

# RELIGIONE, TOLLERANZA E UNITÀ CRISTIANA NEL PENSIERO MORALE DI EDMUND BURKE

GIACOMO MARIA ARRIGO

SOMMARIO: 1. *La religione di un filosofo in azione.* 2. *Dal deismo all'ateismo.* 3. *Rivoluzione francese e tolleranza.* 4. *Un'ecumenica unione cristiana contro l'irreligiosità.*

## 1. LA RELIGIONE DI UN FILOSOFO IN AZIONE

LA biografia intellettuale di Edmund Burke è intimamente legata ai diversi eventi socio-politici che sconvolsero gli anni del suo mandato come membro della Camera dei Comuni (1765-1794). Fra tutti, Burke è noto soprattutto per la sua critica alla Rivoluzione francese, ma non mancò di prendere posizione anche nei riguardi della guerra per l'indipendenza delle colonie americane, dell'impero britannico in India e della questione dei cattolici irlandesi. Burke ha sempre reagito alle sollecitazioni del suo tempo con prontezza e trasporto, sempre vivificato da un pensiero filosofico strutturato e consapevole.<sup>1</sup> Così, d'altronde, scrive nel 1770: «È compito del filosofo speculativo indicare i fini propri del governo. È compito del politico, che è il filosofo in azione, trovare i mezzi appropriati per il raggiungimento di quei fini». <sup>2</sup> La differenziazione tra filosofo speculativo e filosofo in azione segue la distinzione tra ragione speculativa e ragion pratica «o, più accuratamente, tra la funzione speculativa e la funzione pratica dell'intelletto, [che era] già propria della filosofia aristotelica e scolastica». <sup>3</sup> Il valore che Burke attribuisce al proprio pensiero, pertanto, è

arrigo.giacomo@hsr.it, Università Vita-Salute San Raffaele, Palazzo Arese Borromeo, via Borromeo 41, 20811 Cesano, Italia.

<sup>1</sup> La solidità dell'impianto teoretico del pensiero burkeano è stata messa in evidenza solo a partire dagli anni '50 del Novecento, quando alcuni interpreti (ad es. Francis P. Canavan, Russel Kirk, Peter J. Stanlis) hanno messo in discussione il ritratto di un Burke utilitarista ed empirista, comune nel diciannovesimo secolo (e veicolato da influenti pensatori come Leslie Stephen, John Morley e Harold Laski), per sottolinearne invece la coerenza con l'infrastruttura filosofica classica, da Cicerone a Tommaso d'Aquino. Da quel momento in poi, la complessità della personalità filosofica di Burke ha impegnato molti interpreti nella ricerca di una supposta coerenza concettuale, ad esempio tra l'uso di nozioni come, da una parte, *history*, *expedience*, *prescription*, e, dall'altra, *eternal law*, *providence*, *prudence*.

<sup>2</sup> E. BURKE, *Thoughts on the Present Discontents* (1770), in P. Langford (a cura di), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 317-318.

<sup>3</sup> F. CANAVAN, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, Durham, NC

sempre pratico, sicché si può affermare che «la filosofia, per Burke, è sempre filosofia morale». <sup>4</sup> Tematiche strettamente speculative non gli appartengono, fatto salvo un testo giovanile sull'estetica, scritto prima di diventare parlamentare. <sup>5</sup> Tutta la sua produzione è un contributo all'approfondimento del ruolo della ragion pratica nella concretezza delle circostanze storiche del suo tempo <sup>6</sup> – un tempo lacerato da profonde contraddizioni e da feconde innovazioni.

Pur apertamente impegnato nelle battaglie politiche inglesi, l'attenzione di Burke si è sempre rivolta in modo peculiare alla *religione*, da lui intesa quale garanzia del legame sociale e del radicamento del singolo in una data tradizione. «In Burke è spontaneo e naturale il legame tra la nascita delle istituzioni

1960, p. 28. Su questo punto Leo Strauss non concorda del tutto, e anzi scrive che Burke «si stacca dalla tradizione aristotelica, svalutando la teoria e specialmente la metafisica. [...] La sua distinzione tra teoria e pratica è radicalmente diversa da quella aristotelica, perché non si fonda su una chiara convinzione della finale superiorità della teoria o della vita teoretica» (L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* [1953], Il Melangolo, Genova 1990, p. 335). Se da una parte questa affermazione è parzialmente vera, dall'altra non tiene in considerazione una espressione burkeana sovente ignorata: «La virtù contemplativa è, nell'ordine delle cose, superiore a quella attiva; o quantomeno questo è ciò che ho sempre pensato» (E. BURKE, *A Letter to William Richardson* [18 June 1777], in H. C. Mansfield [a cura di], *Selected Letters of Edmund Burke*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 105). «È pur vero», aggiunge nondimeno Harvey C. Mansfield, «che Burke non ha mai esplicitamente considerato la virtù morale seconda alla virtù intellettuale, come invece ha fatto Aristotele» (H. C. MANSFIELD, *Burke's Conservatism*, in I. Crowe [a cura di], *An Imaginative Whig. Reassessing the Life and Thought of Edmund Burke*, University of Missouri Press, Columbia, MO 2005, p. 69).

<sup>4</sup> F. CANAVAN, *The Political Reason of Edmund Burke*, cit., p. 30.

<sup>5</sup> E. BURKE, *Inchiesta sul Bello e il Sublime* (1757), a cura di G. Sertoli, G. Miglietta, Aesthetica Edizioni, Palermo 1985; rist. Milano 2020.

<sup>6</sup> Il riferimento alla prudenza (*prudence*) è di primaria importanza per un inquadramento del pensiero burkeano su questo punto: la prudenza per Burke «è non soltanto la prima delle virtù politiche e morali, ma di esse costituisce la guida, la norma, il modello» (E. BURKE, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs* [1791], in A. Martelloni [a cura di], *Scritti politici di Edmund Burke*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1963, p. 463). L'impostazione morale di Burke è dunque classico-cristiana, o come hanno rivelato alcuni interpreti persino tomista, e questo proprio nella valorizzazione della prudenza come prima delle virtù: «*Praeterea, proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem*» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 6, arg. 3). Josef Pieper scrive che «la diretta regola normativa dell'agire morale concreto è solo il precetto della prudenza dell'uomo che si decide. Questa regola normativa non può in nessuna maniera venir astrattamente – il che significa: all'infuori della situazione della decisione stessa – ricostruita od addirittura calcolata in precedenza» (J. PIEPER, *Sulla prudenza* [1953], Morcelliana, Brescia 1965, pp. 51-52). Conclude così: «Le asserzioni della dottrina morale [...] rimangono necessariamente non concrete; esse non possono mai affermare un vero e totale "qui e adesso"» (ivi, p. 53). Ecco, la dialettica concreto-astratto e pratico-teorico nel pensiero di Burke si deve intendere inserita all'interno di questa cornice, benché non sia questa la sede per approfondirla.

politiche e la religiosità di un popolo»,<sup>7</sup> come risulta evidente quando scrive che «la religione è la base di ogni forma di vita associata, la fonte di ogni bene e di ogni consolazione». <sup>8</sup> Le questioni religiose investono la totalità dell'uomo, giacché «l'uomo è per natura un animale religioso [*man is by his constitution a religious animal*]»,<sup>9</sup> e «ogni sorta di istituzione morale, civile e politica intesa al rafforzamento dei legami razionali e naturali che connettono la mente e gli affetti umani alla sfera del divino, è strettamente necessaria alla costruzione di questa meravigliosa struttura, l'Uomo». <sup>10</sup>

La religione sostiene i *legami*, siano essi verticali (con il divino) che orizzontali (con gli uomini). In questo senso, Burke tende a vedere la religione prevalentemente dal lato pratico o, per meglio dire, morale. In un commento giovanile al *Discorso della Montagna* la cui datazione è incerta ma che risale probabilmente al 1744, anno del trasferimento di Burke da Dublino a Londra, egli scrive che «la morale offerta in questo eccellente sermone conduce così ammirevolmente al miglioramento della società, che se le sue regole fossero osservate da tutti avremmo certamente un paradiso in terra». <sup>11</sup> L'accento cade sull'efficacia delle norme morali, e non piuttosto sulla verità del messaggio cristiano. O quantomeno, quest'ultima è desunta dalla sua intrinseca validità pratica, allorché Burke aggiunge che la perfezione della morale cristiana «è la più grande prova della sua origine divina». <sup>12</sup>

Non bisogna tuttavia equivocare la posizione di Burke: non si tratta di considerare la religione *solamente* da un punto di vista pratico, riducendola alla mera efficacia morale o utilità sociale. Piuttosto, questo è il lato della questione che interessa *a lui*. Egli rimane sempre dell'idea – come pure sottolinea chiaramente in un altro frammento giovanile – che

l'influenza [della religione] sulla società è solo un'influenza indiretta. [...] Se si prova a rendere il fine della religione l'utilità della società umana, rendendola una sorta di supplemento della legge [...] allora le si muta il principio operativo, che consiste nella tensione verso ciò che sta oltre la vita. [...] E così, forzandola contro la propria natura nel farla divenire un principio politico [*a Political Engine*], la si rende un principio di nessuna efficacia. <sup>13</sup>

<sup>7</sup> E. GRAZIANI, *Ordine e libertà. L'autorità del tempo in Edmund Burke*, Aracne, Roma 2006, p. 37.

