

CAPITOLO QUARTO

MONTESQUIEU,
L'ORIENTE RELIGIOSO E LA TOLLERANZA

1. Sicuramente d'Argens conosceva ed apprezzava le *Lettres Persanes* di Montesquieu, che possiamo agevolmente individuare come uno dei principali modelli letterari – per la finzione dei viaggiatori stranieri che osservano e commentano una realtà diversa e per l'uso della tecnica della corrispondenza – delle *Lettres Juives* e delle *Lettres Chinoises*, nonostante il fatto che d'Argens si impegnasse a sottolineare, contro i suoi critici, differenze sostanziali rispetto all'opera che aveva proposto prepotentemente il nome di Montesquieu all'attenzione della comunità intellettuale europea.¹

Montesquieu è peraltro esplicitamente richiamato da d'Argens nella *lettre LV* delle *Chinoises*, dove, nel corso di una riflessione sul ruolo della filosofia e delle belle lettere in Francia, ricordava i meriti di un «Magistrat» che «empruntant le style et le nom d'un Persan, a plus mis d'instruction dans un petit Ouvrage de deux volumes, que tous les Théologiens dans leurs énormes et monstrueuses compilations».² Lo poneva poi a fianco di Voltaire, come espressione di un'eccellenza letteraria e filosofica di cui lamentava ripetutamente la scarsa incidenza sul tessuto culturale francese, ricco di autori «médiocres et détestables» e di «écrivains subalternes».³

Molti in effetti sono gli aspetti che possono essere colti

¹ Cfr. J. MOLINO, *Le bon sens du Marquis d'Argens* cit., t. I, pp. 33-34.

² *LCh LV*, t. II, pp. 309-310.

³ *Ibid.*

per richiamare un'affinità non solo di forma, ma anche di temi e di contenuti tra l'autore delle *Chinoises* e l'autore delle *Persanes*.⁴ Seguire troppo risolutamente questa traccia, e insistere sulle prove di una conformità complessiva tra la riflessione di d'Argens e quella di Montesquieu, rischierebbe tuttavia di produrre conclusioni affrettate e fuorvianti, e di non consentire di cogliere adeguatamente la maggiore complessità della riflessione di Montesquieu, che, soprattutto sul tema dell'alterità culturale e religiosa e sul problema della tolleranza, porterà, dalle *Persanes* alle *Lois*, a esiti profondamente distanti rispetto alla sostanziale riduzione della diversità religiosa e di tutte le forme di culto a manifestazioni di superstizione e di 'follia' che sarebbe stato necessario epurare per giungere ai contenuti autentici, universali, e fondamentalmente morali, della religione. Quell'azzeramento del fenomeno religioso sul piano delle cerimonie e dei riti che era espresso, come ha giustamente colto Giuseppe Ricuperati, nelle *Cérémonies religieuses* di Bernard,⁵ e che risultava tradotto in forme di più agevole comunicazione nello stile letterario discorsivo e vivace di d'Argens, non corrisponde più alla complessità del problema sociale e politico della religione che nelle *Lois* Montesquieu intenderà affrontare. Sta forse anche in questo la ragione per la

⁴ Possiamo anche individuare tracce di un'affinità di contenuti tra l'*Esprit des Lois* e le *Lettres Chinoises*, senza tuttavia che sia possibile affermare in maniera certa un'utilizzazione diretta delle *Chinoises* da parte di Montesquieu. Ad esempio, la distinzione tra l'unità profonda che lega l'intera umanità e la diversità propria delle specifiche realtà sociali e culturali, che d'Argens riportava a cinque fattori fondamentali, non può non richiamare l'attenzione sul tema delle cause che concorrono allo spirito generale, intorno al quale Montesquieu andò a lungo riflettendo fino alla formulazione celebre del cap. IV del libro XIX delle *Lois* (vedi a questo proposito R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford Un. Press, 1961, pp. 316-317, e la nota 6, t. I, pp. 523-524, in MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*. Introduction, chronologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par R. DERATHÉ, Paris, Garnier, 1973, 2 voll. [citeremo di seguito questa edizione con la sigla *EL*]). «L'éducation, la Religion, les usages, les modes, le climat, sont les causes de ces différences – scriveva d'Argens –; je les regarde comme des modifications d'un sujet, qui au fond reste le même» (*LCh* LIII, t. II, p. 276).

⁵ G. RICUPERATI, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001, p. 36 e p. 139.

quale un autore che certamente non aveva i caratteri, il metodo e gli obiettivi dell'erudito ma che si alimentava comunque di letture estese e diversificate, come Montesquieu, non offre mai traccia, esplicita o indiretta, di un'utilizzazione né delle *Cérémonies* di Bernard né della *Correspondance* di d'Argens.

Certamente dalle *Persanes* alle *Lois* l'intero orizzonte dei problemi di Montesquieu subisce una trasformazione complessa, e sicuramente nelle *Persanes* le espressioni di un atteggiamento nei confronti della diversità religiosa più vicino agli orientamenti del pensiero eterodosso e radicale di primo '700 sono chiare, e ben sottolineate da una letteratura critica che sul problema della religione e della tolleranza in Montesquieu ha molto insistito.⁶

⁶ Vedi, tra gli studi più specifici sul problema della religione nell'opera di Montesquieu, L. BIANCHI, *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)*, réunis par E. MASS et A. POSTIGLIOLA, Napoli, Liguori / Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1993 («Cahiers Montesquieu», 1) pp. 25-39; ID., *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, n. 1, pp. 49-71 [nuova edizione: *Montesquieu e la religione in Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. FELICE, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227]; ID., *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gêne (26-29 mai 1993)*, réunis par A. POSTIGLIOLA e M. G. BOTTARO PALUMBO, Napoli, Liguori / Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1995 («Cahiers Montesquieu» n. 2), pp. 375-387; ID., *Histoire et nature: la religion dans l'Esprit des Lois*, in *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, publiés par M. PORRET et C. VOLPILHAC-AUGER, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; ID., *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'Esprit des Lois*, in *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des Lois di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 243-275; R. B. OAKE, *Montesquieu's religious ideas*, «Journal of the History of Ideas», XIV, 1953, pp. 548-560; R. SHACKLETON, *La religion de Montesquieu*, in ID., *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, ed. by D. GILSON and M. SMITH, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 109-116 [già edito in *Actes du congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 287-294]; ID., *Montesquieu. A Critical Biography* cit., pp. 337-355; S. COTTA, *La funzione della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLIII, 1966, pp. 582-603; P. KRA, *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1970 («Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», LXXII);

Che senso avevano, si chiede Usbek in *LP* 44 [46], tutte le dispute religiose che laceravano la cristianità, se non di dimenticare che «l'observation des Loix, l'amour pour les hommes, la piété envers les Parens, sont toujours les premiers actes de Religion»? Quale era «le premier objet d'un homme Religieux», se non quello «de plaire à la Divinité, qui a établi la Religion, qu'il professe?».⁷ E pertanto

le moyen le plus sûr pour y parvenir, est sans doute d'observer les Regles de la Société, et les devoirs de l'humanité: car en quelque Religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une Religion pour les rendre heureux: que s'il aime les hommes, on est sûr de lui plaire en les aimant aussi; c'est-à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de la charité, et de l'humanité, et en ne violant point les Loix sous lesquelles ils vivent.⁸

P. M. MASTERSON, *Rights, relativism and religious faith in Montesquieu*, «Political Studies», XXII, 1981, pp. 204–216; S. ROTTA, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in *Lectures de Montesquieu cit.*, pp. 151–175; M. RÉGALDO, *Montesquieu et la religion*, Bordeaux, Académie Montesquieu, 1998; R. KINGSTON, *Montesquieu, Locke et la tolérance religieuse*, in *Actes du Colloque International tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998 pour commémorer le 250^e anniversaire de la parution de l'Esprit des Loix*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 225–234; ID., *Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on the Spirit of Laws*, ed. by D. W. CARRITHERS, M. A. MOSHER, and P. A. RAHE, Lanham/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 375–408.

⁷ MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, edition dirigée par J. EHRARD et C. VOLPILHAC-AUGER, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2004 («Oeuvres complètes de Montesquieu», 1) p. 248. La numerazione delle *Lettres Persanes* (a cui faremo di seguito riferimento con la sigla *LP*) segue i criteri dell'edizione citata, per i quali vedi C. VOLPILHAC-AUGER, *Introduction: pour une «histoire véritable» des Lettres Persanes. I. L'écriture: de la rédaction à l'édition*, *ivi*, pp. 15–44. Tra parentesi quadre è comunque indicata anche la numerazione dell'edizione delle *Lettres Persanes*. Texte établi, avec introduction, chronologie de Montesquieu, bibliographie, notes et relevé de variantes, par P. VERNIÈRE, Paris, Garnier, 1960.

⁸ *Ibid.* Jean-Baptiste Gaultier, censore severo delle *Persanes* (*Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, s.l., 1751), denuncerà vigorosamente le implicazioni di questa riconduzione della religione alla morale: «L'auteur se trompe lourdement en croyant que si l'on aime son prochain, l'on est sûr de plaire à Dieu, en quelque religion que l'on vive. Il n'y a qu'un Dieu; donc il n'y a qu'une seule religion où l'on puisse plaire à Dieu. C'est dans cette religion que

Il modo più sicuro di onorare la divinità era dunque di seguire le regole della società e i doveri prescritti da Dio verso l'umanità, piuttosto

qu'en observant telle ou telle Ceremonie: car les Ceremonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes; elles ne sont bonnes qu'avec égard et dans la supposition que Dieu les a commandées: mais c'est la matiere d'une grande discussion; on peut facilement s'y tromper; car il faut choisir celles d'une Religion entre celles de deux mille.⁹

Lo smarrimento e la confusione espresse, con straordinaria efficacia ed ironia, nelle parole dell'uomo comune che si trova a dover scegliere quale cerimonia risulti più gradita a Dio,¹⁰ portano ad una conclusione che nega il valore di ogni rituale e riconduce l'intero significato della religione a contenuti etici:

je ne sçais si je me trompe; mais je crois que le meilleur moyen pour y parvenir [ad onorare Dio], est de vivre en bon Citoyen, dans la Société, où vous m'avez fait naître; et en bon pere dans la famille, que vous m'avez donnée.¹¹

Una conclusione che era anche una risposta all'interrogativo che si era posto ancora Usbek, nella *lettre* 33 [35], centra-

l'on aime le prochain comme il faut. Dans toute autre religion on peut aimer son prochain et être soumis aux lois de la société: mais on aimera mal, et l'obéissance sera défectueuse» (*lettre* XXXV, in *Montesquieu. Textes choisis et présentés par C. VOLPILHAC-AUGER*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003 [«Mémoire de la critique», collection dir. par A. GUYAUX], pp. 205-206; citeremo di seguito da questo testo con l'abbreviazione *Mémoire de la critique*).

⁹ *LP* 44 [46], pp. 248-249. Ancora l'abbé Gaultier sarà attento a cogliere questo aspetto e vi si opporrà drasticamente: «A' l'égard de ce que l'auteur appelle les *cérémonies* de la religion, Dieu déteste toutes celles des fausses religions; et bien loin d'avoir en elles-mêmes quelque degré de bonté, elles ne peuvent que rendre plus criminels ceux qui les observent. Il n'est pas de même de la vraie religion. L'auteur entend par *cérémonies*, à l'égard de l'Eglise catholique, les sacrements, le sacrifice, et tout ce qui a rapport au culte extérieur» (*lettre* XXXV in *Mémoire de la critique* cit., p. 206).

¹⁰ Cfr. *LP* 44 [46], pp. 249-250.

¹¹ *Ivi*, p. 250. «C'est à-dire – commentava l'abbé Gaultier – que toute religion est indifférente, pourvu que l'on y remplisse les devoirs de la société. Mais nous venons de voir que l'on ne pratique comme il faut les devoirs de la société que quand l'amour de Dieu en est le principe, et la gloire la fin» (*lettre* XXXV, in *Mémoire de la critique* cit., p. 207).

to sul dubbio che fossero veramente dogmi e riti a decretare la salvezza o la dannazione:

Que penses-tu des Chrétiens, sublime Dervis? Crois-tu qu'au jour du Jugement ils seront comme les infidèles Turcs, qui serviront d'Anes aux Juifs, et seront menez par eux au grand trot en Enfer? Je sçais bien qu'ils n'iront point dans le séjour des Prophetes, et que le grand Hali n'est point venu pour eux. Mais, parce qu'ils n'ont pas été assez heureux pour trouver des Mosquées dans leur Pays, crois-tu qu'ils soient condamnez à des châtimens Eternels; et que Dieu les punisse pour n'avoir pas pratiqué une Religion qu'il ne leur a pas fait connoître?¹²

La diversità delle opinioni sull'aldilà, che portava ad assimilare tutte le religioni – e che cadde sotto l'occhio critico dell'abbé Gaultier¹³ – era un'ulteriore conferma, in *LP* 120 [125], di questo orientamento di pensiero che non sembrava concedere possibilità ad una considerazione distinta e superiore per la religione cristiana.¹⁴

¹² *LP* 33 [35], p. 223. Scriveva a questo proposito Gaultier: «Le dessein de l'auteur dans cette lettre est d'attaquer ce dogme de la religion: que hors de l'Eglise il n'y a point de salut, et que quiconque n'aura pas cru en Jésus-Christ sera condamné. L'auteur y suit toujours son plan qui est de paraître censurer la religion de Mahomet, tandis que son principal dessein est de décrier la religion chrétienne. Pour entrer dans les vues de l'auteur, il faut prendre l'inverse de tout ce qu'il dit dans cette lettre» (*lettre XXXVII*, in *Mémoire de la critique* cit., p. 202).

¹³ «Que l'auteur se moque comme il fait dans la suite de cette lettre, du paradis de Mahomet et de celui que promettent les prêtres indiens aux sectateurs de l'idolâtrie, je n'ai rien à lui dire. Mais qu'ils enveloppe avec les fausses religions la véritable, et qu'il ose soutenir que dans toutes les religions sans exception, on ne sait que promettre aux gens vertueux, c'est porter l'impudence et l'irrégion au suprême degré» (J.-B. GAULTIER, *Extrait de la lettre CX*, in *Mémoire de la critique* cit., p. 201).

¹⁴ «On est bien embarrassé dans toutes les Religions, quand il s'agit de donner une idée des plaisirs, qui sont destinez à ceux qui ont bien vècu. On épouvante facilement les mechans par une longue suite de peines, dont on les menace: mais pour les gens vertueux, on ne sçait que leur promettre: il semble que la nature des plaisirs soit d'être d'une courte durée; l'imagination a peine à en représenter d'autres. J'ai vû des Descriptions du Paradis capables d'y faire renoncer tous les gens de bon sens: les uns font jouer sans cesse de la flûte ces ombres heureuses: d'autres les condamnent au supplice de se promener éternellement: d'autres enfin qui les font rêver là haut aux maîtresses d'ici bas, n'ont pas cru que cent millions d'années fussent un terme assez long, pour leur ôter le goût de ces inquietudes amoureuses», *LP* 120 [125], p. 465. Sulle fonti di questi

2. Non appare dunque facile dar torto al padre Gaultier, uno dei critici più severi delle *Persanes*, quando coglieva in questo testo – «un des livres les plus dangereux que les impies ont mis au jour»¹⁵ – i segni dell'indifferentismo. Né è interamente accettabile la delimitazione di queste posizioni ad una fase giovanile di radicalismo critico e libertino, destinata a tramontare nella maturità e nell'elaborazione dell'opera maggiore; perché se è indiscutibile, come vedremo meglio in seguito, la diversità di approccio e la maggiore complessità del discorso delle *Lois*, è anche vero che idee importanti, sul contenuto essenziale ed universale della religione, permangono. Lo testimonia, ad esempio, la lettera a William Warburton del maggio 1754,¹⁶ in risposta ad una precedente lettera dello stesso Warburton, del febbraio dello stesso anno,¹⁷ in cui si parlava dell'invio a Montesquieu dei *Principles of natural and revealed Religion* e della riedizione della *Divine legation of Moses*, e nella quale si attaccavano duramente le posizioni radicali di Bolingbroke sul tema della religione. In questa lettera Montesquieu, dopo aver sottolineato che l'attacco alla religione rivelata era cosa ben diversa dalla contestazione della religione naturale perché «celui qui attaque la religion révélée n'attaque que la religion révélée; mais celui qui attaque la religion naturelle attaque toutes les religions du monde»,¹⁸ ed aver richiamato – con toni che riportano il discorso sull'utilità sociale della religione e rinviano direttamente alla linea argomentativa delle

giudizi (riconducibili in particolare a Bernier e a Tavernier) vedi nota 4, *ibid.* Cfr. la critica di Gaultier, *Extrait de la lettre CX*, in *Mémoire de la critique* cit., p. 201: «Ici l'impiété saute aux yeux. L'auteur prononce indifféremment de toutes les religions qu'elles ne savent que promettre dans l'autre vie, à ceux qui ont bien vécu. C'est anéantir toutes les promesses que Dieu nous fait dans les Écritures. C'est rendre inutiles l'incarnation et la mort du Fils de Dieu. C'est dire que Dieu nous a trompés, en nous assurant que nous le verrons face à face».

¹⁵ *Les lettres persanes convaincues d'impiété* cit., *Avertissement*, in *Mémoire de la critique* cit., p. 187.

¹⁶ Vedi *Oeuvres complètes de Montesquieu publiées sous la direction de M. ANDRÉ MASSON*, 3 tomes., Paris, Nagel, 1950-1955 [che citeremo di seguito con l'abbreviazione *Masson*], t. III, *Correspondance*, n. 714, pp. 1508-1510.

¹⁷ *Ivi*, n. 701, pp. 1488-1492.

¹⁸ *Ivi* n. 714, p. 1509.

Lois – il fatto che «si l'on enseigne aux hommes qu'ils n'ont pas ce frein-ici, ils peuvent penser qu'ils en ont un autre; mais il est bien plus pernicieux de leur enseigner qu'ils n'en ont pas du tout»,¹⁹ poneva un forte accento sul valore della religione naturale «tirée de la nature de l'homme, dont on ne peut pas disputer, et du sentiment intérieur de l'homme, dont on ne peut pas disputer encore».²⁰ Non a caso è su questa lettera che Robert Shackleton ha particolarmente insistito²¹ per sostenere, contestando in particolare l'interpretazione 'cristiana' di Montesquieu avanzata da Cotta,²² che «it is in deism that is to be found the real religious belief of Montesquieu»;²³ un orientamento deista in cui non è peraltro mai possibile stabilire una connotazione rigorosa e sistematicamente anticristiana – ciò che consentiva a Shackleton di mettere in risalto la testimonianza di un visitatore inglese di Montesquieu al castello di La Brède, Francis Hardy, il quale annotava come «he [Montesquieu] certainly was not a Papist; but I have no evidence to believe that he was not a Christian»²⁴ –, che dava la possibilità a Shackleton di cogliere un'affinità importante, sul piano del-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* In Inghilterra tuttavia, sottolineava Montesquieu ancora insistendo sul tasto della funzione sociale della religione, vi erano motivi molto ridotti per attaccare una religione rivelata ormai «tellement purgée de tout préjugé destructeur qu'elle n'y peut faire de mal et qu'elle y peut faire, au contraire, une infinité de biens. Je sçais qu'un homme en Espagne ou en Portugal, que l'on va brûler ou qui craint d'être brûlé, parce qu'il ne croit point de certains articles dépendant ou non de la religion révélée, a un juste sujet de l'attaquer, parce qu'il peut avoir quelque espérance de pourvoir à sa défense naturelle. Mais il n'est pas de même en Angleterre, où tout homme qui attaque la religion révélée l'attaque sans intérêt, et où cet homme, quand il réussiroit, quand même il auroit raison dans le fond, ne feroit que détruire une infinité de biens pratiques pour établir une vérité purement spéculative» (*ivi*, pp. 1509-1510).

²¹ R. SHACKLETON, *La religion de Montesquieu* cit., p. 115.

²² S. COTTA, *La funzione della religione secondo Montesquieu* cit. Vedi inoltre, per questo aspetto, *Id.*, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, a cui fa diretto riferimento Shackleton.

²³ R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography* cit., p. 352.

²⁴ *Ivi*, p. 353.

l'atteggiamento nei confronti della religione, tra Montesquieu e Alexander Pope.²⁵

Ma sono sufficienti gli elementi che abbiamo richiamato, con riferimento soprattutto alla lettera a Warburton, e come alcuni critici hanno opportunamente osservato,²⁶ per stabilire, in tutta la riflessione di Montesquieu sulla religione, un chiaro e costante orientamento deista? In realtà quello che rende difficile questa posizione è proprio un connotato centrale delle pur varie forme del pensiero deista, ossia la possibilità di estendere il potere della ragione ai contenuti essenziali della religione, dove per Montesquieu la sostanziale inconoscibilità degli attributi di Dio e la delimitazione dei compiti della ragione al solo ambito della spiegazione del fenomeno religioso inteso come fenomeno sociale, soprattutto nelle *Lois*, risultano centrali. Proprio nel riconoscimento della diversità sostanziale tra i contenuti della fede e quelli della politica e della scienza consiste la premessa del problema della religione affrontato nelle *Lois*, che tante critiche avrebbe sollevato, ed è a partire da questa stessa convinzione che Montesquieu propone una nozione di sentimento religioso che accetta come naturale la molteplicità delle vie seguite dall'umanità per esprimere la propria nozione di divinità.

