



Diritto e società

Religio Instrumentum Regni

Breve storia di un'espressione politico-giuridica, con una provocazione finale

di Tommaso Manzon

7 febbraio 2026

“Se alla società manca l'unità che deriva dal fatto che i rapporti tra le sue parti sono regolati con precisione, quell'unità che risulta dall'articolazione armoniosa delle sue varie funzioni assicurata da una disciplina efficace e se, inoltre, le manca l'unità basata sull'impegno delle volontà degli uomini verso un obiettivo comune, allora essa non è altro che un mucchio di sabbia che la minima scossa o il minimo soffio basteranno a disperdere” (Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, 1903)

Sommario: 1. [Nihil sub sole novum \(Qo 1,9\)](#) – 2. [Religio instrumentum regni: origini e aspetti dello sviluppo del termine](#) – 3. [Potere, religione, autonomia](#)

1. *Nihil sub sole novum* (Qo 1,9)

Questo breve saggio vuol essere un'esplorazione e una riflessione sul tema della religione vista in quanto *instrumentum regni*. Il motivo per cui esso è stato composto, è semplicemente che sono stato sollecitato a farlo. Ovviamente, chi lo ha fatto era una persona che riteneva che tale argomento fosse assolutamente attuale e che io potessi offrire qualche parola significativa in merito. In particolare, aveva in mente i diversi scenari in cui oggi vediamo emergere con forza un certo nesso tra potere politico e religioso, il quale si esplica con effetti usualmente distruttivi. Gli esempi fatti erano certe dinamiche e retoriche che osserviamo essere all'opera nel conflitto israelo-palestinese, in quello russo-ucraino, nonché nelle recenti proteste anti-governative in Iran. In tutti questi ambiti, la religione sembra occupare un posto di rilievo nel discorso pubblico, mentre appare essere impiegata come una stampella dei poteri costituiti (forse meglio, come una clava) nonché come un canale e un'ispirazione dei loro progetti politici.

Devo confessare che, inizialmente, la proposta mi ha trovato tra lo scettico e il freddo. Non perché ritenessi che il suo oggetto fosse nel merito poco interessante – al di là dei fatti di attualità, come potrebbe non esserlo la questione del rapporto tra potere secolare e potere spirituale ? – ma perché mi sono domandato quale fosse in effetti il suo grado di rilevanza qui, oggi, per noi, che siamo interessati indirettamente da quanto avviene in quelli scenari (e che comunque viviamo in una società in cui il nesso tra tali poteri sembra essere costruito in modo diverso che nelle realtà prima indicate). Piuttosto scarsa, mi risposi inizialmente. Ciò detto, riflettendoci più accuratamente, mi sono invece reso conto che, proprio come il tema della *religio instrumentum regni* è di interesse inesauribile, perciò stesso – poiché ciò che mi interessa lo fa in questo preciso istante – essa debba essere anche inesauribilmente attuale. E dunque, al di là dei fatti di attualità e della loro rilevanza più o meno stretta per noi e/o della loro più o meno grande influenza sulla nostra vita quotidiana, ci deve essere un senso per il quale il tema della *religio instrumentum regni* è per noi direttamente attuale e influente.

Questo è un punto che vale la pena di articolare con maggiore profondità, anche per iniziare a muovere gli ingranaggi del pensiero, e desidero farlo introducendo un riferimento preso dal *De Monarchia* di Dante Alighieri:

“l'uomo solo fra le creature è intermedio fra il mondo corruttibile e il mondo incorruttibile, e perciò con ragione *i filosofi lo paragonano alla linea dell'orizzonte che corre nel mezzo tra i due emisferi*. Perché l'uomo, considerato nel complesso delle due parti che ne formano l'essenza, anima e corpo, è corruttibile; considerato in rapporto a una sola, l'anima, è

incorruttibile. [...] Se dunque l'uomo è un termine medio tra il mondo corruttibile e l'incorruttibile, siccome ogni medio risente della natura degli estremi, viene da sé che l'uomo ha dell'una e dell'altra. E siccome ogni natura è orientata verso un fine ultimo, ne segue che duplice è la finalità dell'uomo; sicché, come fra tutti gli esseri è il solo partecipe della essenza corruttibile e della incorruttibile, così è il solo disposto al conseguimento di due mete ultime: *una, la finalità sua di corruttibile, a l'altra quella di incorruttibile*".

Proseguendo, Dante afferma che la finalità corruttibile dell'uomo è la "felicità in questa vita", raggiungibile grazie agli insegnamenti della filosofia (parafrasando: grazie agli insegnamenti di una sapienza puramente umana) e tramite l'esercizio delle virtù morali e intellettuali (temperanza, coraggio, sapienza, giustizia). La sua finalità incorruttibile sarebbe invece la "felicità nella vita eterna" raggiungibile grazie a "dettami di ordine spirituale che trascendono la ragione umana" e l'esercizio delle virtù teologali (amore, fede, speranza). Alla luce di ciò

"l'uomo ha avuto bisogno di una duplice guida in vista di una duplice meta: il sommo Pontefice che guidasse il genere umano alla vita eterna per la via segnata dalla rivelazione, e l'Imperatore, che sugli insegnamenti filosofici dirigesse il genere umano verso la felicità temporale".

Dunque, secondo Dante l'essere umano avrebbe due nature, a cui corrispondono due fini che consistono in due generi di felicità, raggiungibili tramite due insiemi di mezzi ovvero di virtù, a ciascuna delle quali è associata una guida che lo conduce nello sviluppare tali caratteristiche e lo accompagna verso la sua duplice meta. Ora, comprendo che per molti, probabilmente per la maggior parte dei miei lettori, affermare che siamo dotati di un'anima immortale (cioè, di un principio vitale immateriale che si esprime non esclusivamente, ma eminentemente nella sua capacità di avere una vita mentale razionale e auto-cosciente e che è in grado di sopravvivere alla nostra morte biologica) sia qualcosa di poco credibile o comunque tutto da dimostrare. Comprendo inoltre che l'immagine di un'umanità destinata dalla sua stessa intrinseca natura ad essere guidata alla sua duplice destinazione dal Sacro Romano Imperatore e dal Sommo Pontefice ci risulti anacronistica (per quanto riguarda soprattutto la sua prima componente) e/o discutibile (per quanto riguarda soprattutto la sua seconda componente) – e *in primis* chi scrive avrebbe da che dibattere con Dante su questo punto.

