

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 Quaglioni (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 Stigner.

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](#)

PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO E TEOLOGIA CIVILE DEI ROMANI IN MONTESQUIEU

GABRIELE PULVIRENTI

Abstract. This paper offers a survey of some major issues in Montesquieu's works that can properly be called "theologico-political". The first, which may be considered the main "theologico-political problem" in the Esprit des lois, concerns the political weight of theological doctrines, that is, their potential to be treated as models to conceive sovereignty. Other issues are identified in the Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, where Montesquieu also refers to the De Civitate Dei and Varro's three theologies. While enquiring into the reasons for Montesquieu's interest in the civil theology of the Romans, this paper aims to offer some useful elements to appreciate the author's place in a broader study on the history of the concept of "civil theology".

Keywords. Montesquieu; Political theology; Civil theology; Political religion

È lecito parlare di teologia politica in Montesquieu? La domanda merita di essere posta. La prodigiosa fioritura di studi sulla teologia politica ha invitato diversi studiosi, in tempi recenti, non solo a indagare le origini e la storia di questo concetto, dal *De Civitate Dei* fino al dibattito novecentesco¹, ma anche, talvolta, a raccogliere sotto questa categoria riflessioni e problemi legati al rapporto tra politica e religione, reperiti

¹ Si vedano in particolare L. Sartori - M. Nicoletti (a cura di), *Teologia politica. Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989*, EDB, Bologna 1991 e M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.

lungo tutto il corso della storia del pensiero anche in assenza di un'esplicita traccia lessicale. Il caso di Montesquieu rientra soprattutto in questo secondo asse di ricerca². Diversamente che in alcuni suoi contemporanei come Vico³ o Rousseau⁴, non si trovano infatti in Montesquieu espressioni come “teologia civile” o “religione civile”, né, tantomeno, “teologia politica”. Sembra però che, al di là dei risultati di questa semplice constatazione lessicale, il recente interesse per la teologia politica in Montesquieu sia tutt'altro che ingiustificato.

Il primo elemento che colpisce, nella letteratura critica sul tema, è il ricorrente accenno alla presenza di un “problema teologico-politico” nell'opera del nostro autore. Olivier Hidalgo, commentando un passo dell'*Esprit des lois* sul ruolo della religione come freno a un esercizio dispotico del potere⁵, afferma che si tratta di una delle prime formulazioni filosofiche del “problema teologico-politico”⁶. Guillaume Barrera ricorre a più riprese a questa medesima espressione, designando con essa la questione della dipendenza della politica dalla verità rivelata e, soprattutto, i disastrosi effetti che questa dipendenza può provocare e che Monte-

² Per dare solo qualche riferimento: C. Larrère, *Montesquieu: L'éclipse de la souveraineté?*, in G.M. Cazzaniga - Y.-C. Zarka (sous la direction de), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, 2 voll., t. I, ETS-Vrin, Pisa-Paris 2001, pp. 199-214; O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers. Montesquieu und die Grenzen des Politischen*, in O. Hidalgo - K. Herb (hrsg.), *Die Natur des Staates: Montesquieu zwischen Macht und Recht*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, pp. 137-158; G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009; Th.L. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.

³ Si veda il contributo di F. Fidelibus, raccolto in questo volume.

⁴ J.-J. Rousseau, *De la religion civile*, in id. *Du Contrat Social*, IV.8; cfr. S. Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la "religion civile"*, in *Montesquieu, L'Etat et la religion. Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005)*, avant-propos de J. Ehrard, pp. 186-212.

⁵ «Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent [...] Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore» (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres Complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, 2 voll. Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), II, Paris 1951, [d'ora in avanti: *EL*], XXIV.2, pp. 715-716).

⁶ «Was Montesquieu an dieser Schlüsselstelle formuliert, ist eine der frühen Performationen des politisch-theologischen Problems der Philosophie», O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 141.

squien medità a lungo — primo fra tutti la guerra civile per motivi di intolleranza religiosa⁷. Altri interpreti fanno riferimento al “teologico-politico” come oggetto di una virulenta critica da parte di Montesquieu, designando con questa espressione la confusione e l’ingerenza reciproca tra religione e politica⁸. Ancora, il concetto di “religione civile” sarebbe il denominatore comune di una serie di problemi interconnessi nel pensiero del *Président*, dalla necessità della religione come fattore politico identitario alla separazione tra Stato e Chiesa: in anticipo su Rousseau, Montesquieu sarebbe allora un «rappresentante della religione civile *ante litteram*»⁹.

Il presente contributo non intende discutere in dettaglio tutte queste interpretazioni, né pretende di affrontare in modo esaustivo l’ampia questione del rapporto tra religione e politica in Montesquieu, ma si propone di sondare la presenza di questioni “teologico-politiche” nella sua opera, prendendo l’espressione essenzialmente in due sensi: uno relativo al peso politico delle dottrine teologiche, intese come modello per pensare la sovranità per via analogica; l’altro relativo, più in generale, agli effetti politici della religione. A questo scopo distinguerò una prima questione, che costituisce a mio avviso il “problema teologico-politico” per eccellenza nell’opera di Montesquieu (intendendo questa espressione nel primo senso), da una serie di altre “questioni teologico-politiche” (intese nel secondo senso, più generico), che Montesquieu affronta in

⁷ Cfr. G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., pp. 17, 186-187, 229, 480.

⁸ «À la suite de Bayle, Montesquieu est, sans aucun doute, un critique virulent du théologico-politique, de la forme particulièrement dangereuse de despotisme à laquelle conduit la confusion catholique entre le religieux et le politique», C. Larrère, *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu*, in *Montesquieu, les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996) présentés et publiés par Catherine Volpilhac-Augier*, «Cahiers Montesquieu» 5(1999), Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, Napoli-Paris-Oxford 1999, pp. 163-183, qui a p. 182; cfr. anche C. Volpilhac-Augier, *Ex oriente nox? Le paradoxe byzantin chez Montesquieu*, in «Dix-huitième siècle» 35(2003), pp. 393-404, in particolare p. 400.

⁹ «Im Prinzip lassen sich alle diese Vorschläge auf einen kollektiven Begriff bringen: den der zivilen Religion. [...] Weil Montesquieu diesen Begriff jedoch selbst nicht geprägt, sondern nur wesentliche Komponenten von Rousseaus Konzept im *Contrat social* vorweggenommen hat, muss er als Vertreter einer Zivilreligion *avant la lettre* gelten» (O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 148).

tutta la sua opera, ma che saranno qui trattate in relazione a un singolo testo, la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*¹⁰. In questo testo si trova, infatti, un riferimento al *De Civitate Dei* e alle tre teologie di Varrone, che costituisce l'aspetto di maggiore interesse per il presente volume e che permetterà, analizzando le ragioni dell'interesse di Montesquieu per la "teologia civile" dei Romani, di raccogliere, al contempo, elementi utili a collocare l'autore in un percorso più ampio sulla storia del concetto di "teologia civile".

Il problema che più di ogni altro merita, a mio avviso, di essere definito "teologico-politico", nell'opera di Montesquieu, è implicito sin dalle prime righe dell'*Esprit des lois*, nel fondamentale e sempre discusso capitolo primo del primo libro, ed è legato alla famigerata accusa di spinozismo rivolta all'opera dal giornale giansenista «Les Nouvelles ecclésiastiques» nell'ottobre del 1749. Generalmente ritenuta inaccurata¹¹, l'accusa colse ciò nondimeno un anello tutt'altro che secondario della argomentazione dell'*Esprit des lois*: si tratta dell'affermazione che «la Divinità ha le sue leggi» e che queste leggi sono dei «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»¹². Il «langage nouveau» di questa affermazione, denunciato dal censore giansenista, non è, in effetti, «sans dessein»¹³: oltre a fungere da premessa ontologica, esso assolve una funzione politica fondamentale. L'univocità della nuova de-

¹⁰ Le citazioni dai testi di Montesquieu saranno tratte dall'edizione critica delle opere complete curata a partire dal 1998 dalla *Société Montesquieu* sotto la direzione di J. Ehrard e C. Volpilhac-Auger (che sarà abbreviata come "OC"), i cui ventidue volumi previsti hanno già in gran parte visto la luce. Per le opere contenute nei volumi non ancora pubblicati (in particolare per *l'Esprit des lois* e per *le Pensées*), ci si riferirà invece all'edizione all'edizione delle opere complete curata da R. Caillois per Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1949-1951, con l'abbreviazione "Pléiade".

¹¹ Cfr. ad es. J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l'Esprit des lois*, PUF, Paris 1999, pp. 72-76 e 107; D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2013, pp. 94-95. Per un parere più sfumato e, a nostro giudizio, più equilibrato, si veda ad es. P. Rétat, *Spinoza entre déisme et athéisme. Le "spinozisme" de Montesquieu*, "annexe", in OC, t. VII, pp. 137-144, nonché la sua introduzione alla *Défense de l'Esprit des lois*, in OC, t. VII, (d'ora in avanti: DEL), pp. xv-xxx.