È nella *Pensée* 1699, ad esempio, che leggiamo:

Nous pouvons considérer Dieu comme un monarque qui a plusieurs nations dans son empire: elles viennent toutes à porter leur tribut, et chacun lui parle sa langue.²⁷

²⁵ *Ivi*, pp. 353-354.

²⁶ Vedi R. KINGSTON, *Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration* cit., p. 380.

²⁷ *Masson*, t. II, *Pensées*, p. 1699 [citeremo di seguito con la sigla *P* il testo delle *Pensées* presente in questa edizione (pp. 1-677)]. Il testo riprende, con una formulazione leggermente diversa, *P* 1454: «Dieu est comme un monarque qui a plusieurs nations dans son Empire; elles viennent toutes lui porter le tribut et chacune lui parle sa langue, religion diverse» (pp. 420-421). Cfr. anche *P* 413 (p. 158): «Nous voulons toujours fixer les manifestations de la puissance de Dieu. Nous la fixons à une terre; nous la fixons à un peuple, à une ville, à un temple, ... – Elle est partout».

La religione poteva certamente essere epurata da ogni forma esteriore e falsa, da ogni attributo derivante da riti e cerimonie superstiziose, e rivelare, come si legge in *P* 1700, con il riferimento all'aneddoto sulla bellezza di Frine, tratto probabilmente dalle opere di Galeno, il suo volto pulito e autentico.²⁸ Ancora, in *P* 1946, dove Montesquieu utilizza, come lui stesso scrive, «quelques autres fragmens de quelques écrits faits dans ma jeunesse, que j'ai déchirés»²⁹ – tra cui un *Discours sur l'idolatrie en général* – per sviluppare le proprie riflessioni critiche sul paradosso di Bayle che dichiarava preferibile l'ateismo all'idolatria, la comprensione della diversità religiosa basata sull'universalità del sentimento religioso e l'«extrême disponibilité intellectuelle envers les idolâtres»³⁰ emergono con grande evidenza.

Quant aux athées de M. Bayle – dichiara Montesquieu – la moindre réflexion suffit à l'homme pour se guérir de l'athéisme. Il n'a qu'à considérer les Cieux, et il y trouvera une preuve invincible de l'existence de Dieu.³¹

Tuttavia la definizione della natura di «un être intelligent qui produit cet ordre que nous voyons dans le monde» era qualcosa che «passe la raison humaine», per cui, ad esempio, «l'hypothèse d'Epicure est insoutenable, parce qu'elle attaque

²⁸ «On a ouï parler du jeu de Phryné. Elle étoit dans un grand festin; on joua ce jeu où chaque convive commande à son tour aux autres ce qui lui plaît. Elle avoit remarqué que des femmes qui étoient au festin étoient fardées. Elle fit apporter de l'eau, prit un linge, et s'en lava le visage. Ces femmes parurent hideuses et pleines de rides; Phryné resta avec l'éclat de sa beauté naturelle. Voilà la Religion et la Superstition» (*P* 1700, p. 508). L'aneddoto è presente, in termini molto vicini al testo di *P* 1700, nell'*Exhortation à l'étude des arts*, chap. X, di Galeno, che Montesquieu poteva leggere nell'edizione *GALENI Opera*, Basilea [Frobenius], 1549, 5 voll., presente nella biblioteca di La Brède (*Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, édité par L. DESGRAVES et C. VOLPILHAC-AUGER, avec la collaboration de F. WEIL, Napoli, Liguori / Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1999 («Cahiers Montesquieu», 4), n. 1100). Citeremo di seguito questo testo con l'abbreviazione *Catalogue*.

²⁹ *P* 1946, p. 584.

³⁰ S. ROTTÀ, *Montesquieu et le paganisme ancien* cit., p. 164.

³¹ *P* 1946, p. 588.

l'esistenza d'un être dont le nom est écrit partout»; erano dunque ampiamente giustificati gli idolatri, «car l'homme peut bien voir et considérer l'ordre des Cieux et rester opiniâtrement dans l'idolâtrie». ³²

Il leur étoit impossible d'imaginer un Dieu simple, unique, spirituel, qui est partout, qui voit tout, qui remplit tout. Ils ne pouvoient, cependant, refuser à l'instinct de la nature de reconnoître un Dieu, bien que matériel, qui régît et gouvernât l'univers, et cette connoissance les jetoit infailliblement dans l'opinion de la multiplicité des dieux. ³³

La conformità dell'idolatria con una sensibilità religiosa naturale, distinta da ogni possibilità di definizione di attributi della divinità propri di una speculazione filosofica e teologica successiva, e comunque destinata a confrontarsi con i limiti insormontabili della ragione umana – «Quelle peine n'avons-nous pas, avec les secours de la foi et de la philosophie, de nous faire à l'idée d'un Esprit infini, qui gouverne l'univers?» ³⁴ – era poi connessa ad un giudizio di grande favore nei confronti del paganesimo antico, e della funzione che nel mondo romano l'accettazione della molteplicità delle religioni aveva svolto nell'instaurare una dimensione civile segnata dalla tolleranza, come Montesquieu ebbe modo di illustrare soprattutto nella giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, ³⁵ un testo che, con l'accento forte posto sulla funzione sociale e politica della religione, rimanda diretta-

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 587.

³⁴ *Ivi*, p. 586.

³⁵ «Voilà d'où étoit né cet esprit de tolerance et de douceur qui regnoit dans le monde payen; on n'avoit garde de se persecuter et de se déchirer les uns les autres, toutes les religions toutes les theologies y étoient également bonnes, les heresies, les guerres, et les disputes de religion y étoient inconnües; pourveu qu'on allat adorer au temple, chaque citoyen étoit grand pontife dans sa famille» (*Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*. Texte établi, présenté et annoté par L. BIANCHI, in MONTESQUIEU, *Œuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. RÉTAT, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2003 [«Œuvres complètes de Montesquieu», 8], p. 92. Sull'importanza di questo testo vedi soprattutto L. BIANCHI, *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu* cit., oltre all'introduzione e alle note dell'edizione citata.

mente a sviluppi che troveranno nelle *Lois* la loro manifestazione più articolata. Unico limite chiaro della tolleranza romana era stabilito, saggiamente secondo Montesquieu, nei confronti di religioni intolleranti, in particolare di quella egiziana:

Il est vray que la religion egyptienne, fut toujours proscrite a Rome, c'est que elle etoit intolerante, qu'elle vouloit regner seule, et s'etablir 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.³⁶

E di questa differenza negativa, e produttrice di intolleranza, della religione egiziana, la ragione principale era ricondotta all'esistenza di una casta sacerdotale separata dal resto della vita istituzionale e civile:

Ches les Egyptiens les pretres fesoient un corps à part, qui etoit entreteu aux depens du public: de la naissoient plusieurs inconveniens, toutes les richesses de l'etat se trouvoient englouties dans une societé, de gens qui recevant toujours et ne rendant jamais attiroient insensiblement tout a eux.³⁷

La persecuzione del cristianesimo, che Montesquieu attribuisce a ragioni eminentemente politiche e non allo zelo religioso – in qualche modo giustificandola, per la confusione che i Romani facevano tra culti egiziani, ebraici e cristiani³⁸ – era interamente riconducibile a questo quadro, per il quale, in *P* 1562, Montesquieu non mancava di mettere in evidenza quelle che gli sembravano autentiche esagerazioni dei Padri della Chiesa che «se sont imaginé que toute l'attention des Empereurs avoit été occupé à empêcher les progrès de la reli-

³⁶ *Dissertation sur la politique des Romains* cit., p. 93.

³⁷ *Ivi*, pp. 94-95.

³⁸ «Il faut remarquer que les Romains confondirent les Juifs avec les Egyptiens, comme on scait qu'ils confondirent les chretiens avec les Juifs, ceux deux religions furent longtems regardées comme deux branches de la premiere et partagerent avec elle la haine, le mepris et la persecution des Romains» (*ivi*, p. 93). Cfr., su questo aspetto, S. РОТТА, *Montesquieu et le paganisme ancien* cit., p. 169.

gion chrétienne», mentre «c'étoit la moindre de leurs affaires; à peine y pensoient-ils».³⁹

Sulla fine di questa società, e sul fallimento del progetto di restaurazione del paganesimo antico da parte di un imperatore come Giuliano, sul quale tornerà nelle *Lois* in termini di aperta ammirazione,⁴⁰ Montesquieu non nasconde, in *P* 1606, espressioni di rammarico:

Le monde n'a plus cet air riant qu'il avoit du temps des Grecs et des Romains. La religion étoit douce et toujours d'accord avec la nature. Une grande gayeté dans le culte étoit jointe à une indépendance entière dans le dogme. Les jeux, les danses, les fêtes, les théâtres, tout ce qui peut émouvoir, tout ce qui fait sentir, étoit du culte religieux.⁴¹

Un mondo perduto, caratterizzato da una teologia «consolante»⁴² che attirava molto più delle riflessioni dei filosofi pagani, e segnato soprattutto dalla tolleranza, che aveva lasciato inesorabilmente il terreno, con il cristianesimo e poi con l'islam, a credenze che sacrificavano radicalmente le passioni terrene alla prospettiva dell'aldilà e avevano prodotto una vita religiosa rivolta al loro sacrificio:

Aujourd'hui, le Mahométisme et le Christianisme, uniquement faits pour l'autre vie, anéantissent toute celle-ci. Et, pendant que la religion nous afflige, le despotisme, partout répandu, nous accable.⁴³

Salvatore Rotta ha lucidamente messo in risalto come questa prospettiva di considerazione delle religioni «dans leur dimension existentielle»⁴⁴ non venga ulteriormente seguita da Montesquieu, che privilegerà l'analisi sociale e politica della religione, facendone il centro della sua indagine nelle *Lois*. Restava comunque aperto il problema – sviluppato soprattutto

³⁹ *P* 1562, p. 450. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien cit.*, p. 171.

⁴⁰ Cfr. *EL* XXIV, 10.

⁴¹ *P* 1606, p. 459.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien cit.*, p. 175.

to nella *Pensée* 969, in cui Montesquieu riflette sulle ragioni dello sviluppo del cristianesimo – del perché il paganesimo antico, che aveva certamente una «origine raisonnable»,⁴⁵ fosse risultato sconfitto da una religione come il cristianesimo, che proponeva l'idea assurda di un Dio crocifisso, che, apparentemente lontana da ogni possibilità di accettazione da parte dei filosofi, presentava «tout ce qu'il y a de révoltant pour l'esprit humain»,⁴⁶ e che per di più era espressione di una comunità, come quella ebraica, particolarmente detestata dai Romani.⁴⁷ La risposta di Montesquieu è sicuramente problematica, soprattutto se consideriamo l'interpretazione 'deista' del suo pensiero religioso, perché non rinvia a nessuna causa specifica, di ordine sociale e politico, e riapre invece il discorso, seppure in termini ipotetici, sulla rivelazione e l'intervento divino:

Si la religion chrétienne n'est pas divine, elle est certainement absurde [...]. Si l'établissement du Christianisme chez les Romains n'étoit que dans l'ordre des choses de ce monde, il seroit, en ce genre, l'événement le plus singulier qui fut jamais arrivé.⁴⁸

La conformità delle idolatrie – dal paganesimo antico alle religioni orientali – con la natura stessa della ragione umana e con lo sviluppo storico del sentimento religioso in rapporto alla complessità sociale,⁴⁹ consentiva a Montesquieu, in *P* 825, di insistere sul loro formidabile potere di attrazione, e di cogliere la sostanziale insufficienza della religione naturale al fine di evitare la caduta nelle superstizioni:

Ce qui me prouve la nécessité d'une révélation, c'est l'insuffisance de la religion naturelle, vu la crainte et la superstition des hommes: car,

⁴⁵ *P* 969, p. 273.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ «Il y a plus: il n'y avoit pas de peuple si vil dans l'esprit des Romains que les Juifs. Tous les ouvrages sont pleines de l'ignominie dont ils le couvroient» (*ibid.*).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. R. KINGSTON, *Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration* cit., p. 379.

si vous aviez mis aujourd'hui les hommes dans le pur état de la religion naturelle, demain il tomberaient dans quelque superstition grossière.⁵⁰

Credo sia importante registrare queste riflessioni, come testimonianza della permanenza di un orientamento di Montesquieu nei confronti della religione che, parallelamente alla considerazione del valore della religione naturale e delle diverse strade che l'umanità ha potuto percorrere per dare espressione all'idea di Dio – e che seguono un percorso storico richiamato in *P* 1946 e riproposto in *EL XXV*, 2,⁵¹ – non porta ad esiti coerentemente deistici. Il contenuto di verità della religione, che non è affatto escluso, certamente non è attingibile con gli strumenti dalla ragione, ma solo con il 'dono' della fede:

Il faut donc admirer la conduite admirable de celui qui se nomme, dans l'Écriture, "le Dieu caché; *Deus absconditus*".⁵² Il s'est contenté pendant tant de siècles, de persuader les hommes de son existence; il les a, ensuite, instruits par la foi, qui est un de ses dons, mais dont la lumière échauffe le cœur, sans éclairer l'esprit; qui fait ignorer tout ce qu'elle apprend, et semble nous avoir été donnée pour admirer, non pas pour connoître, pour soumettre, et non pas pour instruire. Dieu, qui est un pur esprit, ne pouvoit se faire connoître aux hommes par idée ou par une image représentative de lui-même. Il ne pouvoit non plus se faire connoître que par sentiment [...] choisit un troisième moyen pour se faire connoître, qui est celui de la foi; et, par là, s'il ne lui donna pas des connaissances claires, il l'empêcha, du moins, de tomber dans l'erreur.⁵³

⁵⁰ *P* 825, p. 243.

⁵¹ «Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers; et la religion qui a pour objet un être spirituel, comme celle des peuples éclairés», *EL XXV*, 2, t. II, p. 153.

⁵² *Isaïa*, XLV, 15.

⁵³ *P* 1946, pp. 589-590. Cfr., a questo proposito, *LP* 67 [69], p. 318: «Les Philosophes les plus sensez qui ont reflechi sur la nature de Dieu, ont dit qu'il étoit un Etre souverainement parfait; mais ils ont extrêmement abusé de cette idée; ils ont fait une énumération de toutes les perfections différentes, que l'homme est capable d'avoir et d'imaginer; et en ont chargé l'idée de la Divinité; sans songer que souvent ces attributs s'entr'empêchent, et qu'ils ne peuvent subsister dans un même objet, sans se détruire». La conclusione, presente solo nell'edizione postuma delle *Persanes* del 1758, era la seguente: «Mon cher Rhé-di, pourquoi tant de philosophie? Dieu est si haut, que nous n'apercevons pas

Non ci pare peraltro pienamente consentito collocare queste formulazioni sul versante delle riflessioni marginali e non darvi peso perché quantitativamente meno rilevanti nel quadro complessivo della riflessione di Montesquieu sulla religione,⁵⁴ in quanto ci offrono la testimonianza di una tensione profonda, da cui deriva la scelta di separare la scienza e la fede, e di delimitare l'attenzione per la religione al solo ambito della scienza politica e sociale, esplicitata in *EL XXV*, 9,⁵⁵ che ci consente al tempo stesso di leggere tanto i riferimenti delle *Lois* in favore del cristianesimo, quanto il testo della *Défense*, in termini non esclusivamente cautelativi e difensivi nei confronti dell'autorità ecclesiastica. Il problema non saranno infatti i contenuti di verità della religione, che escono da ogni possibilità di indagine razionale e rimandano all'ambito della fede, bensì le forme concrete delle manifestazioni del sentimento religioso ed il loro livello di coerenza, utilità, efficacia rispetto ai diversi contesti sociali e politici e agli obiettivi fondamentali della convivenza umana.

3. L'accettazione della diversità religiosa come esito del riconoscimento dell'universalità della nozione di Dio e della legittimità da parte di ciascuno di seguire la strada più conforme al livello sociale e culturale della propria comunità – rimanendo fermo, alla base, un dettato morale che è il primo fondamentale dovere verso Dio indipendentemente dalla molteplicità confusa delle religioni e dei riti –, è quanto emerge, come abbiamo visto, nel testo delle *Persanes*, e soprattutto in *LP* 44 [46]. Il tema religioso è peraltro fortemente presente nel tessuto di tutta l'opera, giungendo, per quanto riguarda l'argomento che più ci interessa, alla formulazione dell'idea di tolleranza presente in *LP* 83 [85].

La presenza dell'islam, in questo quadro, è interamente

même ses nuages. Nous ne le connoissons bien que dans ses préceptes. Ils est immense, spirituel, infini. Que sa grandeur nous ramène à notre foiblesse. S'humilier toujours, c'est l'adorer toujours» (*ivi*, p. 323).

⁵⁴ Vedi M. RÉGALDO, *Montesquieu et la religion* cit., p. 106.

⁵⁵ «Nous sommes ici politiques et non pas théologiens» (*EL XXV*, 9, t. II, p. 160).

funzionale all'esemplificazione di una realtà di intolleranza e di oppressione. Come è stato messo in luce soprattutto da Paul Vernière,⁵⁶ anche se il mondo musulmano proposto dalle *Persanes* non è ridicibile al solo travestimento, connesso alla finzione letteraria della corrispondenza orientale, e se rivela un interesse reale e basato su molte letture, sicuramente non mostra un livello di attenzione particolarmente approfondito per la complessità della religione e della società islamiche, e tende a proporre un volto sistematicamente negativo e ostile, conforme all'antiislamismo profondamente radicato nella cultura dell'Occidente cristiano.⁵⁷

L'islam è sistematicamente espressione, nelle *Persanes*, di uno spirito di intolleranza la cui matrice è ricondotta, in *LP* 58 [60], al «vieux tronc» giudaico, che aveva dato origine a «deux branches, qui ont couvert toute la terre, je veux dire le Mahometisme et le Christianisme»; due figli di una stessa madre che peraltro «l'ont accablée de mille playes: car en fait de Religions les plus proches sont les plus grandes ennemies».⁵⁸ L'idea di essere «comme la source de toute sainteté, et l'origine de toute Religion»⁵⁹ era quanto segnava in modo netto la religione ebraica, da cui conseguiva, come leggiamo in *P* 374, che «l'intolérance est un dogme de la religion des Juifs»;⁶⁰ un dato che acquisiva particolare evidenza dal confronto con la convivenza delle comunità religiose in Giappone e in Cina.⁶¹

⁵⁶ P. VERNIÈRE, *Montesquieu et le monde musulman, d'après l'Esprit des Lois*, in *Actes du congrès Montesquieu* (1956) cit., pp. 175-190.

⁵⁷ Su questi aspetti insiste soprattutto A. GUNNY, *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings* cit. pp. 118-129 e ID., *Montesquieu's View of Islam in the Lettres Persanes*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 174, 1978, pp. 151-166.

⁵⁸ *LP* 58 [60], p. 289.

⁵⁹ *Ivi*, p. 290.

⁶⁰ *P* 374, p. 149.

⁶¹ «Une marque que l'intolérance est un dogme de la religion des Juifs, c'est qu'au Japon, où il y a (je crois) soixante-dix sectes, il n'y a aucune dispute entre elles sur la prééminence; quoique le Deiro soit le chef d'une secte et considérée par l'Empereur plus que le Pape n'est par nos rois. Je ne sçache pas qu'il y ait des disputes à la Chine entre les sectes différentes. [Le Père Du Halde rapporte l'ouvrage d'un lettré contre les sectateurs de Foë]. Il y en a bien contre

La storia recente del cristianesimo in Europa aveva tuttavia mostrato una chiara evoluzione dal punto di vista del riconoscimento della necessità e dell'utilità della convivenza tra confessioni religiose diverse, di cui la stessa comunità ebraica risultava beneficiata:

Ils n'ont jamais eu dans l'Europe un calme pareil à celui dont ils jouissent. On commence à se defaire parmi les Chrétiens de cet esprit d'intolerance, qui les animait: on s'est mal trouvé en Espagne de les avoir chassés, et en France d'avoir fatigué des Chrétiens, dont la croyance différoit un peu de celle du Prince. On s'est aperçu que le zele pour les progrès de la Religion, est différent de l'attachement, qu'on doit avoir pour elle, et que pour l'aimer, et l'observer, il n'est pas necessaire de haïr et de persecuter ceux qui ne l'observent pas.⁶²

Di questa evoluzione Montesquieu non vedeva traccia nell'islam, e nonostante il gioco di allusioni irriverenti al cristianesimo – molte delle quali caddero inesorabilmente sotto gli strali dei commentatori cattolici, in particolare del padre Gaultier⁶³ –, la sostanziale differenza tra una religione che predica la fratellanza e la pace ed una che si era imposta sistemati-

les Chrétiens: car nous commençons par dire: "Toutes religions sont mauvaises, excepté la nôtre"» (*ibid.*).

