlin / München: J. F. Lehmann 1943.

4 Ebd.

5 Für genauere Angaben zum Leben Clauss' vgl. P. Weingart: *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1995.

6 Clauss: *Als Beduine unter Beduinen*. Freiburg: Herder Verlag 1933.

7 Vgl. Weingart: *Doppel-Leben*, S. 120.

8 Vgl. ebd., S. 166.

9 Clauss: *Die Wüste macht frei*. Gütersloh: Bertelsmann Verlag 1956.

als Gerechter unter den Völkern mit einem Baum in Yad Vashem geehrt. 1996 nahm man diese Ehrung nach genauerer Untersuchung jedoch wieder zurück.¹⁰

In der monumentalen Darstellung der Geschichte der phänomenologischen Bewegung von Herbert Spiegelberg wurde die Rassenkunde Ludwig Ferdinand Clauss⁴ vielleicht wegen seiner im Vergleich zu Heidegger noch unbestrittenen Nazi-Vergangenheit nicht einmal erwähnt. Zwar befindet sich in der dritten Ausgabe von 1982, die also in der Zeit seiner noch gültigen Yad Vashem-Ehrung herausgegeben wurde, eine knappe Bemerkung, dass Clauss in Freiburg zu den inoffiziellen Assistenten Edmund Husserls zählte und sich erst später der Rassenpsychologie widmete.¹¹ Spiegelberg ergänzt diese Information um die Bemerkung, dass Clauss der NSDAP nie beigetreten ist, was sich im Lichte der obenerwähnten Zeugnisse, die auch über die Nummer seines Parteausweises von 1933 Auskunft geben, als offensichtlich falsch erweist.¹² In der *Husserl-Chronik* von Karl Schuhmann ist zu lesen, dass Clauss im Wintersemester 1917/1918 an einem Seminar Edmund Husserls über die Urteilstheorie teilnahm und die Prüfung für das Höhere Lehramt bei ihm absolviert hat.¹³ Überhaupt sind Leben und Werk von Ludwig Ferdinand Clauss – sieht man einmal von einigen wenigen Publikationen wie etwa dem 1995 erschienenen Buch von Peter Weingart sowie dem 2013 veröffentlichten Artikel von Robert Bernasconi ab¹⁴ – noch immer verhältnismäßig unerforscht.¹⁵

Auf Clauss⁴ Werk bin ich zum ersten Mal in meinen Untersuchungen zur politischen Philosophie Edith Steins gestoßen. Bereits in einem ihrer Briefe an Roman Ingarden von 1917 berichtet Stein, dass Ludwig F. Clauss mit Gerda Walther den von ihr in Freiburg organisierten „philosophischen Kindergarten“ besucht.¹⁶ Als Hinweis darauf, dass Clauss die Frage nach der Rasse schon zu jener Zeit beschäftigt hat, kann eine damalige Erinnerung Edith Steins gelesen werden. In demselben Brief, in dem sie Bernau im Schwarzwald als „Stammplatz von Herrn

10 Weingart: *Doppel-Leben*.

11 H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Nijhoff 1982, S. 249.

12 Vgl. Weingart: *Doppel-Leben*, S. 36.

13 K. Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1977, S. 217 und S. 237.

14 R. Bernasconi: Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation. In: *Husserl's Ideen*, hg. von L. Embree / Th. Nenon, Dordrecht: Springer 2013, S. 55–70.

15 R. T. Gray: *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*. Detroit: Wayne State University Press 2004, S. 273–332; É. Conte / C. Essner: *La quête de la race*. Paris: Hachette 1995, S. 76–79; Ch. M. Hutton: *Race and the Third Reich. Linguistics, racial anthropology and genetics in the dialectic of „Volk“*. Cambridge: Polity Press 2005, 56–60; R. Walz: Ludwig Ferdinand Clauss zum 70. Geburtstag. In: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie* 9, 1962, 1949–65. Vgl. auch F. Wiedemann: Der doppelte Orient. Zur völkischen Orientromantik des L. F. Clauss. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61, 2009 1, S. 1–24.

16 E. Stein: 31. Brief (Freiburg, 18. Mai 1917). In: *Briefe an Roman Ingarden 1918–1938. Edith*

Clauss“ bezeichnet, der für Clauss‘ „der schönste im ganzen Musterländle“ sei, erzählt Stein, dass sie gemeinsam mit ihren Freunden ihre „physiognomischen Fähigkeiten“ an dem Bildnis einer „höheren Persönlichkeit“ versuchten.¹⁷ Einen Monat später geht sie erneut darauf ein und schreibt: „[...] es sind einige ganz vielversprechende Leute da, vor allem Herr Clauss, von dem ich später etwas auf sprachphilosophischem Gebiet erwarte.“¹⁸

Die Anspielung auf die nicht nur „physiognomischen“, sondern auch sprachphilosophischen Fähigkeiten von Clauss geht wahrscheinlich auf einen Vorschlag von Clauss‘ Lehrer während seiner freiwilligen Freiburger Assistenz zurück. Während eines seiner Besuche bei Husserl schlug letzterer ihm vor, eine Habilitation zu schreiben, die Wilhelm von Humboldts Gedanken über die menschliche Sprache, in den Worten Husserls, „am Lebendigen prüfen und phänomenologisch fruchtbar machen“¹⁹ sollte. Nach der von Peter Weinberg zitierten Quelle deutete Husserl ihm zugleich an, dass er sich Clauss als seinen Nachfolger vorstellen könne, wenngleich es bis dahin noch ein langer Weg sei.²⁰

Wie auch immer es tatsächlich gewesen sein mag – in seinem Brief von 1918 an Roman Ingarden erwähnt Husserl selbst die Mithilfe von Clauss bei der von Gerda Walther geleisteten Arbeit am Index zum ersten Band der *Ideen*.²¹ Im Briefwechsel zwischen Husserl und Ingarden werden auch „viele Miseren“ erwähnt, die mit der Scheidung von Clauss von seiner ersten Frau wegen ihrer Beziehung mit Hans Lipps verbunden waren und die ihn davon abgehalten hätten, die Dissertation in der geplanten Zeit fertigzustellen.²² Trotz dieser „Miseren“ hat sich Clauss mit seinem Aufsatz *Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks* an der 1929 erschienenen Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag beteiligt.²³ Es herrscht also kein Zweifel daran, dass er neben Hermann Ammann, Oskar Becker, Martin Heidegger, Gerhart Husserl, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Alexandre Koyré, Friedrich Neumann, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius und dem obengenannten Hans Lipps, die im selben Band ihre Aufsätze veröffentlichten, zum engen Kreis der Schüler Husserls zählte. Schon aus diesem Grund kann er als gleichberechtigter Vertreter der phänomenologischen Bewegung angesehen werden.

Stein Gesamtausgabe Bd. 4. Freiburg: Herder 2001, S. 87.

17 Dies.: 20. Brief (Freiburg, 6. Juli 1917), in: ebd., S. 61.

18 Dies.: 21. Brief (Herzogenborn, 7.–20. August 1917), in: ebd., S. 64).

19 Vgl. Weingart: *Doppel-Leben*, S. 15.

20 Ebd.

21 E. Husserl: 18. Brief (Freiburg, 16. Oktober 1918). In: *Briefe an Roman Ingarden*, hg. von R. Ingarden, Den Haag: Nijhoff 1968, S. 12.

22 Ebd., S. 17. Vgl. dazu auch: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 13–21: „Lipps wurde durch die Frau des Husserl-Schülers Ludwig Clauss in eine Vaterschaftssache verwickelt, die eine zeitweilige Entfremdung von Husserl, den Abbruch seiner Habilitationsversuche und durch einen langwierigen Prozess wirtschaftliche Schwierigkeiten zur Folge hatte.“ E. Avé-Lallemant: „Daten zu Leben und Werk von Hans Lipps“.

