

I FILOSOFI, MAOMETTO E IL CONCILIO. MARSILIO DA PADOVA SUI LEGISLATORI RELIGIOSI

ALESSANDRO MULIERI

Research Foundation Flanders (FWO) / Katholieke Universiteit Leuven
a.mulieri@kuleuven.be

ABSTRACT

The aim of this article is to investigate the problem of the religious legislator in Marsilius of Padua's political thought. Focusing on examples that are drawn from both Christian and non-Christian religions (Muhammad, the philosophers, the Council), it is shown that Marsilius' perspective on the religious legislator reflects an instrumental interpretation of the social and political functions of religion as a public cult. Marsilius' presentation of the religious legislators overturns Augustine's theory of the two mystical cities and draws on ideas of "civil religion" that are similar to those of John of Jandun and have their roots in Greek and Jewish-Islamic thought.

KEYWORDS

Marsilio da Padova, Religione civile, Maometto, Concilio, Giovanni di Jandun.

Tra gli aspetti più originali del pensiero politico di Marsilio da Padova, la figura del legislatore è da sempre stata oggetto di accesi dibattiti tra gli interpreti del pensiero del Padovano. Se una certa storiografia ora in parte datata tendeva a interpretarla come la chiave di volta della presunta "modernità" democratica del pensiero di Marsilio¹, gli studi più recenti sul tema hanno ormai confermato, seppure in forme e modi diversi, la funzione essenzialmente "normativa" che il legislatore marsiliano svolge nell'ideale della comunità politica esposto nel *Defensor Pacis* (1324)². Nella

¹ A. Gewirth, A., «Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua», *Medioevo* 5, 1979, pp. 23-48.

² G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Padova, Carocci, 2013; C. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1995; C. Condren, «Democracy and the Defensor Pacis: On the English Language Tradition of Marsilian Interpretation», *Il Pensiero Politico* 13, 1980, pp. 301-316; A. Mulieri A., «Marsilius of Padua on Representation», *History of Political Thought*, 2017, vol. 38, no. 4, 2017, pp. 623-643;

letteratura più recente, si è ormai giunti a un sostanziale accordo di fondo sull'idea che lo scopo principale della definizione marsiliana del legislatore, il *populus seu civium universitas* del capitolo 12 della prima *dictio* del *Defensor*, sia quello di offrire un fondamento di legittimità del potere legislativo e politico alternativo a quello, che così spesso andava di pari passo con la dottrina del diritto naturale nel contesto di Marsilio, della teoria papale della *plenitudo potestatis*. La sottolineatura di quest'aspetto funzionale del problema del legislatore non esaurisce certo la complessità della trattazione marsiliana del tema sia nel *Defensor Pacis* che nel *Defensor Minor* ma contribuisce a restituire tutta l'originalità che questo problema svolge nel pensiero politico del Padovano.

Nel presentare le figure del popolo o della totalità dei cittadini come legislatori e perno del sistema politico che viene descritto nella sua opera del 1324, Marsilio rielabora in modo originale idee che erano già diffuse nel contesto intellettuale e politico in cui matura il *Defensor*³. A cominciare dai due temi del *populus* e dell'*universitas* che così tanto spazio avevano avuto in quella cultura comunale a Padova dove il *magister* aveva avviato la sua formazione in una famiglia di notai. Come dimostrato da una gamma ampia di studi, le presentazioni marsiliane del *populus* e dell'*universitas civium* sono una chiara eco delle discussioni di questi concetti nella cultura municipale da cui proveniva il Padovano⁴. Questa stessa cultura era stata fondamentale nella formazione del pensiero politico tardo medievale a partire dalla traduzione della *Politica* di Aristotele negli anni '60 del '200. E infatti, sia i commentatori della *Politica*, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Pietro d'Alvernia, per citarne alcuni, che i trattatisti di inizio secolo, Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Tolomeo da Lucca, avevano tentato di riadattare le complesse categorie aristoteliche della *Politica* alla comprensione della realtà politica municipale italiana. Marsilio, che continua la sua formazione all'università di Parigi e ascende ai gradini della carriera universitaria, era profondo conoscitore anche di questa letteratura che costituisce il nocciolo del pensiero politico tardo medievale. Così come, egli conosceva forse a fondo il tema, che era stato ampiamente trattato nella cultura giuridica tardo medievale, della *lex regia de imperio* e dell'impatto che la stessa aveva avuto nel determinare certi tecnicismi giuridici e i tatticismi politici insiti nello scontro, da sempre presente nel Medioevo, tra

M. Merlo, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Franco Angeli, Roma, 2004.

³ Briguglia, *Marsilio da Padova* op. cit.

⁴ Per un'ottima introduzione alla vita e al percorso intellettuale si vedano C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Milano, Laterza, 1995 e F. Godhardt, F., «The Life of Marsilius of Padua», in Nederman, C. and Moreno-Riaño G., a cura di, *A Companion of Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2012, pp. 71–115.

Impero e Papato⁵. Nel *Defensor*, egli propone una sintesi originale dei dibattiti appena citati mantenendo un doppio livello di considerazione, che è tipico del pensiero ghibellino a cui egli faceva riferimento⁶, della dialettica tra poteri universali e poteri particolari del tardo Medioevo e della prima modernità. Le oscillazioni che caratterizzano la descrizione marsiliana del legislatore, che talvolta coincide con le assemblee del Comune di Padova e talvolta sembra riflettere in maniera piuttosto serrata la finzione giuridica della *lex regia de imperio* sono spie di una sintesi che, seppure mai totalmente compiuta, matura all'interno del doppio livello di poteri che abbiamo appena descritto⁷.