¹² EL, I.1, p. 232; quando non diversamente specificato, le traduzioni dal francese sono mie. Cfr. DEL, I, pp. 71-75.

¹³ *Ibidem*. Il "disegno" nascosto dietro questa inedita definizione di legge sarebbe appunto, per l'anonimo censore giansenista, l'intenzione di difendere un sistema determinista e ateo, o, come si diceva allora, spinozista.

finizione di legge ha, infatti, come esito il fatto che «il cosmo non è più una creazione agli ordini del suo creatore, ma una rete di vincoli effettivi in cui lo stesso creatore si trova preso»¹⁴. Dio, dice Montesquieu, crea e conserva il mondo secondo le medesime leggi e «il agit selon ces règles, parce qu'il les connoît; il les connoît parce qu'il les a faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance»¹⁵. Porre saggezza e potenza a principio di questa concatenazione logica vuol dire escludere l'altro principio che tradizionalmente concorre con la saggezza (o, per dirla in altri termini, con l'intelletto) per caratterizzare la natura dell'agire divino: la volontà¹⁶. Il Dio di Montesquieu opera sempre, come quello di Malebranche o di Leibniz, secondo volontà generali, ossia secondo leggi, senza interventi straordinari o miracolosi; è un Dio che «ha le proprie leggi» e crea e conserva il mondo secondo queste leggi, ossia consultando la propria infinita saggezza e non una volontà arbitraria. È per marcare questa sostanziale subordinazione della volontà di Dio alla sua saggezza che Montesquieu conclude: «Ainsi la création, qui paroît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées»¹⁷. Prendendo posizione in un dibattito plurisecolare tra volontarismo e intellettualismo¹⁸, questi passi mostrano, allora, la preoccupazione di stabilire il primato della legge sulla volontà su un piano

¹⁴ B. Binoche, *Introduction à "De l'Esprit des lois de Montesquieu"*, PUF, Paris 1998, pp. 35-36.

¹⁵ *EL*, I.1, p. 232.

¹⁶ Per argomentare questo punto, trovo importante attenersi qui alla lettera del testo di Montesquieu, pena il rischio di mancarne il senso profondo. Jean Goldzink, ad esempio, commentando il passo, conclude: «L'Accent n'est pas mis sur la liberté divine, mais sur l'application inexorable des lois une fois initiées par la volonté libre de Dieu, comme le montrent les paragraphes suivants. [...] Montesquieu précise même que si la liberté divine avait décidé d'autres lois, d'autres mondes possibles, elle n'en serait pas moins tenue de les suivre tout aussi nécessairement». J. Goldzink, *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'oeuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011, p. 70. Pur andando nella direzione giusta, la lettura di Goldzink accorda uno spazio all'azione di una libera volontà creatrice, logicamente anteriore alle leggi da essa create, che il testo invece, a mio avviso, non concede.

¹⁷ *EL*, I.1, p. 233.

¹⁸ Sull'evoluzione di questo dibattito si vedano almeno G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., in particolare voll. 1-2, a cura di C. Faralli, Laterza, Bari-Roma, 2001 (1928) e M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 2013 (1968).

teologico, affinché ciò possa valere anche sul piano politico, dove, notoriamente, la tesi di Montesquieu è che il governo delle leggi è sempre il più auspicabile e che un sovrano che si reputi svincolato dalle leggi è sempre, per ciò stesso, un despota¹⁹.

Nell'atto stesso di cautelarsi contro una fondazione teologica dell'assolutismo, Montesquieu deve ammettere, così, un nesso fondativo, archetipico, tra teologia e politica, che lo obbliga a prendere posizione sul rapporto tra volontà e intelletto divino, infrangendo su quest'unico punto il suo proposito di non parlare da teologo, ma da scrittore politico²⁰. Si tratta di un punto essenziale, su cui Montesquieu non poteva esimersi dal pronunciarsi: analogie come quella tra volontà di Dio e volontà del principe, o quella tra potere paterno e potere politico, erano infatti potenti armi concettuali in mano ai teorici dell'assolutismo per stabilire che la legge è una libera creazione del sovrano e che questi può modificarla a suo piacimento; tutta la riflessione politica di Montesquieu presuppone, al contrario, la razionalità della legge, lo sganciamento della sovranità da un modello teologico volontaristico e il rifiuto dell'analogia tra sovrano e Dio, padre e onnipotente²¹.

¹⁹ Cfr. C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Science Po, Paris 1999, pp. 67ss.

²⁰ «Dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique», *EL*, XXIV.1, p. 714; «Nous sommes ici politiques, et non pas théologiens», *EL*, XXV.9, p. 744; «Je ne me pique pas d'être théologien», *Pensées*, n. 1945, bkn 674, *Pléiade*, t. I, p. 1180; «Quoique l'Esprit des Loix soit un ouvrage de pure politique & de pure jurisprudence, l'Auteur a eu souvent occasion d'y parler de la religion chrétienne», *DEL*, I, p. 71; «Le Critique ne veut jamais que l'Auteur traite son sujet, il veut continuellement qu'il traite le sien; & parce qu'il est toujours Théologien, il ne veut pas que même dans un Livre de Droit, il soit Jurisconsulte», *DEL*, II, p. 97.

²¹ Cfr. C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris 2017, p. 41 e C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 208. Per fare solo qualche esempio: al fine di determinare la natura della sovranità, «l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien», *EL*, I.3, p. 237; nessuna autorità umana è illimitata («C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique, il n'y en a jamais eu & il n'y en aura jamais; le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin», *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XXII, OC, t. II [d'ora in avanti *CR*], pp. 276-77); la sovranità stessa può essere, a seconda della natura del governo, l'attributo di un solo uomo o di una moltitudine (essa è anzi più volentieri attribuita, nota Catherine Larrère, alle repubbliche che alle monarchie; cfr. C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 199 e 214). Da un punto di vista politico, anzi, il riferimento alla trascendenza non è altro che un ostacolo al perseguimento del bene terreno, come alcune *pensées* lasciano trasparire: «[Le mieux est le mortel ennemi du bien]», *Pensées*, n. 1007,

Questo è, si può dire, il problema teologico-politico di fondo a cui l'impostazione del primo capitolo dell'*Esprit des lois* intende dare una soluzione: non solo la politica deve essere autonoma dalla teologia ma, a scanso di equivoci, l'eventuale modello teologico della sovranità deve in ogni caso esprimere la subordinazione della volontà alla legge. Si tratta di un problema che su un piano lessicale è, almeno in parte, oggetto di esorcizzazione: non solo, infatti, tutta l'opera di Montesquieu presuppone una disattivazione di un certo uso politico della teologia o di una certa teologia politica — intesa sia come modello di legittimazione teorica dell'assolutismo, sia come interferenza tra domini distinti nell'esercizio del potere — ma è il lessico stesso della sovranità, com'è stato rilevato, a subire una considerevole «eclissi» nell'opera di Montesquieu²². Gli interpreti spiegano, in genere, questo esito del pensiero di Montesquieu come uno spostamento di interesse dal problema del fondamento del potere (o del diritto) alla questione sulle modalità in cui il potere è esercitato e, quindi, sulle istituzioni che lo “incanalano” e lo limitano²³. A differenza di Bodin o di Rousseau, osserva Catherine Larrère, Montesquieu «ne consacre aucune étude propre à la souveraineté»²⁴: egli si interesserebbe

bkn 630, p. 1151: *Maximes générales de politique*, «Les deux Mondes — Celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en fallait qu'un», *Pensées*, n. 1176, bkn 2090, p. 1545: *Les deux Mondes*. Questi frammenti vanno spiegati con riferimento al contesto delle guerre di religione: il *compelle intrare* tratto dal vangelo di Luca, giustificazione della persecuzione degli ugonotti in Francia, si fonda appunto sull'idea che il *bene* politico è subordinato al *meglio* ultraterreno, ossia alla salvezza. Montesquieu rovescia questa prospettiva: il meglio è nemico del bene; la preoccupazione per l'altro mondo è fonte di mali in questo. Sul tema della religione nelle *Pensées*, si veda soprattutto l'esautiva rassegna di P. Kra, *La religion dans les "Pensées" de Montesquieu*, in «Revue Montesquieu» 7 (2005), pp. 101-111.

²² Cfr. C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit.

²³ Cfr. ad es. *EL* II.4, p. 247: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants : en effet, dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil. Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance». Per questo tipo di interpretazione, si vedano J. Ehrard, *Actualité d'un demi-silence: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, in «Rivista di storia della filosofia» IL, 1(1994), pp. 9-20; ora in id., *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Droz, Genève, chap. IX («La souveraineté»), pp. 147-160, in particolare p. 154 e C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., pp. 206-207.