<sup>8</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790), in A. Martelloni (a cura di), *Scritti politici di Edmund Burke*, cit., p. 261.

<sup>9</sup> Ivi, p. 262.

<sup>10</sup> Ivi, p. 263.

<sup>11</sup> E. BURKE, *An Extempore Commonplace on the Sermon of Our Saviour on the Mount*, in I. Harris (a cura di), *Edmund Burke. Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 3.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> E. BURKE, *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine* (1750 ca.), in H. V. F. Somerset (a cura di), *A Note-Book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 67.

Cionondimeno, Burke approccia la questione primariamente da un punto di vista pratico – la qual cosa è in coerenza con l'impostazione della sua lettura della realtà così come emerge in tutti i suoi scritti maturi. Si può aggiungere, Burke non è un teologo, né ha mai preteso di esserlo.

Suo padre, Richard, era anglicano, mentre sua madre, Mary Nagle, era cattolica. Nato a Dublino, in un'Irlanda dove bisognava essere anglicani per poter partecipare alla vita pubblica e ottenere posizioni di rilievo, il giovane Edmund venne educato da anglicano, ma l'ambivalenza, la complessità e la lacerazione interna alla sua stessa famiglia diede un'impronta indelebile a tutta la sua filosofia. Edmund Burke mantenne per tutta la vita un senso di appartenenza duplice, insieme anglicana e cattolica, al punto che molti oppositori politici lo accusarono di essere un cripto-cattolico.<sup>14</sup> Ma lo sfondo comune alle due separate posizioni confessionali era pur sempre il Cristianesimo, quello stesso Cristianesimo che una volta univa l'Europa sotto un'unica bandiera spirituale, una fede sola e contraddistinta dalla credenza nella figliolanza divina di Gesù di Nazareth.<sup>15</sup> Come vedremo a breve, la consapevolezza dell'unità spirituale tra Anglicanesimo e Cattolicesimo non abbandonò mai Edmund Burke, e anzi divenne per lui un attivo principio politico in tempi in cui il Cristianesimo iniziava ad essere man mano espunto dalla vita pubblica del continente.

Nel 1741 il giovane Edmund venne spedito a Ballitore, County Kildare, per frequentare la scuola diretta dal quacchero Abraham Shackleton; vi rimarrà fino al 1744. Questo dato biografico, apparentemente superfluo, è in verità foriero di un singolare fermento nell'animo di Burke. Come recentemente

<sup>14</sup> Negli anni che vanno dal 1735 al 1741 (Edmund aveva cinque o sei anni) ha vissuto presso la famiglia materna nel Blackwater Valley, County Cork, probabilmente per motivi di salute. Lì «frequentò la Hedge School diretta da frati cattolici (che mantennero la chiesa operativa durante la persecuzione), partecipò regolarmente alla messa (all'epoca fuorilegge in Irlanda) e imparò le basi della teologia (specialmente agostiniana)» (G. W. SHELDON, *Burke's Catholic Conservatism*, «Modern Age», 56/3 [2014], p. 18). Cfr. anche T. H. D. MAHONEY, *Edmund Burke and Rome*, «The Catholic Historical Review», 43/4 (1958).

<sup>15</sup> Sulla figura di Gesù, è rilevante l'accento che Burke ne fa nel discorso di apertura all'impeachment di Warren Hastings: «Quando il Dio che adoriamo è apparso in vesti umane, non apparve in una forma di grandezza e maestosità, ma in simpatia con le più basse fra le persone, in tal modo rendendo un principio saldo e vincolante quello di considerare come obiettivo di tutti i governi il benessere [dei più deboli], dacché il Signore di tutta la natura ha scelto di apparire in una situazione subordinata. [...] Lui che è il primo tra di noi, sia del gregge che è nutrito che di coloro che lo nutrono, si è fatto servo di tutti» (E. BURKE, *Speech on Opening of Impeachment* [19 febbraio 1788], in P. J. Marshall [a cura di], *The Writing and Speeches of Edmund Burke*, vol. 6: *India: The Launching of the Hastings Impeachment*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 459).

evidenziato da Steven P. Millies,<sup>16</sup> la vicinanza al Quaccherismo, movimento protestante sorto in seno all'Anglicanesimo nonché posizione dissidente rispetto alla Chiesa anglicana, creò una non indifferente consapevolezza in Burke, specialmente riguardo al ruolo della ragione nell'ambito della vita religiosa. I quaccheri erano accusati di entusiasmo (*enthusiasm*) per via delle estasi mistiche in cui cadevano durante le loro riunioni; ecco, Burke, a contatto con questo mondo religioso, da una parte ne prende le distanze ma dall'altra ne assorbe una certa sensibilità. Sicché se Burke sostiene che l'entusiasmo deve venire controbilanciato dalla ragione, al contempo afferma che l'entusiasmo ha pure una sua (prudente e bilanciata) funzione, e in ciò Burke riceve una certa qual impronta dal Quaccherismo. Negli anni successivi scrive che «è vero che l'entusiasmo spesso ci svia. Ma lo stesso fa la ragione. [...] Io credo che agiamo rettamente solo quando agiamo con tutte le potenze dell'anima; quando usiamo l'entusiasmo per elevare ed espandere il nostro ragionamento; e quando usiamo il ragionamento per controllare l'errare del nostro entusiasmo». <sup>17</sup> L'intelletto e le emozioni devono compenetrarsi vicendevolmente, dacché qualora fossero lasciate a loro stesse la natura dell'uomo verrebbe scissa, seguendo difatti due binari non più paralleli. Questa posizione sarà assunta da Burke come guida di tutta la sua politica futura, come scrive, ad esempio, nel 1769: «La politica deve essere modellata non sui ragionamenti umani ma sulla natura umana, della quale la ragione costituisce solo una parte». <sup>18</sup> Ciò che è rilevante in questa sede è l'impronta del Quaccherismo su Burke, il fatto cioè che «teneva in considerazione l'entusiasmo molto più dei suoi contemporanei», <sup>19</sup> visto che «il clero dell'Inghilterra del diciottesimo secolo provava

<sup>16</sup> S. P. MILLIES, *The Inner Light of Edmund Burke: A Biographical Approach to Burke's Religious Faith and Epistemology*, «Studies in Burke and His Time», 22 (2011), pp. 109-139.

<sup>17</sup> E. BURKE, *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine*, cit., pp. 68-69.

<sup>18</sup> E. BURKE, *Observations on a Late Publication Entituled 'The Present State of the Nation' (1769)*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 1, John West and O. C. Greenleaf, Boston 1806, p. 310. A tal proposito, assume una certa rilevanza la recensione entusiasta che Burke scrisse sull'*Annual Register* nel 1759 a *The Theory of Moral Sentiments* di Adam Smith, «una delle più belle proposte di teoria morale che sia mai apparsa» (*Annual Register*, vol. 2, J. and R. Dodsley, London 1759, p. 485), e questo perché Smith relativizzava il ruolo della ragione a favore di una più complessa valutazione dell'umano, dando rilievo, tra l'altro, al principio della simpatia (*sympathy*). La valorizzazione dell'entusiasmo sarà una costante della vita intellettuale di Burke: in un documento risalente agli ultimi mesi di vita del pensatore anglo-irlandese, Burke fa la seguente affermazione: «La ragione da sola non è fatta per acquisire virtù. La ragione è fatta per dissezionare e distruggere il naturale entusiasmo senza il quale saremmo solo degli esseri insensibili» (E. BURKE, *Extracts from Mr. Burke's Table-Talk at Crew Hall*, in *Miscellanies of the Philobiblon Society*, vol. 7, Whittingham and Wilkins, London 1862-3, p. 58).

<sup>19</sup> S. P. MILLIES, *The Inner Light of Edmund Burke*, cit., p. 127.

vergogna ed era spaventato dalle suggestioni dell'entusiasmo»,<sup>20</sup> anche alla luce delle critiche lockiane<sup>21</sup> al concetto.

## 2. DAL DEISMO ALL'ATEISMO

Il Cristianesimo di Edmund Burke è complesso e non può essere semplicisticamente ridotto a una sola delle componenti che ebbero un ruolo nella sua formazione spirituale. Né tantomeno si può dire con certezza che Burke fosse anglicano e basta. Lo era pubblicamente, certo, ma difese strenuamente i cattolici irlandesi dal dominio inglese con un trasporto che eccedeva quanto normalmente richiesto da un parlamentare. Tuttavia, non è questa la sede per indagare nel dettaglio le sue battaglie politiche e le sue orazioni parlamentari. Piuttosto, si evidenzieranno ulteriori aspetti della sua posizione religiosa, al fine di delineare quell'unità etica cristiana del continente europeo, una prospettiva originale – o forse *originaria* – che starebbe alla base di una filosofia morale indubbiamente cristiana ma non così confessionalmente contrassegnata da essere appannaggio di una chiesa o di una setta specifica; un'etica cristiana ecumenica, insomma, che avrebbe il compito di ricomporre le varie divergenze dottrinali e di far fronte comune contro il comune nemico, l'incontenibile ateismo dei rivoluzionari francesi.