23 Vgl. Clauss: *Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks*. In: *Edmund Husserl zum 70. Ge-*

RASSENSEELENFORSCHUNG ALS „STRENGE WISSENSCHAFT“

Es sind allerdings nicht nur diese sozialen Beziehungen, sondern auch inhaltliche Faktoren, die es nahelegen, Ludwig F. Clauss in der Bewegung der Phänomenologie zu verorten. Robert Bernasconi weist darauf hin, dass alle drei Bücher, die von Clauss in den 1920er Jahren veröffentlicht wurden – es handelt sich um *Die nordische Seele* von 1923, *Rasse und Seele* von 1926 und *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker* von 1929 – als Versuche gedeutet werden können, die phänomenologische Methode auf die Psychologie der Rasse anzuwenden.²⁴ Wie Clauss selbst in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner *Nordischen Seele* mit Verweis auf die *Ideen* Husserls schreibt, hat die Methode der Phänomenologie die „Umwendung zur Seele“²⁵ ermöglicht und – worauf er in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Rasse und Seele* hinweist – zum Aufschluss des Verhältnisses zwischen Leib und Seele beigetragen.²⁶ Das Entscheidende ist aus seiner Perspektive, dass insbesondere die phänomenologische Methode der Wesensschau die Möglichkeit vorbereitet habe, das naturwissenschaftliche Paradigma in der Rassenforschung mit seinen positivistischen Vorurteilen zu überwinden und den klaren, strengen, differenzierten Begriff der Rasse herauszuarbeiten.²⁷

Ausgangspunkt der Theorie von Ludwig Ferdinand Clauss bildet so, wie Bernasconi bemerkt, die von Husserl übernommene, mit dem Naturalismus in der Anthropologie brechende Vorstellung vom Menschen als einer psychophysischen Einheit. In Anknüpfung an das zweite Buch der *Ideen* und die in ihm enthaltenen Untersuchungen zur Konstitution der menschlichen Realität will Clauss den nach Husserl „beseelten“²⁸ Leib des Menschen – Seele und Leib „als zwei Seiten einer und derselben Sache“²⁹ – zum Gegenstand seiner Untersuchung machen. Bahnbrechend sind für ihn nach Bernasconi die Worte Husserls, dass „hier keine bloße Verbindung und etwa gar gleichzeitige Verbindung vorliegen kann und in der Tat nicht vorliegt. Der Leib ist nicht nur überhaupt ein Ding, sondern Ausdruck des Geistes, und er ist zugleich Organ des Geistes.“³⁰ Dementsprechend definiert auch Clauss den Leib in seinem Verhältnis zur Seele als „Schauplatz“³¹ ihrer Ausdrücke und betrachtet die Bewegungen des Leibes als „Ausdruck seelischer Bewegtheit“.³²

birthstag gewidmet, Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle: Niemeyer 1929, S. 56f.

24 Bernasconi, *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, S. 55.

25 Clauss: *Die nordische Seele. Rettung, Prägung, Ausdruck*. Halle: Niemeyer 1923, S. 9.

26 Ders.: *Rasse und Seele* (1926), S. VI.

27 Vgl. Bernasconi, *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, S. 55.

28 Vgl. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Gesammelte Werke* Bd. 3, Buch 1, Den Haag: Nijhoff 1976, S. 118.

29 Ebd., S. 57.

30 Ebd., S. 96.

31 Clauss: *Rasse und Seele* (1926), S. 19.

Ohne den direkten Einfluss der konstitutiven Untersuchungen Husserls auf die Rassenkunde Claus³² in Frage zu stellen, muss hier doch in Anbetracht dessen, dass das zweite Buch der *Ideen* zu jener Zeit noch nicht veröffentlicht war, eine wichtige Vermittlungsinstanz berücksichtigt werden. Es war nämlich niemand anderer als seine philosophische Kindergärtnerin und Genossin der physiognomischen Spiele Edith Stein, die damals an der Redaktion des Manuskripts des zweiten Buchs der *Ideen* arbeitete und die in ihm enthaltenen Analysen Husserls auch in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* weiterentwickelte. Richard Gray, der die Claus³³sche Psychologie der Rasse als einen Zweig der deutschen Physiognomik „von Lavater zu Auschwitz“ versteht und ihr deswegen einen ganzen Abschnitt seines Buchs *About Face* widmet, merkt an, dass die Phänomenologie Husserls zwar sehr leicht von sich aus als „eine Rechtfertigung der physiognomischen Feststellungen gedeutet werden“³³ kann. Es sei aber nicht ausgeschlossen, dass Claus zu großen Teilen erst über Edith Steins Untersuchungen zur Fremderfahrung auf die Idee der „leiblichen Gestalt“ als Ausdruck des rassisch bestimmten, menschlichen Seelenlebens gekommen ist. Bereits 1917 hatte Stein in einem Abschnitt ihrer Dissertation auf den fremden Leib als Träger von Ausdruckspänomenen hingewiesen, „die uns ein weiteres Gebiet der Psyche in eigentümlich charakterisierter Weise erschließen.“³⁴

Als Ergebnis des Einflusses von Edith Stein auf Claus kann seine Übertragung der eidetischen Methode auf die Rassenforschung betrachtet werden. In seiner Psychologie der Rasse kann man aus diesem Grund auch eine Fortsetzung des Göttinger Forschungsprogramms zur „realistischen Phänomenologie“ erkennen. Dass er seine Forschung als eine „Psycho-Anthropologie“³⁵ bezeichnet, darf aus dieser Perspektive als Anknüpfung an die von Stein betriebene „deskriptive Psychologie“ verstanden werden. Mit ihrer Frage nach der sozialen, politischen und religiösen Identität des Menschen sollten sowohl die Claus³⁶sche Psycho-Anthropologie als auch die Psychologie Steins keine naturwissenschaftliche Empirie, sondern eine sich um die erklärten phänomenologischen Wesenseinheiten bemühende, die „ontische Struktur der Person“ beschreibende Forschung sein.³⁶ Zu ihrem Gegenstand sollte somit nicht das mit quantitativen Methoden zu erforschende Erleben und Verhalten des Menschen werden, sondern die „Seele“ des Menschen, die als eine „substanzielle Einheit“³⁷ nicht nur dem individuellen Bewusstseinsstrom zugrunde liegt und sich in seinen Erlebnissen bekundet, sondern

32 Ders.: *Rasse und Seele* (1943), S. 18.

33 Gray: *About Face*, S. 243.

34 Stein: *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruck des Waisenhauses 1917.

35 Claus: *Rasse und Seele: Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*. Berlin: Büchergilde Gutenberg 1938, S. 113.

36 Vgl. B. Beckmann-Zöller: Einführung. In: E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. *Edith Stein Gesamtausgabe* Bd. 6, Abt. B, Freiburg: Herder 2010, S. IX–XC, S. XXI.

37 Stein: *Einfühlung*, S. 43f.

auch als Prinzip der Selbstständigkeit und Zentrum der einheitlichen Gestaltung des Individuums wirkt.³⁸ Wie für Stein die Struktur des psychophysischen Individuums und die dafür konstitutive Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein und dem Psychischen, bzw. zwischen Geist und Seele ins Zentrum ihrer Analyse rückt, so wird auch für Clauss die „Seele“ in ihrer Verflochtenheit mit dem Leib zum legitimen Gegenstand der deskriptiv-eidetischen, vergleichenden „Rassenseelenkunde“.³⁹

Dass Clauss im Unterschied zu Levinas, der das „Antlitz des Anderen in seiner Nacktheit“⁴⁰ für das eigentliche Thema der Phänomenologie hält, das *Antlitz der Rassen und Völker*⁴¹ in ihrer qualitativen Verschiedenheit zum Gegenstand seiner phänomenologischen Forschung macht, kann als Ausdruck der zeitgenössischen Krise der gesamten deutschen Weltanschauung verstanden werden. Helmuth Plessner weist in seiner Diagnose des *Schicksal deutschen Geistes* darauf hin, dass die „Stunde der autoritären Biologie“⁴² und der in ihrem Rahmen aufgeworfenen Frage nach der Rasse nicht nur mit der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg, sondern auch mit der Suche der Philosophie nach ihrem verlorenen Beruf geschlagen ist. In seinem Aufsatz *Unsere Grenzen zu suchen* schreibt auch Clauss unver Schleiert: „Damals [d. h. in den Jahren nach dem verlorenen Krieg, Anm. A. G.] erkannten wir den in uns lauenden Feind. Wir schauten den ‚Regierenden‘ ins Antlitz und erkannten, dass sich in ihnen das verkörperte, was undeutsch war, was undeutsch war in den Deutschen.“⁴³ Neben der Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner der verunsicherten, von dem „politischen Humanismus Westeuropas“⁴⁴ sich abhebenden deutschen Identität, war diese Erkenntnis nach Clauss einer der wichtigsten Ansatzpunkte für seine Rassenseelenforschung, und „in diesem Felde reifte sie zur strengen Wissenschaft.“⁴⁵

MITLEBEN ALS METHODE DER RASSENPHYSIOGNOMIK

Dem Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit zum Trotz, wird die Erkenntnis sowohl der *Rassenkunde des deutschen Volkes*⁴⁶ von Hans F. K. Günther als auch

38 Ebd., S. 196.

39 Clauss: *Rasse und Seele* (1938).

40 E. Levinas: Gott und die Philosophie. In: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hg. von B. Casper, Freiburg / München: Alber 1981, S. 81–124.