La questione cruciale che voglio porre a partire da questo testo del *De Monarchia* e che si collega al nostro argomento è però un'altra ed è qualcosa su cui credo possiamo convergere con il nostro autore: il punto è che in effetti, al netto dei particolari di ciò che Dante afferma, sembra per davvero esserci in noi una duplice logica, per cui la nostra esistenza punta a svilupparsi

contemporaneamente sia su di un piano orizzontale (quello che Dante descrive come corruttibile) che su di un piano verticale (quello che invece egli designa come incorruttibile). Per certi aspetti il secondo piano può sembrarci più vago nel suo aspetto, più difficile da definire, forse persino di dubbia esistenza, ma sta di fatto che nulla di tutto ciò impedisce né ha mai impedito agli esseri umani di coltivare un orientamento, un senso, una domanda sull'oltre, su quello che c'è al di là della dimensione orizzontale e corruttibile. Tale dinamica ha anche incontestabilmente a che fare con quello che percepiamo essere il fine e il senso della nostra vita e la nostra relazione con realtà che, secondo la tradizionale lista delle virtù teologali, hanno a che fare con il modo in cui viviamo il nostro amore, la nostra fede, la nostra speranza. Infine, possiamo senza dubbio convenire con Dante che è una costante della storia umana il fatto che in essa emergano delle personalità, comunità, istituzioni, che si propongono e che si affermano come detentori di verità, pratiche e competenze capaci di illuminarci e condurci al nostro duplice fine umano. Inevitabilmente, questo coacervo di forze di cui possiamo o meno far parte e rispetto alle quali possiamo essere più o meno allineati, vanno a costituire dei poteri capaci di influenzare in modo più o meno profondo i loro/nostri ecosistemi sociali.

Volendo calare il discorso di Dante nella nostra epoca, possiamo riformularlo nel modo che segue. Da una parte possiamo vedere, per esempio, i partiti politici e i corpi istituzionali con i loro dirigenti (lo Stato), che possiamo dire ricoprono all'incirca il ruolo che Dante assegnava all'Imperatore e al suo regno ; dall'altra, quelle che, riprendendo un'espressione del filosofo e teologo protestante Paul Ricoeur, potremmo chiamare "comunità confessanti" (*Per un'utopia confessante*), ossia tutti quei gruppi (non riducibili semplicemente alle religioni intese in senso tecnico) che "confessano" e quindi propongono una visione del mondo che va al di là della pura e semplice questione temporale-orizzontale. Anche queste comunità, come le altre, devono inevitabilmente esprimere una qualche forma di classe dirigente, che si faccia carico della loro conduzione e che si rivolga al suo contesto sociale (sia interno che esterno alla comunità) come una possibile fonte di guida, rispetto alla questione spirituale-verticale. Ci sono a questo punto almeno due domande che ci possiamo porre: che rapporto esiste tra i due livelli dell'esperienza umana che vengono identificati da Dante? E quale rapporto dunque deve esistere tra i poteri che di volta in volta emergono per guidarci nei terreni che dobbiamo attraversare per poter raggiungere il nostro duplice fine? Eccoci quindi alla questione del rapporto tra il potere secolare e quello spirituale, questione che del resto è al centro dello stesso *De Monarchia*. Se il ragionamento fino a qui è stato fatto filare in modo corretto, avremo anche riconosciuto che tale tema è per noi inesorabilmente cruciale e destinato a non poter essere mai del tutto quietato da una risposta conclusiva; ciò perché esso si radica in una "costante" dell'esperienza umana (la

nostra caratteristica duplicità materiale/immateriale) *che si concretizza sempre in modi diversi e instabili nelle incostanze e nelle tensioni della storia* – anche ai nostri tempi.

Affermare che la religione e quindi il potere spirituale sia un *instrumentum regni* del potere secolare, è un modo per rispondere alla domanda sul rapporto tra questi due poteri, tra i due aspetti della persona umana che gli sono sottintesi e infine sul rapporto esistente tra le due “felicità” che ad essi corrispondono. È una risposta in base alla quale di solito s’intende affermare, normalmente con cinismo, che tutto quanto quello che si sviluppa sul piano spirituale-verticale sia uno strumento nelle mani delle istituzioni che si riferiscono al piano temporale-orizzontale. Dunque, secondo questa risposta alle domande poste nel paragrafo precedente, vi sarebbe un rapporto di sudditanza che lega la dimensione spirituale a quella temporale, o al contrario di dominio e di manipolazione della seconda nei confronti della prima – o perlomeno, vi sarebbe a livello delle istituzioni che vi corrispondono.

Se però le domande che ho posto sono inesauribilmente attuali e quindi in qualche modo sono destinate a non scomparire mai e a riproporsi in continuazione nel corso delle vicende umane, così anche tale risposta – che è solo una delle tante possibili – può avere (insieme a tutte le sue alternative) i suoi corsi e ricorsi, le sue stagioni di successo e le sue stagioni d’infamia, senza scomparire mai del tutto dall’orizzonte delle possibilità teoriche e pratiche. Ecco quindi dimostrato l’infinito interesse e l’infinita presenza del nostro tema. Ma dunque, da dove la mia ritrosia iniziale ad occuparsi della questione? Ciò derivava dal fatto che, sebbene una tematica possa essere attuale, ciò non significa automaticamente che se ne debba per forza parlare. Anzi, proprio l’attualità di una questione può determinare una saturazione di parole che dovrebbe indurci a volte ad osservare una pausa di riflessione, a un temporaneo cessare della discussione sull’argomento. In un’epoca che importanti commentatori ci dicono essere segnata, perlomeno negli ultimi 30 anni, dalla rinascita della religione da un punto di vista della sua rilevanza politica e sociale (e ciò, beninteso, sia nel bene che nel male), vale veramente la pena aggiungere qualcosa a quanto già detto sulla questione *religio instrumentum regni*? In fondo, da quanto detto finora potremmo semplicemente concludere che *nihil novum sub sole*, “non vi è nulla di nuovo sotto il sole”: la religione nel corso della storia è stata innegabilmente utilizzata come strumento del potere secolare, in certe istanze lo è anche oggi, lo sarà ancora in futuro.

Eppure, in definitiva, lo stimolo a condurre quest’esercizio è giunto, ed è arrivato da una recente lettura (che, interessasse, lascio qui di seguito: <https://americanreformer.org/2025/08/why-your-pastor-supports-israel-and-why-its-complicated/>). In essa l’autore ripercorre le principali tappe dello sviluppo e della diffusione del sionismo cristiano nel protestantesimo anglo-sassone e

di come esso abbia prodotto una postura indefessamente pro-Israele presso certi segmenti delle chiese americane. Verso il termine dell'articolo, troviamo un confronto tra la retorica e le motivazioni utilizzate da politici di alto livello sia statunitensi che europei al fine giustificare la loro posizione di supporto allo stato ebraico:

“[i politici europei mostrano una] tendenza a giustificare il sostegno a Israele sulla base della sua democrazia liberale [la quale] spesso funge da sostituto dell'affinità culturale cristiana [-motivazione che invece viene spesso agitata da quelli americani]”.