Se dunque la descrizione del legislatore deve essere pienamente collocata all'interno della complessità di contesti in cui nasce il *Defensor*, è il peso enorme che la trattazione marsiliana attribuisce a questa figura a costituire il forte aspetto di originalità della descrizione marsiliana della stessa. Nessun autore prima di Marsilio aveva attribuito un ruolo di eguale importanza alla figura del legislatore nel proprio pensiero, a partire dal pensatore che, forse più di ogni altro, costituisce l'*auctoritas* principale per il Padovano: Aristotele. Il contributo aristotelico all'elaborazione della dottrina del *legislator* marsiliano, tema complesso su cui si è scritto molto, è piuttosto articolato e nient'affatto immediato. Aristotele non sostiene mai da nessuna parte in maniera chiara ed esplicita la dottrina del *legislator* come *causa effectiva* della divisione in parti della *communitas* politica. Né nell'*Etica Nicomachea*, dove pure la questione della legislazione è più volte toccata⁸, né nella *Politica*, è presente una trattazione sistematica della figura del *nomothetes*. Nella *Politica*, il legislatore assume principalmente due personificazioni diverse in differenti punti dell'opera. Da una parte è riconducibile alle grandi figure di legislatori dell'antichità greca: si allude a Solone e Clistene per quanto riguarda Atene, a Licurgo e Teopompo per quanto riguarda Sparta, e a tutta un'altra serie di figure minori, spesso della magna Grecia, citate in diversi punti della *Politica*. La convinzione aristotelica, piuttosto cauta e conservatrice in questa materia, è che l'opera della legislazione abbia un ruolo fondamentale nella stabilità futura delle costituzioni e che qualsiasi forma di cambiamento della legislazione sia da vagliare in maniera estremamente ponderata, perché foriero di turbamenti e sedizioni nelle comunità politiche. D'altra parte, in maniera molto diversa

⁵ Su questo si veda J. Canning, «Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300–1450», in John H. Burns, a cura di, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 454–76.

⁶ G. Briguglia, *Marsilio* op. cit., 49.

⁷ G. Piaia, *Marsilio e dintorni: contributi alla storia delle idee*, Padova, Antenore, 1999; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970; Merlo, *Il pensiero della politica come grammatica* op. cit.

⁸ Per esempio, nei capitoli V e X.

dall'importanza centrale ascritta a questa figura nel *Defensor Pacis*, in più punti sia della *Politica* che dell'*Etica Nicomachea*, il legislatore rimane una figura impersonale e vaga le cui funzioni, date per scontate, non vengono sottoposte ad analisi approfondite. E' vero che in alcuni punti della *Politica*, ad esempio nell'ultima parte del libro III, Aristotele si sofferma a lungo sul problema di chi debba avere preminenza nella legislazione chiarendo a chi spetti di legiferare tra i saggi e la moltitudine. Ma l'aspetto della legislazione non è trattato separatamente da quello del governo, anzi spesso tende a confondersi con esso e quello perché quello che interessa precipuamente ad Aristotele è stabilire soprattutto le diverse competenze all'interno della comunità politica, non delineare una concezione sistematica di chi sia incaricato di fare le leggi e della modalità che porta alla creazione e evoluzione delle stesse. La mancanza di una trattazione sistematica del tema in Aristotele evidenzia ancora di più l'originalità della decisione marsiliana di rendere la figura del legislatore centrale nel *Defensor Pacis* e dei motivi per cui Marsilio si sia occupato in maniera dettagliata e decisiva di tale questione, pur non trovando un forte riscontro della stessa nella sua *auctoritas* principale. Allo stesso tempo, permette di evidenziare come la maggior parte degli elementi adoperati dal Maestro padovano per costruire e giustificare il legislatore rimangano di ascendenza genuinamente aristotelica; Marsilio, infatti, fa uso costante delle categorie filosofiche dello Stagirita nella sua definizione del legislatore. Senza esagerare, si potrebbe sostenere che l'idea principale di Marsilio che il legislatore sia la *universitas civium* o il *populus* è interamente sostanziata da riferimenti a idee di origine aristotelica che si ritrovano sia nei testi dello Stagirita che in quelli dei vari commentatori musulmani, ebraici e cristiani che si erano cimentati con temi come la saggezza delle folle, la superiorità del tutto sulla parte, o l'idea che l'imparzialità della legge dipenda dall'azione di una collettività.

CHE COS'È IL LEGISLATORE RELIGIOSO?

Il doppio livello attraverso il quale si struttura l'esposizione marsiliana del problema del legislatore, allo stesso tempo di rottura con la tradizione per il peso della stessa figura nel *Defensor Pacis* e di appropriazione strumentale di linguaggi precedenti come quello aristotelico o dei suoi interpreti, svolge un ruolo essenziale anche nella trattazione del legislatore religioso, un tema che finora non è stato oggetto di studi sistematici nella letteratura sul Padovano ma che permette di evidenziare tutto il profondo radicalismo del progetto marsiliano⁹. Un'analisi del tema deve innanzitutto

⁹ In Marsilio sono presenti due tipi di legislatori, uno che potremmo definire laico, e uno che si colloca nella sfera religiosa. Ora, come è forse ovvio, anche quest'ultimo tipo

chiarire che cosa si intenda per legislatore religioso nel pensiero di Marsilio da Padova. Se per legislatore si intende, come lo stesso Padovano presagisce nella sua definizione come *populus* o *universitas civium* (che sono di fatto sinonimi della *multitudo*) nel capitolo 12 della prima *dictio*, la causa efficiente della legge umana nella comunità politica, è chiaro che è la stessa opinione che ci sia un legislatore religioso a essere problematica nel *Defensor Pacis*. Infatti, l'idea che alla componente sacerdotale della comunità politica, quella cioè deputata al culto e all'educazione morale che sono necessarie per raggiungere la salvezza eterna, possa essere ascritta una qualche funzione nella produzione delle leggi umane si pone in totale contraddizione con lo scopo principale dell'analisi del Padovano: contrastare l'*opinio perversa* della *plenitudo potestatis* e opporsi a qualsiasi forma di ingerenza del potere papale e ecclesiastico nel processo legislativo e nel governo della comunità politica terrena. Quando si parla di legislatore religioso, bisogna dunque innanzitutto specificare quale sia la specificità di questa figura rispetto all'idea centrale del legislatore difesa nel capitolo 12 della prima *dictio* del *Defensor*.

Un'importante differenza tra il legislatore umano e quello religioso è ravvisabile innanzitutto nell'idea di *lex* che entra in gioco in queste due definizioni del legislatore. Nel paragrafo III del capitolo 10 della prima *dictio* del *Defensor*, Marsilio distingue quattro significati del concetto di *lex*. Ai fini della nostra indagine, importa soffermarsi sugli ultimi due significati della legge, che si riferiscono rispettivamente alla sfera civile e a quella religiosa. Per quanto riguarda la legge umana, il Padovano la definisce come una norma di «ciò che è giusto e vantaggioso per la comunità civile» e per la quale sia stato emanato un «comando coattivo»¹⁰. Come rilevato da vari interpreti, lungi dal proporre una forma di positivismo giuridico¹¹, il discorso di Marsilio mira a definire la vera *lex humana* come una *lex perfecta*, e cioè una legge che combini un criterio di verità nella definizione del giusto e del vantaggioso e un precetto coercitivo in grado di rendere tale definizione vincolante per la comunità politica. Il criterio che il Padovano

di legislatore ha un riscontro piuttosto debole nella trattazione politica aristotelica, e tuttavia vedremo che in Marsilio i legislatori religiosi finiscono dunque anch'essi, malgrado la loro lontananza dalla comunità politica dei laici, per tingersi di coloriture aristoteliche.