⁶² LP 58 [60], p. 290. In P 266 Montesquieu prospetta la possibilità di una libera colonia ebraica verso i confini con la Spagna, «dans un lieu propre pour le commerce, comme à Saint-Jean-de-Luz ou à Ciboure. Ils y passeroient en foule et achéveroient de porter toutes les richesses qu'ils ont, dans ce royaume. Leur donner seulement les même privilèges qu'ils ont à Livourne, ou même plus, si on vouloit» (p. 107). A proposito di Livorno, e della tolleranza che caratterizzava il suo ordinamento civile, Montesquieu ricordava, nei *Voyages*, che «il peut y avoir 40.000 âmes de toutes nations: Grecs, Juifs, Arméniens, Catholiques, Protestants; mais les Juifs sont au nombre de 6 ou 7000 et extrêmement protégés par le Gouvernement» (*Masson*, t. III, p. 1073).

⁶³ A Gaultier (*Les Lettres persannes convaincues d'impiété*, cit.) sfugge peraltro l'allusione alla Trinità in LP 22 [24] (cfr. nota 12, p. 193). Il riferimento, che riprende direttamente il testo di GIAN PAOLO MARANA (*L'Espion Turc dans les cours des princes chrétiens*, Cologne, Erasme Kinkius 1717, 6 tomes, t. I, l. 12; *Catalogue*, n. 672), era sicuramente assai forte: «Ce que je te dis de ce Prince [il re di Francia] ne doit pas t'étonner: il y a un autre Magicien plus fort que lui, qui n'est pas moins maître de son esprit qu'il l'est lui-même de celui des autres. Ce Magicien s'appelle le Pape. Tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un; que le pain qu'on mange n'est pas du pain; ou que le vin qu'on boit, n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espece» (LP 22 [24], p. 193).

camente con la spada emerge con grande evidenza. Era quanto il testo di *P* 503 esprimeva in termini chiari:

Les prophètes chrétiens, qui furent manifestés dans l'humiliation, établirent partout l'égalité. Mahomet, qui vécut dans la gloire, établit partout la dépendance. La religion de Mahomet ayant été portée en Asie, en Afrique, en Europe, les prisons se formèrent. La moitié du monde s'éclipsa. On ne vit plus que des grilles et des verroux. Tout fut tendu de noir dans l'univers, et le beau sexe, enseveli avec ses charmes, pleura partout sa liberté.⁶⁴

Nelle *Persanes*, il riferimento alle persecuzioni degli infedeli che erano fatti passare «au fil de l'épée, parce qu'ils refusoient de croire aux miracles du Ciel»,⁶⁵ presente in *LP* 33 [35], risulta vigorosamente ripreso in *LP* 65 [67], dove risulta centrale, nell'*Histoire d'Aphéridon et d'Astarté*, la contrapposizione dell'islam con l'antica religione dei Guebri, di cui Montesquieu aveva conoscenza sia per la lettura diretta di Thomas Hyde,⁶⁶ sia soprattutto per le pagine sullo zoroastrismo presenti nei *Voyages* di Chardin,⁶⁷ la sua guida prediletta per l'elaborazione delle proprie idee sulla Persia e sull'Oriente musulmano in generale.⁶⁸

⁶⁴ *P* 503, p. 177.

⁶⁵ *LP* 33 [35], p. 224.

⁶⁶ THOMAS HYDE, *Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum* etc., Oxonii, 1700. Sull'utilizzazione di questo testo, di cui Montesquieu ricorda, in *P* 41 e in *Spicilège* 402 (MONTESQUIEU, *Spicilège*, édité par R. MINUTI et annoté par S. ROTTÀ, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2002 [«Oeuvres complètes de Montesquieu», 13]; citeremo di seguito da questo testo con l'abbreviazione *Spicilège*) di aver fatto un estratto, oggi scomparso, vedi le note di P. VERNIÈRE a *LP* 22 [24], in *Lettres Persanes* cit., pp. 138 sgg. Sulla religione persiana antica Montesquieu conosceva anche il testo di BARNABÉ BRISSON, *De regio Persarum principatu libri tres*, Parisiis, 1595 (*Catalogue* n. 3185 e n. 3186 [2^a ed., *ivi*, 1599]), di cui rimane un estratto (Bordeaux, Bibliothèque municipale, ms 2526/7; solo in parte edito in *Masson*, t. III, pp. 717-718), in cui è espresso su quest'opera un giudizio sostanzialmente negativo. Sulle fonti della conoscenza dello zoroastrismo, e sui dibattiti relativi nella cultura europea tra '600 e '700, vedi N. K. FIRBY, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrianism in the 17th and 18th centuries*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1988.

⁶⁷ Vedi *supra* cap. II, pp. 164 e sgg.

⁶⁸ Sull'utilizzazione del testo di Chardin da parte di Montesquieu vedi, oltre all'apparato critico delle edizioni citate delle *Persanes* e delle *Lois*, F.

Qui la conformità con i principî della religione naturale di «une Religion qui est peut-être la plus ancienne qui soit au monde»,⁶⁹ radicata nel tessuto culturale e nella storia di una comunità antichissima, era posta in drammatico contrasto con i principî di una setta che si era imposta «non par la voye de la persuasion, mais de la conquête»,⁷⁰ e che aveva fatto trionfare la «crainte»⁷¹ ed il giogo dell'intolleranza. La simpatia che altrove Montesquieu aveva mostrato per il paganesimo antico ci pare avere un diretto rapporto con questa presentazione della religione dei Magi, il cui carattere naturalistico era difeso – anche in relazione ad un tema delicatissimo come l'incesto, a proposito del quale Montesquieu in seguito muterà giudizio e svilupperà più articolate riflessioni⁷² – in termini perentori, richiamando in particolare la condizione infelice delle donne nella religione islamica.⁷³

Di fronte all'obiezione, avanzata da Astarté, che

quand ma Religion [l'islam] seroit plus moderne que la votre, elle est au moins plus pure, puisqu'elle n'adore que Dieu; au lieu que vous adorez encore le Soeil, les Etoiles, le Feu, et même les Elemens⁷⁴

la risposta di Aphéridon difendeva infine, con un riferimento ai testi di Zoroastro riconducibile soprattutto alla lettura di

ESHGHI, *Jean Chardin et sa présence dans les grandes oeuvres des philosophes du XVIII^e siècle en France*, Université de Paris X - Nanterre, Thèse de doctorat de 3^e cycle, 1977, pp. 146-212.

⁶⁹ LP 65 [67], p. 307.

⁷⁰ *Ivi*, p. 311.

⁷¹ *Ivi*, p. 307.

⁷² Vedi EL XXVI, 14, e cfr. P 205.

⁷³ «En perdant votre Religion, vous avez perdu votre liberté, votre bonheur, et cette precieuse égalité, qui fait l'honneur de votre sexe. Mais ce qu'il y a de pis encore; c'est que vous êtes non pas la femme, car vous ne pouvez pas l'être; mais l'esclave d'un esclave, qui a été dégradé de l'humanité. [...] Qu'attendez-vous d'une Religion, qui vous rend malheureuse dans ce monde-ci, et ne vous laisse point d'esperance pour l'autre?» (LP 65 [67], pp. 310-311). Cfr. P 1622: «N'est-il pas vrai que, si le Mahométisme avoit soumis toute la terre, les femmes auroient été partout renfermées? On auroit regardé cette manière de les gouverner comme naturelle, et on auroit de la peine à imaginer qu'il y en pût avoir une autre» (pp. 471-472).

⁷⁴ LP 65 [67], pp. 311.

Hyde,⁷⁵ il carattere di un culto religioso che non poteva essere confuso con l'idolatria:

Nous n'adorons ni les Astres, ni les Elemens; et nos Peres ne les ont offert des Sacrifices: ils leur ont seulement rendu un culte Religieux, mais inferieur, comme à des ouvrages, et des manifestations de la Divinité.⁷⁶

All'idealizzazione della religione dei Guebri corrisponde, in *LP* 12 [12], che prosegue la storia dei Trogloditi, la presentazione di una virtù arcaica che trova in una religione corrispondente alla natura un complemento armonioso, utile ad addolcire la rozzezza dei costumi e contribuire all'ordine sociale:

Un Peuple si juste devoit être cheri des Dieux. Dès qu'il ouvrit les yeux pour les connoitre, il apprit à les craindre; et la Religion vint adoucir dans les Mœurs, ce que la Nature y avoit laissé de trop rude.⁷⁷

La nostalgia per uno stato armonioso della società in cui il carattere di una religione naturalistica si conformava ad un quadro virtuoso ed utopico, lascia il posto, nella favola dei Trogloditi, alla riflessione sul sacrificio della virtù originaria di fronte allo sviluppo inevitabile della complessità sociale. Nell'*Histoire d'Aphéridon et d'Astarté* è invece «le hazard»⁷⁸ che compare come ragione del destino infelice della comunità dei Guebri, non accettando in termini netti l'inevitabilità storica del tramonto della religione naturale: «si nos Princes naturels n'avoient pas été foibles; vous verriez regner encore le culte

⁷⁵ Cfr. P. VERNIÈRE, *Lettres Persanes* cit., nota 3, p. 143.

⁷⁶ *LP* 65 [67], p. 311.

⁷⁷ *LP* 12 [12], p. 166. La rappresentazione della religione gioiosa e naturalistica dei Trogloditi richiama ancora l'immagine del paganesimo antico: «Ils instituerent des fêtes en l'honneur des Dieux: les jeunes filles ornées de fleurs, et les jeunes garçons les celebrent par leurs danses, et par les accords d'une Musique champêtre: on faisoit encore des festins, où la joye ne regnoit pas moins que la frugalité: c'étoit dans ces assemblées que parloit la nature naïve: c'est là qu'on apprenoit à donner le coeur, et à le recevoir» (*ibid.*).

⁷⁸ *LP* 65 [67], p. 311.

de ces anciens Mages». ⁷⁹ È solo uno spunto, in un testo che si presenta come un caleidoscopio di sollecitazioni e frammenti di riflessione che non è legittimo cercare di organizzare in una struttura argomentativa coerente – leggendo le *Persanes* con gli stessi occhiali delle *Lois* – ma è certamente uno spunto degno di nota, perché rinvia alla possibilità che anche di fronte all'affermarsi delle grandi religioni monoteistiche gli elementi propri della religione naturale non siano inesorabilmente destinati alla fine.

La realtà storica del mondo orientale aveva comunque testimoniato, in termini inequivocabili, l'affermazione di una dottrina religiosa la cui conformità con il dispotismo emerge già con evidenza nelle *Persanes*, e che produceva conseguenze disastrose dal punto di vista demografico ed economico. ⁸⁰ Nell'impero ottomano Montesquieu non scorge alcuna attenuazione dell'intolleranza e dell'oppressione delle minoranze religiose che molti viaggiatori e testimoni diretti, tra '600 e '700, avevano sottolineato. ⁸¹ In *LP* 18 [19] era presentato, a questo proposito, un quadro integralmente deprimente della condizione dell'impero, che doveva molto in particolare all'immagine diffusa da Paul Rycaut ⁸² e che proponeva la rappresentazione di una realtà in cui «l'impunité regne dans ce Gouvernement severe», e dove «les Chrétiens qui cultivent les terres; les Juifs qui lèvent les tributs, sont exposés à mille violences». ⁸³

Può dunque apparire contraddittorio ciò che in *LP* 27 [29] Rica esclama, a conclusione della denuncia aperta dei metodi dell'Inquisizione:

Heureuse la terre, qui est habitée par les enfans des Prophetes: ces tristes spectacles y sont inconnus: la Sainte Religion que les Anges y

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cfr. *LP* 110 [114], sugli effetti che la poligamia musulmana aveva sulla propagazione della specie, e *LP* 115 [119], sulle conseguenze economiche del fatalismo religioso.

⁸¹ Vedi *supra* cap. II, pp. 127 e sgg.

⁸² P. RYCAUT, *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* cit. Vedi *supra*, cap. II pp. 148-154.

⁸³ *LP* 18 [19], p. 181.

ont apportée, se défend par sa Verité même: elle n'a point besoin de ces moyens violens, pour se maintenir.⁸⁴

La nota aggiunta da Montesquieu – «les Persans sont les plus Tolerans de tous les Mahométans»⁸⁵ – rinvia direttamente alla lettura di Chardin, che su questo aspetto aveva posto esplicitamente l'accento.⁸⁶ Ma più che vedervi una contraddizione evidente con l'immagine ripetutamente proposta in altri luoghi,⁸⁷ ci appare più plausibile leggere questo passo, come ha indicato Pauline Kra,⁸⁸ in termini amaramente ironici, che rinviano piuttosto, secondo un gioco delle parti ed un uso del travestimento che costituisce uno degli aspetti caratteristici delle *Persanes* e della loro complessità, ai contenuti del cristianesimo e a quei principî che, con la pratica di istituzioni come l'Inquisizione, risultavano clamorosamente traditi.

4. In anni successivi, dopo l'*Esprit des Lois* e lo spostamento dell'attenzione per il problema della diversità religiosa sul piano esclusivamente sociale e politico, Montesquieu proporrà, nel *Mémoire sur la constitution Unigenitus*, una distinzione tra 'tolleranza interna' e 'tolleranza esterna' che ci appare essenziale anche per comprendere meglio alcuni aspetti dell'opera maggiore, e sulla quale torneremo. Ma in questa fase i termini non sono ancora chiaramente distinguibili, e la saldatura tra un'intolleranza dottrinale, connotato proprio delle religioni monoteistiche uscite dal comune ceppo ebraico, e le manifestazioni di un'intolleranza 'esterna' che si esprimeva in forme aberranti come l'Inquisizione,⁸⁹ appare più evidente,

⁸⁴ LP 27 [29] pp. 211-212.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁸⁶ Vedi *supra* cap. II, pp. 166-169.

⁸⁷ Cfr. A. GUNNY, *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings* cit., p. 127.

⁸⁸ Cfr. P. KRA, *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes* cit., p. 99.

⁸⁹ Vedi LP 27 [29], dove è soprattutto l'illegittimità delle procedure dell'Inquisizione ad essere posta in evidenza: «[...] j'ai ouï dire qu'en Espagne et en Italie, il y a de certains Dervis, qui n'entendent point raillerie, et qui font brûler un homme comme de la paille. [...] Les autres Juges presumeut qu'un accusé est innocent, ceux-ci le presumeut toujours coupable; dans le doute ils tiennent

consentendo a Montesquieu di sviluppare arditi parallelismi tra cristianesimo e islam, come in *LP* 33 [35],⁹⁰ e di muoversi agevolmente sui due piani per una critica complessiva delle forme istituzionalizzate e rituali del culto, delle divisioni e dell'incongruenza tra i principî e la pratica religiosa.⁹¹

Se pertanto vogliamo cogliere l'aspetto che più direttamente lega la riflessione sul tema della tolleranza delle *Persanes* ai contenuti delle *Lois* è al versante dell'utilità politica e sociale della tolleranza che dobbiamo prestare attenzione. Questo aspetto è quanto costituisce il nucleo concettuale più rilevante

pour règle de se déterminer du côté de la rigueur: apparemment parce qu'ils croient les hommes mauvais: mais d'une autre côté ils en ont si bonne opinion, qu'ils ne les jugent jamais capables de mentir; car ils reçoivent le témoignage des ennemis capitaux, des femmes de mauvaise vie, de ceux qui exercent une profession infame» (pp. 210-211). Sull'Inquisizione Montesquieu tornerà in *EL* XXV, 13 e XXVI, 11-12. In *Spicilège* 122, pp. 156-163, era presente una lunga descrizione delle procedure inquisitoriali, che riassumeva pagine dell'*Histoire de l'Inquisition et de son origine*, Cologne, P. Marteau, 1693, di JACQUES MARSOLIER, e che risultava inclusa nel 'recueil Desmolets', incorporato da Montesquieu nel proprio *Spicilège*. Su quest'opera e sull'autore vedi le note di S. Rotta al testo citato dello *Spicilège*, e J. EHRARD, *Montesquieu et l'Inquisition*, «Dix-huitième siècle», 24, 1992, pp. 333-344.

⁹⁰ «D'ailleurs si l'on examine de près leur Religion; on y trouvera comme une semence de nos dogmes [...] Je vois par tout le Mahometisme; quoique je n'y trouve point Mahomet» (pp. 224-225). L'abbé Gaultier (*Les Lettres persanes convaincus d'impiété* cit., lettre XXVII, *Mémoire de la critique* cit., p. 204) vi vedrà confermati i principi dell'indifferentismo: «Cela veut dire que l'auteur trouve le christianisme partout dans la religion de Mahomet, quoiqu'il n'y trouve pas Jésus-Christ. Son but est de faire entendre par là qu'au fond tout le culte extérieur revient à peu près au même dans toutes les religions, et que pourvu que l'on reconnaisse en général la Divinité, et que l'on observe cette loi du droit naturel, ne faites point à autrui ce que vous ne voulez pas que l'on fasse à vous-même, le reste est indifférent». Un'idea che le frasi conclusive di *LP* 33 [35] – «On a beau faire, la Verité s'échappe, et perce toujours les tenebres, qui l'environnent. Il viendra un jour, où l'Eternel ne verra sur la terre que de vrais Croyans: le tems qui consume tout, détruira les erreurs mêmes: tous les hommes seront étonnez de se voir sous le même étendart» (p. 225) – consentivano di rafforzare: «Si l'auteur entend cela généralement de tous les hommes, il veut dire que tous les hommes, nonobstant la diversité des religions, jouiront tous du même bonheur» (*Mémoire de la critique* cit., p. 204).

⁹¹ Vedi in particolare, per la considerazione delle divisioni interne al cristianesimo e le contraddizioni tra la pratica ed i principî cristiani, evidenziati con il riferimento al tema della schiavitù, *LP* 73 [75].

di LP 83 [85]. Sin dall'apertura, il richiamo da parte di Usbek alla persecuzione degli Armeni al tempo dello shah Sulaima'n I⁹² – dove appare chiara l'allusione alla revoca dell'editto di Nantes –, e, poco dopo, il riferimento alla persecuzione dei Guebri, evidenziano immediatamente le gravi conseguenze economiche dell'intolleranza:

En proscrivant les Armeniens on pensa détruire en un seul jour tous les Negocians, et presque tous les Artisans du Royaume [...] Les persecutions que nos Mahometans zelés ont faites aux Guebres, les ont obligés de passer en foule dans les Indes; et ont privé la Perse de cette laborieuse Nation, si appliquée au labourage, qui seule par son travail, étoit en état de vaincre la sterilité de nos terres.⁹³

La conclusione, perentoria, e per la quale è inevitabile il richiamo ad un passo celebre delle *Lettres philosophiques* di Voltaire,⁹⁴ era interamente formulata in termini di utilità sociale ed economica:

S'il faut raisonner sans prévention; je ne sçais pas, Mirza, s'il n'est pas bon que dans un Etat il y ait plusieurs Religions. On remarque que ceux qui vivent dans des Religions tolerées, se rendent ordinairement

⁹² LP 83 [85], p. 365: «Tu sçais, Mirza, que quelques Ministres de Chah Soliman avoient formé le dessein d'obliger tous les Armeniens de Perse de quitter le Royaume, ou de se faire Mahometans, dans la pensée que notre Empire serait toujours pollué, tandis qu'il garderoit dans son sein ces Infidèles». Il riferimento alla persecuzione degli Armeni da parte dello scià safawide Sulaima'n I, che regnò dal 1667 al 1694 in una fase di complessiva decadenza della società e della politica persiana, è tratto dai *Voyages* di J.-B. Tavernier (t. I, l. V, chap. VIII; cfr. *ibid.*, nota 3).

⁹³ LP 83 [85], pp. 365-366. Per i Guebri la fonte principale è sempre Chardin.

⁹⁴ Vedi VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. Introduction, notes, choix de variantes et rapprochements par R. NAVES, Paris, Garnier, 1964, *Lettre sixième*, p. 29. Il testo è ripreso, con poche varianti, in un passaggio altrettanto celebre del *Dictionnaire philosophique* alla voce *Tolérance*: «Qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahomé-tan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble: ils ne léveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion. Pourquoi donc nous sommes-nous égorgés presque sans interruption depuis le premier concile de Nicée?» (Voltaire, *Dictionnaire philosophique* cit., p. 401).

plus utiles à leur patrie, que ceux qui vivent dans la Religion dominante; parce qu'éloignez des honneurs, ne pouvant se distinguer que par leur opulence, et leurs richesses; ils sont portez à en acquérir par leur travail; et à embrasser les emplois de la Société les plus pénibles.⁹⁵

Se tutte le religioni contenevano «des preceptes utiles à la Société», era opportuno far sì che essi «soient observées avec zele», ed era pertanto una norma di saggezza politica consentire la loro presenza e la loro molteplicità. Infatti, «qu'y a-t-il de plus capable d'animer ce zele, que leur multiplicité?».⁹⁶

Proprio la convivenza di religioni diverse, sottolinea Usbek, costituiva la condizione di una dinamica sociale che induceva gli appartenenti ad una determinata fede religiosa a impegnarsi maggiormente nel lavoro e a mantenere comportamenti irreprensibili, che non esponessero alla critica degli avversari e non gettassero discredito sulla comunità.⁹⁷

On a beau dire qu'il n'est pas de l'intérêt du Prince de souffrir plusieurs Religions dans son Etat. Quand toutes les Sectes du monde viendroient s'y rassembler; cela ne lui porteroit aucun préjudice; parce qu'il n'y en a aucune, qui ne prescrive l'obéissance et ne prêche la soumission.⁹⁸

Ed i conflitti religiosi, a torto attribuiti alla presenza in uno stato di religioni diverse, non avevano in questo la loro causa, bensì, come altrove sottolineato, nello spirito di intolleranza proprio delle grandi religioni monoteistiche:

J'avouë que les Histoires sont remplies des guerres de Religion: mais qu'on y prenne bien garde; ce n'est point la multiplicité des Religions, qui a produit ces guerres; c'est l'Esprit d'intolerance qui animoit

⁹⁵ LP 83 [85], pp. 366-367.