Leggere questa osservazione mi ha smosso dei pensieri che mi hanno condotto a comporre il presente testo. In fondo il sionismo cristiano, che David Krusch della *Jewish Virtual Library* definisce come “il sostegno cristiano alla causa sionista e al ritorno del popolo ebraico nella sua patria biblica, Israele”, posizione basata sulla convinzione coltivata da “alcuni cristiani [...] che il rientro degli ebrei in Israele sia in linea con le profezie bibliche e che esso sia necessario affinché Gesù possa tornare sulla Terra per regnarvi come suo re”, potrebbe sembrare intuitivamente a molti come un esempio da manuale di *religio instrumentum regni* – ovvero un caso classico di una convinzione relativa alla finalità incorruttibile umana che viene messa al servizio di quanto pertiene alla nostra finalità corruttibile. Ma, ammesso e non concesso che sia così, che cosa dice questo dell'attitudine dei politici europei registrata da Harris (che, si noti, nel suo articolo cita direttamente figure di primo piano come Olaf Scholz ed Emmanuel Macron), ossia che, se spesso i politici americani sostengono Israele facendo appello alla religione, i politici europei lo fanno invece sulla base di motivazioni puramente orizzontali (Israele è una democrazia liberale)? Può essere che anche in loro sia all'opera in modo implicito una sorta di confessione di fede immanentista che fa appello alla democrazia come un bene sacro da proteggere e ciò a prescindere da quelle che possano essere le controversie che affliggono una particolare democrazia? Sulla base della risposta che diamo a queste due domande, sarebbe corretto affermare che noi europei abbiamo una religione civile per la quale la bontà della democrazia è un articolo di fede, e/o che le nostre istituzioni politiche governino anche sfruttando dei meccanismi di legittimazione sacrale? Ma può il collettivo delle nazioni europee, per come è strutturato, avere e fare uso di una religione come suo strumento di governo? E se anche la risposta fosse sì, sarebbe questa una situazione desiderabile? Da queste domande e riflessioni è scaturito il moto a scrivere questo articolo. Per articolare delle risposte e dei pensieri che diano ad esse un seguito, procederò in questo modo: innanzitutto, risalirò alle origini linguistiche dell'espressione *instrumentum regni* e di come essa sia stata impiegata in alcune fonti classiche, sia antiche che moderne. Nel fare ciò, vorrei innanzitutto raggiungere l'obiettivo di proporre al lettore una visione si spera leggermente più ricca e più circostanziata nelle fonti, di un idioma

spesso usato, ma su cui non necessariamente si riflette. In secondo luogo, mi addentrerò in un ragionamento più speculativo e costruttivo, cercando di ragionare sulla possibile risposta alle domande poste al termine del paragrafo precedente, dando particolare attenzione alle ultime due (può il collettivo delle nazioni europee avere e fare uso di una religione come strumento di governo? E se anche la risposta fosse sì, sarebbe questa una situazione desiderabile?).

Vorrei concludere questa sezione iniziale, che funge sia da introduzione che come primo tornata di confronto con il tema del saggio, con un appello finale all'interesse e al coinvolgimento del lettore, sperando che quanto scritto fino a questo punto non lo abbia annoiato e possa invece aver già in qualche modo destato la sua attenzione. Pertanto, presumendo che mediamente i fruitori di questa rivista siano dei giuristi, mi vorrei ora rivolgere direttamente ai membri di questa categoria, incoraggiandoli a procedere nella lettura facendo leva su di un ulteriore spunto di riflessione che riguarda direttamente la loro materia. Avendo postulato la compresenza nell'essere umano di due dimensioni che, seguendo Dante, possiamo chiamare rispettivamente corruttibile e incorruttibile, e avendo rilevato come a ciascuna di esse corrisponda una dimensione sociale che ne è sia l'espressione intersoggettiva che un organismo deputato alla coltivazione di una di queste due dimensioni affinché l'uomo possa raggiungere il fine che le corrisponde, è possibile inserire in questo quadro un ulteriore elemento di complessità – ovvero, che ciascuna delle realtà sociali che articolano in modo intersoggettivo i due aspetti corruttibile/incorruttibile caratterizzanti la specie umana, è dotata necessariamente *di un proprio ordinamento giuridico*. Detto diversamente, ogni comunità confessante e ogni realtà politica secolare ha bisogno, per poter esistere e funzionare, di un corpo di regole che fissino i comportamenti ritenuti leciti ed illeciti per i propri membri e che regolino quindi i rapporti umani sia al proprio interno che verso l'esterno. Ciò significa che, come in linea di principio è possibile stabilire una relazione di simmetria tra le due finalità umane e tra i due ordini sociali che ad esse corrispondono, così questa relazione si può stabilire tra i *corpora* di leggi cresciuti in seno alle diverse comunità, secolari e sacrali. Già Leibniz del resto aveva scritto, secondo parole simili per certi aspetti a quelle più antiche di Dante, quanto segue:

“La teologia tratta della felicità eterna e di tutto quanto stia in relazione ad essa, nella misura in cui ciò pertiene all'anima e alla coscienza; *essa si presenta quindi come una forma di giurisprudenza* che s'interessa di quanto è detto esistere *de foro interno* e che impiega sostanze e intelligenze invisibili; dal canto suo la *giurisprudenza* [enfasi nell'originale] ha come proprio oggetto il governo e le leggi, il cui fine è la felicità dell'uomo per quanto ad essa può contribuire ciò che è esterno e sensibile” (Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*);

Un modo per parafrasare questa citazione, collegandola a quanto scritto nelle pagine precedenti, è che il tema del rapporto tra fine corruttibile e fine incorruttibile dell'essere umano si accompagna a quello del rapporto politica/religione ed entrambi si accompagnano a quello del rapporto tra *diritto civile e diritto canonico* (intesi entrambi in questo caso come una categoria generale). Se è convincente affermare l'inesauribile interesse e l'inesauribile attualità di almeno uno di questi tre temi, ne deve derivare che, per co-implicazione, le stesse qualità pertengono logicamente anche agli altri due. Con ciò, spero di aver definitivamente giustificato la rilevanza del mio tema e la composizione di questo saggio, nonché di aver guadagnato l'attenzione del mio lettore. Procedo quindi senza ulteriori indugi a sviluppare i passaggi successivi del mio argomento.

2. *Religio instrumentum regni*: origini e aspetti dello sviluppo del termine

Come anticipato, in questa parte del saggio mi dedicherò a disegnare una breve genealogia del concetto di *religio instrumentum regni*. Va da sé che la questione sarebbe sufficientemente ricca da giustificare (almeno) un volume di svariate centinaia di pagine. Non potendo però eccedere i limiti che sono ragionevoli per uno scritto quale il presente, concentrerò la mia trattazione ad alcuni cenni riguardanti nomi e testi classici. In particolare, presterò attenzione a quelle figure e a quelle opere che costituiscono, a mio parere, le tappe cruciali del tracciato che ha portato nel nostro parlare comune l'espressione qui discussa, con le connotazioni che normalmente le attribuiamo. A costo di rischiare di prodursi in un eccesso di scolasticismo, ritengo che non ci sia niente di male nell'iniziare la ricostruzione di questa genealogia ponendo una base comune tra me e i miei lettori presentando una breve ma autorevole definizione. Essa servirà come punto di partenza prima di spostarci verso livelli speculativamente più densi.

