

Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————
Yearbook of Political Theology

XI | 2021-2022



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabashi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Gbia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detbloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Stüger.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeditrice@unitn.it | <https://teseo.unitn.it> | teseo@unitn.it

Copyright © 2024 gli Autori | the Authors

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a revisione a doppio cieco | Contributions are double-blind peer reviewed.



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

[DOI](#)

BAYLE TRA "RELIGION DU SERMENT" E "RELIGION DU SOUVERAIN"

STEFANO BROGI

Abstract. While it may seem odd to expect a proper "political theology" from Bayle, his work is a perfect viewpoint from which to analyze the relationship between religion and politics within the context of the European wars of religion. This paper takes into consideration the evolution of Bayle's position, with regard to two key concepts: the "religion du serment", that is, the subject's duty to obey his legitimate ruler, in spite of their different faith, and the "religion du souverain", that is, the sovereign's duty to follow, as Henry IV did, a principle of "raison d'État", rather than his own private beliefs.

Keywords. Political religion; Sovereignty; Pierre Bayle; Cuius regio eius religio

1. *Fede religiosa e fedeltà politica: lo status quaestionis secondo Bayle*

Difficile aspettarsi lo sviluppo di una vera e propria *teologia politica* dal teorico della «repubblica di atei» e dell'ateismo virtuoso. Bayle presta però un'attenzione quasi ossessiva alle discussioni sull'obbedienza dovuta dai cristiani alle autorità civili, questione cruciale in un contesto europeo in cui l'omogeneità religiosa all'interno dei singoli stati non è più la norma: anche se il paradigma dominante resta quello del *cuius regio, eius religio*, la presenza di significative minoranze alimenta spesso conflitti o costringe a precari compromessi. Il caso francese è uno dei più delicati: gli ugonotti (di cui Bayle sceglie di condividere fino in fondo, nonostante tutto, la sorte) si trovano fin dalle origini a conciliare con difficoltà la

lealtà verso la monarchia con i propri doveri religiosi. Si tratta non solo di scegliere la linea di condotta più conveniente alla difesa dei propri interessi confessionali, ma di sciogliere un complesso nodo teologico ed esegetico che il nostro autore riassume con precisione nelle «Nouvelles de la République des Lettres» del luglio 1684, recensendo con simpatia la *Diálexis de limitibus obsequii erga homines* del giurista e teologo tedesco Johann Ludwig Fabricius. Da un lato ci sono i testi come *Romani* 13 e *IPietro* 2 che affermano «en termes exprès, non seulement qu'il faut obéir à ses souverains, quand ils sont justes, et bons, mais aussi quand ils sont méchants» e precisano che lo si deve fare non solo per paura della punizione ma anche e soprattutto «par un motif de conscience». Ad essi si oppongono però *Atti* 4 e 5, dove san Pietro non solo enuncia chiaramente il principio «qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes» ma lo mette decisamente in pratica predicando il Vangelo «nonobstant la défense des magistrats». La conclusione è desolante: «ces différents passages de l'Écriture [...] ont été et seront toujours une semence de désordres, par l'ignorance et par la méchanceté des hommes»¹.

Nessuno nega, in linea di principio, «qu'il faut obéir à son souverain en tout ce qui n'est point contraire à la volonté de Dieu», ma ciascuno interpreta a modo suo tale volontà divina «et de là viennent les désordres, hinc illae lacrimae»². In questo contesto Bayle manifesta interesse per la soluzione proposta da Fabricius, che per dirimere gli eventuali contrasti tra comandamenti umani e divini suggerisce di considerare non i loro contenuti ma il loro grado di certezza, stabilendo una sorta di regola epistemologica: «lorsqu'on connaît plus certainement et plus clairement, que le Prince a ordonné quelque chose, que l'on ne connaît que Dieu nous l'a défendue, il faut obéir au Prince, sans alléguer la maxime, il vaut mieux

¹ P. Bayle, *Œuvres diverses*, 4 voll., a cura di P. Husson et al., La Haye 1727-1731 (d'ora in poi: OD), I, pp. 86a-89b: 86b.

² *Ibidem*.

obéir à Dieu qu'aux hommes» e viceversa³. Pur apprezzando l'approccio disincantato e antidogmatico di Fabricius, il recensore non crede che la sua regola possa essere operativamente utile: che possa sanare, ad esempio, la lacerazione prodottasi in quei mesi nel campo ugonotto a seguito della resistenza non violenta promossa da Claude Brousson contro il divieto di tenere assemblee pubbliche del culto riformato in alcuni luoghi della Francia meridionale⁴.

2. *Teologia e politica nella cultura ugonotta del Seicento*

Per comprendere la portata della vicenda a cui Bayle allude è necessario ricordare il contesto storico e ideologico in cui si inserisce⁵. Al tempo delle guerre di religione cattolici e protestanti si erano lanciati reciprocamente l'accusa di fomentare la sedizione e nell'uno come nell'altro campo non erano mancate posizioni monarcomache favorevoli al diritto di resistenza. Con l'editto di Nantes la controversia confessionale aveva mutato aspetto e dopo il regicidio di Ravillac erano stati proprio i riformati ad intestarsi la patente di leali sostenitori del potere regale (denunciando per contro le conseguenze sediziose delle dottrine cattoliche). A partire dalla presa di La Rochelle gli ugonotti avevano perso ogni capacità mili-

³ ODI I, p. 87a.

⁴ OD I, p. 87b. In una lettera del 2 aprile 1685 Bayle dichiara apertamente il suo apprezzamento per Fabricius: «Tout ce que cet habile homme met au jour plait infiniment», *Correspondance de Pierre Bayle*, a cura di E. Labrousse - A. McKenna *et al.*, 15 voll., Voltaire Foundation, Oxford 1999-2017, V, p. 323. Su Fabricius (noto per la lettera con cui offriva a Spinoza una cattedra a Heidelberg a nome dell'Elettore del Palatinato) ha attirato recentemente l'attenzione Carlo Ginzburg, gettando non pochi dubbi sull'ortodossia religiosa dell'*Euclides Catholicus* del 1667 (cfr. C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, pp. 201-218). In realtà tali dubbi potrebbero estendersi al complesso della produzione di questo autore, come suggerisce un'importante testimonianza di Jean Lenfant (J. Le Clerc, *Epistolario*, a cura di M. Sina - M.G. Sina, 4 voll., Olschki, Firenze 1987-1997, I, p. 111).