²⁴ *Ibi*, p. 202.

principalmente alle differenze tra le forme di governo e non alla nozione di sovranità che starebbe alla base di ciascuna di esse. Per questo motivo si è parlato di «demi-silence» di Montesquieu sul concetto, di «eclissi» o ancora di «demistificazione della sovranità»²⁵. Non si tratta, è chiaro, di negare la presenza del concetto di sovranità nell'*Esprit des lois* o in altre opere del *Président*²⁶, né tanto meno di demonizzarlo, facendone un sinonimo di “dispotismo”²⁷; si tratta, piuttosto, di rilevare la scelta dell'autore di non fare della sovranità il concetto principe della teoria politica, ma di inserirla entro un modello più complesso, fondato su un pluralismo di poteri che devono bilanciarsi per poter andare di concerto²⁸. In questa scelta, gioca certamente un ruolo centrale l'ingombrante peso politico dell'archetipo teologico di Dio padre e sovrano, che, da solo, dà già sostanza al “problema teologico-politico”, nella forma in cui è recepito da Montesquieu.

Accanto a questo problema di fondo, come si è detto, esistono altre questioni che possono essere dette “teologico-politiche”, nella misura in

²⁵ J. Ehrard, cit.; C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 214. Anche altri interpreti si allineano su questa conclusione: secondo Guillaume Barrera, «Montesquieu (...) n'est pas un grand penseur de la souveraineté, qu'il divise et distribue» (G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., p. 29). Per Georges Benrekassa, ancora, «le jeu mouvant dans lequel il nous entraîne est fait pour éclairer les conditions réelles d'une philosophie politique qui pose en même temps le problème du pouvoir et celui de la liberté autrement que du point de vue d'une philosophie de la souveraineté, qu'on l'exerce ou qu'on la subisse», G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Librairie Générale Française, Paris 1987, p. 132.

²⁶ Esso è al contrario ben presente: secondo la forma di governo, la «souveraine puissance» si trova nel popolo (*EL*, II.2, p. 239 e III.2, p. 251) o nel principe, esercitata secondo le leggi (*EL*, III.2, p. 251). Dopo le invasioni barbariche, troviamo ancora nelle *Considérations*, «le peuple romain, presque toujours abandonné de ses souverains, commença à le devenir, et à faire des traités pour sa conservation : ce qui est le moyen le plus légitime d'acquiescer la souveraine puissance» (*CR*, XIX, p. 182). Cfr. J. Terrel, “Souveraineté”, in *Dictionnaire Montesquieu* (online), a cura di C. Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013 : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377671045/fr> (consultato il 20.5.2023).

²⁷ P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Franco Angeli, Milano 2015, p. 144.

²⁸ In questo senso, è la meccanica, più che la teologia, a fornire il modello per pensare il potere: basti pensare a concetti fondamentali come “équilibre des forces”, “balance du pouvoir”, “arrêter le pouvoir”, etc. Per una rassegna delle metafore meccaniche impiegate nel lessico politico di Montesquieu, cfr. G. Benrekassa, *Système métaphorique et pensée politique: Montesquieu et l'imagination mécanique dans L'Esprit des lois*, in «Revue des sciences humaines» 186-187(1982-83), Lille, pp. 241-255 (disponibile online: <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsid=12376762>, consultato il 20.5.2023) e D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'Esprit des lois*, Champion, Paris 2008, pp. 163-281.

cui concernono gli effetti del peso politico della religione sulla vita di uno Stato. Ne prenderò in considerazione tre: l'uso politico della religione, la tolleranza e il rapporto tra potere spirituale e temporale. Questi tre grandi temi della riflessione montesquieuiana sono legati dal riferimento a un comune modello di soluzione, che Montesquieu indica nella storia romana, e in particolare nella «politique des Romains dans la religion». L'espressione è tratta dal titolo dell'opera giovanile su cui mi soffermerò nel seguito di questo contributo: si tratta, appunto, della *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, di ispirazione machiavelliana, letta da Montesquieu all'*Académie de Bordeaux* nel 1716²⁹.

L'incipit contiene già una delle tesi centrali della dissertazione: «Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains ; mais la nécessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une»³⁰. La religione è un elemento indispensabile di qualsiasi società. Questa tesi, com'è noto, resterà un punto fermo in tutta l'opera di Montesquieu, fino all'*Esprit des lois*³¹, dove saranno fondamentalmente due motivi a giustificarla: uno antropologico, poiché ogni uomo è portato verso Dio dalla legge naturale³²; l'altro socio-politico, in quanto la religione, a prescindere dal suo contenuto di verità, costituisce la migliore garanzia dell'integrità dei costumi e della morale di un popolo³³. La religione dunque, umanamen-

²⁹ Per un inquadramento generale del testo, si veda l'introduzione di L. Bianchi nell'edizione delle opere complete curata dalla *Société Montesquieu* (OC, t. VIII, pp. 77-82), nonché il suo articolo *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La "Dissertation sur la politique des Romains dans la religion"*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, «Cahiers Montesquieu» 1 (1993), a cura di E. Mass - A. Postigliola, Liguori, Napoli - Universitas, pp. 25-39. Un contributo recente utile a una migliore comprensione del contesto dell'opera è l'articolo di G. Imbruglia, *Religioni, religione naturale e religione civile nel giovane Montesquieu*, in M. Caffiero (ed.), *Magia, superstizione, religione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 143-164.

³⁰ Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, OC, t. VIII (d'ora in avanti: DR), p. 83.

³¹ Cfr. ad es. L. Bianchi, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, in «Rivista di Storia della Filosofia» II, 1 (1994), pp. 49-71, in particolare p. 49.

³² «Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois naturelles par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois», *EL* I.ii, p. 235.

³³ «Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes

te parlando, è in primo luogo un prodotto spontaneo dell'uomo e, in secondo luogo, una condizione indispensabile perché la società si mantenga. Si noti che insistere sull'importanza sociale anche delle religioni false non è, di per sé, segno di eterodossia: Bossuet, ad esempio, aveva fatto lo stesso³⁴. La tesi contraria, quella di Bayle, era infatti di gran lunga più pericolosa, in quanto, mentre condannava l'idolatria, rivalutava l'ateismo³⁵. Montesquieu, tuttavia, com'è suo costume, non ingaggia il confronto con la tesi di Bayle su un piano teologico quanto su un piano pratico e politico:

MONSIEUR BAYLE — scrive nell'*Esprit des lois* — a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. « J'aimerois mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disoit que je suis un méchant homme. » Ce n'est qu'un sophisme, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est³⁶.

L'interesse di Montesquieu è rivolto, anche qui, all'utilità della religione per lo Stato, come “ressort” psicologico, che addolcisce i costu-

puissent avoir de la probité des hommes», *EL*, XXIV.8, p. 720. «Ciò che Montesquieu apprezza di più nelle religioni positive — osserva Sergio Cotta commentando un passo delle *Lettres persanes* — è il loro contributo all'ordine sociale», S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» XLIII, 3(1966), pp. 582-603, qui p. 591.

³⁴ J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, VII.i.3: «C'est donc ainsi que la religion vraie ou fausse établit la bonne foy parmi les hommes : parce qu'encore que ce soit aux idolâtres une impiété de jurer par des faux Dieux, la bonne foy d'un serment qui affermit un traité n'a rien d'impie», ed. 1709, chez Pierre Cot, p. 290.

³⁵ P. Bayle, *Pensées diverses, écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, t. 2, chez Reinier Leers, Rotterdam 1683, §§ 171-174.

³⁶ *EL*, XXIV.2, p. 715. Cfr. anche la *pensée* n. 1946: «QUELQUES RÉFLEXIONS QUI PEUVENT SERVIR CONTRE LE PARADOXE DE M. BAYLE, QU'IL VAUT MIEUX ÊTRE ATHÉE QU'IDOLÂTRE», *Pléiade*, t. I, pp. 1172-1178. Sul confronto con Bayle, si veda ad es. M. Platania, *Montesquieu e la “necessità” della religione*, in M. Geuna - G. Gori (ed.), *I filosofi e la società senza religione*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 167-198 e L. Bianchi, *Nécessité de la religion*, cit., pp. 35ss.

mi degli uomini e li mantiene più propensi ad agire moralmente³⁷; in generale – è noto e non è necessario soffermarvisi – tutto l'approccio dell'*Esprit des lois* alla questione della religione si fonda sulla distinzione tra piano umano, in cui la religione è trattata come fatto sociale, che ha effetti morali e politici, e piano divino, relativo al contenuto di verità della religione, di cui Montesquieu dichiara di non occuparsi³⁸.