Troviamo dunque che l'enciclopedia Treccani definisce la locuzione latina *instrumentum regni* come un'espressione principalmente impiegata in "riferimento all'azione che lo stato svolge sul potere ecclesiastico o su istituzioni religiose, considerandoli come mezzo per l'affermazione dei propri fini temporali" (*Vocabolario Treccani*). Quanto all'origine dell'espressione, la stessa fonte indica come probabile provenienza del sintagma *instrumentum regni* un passo delle *Storie* di Tacito, all'interno del quale il celebre storico romano, discutendo della figura di Galba e quale fosse il tono del suo governo, afferma quanto segue:

“lo strumento più efficace per esercitare bene il comando consisteva nel contare su buoni amici”.

Nel latino originale, la frase si legge in questo modo:

“nullum maius boni imperii instrumentum quam bonos amicos esse”.

Supponendo che questo sia effettivamente il *locus* da cui, con un leggero adattamento, ha origine l'espressione *instrumentum regni* (che evidentemente è un sinonimo di *imperii instrumentum*), bisogna altresì registrare come Tacito non faccia evidentemente alcun riferimento alla religione, bensì a una visione, tipicamente romana, dell'amicizia come di un certo tipo di legame politico. Dunque, pur tenendo presente le *Storie* sullo sfondo, al fine di rintracciare l'origine del concetto di *religio instrumentum regni*, è necessario cercare altrove. Esso in realtà, quanto al contenuto, precede lo storico romano di diversi secoli e appare in molteplici occasioni, sebbene lo si trovi sempre espresso in una forma linguisticamente differente (e non per forza in latino). In particolare, è nell'opera di un altro storico dell'antichità, ovvero Polibio, che troviamo una descrizione classica della religione descritta come strumento di governo:

“quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo Stato: la religione è più profondamente radicata e le cerimonie pubbliche e private sono celebrate con maggior pompa che presso ogni altro popolo. Ciò potrebbe suscitare la meraviglia di molti; a me sembra che i Romani abbiano istituito questi usi pensando alla natura del volgo. In una nazione formata da soli sapienti, sarebbe infatti inutile ricorrere a mezzi come questi, ma poiché la moltitudine è per sua natura volubile e soggiace a passioni di ogni genere, a sfrenata avidità, ad ira violenta, non c'è che trattenerla con siffatti apparati e con misteriosi timori. Sono per questo del parere che gli antichi non abbiano introdotto senza ragione presso le moltitudini la fede religiosa e le superstizioni sull'Ade, ma che piuttosto siano stolti coloro che cercano di eliminarle ai nostri giorni” (Polibio, *Storie*).

Il passo appena riportato è molto denso di implicazioni e andrebbe commentato in modo analitico. In questa sede e dati gli scopi di questo scritto, può essere sufficiente notare che esso riporta quello che è sostanzialmente il nucleo del modo comune di usare l'espressione *religio instrumentum regni*: la religione è un qualcosa che serve a puntellare il controllo della popolazione da parte delle autorità politiche. La differenza sostanziale rispetto al nostro comune modo d'intendere tale concetto è che esso viene qui presentato in modo assolutamente positivo: bene fanno i romani ad usare in tal modo, alquanto saggio, la religione; la “bestia” che è il popolo basso va tenuta sotto il controllo con il fascino e la paura del numinoso e dei riti che lo evocano.

Ciò va fatto per il bene di tutti, popolo incluso, che sarebbe il primo a soffrire se i suoi appetiti venissero lasciati privi di controllo.

Se lo storico di Megalopoli non è l'inventore dell'idea di *religio instrumentum regni* (ad esempio, ne troviamo delle tracce già nel V secolo, nel *Sisifo* di Crizia, a testimonianza di come questa comprensione del fatto religioso fosse da tempo parte della sapienza greca) ne è sicuramente un importante veicolo, data la sua fama presso le generazioni successive. Avvicinandoci di più alla nostra epoca, troviamo una ripresa dell'idea nell'opera del nostrano Machiavelli. A tal proposito, nel *Principe* si trova affermato quanto segue in merito al soggetto titolare dell'opera:

“A uno principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle; anzi ardirò dire questo: che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e, parendo di averle sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso [...] Deve adunque uno principe avere gran cura che non gli esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità; e paia, a udirlo e vederlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione: e non è cosa più necessaria a parer d'avere, che questa ultima qualità”.

Anche in questo caso troviamo un richiamo, di segno positivo, all'idea che la religione possa essere utilizzata per il fine di governare la *polis*. Nella fattispecie, si afferma come sia bene e utile per il principe di uno stato che egli faccia sfoggio di pietà religiosa e si mostri sempre integro e pietoso. Utile, si badi bene (questo sembra essere l'implicito del discorso di Machiavelli), non solo per sé e per garantire il proprio controllo del potere, bensì anche per la comunità di cui è il leader, che può trovare in lui un punto di riferimento, un esempio, una figura capace di mantenere l'ordine e di esercitare la clemenza e che probabilmente è ben voluta dal Cielo. Certo, aggiunge Machiavelli, meglio fare mostra di essere religiosi che esserlo per davvero – questo potrebbe infatti produrre dei problemi pragmatici, a chi deve far fronte agli intrighi, ai compromessi, ai delitti tipici della politica e del suo esercizio.

Sempre Machiavelli dedica i capitoli 11, 12 e 13 del primo libro dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* al tema dell'uso politico della religione, prendendo spunto per la sua discussione proprio dalla repubblica romana, le cui vicende vengono rendicontate dal grande patavino. Più nello specifico, il toscano discute di come Numa Pompilio, secondo re di Roma, incaricato dal Senato di completare l'ordinamento giuridico della città le cui basi erano state poste da Romolo e trovatosi di fronte “uno popolo ferocissimo e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le armi della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà”. Il successo dell'opera di Numa, ci dice Machiavelli, fu tale che “per più secoli non fu mai tanto

timore di Dio quanto in quella repubblica”, tanto che il suo ordinamento finì così non solo per disciplinare le passioni dei romani ma per renderli anche un popolo capace di grandi imprese perché più timorato di Dio che degli uomini. Il nostro può quindi affermare che, “se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obbligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché, dove è religione, facilmente si possono introdurre l’armi e dove sono l’armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella” e quest’ultima, come ormai abbiamo capito, è fondamentale per garantire la stabilità e promuovere la grandezza dello stato. Infatti,

“considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d’esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d’uno principe che sopperisca a’ difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d’esso”.

Ci troviamo qui di fronte a una compiuta concezione della *religio instrumentum regni* che rispecchia l’uso vernacolare di questa espressione. E infatti Machiavelli da queste osservazioni generalizza affermando che “quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d’una provincia, che vedere dispregiato il culto divino”. Tale imperativo è così cruciale per Machiavelli che egli raccomanda i principi affinché sostengano “tutte le cose che nascano in favore” della religione della loro terra, anche laddove le considerassero false. A tal proposito peraltro, egli registra lamentevolmente che “se ne’ principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta [la religione], secondo che dal datore d’essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai, che le non sono”.