⁵ Per una rapida sintesi dell'evoluzione della teologia politica ugonotta cfr. H. Bost, *Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution*, in «Anglophonia/Caliban» 17(2005), pp. 13-24 (<https://doi.org/10.3406/calib.2005.1529>).

tare e potevano fare affidamento solo sulla tolleranza concessa dal potere regio: essi avevano così maturato (almeno sul piano dottrinale) un lealismo senza incrinature, che si spingeva quasi a far coincidere la fede in Dio con la fedeltà al monarca. La posizione filo-assolutista era obbligata dalle circostanze, ma favoriva un'elaborazione teorica che si distingueva dalle teologie politiche dominanti (anche nel protestantesimo europeo) perché insisteva sul dovere religioso di sottomissione al sovrano *indipendentemente dalla fede di quest'ultimo*.

Particolarmente influente fu la posizione di Moysse Amyraut, che fondava sul diritto naturale la fedeltà al Re, escludendo che gli obblighi politici traessero origine dalla rivelazione biblica e specialmente neotestamentaria (pur sostenendo ovviamente che la Scrittura confermava e convalidava tali obblighi). Nell'*Harangue* indirizzato a Luigi XIII nel 1631, a nome del sinodo delle chiese protestanti francesi, egli ribadiva insieme a Villars il dovere «de vénérer votre Majesté comme la vive image de Dieu entre nous». Questa concezione obbligava a «tenir, apres ceux de la Divinité, vos commandements pour inviolables» e a «dépendre entièrement de votre autorité»⁶. Antoine Fleyfel ha insistito sul carattere desacralizzante della posizione di Amyraut, che a suo avviso sottraeva alla Scrittura «l'exclusivité du divin» e la subordinava a «la divinité du politique», in quanto faceva scaturire la necessità di un'organizzazione politica dall'ordine naturale precedente la rivelazione religiosa. Io non direi che la logica di Amyraut «s'oppose à toute revendication théologique d'un pouvoir politique», sarei anzi propenso a sostenere che per questa via riemerge una forma più arcaica di sacralizzazione dell'autorità sovrana, indipendente dalla rivelazione ma proprio per questo al riparo da ogni relativizzazione⁷. L'indicazione di Fleyfel mi pare

⁶ M. Amyraut, *Harangue faite au Roi à Compiègne le 16 septembre 1631 par les Sieurs Amyraut et de Villars, députés du Synode National de Charenton*, in «*Mercure François*» 17(1733), p. 724.

⁷ A. Fleyfel, *Les aspects désacralisants de la théologie de Moysse Amyraut*, in «*Études théologiques et religieuses*» 1(2010), p. 53. Lo studio di riferimento sulla teologia politica di Amyraut resta F. Laplanche,

tuttavia utile per mettere in luce una potenzialità forse inconsapevole della prospettiva di Amyraut e di altri autori ugonotti della metà del Seicento, Bayle declinerà (nel suo caso in modo del tutto consapevole) in una direzione fortemente eterodossa..

Sulla scia di Amyraut Charles Drelincourt sintetizzava efficacemente la posizione dominante nella teologia calvinista tra l'editto di Alais e quello di Fontainebleau: «entre nous ce sont des choses inséparables, *craindre Dieu, et honorer le Roi*»⁸. L'insistenza sulla sacralità della funzione e della persona del re si contrapponeva polemicamente alla dottrina cattolica, anche nella versione bellarminiana della *potestas indirecta* divenuta ormai prevalente. Proprio contro Bellarmino Drelincourt affermava che l'obbedienza dei cristiani nei confronti degli imperatori pagani – da Nerone a Diocleziano a Giuliano l'Apostata – non si fondava unicamente sulla forza di questi ultimi e sull'impossibilità di rovesciarli, ma corrispondeva ad un preciso dovere civile e perfino religioso⁹. Questa impostazione era senza dubbio dettata da esigenze difensive, contro le accuse di sediziosità che continuavano a colpire la minoranza protestante, ma apriva la porta a una più radicale distinzione tra religione e politica che sarà tipica di Bayle (di cui tuttavia questi teologi non avrebbero certo condiviso le conclusioni).

Fino alla *Révocation*, perfino negli anni delle prime *dragonnades*, la teologia ugonotta resta attestata su un lealismo monarchico e un filo-assolutismo a tutta prova, anche per la palese mancanza di alternative praticabili. Persiste la rappresentazione di un re malconsigliato dai suoi ministri e soprattutto dalla gerarchia cattolica, nell'attesa sempre più angosciata che Dio si decida ad aprire gli occhi al sovrano. Emergono però le prime chiare manifestazioni di un atteggiamento ben diverso: è

L'Écriture, le sacré et l'histoire: érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle, APA-Holland University Press, Amsterdam & Maarsse 1986, pp. 379-522.

⁸ C. Drelincourt, *Abrégé des controverses ou sommaire des erreurs de l'Eglise Romaine*, J.-A. & S. de Tournes, Genève 1660, p. 336.

⁹ *Ibi*, pp. 142-143.

così che nell'estate del 1683 Claude Brousson promuove una forma di disobbedienza non violenta sfidando il divieto di tenere in pubblico il culto protestante (alcuni pastori organizzano preghiere sulle rovine degli stessi templi distrutti dalle autorità). La protesta non riesce a coinvolgere i centri più importanti e suscita forti reazioni negative: i pastori di Charenton e il Deputato generale Ruvigny la sconfessano duramente. Emerge un forte contrasto tra chi ancora si preoccupa di non esacerbare l'atteggiamento delle autorità e chi invece considera non più rinviabile una testimonianza di fede che sfidi apertamente la persecuzione. Tale contrasto (lo stesso a cui allude Bayle nella recensione di Fabricius) trova espressione eloquente nell'*Avertissement aux protestants des provinces* del 1684, in cui si contrappongono una decisa condanna verso ogni forma di resistenza anche non violenta e una difesa altrettanto puntuta delle ragioni dei disobbedienti¹⁰.