Si è già detto che Burke ha sempre posto l'attenzione sulla concretezza delle vicende umane, sulle circostanze mutevoli e sull'effettività degli accadimenti storici. In questo senso va intesa la critica di Burke al deismo inglese, esuberante elaborazione filosofico-teologica i cui rappresentanti sono stati, tra gli altri, Edward Herbert di Cherbury, Charles Blount, Lord Bolingbroke, John Toland e Matthew Tindal.

Fin dal suo primo avvio, il confronto fra deismo e cristianesimo fa di quest'ultimo il bersaglio di imputazioni che perseguono due scopi: dapprima combatterlo in quanto religione rivelata in favore di una religione razionale, poi spogiarlo dei suoi misteri, riducendolo a ciò che i deisti ritenevano essere il suo vero volto, ovvero l'espressione mitologicamente e innecessariamente addobbata di una religione naturale.<sup>22</sup>

Ora, Burke s'inserisce nel dibattito contro i deisti con il lavoro giovanile *A Vindication of Natural Society* (1756). Il testo riproduce satiricamente lo stile dei deisti

<sup>20</sup> Ivi, p. 119.

<sup>21</sup> Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), libro IV, cap. 19. Nell'edizione a cura di M. Abbagnano e N. Abbagnano (Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971) le pagine di riferimento sono 794-803. A p. 801, sezione 14, si può leggere: «Colui che non vuole abbandonarsi alle stravaganze dell'illusione e dell'errore deve portare la guida della sua *luce interiore* davanti al tribunale». Il riferimento è proprio alla dottrina della *Inner Light* dei quaccheri.

<sup>22</sup> G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2015, p. 170.

dell'epoca, e in particolare di Lord Bolingbroke, estendendone l'argomentazione per mostrarne l'intrinseca contraddittorietà. L'attacco deistico alle religioni rivelate, e la conseguente difesa della religione naturale, investe qui (pretestuosamente) anche l'intero complesso socio-politico: in tal modo, Burke vuole dimostrare la fallacia dell'impianto argomentativo deistico attraverso una *reductio ad absurdum*, sostenendo che la critica alla religione rivelata comporta inevitabilmente anche la critica alle 'società artificiali', quelle fondate sulle leggi, sulle regolazioni convenzionali e sulla politica. La 'società naturale', in questi termini, esisterebbe al di fuori di ogni convenzione politica e sociale, mentre queste ultime sarebbero invece – secondo il Burke/Bolingbroke – foriere di guerre e povertà. Con *A Vindication*, Burke vuole mostrare che la serrata critica dei deisti alla religione non può non investire anche la stabilità della società, al punto che se crolla l'una deve crollare anche l'altra. E alla fine, la società naturale finisce per identificarsi, paradossalmente, con l'animalità. E infatti scrive: «Dove ci avrebbe condotto la natura possiamo desumerlo dall'esempio degli animali». <sup>23</sup>

L'intento burkeano è duplice: da una parte, affermare che la religione rivelata è l'unica guida sicura nel mondo di quaggiù circa le cose di lassù; dall'altra, mostrare la pericolosità sociale e politica della posizione deistica, giacché, com'egli pure scrive, «l'intento è stato quello di dimostrare che, senza molta fatica, gli stessi strumenti che si usano per distruggere la religione possono essere usati con pari successo per sovvertire il governo; e che argomentazioni capziose possono essere usate contro cose che anche chi dubita di tutto non vorrebbe mettere in discussione». <sup>24</sup>

La polemica con il deismo è continuata lungo tutta la sua vita, e a più riprese Burke ha messo in evidenza le contraddizioni e la problematicità della posizione deistica. In *Reflections on the Revolution in France* (1790) ne parla in modo sprezzante:

Anche noi abbiamo avuto scrittori di tal genere, che ai loro tempi fecero un bel po' di rumore, ma che oggi riposano in durevole oblio. Chi negli ultimi quarant'anni ha mai letto una sola parola di Collins, di Toland, di Tindal, di Chubb, di Morgan, di quell'intera schiatta che amava fregiarsi del nome di liberi pensatori? Chi legge ancora Bolingbroke? E chi l'ha mai letto per intero? Se volete sapere che cosa è avvenuto di tutti questi luminari del mondo, chiedetene a qualsiasi libraio di Londra. <sup>25</sup>

<sup>23</sup> E. BURKE, *Difesa della società naturale* (1756), Liberilibri, Macerata 1993, p. 22.

<sup>24</sup> Ivi, p. 4. In sintesi, il ragionamento del Burke/Bolingbroke è il seguente: «Se voi dite che la religione naturale è una guida che non ha bisogno dell'aiuto della rivelazione, sulla base di quale principio le leggi politiche diventano necessarie? Non si deve avere la stessa fiducia nella ragione tanto in politica quanto per la teologia? Se le leggi di natura sono leggi di Dio, sarebbe coerente con la sapienza divina prescriverci regole ed affidarne l'esecuzione alla stoltezza delle istituzioni umane? Volete forse seguire la verità solo fino ad un certo punto?» (ivi, p. 53).

<sup>25</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 260.

Ricordiamo che *Reflections* è una lunga lettera rivolta a un gentiluomo parigino, e lo stile colloquiale intende persuadere l'interlocutore circa il fatto che le idee rivoluzionarie non attecchiranno mai in Gran Bretagna.

Ora, se l'attacco alla religione rivelata si riduce, in ultima analisi, a un attacco al Cristianesimo *tout court*, allora il filosofare deistico mette in questione l'intera infrastruttura spirituale e filosofica europea. La ragione lasciata a se stessa rompe il millenario equilibrio tra fede e ragione, e quello antropologico tra sentimenti e ragione. Riecheggiano qui, come monito, le parole del giovane Burke: «Io credo che agiamo rettamente solo quando agiamo con tutte le potenze dell'anima; quando usiamo l'entusiasmo per elevare ed espandere il nostro ragionamento; e quando usiamo il ragionamento per controllare l'errare del nostro entusiasmo». <sup>26</sup> Il passaggio dal deismo all'ateismo è dietro l'angolo. O così, quantomeno, lo intende Edmund Burke, che nel 1773 cita il testo *A View of the Principal Deistical Writers* di John Leland, <sup>27</sup> un'opera che racchiude le principali posizioni deistiche inglesi dell'epoca, tra cui quelle di Charles Blount, Anthony Collins, Lord Herbert di Cherbury, Shaftesbury, Matthew Tindal, John Toland, David Hume e Lord Bolingbroke. Scrive Burke: «Queste sono le persone che ci depriverebbero volentieri del nostro miglior privilegio e della prerogativa della nostra comune natura umana, quella di essere un animale religioso [*that of being a religious animal*]. Contro di loro punterei la più affilata delle spade della legge. Non c'è modo di impressionarli con la prospettiva della speranza futura. Essi temono solo il presente strumento della pena». <sup>28</sup>

La mancanza di proiezione trascendente dei deisti e l'insistenza su una religione naturale a discapito della Rivelazione mette in agitazione Burke, che vede così perduta la serenità con cui comunemente si accettava la religione del proprio Paese e che garantiva la pace sociale. Per lui la sottomissione alle leggi morali universali si lega, e non solo teoricamente, al rispetto delle norme sociali e politiche – le due cose si intrecciano inestricabilmente, sostiene Burke, dacché esiste un'unità inesplicabile ma palpabile tra la realtà immanente e quella trascendente. Di più, senza la fede religiosa tutte le prese di posizioni politiche, i vari contratti sociali e la validità dei patti tra uomini perdono di forza e persino di significato. <sup>29</sup> A riconoscerlo è un importante interprete del suo

<sup>26</sup> E. BURKE, *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine*, cit., pp. 68-69.

<sup>27</sup> L'edizione citata da Burke è J. LELAND, *A View of the Principal Deistical Writers*, 3 vols, B. Dod, London 1754-1757.

<sup>28</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill (17 March 1773)*, in P. Langford (a cura di), *The Writing and Speeches of Edmund Burke*, vol. 2, cit., p. 388.

<sup>29</sup> Un elemento interessante, e sovente taciuto, è che Burke «arriva a ritenere anche le religioni rivelate oltre il cristianesimo come produttive di benefici nelle società in cui si trovano ad essere» (I. HARRIS, *Burke and Religion*, in D. Dwan, Ch. J. Insole [a cura di],

pensiero, John MacCunn, che scrive: «Per lui [Burke] c'è effettivamente un elemento di mistero nella coesione degli uomini nella società, nell'obbedienza politica, nella santità del contratto»,<sup>30</sup> un vero e proprio «misticismo»,<sup>31</sup> al punto che «le credenze che gli infedeli [in questo caso, i deisti] e gli atei negavano non erano mai considerate da Burke da un punto di vista meramente religioso: esse erano sempre considerate come politicamente indispensabili». <sup>32</sup> Detto altrimenti, «l'ordine temporale è una parte dell'ordine trascendente, e il fondamento della pace sociale è la riverenza». <sup>33</sup>

Per Burke il ricorso a una supposta religione naturale è problematico, risolvendosi, in ultima istanza, nell'appello alla nuda ragione, laddove invece è sempre necessario il riferimento a una Rivelazione. Lo scarto insito nell'atto del rivelarsi da parte di Dio è il mistero, luogo in cui l'uomo si trova ad essere e ad agire, impenetrabile a una esaustiva indagine razionale – è proprio alla luce di simili considerazioni circa la presenza incombente del mistero nelle

*The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 99). Egli si riferiva principalmente all'Induismo e all'Islam, dal momento che gran parte della sua carriera era stata dedicata a questioni legate all'impero britannico in India. Così, Burke ha progressivamente sviluppato «una correlazione tra religione rivelata e società, e allo stesso tempo l'ha particolarizzata, suggerendo che specifiche religioni sono idonee a specifiche società» (ivi, p. 103). In simili considerazioni, tuttavia, non c'è alcuna traccia di relativismo, come erroneamente si potrebbe supporre. Il riferimento costante a una legge naturale di origine divina e la critica alla «morale geografica [*moral geography*]» (E. BURKE, *Discorso di apertura del procedimento di incriminazione di Warren Hastings* [1788], in ID., *Scritti sull'impero. America, India, Irlanda*, a cura di G. Abbattista, D. Francesconi, UTET, Torino 2008, p. 382) mettono Burke al riparo da simili accuse. Non è però questa la sede per indagare tale aspetto del suo pensiero. Sulla legge naturale si veda, su tutti, P. J. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law* (1958), Transaction Publishers, New Brunswick 2003.