¹⁰ Cito da Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, edizione italiana di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, con testo latino a fronte, 2001, Rizzoli, Milano, modificando la traduzione se necessario. Questo passaggio viene da p. 105.

¹¹ La tradizionale interpretazione di un Marsilio teorico del positivismo giuridico chiaramente presente in A. Gewirth, *The Defender of Peace: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951, è stata definitivamente confutata da Lewis, E. «The "Positivism" of Marsiglio of Padua», *Speculum* 38, 1963, pp. 541–82.

sceglie di utilizzare per stabilire la giustezza e verità della legge perfetta scavalca l'opzione del diritto naturale, che, se per Marsilio in questo coerente con la tradizione medievale continua a essere un modo per stabilire i criteri extra-giuridici del *licitum* e dell'*illicitum*, tuttavia ha scarsa rilevanza nel determinare il modello normativo di riferimento da utilizzare nella definizione del contenuto della *lex humana*¹². In alternativa, Marsilio costruisce nel capitolo 11 della prima *dictio* una teoria collettivista della *scientia* o *prudencia* che pone a fondamento della *lex perfecta* una molteplicità di esseri umani. L'idea di Marsilio è che la *prudencia* sia la base della *lex perfecta* e che tale *prudencia* abbisogni di una forma dell'*experientia*, «*he autem temporis multitudine*»¹³. La necessità che si abbia disposizione un adeguato accumulo di *experientia* per la formazione di una solida *prudencia* è corroborata da una citazione, abbastanza frequente tra i medievali, dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele spiega che i giovani possono diventare esperti in certe materie ma ciò non vuol dire che essi diventino saggi, poiché la saggezza richiede tanta esperienza e, dunque, molto tempo¹⁴. La parte restante del capitolo è dedicata a costruire una teoria che possa giustificare la dimensione collettiva e trans-temporale che Marsilio ritiene necessaria per avere un adeguato fondamento normativo per la legge umana. È nella moltitudine intesa come l'insieme degli individui di tutta una generazione più quello di tutte le generazioni successive che si trovano le basi dell'idea di conoscenza necessaria per arrivare a una legge perfetta¹⁵. Come spiega il Padovano:

¹² Sul tema si vedano J. Canning, «Law, Sovereignty and Corporation Theory» op. citi, p. 461; C. Dolcini, *Introduzione* op. cit., p. 4; R. Lambertini, «Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II», in G. Moreno-Riaño and C. Nederman, a cura di, *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2012, pp. 229–64, specialmente pp. 244–245; A. Brett, «Political Right(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua», in V. Mäkinen and P. Korkman, a cura di, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, 95–118, p. 107. La stragrande maggioranza degli studiosi è in accordo sull'originalità della posizione marsiliana riguardo al ruolo del diritto naturale nel diritto positivo.

¹³ Marsilio, *il difensore* op. cit., pp. 113–114.

¹⁴ *Ibidem*, p. 115: «Inoltre Aristotele afferma nell'*Etica*, libro VI: “Ma una prova di ciò che è stato detto è che alcuni giovani diventano geometri ed esperti conoscitori di tali argomenti ma non sembra che diventino saggi. Il motivo è che la saggezza è fatta da singole cose che diventano note con l'esperienza, ma il giovane non è esperto. Infatti, l'esperienza richiede molto tempo”».

¹⁵ Vanno sottolineate le somiglianze che accomunano quest'idea di Marsilio al collettivismo insito nel monopsichismo di Giovanni di Jandun, che pure non è politico in sé stesso (si veda J. B. Brenet, *Transferts du sujet. la noétique d'Averroés selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, pp. 423–432) oppure al tema della *successio* che si ritrova in vari averroisti latini sostenitori dell'unicità dell'intelletto possibile (Sul tema è particolarmente utile E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 36–37 and p. 53, nota 62). D'altra parte, Alain de Libera a

[c]iò che un uomo solo trova o può sapere da sé, sia nella scienza delle cose giuste e vantaggiose per la comunità civile, sia nelle altre scienze è ben poca cosa. Inoltre, ciò che gli uomini di una sola generazione osservano è imperfetto rispetto a ciò che è colto da più generazioni.¹⁶

Dunque:

[t]utte le arti e le discipline sono state perfezionate dalla collaborazione reciproca degli uomini e per l'aggiunta di nuove scoperte a scoperte precedenti¹⁷

La collaborazione reciproca tra gli uomini sostituisce il diritto naturale come fondamento della legge umana, assumendo le sembianze di una teoria scientifica del sapere come accumulo della conoscenza di varie generazioni di esseri umani successive¹⁸.

A differenza di questa definizione della legge umana, che è *lex* nel quarto significato e che giustifica la definizione del legislatore umano come *populus seu civium universitas* nel capitolo 12 della prima *dictio*, il legislatore religioso si avvale di un'idea di *lex* molto diversa che Marsilio espone nel terzo significato spiegato nel capitolo 10 della prima *dictio*. Secondo questa definizione, la *lex* diventa un sinonimo dell'idea di *secta*, termine che Marsilio, sulla scorta di una tradizione consolidata, utilizza come traduzione dell'idea di religione. In questo significato, la legge «è impiegata come regola che contiene gli insegnamenti delle azioni umane comandate, a seconda che esse siano ordinate alla gloria o alla punizione nella vita futura»¹⁹, dove a essere sottolineato è il fatto che, in questo

più riprese sottolinea come uno degli apporti principali della riscoperta del sapere e della cultura arabe nel contesto dell'Occidente latino consista proprio in una commistione tra l'idea della collettivizzazione del sapere e la teoria farabiana dell'ascesa intellettuale degli individui. De Libera mostra chiaramente come questa teoria degli Arabi fosse stata ampiamente utilizzata da vari *magistri artium* dal XIII secolo in poi e come le sue tracce possano trovarsi espresse in maniera chiara e inequivocabile già in Alberto Magno che, forse non a caso, aveva studiato proprio a Padova, probabilmente a contatto con le stesse fonti greco-arabe della filosofia naturale alle quali si abbevererà Marsilio, vd. Alain De Libera, *Penser au Moyen Age*, Éditions Seuil, Paris, 1991, soprattutto pp. 140-141.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ La questione di come il tempo possa contribuire a costruire un fondamento solido per la legge si risolve, per Marsilio, in una teoria dell'*experientia* che presuppone l'accumulo del sapere di una sola generazione più quello del sapere di varie generazioni successive di uomini, teoria della «*experientia ex additione posteriorum*» che Marsilio mutua dalla teoria della scienza astrologica di uno dei suoi maestri: Pietro d'Abano. Sul tema si veda Mulieri, A., «Marsilius of Padua and Peter of Abano: the Scientific Foundations of Marsilius of Padua's Science of Law-making», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, no. 2, 2018, pp. 276-296.