41 Clauss: *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker: eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung*. München: Lehmann 1929.

42 Plessner: *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zürich: Niehans 1935, S. 135.

43 Clauss: *Unsere Grenzen zu suchen*, a.a.O., S. 169.

44 Plessner: *Schicksal deutschen Geistes*, S. 13f.

45 Clauss, *Unsere Grenzen*, S. 169.

46 H. F. Günther: *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München: Lehmann 1922.

der phänomenologischen Rassenkunde Ludwig F. Clauss‘ eher vom Interesse an der physiognomischen Identifizierung und Segregation als vom Interesse an ihre theoretischen Prämissen geleitet.⁴⁷ In den zahlreichen Veröffentlichungen von *Rasse und Seele*, deren achtzehnte Ausgabe 1943 erschienen ist, sind die methodischen Überlegungen eher unsystematisch. Clauss bestimmt dort seine Rassenseelenkunde als eine „Forschung, die das Rassische und somit etwas natürlich bedingtes im menschlichen Seelenleben aufsucht“⁴⁸ und die auf diese Weise eine „neue, von der Psychologie bisher nicht beachtete Dimension des seelischen Seins erobert.“⁴⁹ Die „natürliche“, biologische Bedingtheit von Rasse wird von ihm damit weder bestätigt, noch geleugnet, sondern eher von vornherein methodisch eingeklammert: „Unsere Arbeit ist voraussetzungslos“, schreibt Clauss „sie beruht auf sich selber.“⁵⁰ Die Rasse, die er im Allgemeinen als eine „Menschenart“ bezeichnet, behandelt er – um an Husserls‘ Unterscheidung zwischen der „naturalistischen“ und „natürlichen Einstellung“ anzuknüpfen – nicht als das objektivistische Konstrukt der Tatsachenschaft, sondern als ein Sinngebilde der alltäglichen Erfahrung.⁵¹

Den Ausgangspunkt der Rassenphysiognomik Ludwig Ferdinand Clauss‘ ist somit keineswegs die „Rasse“ im Sinne einer durch Genotyp bestimmten und im Phänotyp objektiv zutage tretenden „Kombination erblicher Merkmale von bestimmter Variabilität“⁵². Was aus der Sicht Clauss‘ eine Menschenart zur „Art“ im Sinne einer „Rasse“ macht, ist in erster Linie die ihr eigentümliche „Erlebensweise“, die ihrerseits im Leib keinen objektiven Niederschlag, sondern eher ihren sinnvollen Ausdruck findet. Diese „von Rasse zu Rasse verschiedenen“ und sie als „Rassen“ definierenden Weisen des menschlichen Erlebens, so schreibt Clauss, lassen sich „durch keine noch so kluge Beobachtung“, durch kein „Feststellen, Notieren, Zusammenstellen einzelner“ Vorkommnisse und nicht durch ihre „statistische Sichtung“⁵³ ergründen. Sofern die beschreibende Naturkunde, die von Beobachtungen ausgeht, „stets nur Fetzen der Außenseite des Lebens erhascht und zusammenträgt“,⁵⁴ lasse sich auf ihrem Wege das Wesen der Rasse als Phänomen der natürlichen, bzw. lebensweltlichen Erfahrung nicht erfassen. Anders als im Falle der „Vögel des Waldes“ oder der „Mücken am Fenster“,⁵⁵ erlaubt das bloße Beobachten der Formen, in denen das menschliche Leben sich abspielt, nach Clauss nicht, durch den Leib als sein Ausdrucksfeld hindurch in die durch ihre Rasse qualitativ bestimmte Seele einzudringen.

47 Gray: *About Face*, S. XXII.

48 Clauss: *Rasse und Seele* (1943), S. 20.

49 Ebd., S. 9.

50 Ders.: *Rasse und Seele* (1938), S. 123.

51 Vgl. ders.: *Rassenseelenforschung im täglichen Leben*, Berlin: 1934, S. 14.

52 Vgl. K. Saller, *Leitfaden der Anthropologie*. Berlin: Springer 1930, S. 133.

53 Clauss: *Rasse und Seele* (1938), S. 113.

54 Ebd.

55 Ebd.

Die einzige Quelle, aus der die Ausdruckforschung schöpfen kann, ist demnach für Clauss das „Mitleben, Miterfahren mit denen, die wir verstehend erforschen wollen.“⁵⁶ Den Ausdruck verstehen, heißt für ihn dementsprechend: „das Erlebnis mitleben, das der Ausdruck ausdrückt“⁵⁷. In Clauss' Auffassung besteht somit die Methode des Mitlebens darin, dass der Ausdrucksforscher, „noch unter dem ungeteilten Eindruck eines einzelnen, ganzen lebendigen Menschen stehend,“⁵⁸ zunächst die „Einmaligkeit dieser Erscheinung“⁵⁹ begreift und sich erst allmählich in ihre „lebendige Mannigfaltigkeit“⁶⁰ vertieft. Diese Methode wird von Clauss insofern auch als „mimisch“ bezeichnet, als dass der sie ausübende Ausdrucksforscher sich am Leben dieses Menschen, soweit es die Umstände erlauben, beteiligt: „er geht seinen Gang, bewegt sich in seiner Gebärde, spricht seine Sprache, liebt seine Liebe, zürnt seinen Zorn, freut sich in seiner Freude mit und leidet sein Leiden.“⁶¹ Ausgehend von der auf diese Weise zustande kommenden Miterfahrung der Lebensformen des einmaligen Einzelmenschen will Clauss in seiner Forschung nach den „Typen“ bzw. „Gestalt-Ideen“ suchen, nach dem „Plan, nach welchem dieser Einzelmensch geschaffen ist und den er nun (vielleicht unvollkommen) verkörpert.“⁶²

In Bezugnahme auf das von Clauss gründlich durchstudierte erste Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* lässt sich somit seine „mimische Methode“ als eine Art „regionale Eidetik“ bestimmen.⁶³ Zum „Leitfaden“ der Untersuchung werden für ihn die in der alltäglichen Erfahrung vermeintlich wahrzunehmenden und als „Rassen“ identifizierten Menschenarten, deren mimische Erforschung die Ausbildung der Rassenseelenkunde als einer – wie Husserl es bezeichnen würde – „material-ontologischen Disziplin“ möglich macht. In der von Clauss auf diese Weise betriebenen Disziplin soll auch die empirische Rassenforschung ihre „wesentliche[n] theoretische[n] Fundamente“ finden. Nach seiner Auffassung könne die empirische Rassenforschung die Ideenschau (*intuitio*) zwar verleugnen, aber nicht völlig vermeiden: „Sie könnte gar nicht von ‚Rassen‘ reden“, schreibt Clauss: „wenn sie nicht – zwar unbewusst – die Gestalt-Ideen einmal erschaut hätte, als deren Vertreter sie ja doch all die Einzelmenschen auffasst, die sie unter den Namen von Rassen in Gruppen ordnet.“⁶⁴

Einige Äußerungen von Clauss lassen auf diese Weise seine mimische Ausdrucksforschung auch als eine „Kritik“ der Rasse im Kantischen Sinne bezeichnen.

56 Ebd., S. 114.

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 117.

62 Ebd., S. 115.

63 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 1, S. 23; 344.

64 Clauss: *Rasse und Seele* (1938), S. 115.

Denn ihr eigentlicher Gegenstand der Untersuchung ist die Rasse als „Gestalt-Idee“, als „Urbild“: „Rasse ist Gestalt“, schreibt Claus „und jede Gestalt ist, was sie ist, durch ihren Umriss, ihre Grenze. Seelenkunde der Rassen ist Grenzfor- schung.“⁶⁵ Die „Gestalt“, betont er, bedeutet in diesem Zusammenhang nicht etwas nur den Leib betreffendes, sondern „betrifft den Menschen als Ganzes, also auch das Erleben seiner Seele, die sich an ihrem Leibe ausdrückt“⁶⁶. Erst durch die mimische Erforschung des Menschen in seiner vollen Konkretion, in seiner Ganzheit, die auch sein Leben in der Gemeinschaft umfasst, lässt sich nach Claus eine Gesetzlichkeit auffinden, die die gesamte Typik des Menschen durchzieht und die all sein Erleben bestimmt. Diese Gesetzlichkeit bezeichnet er als die dem jeweiligen Menschen eigene „rassische Stilgesetzlichkeit“: „Sein Erleben“, schreibt Claus „hat eine bestimmte Weise, die wir den Stil seines Erlebens nennen, und diese Weise hat er durchaus und immer.“⁶⁷