<sup>30</sup> J. MACCUNN, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Edward Arnold, London 1913, p. 88.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Ivi, p. 118. Elementi del 'misticismo' burkeano sono rinvenibili qua e là nelle sue opere. Il più celebre, e forse più enigmatico frammento del suddetto misticismo è contenuto in *Reflections*, dove Burke parla del «*great primæval contract of eternal society* che unisce le nature più basse alle più alte, che connette il mondo visibile con l'invisibile, secondo un patto immutabile sanzionato dall'impegno inviolabile che lega tutte le nature fisiche e morali» (E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 269). Passo di difficile interpretazione, il *great primæval contract of eternal society* si riferirebbe alla realtà creata, o più precisamente alla legge divina impressa da Dio nell'atto della creazione. Cfr. S. BURGESS, *Edmund Burke's Battle with Liberalism*, Wilberforce Publications, London 2017, p. 67; e N. J. LEMKE, *Edmund Burke's Philosophy of Political Society*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1963, p. 19. Così Giuliano Tamagnini: «Unità garantita dall'alto: è questo un caposaldo del pensiero di Burke; pensiero politico certo, ma anche estetico e perfino religioso a un tempo» (G. TAMAGNINI, *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Giuffrè, Milano 1988, p. 131).

<sup>33</sup> R. KIRK, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot* (1953), Gateway Editions, Washington, DC 2019, p. 66.

riflessioni burkeane che Joseph L. Pappin spiega il motivo per il quale troppo spesso Burke è stato accusato di essere un anti-razionalista o un nemico della ragione *tout court*.<sup>34</sup> Per questo è importante quel sentimento che Burke chiama «alacre coscienza della ignoranza e fallibilità del genere umano»,<sup>35</sup> lasciato della sua fede cristiana, il dogma della Caduta e la dottrina della finitudine creaturale dell'uomo. La ragione da sola non può nulla e deve riconoscere piuttosto, come un freno al suo insaziabile appetito, i propri limiti. Scrive Burke: «Forse il fondo della maggior parte delle cose è inintelligibile; e i nostri più chiari ragionamenti, allorquando arrivano a un certo punto, sono avvolti non solo dall'oscurità ma dalla contraddizione»<sup>36</sup> – il che non significa che il fondo della realtà è contraddittorio, ma che una chiara e definitiva comprensione razionale del tutto è, di per sé, irrazionale, un proposito insostenibile e stolto. Il mistero è lo scarto mai comprensibile e mai esaurientemente indagabile.

In un interessante studio sulle influenze religiose nel pensiero filosofico burkeano, Iain Hampsher-Monk indaga proprio la genesi intellettuale del ricorso di Burke ad un certo qual sospetto nei confronti delle pretese della ragione, trovandone l'origine in quello che chiama lo *scetticismo anglicano*. Un simile scetticismo, lungi dall'abbracciare posizioni estreme – la qual cosa, di per sé, sarebbe piuttosto improbabile, vista l'impostazione fideistica di base – viene definito come una tendenza caratteristica del mondo spirituale inglese, configurandosi come risposta ai cattolici e ai *dissenters*.<sup>37</sup> Contro i primi, insiste sull'assurdità del dogma della transustanziazione;<sup>38</sup> contro i secondi, conside-

<sup>34</sup> Cfr. J. L. PAPPIN III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York 1993, p. 75. Qui Pappin richiama anche l'affermazione di Jacques Maritain secondo cui «una filosofia ignorante del mistero non sarebbe una vera filosofia» (ivi, p. 76). A proposito del supposto irrazionalismo burkeano su cui tanto si è scritto, basti leggere una espressione dello stesso Burke per confutare una simile lettura: «Non intendo con ciò svilire la teoria e la riflessione: giammai, perché questo significherebbe svilire la ragione stessa. *Neque decipitur ratio, neque decipit unquam*. No: quando parlo contro la teoria, intendo sempre una teoria debole, erronea, fallace, infondata o imperfetta; e uno dei modi per smascherare che si tratta di una teoria falsa è metterla al confronto con la pratica» (E. BURKE, *Speech on the Reform on the Representation of the Commons in Parliament* [1782], in F. Canavan [a cura di], *Select Works of Edmund Burke. Miscellaneous Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 1999, p. 23).

<sup>35</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 442.

<sup>36</sup> E. BURKE, *Several Scattered Hints Concerning Philosophy and Learning Collected Here from my Papers*, in H. V. F. Somerset (a cura di), *A Note-Book of Edmund Burke*, cit., p. 93.

<sup>37</sup> I *dissenters*, o cristiani non-conformisti, erano un insieme di gruppi religiosi calvinisti non riconosciuti dalla Chiesa anglicana ed esclusi dalle cariche pubbliche in virtù dell'*Act of Uniformity* (1662) che stabiliva la forma di culto pubblico.

<sup>38</sup> Il dogma della 'presenza reale' rigetterebbe l'evidenza dei sensi, trattandosi di una dottrina fondata su una specifica interpretazione delle Sacre Scritture e non corroborata dall'ordinaria esperienza sensibile. Hampsher-Monk ricorda a tal proposito la posizione di Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester, secondo cui «non dobbiamo rinunciare ai nostri

ra la povertà (e pericolosità) della sola ragione.<sup>39</sup> Quindi «uno scetticismo limitato era usato contro diversi avversari. Uno scetticismo circa l'adeguatezza dei sensi era diretto contro il materialismo hobbesiano, uno scetticismo circa le affermazioni soprasensibili contro i cattolici, uno scetticismo verso l'ispirazione contro gli "entusiasti", e uno scetticismo riguardo la ragione contro i razionalisti anti-trinitari». <sup>40</sup> In questa prospettiva rimane uno scarto inaggirabile, e l'uomo è costretto a richiamarsi alla *tradizione*. <sup>41</sup> Dio, in questo senso, è sempre un po' più in là rispetto alle nostre supposizioni e ai nostri pensieri, come Burke scrive esplicitamente in *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757):

Nonostante gli sforzi più industriosi, non potremo mai sbrogliare la grande catena delle cause che si legano l'una all'altra, fino al trono stesso di Dio. Quando procediamo solo di un passo al di là delle qualità immediatamente sensibili delle cose, ci troviamo come pesci fuor d'acqua. Tutto quello che in seguito facciamo non è altro che un debole sforzo, il quale dimostra che ci aggiriamo in un campo che non ci appartiene. <sup>42</sup>

Solo alla luce delle influenze dello scetticismo anglicano, <sup>43</sup> quindi, è possibile comprendere come mai Burke abbia «esaltato la ragione sopra la vo-

sensi e alla ragione» (I. HAMPSHER-MONK, *Burke and the Religious Sources of Skeptical Conservatism*, in J. van der Zande, R. H. Poplin [a cura di], *The Skeptical Tradition around 1800*, Kluwer, Dordrecht 1998, p. 237).

<sup>39</sup> In particolare, la sola ragione condurrebbe a posizioni anti-trinitarie (effettivamente diffuse fra i dissenzienti, ad esempio fra gli unitariani) e al rifiuto di qualsiasi struttura ecclesiale perché non contenuta nelle Scritture e contraria all'indagine razionale del singolo (ad esempio i sociniani).

<sup>40</sup> I. HAMPSHER-MONK, *Burke and the Religious Sources of Skeptical Conservatism*, cit., p. 240. Tra le personalità del clero anglicano che condividevano una simile impostazione, quantunque spesso limitata a poche ma decisive argomentazioni, Hampsher-Monk ricorda il vescovo di Worcester Edward Stillingfleet, il vescovo di Cork Peter Browne, il prete James Edgcomb, il teologo Henry Dodwell (quest'ultimo amico di Burke e suo ospite nella tenuta di Beaconsfield nel Natale del 1770), l'arcivescovo di Canterbury John Tillotson, il già citato John Leland, il vescovo di Bristol e di Durham Joseph Butler, il vescovo di Winchester Lancelot Andrewes, e altri rappresentanti del clero anglicano impegnati nella polemica anti-deistica e anti-cattolica.