L'autore del primo testo rimprovera apertamente a Brousson e ai suoi di non aver avuto «la même patience que nous pour endurer les maux et les afflictions qu'il plaît à Dieu de nous infliger par la main de notre monarque», al quale spetta «toute obéissance et toute sujétion, sans même qu'il nous soit permis de murmurer de ses arrêts dans le secret de nos cœurs». A niente vale appellarsi a «cette grande raison dont vous vous faites tout blancs pour excuser votre procédé, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes», perché è Dio stesso a proclamare «solennellement qu'obéissance vaut mieux que sacrifice». L'autore utilizza in modo piuttosto spregiudicato *1Sam 15:22* per porre la domanda che gli appare decisiva: «Où trouverez-vous que Dieu ait voulu que des sujets, dont le culte est différent de celui du Prince dussent le maintenir par la force»¹¹?

¹⁰ Cfr. l'introduzione e le note di E. Labrousse in *Avertissement aux Protestans des provinces (1684)*, PUF, Paris 1986, pp. 5-18, 78-87.

¹¹ *Avertissement aux protestants des provinces qui ont fait prêcher sur les masures de leurs temples, nonobstant les défenses de Sa Majesté, avec l'Apologie pour les dits protestants du Dauphiné et autres provinces*, Pierre Mar-teau, Cologne 1684, pp. 3-4 (l'editore fittizio copre una stamperia olandese a tutt'oggi non identificata).

In assenza di un comandamento specifico di Dio, insomma, il lealismo ugonotto riesce ancora a difendere, alla vigilia della *Révocation*, il dovere di non infrangere i decreti del sovrano anche quando essi mirano apertamente a soffocare la fede protestante, perché «comme les rois sont les images du Dieu vivant, leur justice est aussi une image de la justice de Dieu»¹².

La risposta dell'altra parte è accorata e tagliente: «Nous cherchons d'obéir au Roi en toutes choses, pourvu que cela ne préjudicie point à l'obéissance que nous devons à Dieu». Assurdo considerare criminale senza coscienza chi vuole solo proclamare e ascoltare la parola di Dio: in quale altra occasione ci si potrebbe appellare al dovere di obbedire a Dio prima che agli uomini? I lealisti ad ogni costo tributano al sovrano terreno l'«obéissance absolue qu'on ne doit qu'à Dieu»: sono loro, dunque, a dimostrare «une indifférence criminelle» verso «ses commandements les plus exprès»¹³.

La posizione lealista trova la sua espressione più intransigente nel 1685, con la pubblicazione del *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux églises réformées* di Elie Merlat: un titolo di cui va sottolineata la seconda parte, che evidenzia l'obiettivo dell'autore di fronte al montare della repressione anti-ugonotta e al moltiplicarsi delle voci di un'imminente abrogazione totale dell'editto di tolleranza. Merlat fonda su basi bibliche e teologiche (ma anche giuridiche e politiche) una forma "estremista" di assolutismo, pur dichiarando di non voler estendere tale modello agli stati dove vigono regimi diversi (egli nega comunque ogni diritto di resistenza anche laddove l'assolutismo sia ancora in via di affermazione)¹⁴. Di fronte a un sovrano assoluto i sudditi non possono rivendicare alcun diritto

¹² *Ibi*, pp. 26-27.

¹³ *Ibi*, pp. 48 e 44.

¹⁴ E. Merlat, *Traité du pouvoir absolu des souverains*, J. Cassander, Cologne 1685, p. 214.

di opposizione attiva o passiva, quand'anche i suoi ordini comportino palesi ingiustizie e perfino quando invadano la sfera più essenziale della credenza religiosa¹⁵. Il dovere di obbedire a Dio invece che agli uomini si restringe, per Merlat, all'unico caso in cui il sovrano costringa alla pubblica professione di una fede diversa: solo tale specifica prestazione deve essere rifiutata dai sudditi. Di tale rifiuto, ad ogni buon conto, il credente deve sopportare pazientemente tutte le conseguenze senza manifestare mai «la moindre résistance extérieure, autre que celle que pourrait produire le refus de blesser directement sa conscience, par des actes de religion contraires à la piété qu'il professe»¹⁶. Si noti che per Merlat non può costituire motivo legittimo di disobbedienza il divieto di pubblica professione della propria fede, con buona pace di Brousson e dei suoi seguaci, perché «la simple omission des actes extérieurs de religion ne nuit point au salut, et l'obéissance aux princes du monde compatit avec la bonne conscience»¹⁷.

3. Giacomo II Stuart re d'Inghilterra: un nuovo paradigma?

Bayle recensisce con favore Merlat nell'agosto 1685, riuscendo ancora a sostenere che questi esprime la posizione pressoché unanime degli ugonotti. Al contrario di quanto farà dopo la *Gloriosa rivoluzione*, il filosofo di Rotterdam fa mostra di considerare del tutto marginali le dottrine monarcomache che si erano sviluppate in area protestante soprattutto in Inghilterra. Non si può ragionevolmente accusare i protestanti «d'un esprit démocratique» e renderli responsabili, come fanno incessantemente i cattolici, «de ce qu'ont écrit Buchanan, Milton, et quelques

¹⁵ *Ibi*, p. 36.

¹⁶ *Ibi*, p. 35.

¹⁷ *Ibi*, p. 118.

autres plumes vénales pendant la tyrannie de Cromwel». Lo dimostrerebbe proprio quanto sta accadendo in Inghilterra, che a suo dire sta dando prova della propria fedeltà al nuovo sovrano Giacomo II, «encore que les personnes mal intentionnées eussent mis tout en usage pour jeter la défiance dans les esprits, jusques à dire *qu'il est inoui et sans exemple qu'un prince catholique ait tenu aux autres chrétiens, ce qu'il leur avait promis en matière de Religion*»¹⁸.