⁹⁶ *Ivi*, p. 367.

⁹⁷ «Ce sont des Rivaies, qui ne se pardonnent rien. La jalousie descend jusqu'aux particuliers: chacun se tient sur ses gardes, et craint de faire des choses qui deshonoreroient son parti, et l'exposeroient aux mepris, et aux censures impardonnables du parti contraire. 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» (*ibid.*).

⁹⁸ *Ibid.*

celle qui se croyoit la dominante. C'est cet Esprit de Proselytisme, que les Juifs ont pris des Egyptiens; et qui d'eux est passé, comme une maladie Epidémique et populaire, aux Mahometans et aux Chrétiens. C'est enfin cet Esprit de vertige, dont les progrès ne peuvent être regarder que comme une Eclipse entiere de la Raison humaine.⁹⁹

La rilevanza dell'utilità sociale e politica della religione, dunque, costituisce un chiaro elemento di continuità con l'impianto problematico che il tema della tolleranza assumerà nelle *Lois*, soprattutto nei libri XXIV e XXV, ma presenta al tempo stesso uno scenario sostanzialmente diverso, anche se non necessariamente contraddittorio,¹⁰⁰ poiché nelle *Lois*, con lo spostamento radicale dell'attenzione al solo versante sociale e politico – e l'abbandono della sovrapposizione tra ragioni dottrinali e rilevanza politica della tolleranza – l'accento risulterà posto piuttosto sui limiti di accettabilità della tolleranza, introducendo importanti margini alla sua applicabilità in termini di convivenza di religioni diverse all'interno di uno stato.

C'è infine un altro elemento che emerge, nelle parole conclusive di LP 83 [85], e che porta ancora l'attenzione su un tema che non sarà dimenticato nelle *Lois*, risultando centrale in quella *Très humble remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal*¹⁰¹ che costituisce una delle più alte espressioni di denuncia che l'intera cultura settecentesca abbia prodotto contro le manifestazioni di oppressione della libertà religiosa – e che non a caso Voltaire riprenderà, come citazione conclusiva, nel repertorio di *Témoignages contre l'intolérance* del cap. XV del *Traité sur la tolérance*¹⁰² – ossia l'inumanità delle pratiche di intolleranza, che si sovrappone e si intreccia alle considerazioni sull'utilità sociale e politica, mantenendo tuttavia una sua connotazione distinta. Il riferimento incidentale a questo tema in LP 83 [85] – «quand il n'y auroit de l'inhumanité à

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cfr. B. BINOCHÉ, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 326.

¹⁰¹ *EL XXV*, 13.

¹⁰² VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* cit., p. 110.

affliger la conscience des autres»¹⁰³ – risulta dunque importante, ed apre un problema sul carattere proprio del cristianesimo che in questa lettera non risulta esplicitamente avanzato ma che nelle *Lois*, e soprattutto nelle parole della giovane ebrea della *Très humble remontrance*, avrà una più chiara formulazione, proponendo lo scandalo della contraddizione tra principî e pratica della fede cristiana.

5. La ricezione immediata delle *Persanes*, testimoniata dalle recensioni e dai commenti immediatamente successivi alla loro pubblicazione, non produsse, com'è stato messo in evidenza,¹⁰⁴ un livello di critica particolarmente acuto, a fronte di posizioni indubbiamente forti soprattutto dal punto di vista religioso. Se ne sorprende lo stesso Voltaire, in una lettera dell'estate 1733, precedente la condanna al rogo delle *Lettres philosophiques*, in cui scriveva:

Il y a des temps où l'on peut impunément faire les choses les plus hardies, il y en a d'autres où ce qu'il y a de plus simple et de plus innocent devient dangereux et criminel. Y a t'il rien de plus fort que les lettres persanes? Y a t'il un livre où l'on ait traité le gouvernement et la religion avec moins de ménagement? Ce livre cependant n'a produit autre chose que de faire entrer son auteur dans la troupe nommée académie française.¹⁰⁵

L'abate Gaultier dava una risposta precisa al problema di questo difetto di attenzione, interamente ricondotta alle circostanze, che in quegli anni inducevano a prestare un'attenzione dominante alla *querelle* dell'*Unigenitus*.¹⁰⁶ Disattenzione colpe-

¹⁰³ LP 83 [85], p. 367.

¹⁰⁴ Cfr. *Mémoire de la critique* cit., pp. 15-16.

¹⁰⁵ *Voltaire's Correspondance* cit., vol. III, n. 615 («Voltaire to Pierre Robert Le Cornier de Cideville», [26 juillet 1733]), p. 109.

¹⁰⁶ «Pourquoi les *Lettres persanes* depuis qu'elles ont paru n'ont-elles reçu aucune flétrissure? Je ne puis l'attribuer qu'aux circonstances du temps dans lequel elle ont été publiées. Alors on ne pensait qu'à la Bulle *Unigenitus*. À la faveur des troubles qui nous agitaient, les impies on écrit, et on les a négligés. On sent aujourd'hui combien on leur a laissé prendre de terrain, et l'on commence à en être alarmé. Si l'on a dessein de faire une censure des livres les plus dange-

vole, a cui la pubblicazione delle *Lois*, ed i suoi contenuti forse ancora più pericolosi per la religione e l'istituzione ecclesiastica, imponevano di porre rimedio, come Gaultier intese appunto fare, nel 1751, con la pubblicazione delle *Lettres persannes convaincues d'impiété*. Ne abbiamo già posti in evidenza alcuni elementi essenziali, soprattutto in merito alla contestazione dei contenuti che apparivano contrari ai principî di verità della religione cristiana e delle sollecitazioni in direzione di una considerazione paritaria delle diverse forme di culto, compresi l'islam e le idolatrie orientali, che esprimevano, secondo l'autore, uno scivolamento evidente verso l'indifferentismo.

Non fu il solo, tra i commentatori cattolici, a cogliere nelle *Persanes*, dopo la pubblicazione delle *Lois*, i germi di una riflessione particolarmente pericolosa per la verità e la dottrina cattolica, e a rileggerle, a distanza di molti anni dalla loro prima pubblicazione, anche alla luce dei contenuti espressi nell'opera maggiore, e condannati dall'Indice. Tra questi, un autore che abbiamo già incontrato come commentatore severissimo della letteratura filosofica del primo '700, ma che a proposito di Montesquieu non ha ricevuto particolare attenzione, si pone sicuramente il padre Gauchat.

Le *Lettres critiques* dedicavano alle *Persanes* un corposo commento,¹⁰⁷ in cui soprattutto i termini di riferimento alle religioni orientali e la questione della tolleranza risultavano in primo piano, così come risulteranno nelle pagine dedicate alle *Lois*.

Ed il nucleo centrale delle *Lettres Persanes*, per le quali si mirava a separare la qualità letteraria – che aveva decretato il successo dell'autore nella comunità *savante* europea – dai contenuti pericolosi, era, per l'autore delle *Lettres critiques*, «la critique amère et secrète de la Religion».¹⁰⁸ Il travestimento persiano si rivelava un espediente comodo per avanzare i giudizi

reux que les impies on mis au jour, je pris que l'on n'oublie pas les *Lettres persanes*» (*Les Lettres persannes convaincues d'impiété* cit., *Avertissement*, in *Mémoire de la critique* cit., p. 187).

¹⁰⁷ GABRIEL GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., tom II, 1755, *lettres IX-XI*, *Sur les Lettres Persannes*, pp. 1-73.

¹⁰⁸ *Ivi*, *lettre IX*, pp. 12-13.

più detestabili nei confronti della vera religione: «C'est prendre le masque et le langage des Moullas et des Imans, pour jouer sous Mahomet Jesus-Christ même et sa Religion». ¹⁰⁹ Alla radice, il vero motivo dominante delle *Persanes* era quello proprio di tutti i «philosophes modernes»:

Une liberté extrême de raisonnement sur les dogmes de la Religion, une transgression presque universelle du culte et des loix positives, voilà le caractere et l'écueil de se siècle. Ce malheureux levain, si opposé à l'ancienne candeur et à la simplicité édifiante de nos pères, doit sa source aux écrits Philosophiques. Donner comme préjugé et superstition tout ce qui n'est pas loi naturelle; regarder comme cérémonie superflue et arbitraire le culte et les loix de l'Eglise; en railler amèrement les observateurs; louer ces esprits forts prétendus, qui savent s'élever au-dessus des préjugés, et penser en Philosophes: voilà les leçons des nos réformateurs modernes. Faut-il s'étonner du progrès de l'incrédulité? ¹¹⁰

Alle spalle di tutte le considerazioni scettiche e derisorie sul valore delle prescrizioni musulmane, in particolare in *LP* 16 [17] e 17 [18], ¹¹¹ non stava certo il desiderio di combattere «l'autorité ridicule des Moullas, l'extravagance de l'Alcoran, et la sottie crédulité des Mahometans», ¹¹² ma di attaccare direttamente i dogmi e le pratiche della fede cristiana. La chiave di lettura delle *Persanes* per Gauchat era facilmente svelata: Usbek, travestito con panni musulmani, voleva rappresentare in realtà «un Chrétien simple et dévot», ed il mullah – suo interlocutore nelle lettere citate – «un Docteur catholique»; ¹¹³ ed il vero scopo delle risposte di Usbek era di «insinuer l'erreur et le ri-

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 13.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 20.

¹¹¹ In queste lettere si parla del divieto del consumo di carni 'immonde'. Vedi anche, su questo tema, *P* 1677. Per le fonti di Montesquieu a questo proposito vedi in particolare P. VERNIÈRE, *Lettres Persanes* cit., nota 1, p. 44, che ha individuato in HERMANNUS DALMATA, *Machumetis Saracenorum principis doctrina*, s.l., 1550, il documento principale. Vedi anche *Spicilege* 181, nota 6.

¹¹² G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., lettre IX, p. 19.

¹¹³ *Ivi*, p. 20.

dicule sur lequel (suivant les Deistes) portent les preuves prétendues de la Foi».¹¹⁴

Alla virtù e alla religione naturale, che Montesquieu dipingeva nella storia dei Trogloditi, si opponeva dunque l'armonia tra legge naturale e legge divina che solo la rivelazione evangelica stabiliva in modo perfetto – «Quelle injustice dans les Philosophes de nier cette liaison essentielle, et de faire de la nature une religion à part!»¹¹⁵ – e alla «probité» decantata dei Guebri, dimostrazione del fatto che per l'autore delle *Persanes* «la probité fait toute la Religion»,¹¹⁶ si opponeva lo stridente contrasto tra le superstizioni idolatre, in cui l'immoralità si presentava come un fatto eclatante con il riferimento all'incesto, e la verità rivelata.¹¹⁷

Da questa nozione malintesa di religione e di virtù naturale derivavano direttamente, secondo Gauchat, le considerazioni sulla diversità dei culti che soprattutto *LP* 44 [46] esponeva in modo eclatante e che rivelavano come l'obiettivo a cui tendeva l'autore delle *Persanes* fosse l'affermazione di una «tolérance universelle».¹¹⁸ Ma una volta contestato immediatamente il presupposto che dalla molteplicità delle religioni praticate si producesse un reale vantaggio per la società e le istituzioni,¹¹⁹ il punto principale dell'argomentazione di Gauchat era

¹¹⁴ *Ivi*, p. 21.

¹¹⁵ *Ivi*, lettre X, pp. 32-33.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 33.

¹¹⁷ «Il est surprenant que l'Auteur voulant relever la Loi naturelle, choisisse pour objet de ses éloges un idolâtre et l'époux de sa propre sœur, union approuvée chez les Perses, mais détestée par toutes les autres nations. Citer des modèles de vertu, et l'établir sur l'inceste et l'idolâtrie, c'est un renversement prodigieux de morale» (*ivi*, p. 33).

¹¹⁸ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁹ «Il prétend d'abord que le nombre multiplié des Religions est utile à l'Etat, loin de lui être funeste (*LP* 83 [85]); parce que les membres d'une Religion simplement tolérée tâchent de se rendre plus utiles; parce que toutes les Religions contiennent de bons préceptes; parce que des Religions rivales ne se pardonnant rien, chacun est plus exact à son devoir. De si foibles raisons ne peuvent établir un système contraire à mille expériences. La force et le bonheur d'un Etat consiste sur-tout dans l'union des ses membres. Rarement règne-t-elle parmi les sectateurs de différents cultes: ils n'ont qu'une émulation d'envie,

un altro. Se la censura dell'intolleranza cristiana, come «esprit de vertige» e «eclipse de la raison humaine», era il nucleo dell'argomentazione di Montesquieu, non si trattava per Gauchat di difendere la dottrina cattolica da un'accusa ingiusta, bensì di «justifier et venger cette maxime de la Religion».¹²⁰

Etablir l'obligation de croire toutes les vérités révélées; proscrire toutes les erreurs; regarder comme hors de la voie du salut tous ceux qui ne sont pas dans son sein: voilà l'intolérance de l'Eglise Catholique.¹²¹

L'intolleranza era dunque riproposta nel suo carattere di virtù cattolica eminente, che si univa peraltro all'«esprit de douceur», che era «inséparable de la charité», e all'«esprit de prudence» che si esprimeva nello zelo con cui la Chiesa «voudroit réunir tous les hommes, et leur ouvrir la voie du salut».¹²²

Riaffermazione limpida di principî fondamentali della dottrina cattolica,¹²³ dunque, che consentiva a Gauchat di esporre in termini non ambigui l'inaccettabilità assoluta della tolleranza, così come veniva proposta dalle *Persanes*, con la riconduzione dei principî fondamentali della religione a tutte le possibili vie che le società umane avevano seguito per esprimere la loro nozione di divinità e la riduzione della religione a fondamentale contenuto morale, e di riproporre con vigore il valore dell'intolleranza:

Oui, cette intolérance qu'on voudroit regarder comme une injustice et une dureté, est au contraire une maxime d'équité, qui fait le caractère et la gloire de la Religion. L'erreur doit tolérer: elle se multiplie; elle n'a aucun droit, ni d'être établie, ni d'exclure d'autres opi-

d'interêt, de politique, souvent d'une secrète haine, rarement une émulation de société et d'utilité. On est dispensé de la prouver; les fastes du monde entier en sont de sûrs garants» (*ivi*, pp. 39-40).

¹²⁰ *Ivi*, p. 41.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Cfr. su questo aspetto, H. MÉCHOULAN, *Réflexions sur une alternative récurrente aux XVI^e et XVII^e siècles: tolérance et intolérance*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, 3 tt.; t. II, pp. 805-828 (in part., p. 807); cfr. *Dictionnaire de théologie catholique*, tom 15, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1946, art. *Tolérance*.

nions même fausses: elle ne peut sans la témérité la plus marquée prétendre regner seule. Sa nature même lui imprime le caractère d'indifférence et de tolérance. Par un contraire exact, c'est la nature même de la vérité qui la rend zélée et intolérante. En effet, la vérité essentiellement une ne peut se diviser, ni se multiplier: pure et sans tache, elle ne souffrira jamais l'erreur: revêtue d'autorité, elle a droit de se présenter aux hommes, d'exiger leurs suffrages. La refuser, c'est se condamner soi-même; puisque nous sommes faits pour la vérité: voie unique de la vie éternelle, tout autre aboutit à la mort. Il faut donc qu'en étalant ses prérogatives, elle proscrive tout ce qui voudrait lui enlever ses adorateurs. De-là, l'intolérance de la Religion Catholique.¹²⁴

Si poteva certo accettare di cedere al rigore imposto dalla verità e dalla fede «dans les affaire humaines et positives»,¹²⁵ per conseguire risultati che rientravano nella missione di propagazione della fede propria della Chiesa, ma non si doveva dimenticare che «l'étendre à ce qui est divin, éternel, indispensable (et telle est la vérité) c'est prévarication. L'Eglise en est la dépositaire infallible de cette vérité: donc elle est intolérante».¹²⁶

E dunque la tolleranza, «en outrageant la vérité, en protégeant l'erreur», era «un crime aussi-bien que tout autre qui attaque la sainteté»,¹²⁷ e si doveva usare molta cautela per non lasciarsi affascinare dall'apparente «douceur» e «charité pour les hommes» che essa sembrava proporre: «charité sans lumières, douceur cruelle»¹²⁸ che allontanavano gli uomini dalla verità e che occorreva contrastare, anche con metodi severi, come Gauchat illustrerà nelle pagine di commento ai capitoli delle *Lois* dedicati all'Inquisizione.

La severità ed il rigore erano sicuramente variabili in relazione alle circostanze storiche e alle diverse condizioni in cui la Chiesa si trovava ad operare nel mondo, ma era altrettanto certo che la constatazione di Montesquieu, in *LP* 58 [60], per cui nell'Europa contemporanea le forme antiche del-

¹²⁴ G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., lettre X, pp. 42-43.

¹²⁵ *Ivi*, p. 43.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, p. 46.

¹²⁸ *Ibid.*

l'intolleranza apparivano attenuarsi, aveva un fondamento falso:

Non, les Chrétiens n'ont pas quitté et ne quitteront jamais l'esprit d'intolérance: c'est l'esprit de la vérité. Il n'agit pas toujours avec la même ardeur extérieure: il n'emploie pas toujours les mêmes moyens; mais le principe est toujours le même. Le zèle pour les progrès de la Religion est inséparable de notre attachement pour elle: il n'est pas possible de la croire vraie, sans désirer de l'étendre, pour en procurer aux hommes la connoissance et les avantages. Tous ne sont pas appelés à l'annoncer, mais tous peuvent et doivent désirer ce progrès: ce désir est essentiellement renfermé dans la charité. Tels sont les principes exacts et les sages motifs de l'intolérance.¹²⁹

Espressioni di grande chiarezza che, se non presentano aspetti di particolare originalità rispetto a quanto costituiva patrimonio consolidato, e duraturo, della dottrina cattolica, avevano il valore di esprimerli in modo particolarmente diretto e assolutamente privo di concessioni o attenuazioni, e di offrire una lettura molto precisa dei contenuti e degli obiettivi delle *Persanes*. Questi, come abbiamo visto, consentivano a Gauchat di arruolare il giovane Montesquieu nella schiera indistinta dei «philosophes modernes» che di argomenti variamente deistici avevano fatto uno strumento per l'attacco alla religione – autori come d'Argens, dunque, la cui recensione, nelle *Lettres critiques*, segue di poche pagine quella delle *Persanes*¹³⁰ –, e di porre l'accento su questi stessi contenuti per la critica alle *Lois*, che comparirà nei tomi IV e V delle *Lettres critiques*.¹³¹

In realtà, se la sovrapposizione tra i contenuti delle *Persanes* e quelli delle *Lois*, e l'annegamento in un generico conte-

¹²⁹ *Ivi*, pp. 48-49.

¹³⁰ Vedi *supra*, cap. III, pp. 261-265.

¹³¹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., tom IV, 1756, *lettres* XLII-XLIV, pp. 203-319; tom V, 1756, *lettre* XLV, pp. 1-22. Una difesa di Montesquieu contro Gauchat sarà avanzata da Pierre Rousseau, il redattore del *Journal Encyclopédique*, che in un articolo pubblicato il 1° ottobre 1759 si opporrà alla lettura che vedeva nelle *Lois* un attacco diretto al cristianesimo, riprendendo direttamente le linee argomentative della *Défense*; cfr. *Mémoire de la critique* cit., pp. 369-376.

sto libertino, deista, 'filosofico', di tutte le posizioni che presentavano esplicite formulazioni contrastanti con l'ortodossia, erano del tutto funzionali agli obiettivi apologetici delle *Lettres critiques*, essi non erano certo in grado di documentare la differenza significativa che passava tra l'autore delle *Persanes* e quello delle *Lois*, anche in termini di considerazione del problema della diversità religiosa.