<sup>41</sup> O almeno questa è l'interpretazione di Hampsher-Monk, il quale, a conclusione del testo, scrive che «gli uomini possono superare le limitazioni [della ragione individuale] solo collettivamente e cumulativamente attraverso la tradizione. [...] La tradizione supplisce [anche] all'esperienza empirica che l'individuo isolato può mai acquisire» (ivi, p. 258). Da qui la giustificazione della struttura ecclesiastica anglicana.

<sup>42</sup> E. BURKE, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, cit., pp. 137-138.

<sup>43</sup> J. L. PAPPIN rinviene anche un'influenza tomista, richiamando un'espressione della *Summa Theologiae* (I<sup>a</sup>, q. 12, a. 7, ad 2): «Dio si dice incomprendibile non perché qualche cosa di lui resti invisibile; ma perché non è visto tanto perfettamente quanto è visibile» (citato in J. L. PAPPIN, *Edmund Burke and the Thomistic Foundations of Natural Law*, in I. Crowe [a cura di], *An Imaginative Whig*, cit., p. 218).

lontà quando si è opposto agli eccessi di Rousseau, e il sentimento sopra la ragione quando si è opposto all'estremismo dei *philosophes*». <sup>44</sup> In verità, è solo in Dio che «volontà e ragione coincidono», <sup>45</sup> mentre l'uomo è lasciato in una costitutiva incertezza in cui la fede è l'unica possibilità per non affogarvi. <sup>46</sup>

### 3. RIVOLUZIONE FRANCESE E TOLLERANZA

La Rivoluzione francese rappresenta per Burke una rottura dell'ordine naturale delle cose. Considerata come «una Rivoluzione della dottrina e del dogma teorico», <sup>47</sup> Burke ne riconosce uno scopo ben preciso: «Il suo reale e dichiarato obiettivo [è] liberarsi completamente dal clero e da qualsiasi forma di religione». <sup>48</sup> Alla luce della sua diretta esperienza nei salotti letterari parigini (rimase a Parigi fra il gennaio e il febbraio del 1773 per un totale di circa sei settimane), <sup>49</sup> di resoconti diretti di inglesi e francesi là presenti, e dell'esperienza degli *émigré* che dopo il 1790 giunsero nella sua tenuta a Beaconsfield, nonché delle effettive politiche che i rivoluzionari adottarono contro il clero cattolico, Burke si convinse ben presto del carattere empio e sostanzialmente anti-religioso della Rivoluzione in Francia.

Ritenendo al di là di ogni dubbio il fatto che erano stati i *philosophes* ad allestire il terreno (intellettuale) per lo sconvolgimento politico del 1789, <sup>50</sup> Burke

<sup>44</sup> S. F. DEANE, *Burke and the French Philosophes*, «Studies in Burke and His Time», 10 (1968-1969), p. 1128.

<sup>45</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 266. Una simile affermazione sarebbe una derivazione, diretta o indiretta non è possibile attestarlo, della «dottrina della semplicità divina di Tommaso d'Aquino, [ove] c'è una stretta identità tra la volontà e la ragione divina» (CH. J. INSOLE, *Burke and the Natural Law*, in D. Dwan, Ch. J. Insole [a cura di], *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, cit., p. 125).

<sup>46</sup> Burleigh Taylor Wilkins rinviene in Burke proprio questa duplicità, apparentemente inconciliabile, tra scetticismo e certezza. Egli la risolve prendendo in considerazione l'influenza di Hume su Burke per quanto riguarda il lato scettico, e l'influenza della filosofia scozzese del senso comune (James Beattie soprattutto) per il lato della certezza. Cfr. B. T. WILKINS, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Clarendon press, Oxford 1967, pp. 68-71.

<sup>47</sup> E. BURKE, *Thoughts on French Affairs* (1791), in ID., *Three Memorials on French Affairs*, F. and C. Rivington, London 1797, p. 6.

<sup>48</sup> Ivi, p. 43.

<sup>49</sup> Già a Parigi «Burke era stato scosso dalla libertà con cui la religione e le idee morali erano ivi discusse e criticate» (R. R. FENNESSY, *Burke, Paine and the Rights of Man. A Difference of Political Opinion*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963, p. 60). Da giovane Burke aveva criticato la *levity* (leggerezza o frivolezza) propria di Voltaire; si veda E. BURKE, *Voltaire*, in H. V. F. Somerset (a cura di), *A Note-Book of Edmund Burke*, cit., p. 119.

<sup>50</sup> A volte Burke parla addirittura di una vera e propria cospirazione (*conspiracy*). L'idea della cospirazione soggiunse a Burke forse da un contatto epistolare tenuto per qualche tempo con Thomas Paine; in una lettera Paine, vedendo (erroneamente) in Burke un interlocutore privilegiato e possibile alleato rivoluzionario (di lì a poco sarebbe invece diventato

vede che «i professi atei e materialisti come Helvetius, d'Holbach e Diderot avevano preparato la strada per l'ostilità non solo nei confronti della Chiesa cattolica romana, ma verso qualsiasi religione». <sup>51</sup> Burke individua distintamente una stretta connessione intellettuale, quando non persino un'alleanza diretta e consapevole, tra i *philosophes* atei in Francia e i deisti e alcuni gruppi dissenzienti in Inghilterra. <sup>52</sup> D'un tratto la religione cristiana si trovò assediata su più fronti, improvvisamente bisognosa di un supplemento di forza che sbaragliasse i nemici della fede. Una coalizione anti-cristiana richiedeva una coalizione cristiana della stessa forza, se non più energica e risoluta. Ebbene, qui si innesta il tentativo tutto burkeano di elaborare, o far emergere, un'etica cristiana ecumenica.

Non si tratta, però, di una mera reazione a caldo, di una risposta al dato politico della Rivoluzione francese. A ben vedere, già nei decenni precedenti Burke aveva parlato del «*great body of Christianity*», <sup>53</sup> manifestando la coscienza di un'unità antecedente qualsivoglia demarcazione confessionale. «Essi non erano fondamentalmente differenti [*They were not essentially different*]», <sup>54</sup> ha affermato in relazione al *Book of Common Prayer* e il *Directory for Public Worship* (quest'ultimo approvato nel 1644 proprio per sostituire il

suo celebre nemico), scrive: «La Rivoluzione in Francia è certamente precorritrice di altre rivoluzioni in Europa» (*Lettera di T. Paine a E. Burke* [17 gennaio 1790], in J. BOULTON, *An Unpublished Letter from Paine to Burke*, «The Durham University Journal», 12/II [1951], p. 53). Inoltre, su sua stessa ammissione, Burke ebbe contatti diretti con quelli che, secondo la ricostruzione dell'abate Augustine Barruel (1741-1820), erano veri e propri cospiratori. In una lettera a Barruel datata maggio 1797, Burke scrive: «Ho conosciuto personalmente cinque dei principali cospiratori da Voi elencati; e posso affermare, sulla base della mia certa conoscenza, che già nel 1773 essi erano impegnati nel complotto che Voi avete così bene descritto. Di questo posso parlare come testimone» (*Lettera di Edmund Burke a Augustine Barruel*, 1 maggio 1797, citata in A. HOFFMAN, *Opinion, Illusion, and the Illusion of Opinion: Barruel's Theory of Conspiracy*, «Eighteenth-Century Studies», 27/1 [1993], p. 29). Burke si riferisce all'opera di Barruel intitolata *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, i cui primi due volumi furono pubblicati nel 1796 e il terzo uscì il 1798. L'opera contiene la descrizione di un complotto ordito dalla Massoneria e dagli Illuminati, insieme ad alcuni filosofi illuministi, per sovvertire le monarchie europee e la religione cristiana. Un esplicito riferimento al ruolo della Massoneria e degli Illuminati nella propagazione delle dottrine rivoluzionarie è contenuto in E. BURKE, *Thoughts on French Affairs*, cit., p. 37.

<sup>51</sup> L. I. BREDVOLD, R. G. ROSS, *The Philosophy of Edmund Burke*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1961, p. 104.

<sup>52</sup> Non bisogna dimenticare che *Reflections on the Revolution in France*, benché rivolto a un francese, si configura principalmente come una risposta al sermone tenuto il 4 novembre del 1789 dall'inglese Richard Price, un pastore non conformista o *dissenting minister*, che auspicava una rivoluzione come quella francese in territorio britannico. Cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., pp. 162-172.

<sup>53</sup> E. BURKE, *Speech on Clerical Subscription* (6 February 1772), in P. Langford (a cura di), *The Writing and Speeches of Edmund Burke*, vol. 2, cit., p. 363.

<sup>54</sup> Ivi, p. 364.

primo). Ancora, Burke parla di – e difende – quello che definisce «*rational Christianity*»,<sup>55</sup> intendendo con ciò non un cristianesimo razionalista ma una posizione comune, un comune sentire, trasversale a tutte le confessioni cristiane, non deviato da uno sbilanciamento verso il sentimento (posizione di alcuni gruppi dissenzienti) o verso la ragione (riferimento ai deisti). Parlando al Parlamento, esorta così i suoi membri: «Mantenete tutti i tipi di religione che avete nel vostro Paese. Vi è un ragionevole culto [*a reasonable worship*] in ciascuno di essi». <sup>56</sup> E distingue una falsa tolleranza (i cui sostenitori sono i rappresentanti del nuovo sistema rivoluzionario, e che Burke commenta dicendo che «non è un gran merito tollerare tutte le opinioni, quando non se ne rispetta alcuna»)<sup>57</sup> da «un vero spirito di tolleranza»;<sup>58</sup> i rappresentanti di quest'ultima, scrive, «sono pronti ad accordare la loro reverente e affettuosa protezione a tutte le religioni, in grazia dell'amore e del rispetto che li anima nei confronti di quel grande principio su cui tutte si accordano e che costituisce l'oggetto a cui tutte si rivolgono». <sup>59</sup> La trascendenza è il riferimento ultimo e unificante delle varie espressioni del Cristianesimo non solo in Inghilterra ma in tutto il continente europeo.