L'ascesa al trono d'Inghilterra del duca di York, dichiaratamente cattolico, costituisce in effetti un passaggio cruciale per la riflessione teologico-politica del nostro autore. Nel momento in cui Giacomo II viene riconosciuto come legittimo sovrano Bayle vede aprirsi una grande opportunità per la ridefinizione dei rapporti tra potere politico e confessioni religiose nell'intero scenario europeo. È questo il momento in cui egli subisce profondamente l'influenza del suo mentore olandese, il reggente repubblicano di Rotterdam Adriaan Paets, artefice della sua chiamata come professore nell'*Ecole Illustre*. Non abbiamo le prove che Bayle collabori direttamente alla stesura della *De nuperis Angliae motibus epistola* che Paets gli indirizza nell'estate 1685, anche se risulta evidente che gran parte dei contenuti della lettera (non tutti) coincidono con le tesi che egli va proponendo in questo periodo¹⁹. In ogni caso Bayle è ben più che il semplice destinatario dell'epistola di Paets: è lui a curare la pubblicazione del testo latino, a tradurlo e pubblicarlo in francese, ad assicurarne ampia e rapida diffusione grazie alla recensione pubblicata nelle «Nouvelles de la République des Lettres» dell'ottobre 1685. Tra le affermazioni di Paets che corrispondono pienamente al pensiero del suo traduttore vi sono certamente le seguenti:

¹⁸ OD I, p. 354b. Qualche anno prima Bayle condivideva in realtà le diffidenze protestanti nei confronti del duca di York, stando a quanto si legge nella *Critique générale* del 1682 (OD II, p. 114a).

¹⁹ Mi riferisco non solo alla difesa della tolleranza religiosa, ma anche all'esaltazione della figura di Giacomo II, che era già presente nella recensione bayliana della *Lettre sur l'état present d'Angleterre et l'indépendance des rois* di Abraham Faulcon apparsa nel maggio 1685: cfr. OD I, pp. 293b-294b: 293b.

la diversité de religion [...] ne peut pas plus préjudicier au droit des rois, qu'au droit des particuliers, qui ne se fonde que sur les lois humaines. Le royaume de la vérité est tout céleste, et n'a rien de commun avec les royaumes du monde, que l'on possède par un droit humain ; et c'est être la peste des royaumes et des républiques, que de mêler la religion avec le monde, et que de suggérer aux princes, qu'il ne faut point souffrir les sujets de contraire religion ; ou aux sujets, qu'il faut éloigner du trône les princes hétérodoxes. Il n'y a point de doctrine plus pernicieuse et aux souverains et aux sujets de celle-là. C'est une doctrine qui ne peut venir que de la corruption du cœur humain, qui s'est formé une idée de religion favorable à ses désordres²⁰.

Ad essere messo in discussione sembra niente meno che il nucleo portante del *cujus regio, ejus religio*, ovvero del riferimento esplicito o implicito dell'intero ordine politico europeo. Per un istante il reggente olandese e il suo amico filosofo intravedono un possibile cambiamento radicale: il nuovo regime che si profila in Inghilterra può costituire ai loro occhi un paradigma alternativo all'intolleranza confessionale cattolica e protestante. Il riconoscimento del legittimo sovrano cattolico da parte della maggioranza protestante inglese completa e corona l'analogica fedeltà della minoranza protestante francese. Uno dei più grandi paesi d'Europa sancisce solennemente il rifiuto di ogni ipoteca confessionale sulla legittimazione dinastica della monarchia. Bayle e Paets sperano che in questo modo l'intero mondo protestante assuma chiaramente il principio della separazione tra sfera politica e sfera religiosa, da far valere in ogni caso e non solo quando esso corrisponda all'interesse contingente della propria confessione. Essi sperano addirittura che quanto sta accadendo oltremarica possa indurre Luigi XIV a bloccare in extremis la deriva intollerante della politica anti-ugonotta, frustrando nel contempo le

²⁰ *Lettre de Monsieur H.V.P. à Monsieur B**** sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent pas la religion dominante*, R. Leers, Rotterdam 1686, p. 6 (il testo latino portava lo stesso editore e la stessa data: ma in realtà entrambe le versioni apparvero, a distanza di qualche settimana, nell'ottobre-novembre 1685).

ambizioni orangiste di un'alleanza con l'Inghilterra in funzione antifrancesa. Ciò consentirebbe un'evoluzione del quadro europeo che ponga fine alle reciproche persecuzioni tra le diverse fedi e renda possibile la loro pacifica convivenza (ma né Bayle né Paets pensano che ciò debba tradursi in un'impensabile equidistanza delle autorità politiche rispetto alle confessioni religiose: per questo verso anche la loro posizione resta tributaria del *cuius regio, eius religio* di cui rappresenta a conti fatti una reinterpretazione e non certo un totale rovesciamento).

Paets muore l'8 di ottobre, poche settimane dopo la pubblicazione della sua lettera, e non può assistere alla rapida disfatta di tali speranze. Bayle invece deve bere il calice fino alla feccia. Il 15 di quello stesso mese Luigi XIV promulga l'editto di Fontainebleau, che non solo decreta la chiusura definitiva di ogni spazio residuo di libertà dei riformati francesi, ma accelera una dinamica continentale che spazza via ogni illusione sul superamento delle opposte intransigenze confessionali. Ciò nonostante il filosofo di Rotterdam continua a professare la propria ammirazione per Giacomo II e per il tentativo coraggioso di inaugurare un nuovo rapporto tra religione e politica. Reagendo polemicamente alla *Révocation*, tuttavia, egli precisa ormai di confidare nello Stuart solo in quanto uomo d'onore e saggio politico, *nonostante la sua fede cattolica*. Il *Ce que c'est que la France toute catholique* (1686) elogia sì il Parlamento inglese per essersi affidato alla parola del proprio Re, che ha giurato sul proprio onore di non mettere in discussione l'assetto religioso inglese, ma puntualizza che tale fiducia non potrebbe essere riposta nello stesso Re *in quanto cattolico*: l'esperienza francese mostra infatti che i seguaci di Roma possono ben violare la «*religion du serment*» in nome della propria fede. Se Giacomo II avesse giurato in qualità di cattolico ci sarebbe stato da temere (riemergono qui le preoccupazioni espresse dalla *Critique générale*) che le autorità romane e i loro rappresentanti inglesi insinuassero nella sua mente le convinzioni che hanno inculcato nel re di Francia: «*vous lui auriez bien tôt fait voir, que son serment n'était pas un lien indisso-*