Se l'autore delle *Persanes* si muoveva sul terreno fluido della critica irriverente alle forme del culto e della comparazione tra religioni diverse, in grado di mettere in luce la necessità di ricondurle tutte al bisogno primario di dare espressione alla nozione di divinità, e di evidenziare soprattutto nella dimensione etica il loro denominatore comune ed universale, nelle *Lois* è innanzitutto l'illustrazione e la spiegazione della diversità che sta al centro. L'intero impianto argomentativo delle *Lois* era volto alla costruzione di un sistema di comprensione che conduce il livello della critica, dal punto di vista del problema religioso, ai termini di compatibilità e coerenza rispetto ad assetti sociali e politici di cui era compito primario dello scienziato illustrare i vari aspetti. Questa diversa struttura metodologica determinava al tempo stesso un'esigenza forte di approfondimento delle conoscenze e dei riferimenti sulle religioni extraeuropee – dove il travestimento orientale, se pure confortato da una documentazione non trascurabile, non era più sufficiente – ed apriva scenari diversi alla riflessione sui rapporti tra religioni diverse, sulla loro compatibilità e più in generale sulla nozione di tolleranza. I materiali di conoscenza si accumulano pertanto nelle varie raccolte di note e di estratti, amplificando un cantiere di lavoro che continuerà a crescere anche dopo la pubblicazione dell'opera maggiore.¹³²

¹³² Oltre ai documenti noti (*Pensées, Spicilege, Geographica, Voyages*), la cui nuova edizione critica è stata intrapresa nel quadro del progetto di edizione delle *Oeuvres complètes de Montesquieu* (Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici), è stata recentemente avviata anche l'edizione dei manoscritti presenti al castello di La Brède e recentemente trasferiti alla Bibliothèque Municipale de Bordeaux. Cfr. C. VOLPILHAC-AUGER, avec la collaboration de C. BUSTARRET, *L'atelier de Montesquieu. Manuscrits inédits de La*

6. I termini di una considerazione esclusivamente politica del problema religioso, che non contraddicono le riflessioni e gli interrogativi sul problema generale della religione e della fede che accompagnano Montesquieu lungo tutto l'arco della propria esperienza intellettuale, ma li traducono in un'analisi che mira ad essere scientifica e che afferma la necessaria separazione tra le materie della fede e quelle della politica, sono esplicitati sin dalle prime frasi del libro XXIV, dove la funzione sociale e terrena delle religioni è proposta non in termini esclusivi e sostitutivi della verità religiosa, ma in termini autonomi; gli unici che lo scienziato sociale abbia la competenza ed il dovere di affrontare.

Per questo

comme on peut juger parmi les ténèbres celles qui sont les moins épaisses, et parmi les abîmes ceux qui sont les moins profonds, ainsi l'on peut chercher entre les religions fausses celles qui sont les plus conformes au bien de la société; celles qui, quoiqu'elles n'aient pas l'effet de mener les hommes aux félicités de l'autre vie, peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci.¹³³

È questa ipotesi di lavoro che, considerando tutte le religioni «par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil», consente di includere anche la «vraie religion» nella cornice metodologica che è propria dell'«écrivain politique» e non del «théologien»,¹³⁴ trovando in questo non un motivo di riduzione di valore della religione cristiana, bensì una dimostrazione ulteriore della maggiore conformità dei suoi principi in relazione all'ordinamento politico e civile:

La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir.¹³⁵

Brède, Napoli, Liguori / Oxford, Voltaire Foundation, 2001 («Cahiers Montesquieu», 7).

¹³³ *EL* XXIV, 1, t. II, p. 131.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ivi*, p. 132.

Era proprio questo criterio di analisi che risultava inaccettabile per l'apologetica cattolica che, ancora nelle note critiche del padre Gauchat, non intendeva cogliere i meriti di un progetto che, separando le ragioni della fede da quelle dell'analisi politica, non portava per questo ad una considerazione indistinta di tutte le religioni, ma stabiliva piuttosto un diverso metodo di osservazione, che consentiva di mettere in luce aspetti importanti del cristianesimo stesso. Non dando adeguato rilievo a quanto esplicitamente Montesquieu dichiarava, escludendo di aver preteso «faire céder ses intérêts [della vera religione] aux intérêts politiques, mais les unir: or, pour les unir, il faut les connaître»,¹³⁶ Gauchat mirava piuttosto ad evidenziare lo scivolamento «téméraire et dérespectueux» verso l'eguaglianza indistinta di tutti i culti religiosi, e l'intento di porre il cristianesimo «au niveau des faux cultes», i quali, a differenza dell'unica vera religione, «doivent céder au bien temporel de la société».¹³⁷ Più in generale, era proprio la riconduzione della religione all'ambito di pertinenza di una scienza della società e della politica, accantonando le ragioni della fede, che era il punto centrale dell'attacco del difensore dell'ortodossia,¹³⁸ cogliendo effettivamente, pur con un giudizio radicalmente negativo, un dato oggettivo fondamentale della novità dell'impianto metodologico proposto da Montesquieu.

L'importanza sociale e politica della religione, di ogni religione indipendentemente dai suoi contenuti di verità, che non vengono attaccati ma che escono dall'ambito di pertinenza del filosofo sociale, è quanto giustifica il noto attacco al paradosso di Bayle sulla preferibilità dell'ateismo all'idolatria. Esporre le prove storiche dell'inefficacia delle religioni a migliorare concretamente la condizione di vita degli uomini sa-

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., tom IV, lettre XLIII, p. 237.

¹³⁸ «On ne le voit que trop, nos Philosophes ne sont point Théologiens: mais ci cela est, ils doivent donc se borner aux sciences naturelles, et ne pas traiter avec audace les objets de la Religion: mais ils doivent donc écouter, consulter avec candeur, recevoir avec humilité des lumières sur la Religion, comme ils en donnent eux-mêmes sur la nature» (*ivi*, pp. 238-239).

rebbe infatti come enumerare «tous les maux qu'ont produits dans le monde les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain»; si sarebbero potute esporre a questo riguardo «des choses effroyables»,¹³⁹ e questo sarebbe risultato equivalente al sostenere che alla radice ogni forma di ordinamento politico e civile è negativo, ritenendo preferibile che non ve ne fosse alcuno. Era un «mal raisonner» contro la religione il non vedere che «quand il serait inutile que les sujets eussent une religion – e l'idea di Montesquieu è del tutto opposta – il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir».¹⁴⁰ Questa funzione valeva anche per i governi dispotici d'Oriente, a proposito dei quali, come ha giustamente messo in rilievo Domenico Felice,¹⁴¹ la religione svolge un ruolo essenziale in quanto appare come l'unica condizione in grado di conferire «quelque chose de fixe»,¹⁴² e dunque caratteri di sistema, ad un tipo di governo altrimenti vin-

¹³⁹ *EL XXIV*, 2, t. II, p. 132.

¹⁴⁰ *Ibid.* «Un prince qui aime la religion, et qui la craint – continua Montesquieu –, 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» (*ivi*, pp. 132-133). Cfr. *P* 1993: «Comme la condition des Princes les affranchit de la crainte des lois, il est presque impossible qu'ils ne soient totalement méchants, sans quelque système de croyance. Cela se prouve par cette suite de rois successeurs d'Alexandre, en Égypte, en Asie, en Macédonie. Cela se prouve par ces empereurs romains qui, vivant dans une religion qui n'avoit point de système, furent tous des monstres, à cinq ou six près, qui, presque tous, durent leur vertu à la philosophie stoïque» (p. 611).

¹⁴¹ D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des Lois di Montesquieu*, in *Id.*, a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tomi, Napoli, Liguori, 2001, t. I, pp. 189-255 (p. 197). Gli studi di D. Felice costituiscono la più puntuale analisi del concetto di dispotismo in Montesquieu. Vedi in particolare D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des Lois*, in *Id.*, *Leggere l'Esprit des Lois cit.*, pp. 9-102, e *Id.*, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000. Sul tema del dispotismo nella cultura europea vedi *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico cit.*, e A. GROSRICHARD, *Structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979.

¹⁴² *EL XXVI*, 2, t. II, p. 169.

colato alla «volonté capricieuse et transitoire du souverain»¹⁴³ e pertanto destinato ad una variabilità ed ad una precarietà croniche. Negli stati musulmani, in particolare, era la religione che determinava «le respect étonnant»¹⁴⁴ che i sudditi avevano per i loro sovrani, e questo aveva sicuramente un valore correttivo e moderatore, superando il livello – instabile e tale da produrre un inasprimento progressivo della severità delle pene, come nel caso giapponese – segnato dalla paura.¹⁴⁵ Si trattava sicuramente di una «crainte ajoutée à la crainte»,¹⁴⁶ ma in questo caso la sua azione si esercitava direttamente anche sul despota, determinando pertanto un effetto parzialmente correttivo. Era dunque

la religion qui corrige un peu la constitution turque. Les sujets, qui ne sont pas attachés à la gloire et à la grandeur de l'Etat par honneur, le sont par la force et par le principe de la religion.¹⁴⁷

La natura specifica delle leggi umane, distinte in maniera netta ed articolata nel libro XXVI dalle leggi divine, consisteva infatti, in primo luogo, nel fatto che le prime derivano da ciò che si crede e le seconde da ciò che si teme,¹⁴⁸ e la loro interazione ed armonia, come tutto il libro era volto ad illustrare, era di fondamentale importanza per un sistema sociale e politico che potesse mantenere una propria stabilità. Era una conferma chiara di quanto scritto in *EL XII*, 29 a proposito della funzione stabilizzatrice svolta dai codici religiosi nelle diverse aree del dispotismo orientale:

Il convient qu'il y ait quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes, les livres de Zoroastre chez les Perses, le

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *EL V*, 14, t. I, p. 68.

¹⁴⁵ Vedi a questo proposito S. COTTA, *La funzione della religione secondo Montesquieu* cit., p. 595-596.

¹⁴⁶ *EL V*, 14, t. I, p. 68.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Cfr. *EL XXXVI*, 2.

Védam chez les Indiens, les livres classiques chez les Chinois. Le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire.¹⁴⁹

Il problema fondamentale era dunque di stabilire «quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes»,¹⁵⁰ e tutta l'argomentazione dei libri XXIV e XXV era volta a dimostrare come fosse universalmente vera la seconda ipotesi. Era radicalmente sbagliato vedere nelle forme dei culti pagani e idolatri l'erezione di divinità al vizio e al male, perché erano al contrario l'odio del male e la paura di esso che ne erano l'origine.¹⁵¹ Ma questo non escludeva che tra le varie religioni, considerate nelle loro implicazioni politiche, si potesse stabilire una gerarchia. È quanto Montesquieu esplicitamente propone, ancora richiamando il valore etico e sociale del cristianesimo, quando stabilisce in *EL XXIV 3* la maggiore conformità tra questo ed il governo moderato, e, all'opposto, la complementarietà tra islam e dispotismo. Ben distante dalla proposizione di posizioni relativistiche, il primato etico del cristianesimo emerge con evidenza:

¹⁴⁹ *EL XII*, 29, t. I, p. 227. L'importanza dei codici religiosi negli stati dispotici è ribadita in *EL XXV*, 8, t. II, p. 160, a proposito della separazione tra autorità religiosa e autorità politica, la cui assenza impone che vi siano testi religiosi che costituiscano un bilanciamento per un potere altrimenti senza limiti: «Dans la monarchie, où l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'État, et où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique, dont la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs. Mais, dans ce cas, il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent. Le roi de Perse est le chef de la religion; mais l'Alcoran règle la religion: l'empereur de la Chine est le souverain pontife; mais il y a des livres, qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer. En vain un empereur voulut-il les abolir, ils triomphèrent de la tyrannie».

¹⁵⁰ *EL XXIV*, 2, t. II, p. 133.

¹⁵¹ «Pour diminuer l'horreur de l'athéisme, on charge trop l'idolâtrie. Il n'est pas vrai que, quand les anciens élevaient des autels à quelque vice, cela signifiait qu'ils aimassent ce vice: cela signifiait au contraire qu'ils le haïssaient» (*ibid.*).

Pendant que les princes mahométans donnent sans cesse la mort ou la reçoivent, la religion, chez les chrétiens, rend les princes moins timides, et par conséquent moins cruels. Le prince compte sur ses sujets, et les sujets sur le prince. Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci.¹⁵²

Questa efficacia straordinaria del cristianesimo nel consolidare i vincoli di fedeltà tra sovrano e sudditi, e nell'agire incisivamente per l'instaurazione di forme di convivenza civile e politica che la carità e l'amore del prossimo esprimono come conformi ad uno stato moderato, e, più in generale, al *bonheur* della vita terrena, è tanto forte da trascinare Montesquieu verso una contraddizione rispetto a quanto più avanti dirà a proposito dei limiti naturali della possibilità di diffusione dei sistemi religiosi.¹⁵³ L'esempio dell'Etiopia, che Montesquieu presenta sulla base della lettura di una relazione di Poncet, tratta dal IV *recueil* delle *Lettres édifiantes*, su cui aveva preso appunti conservati nei *Geographica*,¹⁵⁴ metteva infatti in luce come il cristianesimo avesse concretamente possibilità di espandersi nel mondo, e di cambiare costumi ed istituzioni, allontanando l'umanità dallo spettro del dispotismo, di cui l'islam era il perfetto alleato:

C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Éthiopie, et a

¹⁵² *Ibid.* Cfr. P 478: «Je disois, sur les horreurs et les tyrannies des Empe-reurs romains, turcs et des Perses, qu'il est admirable que la religion chrétienne, qui n'est faite que pour nous rendre heureux dans l'autre vie, nous rende enco-re heureux dans celle-ci. Un roi ne craint plus que son frère lui enlève sa cou-ronne: le frère n'en a point la pensée. Cela vient de ce que les sujets en général sont devenus plus obéissans, et les princes, moins cruels» (p. 171).

¹⁵³ Cfr. *EL* XXVI, 15.

¹⁵⁴ Cfr. *Masson*, t. II, *Geographica*, p. 956. Agli appunti di lettura sulla rela-zione di viaggio del medico Charles-Jacques Poncet, Montesquieu aggiunge la seguente riflessione: «La religion chrétienne fait en Éthiopie une espèce de mé-lange des moeurs d'Europe avec les moeurs d'Asie et d'Afrique que donneroit le climat du pays» (*ibid.*). Cfr. P 1798 (*Masson*, t. II, p. 534), a proposito della «douceur des supplices en Éthiopie». Sulla fonte, cfr. M. DODDS, *Les récits de vo-yages sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Genève, Slatkine, 1980 (reprint della I ed., Paris, 1929), pp. 61-63.

porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois. Le prince héritier d'Éthiopie jouit d'une principauté, et donne aux autres sujets l'exemple de l'amour et de l'obéissance. Tout près de là, on voit le mahométisme faire renfermer les enfants du roi de Sennar: à sa mort, le Conseil les envoie égorger, en faveur de celui qui monte sur le trône.¹⁵⁵

E la considerazione, sul versante opposto, dei «massacres continuels des rois et des chefs grecs et romains» o, ancora della «destruction des peuples et des villes par ces mêmes chefs, Thimur et Gengiskan, qui ont dévasté l'Asie», dimostrava senza alcuna incertezza che «nous devons au christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître».¹⁵⁶

È al cristianesimo che Montesquieu riconduceva dunque quei principî di libertà e di rispetto della persona che erano entrati profondamente nel tessuto civile e politico degli stati europei e che si evidenziavano soprattutto nel diritto internazionale:

C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses: la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi-même.¹⁵⁷

Ed è ancora con riferimento alle radici morali del cristianesimo, e alle loro conseguenze civili e politiche, che la preferenza rispetto all'islam è espressa in termini perentori:

Sur le caractère de la religion chrétienne et celui de la mahométhane, on doit, sans autre examen, embrasser l'une et rejeter l'autre: car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie.¹⁵⁸

Si trattava di un ulteriore argomento presentato contro Bayle, che aveva avanzato l'idea che il cristianesimo non fosse

¹⁵⁵ *EL* XXIV, 3, t. II, p. 134.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 133-134. La religione maomettana infatti, come già aveva scritto nelle *Persanes*, «ne parle que de glaive» e «agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée» (*ivi*, p. 134).

favorevole alla forza di uno stato.¹⁵⁹ Al contrario, quegli stessi principî morali che stabilivano un controllo interiore dell'autorità sovrana, potevano tradursi in comportamenti utili alla convivenza civile e costituire la condizione di un vincolo di solidarietà tra governanti e governati ancora più forte di quello espresso dai celebri principî regolativi delle diverse forme di governo:

Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très grand zèle pour les remplir; ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques.¹⁶⁰

7. Questo riconoscimento della funzione politica e dell'efficacia della religione non porta ad una sovrapposizione confusa con l'ambito proprio delle istituzioni civili, che Montesquieu evita distinguendo tra il metodo di applicazione delle norme sociali e politiche, che deve procedere per «preceptes», e quello proprio della religione che, «faite pour parler au coeur» deve procedere soprattutto per «conseils»,¹⁶¹ ma sicuramente ad una loro complementarità, che anche al di fuori della vera religione – la quale sollecitava il mantenimento di un delicato equilibrio, tale da evitare soprattutto lo sforzo inutile e nocivo di applicare in termini di legge precetti che miravano ad una perfezione che non era propria delle istituzioni umane¹⁶² – si dimostrava necessaria e conseguente al riconoscimento del primato di principî morali. Anche in realtà sociali in cui «l'on

¹⁵⁹ Cfr. *EL* XXIV, 6.

¹⁶⁰ *EL* XXIV, 6, t. II, p. 136.

¹⁶¹ *EL* XXIV, 7, t. II, p. 137.

¹⁶² È in questo contesto che viene affrontato il tema del celibato, che all'origine era «un conseil du christianisme» e che quando divenne «une loi pour un certain ordre de gens» determinò mille complicazioni: «Le législateur se fatigua, il fatigua la société, pour faire exécuter aux hommes par précepte, ce que ceux qui aiment la perfection auraient exécuté comme conseil» (*ibid.*). Il passo non sfuggì alla censura della Sorbona (cfr. *ivi*, nota 10, pp. 527-528).

a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée», risultava dunque che «il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes».¹⁶³

Il carattere universale delle condizioni che consentivano l'incontro armonico tra principî religiosi e istituzioni era dimostrato con esempi selezionati. Da un lato, sulla base della consultazione del *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes*¹⁶⁴ – una delle fonti di viaggio più seguite da Montesquieu per documentarsi su usi e costumi dei popoli dell'estremo Oriente – era proposto l'esempio della religione dei popoli del regno di Pegu, in Birmania, i cui punti principali erano «de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire, au contraire, tout le bien qu'on peut».¹⁶⁵ Aspetti connessi ad una concezione religiosa i cui contenuti dogmatici erano estremamente deboli e all'idea «qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit»;¹⁶⁶ un'indifferenza sostanziale nei confronti delle varie forme di culto che faceva sì che «ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux».¹⁶⁷ Da un altro punto di vista era la setta degli Esseni, di cui Montesquieu aveva conoscenza in base soprattutto alla lettura dell'*Histoire des Juifs* di Prideaux,¹⁶⁸ a presentarsi con i tratti di una comunità che nel

¹⁶³ EL XXIV, 8, t. II, p. 137.

¹⁶⁴ *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes orientales, formée dans les Provinces Unies des Pays-Bas*, Amsterdam, aux dépens d'Estienne Roger, 1702-1706, 5 voll. Sull'utilizzazione di questa fonte cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages cit.*, p. 76.

¹⁶⁵ EL XXIV, 8, t. II, p. 137.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ HUMPHREY PRIDEAUX, *Histoire des Juifs et des peuples voisins depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de J.C.*, nouvelle édition, Amsterdam, 1728 (*Catalogue*, n. 3189); la prima traduzione francese del testo è quella di Amsterdam, H. Du Sauzet, 1722, 6 vol. (ed. or.: H. PRIDEAUX, *The Old and New Testament connected in the history of the Jews and neighbouring nations*, 2 voll., London, 1716-18).

rispetto dei principî fondamentali della morale aveva posto il fondamento della propria religione e del proprio ordinamento sociale.¹⁶⁹ Ed infine erano gli stoici, che al pari delle altre sette filosofiche del mondo antico appaiono a Montesquieu «comme des espèces de religion», che tra tutte meritavano la sua ammirazione aperta – «il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme»¹⁷⁰ – tanto da indurlo ad affermare, riprendendo un giudizio già chiaramente espresso nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*,¹⁷¹ che «si je ne pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain».¹⁷² Le affinità di principî etici con il cristianesimo, da un lato, e dall'altro l'intera propensione al bene della società e degli uomini, faceva degli stoici il modello di una religiosità laica, i cui effetti sulla vita civile e politica risultavano posti in particolare evidenza¹⁷³ e che erano alla base di una lo-

¹⁶⁹ EL XXIV, 9, t. II, p. 138: «Les Esséens faisaient vœu d'observer la justice envers les hommes; de ne faire de mal à personne, même pour obéir; de haïr les injustes; de garder la foi à tout le monde; de commander avec modestie; de prendre toujours le parti de la vérité; de fuir tout gain illicite».

¹⁷⁰ EL XXIV, 10, t. II, p. 138.

¹⁷¹ «[...] il semblait que la Nature humaine eût fait un effort pour produire d'elle-même cette Secte admirable, qui étoit comme ces Plantes que la Terre fait naître dans des lieux que le Ciel n'a jamais vûs» (MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, texte établi et présenté par F. WEIL et C. COURTNEY. Introductions et commentaires de P. ANDRIVET et C. VOLPILHAC-AUGER, Oxford, Voltaire Foundation / Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000 [«Oeuvres complètes de Montesquieu», 2], chap. XVI, p. 211). Il volume comprende anche l'edizione delle *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* texte établi et présenté par F. WEIL. Introduction et commentaires de C. LARRÈRE et F. WEIL.

¹⁷² EL XXIV, 10, t. II, p. 138. Critiche pesanti, a questo proposito, vennero espresse da G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., lettre XLIV, pp. 317-318.