Ora, da quanto finora detto, emergono due punti fondamentali: da una parte, la tolleranza che non può essere generica, e dall'altra, un cristianesimo unitario, benché non uniforme.

Riguardo al primo punto, Burke sostiene risolutamente che, lungi dall'essere un pericolo per i cristiani, la tolleranza è «parte del cristianesimo stesso»<sup>60</sup> e finanche «parte della religione naturale»,<sup>61</sup> un principio sicuro per lo svolgi-

<sup>55</sup> Ivi, p. 363. Difficile dire se in ciò vi sia una qualche influenza di *The Reasonableness of Christianity* di John Locke.

<sup>56</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill* (17 March 1773), cit., p. 388.

<sup>57</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 331.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill* (17 March 1773), cit., p. 383. E aggiunge: «La tolleranza un attacco al cristianesimo? Quando siamo arrivati a supporre che niente può supportare meglio il cristianesimo che i principî della persecuzione?» (*ibidem*). Si tratta di una posizione vicina a quella lockiana: «La tolleranza di quelli che hanno opinioni religiose diverse è così consona al Vangelo e alla ragione, che sembra mostruoso che gli uomini siano ciechi in una luce così chiara» (J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* [1685], Laterza, Roma – Bari 1994, p. 8).

<sup>61</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill* (17 March 1773), cit., p. 387. Il riferimento alla religione naturale, che è apparentemente in contrasto con la polemica con i deisti, non deve qui essere equivocado. Vuole indicare il fatto che la tolleranza non è valida solo per i cristiani o in territori tradizionalmente cristiani, ma si estende, ed è dunque un principio operativo, anche al di fuori dalla cristianità, inclusa quell'India che tanto Burke ha difeso durante la sua carriera politica (si veda il processo di *impeachment* contro Warren Hastings). In aggiunta, è noto che Burke abbia utilizzato nei suoi discorsi parlamentari un intreccio di linguaggi difficilmente estraibile, diversi registri appartenenti al clima intellettuale del suo secolo, dacché «ciò che egli riconosceva [ai vari linguaggi] era il potere di impressionare un pubblico, il potenziale emotivo risultante dal loro utilizzo nella vita pubblica britannica» (I.

mento pacifico degli affari spirituali di qualsiasi Paese e garanzia di quell'ordine sociale che, fin dalla più giovane età, Burke considerava essere il risultato principale, quello immediatamente visibile e praticamente tangibile, della religione. Ma la tolleranza non può essere estesa indiscriminatamente a tutti, come prontamente sottolinea: «A mio avviso, un magistrato quando decide di porre restrizioni alla libertà religiosa, può farlo solo su questo piano, e cioè che la persona dissenziente non dissente per scrupoli di una male informata coscienza, ma a partire da un terreno partigiano di dissenso, con l'intento di formare una fazione sediziosa all'interno dello Stato». <sup>62</sup> In questo caso, l'oggetto del magistrato non è più una questione spirituale ma politica, fuoriuscendo conseguentemente dalla giurisdizione del principio della tolleranza religiosa. <sup>63</sup> Un esempio di un gruppo religioso con ambizioni politiche che Burke avversò fortemente è quello dell'unitarianismo – del quale faceva parte, tra l'altro, il pastore Richard Price contro cui argomenta all'inizio di *Reflections*. Questa fazione non-conformista antitrinitaria, scrive Burke, «non è una semplice setta teologica ma una vera e propria fazione politica. [...] L'obiettivo del suo proselitismo è quello di riunire una moltitudine di uomini sufficiente per rovesciare la Chiesa con la forza e la violenza. [...] Il modello su cui intendono ricostruire [lo Stato] è quello della Francia». <sup>64</sup> E chiosa: «La domanda è se dobbiamo tenere [gli unitariani] entro i confini della tolleranza, o volgerci alla persecuzione [nei loro confronti]». <sup>65</sup>

Oltre all'unitarianismo, un'altra posizione da escludere dal dominio della tolleranza è l'ateismo, «il più grande male politico dell'epoca». <sup>66</sup> Burke, infatti, «temeva che l'ateismo, che includeva per lui anche il deismo, fosse un pericolo per la religione rivelata, quest'ultima condivisa da anglicani, cattolici romani e *dissenters*» <sup>67</sup> – e la religione rivelata, come già sottolineato, è diret-

HAMPSHER-MONK, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London 1987, p. 37). Perciò il ricorso a una terminologia deistica, come in questo caso, è anche funzionale all'obiettivo politico che aveva allora in vista.

<sup>62</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill (17 March 1773)*, cit., p. 385.

<sup>63</sup> Norman Ravitch sottolinea che i gruppi dissenzienti «stavano diventando gradualmente sempre più radicalmente antitrinitari nella dottrina e anti-aristocratici in politica. Molti *dissenters* erano influenzati dal crescente scientismo, deismo e razionalismo» (N. RAVITCH, *Far Short of Bigotry: Edmund Burke on Church Establishments and Confessional States*, «Journal of Church and State», 37/2 [1995], p. 368). Infatti, aggiunge Ravitch, i dissenzienti «condividevano, anzi incarnavano, il risentimento e le aspirazioni borghesi in una società sostanzialmente aristocratica» (ivi, p. 376).

<sup>64</sup> E. BURKE, *Speech on a Petition of the Unitarian Society (11 May 1792)*, in ID., *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 7, John C. Nimmo, London 1887, p. 47.

<sup>65</sup> Ivi, p. 48.

<sup>66</sup> E. BURKE, *Remarks on the Policy of the Allies (1793)*, in ID., *Three Memorials on French Affairs*, F. and C. Rivington, London 1797, p. 175.

<sup>67</sup> M. DE BLOIS, *The True Spirit of Toleration. Edmund Burke on Establishment and Tolerance*, «Netherlands Journal of Legal Philosophy», 3 (2008), p. 225. Circa i *dissenters* cui de Blois si riferisce, bisogna distinguere gruppi conflittuali e polemici (come gli unitariani) da gruppi

tamente legata alla tenuta sociale, all'ordine delle relazioni orizzontali tra uomini. Senza un principio regolatore della morale, gli atei hanno una pretesa sul reale che disconosce la concreta essenza delle cose, ignorando pure la sorgente di ogni autorità: per Burke, infatti, i politici, o in generale tutti coloro che «posseggono una porzione anche minima di potere, dovrebbero essere costantemente e potentemente richiamati alla constatazione che questo potere è stato delegato loro da un Essere Supremo, Autore e Fondatore della società, verso cui sono responsabili della propria condotta». <sup>68</sup> Il suo misticismo, <sup>69</sup> l'unità (non identità) tra immanenza e trascendenza, nonché il mistero mai coglibile ma solo avvertibile come l'estremo delle nostre possibilità, sono tutti elementi ignorati dagli atei, il che fa di loro, a ben vedere, un pericolo pubblico, una minaccia per l'ordine sociale. <sup>70</sup> E questo, specialmente dopo la Rivoluzione francese, divenne un pericolo concreto, non più solo una proiezione prudenziale di un disagio avvertito ma non ancora sperimentato. «La nuova moralità non riconosce l'unità tra l'ordine morale e l'ordine temporale nella loro esatta relazione» <sup>71</sup> e scinde i due termini. Scrive Burke:

son pronto a concedere che, se non esiste un Reggitore Supremo che nella sua saggezza formi e con la sua potenza faccia rispettare la legge morale, non esiste sanzione per alcun contratto, virtuale o anche reale, che sia contrario al volere del potere prevalente. Secondo questa ipotesi una fazione di uomini, forte abbastanza da porre in discussione i propri doveri, con questo solo atto porrà automaticamente fine all'esistenza di questi doveri in quanto tali. <sup>72</sup>

Pertanto, sostiene Burke, non bisogna usare la tolleranza verso gli atei, bensì la persecuzione. <sup>73</sup>

pacifici e protetti dalla tolleranza. Uno di questi è il Quaccherismo, da Burke conosciuto in gioventù. La dottrina dei quaccheri, egli scrive, «è rigida, metodica, altamente aristocratica, e così abituale da aver condotto la propria comunità alla condizione di un'unica famiglia; ma non interferisce minimamente con il governo» (E. BURKE, *Speech on a Petition of the Unitarian Society*, cit., p. 56).

<sup>68</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 264.

<sup>69</sup> Si veda *supra*, nota 33.