¹⁹ Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., p. 101.

significato, la legge sta a indicare un insieme di precetti normativi (*monita humanorum actuum imperatorum*) volti a regolamentare le azioni umane e il comportamento morale delle persone certo in questa vita, ma in vista di una punizione o di una sanzione che sarà messa in pratica solo nella vita dopo la morte. Naturalmente questa definizione della *lex* come religione pone subito il problema di come diversificare le varie religioni e di come isolare il carattere di verità che il Padovano attribuisce alla religione cristiana, o *lex evangelica*. Marsilio si mostra subito consapevole di ciò nello scrivere che secondo il terzo significato:

la legge mosaica viene chiamata legge limitatamente a una sua certa parte, così come la legge evangelica viene chiamata legge nella sua totalità. Infatti San Paolo dice nell'Epistola agli Ebrei: «Cambiato il sacerdozio, bisogna cambiare la legge». Si parla di legge in questo senso a proposito dell'insegnamento evangelico, anche nel capitolo 1 dell'Epistola di Giacomo: «ma colui che contemplerà la legge perfetta della libertà e persevererà in essa, sarà beato nel suo operare». Secondo questa accezione vengono definite leggi, nella loro totalità o in parte, tutte le religioni, come quella di Maometto e dei Persiani, anche se tra esse solo la legge mosaica ed evangelica, cioè cristiana, ha in sé la verità. Così anche Aristotele ha chiamato leggi le religioni quando ha affermato nella *Metafisica*, libro II: «Quanta forza abbia ciò che è consuetudine, lo dimostrano le leggi»; e nella *Metafisica*, libro XII: «Invero, il resto è stato aggiunto come mito per persuadere i molti alle leggi e a ciò che è vantaggioso²⁰.

In questo passaggio, Marsilio distingue le religioni non cristiane da quelle cristiane come leggi ma non chiarisce nel dettaglio in che senso queste due tipologie di religione possano essere definite leggi perché si limita ad affermare che, mentre la religione cristiana o *lex evangelica* deve essere considerata una legge nella sua totalità, la stessa definizione può applicarsi solo per una parte alla legge mosaica o ad altre religioni. Se è dunque chiaro che nella trattazione marsiliana c'è una chiara differenziazione tra religioni cristiane e non cristiane perché solo le ultime contengono un messaggio di verità, Marsilio non spiega in che modo il carattere di verità della religione cristiana la renda una legge nella sua totalità e non soltanto in parte, come è il caso delle altre religioni non cristiane cui il Padovano si riferisce nello stesso passaggio: la religione ebraica, quella musulmana e quella dei persiani ma anche, come diremo nel prossimo paragrafo, della religione pagana degli antichi. In effetti, la differenza tra religione cristiana e religioni non cristiane basata sul criterio di verità della prima viene in qualche modo ammorbidita dalle successive citazioni aristoteliche che definiscono tutte le religioni come *leges* e sembrano attribuire un carattere strumentale a tutte le forme di religione. Infatti, se il carattere strumentale

²⁰ Ibid.

della religione è accennato nel libro II, diventa evidente nel passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele citato da Marsilio in cui lo Stagirita sostiene che i miti e gli dei furono inventati in un'antichità remota per indurre i *polloi* a rispettare le leggi²¹. In questo passaggio c'è un'eco della dottrina della *religio instrumentum regni*, tema che è riconducibile in parte alle tradizioni averroiste che giungono fino al tardo medioevo e al primo rinascimento²² e che fu oggetto di dibattiti accesi nel *milieu* dell'università di Parigi oltre che essere stato oggetto delle svariate condanne ecclesiastiche che avevano accompagnato la riscoperta di Aristotele nel XIII secolo. A questa tensione tra la distinzione delle varie religioni basata sul criterio di verità e la citazione aristotelica che ne sottolinea il valore strumentale in senso assoluto, bisogna aggiungere anche la complessità del rapporto che la religione come *lex* ha con la legge umana. Infatti, di primo acchito, la differenza sostanziale tra le due forme di *leges* è semplicemente nel fatto che mentre la legge umana è una norma giusta e coercitiva che è emanata dal legislatore umano e che si applica a tutte le comunità politiche su questa terra, la *lex* come religione è semplicemente un insieme di norme che definiscono una religione e regolamentano le azioni umane in vista di punizioni che verranno applicate soltanto nella vita dopo la morte. Tuttavia, come vedremo, il rapporto tra queste due definizioni delle leggi si complica soprattutto nel caso della religione cristiana.

I FILOSOFI PAGANI E MAOMETTO

Una volta chiarita la differenza tra i due significati della legge come norma vincolante per la comunità politica o religione e aver accennato alla complessità del rapporto tra queste due definizioni di *lex*, possiamo procedere ad analizzare le definizioni corrispondenti di legislatore che sono alla base delle stesse e far emergere in modo più specifico i contorni della figura del legislatore religioso. Ci sono due figure diverse di legislatore religioso nel pensiero del Padovano, una che trova spazio nelle religioni non cristiane e che identifica il legislatore anche come un fondatore e un'altra che è invece tutta interna alla religione cristiana e che risente delle tensioni che abbiamo identificato nel paragrafo precedente tra legge umana

²¹ Questo passo era molto diffuso al tempo di Marsilio. Ne parla diffusamente M. Grignaschi, «Indagine sui passi del Commento suscettibili di avere promosso la formazione di un Averroismo politico», in AA.VV., *L'Averroismo in Italia*, Accademia nazionale dei Lincei-Bardi edizioni, Roma, 1979.

²² Sulla questione, a parte Grignaschi, «Indagine sui passi», si veda, tra gli altri, A. Mulieri. «Against Classical Republicanism. The averroist foundations of Marsilius of Padua's political thought», *History of Political thought*, vol. 40, no. 2, pp. 218-245.

e legge come religione. Queste due figure devono essere trattate separatamente.