¹⁷³ «Elle seule savait faire les citoyens; elle seule faisait les grands hommes; elle seule faisait les grands empereurs [...] Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société: il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain» (EL XXIV, 10, t. II, pp. 138-139).

de dell'imperatore Giuliano, che Montesquieu non intese eliminare nonostante le censure della Sorbona.¹⁷⁴

Esempi selezionati, dicevamo, che erano funzionali al sostegno dell'idea che l'accordo tra morale, religione e politica non fosse esclusivo del cristianesimo, ma costituisse un connotato proprio di religioni, o di filosofie assimilabili alla religione come nel caso degli stoici, estremamente diverse e lontane tra di loro. Questo non significava collocarsi ad un livello di semplice ricognizione degli elementi conformi ed unitari tra tutte le religioni del mondo, ma appunto spostare i termini della valutazione ad un livello che nell'analisi delle diverse forme di armonizzazione tra esigenze della società e principî della religione aveva il proprio contenuto metodologico essenziale, proponendo un modello analitico che non cadeva affatto nel comparativismo relativistico ma che poneva piuttosto al centro il giudizio sulla diversità religiosa in termini di rapporto non con la verità religiosa, ma con gli obiettivi e le dinamiche proprie della società e della politica.

Da questa premessa derivano pertanto le critiche esplicite alle religioni contemplative, come il taoismo e il buddhismo, poiché «les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative»;¹⁷⁵ osservazione direttamente connessa alla generale critica da parte di Montesquieu delle forme di separazione della vita religiosa dalla vita civile, ed in particolare del monachesimo.¹⁷⁶

¹⁷⁴ «Faites pour un moment abstraction des vérités révélées; cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les Antonins; Julien même, Julien (un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie), non, il n'y a point eu après lui de prince plus digne de gouverner les hommes» (*ivi*, p. 138).

¹⁷⁵ *EL XXIV*, 9, t. II, p. 139. Sulle conseguenze del buddhismo cfr. *P* 1544, a proposito degli «inconvéniens arrivés à la Chine par l'introduction des sectes de Foë et de Lao-Chium», che aveva portato la morale cinese – «la plus parfaite et la plus pratique qu'aucun peuple qu'il y eût dans cette partie de la terre» – a non prescrivere altro dovere che non fosse quello di «nourrir des bonzes» (p. 446).

¹⁷⁶ Cfr. *EL XIV*, 7.

Da qui la contrapposizione tra il fatalismo musulmano, portatore di conseguenze disastrose per l'economia e la società, e la religione persiana antica, per la quale, riprendendo temi già proposti nelle *Persanes*, emergevano i giudizi positivi legati all'attenzione particolare dedicata alle attività degli uomini e soprattutto all'agricoltura.¹⁷⁷ Da qui infine una valutazione sul carattere delle penitenze, misurato col metro della loro efficacia sui comportamenti degli uomini nella società.¹⁷⁸

Non intendiamo in questa sede approfondire l'analisi della corrispondenza tra quanto esposto, in termini spesso molto sommari, in merito soprattutto ai contenuti dottrinali dei culti orientali, ed il livello effettivo di conoscenze disponibili anche al tempo di Montesquieu su quest'ordine di problemi. Il confronto puntuale con le fonti documentarie ed i contributi di riflessione prodotti sui vari temi affrontati in relazione al mondo orientale ci porterebbe inevitabilmente sul versante della verifica delle possibili inadeguatezze e della correttezza nell'uso della documentazione disponibile, che costituì sin dalla pubblicazione delle *Lois* un tema di esercizio critico per una molteplicità di commentatori e che è opportuno rinviare ad un diverso ambito di analisi. Quello che ci interessa in questa sede è piuttosto mettere in evidenza gli aspetti salienti e verificare la coerenza di una proposta metodologica che tende ad includere anche la diversità religiosa nell'ambito della materia pertinente lo studio della società e della politica, e di ve-

¹⁷⁷ «Les Mahométans deviennent spéculatifs par habitude; ils prient cinq fois le jour, et chaque fois il faut qu'ils fassent un acte par lequel ils jettent derrière leur dos tout ce qui appartient à ce monde: cela les forme à la spéculation. Ajoutez a cela cette indifférence pour toutes choses, que donne le dogme d'un destin rigide. Si d'ailleurs d'autres causes concourent à leur inspirer le détachement, comme si la dureté du gouvernement, si les lois concernant la propriété des terres, donnent un esprit précaire: tout est perdu. La religion des Guèbres rendit autrefois le royaume de Perse florissant; elle corrigea les mauvais effets du despotisme: la religion mahométane détruit aujourd'hui ce même empire» (*EL XXIV*, 11, t. II, p. 139).

¹⁷⁸ «Il est bon que les pénitences soient jointes avec l'idée de travail, non avec l'idée d'oïveté; avec l'idée du bien, non avec l'idée de l'extraordinaire; avec l'idée de frugalité, non avec l'idée d'avarice» (*EL XXIV*, 12, t. II, pp. 139-140).

derne le implicazioni dal punto di vista del problema della tolleranza.

Un primo punto importante è che una volta riconosciuta la complementarità tra religione e leggi civili risultava inevitabile, e necessario per la conservazione stessa dell'ordinamento di ogni società, che si determinasse un bilanciamento, la cui natura – nel senso del maggiore o minore peso di ciascuna delle due componenti – giustificava un nuovo criterio di valutazione anche per i contenuti dottrinali e dogmatici dei diversi culti. Non la verità o falsità di un dogma rispetto a principî religiosi estranei agli obiettivi dell'analisi politica erano dunque al centro, come dichiarato esplicitamente in *EL XXIV*, 19,¹⁷⁹ e ripetuto altrove,¹⁸⁰ bensì il loro grado di efficacia ed i termini del loro rapporto con le leggi civili.

Questo significava sospendere ogni considerazione di condanna o di derisione anche nei confronti di forme di culto e di rituali che risultavano apparentemente incomprensibili o aberranti, e, in certo modo, considerarle tutte come importanti – seguendo una linea ben diversa da quella che abbiamo visto emergere in opere come le *Cérémonies religieuses* di Bernard o la *Correspondance philosophique* di d'Argens – e funzionali rispetto ad un ordine civile e politico di cui facevano integralmente parte. È quanto soprattutto la seconda parte del libro XXIV, dal cap. 14 in avanti, è volta ad illustrare, proponendo ancora una molteplicità di esempi tratti soprattutto dai costumi e dai riti religiosi delle società orientali.

Dal rifiuto dell'idea di immortalità dell'anima, ad esempio, era dimostrato che potessero derivare conseguenze «non

¹⁷⁹ Vedi il titolo di *EL XXIV*, 19, t. II, p. 145: «Que ce n'est moins la vérité ou la fausseté d'un dogme qui le rend utile ou pernicieux aux hommes dans l'état civil, que l'usage ou l'abus que l'on en fait».

¹⁸⁰ Vedi *EL XXIV*, 20, t. II, p. 147, a proposito della religione persiana antica: «Les livres sacrés des anciens Perses disaient: "Si vous voulez être saint, instruisez vos enfants, parce que toutes les bonnes actions qu'ils feront vous seront imputées". Ils conseillaient de se marier de bonne heure; parce que les enfants seraient comme un pont au jour du jugement, et que ceux qui n'auraient point d'enfants ne pourraient pas passer. Ces dogmes étaient faux, mais ils étaient très utiles».

pas justes, mais admirables pour la société»,¹⁸¹ come dimostrava il rapporto con le leggi civili proprio tanto della dottrina confuciana quanto della filosofia stoica; e, viceversa, da un «dogme si saint», si potevano derivare «conséquences affreuses», in quanto portatrici di un distacco rispetto ai doveri sociali e all'attività terrena, come Montesquieu riteneva di cogliere nel taoismo e nel buddhismo. Particolarmente negativo risultava poi questo principio nel caso in cui era confuso con un'idea di resurrezione dei corpi dopo la morte, perché pensare che «après la mort un même individu aurait les mêmes besoins, les mêmes sentiments, les mêmes passions» riduceva la nozione di immortalità dell'anima a un «simple changement de demeure» che «est plus à la portée de notre esprit, et flatte plus notre cœur, que l'idée d'une modification nouvelle».¹⁸² E questo, con una rapida e spericolata allusione a costumi di popolazioni lontanissime tra di loro, dalle Indie occidentali all'antica Danimarca, dal Giappone al Macassar, a «plusieurs autres endroits de la terre», si dimostrava disastroso in quanto «a engagé les femmes, les esclaves, les sujets, les amis, à se tuer, pour aller servir dans l'autre monde l'objet de leur respect ou de leur amour».¹⁸³ Nel caso della dottrina della metempsicosi, una delle tre varianti della nozione di immortalità dell'anima che Montesquieu individuava,¹⁸⁴ si poteva peraltro constatare che effetti positivi ed effetti negativi dal punto di vista sociale risultassero variamente distribuiti, a conferma dell'applicazione di un metodo che escludeva il giudizio su dogmi e principî in termini astratti. Era certamente vero, infatti, che nella religione indiana «une certaine horreur pour verser le sang» determinasse effetti positivi, come il fatto che si registrassero «très peu de meurtres» e che «tout le monde y est tranquille» anche in as-

¹⁸¹ *EL XXIV*, 19, t. II, p. 146.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ «Le dogme de l'immortalité de l'âme se divise en trois branches: celui de l'immortalité pure, celui du simple changement de demeure, celui de la métempycose; c'est-à-dire le système des chrétiens, le système des Scythes, le système des Indiens» (*EL XXIV*, 21, t. II, p. 147).

senza di pene capitali;¹⁸⁵ ma era anche vero che «les femmes s'y brûlent à la mort de leurs maris: il n'y a que les innocents qui y souffrent une mort violente».¹⁸⁶ La critica delle implicazioni sociali e politiche della religione indiana emergeva poi con particolare energia a proposito di quella nozione di onore «que des préjugés de religion établissent aux Indes» e che «fait que les diverses castes ont horreur les unes des autres».¹⁸⁷ Una nozione che era connessa ad «une certaine aversion pour les autres hommes, bien différente des sentiments que doivent faire naître les différences des rangs, qui parmi nous contiennent l'amour pour les inférieurs».¹⁸⁸ Si trattava di un giudizio particolarmente severo, perché coglieva un punto di contraddizione stridente con i fini universali della religione, in cui è ancora possibile cogliere un'allusione al primato etico delle culture cristiane: «Les lois de la religion éviteront d'inspirer d'autre mépris que celui du vice, et surtout d'éloigner les hommes de l'amour et de la pitié pour les hommes».¹⁸⁹

L'incidenza di pregiudizi legati a «choses indifférentes», come i precetti alimentari di induismo e islamismo, era in generale valutata negativamente, non in quanto follia superstiziosa ma proprio in quanto produttiva di forme tenaci di avversione tra comunità e appartenenze religiose diverse, che soprattutto, nella variegata complessità di popoli e culture incluse nella cornice di queste due grandi religioni, non poteva che produrre risultati contrastanti con l'armonia e la convivenza civile.¹⁹⁰

¹⁸⁵ *EL XXIV*, 21, t. II, p. 147.

¹⁸⁶ *Ibid.* Cfr. *Geographica*, in *Masson*, t. II, p. 959, in cui Montesquieu, riassumendo alcune parti del *XIV recueil* delle *Lettres édifiantes*, inserisce le considerazioni testualmente riprese in questo capitolo.

¹⁸⁷ *EL XXIV*, 22, t. II, p. 148.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ «La religion mahométane et la religion indienne ont, dans leur sein, un nombre infini de peuples: les Indiens haïssent les mahométans, parce qu'ils mangent de la vache; les mahométans détestent les Indiens, parce qu'ils mangent du cochon» (*ibid.*).

8. L'equilibrio tra religione e leggi civili risultava dunque di particolare importanza, e dove questo veniva meno, sia dal punto di vista della forza eccessiva di dogmi religiosi non del tutto compatibili con i fini della società civile, sia dal punto di vista di una loro eccessiva labilità, le conseguenze non potevano che risultare negative.

In Giappone, per esempio, dove il carattere dogmatico della religione risultava fragilissimo – da cui derivava una grande tolleranza nei confronti della diversità dei culti religiosi, che Montesquieu ricavava soprattutto dalla lettura di Kaempfer¹⁹¹ e su cui tornerà più avanti – era inevitabile che «les peines des lois doivent être plus sévères et la police plus vigilante, pour que les hommes, qui, sans cela, s'abandonneraient eux-mêmes, soient déterminés par ces motifs».¹⁹² La conseguenza di questo sbilanciamento era una dimensione tirannica delle leggi – «les lois tyrannisent le Japon» aveva scritto in *EL XIX*, 4 – che non aveva equivalenti in nessun altro ordinamento civile.

Necessità di un'azione congiunta,¹⁹³ dunque, e parallelamente pericolo di una contrapposizione tra i due ambiti normativi e della imposizione di divieti non contemplati dalle leggi civili, soprattutto se tali divieti riguardavano atti che per le regole dell'ordinamento politico risultavano del tutto indifferenti. Dai costumi dei Tartari, osservati sulla base del testo di Giovanni da Pian del Carpine,¹⁹⁴ a quelli di Formosa, ancora

¹⁹¹ Su questo tema cfr. R. MINUTI, *La «tirannia delle leggi»: note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi Settecenteschi», 17, 1997, pp. 83-110.

¹⁹² *EL XXIV*, 14, t. II, p. 141.

¹⁹³ Nei paesi islamici, dove il dogma della predestinazione produceva «la paresse de l'âme», risultava indispensabile «exciter par les lois les hommes endormis dans la religion» (*ibid.*).

¹⁹⁴ «Ainsi les Tartares de Gengiskan, chez lesquels c'était un péché, et même un crime capital, de mettre le couteau dans le feu, de s'appuyer contre un fouet, de battre un cheval avec sa bride, de rompre un os avec un autre, ne croyaient pas qu'il y eût de péché à violer la foi, à ravir le bien d'autrui, à faire injure à un homme, à le tuer. En un mot, les lois qui font regarder comme nécessaire ce qui est indifférent, ont cet inconvénient, qu'elles font considérer comme indifférent ce qui est nécessaire». Il testo di Giovanni da Pian del Carpine, esplicitamente citato, è utilizzato sulla base del tomo VII (1725) del *Re-*

richiamati dalla lettura del *Recueil des voyages* olandese,¹⁹⁵ venivano esempi significativi a questo proposito. Così come dalla remissione dei peccati «pour une chose d'accident», come nel caso delle abluzioni indiane nel Gange – dove Gauchat coglieva un'allusione scandalosa al battesimo, che non ci pare giustificata dal testo¹⁹⁶ – si poteva trarre una sostanziale perdita di efficacia del valore sociale e civile della religione: «Qu'importe qu'on vive vertueusement, ou non? on se fera jeter-dans le Gange».¹⁹⁷

Ancora più negativo, infine, come illustrerò in *EL XXVI*, 7, il caso in cui le norme religiose determinavano conseguenze civili che contrastavano con principî legati al diritto naturale, come quello della difesa; la debolezza degli Abissini nei confronti dei Turchi, dovuta al rispetto di regole religiose che facevano perdere il vigore fisico,¹⁹⁸ la tradizione del *sabbat* degli Ebrei,¹⁹⁹ e le conseguenze, in circostanze di guerra, del rispetto per gli animali sacri in Egitto,²⁰⁰ erano portati a questo propo-

cueil de voyages au Nord, Amsterdam, J.-F. Bernard 1715-1738, 10 voll.; cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages* cit., pp. 263-264. Sul tema dei Tartari nell'opera di Montesquieu vedi R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, cap. 2.

¹⁹⁵ «Ceux de Formose croient une espèce d'enfer; mais c'est pour punir ceux qui ont manqué d'aller nus en certaines saisons, qui ont mis des vêtements de toile et non pas de soie, qui ont été chercher des huîtres, qui ont agi sans consulter le chant des oiseaux; aussi ne regardent-ils point comme péché l'ivrognerie et le dérèglement avec les femmes; ils croient même que les débauches de leurs enfants sont agréables à leurs dieux» (*EL XXIV*, 14, t. II, p. 142). Sulla fonte (il tomo V del *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes orientales* cit.) vedi M. DODDS, *Les récits de voyages* cit., p. 264.

¹⁹⁶ Cfr. G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., lettre XLIV, pp. 307-308.

¹⁹⁷ *EL XXIV*, 14, t. II, p. 142.

¹⁹⁸ «Les Abyssins ont un carême de cinquante jours très rude, et qui les affaiblit tellement que de longtemps ils ne peuvent agir: les Turcs ne manquent pas de les attaquer après leur carême. La religion devrait, en faveur de la défense naturelle, mettre des bornes à ces pratiques» (*EL XXVI*, 7, t. II, p. 174).

¹⁹⁹ «Le sabbat fut ordonné aux Juifs: mais ce fut une stupidité à cette nation de ne point se défendre, lorsque ses ennemis choisirent ce jour pour l'attaquer» (*ibid.*).

²⁰⁰ «Cambyse assiégeant Péluze, mit au premier rang un grand nombre d'animaux que les Égyptiens tenaient pour sacrés: les soldats de la garnison n'o-

sito come esempi significativi di pratiche che contrastavano con principî che avrebbero dovuto avere un valore superiore.

Erano tutti esempi che mostravano come l'azione congiunta di religione e leggi politiche fosse necessaria, a cui se ne aggiungevano altri che illustravano come effettivamente tanto la religione quanto le leggi politiche avessero concretamente agito per correggersi e modificarsi a vicenda. Il riconoscimento della distinzione tra l'ambito delle leggi divine e quello delle leggi umane, stabilito in particolare in *EL XXVI*, 2 ed illustrato nei capitoli seguenti dello stesso libro,²⁰¹ non impedisce dunque a Montesquieu di cogliere l'importanza del loro rapporto e l'influenza delle une in termini di correzione degli effetti delle altre. Esempi tratti tanto dall'antichità classica²⁰² quanto dal mondo orientale²⁰³ lo mettevano in evidenza, richiamando l'attenzione soprattutto sull'incidenza della religione nel moderare gli effetti della guerra, e nello stabilire cadenze e tregue in condizioni in cui appariva difficile trovare altri strumenti per attenuarne le conseguenze sulla vita delle comunità.²⁰⁴

In uno dei rari momenti di sospensione del giudizio negativo nei confronti dell'islam – ma coerentemente con il principio esposto in *EL XII*, 29, sulla funzione dei codici religiosi negli stati dispotici²⁰⁵ – Montesquieu richiamava direttamente anche il Corano, a proposito del ruolo svolto dalla religione al fine di stabilire regole di riconciliazione ed argini alla

sèrent tirer. Qui ne voit que la défense naturelle est d'un ordre supérieur à tous les préceptes?» (*ivi*, pp. 174-175).

²⁰¹ Per un'analisi del libro XXVI vedi soprattutto L. BIANCHI, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'Esprit des Lois* cit.

²⁰² Cfr. *EL XXIV*, 15.

²⁰³ Cfr. *EL XXIV*, 16, t. II, p. 143, con riferimento al Giappone, sulla base del tomo IV del *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes* cit.: «Au Japon, on laisse toujours en paix la ville de Méaco, qui est une ville sainte: la religion maintient ce règlement; et cet empire, qui semble être seul sur la terre, qui n'a et qui ne veut avoir aucune ressource de la part des étrangers, a toujours dans son sein un commerce que la guerre ne ruine pas».

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 143-144.

²⁰⁵ Vedi *supra*, nota 149.

conflittualità e alla guerra;²⁰⁶ un esempio degno di nota, affiancato immediatamente dal rimando ai costumi dei popoli germanici²⁰⁷ e presentato in contrasto con usanze registrate presso alcune popolazioni dell'estremo Oriente come i Malesi.²⁰⁸

Riti e cerimonie erano tutt'altro che irrilevanti, dunque, o ridicibili ad un livello generico di assurdità e bizzarrie incompatibili con la religione naturale, ma acquisivano un significato molto concreto e diretto nella vita delle comunità, di cui lo scienziato della politica doveva tenere adeguatamente conto. Ciò che era messo in risalto a proposito dello stato di guerra, trovava un riscontro diretto nelle riflessioni economiche su cui è centrato l'intero cap. 23, dedicato alle festività religiose, che avevano la loro premessa nel principio per cui «quand une religion ordonne la cessation du travail, elle doit avoir égard aux besoins des hommes, plus qu'à la grandeur de l'être qu'elle honore»,²⁰⁹ stabilendo una serie di variabili di compatibilità tra le prescrizioni religiose ed i caratteri della vita economica, e dell'ambiente naturale ad essa collegato,²¹⁰ propri delle diverse comunità.²¹¹

²⁰⁶ «Les Arabes, peuple brigand, se faisaient souvent des injures et des injustices. Mahomet fit cette loi: "Si quelqu'un pardonne le sang de son frère, il pourra poursuivre le malfaiteur pour des dommages et intérêts; mais celui qui fera tort au méchant, après avoir reçu satisfaction de lui, souffrira au jour du jugement des tourments douloureux"» (EL XXIV, 17, t. II, p. 144). La citazione è tratta dalla versione del *Corano* di André Du RYER; vedi *L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'Arabe en Français par le sieur DU RYER*, A Paris, chez Antoine de Sommerville, 1649 (I ed., *ivi*, 1647), *Le Chapitre de la Vache écrit à la Mecque contenant deux cens quatre vingts sept versets*, p. 28. Cfr. *Catalogue*, n. 585.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*

²⁰⁸ «Chez les Malais, où la réconciliation n'est pas établie, celui qui a tué quelqu'un, sûr d'être assassiné par les parents ou les amis du mort, s'abandonne à sa fureur, blesse et tue tout ce qu'il rencontre» (EL XXIV, 17, t. II, p. 144). Le fonti sono il *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes* e i *Mémoires* di Forbin (su cui *supra*, cap. I, pp. 60-63; cfr. M. DODDS, *Le récits de voyages cit.*, pp. 267-268).