Si noti come in tutto ciò Machiavelli non sia indifferente né alla questione del contenuto specifico di una particolare religione né alla questione della verità di tale contenuto, per quanto sia chiaro che egli si concentra sempre in primo luogo sulla sua funzione sociale. Ad esempio, afferma che Numa “simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale consigliava di quello ch’egli avesse a consigliare il popolo: e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi ed inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse”, glossando poi in proposito come “mai fu

alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate”. Oppure, nota che il popolo di Firenze, pur non essendo né ignorante né rozzo, “nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio”. Su ciò, Machiavelli non vuole giudicare “s’egli era vero o no, perché d’uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza [...] la vita sua, la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede”. Dunque la verità di una proposizione religiosa può essere vera o falsa e spesso nello stesso contesto possono apparire entrambe le qualità (Numa secondo Machiavelli mentì sul suo rapporto con la ninfa Egeria, cionondimeno ritiene che la sua elezione da parte del Senato fu ispirata dai “cieli”) e non è comunque indifferente che il religioso sia una persona di spiccata virtù (come Savonarola, che pure secondo il nostro potrebbe veramente aver disposto di un canale preferenziale con Dio) oppure no. Del resto, viene difficile credere che la religione possa svolgere quest’importante ruolo di conservazione dell’ordine sociale e di promozione della gloria umana se è completamente basata su di una falsità. Sicuramente non lo può fare, come ci insegna Machiavelli, se la classe dei suoi campioni è composta esclusivamente da uomini di virtù deficitaria. Quindi, per il fiorentino verità e virtù non sono elementi del tutto dispensabili quando si tratta della capacità della religione di tenere insieme la società: essa non può funzionare come *instrumentum regni* se brandita con completo cinismo da dei criminali, né se in essa non vi è alcunché di vero. Ciò detto, spregiudicatezza e costruzione possono entrare a far parte del suo uso politico, il che comunque è pienamente giustificato dal fine assolutamente nobile (la salvezza della società e la gloria del regno) che tali mezzi consentono di raggiungere.

Inutile dire che, nei secoli intercorsi tra Machiavelli e noi, altre voci si sono espresse sul tema e si potrebbero moltiplicare abbondantemente esempi e citazioni. Ve ne sono però due, che possiamo citare come rappresentative dello sviluppo intercorso negli ultimi cinque-sei secoli e ciò con il fine di arrivare perlomeno alle soglie della nostra epoca e di terminare così la parte storico-ricostruttiva di questo breve saggio. In primo luogo, al fine di mostrare l’evoluzione della comprensione della religione come *instrumentum regni*, è importante citare il concetto di “religione civile” elaborato da Rousseau all’interno dell’ultimo capitolo del *Contratto Sociale*. Qui, il pensatore svizzero afferma come sia fondamentale che il patto che fonda una legittima forza politica sovrana sia avvolto, per opera della religione, di un’aura di sacralità e ciò per rafforzare il senso di appartenenza dei cittadini allo stato e la loro dedizione al bene comune. Fino a qui, dunque, nulla di molto diverso da quanto abbiamo già trovato in Machiavelli (di cui del resto Rousseau era un estimatore). Diversamente però da quest’ultimo, il filosofo illuminista critica severamente il cristianesimo, non ritenendolo capace di fondare adeguatamente un ordine politico, al contrario di quanto invece erano in grado di fare le religioni antiche (in proposito,

anche il ginevrino tributa un onore particolare alla religione dell'antica Roma) – e, in una certa misura, l'Islam. Nelle sue stesse parole:

“Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale: ciò che, separando il sistema teologico dal sistema politico, fece che lo Stato cessò di essere uno, e cagionò le divisioni intestine, che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani”.

Questa situazione di doppio potere ha infatti creato

“un perpetuo conflitto di giurisdizioni, che ha reso impossibile ogni buon ordinamento negli Stati cristiani; e non si è mai potuto venire a capo di sapere a chi, fra il padrone e il prete, si fosse in obbligo di obbedire. Parecchi popoli, tuttavia, anche in Europa o nelle vicinanze, hanno voluto conservare o ristabilire l'antico sistema, ma senza successo; lo spirito del cristianesimo ha conquistato tutto. Il culto sacro è sempre rimasto o divenuto indipendente dal sovrano, senza legame necessario col corpo dello Stato”.

Dunque, quello che disturba il filosofo della Rivoluzione Francese, è l'ulteriorità del cristianesimo rispetto all'ordine politico secolare, la sua “relativa ultramondanità”, per cui esso sia guarda a un orizzonte che va al di là di quello terreno, ma da questo trae però una regola di vita che inevitabilmente influisce e del resto desidera influire anche sulle vicende di questo mondo – finendo così per diventare, secondo Rousseau, una causa di instabilità politica. Il cristianesimo non ha un “legame necessario col corpo dello Stato” – se ne può staccare, gli si può opporre, gli può sopravvivere qualora questo collassi. Secondo il nostro, l'unico filosofo cristiano a intuire il problema sarebbe stato Hobbes, il solo “che abbia osato proporre di riunir le due teste dell'aquila, e di ricondurre tutto all'unità politica, senza la quale mai Stato o governo saranno ben costituiti. Ma ha dovuto pur vedere che lo spirito dominatore del cristianesimo era incompatibile col suo sistema, e che l'interesse del prete sarebbe sempre più forte di quello dello stato”. Quindi, sebbene Hobbes abbia proposto una soluzione ai problemi causati dal cristianesimo al corpo sociale – riunire la spada del potere secolare e il pastorale del potere religioso nelle mani di un'unica figura sovrana, come suggerisce visivamente la celebre copertina originale del *Leviatano* – questa strada è cionondimeno condannata a fallire, essendo destinata a scontrarsi frontalmente con le caratteristiche strutturali di ciò che essa cerca di controllare.

L'alternativa al cristianesimo però non può nemmeno essere l'ateismo, che a questo punto potrebbe sembrare una posizione legittima o quantomeno alternativa alla riottosità dei discepoli di Gesù. Su questo punto, in polemica con il collega illuminista Pierre Bayle, scrive Rousseau nell'

Emilio:

“Bayle ha provato benissimo che il fanatismo è più pernicioso dell’ateismo, e ciò è incontestabile; ma quello che non ha badato a dire, e che non è men vero, sì è che il fanatismo, sebbene sanguinario e crudele, è pertanto una passione grande e forte, che eleva il cuore dell’uomo, che gli fa disprezzare la morte, che gli dà un’energia prodigiosa, e che non occorre che dirigere meglio per trarne le più sublimi virtù; invece l’irreligione, e in generale lo spirito ragionatore e filosofico, attenta alla vita, effemina, avvilita le anime, concentra tutte le passioni nella bassezza dell’interesse particolare, nell’abiezione dell’io umano, e scalza così, a poco a poco, i veri fondamenti di ogni società; poiché quello che gli interessi particolari hanno in comune è poca cosa, che non bilancerà mai quanto hanno di opposto. Se l’ateismo non fa versare il sangue degli uomini, è meno per amore della pace, che per indifferenza verso il bene [...]. Così il fanatismo, sebbene più funesto nei suoi effetti immediati di ciò che si chiama oggi lo spirito filosofico [ossia, nel gergo dell’epoca, lo spirito dello scetticismo religioso e dell’ateismo], lo è molto meno nelle sue conseguenze [...] la filosofia non può far alcun bene che la religione non faccia ancor meglio, e la religione ne fa molti che la filosofia non può fare”.