Dei due argomenti menzionati nell'*Esprit des lois* per mostrare che la religione è essenziale alla società, quello antropologico e quello socio-politico, nella *Dissertation*, così come poi nelle *Lettres persanes*³⁹, compare soltanto il secondo. Nel testo del '16, anzi, l'elemento antropologico sembra esplicitamente negato:

Quand les législateurs romains établirent la religion, ils ne pensèrent point à la réformation des mœurs, ni à donner des principes de morale ; ils ne voulurent point gêner des gens qui ne connoissoient pas encore les engagements d'une société dans laquelle ils venoient d'entrer. Ils n'eurent donc d'abord qu'une vue générale, qui étoit d'inspirer à un peuple qui ne craignoit rien, la crainte des

³⁷ Guillaume Barrera parla a questo proposito di «réduction active de la religion à la morale» da parte di Montesquieu (*Les lois du monde*, cit., p. 215); analogamente, per Ralph Leigh, Montesquieu riduce la religione al ruolo di «hygiène morale pour le citoyen», R. Leigh, *Le thème de la justice dans les "Lettres persanes"*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 35(1983), pp. 201-219, qui p. 217. Ricordiamo invece che, a partire dalla tesi che è meglio essere atei che idolatri, Bayle perveniva esattamente alla conclusione opposta, ossia che le convinzioni religiose non influenzano davvero la condotta morale, cfr. L. Bianchi, *Nécessité de la religion*, cit., p. 37 e Montesquieu, *Spicilège, OC*, t. XIII, n. 415, p. 371.

³⁸ «Je n'examinerai donc les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre. Comme dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourrait y avoir des choses qui ne seraient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes», *EL*, XXIV.1, p. 714. Montesquieu insomma, commenta ancora Barrera, «pense historiquement la religion, qu'il rapporte et qu'il borne aux exigences de la prospérité», *Les lois du monde*, cit., p. 229. Si veda anche L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'"Esprit des lois"*, in D. Felice (ed.), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'"Esprit des lois" di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 243-275, e id., *Histoire et nature: la religion dans l'Esprit des lois*, in M. Porret - C. Volpilhac-Augier (ed.), *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Droz, Genève 2002, pp. 289-304.

³⁹ Cfr. A. Becq, cit., p. 108, che rileva nella storia dei Trogloditi il ruolo puramente socio-politico della religione, ridotta a alla sola funzione di freno e di vincolo, al pari della socialità naturale, con il risultato che il suo carattere "rivelato" viene eluso.

dieux, et de se servir de cette crainte pour le conduire à leur fantaisie⁴⁰.

La religione è «stabilita», la paura degli dei «ispirata» dai legislatori, per condurre il popolo a loro piacimento. Vanno distinte in queste righe due tesi. La prima è che il popolo romano non aveva paura degli dèi prima che i legislatori gliela ispirassero: era, in principio, un popolo senza religione. «Rude» e «feroce», esso non conosceva gli impegni morali che una società esige per mantenersi: aveva dunque bisogno di essere «disciplinato» dalla religione⁴¹. Davvero Montesquieu intendeva difendere la tesi che un popolo possa essere “ateo” nelle sue origini? In tal caso, come si è detto, questa tesi sarà comunque abbandonata nelle opere successive⁴². Mi pare più ragionevole credere, tuttavia, che si tratti di una pura esagerazione retorica, mirata a esaltare la politica dei legislatori romani e a valorizzare il ruolo politico della religione: il punto che è oggetto del discorso, qui, non è l’ateismo delle origini, ma l’uso delle passioni a scopo politico.

La seconda tesi che troviamo nel passo citato è la nota tesi della *religio instrumentum regni*: i legislatori romani «firent la religion pour l’etat», laddove quelli degli altri popoli avevano fatto «l’etat pour la religion»⁴³. La «politica dei Romani in fatto di religione», di cui parla Montesquieu, è allora una politica di «prudenza»⁴⁴: la religione, per assolvere al suo ruolo di disciplinamento del popolo e di addolcimento dei costumi, deve essere creduta e, per essere creduta, deve essere anzitutto immutabile; riformarla, mutarne le cerimonie o aggiungervi dogmi sarebbe «pericoloso»: vorrebbe dire «convenir que la religion étoit défectueuse» e «lui donner des âges»; invece, sottolinea il *Président*, «les institutions humai-

⁴⁰ *DR*, p. 83.

⁴¹ *DR*, p. 84: «Le peuple, qui avoit beaucoup perdu de sa férocité et de sa rudesse, étoit devenu capable d’une plus grande discipline».

⁴² Cfr. *infra*, nota 58.

⁴³ *DR*, p. 83.

⁴⁴ «On portoit la prudence plus loin», *DR*, p. 85.

nes peuvent bien changer, mais les divines doivent être immuables comme les dieux même»⁴⁵. Si nota, sullo sfondo di questi passi, l'influenza del contesto intellettuale della “crisi della coscienza europea” e di autori come Baruch Spinoza, Richard Simon o ancora Pierre Bayle: la tensione, nel fenomeno religioso, tra immutabilità di diritto e ineliminabile storicità di fatto è ormai completamente esposta allo sguardo critico dell'intellettuale⁴⁶. In questo senso, il testo di Montesquieu presenta – tecnica che sarà poi tipica, com'è noto, anche di altre sue opere, dalle *Lettres persanes* all'*Histoire véritable* – un rovesciamento del punto di vista: data ormai per scontata la storicità della religione, a essere adottata non è più la prospettiva del filologo che deve smascherarla, ma quella del legislatore prudente che deve nasconderla.⁴⁷

«Romulus Tatius et Numa asservirent les dieux à la politique»⁴⁸: siamo al cuore della prima questione teologico-politica contenuta nella dissertazione. Di questa politica prudente dei legislatori e dei condottieri romani, che si dimostrano abili nel servirsi degli auspici per influenzare le passioni e le decisioni del popolo per fini utili allo Stato, Montesquieu dà prova attraverso una serie di aneddoti, ripresi dagli storici latini e soprattutto da Cicerone, ma evidentemente letti attraverso Machiavelli⁴⁹. Tali aneddoti mirano tutti a dimostrare questo assunto: l'istituzione del culto religioso a fini politici permise ai Romani un duplice vantaggio, cioè di tenere assieme virtù militare e genio strategico, facendo leva sulla credulità del popolo per orientarne le passioni alla vittoria, ma lasciando

⁴⁵ DR, p. 84.

⁴⁶ Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Boivin & Cie, Paris 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, con un'introduzione di G. Ricuperati, UTET, Torino 2007, pp. 76-89 e 140-153.

⁴⁷ In quest'ottica va compreso anche il ricorso dei legislatori ai misteri in fatto di religione: cfr. *Pensées*, n. 109, bkn 443, p. 1017-1018.

⁴⁸ DR, p. 83.

⁴⁹ Cfr. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I.xi-xv. Sull'impronta machiavelliana della *Dissertation*, si veda, oltre al classico E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Champion, Paris 1912, soprattutto L. Bianchi, *Necessità della religione*, cit.

liberi, al contempo, consoli e senatori dai lacci della superstizione. Se è vero, infatti, che la religione si rivela talvolta un potente strumento militare anche in assenza di impostura⁵⁰, è solo la consapevole manipolazione degli oracoli a fini politici, il saper «bene usare la religione»⁵¹, che garantisce ai Romani questo duplice vantaggio:

C'étoit à la vérité une chose tres extravagante de faire dépendre le salut de la république de l'apetit sacré d'un poulet, et de la disposition des entrailles des victimes : mais ceux qui introduisirent ces cérémonies en connoissoient bien le fort et le foible, et ce ne fut que par de bonnes raisons qu'ils pecherent contre la raison même.

Sy ce culte avoit ete plus raisonnable, les gens d'esprit en auroi[en]t ete la dupe, aussy bien que le peuple, et par la on auroit perdu tout l'avantage qu'on en pourroit attendre : il faloit donc des ceremonies qui pussent entretenir la super[s]tition des uns et entrer dans la politique des autres ; c'est ce qui se trouvoit dans les divinations. On y mettoit les arrets du ciel dans la bouche des principaux senateurs, gens éclairés et qui connoissoient egalement le ridicule et l'utilité des divinations⁵².

Questa considerazione non resta confinata alla produzione giovanile di Montesquieu. Anche nell'*Esprit des lois*, scrivendo da politico e non da teologo, Montesquieu avverte che la sicurezza dello Stato e del popolo devono essere considerate prioritarie rispetto alle cerimonie prescritte dal culto; nel libro XXVI, ciò viene mostrato attraverso tre esempi: quello degli Abissini, che digiunano cinquanta giorni per essere poi puntualmente attaccati dai Turchi quando la religione li ha resi più deboli; degli ebrei, sconfitti dai nemici perché rifiutatisi di combattere di sabato; infine degli Egiziani, incapaci di tirare agli animali sacri disposti

⁵⁰ Cfr. *Pensée* 1302, p. 1119: «Montauban se défendit avec cette fureur et cette patience qui ne se trouvent que lorsque l'on a une religion à défendre».