luble, et qu'il n'obligeait qu'à tems, c'est à-dire, pendant que l'occasion de le rompre n'était pas favorable». Il parlamento inglese non avrebbe dunque potuto dar fede al giuramento prestato «comme chrétien à la Romaine», mentre ha mostrato grande saggezza confidando nella parola «qu'il a donnée en qualité de prince honnête homme, qui aime la réputation d'homme sincère, franc et généreux, qui aime la gloire sur des idées tout autrement pures, que celles que vous inspirez aux princes». Bayle ammette che questo suo giudizio potrebbe essere smentito dai fatti e non esclude che «l'esprit catholique, gangrène très-contagieuse» possa «l'emporter sur l'honnête-homme»: in ogni caso il parlamento inglese non avrebbe guadagnato niente pretendendo un giuramento religioso dal proprio re, «car de la manière que vous conduisez les consciences, cela n'eût servi de rien; il n'y a point de noeud assez fort pour vous»²¹.

4. Bayle e la «religion du serment»

Dopo la *Révocation* il tema della «religion du serment» assume un rilievo particolare, in Bayle, costituendo un indicatore sensibile del rapporto tra le confessioni cristiane e la politica. Egli oppone la promessa fondata sul principio laico dell'onore al giuramento fondato sulla fede religiosa (cattolica, in questo caso, ma in seguito egli mostrerà come sia facile estendere tali considerazioni ai protestanti). Egli anticipa così le più ampie riflessioni che svolgerà più avanti, nel *Dictionnaire* e particolarmente negli *Eclaircissements* del 1702, contrapponendo la morale mondana, fondata sull'amor proprio e sull'aspirazione al riconoscimento sociale, alla morale religiosa, potenzialmente distruttiva per la convivenza

²¹ OD II, p. 346b. Cfr. J.M.M. Browne, «*La Violence et la mauvaise foi*»: Context and rhetoric in Pierre Bayle's 'Ce que c'est que la France toute Catholique', PhD Thesis, University College Cork, 2013 (disponibile online: <https://cora.ucc.ie/handle/10468/1132>).

civile²². Lungi dall'aggiungere qualcosa alla forza della promessa, la sua connotazione religiosa contiene anzi un rischio gravissimo che ne inficia la certezza e la validità. I credenti sono infatti tentati di violare la sacralità delle promesse quando sia in gioco l'interesse della propria fede, che essi considerano un valore superiore ad ogni altro. Bayle – richiamando la vicenda di Jan Hus imprigionato a Costanza nonostante il salvacondotto imperiale – riprende l'accusa spesso mossa ai cattolici di negare l'obbligo di mantenere gli impegni assunti con gli eretici²³. Egli rilancia a più riprese anche la polemica contro la dottrina secondo cui il Romano Pontefice può sciogliere i sudditi dall'obbligo di fedeltà verso il loro sovrano se questi abbraccia l'eresia²⁴. Ma ben presto i fatti lo convinceranno che non è solo la dottrina cattolica a minare l'obbligo morale di mantenere i patti e addirittura il giuramento di fedeltà al proprio sovrano. La deposizione di Giacomo II, legittimo sovrano d'Inghilterra, sarà per l'*Avvis aux réfugiés* (1690) la dimostrazione evidente che anche i protestanti sono capaci di venir meno agli impegni più sacri per ragioni confessionali. Da

²² A questo proposito rimando a S. Brogi, *Les obscénités de la philosophie: éclaircissement sur les Eclaircissements*, in H. Bost - A. McKenna (éds), *Les «Eclaircissements» de Bayle*, H. Champion, Paris 2010, pp. 357-376; cfr. anche L. Bianchi, "Il y a d'autres principes qui font agir l'homme": mœurs et passions humaines dans l'"Eclaircissement sur les athées", *ibi*, pp. 283-297.

²³ In realtà su questo tema vi erano posizioni contrastanti tra i cattolici: cfr. A. Prosperi, *Fede, giuramento, inquisizione* (1993: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/9783486594225-013/pdf>), ora in Id. *Inquisizioni*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 157-171, per alcuni importanti interventi cinquecenteschi (anche in id., *America, apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 233-247). Bayle accenna brevemente alla condanna di Jan Hus nel *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., P. Brunel *et al.*, Amsterdam 1740 (d'ora in poi: DHC), I, p. 117b, ma se ne era già occupato in precedenza (OD II, pp. 511a-513a). La questione se sia lecito venir meno alla parola data a un eretico verrà ripresa, con specifico riferimento al concilio di Costanza, nella prima parte (1703) della *Réponse aux questions d'un provincial* (OD III, pp. 512b-514a). Per una prospettiva più ampia cfr. ovviamente P. Prodi, *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992, che ha stimolato un ricco filone di studi (per il contesto inglese cfr. in particolare D.M. Jones, *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England: The Political Significance of Oaths and Engagements*, Rochester University Press, Rochester NY 1999; C. Condren, *Argument and Authority in Early Modern England. The Presupposition of Oaths and Offices*, Cambridge University Press, Cambridge 2006).

²⁴ La polemica contro la dottrina della *potestas indirecta* e dell'illegittimità di un sovrano eretico è particolarmente presente nella *Critique générale* (ma tornerà spesso anche in seguito: vedi ad esempio DHC I, pp. 456a, 508a-b).

quando tutto il mondo della Riforma applaude quel «grand corps de protestants [qui] est aujourd'hui rebelle à son roi», trattando anzi da traditore chiunque eviti di unirsi a tali grida di giubilo, i cattolici possono a buon diritto ritorcere le accuse mosse contro di loro²⁵. Non solo Jurieu ma la gran parte dei riformati meritano l'accusa di aver fatto propria l'empia dottrina della sovranità popolare, attribuendo alle moltitudini il potere di disporre delle corone «à leur fantaisie» e di privarne quei sovrani «qui ne sont pas protestants»: ragion per cui nessun re cattolico potrà più «prendre confiance en de tels sujets que vous»²⁶. La *Gloriosa rivoluzione* rappresenta, a conti fatti, una legittimazione a posteriori della politica di Luigi XIV contro gli ugonotti, a cui fornisce una ragionevolezza che essa non possedeva affatto in origine. È questo il circolo vizioso con cui l'intolleranza e il fanatismo degli uni rafforzano e motivano l'intolleranza e il fanatismo degli altri.