<sup>70</sup> Non si può non scorgere qui una certa influenza lockiana. Per Locke, com'è noto, gli atei sono fuori dal dominio della tolleranza perché «non sono affatto da tollerare coloro che negano l'essere di un Dio. Le promesse, le alleanze e i giuramenti, che sono i legami della società umana, non possono avere alcuna presa su un ateo. L'eliminazione di Dio, anche se solo nel pensiero, dissolve tutto» (J. LOCKE, *A Letter Concerning Toleration* [1689], in M. Goldies [a cura di], *John Locke: A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 2010, pp. 52-53).

<sup>71</sup> CH. PARKIN, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, p. 136.

<sup>72</sup> E. BURKE, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs*, cit., pp. 535-536.

<sup>73</sup> Cfr. anche M. W. MCCONNELL, *Establishment and Toleration in Edmund Burke's 'Constitution of Freedom'*, «The Supreme Court Review», 393 (1995).

## 4. UN'ECUMENICA UNIONE CRISTIANA CONTRO L'IRRELIGIOSITÀ

In riferimento al secondo punto elencato sopra, cioè il cristianesimo unitario ma non uniforme, Burke sviluppa la sua più interessante posizione, che è insieme teorica e pratica. Si è già detto che egli vede un terreno comune a tutte le religioni, «quel grande principio su cui tutte si accordano e che costituisce l'oggetto a cui tutte si rivolgono».<sup>74</sup> Anche altrove egli insiste su quest'unità trascendente: «Tutte le principali religioni in Europa si reggono su un terreno comune».<sup>75</sup> E rivolgendosi a un cattolico, scrive: «Non dovete scusarvi per il vostro attaccamento alla confessione religiosa alla quale appartenete. Ciò prova il vostro attaccamento ai grandi punti intorno a cui tutte le più grandi divisioni [cristiane] concordano, e al contempo prova anche che i più piccoli [punti] intorno a cui differiscono sono così cari a voi».<sup>76</sup> Aggiunge inoltre: «Non chiamerò mai alcuna opinione religiosa, venerata da menti serie e pie, cosa di nessuna considerazione».<sup>77</sup>

Secondo Burke esiste una sostanziale concordanza tra tutti i 'cristianesimi', la qual cosa ha portato alcuni suoi interpreti<sup>78</sup> a vedere in lui un seguace del latitudinarismo: «In generale, egli fu quello che può essere chiamato un latitudinario. [...] Con questo termini mi riferisco al fatto che Burke riteneva i dogmi, il governo ecclesiastico e le pratiche liturgiche di importanza minore rispetto alla credenza in punti fondamentali e all'esercizio della virtù».<sup>79</sup> In realtà, non si hanno evidenze circa la sua presunta fede latitudinaria: il suo costante riferimento all'unità tra le varie denominazioni cristiane è piuttosto dovuto all'istruzione ricevuta in gioventù che, come si è detto, si è svolta a cavallo tra l'Anglicanesimo, il Cattolicesimo e il Quaccherismo. In questa complessità si trova l'origine della sua sensibilità verso la tematica religiosa, contraria a prese di posizioni oltranziste e partigiane.

In *A Letter to Sir Hercules Langrishe* (1792) Burke difende proprio il Cattolicesimo, rimproverando l'attitudine dei protestanti a protestare troppo, allorché scrive che «se il mero dissenso con la Chiesa di Roma è un merito, chi dissente di più avrà maggiori meriti. Su molte questioni siamo molto vicini a

<sup>74</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 331.

<sup>75</sup> E. BURKE, *A Letter to William Smith on the Subject of Catholic Emancipation* (29 January 1795), in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 6, John C. Nimmo, London 1887, p. 368.

<sup>76</sup> Ivi, p. 365.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Cfr. F. DREYER, *Burke's Religion*, «Studies in Burke and His Time», 17 (1976); F. P. LOCK, *Burke and Religion*, in I. Crowe (a cura di), *An Imaginative Whig*, cit., pp. 19-36.

<sup>79</sup> F. P. LOCK, *Burke and Religion*, cit., p. 35. Lock aggiunge che «Burke è stato principalmente un teista, e poi anche un cristiano» (*ibidem*). Una simile affermazione, però, non trova riscontro negli scritti più intimi di Burke, come puntualmente dimostrato da Francis Canavan in *Edmund Burke: Prescription and Providence*, Carolina Academic Press, Durham, NC 1987, pp. 72-75.

quella Chiesa [cattolica]. Chi dissente completamente da essa, dissente anche dalla Chiesa d'Inghilterra». <sup>80</sup> Volgendoci invece a un documento risalente agli ultimi anni di vita di Burke e probabilmente datato aprile 1797, si notano elementi di estrema importanza per il discorso qui svolto. Non bisogna mai considerare il Cattolicesimo come un nemico da combattere, dice Burke, perché rovesciare la religione cattolica «è come bruciare la casa in cui sono custoditi tutti i propri beni», <sup>81</sup> essendo la Chiesa cattolica «il tronco da cui sono sorti tutti gli altri rami». <sup>82</sup> E conclude: «Come si può mai sostenere che se la religione cattolica venisse distrutta, la religione protestante possa da sola sostenere l'intero cristianesimo sulle proprie spalle?» <sup>83</sup> Si delinea qui una visione composita del Cristianesimo, che rimane uno nell'essenziale ma plurale nelle configurazioni sociali e politiche, in cui le singole parti si sostengono a vicenda, pur nell'ignoranza del compito. Le varie confessioni cristiane, dice Burke, «le considero più come suddivisioni, create per convenienza e ordine, piuttosto che separazioni dovute a diversità di natura o contraddizioni inconciliabili nei principî». <sup>84</sup>

Egli non ha mai tentato un'elencazione dei principî che starebbero alla base di questo cristianesimo comune, ma Francis Canavan ha cercato di raccogliere un insieme di possibili punti su cui il filosofo anglo-irlandese avrebbe potuto essere d'accordo: «La dottrina della creazione divina e della Provvi-

<sup>80</sup> E. BURKE, *Lettera a Sir Hercules Langrishe* (1792), in *Scritti sull'impero*, cit., p. 461. Il riferimento alla propensione polemica dei protestanti si ricollega a quanto detto sopra circa il deismo: l'attitudine inquisitoria è nemica dell'umiltà che sempre si deve avere dinanzi al mistero, e nemica altresì del sano scetticismo che si deve nutrire verso la ragione. Ironica-mente Burke scrive: «Certamente il più perfetto protestante dev'essere chi protesta contro tutta la religione cristiana. [...] Questo puro spirito di controversia [...] se protratto, potrebbe fare il gioco di quella forma attiva proselitistica e persecutoria di ateismo che costituisce la sciagura e la calamità della nostra epoca» (ivi, p. 462). Una simile implicazione è suggerita anche da Alfredo Sabetti: «La sconfitta della ragione teologica e la conseguente nascita della ragione borghese potrebbero essere addirittura viste come l'ultimo approdo, sul piano ideologico, del tortuoso e tormentato cammino di quello che possiamo chiamare lo "spirito della Riforma", nella misura in cui la Riforma ha portato allo smembramento del mondo uno e completo incarnato nella Chiesa universale» (A. SABETTI, *All'origine della ragione borghese: la critica della religione nell'Inghilterra del Settecento*, in Id. [a cura di], *I liberi pensatori inglesi del Settecento: Toland, Collins, Tindal*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. xv-xvi).

<sup>81</sup> *Extracts from Mr. Burke's Table-Talk at Crewe Hall, Written Down by Mrs. Crewe*, in *Miscellanies of the Philobiblon Society*, vol. VII, Whittingham and Wilkins, London 1862-1862, p. 8.

<sup>82</sup> Ivi, p. 9.

<sup>83</sup> *Ibidem*. Così anche nel 1795: «Se la religione cattolica venisse distrutta dagli infedeli, sarebbe deplorabile pensare che la nostra chiesa, o qualsiasi altra chiesa protestante, possa sopravvivere a quell'evento» (E. BURKE, *A Letter to William Smith on the Subject of Catholic Emancipation*, cit., p. 369).

<sup>84</sup> *Lettera a John Erskine*, 12 giugno 1779, citata in F. CANAVAN, *Edmund Burke: Prescription and Providence*, cit., p. 71.

denza, la divina autorità del Vangelo, la Trinità, l'Incarnazione e la divinità di Gesù Cristo, la redenzione, la resurrezione e il giudizio finale». <sup>85</sup> Sempre Canavan sostiene che Burke «mai ha propugnato un cristianesimo interconfessionale. Al contrario, egli ha sempre asserito che il cristianesimo può essere solo confessionale». <sup>86</sup> E l'Anglicanesimo – così come il Cattolicesimo e tutte le altre forme visibili del culto – è solo una forma locale e mutevole del Cristianesimo più vasto, quello trasversale e fondamentale, «che concorda nelle parti fondamentali, e che varia un po' nelle cerimonie e nelle dottrine secondarie», <sup>87</sup> sottolinea Burke. «Le dottrine particolari, il modo del culto e le leggi della politica ecclesiastica [della Chiesa inglese] non sono universali nella loro validità», <sup>88</sup> sicché «l'episcopato può fallire e la religione continuare ad esistere», <sup>89</sup> sostiene. 'Religione' è qui scritto al singolare, *religion*, ad indicare quel fondo sempre uguale e invariabile che sopravvive alle sue eventuali e sempre mutevoli incarnazioni storiche. <sup>90</sup> Di più, Burke scrive esplicitamente che «la causa della Chiesa d'Inghilterra è inclusa in quella della religione, e non la causa della religione in quella della Chiesa d'Inghilterra» <sup>91</sup> – di fatto, in tal modo, relativizzando la formazione storica anglicana e considerando come universale la *Religion* in quanto tale (che pure scrive con la maiuscola).