RASSENSTIL UND SEIN WERT

Der oben erwähnte, aus der Rhetorik stammende und bereits in der Romantik zum Ansatzpunkt für physiognomische Konzepte gewordene Begriff des „Stils“⁶⁸ wird auf diese Weise zur Hauptkategorie der Rassenseelenforschung Ludwig F. Claus'. Wie Jean Paul in Bezugnahme auf den Grafen de Buffon vom Stil als „diesem zweiten biegsamen Leibe des Geistes“⁶⁹ spricht und wie Schopenhauer im Stil die „Physiognomie des Geistes“⁷⁰ erkennt, so bestimmt auch Claus mit diesem Wort, was eine Rasse in ihrer Individualität von den anderen Menschenarten unterscheidet. Er war sich des zusammengesetzten Kontextes der Kategorie des Stils von Anfang an durchaus bewusst: „Das Wort ist mehrdeutig“, gesteht Claus ein: „und wird von anderen Wissenschaften in anderem Sinne verwendet, z. B. um die zeitgebundenen Abwandlungen einzelner Kulturen zu bezeichnen“⁷¹. Diese kunst- historische Konnotation der Kategorie des Stils schließt dennoch nach Claus seine Anwendung in der Rassenseelenkunde keineswegs aus: „Auch steht der hier verwendete Begriff des Stils nicht außer Beziehung zu dem, was die Kunstwissenschaft einen Stil nennt“, schreibt er: „Unser Stilbegriff und jener sind zwar verschieden, aber einander verwandt.“⁷²

65 Claus: *Rasse und Seele* (1943), S. 13f.

66 Ebd.

67 Ebd., S. 118f.

68 Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 10, hg. von J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 152.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Claus: *Rasse und Seele* (1943), S. 33.

72 Ebd., S. 34

Im Unterschied zu der für die nationalsozialistische Ideologie der Rasse maßgebende Rassenkunde von Hans F. K. Günther, besteht somit die Rasse für Claus somit keineswegs in somatisch bedingten Eigenschaften des Individuums. Vielmehr sind diese Eigenschaften für Claus, wie auch für die gegenwärtige Genetik, ausschließlich Sache des einzelnen Menschen. So besteht die Rasse nach Claus in der Gesetzmäßigkeit des Stiles, von welcher das jeweilige seelische Erleben des Menschen und sein Ausdruck beherrscht wird.⁷³ „Das Rassenseelische liegt nicht darin“, schreibt er: „diese oder jene Eigenschaft zu haben, sondern darin, in welcher Bewegung die Eigenschaften wirken, wenn sie im einzelnen Menschen da sind.“⁷⁴ Wie Richard Gray in seiner Studie über die deutsche Physiognomik bemerkt, unterscheidet sich Claus grundlegend von Hans F. K. Günther durch die Verschiebung der gesamten Theorie der Rasse vom Gebiet des „Inhalts“ in das Gebiet der „Form“⁷⁵. Für Claus, so betont Gray, „wird die Rasse nicht in der Substanz des Leibes oder der Persönlichkeit eines Individuums manifest, sondern eher im Stil, der sich in diesen psychosomatischen Gegebenheiten ausdrückt.“⁷⁶

Mit der so verstandenen Kategorie des Stils übernimmt Claus von der Kunstwissenschaft auch den ihr eigenen, oben bereits ausgeführten, an die „zeitgebundenen Abwandlungen einzelner Kulturen“ bezogenen Relativismus. Auch in diesem Punkt weicht somit seine phänomenologische Rassenkunde von der nationalsozialistischen Ideologie der Rasse grundlegend ab. Claus wirft der nationalsozialistischen Rassenwissenschaft vor, sie gebe „jeder Rasse, wie ein Lehrer seinen Schülern, eine bestimmte Bewertung; sie reihe also die Rassen gleichsam in eine Planordnung ein, wobei den ersten Platz die nordische Rasse erhalte.“ Claus hält dies mit seiner Psychologie der Rassen für „grundfalsch“.⁷⁷ Als Erwiderung darauf erklärt er, dass aus der Perspektive der von ihm betriebenen Rassenkunde jede Rasse in sich selbst einen Höchstwert darstellt. „Jede Rasse“, so schreibt Claus: „trägt ihre Wertordnung und ihren Wertmaßstab in sich selbst und darf nicht mit dem Maßstab irgendeiner anderen Rasse gemessen werden.“⁷⁸ Jeden Anspruch auf Objektivität in dieser Hinsicht hält Claus für unwissenschaftlich und ebenso unmöglich, insofern als dass „über den Wert einer Menschenrasse ‚objektiv‘ zu entscheiden ja nur der Mensch vermöchte, der über den Rassen stünde. Den aber gibt es nicht, denn Mensch sein heißt rassistisch bedingt sein. Vielleicht kennt Gott eine Rangordnung der Rassen, wir nicht.“⁷⁹

Ungeachtet der von Claus erklärten Wertfreiheit seiner Psychologie der Rasse, erweist sie sich dennoch nur vordergründig als bloß deskriptiv und „rassentole-

73 Ders.: *Rasse und Seele* (1938), S. 124.

74 Ders.: *Rasse und Seele* (1943), S. 17.

75 Gray: *About Face*, S. 287.

76 Ebd.

77 Claus: *Rasse und Seele* (1943), S. 16.

78 Ebd.

79 Ebd.

rant“. Vielmehr muss man einer Kritik zustimmen, die konstatiert, dass die phänomenologische Rassenkunde von Ludwig F. Clauss, wenn auch ihrer eigenen Intention zuwider, nur eine subtilere Form des Rassismus begründe.⁸⁰

Dieser verbirgt sich bereits in der Kryptonormativität der von Clauss beschriebenen „Rassenstile“, die sich zum großen Teil an den von Hans F. K. Günter und auch anderen zeitgenössischen Rassenforschern getroffenen Unterscheidungen der Rassentypen orientiert. Wie sein Freiburger Freund führt auch Clauss eine Charakteristik der „nordischen“, „fälischen“, „westischen“ bzw. „mediterranen“ und „ostischen“ bzw. „alpinen“ Rasse an. Seine zusätzliche Unterscheidung zwischen der „wüstenländischen“ und „vorderasiatischen“ Rasse darf ihrerseits vor dem Hintergrund der politischen Interessen des Dritten Reiches im Nahen Osten gedeutet werden.

Hinter den scheinbar einfühlsamen Beschreibungen der Stile einer jeweiligen Rasse und des von ihm bestimmten Ethos verbergen sich darüber hinaus durchaus folgenreiche Wertungen. Wenn Clauss zum Beispiel einen Vertreter der „nordischen Rasse“ als „Leistungsmenschen“⁸¹ und die Vertreter der sonstigen Rassen dementsprechend als „Verharrungsmensch“,⁸² „Darbietungsmensch“,⁸³ „Enthebungsmensch“,⁸⁴ „Offenbarungsmensch“,⁸⁵ und „Erlösungsmensch“⁸⁶ bezeichnet, schreibt er in seinen Deskriptionen alle positiven Merkmale fast ausschließlich dem nordischen Rassentyp zu.

Obwohl der phänomenologischen Rassenkunde Ludwig F. Clauss‘ die geschichtsmetaphysische Idee des Übermenschen völlig fremd bleibt, scheint seiner Psycho-Anthropologie eine Form des Rassismus immanent zu sein. Indem er die „Rasse“ auf diese Weise zu einer psychologischen Kategorie erhebt, verstößt er gegen die Überzeugung von der absoluten Einheit der menschlichen Rasse und gegen die Prinzipien der Toleranz. Angelegt ist dies bereits in der Übertragung der Idee der „Reinheit“ – die konstitutiv ist für die Phänomenologie – auf die Wirklichkeit des Menschen.

Wie die Autoren der Studie über die *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs* bemerken, läuft das von Clauss verfochtene Prinzip der „Rassentoleranz“, demzufolge jede Rasse ihrer Art gemäß leben sollte, im Grunde auf die „Entmischung“ der Rassen hinaus, was das eigentliche Ziel der nationalsozialistischen Rassenpolitik war.⁸⁷

80 Vgl. H.-Ch. Harten / U. Neirich / M. Schwerendt: *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs. Bio-bibliographisches Handbuch*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 17.