²⁰⁹ EL XXIV, 23, t. II, p. 148.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 149.

²¹¹ Da qui deriva la considerazione sul diverso ruolo delle feste nei paesi protestanti e cattolici: «Les pays protestants et les pays catholiques sont situés [*nota c.*: "Les catholiques sont plus vers le midi, et les protestants vers le nord"]

Ne derivava una considerazione complessiva sull'importanza del rapporto tra norme religiose e istituzioni civili considerato nel contesto specifico delle singole e diverse realtà ambientali, sociali e politiche, che aveva implicazioni dirette e molto rilevanti dal punto di vista della riflessione sulla diversità religiosa e sulla compatibilità tra religioni differenti. Il riferimento all'aneddoto relativo all'imperatore Montezuma, che «s'obstinait tant à dire que la religion des Espagnols était bonne pour leur pays, et celle du Mexique pour le sien», consentiva pertanto di rilevare che «il ne disait pas une absurdité, parce qu'en effet les législateurs n'ont pu s'empêcher d'avoir égard à ce que la nature avait établi avant eux».²¹² Il clima, og-

de manière que l'on a plus besoin de travail dans les premiers que dans les seconds: la suppression des fêtes convenait donc plus aux pays protestants qu'aux pays catholiques» (*ibid.*).

²¹² *EL XXIV*, 24, t. II, p. 149. Un seguace entusiasta di Montesquieu come Laurent Angliviel de La Beaumelle, con riferimento alle critiche sollevate dalle *Nouvelles ecclésiastiques*, sottolineava che queste parole «ne blessent point la majesté du christianisme», evidenziando il fatto che la religione degli Spagnoli, letta secondo un metro protestante, fosse ben lontana dal vero cristianesimo: «La religion des Espagnols était bien différente de la religion chrétienne: celle-ci est la religion de la charité, celle-là était une religion de brigands; et il pouvait bien se faire qu'une telle religion ne fût pas bonne pour le Mexique» (*Suite de la Défense de l'Esprit des Loix, ou Examen de la réplique du Gazettier Ecclésiastique*, Berlin [Amsterdam], 1751, texte établi par C. LAURIOL et annoté par G. SU-SONG, in C. LAURIOL, *La Beaumelle et le "montesquieusisme"*. *Contribution à l'étude de la réception de l'Esprit des Lois*, Napoli, Liguori / Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1996 («Cahiers Montesquieu», 3), p. 138. La Beaumelle, lo stesso anno della pubblicazione delle *Loix*, aveva dato alle stampe un'opera dal titolo evocativo, *l'Asiatique tolérant*, Paris, Durand, l'an XXIV du Traducteur [1748], che, utilizzando un intricato gioco di nomi anagrammati, riproponeva il travestimento orientale che aveva decretato il successo delle *Lettres Persanes* per un attacco durissimo alle persecuzioni antiugonotte ravvivate negli anni '50 dalla questione delle Cévennes. In questo vigoroso testo – il suo «traité sur la tolérance» come l'autore stesso lo definiva (vedi C. LAURIOL, *L'Asiatique tolérant ou "le traité de la tolérance" de La Beaumelle (1748)*, «Dix-huitième siècle», 17, 1985, pp. 75-82, p. 75) il tema della tolleranza civile era affermato come uno dei principî essenziali del cristianesimo ed al tempo stesso come una regola fondamentale della buona politica: «J'ai prouvé invinciblement – scriveva nelle conclusioni – 1°. Que la Tolérance est un devoir du Ristkésusisme [christianisme], parce qu'elle est la marque caractéristique d'un bon Ristkésusien [chrétien] parce que l'Intolérance est formellement contraire au Droit naturel, parce qu'elle a des suites affreuses, parce que ses Principes sont contradictoires, et ana-

getto di ampia disamina soprattutto in *EL XIV*, tornava a svolgere un ruolo importante in quest'ordine di riflessioni, ponendosi non in termini rigidamente costrittivi in rapporto all'attività del legislatore ma determinando condizioni, anteriori ad essa e più direttamente collegate con le credenze religiose, di cui il legislatore – come il passo appena citato ben evidenzia – avrebbe dovuto tener conto.²¹³ Si trattava di un orientamento di pensiero evidentemente delicato, in quanto implicava una considerazione dei limiti di universalità del cristianesimo,²¹⁴ che ci pare tuttavia opportunamente calibrata in queste stesse pagine dell'*Esprit des Lois*, nel momento in cui, dopo aver portato alcuni esempi della validità di questa consi-

thématisés par nos plus habiles Jurisconsultes. 2°. J'ai prouvé que la Tolérance civile nous est nécessaire en bonne Politique, parce que les Princes n'ont aucun droit d'Inspection sur la conscience, parce que les Intolérants sont les plus grands ennemis de la Société, parce que leurs Maximes tendent à armer tous les hommes les uns contre les autres» (*Asiatique tolérant* cit., pp. 143-144). Questo si traduceva in una condanna senza attenuanti della revoca dell'Editto di Nantes e nella richiesta di una sua rapida restaurazione, che offrì utili strumenti concettuali alla pubblicistica protestante. Montesquieu, citato con ammirazione nell'*Asiatique tolérant* – «le sénateur Zénatiskieoum [Montesquieu]» è l'unico autore moderno citato nel testo, come ricorda Lauriol (C. LAURIOL, *La Beaumelle. Un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, Droz, 1978, p. 140) – diventerà dopo la pubblicazione delle *Lois* un punto di riferimento assoluto per La Beaumelle, portandolo ad una difesa aperta e radicale contro i suoi critici nella *Suite de la Défense de l'Esprit des Lois* del 1751, e provocando imbarazzo allo stesso Montesquieu, a cui per qualche tempo il testo fu attribuito, il quale tuttavia non interruppe mai i rapporti di amicizia con il più giovane La Beaumelle. Su questo autore risultano fondamentali le ricerche di C. Lauriol (vedi in particolare *La Beaumelle* cit.; in particolare, per l'analisi dell'*Asiatique tolérant*, *ivi*, pp. 129-147) che ha in corso il lavoro per l'edizione critica della sua monumentale corrispondenza.

²¹³ Sulla dibattuta questione del rapporto tra ambiente naturale e legislazione mi permetto di rinviare a R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in *Leggere l'Esprit des Lois* cit., pp. 137-163. Vedi anche, tra i contributi più recenti, C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'Esprit des Lois*, in *Libertà, necessità e storia* cit., pp. 137-201, e J.-P. COURTOIS, *Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu*, in *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, édité par C. JACOT-GRAPA, N. JACQUES-LEFÈVRE, Y. SÉITÉ et C. TREVISAN, Paris, Champion, 2002, pp. 139-156.

²¹⁴ Vedi, per le osservazioni di Bottari, revisore della Congregazione dell'Indice, *EL XXIV*, 24, nota 32, pp. 530-531.

derazione, con riferimento soprattutto al mondo orientale,²¹⁵ Montesquieu esprime la propria riflessione conclusiva:

Lorsque la religion, fondée sur le climat, a trop choqué le climat d'un autre pays, elle n'a pu s'y établir; et quand on l'y a introduite, elle en a été chassée. Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion mahométane.²¹⁶

Da un lato l'espressione «humainement parlant» richiama nuovamente la distinzione tra verità religiosa e analisi sociale e politica, dall'altro i «bornes» di cui parla Montesquieu non ci pare stabiliscano un argine assoluto alla diffusione di credenze religiose al di fuori dei loro contesti, ma solo un «inconvenient», come si legge nello stesso titolo del cap. 25; e l'esempio dell'Etiopia, richiamato nel cap. 3 dello stesso libro,²¹⁷ dimostrava proprio come certi limiti potessero essere superabili, riportando l'attenzione sugli effetti positivi della diffusione del cristianesimo. Ed ancora, l'opportunità che una religione non ponesse eccessivi dettagli nelle pratiche del proprio culto,²¹⁸ confermava il fatto che il cristianesimo era «plein de bon sens» poiché, come nel caso specifico dell'astinenza,²¹⁹ si rivelava più conforme a questo principio, che nel contesto in cui sono poste queste considerazioni si traduceva in una maggiore possibi-

²¹⁵ Vedi il riferimento, sulla base dei *Voyages* di Bernier, alle abluzioni nei paesi islamici e in India: «Les continuelles lotions sont très en usage dans les climats chauds. Cela fait que la loi mahométane et la religion indienne les ordonnent. C'est un acte très méritoire aux Indes de prier Dieu dans l'eau courante: mais comment exécuter ces choses dans d'autres climats?» (EL XXIV, 26, t. II, p. 251). L'esempio segue quelli relativi al consumo di carne di maiale, sulla base della *Vie de Mahomet* di Boulainvilliers (EL XXIV, 25) e al divieto della navigazione fluviale presso i Guebri, sulla base di Chardin (EL XXIV, 26).

²¹⁶ EL XXIV, 26, t. II, p. 151.

²¹⁷ Vedi *supra* p. 371 e nota 154.

²¹⁸ «Il suit de là qu'il est presque toujours convenable qu'une religion ait des dogmes particuliers et un culte général. Dans les lois qui concernent les pratiques de culte, il faut peu de détails; par exemple, des mortifications, et non pas une certaine mortification» (EL XXIV, 26, t. II, p. 151).

²¹⁹ «Le christianisme est plein de bon sens: l'abstinence est de droit divin; mais une abstinence particulière est de droit de police, et on peut la changer» (*ivi*, p. 152).

lità di diffusione. Una possibilità che appariva non trovare condizioni di praticabilità solo nel caso della Cina, dove la complessità dell'interazione tra riti, costumi e istituzioni civili costituiva un ostacolo sostanzialmente insormontabile e che determinava la conseguenza «bien triste» di un'effettiva impossibilità, nonostante la tenace opera dei gesuiti, di una penetrazione efficace del cristianesimo.²²⁰

9. Il punto importante, stabilito in *EL XXV*, 15, era che la propagazione non derivava dal contenuto di verità di una religione,²²¹ ma dall'interazione con fattori che la condizionavano potentemente. Parallelamente, è l'attenzione primaria rivolta alla complessità dei fattori che agiscono nella vita di una comunità che determina l'orientamento del giudizio sulla compatibilità tra religioni diverse all'interno di uno stato e sul valore politico della tolleranza.

La distinzione tra contenuti dottrinali intolleranti e pratica dell'intolleranza, termini che nelle *Persanes* risultavano intrecciati e sovrapposti, ci appare centrale nei capitoli del libro *XXV* delle *Lois* che a quest'ordine di problemi sono specificamente rivolti, e rimandano, come abbiamo ricordato in precedenza, ai temi del *Mémoire sur la Constitution Unigenitus*. In questo testo, composto al tempo della ripresa forte della controversia sul giansenismo all'inizio degli anni '50,²²² Montesquieu poneva l'accento sull'opportunità di distinguere tra una «tolérance intérieure» e una «tolérance extérieure», che risulta-

²²⁰ Cfr. *EL XIX*, 18, t. I, pp. 339-140. Sul tema dell'attività missionaria dei gesuiti, con particolare riferimento al Paraguay ma con implicazioni generali importanti in relazione alla riflessione politica di Montesquieu, vedi soprattutto G. IMBRUGLIA, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1983 (cap. IV, *Montesquieu e la teoria politica dell'utopia*, pp. 171-251).

²²¹ «Mais il n'en résulte pas qu'une religion apportée d'un pays très éloigné, et totalement différent de climat, de lois, de mœurs et de manières, ait tout le succès que sa sainteté devrait lui promettre» (*EL XXV*, 15, t. II, p. 167).

²²² Vedi *Masson*, t. III, pp. 469-471. Sull'importanza di questo testo richiama l'attenzione R. KINGSTON, *Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration* cit., pp. 396-397 e P. KRA, *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes* cit., p. 85.

vano «très distinctes, et si distinctes qu'elles ne dépendent pas même des mêmes principes»,²²³ e vedeva proprio nell'«équivoque perpetuelle» determinato dalla loro confusione l'origine di difficoltà insormontabili e di controversie che non trovavano possibilità di soluzione. L'inaccettabilità della tolleranza interna era infatti un dato connaturato con la religione cattolica, che rendeva impossibile la compatibilità dottrinale con altre religioni, in quanto connesso ad un principio di verità che costituiva la ragion d'essere della fede:

Tout le monde sçait 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 aucune secte, où l'on pourroit croire que le salut ne se trouveroit pas.²²⁴

Ma questo riguardava, appunto, le convinzioni e l'appartenenza religiosa, ed era proprio di una sfera che doveva essere separata da quella propria della politica e dagli obiettivi che un sovrano ed un governo si dovevano porre – l'ordine, la pace, la sicurezza – e che imponevano di considerare in altro modo, in quanto derivante da «un autre principe», la tolleranza esterna, ossia l'accettabilità di altre forme di culto all'interno dello stato, che non aveva alcuna implicazione, dal punto di vista politico, con i contenuti dottrinali.²²⁵

Se l'accettazione della tolleranza interna comportava un evidente scivolamento verso l'indifferenza, inaccettabile dal punto di vista cattolico, l'accoglimento della tolleranza esterna equivaleva, da parte del re, al dichiarare:

Je suis établi de Dieu pour maintenir dans mes états la paix; pour empêcher les assassinats, les meurtres, les rapines; pour que mes sujets

²²³ *Mémoire sur la Constitution Unigenitus*, in *Masson*, t. III, p. 471.

²²⁴ *Ivi*, p. 472.

²²⁵ «[...] de sorte que le prince qui a établi dans ses états une tolérance extérieure et les sujets catholiques qui vivent dans un état sous les loix de la tolérance extérieure ne peuvent pas pour cela être soupçonnés, ni se soupçonner eux-mêmes d'avoir cette tolérance intérieure approuvée par la religion catholique» (*ibid.*). Nella nota (c) il curatore richiama l'attenzione sul fatto che la parola «approuvée» è un evidente refuso; il senso richiama infatti il termine «reprouvée».

ne s'exterminent pas les uns les autres; pour qu'ils vivent tranquilles: il faut donc que mes loix soient telles, dans des certaines circonstances, qu'elles ne s'écartent pas de cet objet. Ma conscience me dit de ne point approuver intérieurement ceux qui ne pensent pas comme moi; mais ma conscience me dit aussi qu'il y a des cas où il est de mon devoir de les tolérer extérieurement.²²⁶

Era pertanto chiaro, sulla base del principio che «le salut de l'Etat est la suprême loi», che non si poteva dire che i re di Francia fino alla revoca dell'Editto di Nantes «ne fussent pas de bons Catholiques, ni qu'ils eussent pour les Huguenots une tolérance intérieure»,²²⁷ né che i principi tedeschi dopo Westfalia avessero accettato l'equivalenza dottrinale di cattolicesimo, luteranesimo e calvinismo. Parallelamente, non erano certo i limiti alla tolleranza esterna e la persecuzione degli Ebrei che faceva dei sovrani di Spagna e Portogallo dei cattolici migliori.²²⁸

Si trattava di una distinzione che appariva a Montesquieu eclatante,²²⁹ e che collocava rigorosamente sul versante dell'opportunità politica, confermando la separazione tra il ragionamento del teologo e quello del politico già sancita nelle *Lois*,²³⁰ il tema della tolleranza. Ed è importante, ci pare, l'accento posto sul fatto che la pace e l'ordine sociale, di fronte al problema della diversità religiosa, non possono derivare da un «consentement mutuel des théologiens»²³¹ e dall'accordo su materie di fede, soprattutto nel caso di quelle grandi religioni – ebraismo, cristianesimo, islam – che, come affermato sin dai

²²⁶ *Ivi*, pp. 472-473.

²²⁷ *Ivi*, p. 473.

²²⁸ Cfr. *ibid.*

²²⁹ «Personne, sur la Terre, ne peut nier cette grande distinction, à moins qu'on ne veuille que les princes ne sont pas princes, et qu'ils n'ont pas été établis de Dieu pour maintenir la paix parmi leurs sujets et faire tout ce qui peut contribuer aux biens de l'Etat et à sa conservation» (*ibid.*).

²³⁰ «C'est encore une chose évidente que la conscience du Prince ne l'oblige pas de travailler à s'instruire des choses sur lesquels les théologiens disputent» (*ivi*, p. 474).

²³¹ *Ibid.*

tempi delle *Persanes*, avevano nello spirito di intolleranza legato ad una nozione di verità assoluta il proprio connotato distintivo.

Questa valutazione, espressa in questo testo a proposito della controversia giansenista, ci sembra direttamente applicabile all'intero problema della compatibilità religiosa all'interno di uno stato sviluppato nelle *Lois*, soprattutto nel libro XXV, e ci consente di vedere, al di là di un'apparente attenuazione dei contenuti del principio della tolleranza – rispetto per esempio a Bayle²³² – una sua maggiore forza, nel senso della possibilità concreta di stabilire, attraverso la separazione tra ambito della religione e ambito della politica, i termini di una convivenza civile non conflittuale che il mantenimento dell'argomentazione al livello della sola riflessione filosofica o religiosa renderebbe assai difficilmente praticabile. L'apparente maggiore moderatismo delle *Lois* rispetto ai toni delle *Persanes* rivela piuttosto una maggiore consapevolezza politica e una più diretta attenzione, che riteniamo autenticamente illuministica, agli obiettivi concreti di incidenza effettiva sulla vita associata che il filosofo della politica si deve porre.

L'attenzione con la quale nelle *Lois* sono osservate le diverse forme di culto che, determinando diversi gradi di attaccamento nei confronti della religione di appartenenza, comportano problemi specifici di rapporti reciproci e di compatibilità, è interamente dipendente da un ordine dell'argomentazione che mira costantemente ad illuminare le interazioni tra i diversi gradi di complessità sociale e sollecita sistematicamente l'attenzione sul versante del rapporto tra forme di culto ed istituzioni civili.

La tolleranza orientale emerge in questo contesto non come un connotato intrinsecamente positivo delle religioni asiatiche, ma come una caratteristica direttamente connessa con la varietà dello sviluppo storico delle società e delle religioni, in cui emerge un'immagine di differente livello di civil-

²³² Sul rapporto con Bayle, in merito al tema della religione, vedi soprattutto L. BIANCHI, *Religione e tolleranza in Montesquieu* cit.

tà che richiama i termini di una rappresentazione progressiva.²³³ Il grado di tolleranza, soprattutto dal punto di vista della tolleranza interna, per usare i termini del *Mémoire* sull'*Unigenitus*, esprime pertanto una dimensione storica delle religioni, che vede la sua maggiore incidenza sul versante delle società più rozze, come tra i selvaggi e i barbari, la cui facilità di mutare religione era collegata alla grande labilità dei contenuti dottrinali e dogmatici del loro culto;²³⁴ tra popoli, per esempio, che, non avendo dimora fissa – a differenza di «presque tous les peuples policés» che «habitent dans des maisons»²³⁵ – non avevano nozione di edifici destinati al culto della divinità e, più in generale, erano privi di una particolare complessità delle pratiche di culto, traendo da questo uno spirito di indifferenza nei confronti delle diverse espressioni religiose. Per questo i Tartari «ont été de tout temps si tolérants».²³⁶ E la considerazione poteva essere legittimamente estesa a tutto l'Oriente, con la grande ed importante eccezione della religione musulmana:

Tous les peuples d'Orient, excepté les mahométans, croient toutes les religions en elles-mêmes indifférentes. Ce n'est que comme changement dans le gouvernement, qu'ils craignent l'établissement d'une autre religion. Chez les Japonais, où il y a plusieurs sectes, et où l'État a eu si

²³³ «Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers; et la religion qui a pour objet un être spirituel, comme celle des peuples éclairés» (*EL XXV*, 2, t. II, p. 153).

²³⁴ «Une religion chargée de beaucoup de pratiques attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins; on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé: témoin l'obstination tenace des mahométans et des Juifs, et la facilité qu'ont de changer de religion les peuples barbares et sauvages, qui, uniquement occupés de la chasse ou de la guerre, ne se chargent guère de pratiques religieuses» (*ivi*, pp. 153-154).

²³⁵ *EL XXV*, 3, t. II, p. 154.

