

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 settentrionali 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 esprime 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» (E. 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».