81 Clauss: *Rasse und Seele* (1943), S. 20–54.

82 Ebd., S. 54–90.

83 Ebd., S. 90–117.

84 Ebd., S. 171–186.

85 Ebd., S. 117–146.

86 Ebd., S. 146–171.

87 Vgl. Harten / Neirich / Schwerendt: *Rassenhygiene als Erziehungsideologie*, S. 17.

Es unterliegt zwar keinem Zweifel, dass das Programm der von Ludwig Ferdinand Clauss entwickelten Rassenforschung sich durch die Paraphrase des Husserl'schen Schlagworts „zurück zu den Menschen selbst“ bestimmen lässt. „Unsere Forschung, die Rassenseelenforschung“, schreibt Clauss: „soll eine Erforschung des Menschlichen im Menschen sein“⁸⁸. Wie Husserl in seiner *Krisis*-Schrift den Tatsachwissenschaften vorwirft, dass sie „Tatsachenmenschen“⁸⁹ machen, so bleibt auch nach Clauss dem Menschenforscher „nichts übrig, als mit dem blinden Glauben an die Zahl und an die Alleingültigkeit der messbaren und waagbaren Werte zu brechen, weil uns sonst das Menschliche verschlossen bleibt“.⁹⁰ Die seine Forschung in Gang setzende Kategorie der Rasse als eines Stils der Menschheit muss dennoch als ein „transzendentes Konstrukt“ entlarvt werden, wenn sich diese Forschung dem Menschlichen im Menschen nicht verschließen will.

88 Clauss: *Rasse un Seele* (1943), S. 21.

89 Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Gesammelte Werke* Bd. 6, hg. von W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1976, S. 4.

90 Clauss: *Rasse un Seele* (1943).

TOLERANCE IN SCIENCE FROM A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE. AN ESSAY ON ITS FORMS AND ITS NECESSITY IN MODERN TIMES

Helmut Pulte

Ruhr University Bochum

Helmut.Pulte@ruhr-uni-bochum.de

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 127–139

This paper is about the meaning of tolerance in science from a philosophical perspective (e.g. that of Carnap, Quine, and Davidson) as related to virtues and the context of changing languages and paradigms of science. The notion of “science” is used in the English sense of the term; that is as denoting the natural sciences and mathematics, but not the humanities and the social sciences. The common roots of tolerance in the Modern philosophy of science is found in the Enlightenment, particularly the work of Voltaire, whom both Quine and Popper refer to as an authority on the issue.

1. INTRODUCTION: TOLERANCE AND SCIENCE – AN IMPOSSIBLE RELATIONSHIP?

This paper¹ is more of an essayistic synopsis of some systematic thoughts and historical observations rather than an elaborated and coherent analysis of a topic which has long been neglected in the philosophy of science as well as in general philosophy. It will start with some preliminary remarks about tolerance and science in order to narrow down the issues that will be discussed. The second part brings in a historical perspective on the subject in order to show why the topic is relevant for the philosophy of science in modern times. The following two sections will deal with some systematic aspects of tolerance in science in the modern discussion. Here, the focus will be on analytical philosophy (Carnap, Quine and Davidson) on the one hand, and critical rationalism (Popper and Albert) on the other. The main part of the paper will be devoted to the meaning of tolerance and related virtues in the context of changing languages of science and changing paradigms of science. Throughout the paper, ‘science’ will be used in the English meaning, though a broadly interpreted one: The term is meant to denote the natural sciences and mathematics, but *not* the humanities and the social sciences.

1 This paper is a slightly modified and extended version of my talk delivered at the conference ‘Tolerance and Tolerance’ of the History of Ideas Research Centre in Krakow, October 18th–20th, 2012. English translations of German sources in the text are mine. Many thanks to Janelle Pötzsch, who polished the English of this printed version of the talk.

At first glance, the terms ‘tolerance’ and ‘science’ seem to address quite heterogeneous or even alien areas of human conduct and human action. Tolerance stems from the religious and political sphere and developed into a key concept of *moral* (or practical) philosophy during the Enlightenment. Science, on the other hand, is a topic of *theoretical* philosophy – of logic, epistemology, and methodology. Moreover, tolerance seems to be located in a field of *subjective* virtues and attitudes like respect, understanding, forbearance and, at least sometimes, a feeling of superiority. It is a virtue whose limits of relevance and application are quite difficult to define. Science, however, seems to represent *objectivity* at its best – truth, exactitude, demonstration and empirical verification, fixed methodological rules and rational foundation. Its limits seem to be clear-cut. Finally, tolerance seems to be inseparably connected to personal opinions and ideological world-views: Within certain limits, opinions and world-views are sustained by a tolerant person, though they are not accepted or even adapted. Science, on the other hand, seems to have no place for such opinions or world-views. Its laws, theories and propositions are either right or wrong. Scientists do not have to suffer ambiguous and uncontrollable statements of other people. So much about the ‘everyday speech’ about ‘tolerance’ and ‘science’ and its superficialities.

A closer look, which takes into account a more precise definition of tolerance, can reveal its potential function for science: Tolerance is an attitude of a person or a social group towards convictions, beliefs, actions or habits of other persons or groups, which are understood as relevant for some reason, which are also understood as false (or at least as deviating from accepted norms) for some reason, and which are condoned (‘geduldet’), even though the first person or group may be in a position to suppress or punish the opposite party. While *tolerance*, properly justified, should be understood as an ethical or epistemic virtue, *toleration* is its respective and verifiable expression or behaviour.

Now, keeping this definition in mind, what does it mean to argue for tolerance in science? Several qualifications are necessary in order to specify this question:

First, I would like to stress that I discuss tolerance *in* science, not tolerance *with* science. I do not discuss, for example, the intolerance of the church with respect to Copernicus or Galileo. I concern myself with, e.g., tolerant or intolerant behaviour among Newtonians and Leibnizians or Cartesians in 18th century physics, or among formalists and intuitivists or constructivists in 20th century mathematics. *Secondly*, I won’t deal with tolerance in the context of everyday-controversies among scientists. This means that I won’t discuss issues about outward reputation, resources and institutional influence or power. Tolerance in such disputes is *not peculiar* for science, and therefore out of the scope of this talk. *Thirdly*, I will take science as an *ideal* enterprise, which is governed, or should be governed, by certain common values as formulated in particular by Robert Merton; Universalism, disinterestedness, organized skepticism and communism (i.e. the common property

of scientific knowledge) should rule science and scientific conduct. The question is whether and why we might need tolerance *in addition* to these widely accepted values, as an epistemic or ethical virtue of science. If the ideal scientific discourse is coined by a common search for truth, and ruled by organised skepticism, do we still need tolerance as a surplus? The counter question is whether tolerance in science does not undermine the rational standards of science. If we have good reasons to *refuse* the scientific claims of an opposing person or group, doesn't scientific rationality require us *not* to tolerate such claims, but to try to eliminate it from the scientific discourse? And *if* the answer to this question should be 'no' or, in other words, *if* tolerance is a *necessary* element at least of some scientific discourses, further questions emerge: What are the features of these discourses that make tolerance indispensable? What are the *limits of tolerance* which have to be drawn in order not to hinder or even to end the progress of science? I will address only some of these questions in the second half of my paper. Beforehand, it may be informative and helpful to insert a short digression on 'tolerance in science' from the perspective of the history of ideas.

2. 'HISTORY OF IDEAS IN A NUTSHELL': TOLERANCE IN CLASSICAL AND MODERN SCIENCE

For our purposes, it's advisable to begin with a distinction between 'classical' and 'modern science'. The first ideal dominated science and its philosophy from Antiquity to the 19th century; the second one developed in the late 19th century and is generally accepted today.² To put this distinction very shortly: The general classical premise was that science gains invariable, true and indisputable knowledge of nature and man himself. In other words: The idea of science from Aristotle to the late 19th century was shaped by the conviction that scientific knowledge is *epistémé* in the traditional sense. One important aspect, perhaps even the most dominating aspect, of most traditional attempts to demarcate science was to draw a line between *epistémé* in this strong sense and weaker forms of knowledge, which are not certain and may even be fallacious and deceiving. *Scientia*, *science*, *Wissenschaft* in its classical meaning is meant to establish one (and *only* one) logical system of propositions for each area of experience. Classical science is *unitary* in the sense that it does not allow for different theories within *different* conceptual frameworks that describe and explain the *same* field of experience. If two or more such theories occur, the classical ideal of science demands that *all but one* are false and can be demonstrated to be false. This 'unitarianism' with respect to scientific

2 For a detailed systematic differentiation and historical analysis of classical and modern science cf. H. Pulte: *Axiomatik und Empirie. Eine wissenschaftstheoriegeschichtliche Untersuchung zur mathematischen Naturphilosophie von Newton bis Neumann*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, Ch. I.

truth was an essential aspect of most influential philosophies of science from the 17th century onwards: Both classical *empiricism* from Bacon to Mill as well as classical *rationalism* from Descartes to Wolff are unitarian in this sense. Kant's transcendental foundation of science picked up this feature and carried it over to the heydays of Neokantianism and even to the Erlangen school of Constructivism. In classical science and its philosophy, we hardly encounter serious and interesting discussions about tolerance: From the point of view of the history of the idea of *tolerance*, science is a downright *latecomer* in comparison to religious and political thinking. 'Tolerance' in religion and politics was an important achievement of modern times that was brought about both by early modern processes of secularization and the insights of the Enlightenment that abandoned the idea of absolute truth of *one* religion or *one* political system. At the same time, the Enlightenment declared science to be the field where privileged knowledge with absolute truth can be found. This special epistemic status of science precluded debates about tolerance in science or philosophy of science; as far as I can see, they simply did not exist. To give just one example: Schlüter's extensive study of tolerance in the French Enlightenment entails a detailed and differentiated index on 'tolerance', 'intolerance' and related terms. Among the nearly 100 lemmas, *no single one* deals with science.³

The lock-out of tolerance from scientific debates does not mean, of course, that no controversies or battles about scientific issues took place – quite the contrary. The decisive point, however, is that these debates were carried out between parties which each were convinced that they're in the possession of the one *true* system of science, whereas the opposing party is not.