Bayle giunge alla conclusione che né i cattolici né i protestanti possono garantire il proprio rispetto della «religion du serment» e la propria lealtà verso le legittime autorità politiche. Egli rovescia il ragionamento che negli stessi anni Locke utilizza per escludere gli atei dalla tolleranza, in quanto incapaci di assicurare il proprio rispetto dei patti, delle promesse e dei giuramenti. Non gli atei ma i credenti, tanto protestanti quanto cattolici, sono fondatamente sospetti di inaffidabilità civile e politica. Gli atei, al contrario, non potendo appellarsi ad «aucun motif de conscience» (cioè ad un qualche comandamento divino) per derogare agli ordini delle autorità terrene, sono i meno esposti a tentazioni sediziose²⁷.

²⁵ P. Bayle, *Avis aux réfugiés – Réponse d'un nouveau converti*, a cura di G. Mori, H. Champion, Paris 2007, p. 299.

²⁶ *Ibi*, pp. 300-301. Cfr. anche S. Brogi, *Bayle contro il profeta di Rotterdam* in G. Frilli - M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa 2022, pp. 119-136.

²⁷ Cfr. *Commentaire philosophique* (1686), II, 9: OD II, p. 431a. Per l'interpretazione di questo passo rimando a S. Brogi, *La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, in «Prospettiva EP» 1-2(2014), pp. 63-78; id., *Introduzione*, in P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, Einaudi, Torino 2018, pp. V-LXVII e 735 (nota 13); S. Brogi, *Bayle apologeta (ma non apostolo) dell'ateismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2(2020), pp. 255-278.

L'ultimo Bayle, del resto, denuncerà sempre più apertamente l'incompatibilità tra il cristianesimo e le esigenze fondamentali della vita sociale e politica. Ad apparirgli inverosimile sarà non una «repubblica di atei», come volevano i teologi, ma una repubblica di autentici cristiani, la cui frugalità e la cui mitezza li condannerebbero alla miseria e alla conquista nemica (ma niente paura, chioserà sardonicamente la *Continuation des pensées diverses*, le società che conosciamo sono composte di «chrétiens à la mondaine», che non seguono affatto le norme evangeliche)²⁸.

La riflessione politica di Bayle, a partire dagli anni Novanta, assume una curvatura sempre più disincantata, all'insegna di un realismo di stampo machiavelliano che insiste sull'incompatibilità dell'arte di governo con l'adesione rigorosa non solo alla morale religiosa ma alla stessa morale naturale. Negli anni Ottanta il richiamo alla «religion du serment» era uno dei pilastri delle sue critiche tanto alla politica del cattolico Luigi XIV quanto del protestante Guglielmo III d'Orange. Ai due campioni delle opposte intransigenze confessionali egli contrapponeva lo sfortunato tentativo di Giacomo II di sfuggire alla logica dell'intolleranza e della strumentalizzazione politica della religione²⁹. Ma col passare degli anni la «religion du serment» gli appare sempre più incompatibile,

²⁸ OD III, pp. 360a-361b. È vero che legislatori e uomini di Stato hanno guardato alla religione, nelle sue diverse forme, come a un fondamentale strumento di governo ed è vero che Bayle non esclude che molti culti religiosi abbiano un'origine politica, accogliendo almeno in parte la teoria libertina dell'impostura. Tuttavia egli ne offre una versione decisamente personale, insinuando a più riprese che i legislatori politici che hanno fondato le religioni abbiano commesso un grave errore di valutazione, non calcolando che a lungo andare il fanatismo dei credenti sarebbe stato utilizzato dalla casta sacerdotale per asservire ai propri scopi le istituzioni e gli uomini di Stato. I politici stessi, insomma, sarebbero vittime della propria impostura (DHC I, p. 10a; OD III, pp. 945a-946b).

²⁹ Il dibattito storiografico su questo punto è divenuto particolarmente vivace in tempi recenti per impulso di alcune letture «revisioniste» che restituiscono credito alle aperture tolleranti di Giacomo II (con le sue abortite dichiarazioni di indulgenza) verso cattolici e non conformisti protestanti. Si tratta di una prospettiva divergente rispetto alla prevalente tradizione *whig* che celebra la tolleranza «protestante» inaugurata dal *Toleration Act* di Guglielmo III contro l'intolleranza «papista» e il connesso trionfo del parlamentarismo contro l'assolutismo monarchico: cfr. J.R. Jones, *James II's Revolution: royal policies, 1686-1692*, in J.I. Israel (ed.), *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and Its World Impact*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 47-71; S. Pincus, *1688 The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London 2009.

nella sua assolutezza, con le stesse esigenze della politica, che impongono di relativizzare o mettere francamente tra parentesi il dovere di tener fede ai patti. Un sovrano può trovarsi nella necessità di mancare, più o meno apertamente, agli impegni precedentemente assunti con altri interlocutori³⁰. Bayle lascia cadere decisamente l'enfasi con cui aveva a suo tempo ammonito gli uomini di Stato ad un intransigente rispetto delle proprie promesse, pur continuando a dichiarare che tale rispetto costituirebbe un dovere imprescindibile per gli uomini di fede.