⁵¹ Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.xv: «Il che testifica appieno, quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata».

⁵² *DR*, p. 86.

da Cambise in prima fila tra le sue linee durante un assedio⁵³. «Qui ne voit – conclude Montesquieu – que la défense naturelle [est] d'un ordre supérieur à tous les préceptes?»⁵⁴. È interessante notare la tensione tra questo passo e quello, molto noto, sulla distinzione tra leggi umane e leggi divine:

Les lois humaines statuent sur le bien ; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes : mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleurs. [...] La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit ; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint⁵⁵.

Ora, se Abissini, Ebrei ed Egiziani devono privilegiare la difesa naturale alle leggi divine della religione, allora devono preferire un bene, per quanto naturale, a ciò che la loro religione prescrive come il meglio⁵⁶. Si potrebbe rispondere: ma queste religioni sono false! Eppure, dice Montesquieu, la loro forza consiste nell'essere credute: sembra invece che credere alle istituzioni della religione sia stata piuttosto fonte di debolezza per questi popoli. Permane così, nell'*Esprit des lois*, la considerazione, già machiavelliana⁵⁷, che abbiamo trovato anche nella *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*: è importante, perché una religione sia utile allo Stato, che le sue cerimonie e i suoi culti siano vincolanti solo per il popolo e non anche per coloro che lo governano: se i condottieri

⁵³ *EL* XXVI.vii, pp. 757-58. Sugli aspetti di continuità tra il libro XXVI e i due libri precedenti, esplicitamente dedicati alla religione, si veda soprattutto L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane*, cit.

⁵⁴ *EL* XXVI.vii, p. 758.

⁵⁵ *Ibi*, XXVI.ii, pp. 751-52.

⁵⁶ Vale anche qui la già citata *pensée* n. 1007: «[Le mieux est le mortel ennemi du bien]».

⁵⁷ Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.xi-xv, in cui la presenza di un corpo di condottieri non a loro volta superstiziosi, ma dediti all'utile dello Stato, pur nel rispetto formale della religione, si rivela una risorsa decisiva dei Romani sui Sanniti. Cfr. J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas» LX, 4(1999), pp. 659- 681 e M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, R. Caporali et al. (ed.), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 107-139.

abissini, ebrei ed egiziani avessero pensato come quelli romani, avrebbero trovato degli espedienti per proteggersi dagli effetti negativi della superstizione, senza privare il popolo dei suoi benefici.

Quale che sia l'evoluzione nella comprensione del fenomeno religioso, dai primi scritti di Montesquieu ai più tardi, mi sembra che, su questo punto, la considerazione del rapporto tra politica e religione resti invariata⁵⁸. È vero che talvolta, a cadere vittima della superstizione, sono anche governanti e condottieri, come nel caso di Abissini, Ebrei ed Egiziani, o gli stessi sacerdoti, come nel caso del miracolo di san Gennaro, assistendo al quale, pur respingendo qualsiasi spiegazione soprannaturale, Montesquieu non suppone un complotto dei preti ai danni del popolo, ma un autoinganno degli stessi ministri del culto⁵⁹. Tuttavia, l'osservazione di questi fenomeni storici e sociali particolari resta funzionale a una proposta politica concreta, che non cambia nel corso della produzione di Montesquieu: dalla *Dissertation* all'*Esprit des lois*, il compito del legislatore deve essere sempre quello di operare sulla base di una

⁵⁸ La questione dell'evoluzione del pensiero di Montesquieu sulla religione è molto complessa e non può essere affrontata in questa sede; mi limito a dare solo alcuni riferimenti sui termini del dibattito. Secondo alcuni interpreti non ci sarebbe alcun sostanziale mutamento: Guillaume Barrera (*Les lois du monde*, cit., p. 186) commenta, ad esempio: «Montesquieu ne paraît pas avoir beaucoup changé au fil des années. Il est raisonnable de penser qu'il a posé le problème théologico-politique à partir de cette distinction de Varron»; dello stesso parere anche M. Régald, *Montesquieu et la religion*, Académie Montesquieu, Bordeaux 1998, p. 14. Ben diversa è, invece, l'opinione di Sergio Cotta, per il quale «lo spirito cinicamente utilitaristico col quale la *Dissertation* presenta la religione sarà in seguito abbandonato da Montesquieu», se è vero che già nelle *Lettres persanes* se ne troverebbe solo «un pallido riflesso» e che nell'*Esprit des lois* «non guarderà più alla religione nella prospettiva limitata e cinica dell'interesse del Potere, bensì in quella più ampia e legittima dell'ordine e della pace del corpo sociale», S. Cotta, *La funzione politica della religione*, cit., p. 589 e nota e p. 590. Mi sembra però che l'argomentazione di Cotta giochi, in quest'occasione, su una contrapposizione fittizia (in che senso «ordine e pace del corpo sociale» dovrebbero essere qualcosa di diverso dall'utile dello Stato?), più legata alla demonizzazione del machiavellismo che a un'incompatibilità logica tra le conclusioni della *Dissertation* e quelle degli scritti posteriori. Sul tema si vedano anche gli studi di D. Felice, che segue la posizione di Cotta (ad es., *Montesquieu, lo Stato e la religione*, URL: http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Stato_religione.pdf (consultato il 20.5.2023), pubblicato per la prima volta con il titolo *Religione e politica in Montesquieu. Considerazioni su una pubblicazione recente*, in «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche» XVI, 4(2009)) e di L. Bianchi, *Religione e tolleranza*, cit.

⁵⁹ «Je crois donc que les ecclésiastiques sont la dupe eux-mêmes : ils ont vu la liquéfaction ; ils ont cru qu'elle se faisait par miracle. Le besoin qu'ils ont eu du miracle pour consoler le peuple a fait qu'ils ont cherché à examiner ce qui réussissait mieux pour faire faire le miracle au saint ; ils ont établi les cérémonies qu'ils ont cru les plus agréables au saint», Montesquieu, *Mes Voyages*, in *OC*, t. X, p. 314.

comprensione profonda della religione come fatto umano, dotato, come tale, di regole proprie, affinché la religione possa avere sulla società effetti morali e politici benefici⁶⁰.

Ma torniamo al testo della *Dissertation*. È nel quadro dell'*excursus* tra le fonti classiche, riproposte da Montesquieu per sostenere la tesi di un uso politico della religione presso i Romani, che si trova il passo che più ci interessa qui — e che permette di impostare più direttamente un discorso sul concetto di teologia civile:

Scévola, grand pontife, et Varron, un de leurs grands théologiens, disoient qu'il étoit nécessaire que le peuple ignorât beaucoup de choses vraies, et en crût beaucoup de fausses : saint Augustin dit* que Varron avoit découvert par là tout le secret des politiques et des ministres d'État.

Le même Scévola, au rapport de saint Augustin**, divisoit les dieux en trois classes : ceux qui avoient été établis par les poètes, ceux qui avoient été établis par les philosophes, et ceux qui avoient été établis par les magistrats, *a principibus civitatis*.

**Totum consilium prodidit sapientum per quod civitates et populi regerentur*. De civit. Dei, lib. IV, cap. xxxi.

** *De civit. Dei*, lib. IV, cap. xxxi⁶¹.

La *theologia civilis* di Varrone è indicata in questo passo come il principio-guida fondamentale della politica religiosa dei Romani: bisogna che il popolo ignori molte cose vere e ne creda molte false, ossia che ignori la vera natura degli dèi, qual è conosciuta dai filosofi, ma che creda agli oracoli e ai segni divini annunciati dai magistrati per ragioni puramente politiche: è il bene, non il vero, a ispirare la teologia dei Romani.

Il riferimento a Varrone non è inusuale: la tripartizione della teologia

⁶⁰ Cfr. anche *EL*, XXIV.8, p. 720: «La religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes».

⁶¹ *DR*, p. 90; corsivi nel testo. La massima di Varrone è effettivamente riportata da Agostino in *De Civitate Dei*, IV.xxxi; la tripartizione è in *De Civitate Dei*, VI.v.

in mitica, naturale e civile trova infatti una sua fortuna tra Medioevo e prima Età moderna⁶². Riporto solo un paio di esempi settecenteschi come termine di paragone. Nell'*Histoire Ancienne* di Charles Rollin (1730), le «trois sortes de théologie» di Varrone sono riassunte molto rapidamente in questi termini: «la fabuleuse qui étoit celle des poètes ; la naturelle enseignée par les philosophes, la civile ou politique qui étoit en usage parmi le peuple»⁶³. L'articolo «théologie» dell'*Encyclopédie* (1765) riporta il medesimo schema, attribuendolo più generalmente agli «anti-chi»:

Les anciens avoient trois sortes de théologie ; savoir, 1°. la mythologique ou fabuleuse qui florissoit parmi les Poètes, & qui rouloit principalement sur la théogonie ou génération des dieux. Voyez Fable, Mythologie & Théogonie. 2°. La politique, embrassée principalement par les princes, les magistrats, les prêtres, & le corps des peuples, comme la science la plus utile & la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité & la prospérité de l'état. 3°. La physique ou naturelle, cultivée par les Philosophes, comme la science la plus convenable à la nature & à la raison, elle n'admettoit qu'un seul Dieu suprême, & des démons ou génies, comme médiateurs entre Dieu & les hommes. Voyez Démon & Génie⁶⁴.