Per quanto riguarda, le religioni non cristiane, abbiamo già accennato, nell'esposizione marsiliana del terzo significato di *lex* del capitolo 10 della prima *dictio*, al fatto che quest'ultima definizione della *lex* si applica anche parzialmente alla religione ebraica, *lex mosaica*, e ad altre religioni non cristiane, specificamente la religione musulmana, la religione dei Persiani e la religione pagana degli antichi. Infatti, a complemento di quello che aveva detto nel capitolo 10 sulla definizione della *lex*, nel capitolo 4 del *Defensor Pacis* Marsilio si occupa nel dettaglio della funzione del sacerdozio nella comunità civile e, in quest'ambito, analizza questo tema innanzitutto nell'ambito delle religioni non cristiane. Marsilio comincia la sua analisi spiegando che:

[t]utti i popoli si sono trovati d'accordo su questo: che sia conveniente stabilire il sacerdozio per il culto e la venerazione di Dio e che, di conseguenza, ne scaturisca un vantaggio per la vita presente e futura. Infatti, la maggior parte delle leggi e delle religioni promettono che, nella vita futura, verrà distribuito da Dio un premio a chi fa il bene, e data una punizione a chi fa il male.²³

E' a questo punto che il Padovano introduce le figure dei filosofi inventori delle religioni e le associa al tema della finzione. Egli spiega che «i filosofi, tra cui Esiodo, Pitagora e molti altri antichi, opportunamente hanno spesso rivolta l'attenzione a un'altra causa di trasmissione delle leggi divine e delle religioni [...] [e] questa consisteva nella bontà delle azioni umane private e civili»²⁴ da cui dipendono la pace e una vita degna di essere vissuta. Nel caso specifico, Marsilio dice che i filosofi furono «inventori di tali leggi e religioni» e aggiunge che sebbene:

Non pensassero o non credessero alla resurrezione degli uomini e alla vita eterna, tuttavia finsero e persuasero che quella esistesse, e che in essa si trovassero gioia e dolori, a seconda del tipo di azioni degli uomini in questa vita; così spingevano gli uomini al rispetto e al timore di Dio, al desiderio di evitare i vizi e di coltivare le virtù.²⁵

Questo passaggio di Marsilio pone da subito il tema della fondazione della religione come legge e del legislatore come fondatore. Mentre, come vedremo, è difficile identificare un legislatore come fondatore nel cristianesimo, Marsilio dipinge i filosofi antichi come inventori di miti e religioni volti a educare le masse e, dunque, fondatori di miti o religioni (*leges*) che hanno come scopo precipuo quello di garantire la stabilità della

²³ Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., pp. 51-53.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

²⁵ *Ibid.*

vita civile e politica. Giova sottolineare come il tema di per se stesso non sia originale. Come documentato da Grignaschi²⁶, se ne trovano cenni sparsi in Alberto Magno e in Tommaso d'Aquino o, come ricordato da Briguglia, anche in aristotelici sospettati di eterodossia come Sigieri di Brabante²⁷. In molti casi, il tema si avvale di citazioni più o meno dirette dei libri II e XII della *Metafisica* di Aristotele e di una serie di altri passaggi sul tema che si trovano in Averroè²⁸. Nei passaggi della *Metafisica* citati, Aristotele definisce le religioni leggi e ne associa il contenuto alla persuasione delle masse, sottolineando la funzione strumentale e la valenza politica delle stesse. Abbiamo già visto come Marsilio citi lo stesso passaggio e come tale citazione ammorbidisca l'iniziale distinzione tra religioni inventate dai filosofi e religione vera cristiana cui il Padovano accenna precedentemente nello stesso passaggio, sembrando di fatto evidenziare gli elementi comuni alla funzione strumentale delle une e dell'altra più che le loro differenze.

Lo stesso passaggio dal libro II della *Metafisica* di Aristotele era stato utilizzato anche dal filosofo averroista Giovanni di Jandun, compagno di fuga di Marsilio da Parigi dopo la composizione del *Defensor* e accusato per lungo tempo di essere stato un coautore del *Defensor Pacis* perché oggetto della stessa scomunica che Giovanni XXII aveva indirizzato a Marsilio nel 1327. L'utilizzo della fonte aristotelica da parte di Jandun è stato analizzato da vari autori che concordano su un punto, e cioè sul fatto che il contenuto del passaggio sia particolarmente problematico dal punto di vista dell'ortodossia cristiana nel caso di Giovanni²⁹. Jandun di fatto mette sullo stesso piano filosofia e religione intese come *habitus* diversi dell'animo umano. Nel commentare lo stesso passaggio aristotelico preso in considerazione da Marsilio, Giovanni di Jandun innanzitutto si domanda se la legge intesa come religione costituisca un impedimento alla filosofia (*utrum consuetudo in legibus impedimentum faciat*) e, nella sua risposta, egli distingue *leges communes* e *leges proprie*. Nel fare questa distinzione, Jandun spiega che, identificandosi le prime con la legge naturale, le ultime

²⁶ M. Grignaschi, «Indagine sui passi», pp. 237-78,

²⁷ G. Briguglia, «I filosofi finsero e persuasero», pp. 9 e 11.

²⁸ Una lista di questi temi si trovano in pseudo Egidio romano, *De Errore philosophorum* (su cui Grignaschi, «Indagine sui passi», p. 257), in cui viene anche citato un passaggio famoso del *Prologus in III Physicorum* di Averroè, dove il filosofo arabo sosteneva che «nulla lex est vera, licet possit esse utilis». Questa posizione fu tra quelle oggetto della condanna di Tempier del 1277, articolo 175: «quod lex christiana impedit addiscere», in D. PICHE e C. LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999.