²³⁶ «C'est ce qui fit que Gengiskan marqua un si grand mépris pour les mosquées. Ce prince interrogea les mahométans; il approuva tous leurs dogmes, excepté celui qui porte la nécessité d'aller à La Mecque; il ne pouvait comprendre qu'on ne pût pas adorer Dieu partout. Les Tartares, n'habitant point de maisons, ne connaissaient point de temples» (*ivi*, pp. 154-155). In nota Montesquieu ricorda che «cette disposition d'esprit a passé jusqu'aux Japonais, qui tirent leur origine des Tartares, comme il est aisé de le prouver» (*ibid.*).

longtemps un chef ecclésiastique, on ne dispute jamais sur la religion. Il en est de même chez les Siamois. Les Calmouks font plus: ils se font une affaire de conscience de souffrir toutes sortes de religions. À Calicut, c'est une maxime d'État, que toute religion est bonne.²³⁷

Ma questa constatazione non aveva il senso di presentare un modello di tolleranza asiatica come argomento utile alla contestazione delle manifestazioni dell'intolleranza cristiana. La stessa illustrazione delle ragioni delle persecuzioni contro i Cristiani in Giappone, in *EL XXV*, 14, dimostrava come proprio l'apertura indiscriminata nei confronti di religioni estranee al contesto culturale e sociale del paese, come il cristianesimo, avesse prodotto risultati terribili.²³⁸ Nel caso giapponese la debolezza della religione nel bilanciare il dispotismo determinava una sorta di tirannia delle leggi, ed il rapporto con una religione come il cristianesimo che non rispettava, in nome della fede, il dettato della volontà imperiale, era stata la ragione principale di «un combat horrible entre les tribunaux qui condamnerent, et les accusés qui souffrirent entre les lois civiles et celles de la religion».²³⁹ In questo caso, come altrove nell'area asiatica, la tolleranza derivante dall'indifferenza sui principî dogmatici delle religioni aveva semplicemente illuso che si potesse condurre alla verità religiosa una popolazione legata a culti idolatri, portando a risultati disastrosi.²⁴⁰

²³⁷ *EL XXV*, 15, t. II, pp. 166-167. Sulle fonti citate (Kaempfer, Forbin, *l'Histoire généalogique des Tatars*, Pyrard de Laval), cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages* cit., pp. 278-279.

²³⁸ «J'ai parlé [*EL VI*, 13] du caractère atroce des âmes japonaises. Les magistrats regardèrent la fermeté qu'inspire le christianisme, lorsqu'il s'agit de renoncer à la foi, comme très dangereuse: on crut voir augmenter l'audace. La loi du Japon punit sévèrement la moindre désobéissance. On ordonna de renoncer à la religion chrétienne: n'y pas renoncer, c'était désobéir; on châtia ce crime, et la continuation de la désobéissance parut mériter un autre châtiment» (*EL XXV*, 14, t. II, p. 166).

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ «[...] on tolère d'abord les étrangers, parce qu'on ne fait point d'attention à ce qui ne paraît pas blesser la puissance du prince; on y est dans une ignorance extrême de tout. Un Européen peut se rendre agréable par de certaines connaissances qu'il procure: cela est bon pour les commencements. Mais, sitôt que l'on a quelque succès, que quelque dispute s'élève, que les gens qui

10. Risulta pertanto scorretta la lettura che commentatori cattolici come Gauchat diedero al passo citato di *EL XXV*, 15, sull'indifferenza religiosa degli asiatici, interpretandolo come la presentazione di esempi tratti «des opinions de ces contrées ténébreuses» volta ad «établir la tolérance».²⁴¹ Lo scopo di Montesquieu non era di attaccare direttamente i contenuti dottrinali del cristianesimo mettendoli a confronto con l'esempio della tolleranza propria delle religioni asiatiche, bensì di stabilire una distinzione forte tra un ambito della tolleranza proprio della religione ed un problema della tolleranza come problema politico. I termini della sua argomentazione sono espressi in modo chiaro soprattutto in *EL XXV*, 9 e 10. Tollerare, in senso politico, aveva implicazioni radicalmente diverse dall'approvazione religiosa, e, d'altra parte, «pour les théologiens même, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver».²⁴² Da un punto di vista politico il problema era piuttosto una valutazione adeguata del grado di compatibilità reciproca tra religioni diverse all'interno di uno

peuvent avoir quelque intérêt sont avertis; comme cet État, par sa nature, demande surtout la tranquillité, et que le moindre trouble peut le renverser, on proscrie d'abord la religion nouvelle et ceux qui l'annoncent; les disputes entre ceux qui prêchent, venant à éclater, on commence à se dégoûter d'une religion, dont ceux mêmes qui la proposent ne conviennent pas» (*EL XXV*, 15, t. II, p. 167). Il passo riprende una nota di lettura relativa al XVII *recueil* delle *Lettres édifiantes*, presente nei *Geographica* (Masson, t. II, pp. 960-961).

²⁴¹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques cit.*, lettre XLIII, pp. 249-250: «Je ne sçai pourquoi les Philosophes aiment à citer sans cesse, et à multiplier le nombre des Religions: des fables absurdes ne meritent pas cet auguste nom. Ainsi, quand on joindroit encore à ces Japonois, Calmouks etc. tous les peuples de la Guinée, toutes les peuplades de l'Amérique, ce nombre prodigieux n'augmenteroit pas le poids du Paganisme; fût-il répandu par tout l'univers, il n'est et ne sera jamais que l'opprobre de la raison et le dérèglement du cœur. Loin de nuire à la Religion Chrétienne, il ne peut qu'en relever l'éclat et la majesté, par sa bassesse et ses noirceurs». Lo stesso metro di valutazione era esposto a proposito della tolleranza dei Tartari: «Si les Tartares sont tolérans, c'est que n'ayant pour Religion que des fables, ils regardent les cultes divers comme des modes des pays. Citer des peuples dégradés, qui n'ont pas même l'idée juste de la Religion, c'est chercher des appuis bien misérables à la tolérance universelle, qu'on voudroit établir comme un principe de modération et d'équité» (*ivi*, lettre XLIV, pp. 284-285).

²⁴² *EL XXV*, 9, t. II, p. 160.

stato, poiché, se non era compito delle leggi civili intervenire direttamente nella modifica dei principî di una religione, lo era sicuramente obbligarle a «se tolérer entre elles»²⁴³ e far sì

non seulement qu'elles ne troublent pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit.²⁴⁴

Il problema dell'introduzione di una nuova religione all'interno di uno stato si mostrava dunque particolarmente delicato, e orientando soprattutto l'attenzione verso le grandi religioni intolleranti – le sole «qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs», poiché «une religion qui peut tolérer les autres, ne songe pas à sa propagation»²⁴⁵ – portava alla conclusione che «ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'Etat est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre».²⁴⁶ Una conclusione immediatamente tradotta nel «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.²⁴⁷

La radicalità di questo principio era evidente, soprattutto perché, considerando complessivamente l'ambito delle religioni intolleranti, determinava l'implicazione diretta del cristianesimo, consentendo di giustificare i motivi degli ostacoli posti alla sua penetrazione nel mondo extraeuropeo. Da qui derivò una contestazione che fu esplicitamente avanzata dai censori cattolici e alla quale Montesquieu rispose direttamente nella voce *Tolérance* presente nella seconda parte della *Défense de l'Esprit des Lois*, aggiungendo poi una nota allo stesso cap.

²⁴³ *Ivi*, p. 161.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *EL* XXV, 10, t. II, p. 161.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

10 del libro XXV, nell'edizione del 1757 delle *Lois*, in cui esplicitava che non intendeva far riferimento in questo testo alla religione cristiana, che «est le premier bien».²⁴⁸ Nella *Défense* Montesquieu insisteva con vigore tanto sulla distinzione metodologica tra riflessione teologica e analisi politica quanto sulla considerazione separata del cristianesimo, già esposta in *EL* XXIV, 1. Da questo secondo punto di vista, poi, si spingeva sino a dilungarsi sul fatto che «la religion du ciel ne s'établit pas par les mêmes voies que les religions de la terre», richiamando i «prodiges de la religion chrétienne» documentati dalla storia della chiesa e le diverse e imponderabili vie che potevano essere seguite per determinare il successo della verità religiosa.²⁴⁹

Se non vogliamo limitare il rilievo di queste considerazioni all'artificio retorico e ad un'esigenza cautelativa nei confronti dell'autorità ecclesiastica che porterebbe alla dissimulazione, ciò che non ci appare giustificato dai testi che abbiamo considerato, risulta più logico e coerente con l'impianto teorico delle *Lois* osservare che qui, come «seconde réponse» alla contestazione – e dopo aver ribadito, come prima risposta, la separazione tra ragioni della fede e ragioni della politica – è con il linguaggio della religione che Montesquieu parla, torcendo contro i propri contestatori la contraddizione di attribuire una logica interamente umana a disegni imprescrutabili

²⁴⁸ *Ibid.*, nota (a).

²⁴⁹ *Défense de l'Esprit des Lois*, in *EL*, t. II, p. 438. «A-t-elle [la religione cristiana] résolu d'entrer dans un pays – continuava il testo –, elle sait s'en faire ouvrir les portes; tous les instruments sont bons pour cela: quelquefois Dieu veut se servir de quelques pécheurs; quelquefois il va prendre sur le trône un empereur et fait plier sa tête sous le joug de l'Évangile. La religion chrétienne se cache-t-elle dans des lieux souterrains? Attendez un moment, et vous verrez la majesté impériale parler pour elle. Elle traverse, quand elle veut, les mers, les rivières et les montagnes; ce ne sont pas les obstacles d'ici-bas qui l'empêchent d'aller. Mettez de la répugnance dans les esprits, elle saura vaincre ces répugnances: établissez des coutumes, formez des usages, publiez des édits, faites des lois; elle triomphera du climat, des lois qui en résultent, et des législateurs qui les auront faites. Dieu, suivant des décrets que nous ne connaissons point, étend ou resserre les limites de sa religion».

che per mezzo di quest'ultima non risultano assolutamente accessibili:

On dit: C'est comme si vous alliez dire aux rois d'Orient qu'il ne faut pas qu'ils reçoivent chez eux la religion chrétienne. C'est être bien charnel, que de parler ainsi. Etait-ce donc Hérode qui devait être le Messie? Il semble qu'on regarde Jésus-Christ comme un roi qui, voulant conquérir un Etat voisin, cache ses pratiques et ses intelligences. Rendons-nous justice: la manière dont nous nous conduisons dans les affaires humaines est-elle assez pure pour penser à l'employer à la conversion des peuples?²⁵⁰

Tornano dunque le tensioni che abbiamo già rilevato per la *Pensée* 1946, e senza sottovalutarle come marginali o interpretarle come mascheramento di una convinzione deistica sottostante, ci pare più opportuno registrarle come tali, e dare credito a quanto Montesquieu ripetutamente sostiene, nella convinzione di aver trovato nella separazione netta tra politica e religione la chiave teorica per affrontare in maniera coerente, e utile da un punto di vista sia teorico che pratico, il problema del loro rapporto.

Interpretare il «principe fondamental des lois politiques en fait de religion» come sollecitazione a porre ostacoli alla penetrazione della verità religiosa significava pertanto non comprendere questa scelta metodologica, e leggere, per esempio, quanto Montesquieu scrive a proposito dei rischi che per uno stato dispotico può comportare il mutamento brusco della religione, come una giustificazione della persecuzione religiosa – come di fatto fu avanzato²⁵¹ –, il che è ampiamente contradd-

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 438-439.

²⁵¹ Vedi G. GAUCHAT, *Lettres critiques* cit., lettre XLIII, p. 259: «Mais si c'est une très-bonne Loi civile, lorsque l'Etat est satisfait d'une Religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre: voilà d'un seul trait de plume toutes les persécutions passées, présentes et possibles, justifiées. Les Empereurs Romains ont fait sagement d'inonder l'Empire d'un déluge de sang: les Japonois ont agi sensément, en commettant des cruautés inouies: tous les Payens en un mot suivront l'esprit des Loix, en banissant l'Evangile». Termini analoghi tornano nelle *Nouvelles Ecclesiastiques*, 1 maggio 1750 (in C. LAURIOL, *La Beaumelle et le "montesquieuisme"* cit., p. 84): «L'empereur de la Chine serait-il mécontent d'un Auteur qui décrit de la manière qu'on vient de lire, ce qui s'est passé à la Chine

detto da tutta la sua analisi. Ciò che interessa a Montesquieu, al di là del giudizio sui sistemi politici, in particolare il dispotismo, è il rapporto che al loro interno si stabilisce tra religione e politica, e la spiegazione di questo rapporto in relazione al loro funzionamento e alla loro ragion d'essere. Su questa base poteva dunque affermare che «un prince, qui entreprend dans son État de détruire ou de changer la religion dominante, s'expose beaucoup»,²⁵² e che soprattutto negli stati dispotici

il court plus de risque de voir une révolution, que par quelque tyrannie que ce soit, qui n'est jamais dans ces sortes d'États une chose nouvelle. La révolution vient de ce qu'un État ne change pas de religion, de mœurs et de manières dans un instant, et aussi vite que le prince publie l'ordonnance qui établit une religion nouvelle.²⁵³

Il radicamento di una religione nel complesso tessuto storico e culturale proprio di ogni comunità avrebbe infatti prodotto, insieme alla difficile adesione per i principî di una religione nuova, un indebolimento pericoloso del legame con l'autorità.²⁵⁴

Le ragioni della tolleranza 'esterna' – che valgono anche per religioni come il cristianesimo che non potevano accettare una tolleranza 'interna' – erano dunque separate da considera-

au sujet de la religion chrétienne? *Quand on est maître dans un Etat, de recevoir une nouvelle religion ou de la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir.* Le nouvel empereur de la Chine a suivi ce plan, que notre jurisconsulte appelle le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Loin de plaindre un pays dont on bannit J. C. et son Evangile, on sent qu'il applaudit à la fausse sagesse d'une cour qui craint le glaive que J.C. est venu apporter sur la terre, et qui sacrifie au repos mal entendu d'un Etat, des biens infiniment plus précieux que tous les royaumes et tous les empires. L'Auteur se défend d'être sectateur de la religion naturelle: ici son langage le décèle».

²⁵² *EL XXV*, 11, t. II, p. 161.

²⁵³ *Ivi*, p. 162.

²⁵⁴ «De plus, la religion ancienne est liée avec la constitution de l'État, et la nouvelle n'y tient point: celle-là s'accorde avec le climat, et souvent la nouvelle s'y refuse. Il y a plus: les citoyens se dégoûtent de leurs lois; ils prennent du mépris pour le gouvernement déjà établi; on substitue des soupçons contre les deux religions à une ferme croyance pour une; en un mot, on donne à l'État, au moins pour quelque temps, et de mauvais citoyens, et de mauvais fidèles» (*ibid.*).

zioni di ordine astratto riferibili, come in Bayle, al principio della libertà di coscienza, ed erano mantenute nel quadro di un'analisi che da un lato ne sottolineava la necessità in relazione all'obiettivo della convivenza civile – ferma restando l'opportunità politica di non accogliere all'interno di uno stato religioni intolleranti –, dall'altro poneva l'accento sull'inefficacia della repressione e dell'uso delle leggi penali in materia religiosa.²⁵⁵

A queste ragioni se ne univano altre due a decretare la denuncia dello strumento più importante dell'intolleranza nella storia della società europea, ossia il tribunale dell'Inquisizione: l'inumanità e l'illegittimità. Dal primo punto di vista, nelle parole della giovane ebrea condannata al rogo, in *EL XXV*, 13, era il contrasto con i principî etici del cristianesimo a risultare in primo piano,²⁵⁶ esaltato dal riferimento alle persecuzioni in Giappone²⁵⁷ e dal confronto con una religione come l'islam, la cui affermazione era stata regolarmente attribuita dalla cultura cristiana all'uso della violenza.²⁵⁸ Il richiamo vigoroso alle ragioni elementari dell'umanità, anche non tenendo conto dei principî evangelici, era quanto conferiva a questi passi un tono particolarmente toccante e sofferto,²⁵⁹ e, al tempo

²⁵⁵ «Il faut éviter les lois pénales en fait de religion. Elles impriment de la crainte, il est vrai; mais comme la religion a ses lois pénales aussi qui inspirent de la crainte, l'une est effacée par l'autre. Entre ces deux craintes différentes, les âmes deviennent atroces. [...] Règle générale: en fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines» (*EL XXV*, 12, t. II, pp. 162-163).

²⁵⁶ «Nous vous conjurons, non pas par le Dieu puissant que nous servons, vous et nous, mais par le Christ que vous nous dites avoir pris la condition humaine pour vous proposer des exemples que vous puissiez suivre; nous vous conjurons d'agir avec nous comme il agirait lui-même s'il était encore sur la terre. Vous voulez que nous soyons chrétiens, et vous ne voulez pas l'être» (*EL XXV*, 13, t. II, p. 164).

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 163.

²⁵⁸ «Vous vous privez de l'avantage que vous a donné sur les mahométans la manière dont leur religion s'est établie. Quand ils se vantent du nombre de leurs fidèles, vous leur dites que la force les leur a acquis, et qu'ils ont étendu leur religion par le fer: pourquoi donc établissez-vous la vôtre par le feu?» (*ivi*, p. 164).

²⁵⁹ «Mais si vous ne voulez pas être chrétiens, soyez au moins des hommes: traitez-nous comme vous feriez, si, n'ayant que ces faibles lueurs de justice que

stesso, la contraddizione con il carattere generale dell'epoca contemporanea – «où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis»²⁶⁰ – sanciva la collocazione dell'Inquisizione in un ambito di pregiudizio e di ingiustizia che si configurava come una macchia indelebile di inciviltà:

si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains.²⁶¹

Dal secondo punto di vista, in *EL XXVI*, 11 e 12, il tribunale dell'Inquisizione si presentava come l'esempio più vistoso di un uso distorto delle procedure legali e non consentiva alcuna giustificazione.²⁶² L'Inquisizione era «contraire à toute bonne police» e

insupportable dans tous les gouvernements. Dans la monarchie, il ne peut faire que des délateurs et des traîtres; dans les républiques, il ne peut former que des malhonnêtes gens; dans l'État despotique, il est destructeur comme lui.²⁶³

Erano dunque soprattutto gli aspetti procedurali dell'Inquisizione, risultato di una confusione tra ambito della giustizia divina e ambito della giustizia terrena produttrice di distorsioni giuridiche e contraddizioni stridenti²⁶⁴ – che ne

la nature nous donne, vous n'aviez point une religion pour vous conduire, et une révélation pour vous éclairer» (*ibid.*).

²⁶⁰ *Ivi*, p. 165.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Su questo tema vedi J. EHRARD, *Montesquieu et l'Inquisition* cit.

²⁶³ *EL XXVI*, 11, t. II, p. 178.

²⁶⁴ «C'est un des abus de ce tribunal que, de deux personnes qui sont accusées du même crime, celle qui nie est condamnée à la mort, et celle qui avoue

avrebbero facilmente decretato l'eliminazione «si ceux qui voulaient l'établir n'avaient tiré avantage de ces contradictions mêmes»²⁶⁵ –, che risultavano al centro dell'attenzione e determinavano un giudizio radicalmente negativo.

In uno dei frammenti eliminati dalla versione definitiva delle *Lois* i caratteri dell'Inquisizione erano tratteggiati con una durezza ancora maggiore, e questo tribunale, che «mêla les vues de la charité chrétienne avec une si étrange barbarie, dans la forme et dans le fond, qu'il étonna tout l'Univers»²⁶⁶ era assimilato alle forme e alle procedure tipiche di un dispotismo atroce come quello giapponese.²⁶⁷

È pertanto vero che l'argomentazione in favore della tolleranza da parte di Montesquieu non ha valore assoluto, come sarà in Voltaire e nonostante il fatto che soprattutto i toni di *EL XXV*, 13 richiamino direttamente lo stile e i contenuti del discorso voltairiano,²⁶⁸ ma è altrettanto vero che all'interno di quei limiti di compatibilità della pratica della tolleranza che Montesquieu considera²⁶⁹ – e che lo portano a non esprimersi con favore, nelle *Lois*, in merito alla molteplicità delle religioni nell'ambito di uno stato, a differenza di quanto aveva scritto nelle *Persanes*, e a stabilire come principio una limitazione

évite le supplice. Ceci est tiré des idées monastiques, où celui qui nie paraît être dans l'impénitence et damné, et celui qui avoue semble être dans le repentir et sauvé. Mais une pareille distinction ne peut concerner les tribunaux humains; la justice humaine, qui ne voit que les actions, n'a qu'un pacte avec les hommes, qui est celui de l'innocence; la justice divine, qui voit les pensées, en a deux, celui de l'innocence et celui du repentir» (*EL XXV*, 12, t. II, p. 179).

²⁶⁵ *EL XXVI*, 11, t. II, p. 178.

²⁶⁶ *Masson*, t. III, p. 597. Sul problema dell'eliminazione del passo, vedi la nota di R. Derathé alla variante, in *EL*, t. II, pp. 480-481.

²⁶⁷ «Cette Inquisition d'Europe ressemble beaucoup à l'Inquisition du Japon contre les Chrétiens. On est sauvé au Japon en nommant un autre Chrétien. De même, dans l'Inquisition d'Europe, il faut nommer ceux avec qui on a péché; ce qui sauve les premières fois» (*ibid.*).

²⁶⁸ Vedi a questo proposito, le osservazioni di L. BIANCHI, *Histoire et nature: la religion dans l'Esprit des Lois* cit., pp. 303-304.

²⁶⁹ È in questo contesto che va collocata la *Pensée* 480, p. 171, apparentemente enigmatica: «Il y a (disais-je) en Europe trop d'intolérance et trop de tolérance: Espagne, Angleterre».

alle possibilità di ingresso di nuove religioni –, i termini in cui illustra il suo valore, separando soprattutto i contenuti religiosi della tolleranza dall'applicazione politica della stessa, risultano di grande rigore e di notevole forza, offrendo strumenti concettuali ed argomenti più efficaci rispetto al testo, sicuramente più energico e radicale dal punto di vista del linguaggio e della formulazione dei giudizi legati alla riflessione sulla religione, delle *Lettres Persanes*.