Significativo, a questo riguardo, è l'esame a cui l'ultima parte della *Réponse aux questions d'un provincial* (apparsa postuma nel 1707) sottopone la condotta di Enrico IV, che aveva solennemente e pubblicamente affermato che i monarchi sono tenuti a tener fede più di ogni altro alla propria parola, ma non aveva esitato, all'occorrenza, a violare lo spirito e la lettera del trattato di Vervins con la Spagna. Bayle riconosce che questo modo di agire non potrebbe essere scusato davanti «au tribunal de la justice divine», ma afferma che per contro «le tribunal des hommes le pourrait bien excuser par deux raisons». Tale comportamento, per cominciare, è da sempre in uso nelle relazioni tra stati nemici: la doppiezza non viene considerata, in casi simili, come una «fourberie», ma come «prudence, politique nécessaire, art de regner»³¹. L'interesse dello Stato rende insomma inevitabili «plusieurs inobservations occultes des alliances, et plusieurs machinations secrètes contre la prospérité d'un voisin suspect» e non è un

³⁰ Bayle esprimerà al riguardo una posizione non dissimile da quella assunta da Spinoza nel capitolo 16 del *Trattato teologico-politico*: «nessun detentore del potere può mantenere promesse dalle quali derivi un danno al proprio Stato senza macchiarsi d'alto tradimento; infatti, tutto ciò che ha promesso, se vede che si risolve in danno del suo Stato, non può mantenerlo se non sciogliendo l'impegno assunto verso i sudditi, dal quale tuttavia è vincolato al massimo grado e che, di solito, promette solennemente anche di mantenere» (Spinoza, *Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 1019-1021). Dubito tuttavia che Bayle avrebbe sottoscritto senza riserve quest'altra asserzione di Spinoza, almeno per la parte iniziale: «il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più valido; e che sciocamente, perciò, uno esige per sempre la fedeltà di un altro nei suoi confronti, se, insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua, a colui che lo rompe, più danno che utilità: e di questo si deve anzitutto tener conto nell'istituzione dello Stato» (*ibi*, p. 1011).

³¹ OD III, p. 1019b.

caso che «en matière de bien public ce qui semble nécessaire passe bientôt pour juste». D'altra parte Enrico IV non faceva che rendere la pariglia al re di Spagna, che si comportava con una doppiezza ancor più evidente fomentando le sedizioni interne alla Francia. Se il Borbone si fosse attenuto scrupolosamente al trattato di Vervins avrebbe esposto il suo paese a gravissimi pericoli: «Il ne pouvait donc remplir les fonctions de la royauté sans opposer ruse à ruse, intrigue à intrigue, machination à machination», perché «les sociétés humaines ne sauraient se conserver contre des voisins puissants, ambitieux et artificieux, si elles sont gouvernées par des gens qui négligent la politique du monde pour ne s'attacher qu'aux règles de la morale»³². Una condotta certo lontanissima da quella che il salmista attribuisce al giusto («se anche ha giurato a suo danno, non cambia») ma che è nondimeno necessaria nelle relazioni tra potenze³³.

Siamo di fronte ad un apparente ribaltamento delle ammonizioni con cui la *Critique générale* richiamava il Re Cristianissimo al rispetto dei propri doveri religiosi. Vale però la pena di ricordare che già nel 1686 il *Ce que c'est que la France toute catholique* ammetteva che nelle relazioni tra gli Stati i governanti ricorressero a «la dissimulation et la tromperie»: ciò che veniva considerato indegno del sovrano francese era il ricorso all'inganno nei confronti non del nemico politico, ma di «bonnes gens dont on n'a point lieu de se défier, qu'on ne doit point craindre, qui n'ont ni la volonté de nuire, ni le pouvoir, qu'on peut détruire, si on veut, à-jeu-découvert»³⁴. Se la doppiezza fa parte dell'abilità politica (che però dovrebbe esser capace di nasconderla) essa non può costituire la norma nei rapporti tra chi governa e chi è governato. È probabile che Bayle non abbia cambiato idea, su questo punto, ma certo l'accento ora batte su ben altri tasti: il *Dictionnaire* non esita infatti ad affermare che

³² OD III, p. 1021a.

³³ Sal 15:4.

³⁴ OD II, p. 342a-b.

sovrani e magistrati devono esser pronti a sacrificare il proprio onore e in ultima istanza la stessa «religion du serment, la chose du monde la plus sacrée et la plus inviolable», quando ciò è necessario all'interesse dello Stato³⁵.

5. Giacomo II o Enrico IV?

Gli ultimi scritti bayliani non istituiscono un confronto diretto tra il comportamento di Enrico IV e quello di Giacomo II, i due sovrani che avevano compiuto scelte diametralmente opposte tra la fedeltà alla propria coscienza religiosa e gli imperativi del potere. A proporre esplicitamente un «parallèle entre le Roi de Navarre et le Duc d'York» era stato nel 1690 l'*Avis aux réfugiés*, i cui obiettivi polemici imponevano però di difendere a spada tratta la persona e la politica di Giacomo II³⁶. Per farlo questo testo era perfino disposto a mettere in discussione la condotta dell'Ercole gallico, che si era più volte ribellato al sovrano regnante e dunque poteva essere accusato di aver perso il titolo di legittimo erede prima della morte di Enrico III. Nessuna ombra poteva invece pesare sulla legittimità della consacrazione reale del duca di York, nonostante i maneggi dei suoi nemici: secondo Bayle non vi erano motivi per sospettarlo di voler cancellare la religione protestante e la stessa legge che faceva del Re il capo della Chiesa Anglicana poteva essere interpretata in modo da non impedire l'arrivo sul trono di un sovrano cattolico. L'*Avis* era insomma tutto dalla parte del monarca inglese: eppure in precedenza la *Critique générale* aveva mostrato grande comprensione per le scelte opposte di Enrico IV. Questi si era «fait catholique pour régner paisiblement» e che ciò fosse politicamente necessario lo dimostravano i fatti:

³⁵ *Bourgogne (Philippe le Bon) D*, DHC I, p. 638a.