²⁹ Il primo è Grignaschi, «Indagine sui passi» op. cit, pp. 255-256. Più recentemente si vedano R. Lambertini, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in G. Galluzzo e F. Amerini, a cura di, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 385-411 e A. Mulieri. «Against Classical Republicanism».

rappresentano una specificazione delle prime. Jandun poi distingue due modi in cui le *leges communes* o leggi naturali si trasformano in *leges propriae*: uno che le vede come *leges propriae* «cum admixtione erroris» e in questo caso Jandun include nelle *leges* come religioni quelle non Cristiane, cioè soprattutto quelle pagane e l'Islam che definisce *lex Mahometi* e un altro che le vede come *leges propriae* «sine admixtione erroris» e qua Jandun si riferisce naturalmente alla religione cristiana³⁰. Se dunque Giovanni si affretta a precisare da subito che, a differenza delle altre religioni, quella cristiana è vera, tuttavia nella sua esposizione egli segue il *topos* neoplatonico che equipara la teologia alla filosofia. Per Jandun, entrambe, sia la religione cristiana che la filosofia, sono degli esempi di *leges propriae* intese come «leges commune sine admixtione erroris» e, in questo senso, non costituiscono un impedimento alla verità³¹. Nel riferirsi alla filosofia, Jandun ha naturalmente in mente la metafisica o la scienza delle sostanze separate, per riprendere un'espressione che era piuttosto nota nel contesto di Marsilio. In un altro passaggio del suo commento, Jandun sostiene anche che i *sacerdotes* aggiungono solo atti esteriori alla speculazione dei filosofi³². Dunque, Jandun equipara i due *habitus* della religione e della filosofia speculativa, suggerendo un parallelo interessante con la distinzione tra religione cristiana e religioni inventate dai filosofi di cui parla Marsilio nel capitolo V della prima *dictio* del *Defensor*.

In effetti, la riflessione di Marsilio sul tema dei filosofi inventori delle religioni presenta diversi punti in comune con quella di Giovanni di Jandun, a conferma del fatto che, malgrado le importanti differenze tra il pensiero dei due sottolineate soprattutto nella storiografia marsiliana, esistono anche diversi punti di contatto tra le loro riflessioni e il principale è proprio quello della visione strumentale della religione³³. Abbiamo visto che

³⁰ Giovanni di Jandun, *Quaestiones in duodecim libros metaphysicae*, II, qu. XI (ed. Venetiis 1553, fol. 35r). Per una trattazione sistematica di questo passaggio si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., pp. 234-235.

³¹ Su questo punto, Lambertini commenta con le seguenti parole: «one could reasonably look for traces of the rationalist attitude towards faith that is notoriously attributed to Averroist thinkers» (Lambertini, *Jandun's Question-Commentary* op. cit., p. 405).

³² Sul tema si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., p. 234 e nota 37.

³³ Un aspetto interessante assai poco evidenziato è che, mentre la storiografia marsiliana è tutta concentrata sul tema delle differenze con Jandun, gli studi su quest'ultimo presentano un'immagine molto più positiva e aperta alla possibilità che Jandun e Marsilio condividano varie idee. Basta osservare la trattazione del problema che si trova in studiosi di Giovanni di Jandun come L. Schmutge, *Johannes von Jandun. Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Pariser Historische Studien, Stuttgart, 1966, e J.B. Brenet, *Transferts du sujet, la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003, soprattutto pp.

tra le *leges cum admixtione erroris*, Jandun cita anche la *lex Mahometi*. In effetti, il caso di Maometto come fondatore dell'Islam ritorna anche in Marsilio e ha un'importanza pari a quello dei filosofi come fondatori di religioni nello spiegare la visione marsiliana del legislatore religioso nelle religioni non cristiane. Come i filosofi pagani, nel *Defensor Pacis*, Maometto è considerato l'inventore di una religione che viene definita *lex Mahometi*. Marsilio si sofferma sul tema anche in un'altra opera che annuncia anche nel *Defensor Pacis* e dunque che potrebbe essere stata di poco posteriore alla composizione del *Defensor*, il *de translatione imperii*. Il trattato si occupa di un tema noto, quello della *translatio* dell'impero dai Greci Bizantini ai Franchi e poi ai Germani. Il testo di Marsilio segue in gran parte quello di Landolfo Colonna, salvo interpolazioni della trattazione dello stesso che sono volte a riaffermare le critiche marsiliane alla *plenitudo potestatis*³⁴. C'è un passaggio del trattato in cui Marsilio si occupa di Maometto e che ci dà qualche dettaglio in più sul modo in cui il Padovano concepisce il rapporto tra l'Islam e il potere politico. Infatti, dopo aver descritto Maometto come un uomo dedito alle arti magiche, ripetendo quello che era un *topos* di vari autori medievali³⁵, Marsilio integra il testo di Landolfo aggiungendo un particolare interessante che contribuisce a chiarire, ancora una volta, la sua posizione sulla strumentalità politica della religione. Oltre all'idea che Maometto sia un seduttore di masse che utilizzava le arti magiche e delle pratiche di simulazione, egli aggiunge anche che il profeta dell'Islam fu un *prudens* in questo suo utilizzo della religione.

La definizione di Maometto come *prudens* è interessante perché, nel contesto di Marsilio, il termine *prudencia* ha sia un carattere tecnico, perché si riferisce naturalmente a una delle virtù dianoetiche aristoteliche, sia un carattere polisemico, nel senso che anche in Marsilio essa tocca anche significati diversi che vanno oltre la suddetta definizione tecnica aristotelica. Che cosa vuole dunque dire Marsilio quando definisce Maometto un prudente? Marsilio non si occupa dell'argomento a fondo nel senso che non discute esplicitamente il rapporto tra i diversi significati della *prudencia* ma utilizza quest'ultimo termine con significati profondamente diversi in varie parti del *Defensor*, riallacciandosi alla riflessione complessa sul tema della *species prudentiae* che era diventata fondamentale a partire dalla riscoperta dell'*Etica Nicomachea* nel XII secolo. Come eco di questo

423-432, rispetto al modo piuttosto sbrigativo con cui la questione viene di solito rapidamente archiviata in quasi tutti gli studi su Marsilio.

³⁴ G. Briguglia, *Marsilio* op. cit., pp. 183-184.

³⁵ Per una breve storia della figura di Maometto prima e dopo Machiavelli si veda P. M. Tommasino, «Roman prophet or Muslim Caesar: Muhammad the Lawgiver before and after Machiavelli», in G. Marcocci e L. Biasori, a cura di, *Machiavelli, Islam and the East, Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, Palgrave Macmillan, London, 2017, pp. 79-103.

dibattito, nel *Defensor* troviamo naturalmente occorrenze del termine *prudentia* nel più classico dei suoi significati, e cioè come virtù intellettuale e nel senso di virtù necessaria al governante per agire moralmente. Marsilio non segue altri commentatori scolastici nel considerare la *prudentia* sia come una virtù intellettuale che come una virtù morale³⁶ e, inoltre, anche se dice esplicitamente che la prudenza si dovrebbe accompagnare alle virtù morali, dedica una trattazione estesa soltanto alla giustizia tra quest'ultime. Marsilio definisce dunque la *prudentia* utilizzando le seguenti parole:

Dunque la prudenza è indispensabile al futuro governante perché con essa diventa straordinariamente più capace di esercitare la propria funzione, cioè di giudizio di ciò che è vantaggioso e giusto per la comunità civile. Poiché in queste azioni civili degli uomini l'atto stesso o il modo non vengono specificati dalla legge, chi governa viene guidato dalla prudenza nel giudicare e anche nel punire l'azione, il modo o entrambi; in questa attività di giudizio, lo stesso governante potrebbe sbagliarsi se agisce senza prudenza³⁷.