Ma se questa è la conclusione a cui arriva Rousseau, data la premessa che tale religione non può essere il cristianesimo e che la religione degli antichi romani, pur così gloriosa, è morta, “diventa necessaria una professione di fede puramente civile, della quale spetta al sovrano fissar gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza i quali è impossibile esser buon cittadino o suddito fedele” – e per la trasgressione dei quali, secondo Rousseau, si dovrebbe essere condannati a morte. I dogmi positivi di questa religione dovrebbero essere i seguenti: “l’esistenza della divinità possente, intelligente, benefica, providente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi”. Invece, l’unico dogma negativo di questo sistema religioso dovrebbe essere il “divieto dell’intolleranza”, rispetto alla quale Rousseau rifiuta di distinguere tra “intolleranza civile” e “intolleranza teologica” essendo queste “inseparabili” dato che “è impossibile vivere in pace con persone che crediamo dannate; amarle sarebbe odiare Dio che le punisce; bisogna assolutamente ricondurle a salvezza o tormentarle” e quindi “ovunque l’intolleranza teologica sia ammessa, è impossibile che non abbia qualche effetto civile; e non appena ne abbia, il sovrano non è più sovrano, neanche temporalmente”. Pertanto, secondo l’autore del *Contratto Sociale*, un sistema politico ben regolato, per poter funzionare efficientemente e garantirsi il supporto attivo e l’entusiasmo dei cittadini, deve promuovere attivamente una religione che svolga il ruolo di collante sociale e che ispiri il desiderio di

giustizia promettendo riconoscimenti e punizioni ultraterrene rispettivamente ai giusti e ai buoni. Questa sarebbe una religione senza rivelazione, le cui dottrine principali sarebbero derivate direttamente dall'uso della pura ragione del sovrano che le stabilisce come verità su cui basare la convivenza civile e che si riserba di essere "intollerante con gli intolleranti", ovvero con tutti coloro che la rifiutano, sia ciò per ateismo o per via di convinzioni teologiche con essa incompatibili – ironicamente, Rousseau costringe qui gli estremi opposti a coincidere, secondo una prospettiva che comminerebbe lo stesso crimine a Bakunin e all'integralista cattolico del XIX secolo, a Richard Dawkins e ad Osama Bin Laden. Comunque sia, è chiaro come anch'egli sia debitore di una comprensione della religione come *instrumentum regni* in fondo non molto diversa da quella che si può già ritrovare in Polibio e Machiavelli e che anche in questo caso vede in modo positivo, certo, date tutte le qualifiche del caso, la capacità della religione di fungere come dispositivo di organizzazione sociale.

In conclusione a questa piccola rassegna della genealogia del nostro comune intendimento dell'espressione *religio instrumentum regni*, non poteva mancare un riferimento a quella che ne è probabilmente la più famosa nonché forse più citata parafrasi, ovvero la famosa affermazione di Karl Marx (già presente in autori quali Novalis ed Heine) per la quale la religione sarebbe "l'oppio dei popoli". L'espressione, presente nell'introduzione del 1843 al testo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, appare in tal modo:

"Il fondamento della critica irreligiosa è: l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto sé stesso. Ma l'uomo non è un'entità astratta posta fuori dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. *Essa è l'oppio del popolo*. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di

abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola".

Si noti la profondità dell'affondo marxiano. Quello che infatti viene affermato dal filosofo tedesco, non è soltanto che la religione sia uno strumento (più precisamente bisognerebbe dire una "sostanza") brandito dalle classi dirigenti per tenere a bada le rivendicazioni dei più deboli rimandandole a un inesistente al di là (come chioserà in modo cristallino Lenin alcuni anni più tardi: "A coloro che faticano e vivono nel bisogno, per tutta la vita, viene insegnato dalla religione a essere sottomessi e pazienti mentre sono sulla terra, e a trarre conforto nella speranza di una ricompensa celeste" – *Novaja Žizn'*, 1905). Non è solo ciò. Non si tratta semplicemente di un rovesciamento della prospettiva rousseauiana, per cui la religione non viene più vista, poste certe condizioni, come un necessario garante della prosperità sociale in quanto sprone all'azione, fonte di affetto nei confronti della propria comunità e infine guardiana contro l'abuso del potere pubblico, mentre al contrario diventa ora il narcotico e lo stordente, utilizzato per sopire la ribellione e cristallizzare i rapporti di dominio.

Ben oltre ciò, Marx invoca non un semplice smantellamento della religione, ma l'emergere di un'umanità in cui il *sensus religiosus* si sia semplicemente estinto, perché non più bisognosa di illusioni ("*Imagine there's no heaven, it's easy if you try, no hell below us, above us, only sky, imagine all the people livin' for today*"). Questa sarebbe dunque un'umanità che non è senza speranza, ma che semplicemente non ha più bisogno di sperare, che non è senza consolazione, ma che semplicemente non ha più bisogno di consolazione. Questa è l'alternativa totale alla condizione dell'umanità governata tramite la religione, sia essa antica o moderna, romana, cristiana o civile. Da questo punto di vista, Marx è l'unico autore tra quelli che finora abbiamo citato che dia una valutazione inequivocabilmente negativa del fatto religioso e dell'influenza da essa diffusa sulla società: non una desiderabile opera di stabilizzazione ma una rete di potere che fa il gioco dei potenti. Da ciò si può ipotizzare che la nostra comprensione "volgare" dell'espressione *religio instrumentum regni* sia stata storicamente connotata più o meno consapevolmente da Marx e dai suoi seguaci, sebbene la stessa sia ben più antica dell'opera di quest'ultimo. Sicuramente, il modo in cui Marx affronta l'argomento va direttamente contro la valutazione positiva del ruolo sociale della religione che invece emerge negli autori più antichi, che pure in un modo o nell'altro l'hanno notato. Inoltre, se questi vedevano la socievolezza umana come strutturalmente bisognosa di un supporto di natura religiosa al punto che, *a là* Voltaire, "se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo" (*Epistola all'autore del libro dei tre impostori*), per Marx la questione è in linea di principio dispensabile – può esservi un'umanità che può vivere senza Dio e religione e che non sente minimamente il richiamo né dell'una né dell'altra cosa.

Su questo punto, che inevitabilmente solleva la domanda se a) un tale stato di cose sia possibile e se b) esso sia desiderabile – domande che qui non discuterò (perché richiederebbero una concentrazione esclusiva sul pensiero di Marx) per dedicarmi invece ad altri interrogativi – bisogna però interrompere la nostra ricostruzione storica. Si passerà quindi al suo momento costruttivo-speculativo, al fine di provare a sviluppare il nostro tema a partire dalle suggestioni che esso ha presentato, ricollegandosi anche alle domande preliminari avanzate nell'introduzione.