I would like to illustrate this by a controversy that is perhaps the best example of what Thomas S. Kuhn later described as a true conflict between different scientific paradigms, where the members of the struggling scientific communities are committed to different conceptual frameworks and live, ontologically speaking, in different worlds. I am alluding to the famous controversy between Leibniz and Newton, where Samuel Clarke played the role of Newton's governor or, perhaps better, Newton's ventriloquist. This dispute was about opposing understandings of the fundamental concepts of natural philosophy, like space, time, body, matter and force. Leibniz and Clarke exchanged a couple of letters about these subjects, without ever convincing each other. Gradually, the tone of these letters got harsher and harsher. Leibniz starts his last letter by expressing his intention to find out whether his opponent is only interested in struggles without gaining knowledge, or in 'foundations of reason' and 'veraciousness'. Eventually, he claimed victory for his own position with these words: "[...] I believe that any reasonable and unprejudiced man will admit that someone [like me], who forced his opponent to

3 Cf. G. Schlüter: *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung. Materiale und formale Aspekte*. Tübingen: Niemeyer 1992.

neglect this principle [of sufficient reason] has proven his position to be absurd [ihn *ad absurdum* geführt hat].⁴ Newton, on the other hand, accused Leibniz of conceptual fraud, dishonesty and moral inferiority. From an outward point of view, the correspondence ended only because Leibniz died. But actually, the rational discourse has already ended well *before* that, because arguments about the true natural philosophy had turned into moral accusations of the opposing party. No one engaged in this struggle was—*due to classical unitarianism*—able to consider whether the opposing parties *might* be right, or what the consequences of such an assumption might be. The whole epistemological and methodological framework of classical science excluded the *very possibility of forbearing* with the opposite doctrine. In general: Being convinced of the absolute truth of one's own system is a *death sentence* for tolerance and toleration, when incompatible scientific systems are involved. This is the important lesson the controversy between Newton and Leibniz provides with respect to tolerance. And it also holds for comparable foundational controversies within classical science *in general*.

However, this traditional image of science as an epistemologically *privileged* endeavour (in the sense of *unitarianism*) was given up by the end of the 19th century: Science itself underwent revolutionary changes, which were interpreted by most philosophers and historians of science as epistemological *disruptions*. They were brought about by internal developments rather than by external, social, political or philosophical influences. Most influential in this respect was the discovery of non-Euclidean geometries. Virtually as important was another development in mathematical physics: The rise of alternative and empirically equivalent axiomatic systems within rational mechanics and other areas. Both developments paved the way for the conventionalism of Henri Poincaré and Pierre Duhem as a genuinely *new* philosophy of science. They were *also* grist to the mill of a modernised empiricism, as Ernst Mach's phenomenalism and William James's pragmatism. A common denominator of all these strands of empirical philosophy is that they did not adhere to classical unitarianism. Instead, they accepted a *plurality* of equivalent scientific theories that govern the same area of experience. Consequently, James drew this analogy between politics and science in his book *The Pluralistic Universe*: "The pluralistic world is [...] more like a federal republic than like an empire or a kingdom."⁵

The new pluralism *dethroned* the old idea of absolute scientific truth of a scientific theory. This means that in James's 'federal republic' of science, the concept of *truth* was either 'abandoned' as an epistemic distinction of first axioms of science and mathematics (as in conventionalism), or it was deflated to weaker forms like the 'economy' of descriptions of phenomena or 'success' of theories as instrumental

4 S. Clarke: *Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716*, ed. by E. Dellian, Hamburg: Meiner 1990, p. 105; cf. also p. 64.

5 W. James: *A Pluralistic Universe* (1909). In: *Writings 1902–1910*, ed. by B. Kuklick, New York: The Library of America 1987, pp. 625–819, p. 776.

devices (as in phenomenalism and pragmatism). My thesis is that this ‘democratisation’ of scientific truth made it possible for ‘tolerance’ to enter the agenda of philosophy of science. Moreover, one might argue that the concept of tolerance became a *necessary* concept in philosophy of science because of this process of ‘democratisation’ (*cf.* part 3 and 4).

However, the beginnings of explicit philosophical reflections on ‘tolerance in science’ are difficult to discern. In Poincaré, we find some hints that it makes good sense to be cautious and hesitant when different conventions or sets of conventions have to be chosen from. Different options have different advantages and disadvantages, and it can be damaging for science to disqualify and discard some options too early. We find similar views in Mach’s philosophy of science, especially with regard to basic principles and methods of science. James, however, is most explicit in this respect. He underlines the pragmatist view that science always serves different interests, and different interests imply different perspectives on reality, which—in itself—never can be grasped as a *unique* one. Consequently, he considers uniqueness of truth (or unitarianism, as I called it) as a mere illusion: Scientific beliefs are in this sense on equal footings with other beliefs. It is worth quoting him in some length in order to make explicit the emerging relation of ‘tolerance in science’ to the new understanding of ‘scientific truth’. The quotation points at the need to decide *willingly* for and against certain beliefs in concrete situations, and that we are ill-advised when we postpone necessary decisions and simply wait until some super-human, believe-independent truth reveals itself:⁶

Were we scholastic absolutists, there might be more excuse. If we had an infallible intellect with its objective certitudes, we might feel ourselves disloyal to such a perfect knowledge organ of knowledge in not trusting to it exclusively, in not waiting for its releasing word. But if we are empiricists, if we believe that no bell in us tolls to let us know for certain when truth is in our grasp, then it seems a piece of idle fantasticality to preach so solemnly our duty of waiting for the bell. Indeed we *may* wait if we will—I hope you do not think that I am denying that—but if we do so, we do so at our peril as much as if we believed. In either case we *act*, taking our life in our hands.

No one of us should issue vetoes to the other, nor should we bandy words of abuse. We ought, on the contrary, delicately and profoundly to respect one another’s mental freedom – then only shall we bring about the intellectual republic; then only shall we have the spirit of inner tolerance without which all outer tolerance is soulless, and which is empiricism’s glory; then only shall we live and let live, in speculative as well as in practical things.

⁶ Id.: *The Will to Believe* (1896). In: *Writings 1878–1899*, ed. by G. E. Myers, New York: The Library of America 1992, pp. 457–479, p. 478.

The end of this quotation makes it quite clear that James's plea for tolerance is a *universal* one, including both practical decisions in ethics or religious beliefs as well as *speculative* or theoretical decisions in science or philosophy. So at the turn of the century, 'tolerance' was articulated as a virtue also of science, at the latest by William James. This virtue is both an ethical and an epistemic one: James's justifications of tolerance are based on the insight that our interests both trigger our scientific research of reality and are *part* of this reality. This means that *interests* are relevant for us both as knowledge-acquiring beings and as acting beings. As we have no privileged access to absolute truth of certain beliefs, and as certain beliefs correspond to certain interests, we are well-advised to tolerate other beliefs and interests. We gain *more* knowledge and act *better* when we do. Tolerance thus becomes a matter of *scientific prudence*. This implies, however, that scientific prudence can no longer distinguish between belief and knowledge in science. I will come back to this problematic point of James's argument later.