Questa definizione, unita alla trattazione esclusiva della stessa *prudentia* in concomitanza con la giustizia, dimostrano un'attenzione particolare al tema della *prudentia* come virtù tutta interna alla sfera politica. Essa è vista soprattutto come capacità di prendere le giuste decisioni in merito a ciò che è vantaggioso o svantaggioso nella vita civile delle comunità politiche. Ora, dato che è improbabile pensare che Marsilio ritenga Maometto, profeta infedele, un modello di *phnonimos* nel senso aristotelico della virtù dianoetica di *phronesis*, è probabile che sia questo significato più specificamente politico della *prudentia* che si applica a Maometto. Quando Marsilio definisce il profeta dell'Islam *prudens*, intende probabilmente sottolinearne la capacità di mobilitare degli strumenti atti a realizzare ciò che è vantaggioso o svantaggioso per la vita civile e politica, in un'ottica simile a quella adottata nel caso dei filosofi come fondatori delle religioni come *leges*³⁸.

³⁶ Tommaso d'Aquino, ad esempio, considera la *prudentia* sia una virtù intellettuale che una virtù morale, vd., per esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 47, a. 4, r.

³⁷ Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., 165.

³⁸ Non è escluso che la riflessione marsiliana su Maometto possa anche essere collegata al dibattito sul profeta come legislatore che era noto al pensiero cristiano tramite il *Dux neutrorum*, traduzione latina della *Guida dei PerpleSSI* di Mosé Maimonide, oppure tramite accenni al problema che si ritrovavano sparse nei commenti di Averroè o altri autori musulmani a varie opere di Aristotele. Echi di questo dibattito si ritrovano in Giovanni di Jandun. Una sistematica e dettagliata ricostruzione dell'impatto che alcune idee contenute nelle traduzioni latine dei tanti testi ebraico-arabi che circolavano all'università di Parigi nel contesto di Marsilio possano avere avuto sul *Defensor pacis* è ancora tutta da scrivere. Due ottimi punti di partenza sono V. Syros, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua: Eine Untersuchung zur ersten Diktion des «Defensor pacis»*, Brill,

Anche su questo punto c'è un aspetto comune tra la trattazione offerta da Marsilio sulle *leges* non cristiane e quella cristiana e quella che si trova in Giovanni di Jandun. In effetti, come abbiamo visto in Jandun, Marsilio afferma che la differenza fondamentale tra la religione cristiana e le religioni non cristiane è che gli inventori di quest'ultima sono «falsi profeti» e «maestri di errori» perché «hanno seguito la mente umana» e «non hanno capito bene la vita futura e la sua felicità o miseria, né il vero sacerdozio istituito per questo motivo»³⁹. Tuttavia, seguendo fedelmente Jandun su questo punto, Marsilio ammorbidisce i contorni della differenza tra religione cristiana e religioni non cristiane. Infatti, riguardo alla trattazione del sacerdozio come criterio di distinzione tra religioni cristiane e non cristiane, Marsilio di fatto non spiega mai quale sia la particolarità del sacerdozio cristiano rispetto a quello pagano in quel capitolo VI della prima *dictio* che dovrebbe essere dedicato al tema. Il silenzio marsiliano può essere visto come una strategia tesa a rinforzare l'idea guida del *Defensor Pacis*, e cioè la critica serrata alla concezione della *plenitudo potestatis*. Tralasciando di occuparsi nel dettaglio delle possibili differenze tra il sacerdozio non cristiano e pagano e quello cristiano, dichiarato vero, Marsilio rinforza l'idea che, in qualsiasi comunità politica, il sacerdozio e la componente religiosa della comunità politica siano semplicemente una delle tante parti della stessa e non debbano essere sottoposte a nessun trattamento di favore rispetto alle altre. In effetti, insistere troppo sulle implicazioni sociali e politiche nella vita presente dell'eccezione del sacerdozio cristiano rispetto a quello non-cristiano avrebbe potuto indebolire la tesi di fondo del *Defensor Pacis* tesa a svuotare le prerogative civili e politiche del potere spirituale.

Un'ambiguità di questo tipo è forse anche connessa al modo in cui Marsilio affronta un altro tema che abbiamo visto essere fondamentale in Jandun, e cioè il rapporto tra religione e filosofia. Come per Jandun, Marsilio non fornisce una distinzione netta tra i due *habitus* della filosofia e della fede e, nel capitolo 30 della seconda *dictio*, in un passaggio chiave sui cui quasi nessun interprete si è soffermato⁴⁰, Marsilio equipara filosofia e

Leida, 2007 e il più recente D. Ottaviani, *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Classiques Garnier, Paris 2018.

³⁹ Ibid., p. 57.

⁴⁰ Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., pp. 1185-1187. Unica eccezione è Leo Strauss, «Marsilius of Padua», in L. Strauss e J. Cropsey, a cura di, *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, che è ripreso su questo anche da P. Rahe, *Against Throne and Althar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Su Strauss come lettore di Marsilio si veda M. Merlo, «La catástrofe de la felicidad. Marsilio de Padua en la lección de Leo Strauss», *Res publica*, vol. 8, 2001, pp. 71-92 e A. Mulieri, «A Modern

fede, respingendo qualsiasi gerarchia netta tra le due volta a privilegiare la seconda rispetto alla prima. Anche questa equiparazione è forse funzionale all'argomento centrale contro la *plenitudo potestatis* perché pone le basi per un ridimensionamento dell'autonomia della fede come criterio di legittimazione veritativa della politica. Infatti, se un'attività mondana come la filosofia rimane sullo stesso piano della fede, è implicito che l'idea marsiliana che debba essere il legislatore umano a creare le leggi umane, e non un criterio di fede, guadagna ulteriore legittimità. Come accennato più sopra, Marsilio sostituisce il criterio tradizionale che la stragrande maggioranza dei pensatori medievali propongono come base della legge umana con la sua idea che debba essere il legislatore umano come popolo o universalità dei cittadini, a legiferare. Sebbene la causa remota del legislatore umano rimane Dio, abbiamo visto come siano il *populus* o l'*universitas civium* e, dietro gli stessi, l'accumulo dell'*experientia* di varie generazioni successive di esseri umani a costituire la causa efficiente della legge umana.