⁶² Cfr. i contributi di Alessandro Palazzo e di Michele Nicoletti in questo volume e M. Scattola, *Teologia politica*, cit., in particolare p. 15: «La radicale censura di Agostino contro la religione civile, giudicata un'invenzione umana falsa e immorale, ebbe l'effetto di rendere inutilizzabile tale concetto per avviare la riflessione sulla parte propriamente politica della religione cristiana, così che esso riemerse lentamente solo nelle discussioni all'inizio del Seicento e nel contesto della teologia naturale. Per tutto il Medioevo la teologia civile non conobbe alcuna utilizzazione positiva e venne invece ricordata solo per essere stata uno degli infiniti errori nei quali era incorso il paganesimo».

⁶³ C. Rollin, *Histoire Ancienne* (1730), citato in B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Droz, Genève 1973, p. 8.

⁶⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. «Théologie», vol. XVI, p. 249a (1765). Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 19-20: «Così l'articolo *Teologia* d'autore anonimo, pubblicato nell'*Encyclopédie* di Denis Diderot (1713-1784) e Jean Le Rond d'Alambert (1717-1783), comincia ricordando che gli antichi dividevano lo studio della scienza divina in tre parti: la teologia mitica o favolosa [...], «la teologia politica, abbracciata soprattutto dai principi dai preti e dai popoli come la scienza più utile e necessaria per la sicurezza, la tranquillità e la prosperità dello Stato» e la teologia fisica o naturale [...]. A questo programma varroniano l'autore resta fedele anche nella descrizione del cristianesimo, laddove condanna la scienza scolastica e le sue oscurità dialettiche per esaltare la teologia razionale, la forma nella quale l'antica teologia fisica continua ai nostri giorni. In tal modo l'illuminismo settecentesco riprese la critica di

Ciò che salta all'occhio rispetto a questi testi (e a quello di Agostino) è che nel passo di Montesquieu non sono tre diverse teologie a essere distinte, ma tre tipologie di dèi: quelli istituiti (*établis*) dai poeti, quelli istituiti dai filosofi e quelli istituiti dai magistrati. Ecco perché l'espressione «teologia civile», come si diceva all'inizio, non si trova letteralmente nel testo, benché il riferimento al relativo concetto sia esplicito. Non è chiaro il senso di questo discostamento da Agostino, ma l'ipotesi più verosimile è che Montesquieu lo citi a memoria e che quindi se ne allontani solo inavvertitamente⁶⁵. Altrove, in effetti, si trova un riferimento ancora diverso a Varrone: «Varron, grand théologien, admettoit trois sortes de Divinités : les Dieux célestes, les Dieux hommes et les Dieux animaux»⁶⁶. L'estratto è successivo alla *Dissertation*: doveva infatti rientrare nel quadro di una *Dissertation sur les dieux animaux*, probabilmente letta anch'essa all'Accademia di Bordeaux con il titolo *Discours sur les Satyres* negli anni Venti⁶⁷; anche qui, tuttavia, come è stato rilevato, la citazione non corrisponde con precisione ad alcun luogo a noi noto di Varrone⁶⁸.

Anche nel passo dell'*Encyclopédie* ci sono certamente degli adatta-

Agostino proiettandola all'interno dello schema tripartito, giacché si affidava in tutto alla teologia naturale, che garantiva una conoscenza razionale di Dio e svelava il grado di bontà degli altri due generi. Ma se la medesima ragione fornisce anche una conoscenza razionale della società, allora la teologia civile dovrà obbedire ai dettami della scienza politica ed essere mezzo di propaganda per il rafforzamento del legame sociale. Questa funzione pedagogica e specificamente moderna della teologia civile venne sviluppata in un arco temporale che va da Rousseau ai giacobini ed ebbe un proseguimento, rovesciato, nei pensatori controrivoluzionari».

⁶⁵ Difficile, invece, trarre conclusioni a partire dall'ipotesi contraria, cioè di uno scarto intenzionale rispetto alla fonte. Si potrebbe congetturare che egli recepisca il testo di Varrone avendo in mente l'idea, richiamata anche nel seguito della dissertazione, del pluralismo religioso del pantheon degli antichi: i Romani, dice Montesquieu, accoglievano tutti gli dèi dei popoli conquistati, trovandovi dei corrispettivi nel proprio pantheon (*DR*, p. 97). Ciò era possibile proprio perché questi dèi, essendo "istituiti dai poeti", non avevano né una funzione politica effettiva (come quelli istituiti dai magistrati) né una pretesa esclusiva di verità (come la divinità riconosciuta dai filosofi o ancora il Dio delle religioni monoteiste). In quest'ottica, allora, non è escluso che pensare diverse categorie di dèi, istituite da diverse classi di uomini, si accordasse meglio al discorso di Montesquieu e fosse più congeniale ai suoi scopi.

⁶⁶ *Pensées*, n. 2245, bkn 592, p. 1083.

⁶⁷ Cfr. S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in *Lectures de Montesquieu*, cit., pp. 151-75, in particolare pp. 163-64.

⁶⁸ *Ibi*, p. 164. Per Salvatore Rotta, la citazione sarebbe «fabriquée de toutes pièces».

menti, rispetto alla tripartizione varroniana riportata nel *De Civitate Dei*: la teologia naturale viene interpretata in chiave deista; nella prima parte dell'articolo e in altri luoghi correlati dell'*Encyclopédie*, inoltre, il focus del discorso è riservato a temi tipicamente illuministici, quali la promozione della tolleranza contro il fanatismo, la denuncia della corruzione del clero, la lotta alla superstizione e ai pregiudizi⁶⁹. Malgrado tutti questi riferimenti, tuttavia, il concetto di teologia civile o «*théologie politique*», come figura nel testo dell'*Encyclopédie*, resta legato al mondo pagano e figura, come si è detto, tra le forme di teologia degli “antichi”. Per Montesquieu si tratta, invece, di un concetto di estrema attualità per il suo tempo. La grande importanza che Montesquieu attribuisce alla teologia civile dei Romani deriva dal fatto che egli vi scorge un potente strumento di neutralizzazione del conflitto religioso – e veniamo così alla seconda grande questione teologico-politica contenuta nella dissertazione:

On portoit la prudence plus loin : on ne pouvoit lire les livres sibillins sans la permission du senat, qui ne la donnoit meme que dans les grandes occasions, et lorsqu'il s'agissoit de consoler les peuples : toutes les interpretations etoint deffendües ; ces livres memes etoint toujours renfermés et par une precaution sy sage on otoi les armes des mains des fanatiques et des seditieux⁷⁰.

Fanatismo e sedizione si nutrono della possibilità di interpretare liberamente i testi sacri: è un fatto che la Riforma ha reso evidente all'Europa moderna. Posto che le esigenze cui risponde la teologia civile dei Romani sono morali e politiche — e non teologiche, nel senso di una conoscenza veritiera del divino — non è la corretta interpretazione del testo sacro a essere importante, ma l'unità e l'immutabilità di questa interpretazione, affinché la società non risulti divisa al suo interno per motivi religiosi. Ecco allora l'attualità di questo scorcio di storia romana. Benché ostile

⁶⁹ Si vedano ad esempio gli articoli “Fanatisme” (VI, p. 393a, 1756) e “Religion” (XIV, p. 83a, 1765).

⁷⁰ *DR*, p. 85.

alla politica religiosa uniformatrice del Re Sole, Montesquieu resta convinto che la divisione religiosa sia, di per sé, un male per lo Stato; essa, dirà nell'*Esprit des lois*, è da prevenire, quando possibile, prima che si instauri⁷¹. Una volta, però, che la divisione religiosa è diventata uno stato di fatto, essa deve essere contenuta e neutralizzata, onde evitare che si trasformi in conflitto: la tolleranza è allora l'unica via percorribile. Anche in questo caso, è la politica romana a fornire il modello vincente:

Comme le dogme de l'ame du monde etoit presque universellement recu, et que l'on regardoit chaque partie de l'univers comme un membre vivant dans lequel cette ame etoit repandüe, il sembloit qu'il etoit permis d'adorer indifféremment toutes ces parties et que le culte devoit etre arbitraire comme etoit le dogme. Voila d'ou etoit né cet esprit de tolerance et de douceur qui regnoit dans le monde payen ; on n'avoit garde de se persecuter et de se dechirer les uns les autres, toutes les religions toutes les theologies y etoient également bonnes, les heresies, les guerres, et les disputes de religion y etoient inconnües ; pourveu qu'on allat adoré au temple, chaque citoyen etoit grand pontife dans sa famille⁷².