3. Potere, religione, autonomia

Riprendiamo e proviamo dunque ora a sviluppare due interrogativi che sono già stati posti nella sezione introduttiva: può il collettivo delle nazioni europee, per come è strutturato e alla luce dei suoi ideali fondamentali di dignità, libertà (inclusa di coscienza e di religione), uguaglianza, etc. (*Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea*), avere e fare uso di una religione come suo strumento di governo? E se anche la risposta fosse sì, sarebbe questa una situazione desiderabile? In breve, alla luce di quanto abbiamo esposto fino a qui, la risposta a queste domande sembra essere negativa in entrambi i casi. Si è visto infatti come, in ognuna delle sue accezioni discusse, il concetto di *religio instrumentum regni* sembri portare con sé degli assunti che non sembrano andare d'accordo con quelle che sono le premesse culturali e politiche delle moderne democrazie – ovvero di quelle nazioni che compongono l'UE. Autonomia nell'uso della ragione individuale, auto-governo dei popoli, piena secolarizzazione del potere temporale: questi sono alcuni dei principi contenuti in modo più o meno esplicito nelle carte fondamentali dell'Unione, che permeano la nostra vita pubblica e che stanno alla base del nostro ideale di politica. Come non potrebbe essere compromessa l'autonomia dei cittadini europei, se i governanti li indottrinassero nei precetti di una religione civile creata a tavolino? Che ne sarebbe della libertà religiosa di ciascuno se il potere politico si presentasse come teologicamente fondato? Infine, in che senso si potrebbe parlare di una vita politica auto-determinata, democratica (sia nella variante repubblicana che in quella monarchico-costituzionale), se il “principe” di oggi governasse con un potere velato di immagini ingannevoli e connotate in modo religioso?

Alla luce di queste considerazioni e di altre che si potrebbero fare, non dovrebbe essere una sorpresa che all'interno dell'Unione e delle unità statuali che la compongono il fatto religioso non viene, di solito almeno, condannato *in toto*. Esso, al netto delle sopravvivenze di alcune chiese

nazionali e di certi doveri dinastici di appartenenza a determinate denominazioni (es.: Inghilterra, Danimarca, Olanda), è normalmente relegato *in foro interno*. Ovviamente, esistono innumerevoli organizzazioni religiose che popolano il Vecchio Mondo e, a seconda dei casi, la loro esistenza viene favorita, tollerata o avversata. La questione però è che usualmente ciò che fanno si assume che abbia un valore per e si riduca in fondo sempre alla dimensione del *foro interno*. Esse possono certo essere attive nel “sociale”, come si suol dire, e quando lo fanno per questo vengono spesso lodate, ricevendo in alcuni contesti anche sovvenzioni pubbliche allo scopo di poter espletare tale servizio. Cionondimeno, rimane che il loro *proprium*, il discorso religioso in quanto tale, si presume sempre che rimanga confinato laddove non può fare danni. Sembrerebbe in tutto ciò che di *religio instrumentum regni* in Europa non ve ne sia neanche l'ombra, né di fatto né di diritto. Eppure, come già constatato in precedenza, i *leaders* europei in determinate occasioni sembrano esprimersi facendo riferimento a certi valori e concetti (libertà, democrazia, diritti umani) come se questi avessero un valore assoluto (o quantomeno un valore tale da poter giustificare politiche nazionali di importanza non minima, quale il supporto allo stato d'Israele) e quindi di fatto sacrale.

Dunque a una prima, certo semplicistica riflessione, sembra emergere una contraddizione: a un certo livello si rifiuta la logica dell'esercizio del potere religioso in combinazione con quello politico, mentre a un altro essa sembra essere accettata e praticata. Questo però avviene al livello di un'immanentistica religione civile del diritto, della libertà, della democrazia e di quant'altro vi viene appresso. Vi è inoltre un secondo problema: chi in tutta onestà può leggere un Polibio senza domandarsi se forse anche noi oggi, cittadini delle esangui repubbliche e monarchie costituzionali europee non avremmo bisogno di una nostra religione civile, di un qualcosa che ci dia disciplina, ordine, un senso di appartenenza alla cosa pubblica e una speranza per il futuro? In tal senso, viene il sospetto che il richiamo a certi valori abbia anche questo scopo – senza per questo affermare *a priori* che il tutto si riduca a una questione totalmente retorica.

A quest'ultimo proposito, vorrei ora introdurre un ulteriore riferimento storico, che non vuole solo andare ad arricchire il parco di quelli già menzionati, quanto spera di essere un mezzo che aiuti a spingere in avanti il ragionamento e sviluppare ulteriormente le risposte agli interrogativi posti nell'introduzione e ripresi più sopra. La questione – rispetto alla quale certo qui si può e si vogliono offrire soltanto dei cenni, degli spunti di riflessione – è se sia possibile trovare una “quadra” tra due fatti a prima vista totalmente divergenti. Ovvero, tra il superficiale rifiuto, sia strutturale che di fatto, della possibilità che nel nostro ambito socio-politico si faccia uso della religione in quanto *instrumentum regni* e l'impressione, un po' meno superficiale, che in realtà qualcosa di simile sia all'opera e che in fondo ce ne potrebbe essere pure il bisogno.

Tale riferimento, a dire il vero assai noto, è dovuto a John Adams, padre fondatore degli USA e loro secondo presidente, il quale è famoso tra le altre cose per aver affermato che “non esiste alcuna forma di governo armato di un potere capace di contendere con le passioni umane slegate dalla moralità e dalla religione”. Inoltre, riferendosi nello specifico al governo nato dalla guerra rivoluzionaria, aggiunse che, senza i due succitati fattori mitiganti, “l’avarizia, l’ambizione, il risentimento e la lussuria, spezzerebbero i più forti legami della nostra costituzione, nello stesso modo in cui una balena attraversa una rete”. Adams conclude in questo modo: “la nostra costituzione è stata fatta esclusivamente per un popolo morale e religioso. È del tutto inadeguata al governo di una popolazione che abbia un altro carattere” (John Adams, *Lettera alla Milizia del Massachusetts*). Questa citazione è interessante perché ad essa si associa una certa visione della religione come *instrumentum regni*, che però si discosta per alcuni aspetti da quelle già osservate; una visione per cui essa è vista come un presupposto essenziale dell’esperimento USA. Questo esperimento è quello di un paese basato su di una costituzione che promuove una “libertà ordinata”, concetto secondo il quale il proprio libero arbitrio deve limitarsi per consentire l’esistenza e il buon funzionamento dell’ordine sociale, il che include l’espressione, limitata ma reale, della propria libertà personale. In tutto ciò però è cruciale che tale limitazione non sia né generata, né garantita da un potere di tipo dispotico: essa dev’essere scelta, a partire da un desiderio di auto-governo e che esista la predetta condizione di “libertà ordinata”. Ecco quindi che emerge la questione della *religio instrumentum regni*, in modo però, lo si ripete che appare diverso da quello già osservato nelle pagine precedenti.