3. FROM 'PSEUDO-TOLERANCE' TO TOLERANCE: ANALYTICAL PHILOSOPHY OF SCIENCE

The third part of my talk focuses on what I call '*pseudo-tolerance*' and '*tolerance*' in twentieth-century analytical philosophy. As regards this issue, I think that Carnap, Quine and Davidson are the most interesting thinkers to consider. Tolerance here becomes a topic for exactly the same reason mentioned before: While the logical empiricists followed a program of '*unified science*' [*Einheitswissenschaft*], they were confronted by Poincaré's conventionalism and Mach's phenomenalism with counter-arguments to this project. These arguments became all the more serious for members of the Vienna Circle as they modeled their scientific philosophy in the tradition of Mach and Poincaré. And even the development of mathematics from Hilbert onwards—Hilbert being another '*saint*' of logical empiricism—pointed towards a *plurality* of scientific languages and systems. Carnap, in his main work *Der logische Aufbau der Welt* (1928) more or less ignored these problems. Later however, in his second main work *Die logische Syntax der Sprache* (1934) he paid attention to the *challenge of plurality* both in the empirical sciences as well as in mathematics. Moreover, his attempt to build up a general *logical syntax* underlying all languages of the sciences and mathematics also faces the problem that *logic itself* is capable of expressing different structures and different types of syntax. Carnap's bold attempt was, so to speak, to *extend conventionalism to logic itself*. For this purpose, he formulated a so-called '*principle of tolerance*':⁷

⁷ R. Carnap: *Die logische Syntax der Sprache*. Zweite, unveränderte Auflage. Wien / New York: Springer 1968, pp. 44–45; cf. A. Richardson: The Limits of Tolerance: Carnap's Logico-Philosophical Project in Logical Syntax of Language. In: *The Aristotelian Society*, supplement, vol. LXVIII (1994), pp. 67–82, p. 68.

Our attitude in general [...] be formulated by the *principle of tolerance* [*Toleranzprinzip*]: We do not want to set up prohibitions [Verbote], but establish conventions [Festsetzungen]. [...] *In logic, there is no moral*. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e. his own form of language as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss with us, he must state clearly how he is going to proceed, [he must] give syntactical rules instead of philosophical arguments.

This principle of tolerance, he states earlier in his book, is his ‘silver bullet’ to overcome the restrictions of classical logic:⁸

The first attempts to cast the ship of logic off from the firm coast of classical forms were certainly bold, considered from the historical point of view. But they were hampered by the striving after ‘correctness’. Now, however, that impediment is overcome, and before us lays the boundless ocean of unlimited possibilities.

This Bacon-like rhetoric of new beginning and break-up can be understood only if we consider the vast range of the principle of tolerance in Carnap’s philosophy. It has an internal and an external dimension: Internally, with respect to the program of logical empiricism, he claims that his principle is adequate to settle the foundational disputes within mathematics and the empirical sciences. Tolerance with respect to the choice of the respective mathematical language of science doesn’t harm scientific rationality, as these languages can always be translated into each other. For Carnap, there is no need to give up the distinction between scientific knowledge and mere belief, as James did. However, this internal objective target of tolerance cannot be reached within Carnap’s framework: His idea of syntax very much depends on the concept of ‘analyticity’, and different languages in his framework imply different fixations of this concept. This, however, was a core element of the foundational disputes of the time, for example between logicists and intuitionists in the foundational dispute of mathematics.⁹ That Carnap tries to shift the philosophical disputes to ‘syntax’ and thereby to analyticity that obviously has to do the philosophical work for him is not without irony. So-called philosophical pseudo-problems, kicked off at the front door of logical empiricism, reenter the stage from the backdoor, named ‘principle of tolerance’.

8 Carnap: *Die logische Syntax der Sprache*, p. VI.

9 “Logic and mathematics are meant to be shown always to be found in the analytic sentences of the formal systems. That is, the syntactic notion of analyticity seems to be doing genuine philosophical work for Carnap. This would not merely be disagreeable for any naturalist, with whom Carnap happily did not have to deal in *Syntax*, but also for the intuitionists who were among the disputants at that time. Thus, the rhetorical assimilation of foundational issues to pseudoproblems of metaphysics may seem disingenuous.” (Richardson: “The Limits of Tolerance”, p. 69).

The ‘external’ dimension of this principle, however, is even much more far-reaching and fundamental: As Carnap makes clear later, this principle serves as a cornerstone of his general philosophical outlook, which he characterises as the “neutral attitude toward the various philosophical forms of language, based on the principle that everyone is free to use the language most suited to his purpose, which I held up throughout my life”.¹⁰ Carnap’s main idea here is that the principle of tolerance allows for a certain *ontological neutrality* with respect to questions which are ‘external’ to the chosen language itself: Is there an outward metaphysical reality? What does the structure of the language tell us about this reality?, and so forth. Carnap holds the view that the choice of a certain language does not imply any ontological commitments. To be more precise: We can introduce variables into our language without claiming that they refer to certain outside entities. Again, further analysis of Carnap’s syntax by Quine and others has shown that this kind of neutrality cannot work. Carnap himself in later investigations limited his principle of tolerance by pragmatic demands like simplicity, feasibility and usefulness.¹¹ However, and contrary to James, he did not interpret practical success in realistic terms.

To conclude with Carnap, I would like to stress one more general aspect of the external dimension of his principle of tolerance: It entails an implicit agenda according to which all philosophical problems are problems of syntax. Though his principle may look quite reasonable to all philosophers working within the tradition of logical empiricism, it is hardly acceptable for many or even most philosophers working outside this tradition and interested in preserving some of these traditions: Carnap’s attempt to commit philosophy in general to a language that fits his demands of syntax means, by and large, to commit philosophy—at least philosophy of science—to a general ‘mathematical language’. I refute the claim that all philosophical problems and interests with respect to science can be formulated in such a language. Therefore, I do not regard Carnap’s principle as one that is about ‘tolerance’. It is rather a principle of ‘pseudo-tolerance’ that masks a traditional dogmatism of a certain kind.

Here, I cannot follow up the fate of Carnap’s principle in the further development of analytical philosophy. At least I should note that it had certain successors within the analytical tradition. With Carnap’s principle and Quine’s later critique of the *Two Dogmas of Empiricism* the question of *radical translation* entered the agenda: All our theories are underdetermined by sense experience. Therefore, if two representatives of different theories—formulated in different languages—would like to communicate, the meaning of the words used respectively is not clearly determined by empirical reference. In order to reach a unique determination

10 Carnap: *Mein Weg in die Philosophie (Intellectual Autobiography)*, 1963). Stuttgart: Reclam 1999, p. 30.

11 Cf. L. Krauth: *Die Philosophie Carnaps*. Wien / New York: Springer 1970, p. 205.

of meaning, each representative has to perform *interpretative efforts* in order to understand his conversational partner. In this context, Quine introduces a “principle of charity” [*Barmherzigkeitsprinzip*] according to which all translations from the alien theory language preserve logical rules, like avoidance of contradictions.¹² In short, Quine’s principle of charity introduces a necessary precondition of scientific discourse as a normative claim: We should not presume that our opponents adhere to absurd or irrational beliefs. We should rather—at least until further evidence is available—assume that they pursue their scientific interests as rationally as we do. This kind of tolerance—ironically labeled as ‘charity’—seems indispensable for Quine in order to solve the problem of radical translation, i.e. to make possible communication across the borders of different scientific theories.

Later, Donald Davidson accused Quine of perpetuating a *third* dogma of empiricism, i.e. to keep up the old dichotomy of empirical content and conceptual scheme. He wanted to overcome this third dogma, especially in order to master the challenge that Kuhn’s incommensurability-thesis posed for analytical philosophy. Davidson described his own approach explicitly as an *interpretative* one, and insofar comparisons to the *hermeneutic* tradition suggest themselves and have actually been drawn.¹³ Davidson’s main point is that knowledge and interpretation are rooted in *social interaction* between humans and *their interaction* with the world outside. We interpret each other by *assuming* that our conversational partner is also intending to articulate true judgements about the commonly shared world. And we maximise the understanding of our conversational partner by starting with the assumption that his judgements are consistent, that they are intended to be true, and that most of them are indeed true (in the sense of a correspondence theory of truth). Davidson denominates these preconditions of understanding, including scientific understanding, as *charity*.¹⁴ They are principles of *benevolent* interpretation of someone who uses a different (scientific) language. As such, they *do not* yet guarantee scientific understanding: They are no warrantors of understanding, but somehow transcendental *preconditions* of understanding in science. The road from Carnap over Quine to Davidson seems an interesting one to me: It is a road that leads from ‘pseudo-tolerance’ to real ‘tolerance’ within analytical philosophy. And though Davidson’s position certainly entails profound differences to, say, Dilthey’s and Gadamer’s, one can say that it initiated a certain convergence of the analytical and hermeneutic tradition.