In questo passo Montesquieu indica nella dottrina stoica e platonica dell'anima del mondo la ragione per cui tutte le divinità potevano essere considerate manifestazioni di un'unica verità ed essere quindi accol-

⁷¹ *EL*, XXV.10, p. 744: «Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer». Su questo punto insiste ad es. G. Benrekassa, *Montesquieu*, PUF, Paris 1968, p. 63. Sembra che Montesquieu non avesse ancora messo a punto questo principio nelle *Lettres Persanes*, dove Usbek, certamente più vicino alla sensibilità del Montesquieu della *Dissertation*, si pronuncia decisamente a favore della presenza di una molteplicità di religioni nello Stato e anche per l'introduzione di nuove, le quali, dice, non possono arrecare allo Stato alcun danno. Al contrario, per Usbek, l'introduzione di nuove religioni serve da correzione alle vecchie: «Aussi a-t-on toujours remarqué qu'une Secte nouvelle introduite dans un Etat étoit le moyen le plus sûr pour corriger tous les abus de l'ancienne»; a fare danno, piuttosto, «c'est l'Esprit d'intolerance qui animoit celle qui se croyoit la dominante», *Lettres Persanes*, OC, t. I, [d'ora in avanti *LP*], lettera LXXXIII [LXXXV], p. 367. Insomma, nelle *Lettres persanes* e nella produzione "giovane" di Montesquieu, se così si può dire, la concorrenza tra le religioni è sempre considerata salutare.

⁷² *DR*, p. 92.

te senza conflitto⁷³. Questa dottrina diventa allora, sotto la penna del *Président*, una forma di religione naturale, intesa come religione razionale riconosciuta dalle «gens d'esprit»⁷⁴; spoglia di qualsiasi culto o dogma particolare, essa è una soluzione politicamente benefica, in quanto legittima la tolleranza anche da un punto di vista teologico⁷⁵.

Fanno eccezione a questa soluzione conciliante quelle religioni storiche che, concependosi ciascuna come l'unica vera, sono intrinsecamente intolleranti e non possono quindi essere accolte nemmeno in un pantheon pluralista, che releghi il contenuto dogmatico in secondo piano: l'esempio discusso nella *Dissertation* è quello della religione egizia, che però, evidentemente, funge da schermo per parlare del cattolicesimo intollerante della Francia del Re Sole, appena defunto⁷⁶. Questo concetto sarà ribadito chiaramente con riferimento alla religione cattolica nel *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution* (1753), scritto in occasione del riaccendersi delle dispute sulla Bolla *Unigenitus*:

Tout le monde sait que la religion catholique n'admet, en aucune sorte, la tolérance intérieure. Elle ne souffre parmi elle aucune secte ; car, comme, par ses principes, elle est la seule dans laquelle le salut se trouve, elle ne peut tolérer

⁷³ Il rapporto di Montesquieu con lo stoicismo, le cui dottrine sono alla base della politica di tolleranza che egli attribuisce ai Romani, sono stati ampiamente studiati: si vedano almeno C. Larrère, *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse*, cit.; S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., e D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2013.

⁷⁴ *DR*, p. 86. Sul tema della religione naturale in Montesquieu, si veda C. Spector, *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans L'Esprit des lois*, in *Montesquieu, l'État et la religion*, cit., pp. 40-78.

⁷⁵ Catherine Larrère, riferendosi a testi successivi, quali le *Lettres persanes*, *L'Esprit des lois* e il *Mémoire sur la constitution*, sostiene che il concetto di tolleranza trovi il suo criterio, per Montesquieu, non in una concezione di religione naturale, cioè su un piano teologico, ma soltanto in una posizione politica. Questa conclusione, che non metto in dubbio, non mi pare incompatibile con il fatto che, nella *Dissertation*, Montesquieu apprezzi la religione pagana proprio in quanto incoraggia la realizzazione di tale tolleranza anche da un punto di vista teologico, nella misura in cui essa non solo non vi pone ostacoli, ma offre anzi un modello di comprensione del divino che la giustifica. Cfr. C. Larrère, *Montesquieu: tolérance et liberté religieuse*, in *Montesquieu, l'État et la religion*, cit., pp. 153-171, in particolare p. 157.

⁷⁶ «Il est vray que la religion égyptienne, fut toujours proscrite a Rome, c'est que elle etoit intolerante, qu'elle vouloit régner seule, et s'établir sur les debris des autres, de maniere que l'esprit de douceur et de paix qui regnoit chez les Romains, fut la veritable cause de la guerre qu'ils luy firent sans relache», *DR*, p. 93.

aucune secte, où l'on pourroit croire que le salut ne se trouveroit pas⁷⁷.

Con il riferimento alla pretesa esclusiva di verità di alcune religioni storiche, è stato rilevato, il quadro tracciato da Varrone si complica: la religione cristiana, oltre a confondere su di sé i tratti della teologia mitica e di quella naturale, aspira anche a ricoprire un ruolo politico di primo piano e diventa, per ciò stesso, incompatibile con una teologia civile⁷⁸. Com'è noto, la possibilità che il Cristianesimo possa fungere da religione civile era stata negata da Bayle, il quale aveva affermato che una società di veri cristiani non potrebbe conservarsi, in quanto militarmente impotente⁷⁹. Questo “paradosso” di Bayle viene rifiutato da Montesquieu esplicitamente nell'*Esprit des lois*: se i cittadini di uno Stato fossero veri cristiani e seguissero la morale del vangelo, intendendola come insieme di consigli e non di leggi, allora questa sarebbe davvero il più potente dei *ressorts*: «les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques»⁸⁰. È stato osservato che questa confutazione è soltanto nominale: a monte infatti, per Montesquieu, una società di veri cristiani non può

⁷⁷ Montesquieu, *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution*, *Ceuvres Complètes de Montesquieu*, t. IX, sous la direction de P. Rétat, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Oxford-Napoli 2006, p. 530. Sull'originalità delle posizioni difese nel *Mémoire* e sulla distinzione ivi impiegata da Montesquieu tra “tolleranza interna” e “tolleranza esterna”, cfr. R. Kingston, «Toleration», in *A Montesquieu Dictionary*, a cura di C. Volpilhac-Augier, ENS Lyon, settembre 2013 (disponibile online: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1377637092/en>, consultato il 20.5.2023).

⁷⁸ Cfr. G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., pp. 186-187: «Sur ces trois religions, Montesquieu porte au fond un jugement très proche de celui que l'on attribue à Cicéron : la religion des poètes, composée de mythes, est plaisante, mais elle est fautive ; la religion philosophique est vraie, mais elle n'est pas une religion digne de ce nome ; la religion des magistrats — les rites, les cultes et la hiérarchie sacerdotale de la Rome antique — est fautive, mais elle est utile à la République. À la différence de Cicéron, toutefois, Montesquieu doit statuer sur une religion qui se présente comme la vraie et l'unique, et que Cicéron n'a pu connaître. Or, par sa nature, cette religion, le christianisme, ne peut devenir une *theologia civilis*. Une fois de plus c'est du côté des effets, non pas en statuant sur le vrai, que Montesquieu, politique, cherche à résoudre ce problème».

⁷⁹ P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses*, § cxxiv, in *Œuvres diverses*, III, avec une introduction par E. Labrousse, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966, p. 360b.

⁸⁰ *EL*, XXIV.7, p. 719.

nemmeno esistere, dal momento che gli uomini, perlopiù, non sono virtuosi abbastanza da essere veri cristiani⁸¹. La morale cristiana sarebbe dunque troppo esigente per assolvere alla funzione di una religione civile⁸². A questo motivo, in ogni caso, si aggiungono due ulteriori difficoltà: l'intolleranza nei confronti delle altre religioni, di cui si è detto, e la separazione della struttura ecclesiastica dalle magistrature civili, di cui resta da parlare.

Arriviamo così alla terza questione teologico-politica, ossia appunto quella del rapporto tra potere temporale e potere spirituale⁸³. Si tratta di un problema che viene declinato sotto diverse forme nell'opera di Montesquieu: come ingerenza dello Stato in materia teologica; ingerenza della Chiesa negli affari dello Stato; conflitto degli interessi dello Stato con quelli della Chiesa. La politica di Giustiniano, criticata soprattutto nelle *Considérations sur les Romains*, è il caso più evidente di ingerenza del sovrano nelle dispute teologiche: l'imperatore infatti intervenne attivamente nelle dispute e prese partito per una delle fazioni, con il risultato di acuire il conflitto⁸⁴. Luigi XIV, in questo senso, non è che un nuovo Giustiniano per Montesquieu, o meglio, analizzare la politica di Giustiniano è un modo per condannare quella del Re Sole⁸⁵.