³⁶ Cfr. G. Mori, *Introduction*, in P. Bayle, *Avis aux réfugiés*, cit., pp. 7-61.

con la sua conversione «la Ligue reçut un si grand coup de massue [...], qu'encore que ce ne fût pas le coup de mort, il valait pourtant bien la peine d'aller à la messe»³⁷. Parigi valeva davvero una messa, per Enrico il Grande, perché altrimenti i cattolici non avrebbero potuto accettarlo come nuovo sovrano: se fosse restato ugonotto, infatti, egli avrebbe inevitabilmente reso dominante una minoranza che già costituiva «un corps très-considerable». Ciò rendeva la situazione francese, al momento dell'incoronazione del Borbone, ben diversa da quella inglese al momento della consacrazione di Giacomo II: nel primo caso c'erano tutte le ragioni per credere che la Francia non potesse rimanere cattolica sotto un re protestante³⁸. Ma – per quanto Bayle si sforzi di sottolineare le differenze tra le due circostanze – dal confronto stesso tra i due personaggi scaturisce implicitamente la domanda che egli evita accuratamente di porre: Giacomo II non ha forse commesso un errore politico imperdonabile antepo- nendo la propria coscienza religiosa all'esigenza di rafforzare il potere monarchico?

Bayle non lo dice, ma dal punto di vista di un disincantato realismo la risposta dovrebbe essere fuori discussione. La mancata conversione dell'ultimo sovrano Stuart costituisce una chiara violazione della «religion du souverain» che impone di privilegiare l'interesse politico anche rispetto alla propria fede, a costo di mettere a repentaglio la salvezza eterna. Questo motivo torna insistentemente nel *Dictionnaire* già a partire dalla prima edizione della fine del 1696. Con una certa generosità Bayle concede che sul piano personale un qualsiasi uomo politico possa essere sinceramente credente, sforzandosi di vivere come comanda la sua religione. Ciò non toglie che le esigenze del suo pubblico ufficio gli impon- gano di comportarsi in modo molto diverso: il re spartano Agesilao II,

³⁷ OD II, pp. 89a-b (vedi anche OD II, pp. 55a-b).

³⁸ Del resto Enrico di Navarra aveva dato prova, nel Béarn, di quello che era capace di fare contro i cattolici a lui soggetti: tutta la Francia rischiava dunque di diventare il Béarn (OD II, p. 630a).

ad esempio, dimostrava nella propria condotta privata di essere timorato degli dèi, «mais, dès qu'il se regardait comme roi, le bien et l'avantage de son royaume était sa divinité principale, à laquelle il sacrifiait la vertu et la justice, les lois divines et les lois humaines»³⁹. Tale comportamento non può essere giustificato dal punto di vista cristiano, ma dal punto di vista politico si tratta né più né meno che di una necessità inderogabile: non si può operare nell'agone pubblico senza avere più a cuore «l'intérêt temporel de [son] état, que le Règne de Jésus-Christ»⁴⁰. Nessun politico degno di questo nome può agire diversamente: «Malheureux engagement, que celui d'être assis au timon! le bien de l'état ne demande pas une ou deux injustices pendant la vie d'un homme: il en demande plusieurs»⁴¹. Chi assume una responsabilità di governo dovrà inevitabilmente mettere a rischio il proprio destino eterno: se avrà la fortuna di evitare la dannazione si meriterà davvero, chiosa sornionamente Bayle, l'appellativo di «enfant de miséricorde»⁴².

6. La «religion du souverain» ovvero la politica iuxta propria principia

Il primato della ragion di Stato (che in fondo è solo un altro nome della «religion du souverain»)⁴³ è la lezione imposta dall'osservazione non preconcepita degli affari umani. La politica non può piegarsi ad obiettivi religiosi senza tradire se stessa: è questa una delle ragioni della critica spietata che Bayle sempre muove alla persecuzione di Luigi XIV contro gli ugonotti, che sacrifica gli interessi reali del suo governo per subalternità al clero cattolico o peggio ancora per proprio personale fanatismo. Per il

³⁹ DHC I, *Agésilaus II, H*, p. 93b.

⁴⁰ DHC II, *François I, P*, p. 504a.

⁴¹ DHC I, *Aristide*, p. 320 e C, p. 320a.

⁴² OD III, p. 1021b.

⁴³ DHC II, *Elisabeth, H*, p. 350a.

filosofo di Rotterdam una politica tollerante verso le minoranze religiose è la logica conseguenza dell'assolutismo politico, perché è l'espressione di un potere sovrano capace di tenere a freno le ingerenze clericali. Ma sarà proprio sviluppando coerentemente la tesi dell'autonomia del politico che il nostro autore giungerà a conclusioni per certi versi sorprendenti. Da buon allievo di Machiavelli e della tradizione libertina, a cominciare dal suo amato Naudé, egli non esiterà a relativizzare perfino l'imperativo del rispetto della coscienza errante su cui tanto si era speso ai tempi della *Révocation*⁴⁴. È quanto emerge dalle affermazioni della parte postuma della *Réponse aux questions d'un provincial* sulla cacciata dei *moriscos* dalla Spagna, a dir poco inaspettate sulla bocca dell'autore del *Commentaire philosophique*. La cacciata dei *moriscos* era moralmente ingiustificata e economicamente dannosa per la Spagna: Filippo III avrebbe dunque dovuto evitarla se avesse potuto farlo senza mettere a rischio il proprio potere e la stabilità dello Stato. Nelle concrete condizioni di debolezza in cui si trovava il sovrano spagnolo, tuttavia, quella scelta era pressoché obbligata: non potendo opporsi al fanatismo cattolico l'Asburgo non poteva far altro che assecondarlo⁴⁵. Il buon politico è alieno da qualunque forma di bigottismo, che lo porterebbe a privilegiare la propria fede contro il bene dello Stato: quando possibile, dunque, non mancherà di garantire la tolleranza e la convivenza pacifica dei diversi gruppi religiosi. Egli, tuttavia, per le stesse ragioni, non metterà a rischio il proprio governo per difendere una minoranza quando le condizioni non lo consentano. Bayle non fa altro che tirare le conseguenze ultime della sua «*religion du souverain*», ovvero di una logica laica del potere che non riconosce altro criterio che se stessa.

⁴⁴ Sul debito bayliano verso il Segretario fiorentino si veda da ultimo G. Paganini, *Le Moment machiavélien de Pierre Bayle*, in «Archives de philosophie» 4(2018), pp. 709-728.

⁴⁵ OD III, pp. 1021b-1022a; cfr. S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell'ultimo Bayle (1702-1706)*, in P. Delpiano - M. Formica - A. M. Rao (a cura di), *Il Settecento e la religione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2018, pp. 129-141.