12 Cf. W. v. O. Quine: *Word and Object*. Cambridge (Mass.): MIT Press 1960, pp. 59 and 69.

13 Cf., above all, the splendid analysis by M. Anacker: *Interpretationale Erkenntnistheorie. Eine kritische Untersuchung im Ausgang von Quine und Davidson*. Paderborn: Mentis 2005, pp. 204–213.

14 Cf. D. Davidson: *Wahrheit und Interpretation (Inquiries into Truth and Interpretation)*, 1984). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, pp. 183–203 and 204–223; cf. also N. Goldberg: Principle of Charity. In: *Dialogue* 43, 4 (2004), pp. 671–683.

4. TOLERANCE AND VERISIMILITUDE: ETHICS AND EPISTEMOLOGY IN CRITICAL RATIONALISM

The last part of my paper will highlight a position in philosophy of science that is also critical with respect to the hermeneutic tradition, but which reveals some convergent tendencies to it as well. It is about Karl R. Popper's and Hans Albert's critical rationalism. It was mainly this tradition that forced analytical philosophers like Quine and Davidson to dismiss the idea that science can yield certain knowledge: No other strand of modern philosophy of science took leave of the classical ideal of absolute true scientific knowledge as consequently as this one. To quote Popper's famous dictum: "Our science is *not* knowledge (*epistémè*): it can never claim to have attained truth, nor probability."¹⁵

One lesson Popper drew from this epistemological insight into the revolutions of modern physics is the following: "I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth."¹⁶ This directive is obviously an implication of the 'loss of certainty' in modern science, already addressed by James and others: *If* we have no criterion at hand that even our 'best' scientific theories are true and *if* there are rival theories which are not proven to be false it is quite reasonable to take these theories seriously. This means to *tolerate* them in a very special sense: They are possible bearers of truth, or they may at least enable us to come closer to truth. As alternative candidates to a given theory, they deserve to be critically examined and checked with respect to their empirical content. Tolerance with respect to alternative theories or hypotheses is a necessary precondition if the scientific enterprise aims at truth or *verisimilitude*, i.e. truthlikeness or *nearness* to truth.¹⁷

However, tolerance in science in *this sense* has not only an epistemic dimension, but also an *ethical* one: Popper asks for a new 'professional ethics' of science that takes human fallibility seriously. It is an ethic directed *against* epistemic authority in science, *against* dogmatic closure of science from criticism and self-criticism, and *for* the elimination of individual failure as a social enterprise and *for* scientific criticism that is disinterested in personal respects, but as clear and specific as possible with respect to matters of fact.¹⁸ This is Popper's idea of intellectual honesty and responsibility in science. It implies scientific tolerance as *both* an epistemic

15 K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery (Logik der Forschung, 1934)*. London: Hutchinson 1980, p. 278; the quotation is slightly adapted to the German original.

16 *Id.*: *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, ed. by M. A. Notturmo, London / New York: Routledge 1994, p. xii.

17 *Cf. id.*: *Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit* (1981). In: *Auf der Suche nach einer besseren Welt*. München / Zürich: Piper 1999, pp. 213–230, pp. 217–218.

18 *Cf. id.*: *Der unbekannte Xenophanes. Ein Versuch, seine Größe nachzuweisen* [without date]. In: *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*, ed. by A. F. Petersen, München / Zürich: Piper 2005, esp. pp. 104 and 114–118.

and an ethical virtue. Hans Albert, in his *Traktat über kritische Vernunft*, states likewise that we need such virtues as “bridging principles” [*Brückenprinzipien*] that bypass the distance between ethics and science and demand criticism of science from a *normative* point of view.¹⁹ These bridging principles allow for an understanding of epistemic progress that brings about new moral responsibilities, and for an understanding of moral responsibility that takes into account the available epistemic means.

5. CONCLUSION

I closed my short synopsis with critical rationalism because this tradition has several advantages over other approaches when we want to take tolerance in science seriously: First, it does *not* combine modern epistemic fallibilism with an inexpensive epistemic relativism (as Paul Feyerabend did, for example), but adheres to the ideal that science is a truth-seeking and progressive enterprise. Mere relativism does not claim *tolerance* for alien scientific attitudes, but allows for *arbitrariness* with respect to such attitudes. This is a fundamental difference. Popper’s approach is preferable if we want to justify tolerance in science as an indispensable epistemic and ethical virtue *without* giving up the idea that science is a rational and progressive enterprise. *Secondly*, I think that an important advantage of Popper’s understanding of tolerance in science in comparison to the analytical discussion is that he does not develop tolerance from what he calls ‘the myth of the framework’ (i.e. the conviction of later analytical philosophy that we are captured in a conceptual framework which is defined by our own language of science and which allows only for a discussion of philosophical problems that can be formulated *within* this syntactically well-defined framework) but acknowledges that there are genuine philosophical problems that can be addressed in different frameworks. To put it shortly: In the analytical tradition, tolerance is more of a ‘necessary evil’ of the linguistic framework, in critical rationalism it is a positive virtue in its own right. *Thirdly*, I think that Popper’s approach is also preferable in comparison to that of James, because James and other pragmaticists have basically no opportunity to differentiate between scientific and non-scientific beliefs, for example religious beliefs. I don’t see how the specific character of science as an enterprise that aims at truth in a non-trivial way can be maintained in this tradition. Popper’s approach, however, allows for a desirable demarcation of scientific and non-scientific beliefs.

I would like to end my synopsis about scientific truth and tolerance with a tiny observation: Perhaps it is *not by accident*, but rather an expression of the common roots of tolerance in the modern philosophy of science in the tradition of the En-

¹⁹ Cf. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft* 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ⁵1991, p. 92.

lightenment that both Quine and Popper refer to Voltaire as an authority of tolerance, and quote the same famous passage from his *Dictionnaire Philosophique* when they reflect on ‘tolerance in science’:²⁰

What is tolerance? It is the heritage of our humanity. We all are *fallible* and easily fall for error; therefore let us *be charitable* with respect to our foolery; this is the first law of nature.

20 “Qu’est-ce que la tolérance? C’est l’apanage de l’humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d’erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c’est la première loi de la nature” (Voltaire: Tolérance. In: *Dictionnaire philosophique* (1764), ed. by J. Benda / R. Naves, Paris: Garnier 1961, pp. 401–407, p. 401). Both Popper and Quine were attracted by this “anthropological anchorage” of tolerance and made use of it in their philosophies of science. Cf., for example, K. R. Popper: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis* I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1994, p. 23; *Auf der Suche nach einer besseren Welt*. München: Piper 1999, pp. 215–217; Quine: Tolerance. In: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1989, pp. 206–210. Quine’s *Quiddities* itself, taken as a literary form of philosophy, are also a reminiscence to Voltaire’s *Dictionnaire philosophique*.

AUTHORS

Riccardo Campa, sociologist; professor at the Jagiellonian University in Krakow. His research focuses mainly on science and technology studies, social theory, philosophy and the sociology of science, bioethics, futurism, and the history of ideas.

Paweł Dybel, philosopher; professor at the University of Warsaw, and the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. His research focuses on the history of ideas, hermeneutics, phenomenology, psychoanalytic theories, and political philosophy.

Andrzej Gniazdowski, philosopher; professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, manager of the project “Warsaw School of the History of Ideas and its Relevance in European Humanities”. His research focuses on phenomenology and German philosophy.

Michel Henri Kowalewicz, historian of ideas and philosophy; professor at Jagiellonian University in Krakow, founder and head of the “History of Ideas Research Centre”. His research focuses on different models of Enlightenment and circulation of ideas and texts in Eighteenth-century Europe.

Luciano Pellicani, political scientist; professor of political sociology at the Libera Università Internazionale degli Studi Sociali (LUISS), director of the Scuola Superiore de Giornalismo di Roma; director of “Mondo Operaio”. His research focuses on sociology, revolution, and totalitarianism.

Helmut Pulte, philosopher; professor at Ruhr-University Bochum. His research focuses on philosophy, the history of ideas, the history of mathematics, philosophical anthropology, and the philosophy and history of science – especially within the fields of physics and biology.

Konrad Szocik, philosopher; assistant professor at the University of Information Technology and Management in Rzeszow. His research focuses on cognitive science and philosophy of religion, as well as moral and ethical issues.

We are deeply convinced that it is worth critically examining the history of the ideas, words and concepts surrounding the notion of tolerance, especially in our current time of rising intolerance not only in the Middle East, but also in other parts of the globe. At the same time there remains the ageold question of the limits of tolerance, what used to be called a denial of tolerance, or briefly "intolerance". How far we have succeeded, you can judge for yourself.