⁸¹ G. Barrera, *Comment certaine religion contredit l'esprit de l'Antiquité et contraire les temps modernes*, in *Montesquieu, l'Etat et la religion*, cit., pp. 110-124, in particolare pp. 118-119. Si tratta della tesi che aveva difeso lo stesso Bayle nella *Continuation des pensées diverses sur la comète*; cfr. il contributo di S. Brogi, in questo volume.

⁸² A ciò si aggiunga la satira: «Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la Religion : mais il semble qu'ils combattent en même-tems à qui l'observera le moins. Non seulement ils ne sont pas meilleurs Chrétiens ; mais même meilleurs Citoiens ; & c'est ce qui me touche : car, dans quelque Religion qu'on vive, l'observation des Loix, l'amour pour les hommes, la piété envers les Parens, sont toujours les premiers actes de Religion», *LP*, XLIV [XLVI], p. 248.

⁸³ Si tratta, per Olivier Hidalgo, del «Kardinalproblem der Zivilreligion», O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 153).

⁸⁴ *CR*, XX, in particolare pp. 187-190. Contrariamente al modello negativo rappresentato da Giustiniano, l'unica considerazione politica legittima che può fare il sovrano in materia di dispute religiose è di imporre il silenzio, agendo non secondo la propria fede ma «en politique», come Montesquieu consiglierà al re nel suo *Mémoire sur le silence*, cit., a proposito delle dispute intorno alla Bolla Unigenitus. Cfr. S. Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la "religion civile"*, cit., p. 194.

⁸⁵ Cfr. C. Volpillac-Auger, *Ex oriente nox?*, cit., p. 401.

A essere evocato nella *Dissertation* è soprattutto la questione del conflitto di interessi tra Stato e Chiesa, generato, appunto, dalla separazione della struttura ecclesiastica rispetto alle cariche civili:

Ches les Egyptiens les pretres fesoient un corps à part, qui estoit entretenu aux depens du public: de la naissoient plusieurs inconveniens, toutes les richesses de l'état se trouvoient englouties dans une société, de gens qui recevant toujours et ne rendant jamais attiroient insensiblement tout a eux. Les pretres d'Egypt ainsi gagés pour ne rien faire languissoient tous dans une oisiveté dont ils ne sortoient qu'avec les vices qu'elle produit ; ils estoient brouillons, inquiets, entreprenants, et ces qualités les rendoient extremement dangereux : enfin un corps dont les interets avoient ete violemment séparés de ceux de l'état, estoit un monstre, et ceux qui l'avoient etably avoient jetté dans la société, une semence de discorde, et de guerres civiles⁸⁶.

Il ritratto della religione egiziana costituisce l'esatto contrario della teologia civile dei Romani: non solo è una religione che «vuole regnare da sola» e non tollera le altre, ma i ministri del suo culto non vivono per lo Stato ma separati da esso, in un corpo autonomo, che ha interessi propri e in conflitto con il bene comune⁸⁷. La situazione politica dell'Impero romano d'Oriente offre a Montesquieu l'esempio ideale per mostrare quale «strana contraddizione dello spirito umano» produce questo conflitto di interessi: i monaci, separati dagli affari del mondo terreno in virtù della loro «particolare professione», non perdevano occasione per immischiarsi e per «agitare questo mondo che avevano lasciato»⁸⁸; l'enorme

⁸⁶ DR, pp. 94-95.

⁸⁷ *Ibi*, p. 94. Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XVII, probabile fonte di quest'idea. Sull'influenza di Spinoza su Montesquieu, oltre ai già citati lavori di Pierre Rétat, si veda almeno G. Imbruglia, *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu: théocratie et politique*, in «Revue française d'histoire des idées politiques» XXXV, 1(2012), pp. 13-24, nonché i classici studi di C. Oudin, *Le spinozisme de Montesquieu: étude critique*, Librairie générale de droit & de jurisprudence, Paris 1911, ripubblicata da Hachette per la BNF nel 2022, e di Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris 1954, pp. 447ss.

⁸⁸ «Voici une étrange contradiction de l'esprit humain. Les ministres de la religion, chez les premiers Romains, n'étant pas exclus des charges et de la société civile, s'embarrassèrent peu de ses affaires. Lorsque la religion chrétienne fut établie, les ecclésiastiques, qui étoient plus séparés des affaires du monde, s'en mêlèrent

potere dei monaci indeboliva così quello degli imperatori⁸⁹. A Roma, invece, dice Montesquieu, non c'era allora contrapposizione tra magistrature civili e cariche ecclesiastiche: «les roys et les magistrats qui leur ont succédé ont toujours eu un double caractère, et ont gouverné l'état sous les auspices de la religion»⁹⁰. I magistrati, non essendo esclusi dalle cariche civili e dalla società, non si trovavano nella posizione di desiderare di rientrarvi: non si verificava, così, nessun conflitto tra interessi del clero e interessi della società. Il «doppio carattere» dei magistrati civili, che erano anche ministri del culto e viceversa, conciliando corpo civile e corpo ecclesiastico, evitava divisioni interne allo Stato.

Si profilano, dunque, due modelli: da un lato, le religioni intolleranti come quella egiziana o cristiana che, ammettendo un unico discorso sul divino, entrano in conflitto con le altre religioni e con gli interessi stessi dello Stato; dall'altro la religione pagana dei Romani, che, è capace parlare una pluralità di linguaggi: il linguaggio della teologia naturale e quello della teologia mitica, dal momento che il suo pantheon accoglie una pluralità di dèi, anche stranieri, come espressioni mitiche diverse di una medesima verità di religione naturale; ma anche il linguaggio della teologia civile, poiché è sempre il bene dello Stato ad essere posto al di sopra di ogni rito o cerimonia particolare accolte:

Les Romains qui n'avoient proprement d'autre divinité que le genie de la republique, — conclude così Montesquieu — ne fesoient point d'attention au desordre et a la confusion qu'ils jettoient dans la mythologie ; la credulité des peuples qui est toujours au-dessus du ridicule et de l'extravagant, réparoît

avec modération ; mais, lorsque, dans la décadence de l'empire, les moines furent le seul clergé, ces gens, destinés, par une profession plus particulière, à fuir et à craindre les affaires, embrassèrent toutes les occasions qui purent leur y donner part ; ils ne cessèrent de faire du bruit partout, et d'agiter ce monde qu'ils avoient quitté», *CR*, XXII, p. 199.

⁸⁹ «On ne sauroit croire quel mal il en résulta. Ils [i monaci] affoiblirent l'esprit des princes, et leur firent faire imprudemment même les choses bonnes» (*ibidem*).

⁹⁰ *DR*, p. 95.

tout⁹¹.

Tutta la *Dissertation*, insomma, dalle prime battute fino alla chiusa qui riportata, può essere interpretata a partire dal riferimento alla tripartizione di Varrone e non è eccessivo dire che la presupponga: non è un caso che l'allusione al *De Civitate Dei* sia collocata al centro della dissertazione, fungendo da perno e da ponte tra la prima parte, dedicata all'uso politico degli oracoli, e la seconda, che elogia lo spirito di tolleranza dei Romani. Anche l'idea centrale della tolleranza, infatti, come si è visto, ha alle spalle la distinzione tra uso politico della superstizione (teologia civile) e credenza degli uomini più coltivati (gli intellettuali, i governanti, insomma «les gens d'esprit») in una divinità suprema – l'anima del mondo degli stoici e dei platonici (teologia naturale o filosofica): è questa dialettica tra teologia civile e religione naturale, e quindi la distinzione tra ambito del bene e ambito del vero, a rendere possibile la tolleranza dei vari culti, tutti espressione della medesima verità per le «gens d'esprit» e della medesima mitologia per il popolo.

Se, allora, il “problema teologico-politico” fondamentale del pensiero di Montesquieu è un altro – lo si è individuato nell'analogia tra Dio e sovrano, neutralizzata nelle premesse metafisiche poste dal primo libro dell'*Esprit des lois* – il riferimento a Varrone e alla “teologia civile” dei Romani riveste un'importanza centrale nella sua riflessione sui rapporti tra religione e politica, almeno all'altezza del testo che abbiamo commentato. Posto questo, la pertinenza e la densità di riferimenti di un'indagine sul concetto di “teologia civile” e, in generale, dell'orizzonte concettuale della “teologia politica” per gli studi montesquieuiani non può che invitare ad approfondire ulteriormente la rilevanza del modello varroniano per la produzione più tarda (e più nota) dell'autore, a cui, in questa sede, si è potuto soltanto accennare.

⁹¹ *Ibi*, p. 98.