Nello specifico la questione interessante del discorso di Adams è che egli presume che la religiosità sia già di base un tratto caratteristico della popolazione statunitense. Esso non va né inserito o modificato a tavolino (alla Rousseau) e, sebbene egli riconosca l’utilità dell’ammaestramento che la religione fornisce, necessario per rendere governabile una nazione, quella che ci presenta non è una visione di essa come di uno strumento di controllo nelle mani di un sovrano atto a reprimere le minacce al suo potere. Al contrario, la religione per come la vede Adams combacia con una certa forma di costituzione, quella democratica e repubblicana degli USA, che è stata *fatta per* ma anche *da* un popolo morale e religioso. Si tratta quindi di una *religio instrumentum regni* che senz’altro è strumento di potere per garantisce la possibilità materiale di applicare tale costituzione, ma così facendo e trattandosi di una costituzione democratica e repubblicana, è un *instrumentum regni* che finisce per favorire l’*autonomia* e non l’*eteronomia* dei governati – autonomia che, intrecciata con la religione stessa, è contemporaneamente la fonte della costituzione. In altri termini, la *religio instrumentum regni* che ha in mente Adams non è quella del principe machiavelliano, ossia una delle tante armi nell’arsenale di quest’ultimo,

aventi lo scopo di garantirgli il mantenimento del potere. Né, è un semplice dispositivo artificiale inventato dal governante rousseauiano atto ad attivare l'amor patrio e lo spirito di sacrificio dei cittadini della repubblica. La religione che Adams immagina alimenta invece la capacità e il desiderio di coloro che la praticano di auto-governarsi attraverso delle istituzioni politiche rappresentative, anziché il loro vivere sotto una guida che in definitiva finisce sempre per essere dispotica. Da questo desiderio nasce una costituzione e delle istituzioni che sono i canali e le espressioni pratiche di questo auto-governo, la cui efficacia e l'obbedienza al quale è garantita proprio da quella stessa religiosità che l'hanno permessa. Si crea quindi, almeno in ipotesi, un circolo virtuoso tra religiosità, autonomia politica ed istituzioni, dove l'una rinforza l'altra, anziché impedirsi a vicenda. Pertanto, la prospettiva implicita nelle parole di John Adams ci consente di vedere l'intera dinamica della *religio instrumentum regni* da un punto di vista differente rispetto a quello espresso dalle fonti precedenti.

In sintesi e per ricapitolare, vorrei proporre di comprendere la differenza tra ciò che traspare dalle parole di Adams e quello invece che troviamo negli scritti degli altri autori che abbiamo citato come la differenza che passa tra una visione eteronomistica e una visione autonomistica del nesso obbedienza politica-religione-governo politico. Nel primo caso, la religione è un *instrumentum regni* che, attraverso l'inganno, il fascino e la paura, estorce di fatto al popolo un'obbedienza basata su di una visione distorta della realtà. La religione in questo caso quindi crea eteronomia, cioè riduce la capacità delle persone di auto-governarsi e le cattura nelle maglie del potere politico. Al contrario, secondo una visione autonomistica, la religione è *instrumentum regni* perché, attraverso l'istruzione e l'appello alla persona, essa aumenta il grado di autonomia e quindi la capacità di auto-governarsi delle persone, rendendo le istituzioni non delle strutture dispotiche, bensì dei canali in cui l'azione collettiva può prendere forma.

Questa visione pone il presidente degli USA su di un piano diverso da quello degli altri autori che abbiamo preso in esame. Allo stesso tempo, John Adams, come Machiavelli e gli altri pensatori citati, mantiene l'idea che la dimensione religiosa sia necessaria per garantire la governabilità di un popolo. Ancora una volta però, *contro* la tradizione di una religione che sia *instrumentum regni eteronomista*, la visione che qui abbiamo preso brevemente in considerazione è quella di un fatto religioso che non va creato *ad hoc* o amministrato con sapienza da uno *sponsor* statale per i fini del sovrano. Qui la presenza di un fatto religioso è dato per scontato come elemento costitutivo del "politico" e come ciò che rende possibile una sana vita politica repubblicana, creando così una sorta di *feedback loop* dove il religioso dà un "input animante" al politico, che lo restituisce come un output di buon ordine che favorisce il religioso nel suo costante tentativo di "condurre una vita tranquilla e quieta in tutta pietà e dignità" (1 Timoteo 2:2). Questo chiama in

causa le condizioni materiali perché si possa dare veramente un governo *dal popolo, del popolo, per il popolo* (Abraham Lincoln, *Discorso di Gettysburg*). Tale realtà non si può ottenere semplicemente con la mobilitazione confusa e immediata delle masse, ma con l'esercizio ordinato della libertà secondo un fine etico, che è quello di perseguire la piena fioritura umana a tutti i livelli della società, secondo le varie forme e ordini di governo stabiliti dalla costituzione di un paese. Ma cosa può garantire un'obbedienza che sia adesione autonoma e non costrizione estorta o persuasione ottenuta con l'inganno? Che cosa può consentire partecipazione che non sia demagogia, ma assunzione di responsabilità? Che cosa può favorire un'attitudine di servizio da parte dei pubblici funzionari oltre il desiderio di onori e ricchezze che pure sono costantemente alla portata di mano di occupa le sfere del governo?

In conclusione, riprendendo gli interrogativi posti all'inizio della sezione, si apre la possibilità e la visione di una forma di religione utilizzata, in senso lato, come *instrumentum regni*, e capace quindi di fornire quella dimensione di senso e di ordine che – Polibio ci avverte – non può mancare a nessuna comunità umana e di cui le nostre nazioni europee oggi sembrano essere così sguarnite. Nel contempo però essa, votata a rendere possibile, difendere e coltivare l'autonomia umana, non inibirebbe né infrangerebbe i valori su cui esse affermano di essere fondate. Anzi, garantendone la protezione, dando ordine e direzione al mondo civile, un tale esercizio della religione in senso politico potrebbe forse essere l'unico contesto in cui questi valori, anziché essere compromessi, possano inverarsi. Paradossalmente, nel momento in cui essi smettono di occupare un ruolo di primo piano, surrogando il "sacro", accodandosi invece ad altri valori di ordine superiore, finirebbero certo per ottenere un posto di seconda fila nell'ordine delle cose, che tuttavia si potrebbe rivelare più stabile ed efficace di quello da essi occupato precedentemente. A questo punto essi infatti sarebbero fondati e garantiti da qualcosa che li trascende e li preserva.

La provocazione conclusiva è dunque questa: e se alla luce di quanto discusso la risposta a ogni interrogativo posto nelle ultime pagine fosse il fatto che "il ginocchio dev'essere piegato di fronte a Dio" (A. Kuyper, *Lezioni sul Calvinismo*)?