Subito Burke riconobbe nella Rivoluzione francese una guerra religiosa, ma non «una controversia tra sette e sette come in passato, bensì una guerra contro tutte le sette e tutte le religioni». <sup>92</sup> Nel clima di incertezza e di tumulti dell'epoca «cominciamo a discernere sempre più chiaramente che tutti siamo impegnati in una lotta comune contro un comune nemico», <sup>93</sup> scrive in *Reflections*. E altrove: «Che cosa, dunque, è rimasto al vero cristiano (cristiano come credente e come statista) se non creare una lega tra tutte le confessioni che condividono tal nome [*to make a league between*

<sup>85</sup> F. CANAVAN, *Edmund Burke: Prescription and Providence*, cit., p. 72.

<sup>86</sup> Ivi, p. 79.

<sup>87</sup> E. BURKE, *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in ID., *Letters on a Regicide Peace*, Liberty Fund, Indianapolis 1999, p. 133.

<sup>88</sup> F. CANAVAN, *Edmund Burke: Prescription and Providence*, cit., p. 80.

<sup>89</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill* (17 March 1773), cit., p. 388.

<sup>90</sup> Di questa relazione tra universale e particolare Burke ne fa largo uso in riferimento alla legge naturale («la legge positiva è una applicazione imperfetta dei principi naturali significativamente alterati dalle circostanze storiche») [S. P. DONLAN, *Burke on Law and Legal Theory*, in D. Dwan, Ch. J. Insole (a cura di), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, cit., p. 77]) e alle molteplici tradizioni culturali (in particolare il caso indiano, su cui però non possiamo soffermarci).

<sup>91</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill* (17 March 1773), cit., p. 389.

<sup>92</sup> E. BURKE, *Remarks on the Policy of the Allies*, cit., p. 173.

<sup>93</sup> E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 331.

*all the gran division of that name?]*»<sup>94</sup> Infatti, «la grande controversia non è più tra voi [cattolici] e noi [anglicani]»,<sup>95</sup> bensì tra cristiani in quanto tali e atei. Bisogna «mettere insieme tutti coloro che sono già uniti dalla credenza nella Divinità che ha creato e che sostiene il mondo». <sup>96</sup> Pertanto, i cristiani devono «formare un'alleanza offensiva e difensiva contro quei grandi ministri dell'oscurità che stanno lavorando per sconvolgere tutte le opere di Dio». <sup>97</sup> E questo, in accordo all'orientamento pratico del pensiero burkeano, impegnato sempre in considerazioni volte alla concretezza delle circostanze: «Per noi l'impegno è quello di assicurare la pace», <sup>98</sup> l'ordine sociale e il mantenimento del legame sociale.

Il progetto di una grande unione politica cristiana fondata sul comune cristianesimo viene proposto sul piano operativo nei *Three Memorials on French Affairs*, pubblicati postumi nel settembre del 1797 ma scritti nel 1791, 1792 e 1793. <sup>99</sup> Là esorta il Parlamento inglese a porsi alla guida di una grande coalizione europea in funzione antifrancese, perché «dobbiamo mettere l'Europa davanti a noi», <sup>100</sup> salvaguardando l'identità molteplice ma pur tuttavia unitaria del continente. Con Europa Burke si riferisce a quell'entità che, scrive, «è virtualmente un solo grande Stato con le stesse leggi generali, e con qualche diversità nei costumi provinciali», <sup>101</sup> avente come fondamento la comune religiosità cristiana di cui abbiamo parlato. Infatti, «è proprio attraverso la distruzione della religione che i nostri nemici propongono la realizzazione di tutte le loro altre visioni», <sup>102</sup> sicché «se si rinuncia alla questione della religione, si abbandona anche il grande progetto per il recupero della Francia». <sup>103</sup> Il compito dello statista, in accordo a una visione realista, è eminentemente pratico e non dottrinale:

La questione non riguarda l'eventualità di rovesciare i cattolici o di scacciare i protestanti. Un'idea del genere, allo stato attuale delle cose, sarebbe troppo deplorevole. Il nostro compito è quello di lasciare alle scuole la discussione sui punti controversi fra le dottrine, attenuando il più possibile l'acrimonia dei contendenti di tutte le parti; viste le circostanze attuali del mondo, spetta agli statisti cristiani assicurare la loro base comune [*their common basis*] e non, piuttosto, rischiare

<sup>94</sup> E. BURKE, *A Letter to William Smith on the Subject of Catholic Emancipation*, cit., p. 367.

<sup>95</sup> Ivi, p. 373.

<sup>96</sup> E. BURKE, *Speech on Toleration Bill (17 March 1773)*, cit., p. 389.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> E. BURKE, *Speech on Clerical Subscription (5 May 1774)*, in P. Langford (a cura di), *The Writing and Speeches of Edmund Burke*, vol. 2, cit., p. 465.

<sup>99</sup> La prima traduzione italiana del testo è stata di recente pubblicata con il titolo *Tre memoriali sulla questione francese*, a cura di G. M. Arrigo, Aracne, Roma 2021.

<sup>100</sup> E. BURKE, *Heads for Consideration on the Present State of Affairs (1792)*, in ID., *Three Memorials on French Affairs*, F. and C. Rivington, London 1797, p. 92.

<sup>101</sup> E. BURKE, *First Letter on a Regicide Peace*, cit., p. 133.

<sup>102</sup> E. BURKE, *Remarks on the Policy of the Allies*, cit., p. 172.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

di sovvertire l'intera struttura rincorrendo queste distinzioni con uno zelo oggi inopportuno.<sup>104</sup>

La totale eterogeneità della Francia rivoluzionaria rispetto al tessuto spirituale europeo si evince anche da tre elementi che Burke puntualmente elenca nella prima *Letter on a Regicide Peace* (1796) allorquando scrive:

In luogo della religione e della legge attraverso cui partecipavano alla grande comunione politica con il mondo cristiano, essi [i francesi] hanno costruito la loro repubblica su tre basi, e tutte sostanzialmente opposte a quelle su cui le comunità europee furono edificate. Queste sono il regicidio, il giacobinismo e l'ateismo.<sup>105</sup>

La conclusione è che bisogna agire nell'immediato formando un'alleanza trasversale per estirpare quei principî contrari all'identità europea che è fondamentalmente cristiana. «Solo un'alleanza offensiva [...] può produrre per un certo tempo un risultato ragguardevole. [...] Ma un'alleanza difensiva [...] nessuna persona sana di mente potrebbe mai prenderla in considerazione»,<sup>106</sup> giacché

questo male nel cuore dell'Europa deve essere estirpato da quel centro [*this evil in the heart of Europe must be extirpated from that center*], altrimenti nessuna parte della sua circonferenza potrà mai essere libera dal male che da esso si irradia e che si diffonderà, estendendosi circolarmente [*circle beyond circle*], malgrado tutte le piccole precauzioni difensive che possono essere adottate contro di esso.<sup>107</sup>

Mettere da parte le diversità dottrinali per far spazio a una comunione cristiana allargata e fondata su quei punti comuni<sup>108</sup> è la proposta di un Edmund Burke impegnato attivamente nelle battaglie parlamentari, non rassegnato al mutamento spirituale del continente («una svolta nella storia del genere umano»,<sup>109</sup> scrisse Norberto Bobbio), un prudente statista, mai partigiano o ideologo, bensì rappresentante di un'Europa che era sul punto di essere totalmente trasfigurata.

ABSTRACT · *Religion, Tolerance and Christian Unity in the Moral Thought of Edmund Burke* · At the heart of Burke's philosophy is religion. Man being a 'religious animal', as Burke himself asserts, the Transcendence plays a central role in social life and in politics; the recognition of the Mystery is a sort of a duty for the well-informed man. From his education between Anglicanism, Catholicism and Quakerism, through his definition of tolerance and its extension, up to his controversy with Deism and athei-

<sup>104</sup> Ivi, p. 173. Per questo motivo Burke raccomanda la restaurazione integrale del Cattolicesimo in Francia: «Non c'è alcun dubbio circa il fatto che la religione cattolica, che è fondamentalmente la religione di Francia, debba andare di pari passo con la monarchia di Francia» (ivi, p. 174).

<sup>105</sup> E. BURKE, *First Letter on a Regicide Peace*, cit., p. 124.

<sup>106</sup> E. BURKE, *Heads for Consideration on the Present State of Affairs*, cit., pp. 109-110.

<sup>107</sup> Ivi, p. 111.

<sup>108</sup> Si veda *supra*, nota 86.

<sup>109</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti* (1990), Einaudi, Torino 2014, p. 89.

sm, the paper aims at outlining Burke's religious opinions, with the final intent of delineating his original philosophical position which emphasizes the common points among the several Christian denominations. In doing so, Burke promotes an ecumenic union between different European countries, which is mainly framed in purely spiritual terms, but which also has political implications mainly designed in an anti-French function.

KEYWORDS · Edmund Burke, Moral Philosophy, Christianity, Tolerance, Religion.