Nel disincagliare il fondamento della legge umana dal diritto naturale inteso tradizionalmente da altri autori, e cioè come diretta o indiretta derivazione dalla volontà divina, Marsilio restringe i margini di differenza tra religioni cristiane e non cristiane riguardo alle conseguenze politiche della distinzione. In effetti, oltre al tema della genesi della legge umana che, facendo a meno del criterio del diritto naturale apre alla possibilità che ci sia un fondamento interamente secolare delle leggi umane comune sia alle comunità politiche cristiane che a quelle non cristiane, è la trattazione marsiliana del tema dell'eresia che conferma la sua volontà di ridurre al minimo i confini tra la religione cristiana e quelle non cristiane quando si tratta di valutare il peso della religione nella sfera civile e politica. Nel capitolo 10 della seconda *dictio*, Marsilio delinea una presentazione del tema dell'eresia che è basata su due assunti fondamentali. Il primo sposta completamente il problema del giudizio e dell'intervento sull'eretico dal piano della vita presente a quello della vita futura. Anticipando idee che si possono ritrovare anche in Hobbes⁴¹, Marsilio sostiene che Cristo è il solo giudice degli eretici nella vita a venire, se si prende il significato di giudice nel terzo significato del termine, e cioè come colui che può esercitare un giudizio coercitivo⁴². Secondo Marsilio, diaconi e vescovi possono esercitare il proprio giudizio sugli eretici soltanto se si prenda la parola giudice nel

in Disguise? Leo Strauss on Marsilius of Padua», *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 46, 2020, pp. 471-493.

⁴¹ Su questo si vedano S. Simonetta, *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Unicopli, Milano, 2000 e B. Koch, «Marsilius and Hobbes on Religion and Papal Power: Some Observations on Similarities», in C. Nederman e G. Moreno-Riano, a cura di, *The World of Marsilius of Padua*, pp. 189-209.

⁴² Marsilio da Padova, *Il difensore* op. cit., II, 10, 2, p. 497.

primo significato del termine, e cioè in quanto interpreti della Scrittura le cui valutazioni non hanno nessuna dimensione vincolante nella vita presente⁴³. Ne consegue, e questo è il secondo assunto implicito nella trattazione marsiliana del tema dell'eresia, che l'unico agente deputato al giudizio degli eretici, dove giudice deve intendersi come giurisdizione coercitiva in questa vita, deve essere il governante o il legislatore secolare, che Marsilio in questo caso utilizza come sinonimi⁴⁴. Dunque, per Marsilio nessun infedele o eretico deve essere cacciato dalla comunità civile se non per ordine del principe e del legislatore⁴⁵. Nel caso poi di sudditi che risiedano in comunità politiche con a capo un infedele o un eretico, Marsilio anticipa un tema che si ritrova in pensatori successivi come Machiavelli e Hobbes, ancora una volta sostenendo che i sudditi sono obbligati a obbedire ai loro governanti, al di là di quanto questi ultimi possano essere infedeli o malvagi⁴⁶ e, in questi casi, l'autorità di istituire persone degli ordini ecclesiastici quando il legislatore è infedele spetta a vescovi e diaconi, come succedeva nelle prime comunità cristiane⁴⁷. Quando si tratta di valutare le implicazioni politiche del sacerdozio e delle verità religiose e la propria rilevanza nella comunità civile non c'è una sostanziale differenza tra religioni cristiane e religioni non cristiane nell'ottica della trattazione marsiliana. Secondo il Padovano, è accettabile non rispettare le regole dell'educazione morale che sono inevitabilmente implicate dalla fede cristiana ed è innegabile che chiunque non rispetti queste regole sarà condannato alla dannazione eterna. Tuttavia, nella vita terrena, nulla impedisce che il soggetto condannato alla dannazione eterna possa entrare tranquillamente a far parte di quel *populus seu civium universitas* che costituisce il legislatore umano nella prima *dictio*, emendando leggi giuste e utili o approvandole nell'interazione con i *prudentes*. In un atteggiamento di questo tipo, è facile vedere una tendenza anti-tomista del pensatore padovano, che tende a svalutare la rilevanza morale del messaggio cristiano per la comunità politica⁴⁸.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Marsilio da Padova, *Il difensore* op. cit., II, 10, 8, p. 509.

⁴⁵ Ibid., II, 10, 3, pp. 499-501.

⁴⁶ Ibid., II, 26, 13, pp. 1013-1015.

⁴⁷ Ibid., II, 17, 15, pp. 763-765.

⁴⁸ Naturalmente si tratta di un tomismo diverso da quello del XIII secolo, un tomismo del XIV secolo che ha perso molta della carica rivoluzionaria e diciamo potenzialmente 'sovversiva' che aveva agli occhi di Bonaventura e dei teologi che mal sopportavano la nuova filosofia aristotelica e degli Arabi nel secolo precedente (vd., tra gli altri, L. Bianchi, *il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo, 1990). Come dimostra Costa nei suoi studi sui commentatori cosiddetti averroisti all'*Etica Nicomachea* tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, diversi autori attivi a Parigi in questo periodo procedono, ad esempio, a una progressiva deteologizzazione dell'interpretazione tomista dell'etica

IL CONCILIO E COSTANTINO

Le riflessioni sul legislatore religioso che abbiamo proposto nel paragrafo precedente si focalizzano sulle religioni non cristiane e, in special modo, sul caso del paganesimo e della religione musulmana ma evidenziano anche come non ci sia una sostanziale differenza tra religioni cristiane e non cristiane per quanto riguarda il tema della valenza civile e politica della religione. A questo punto è importante concentrarsi in maniera più specifica sul ruolo particolare che la figura del legislatore religioso svolge nella religione cristiana all'interno del *Defensor Pacis*. Appoggiandosi al doppio significato del concetto di *lex* come religione o scienza e norma coercitiva del giusto e del vantaggioso, e sui corrispettivi significati di legislatore, bisogna distinguere due idee di legislatori religiosi all'interno della religione cristiana. A rigor di logica, il primo legislatore religioso dovrebbe essere Cristo stesso la cui opera di redenzione costituisce il fondamento rivelato dei moniti della *lex evangelica*, ma dato che questa è una verità che può solo essere creduta per fede, Marsilio, coerentemente con la sua idea che le verità rivelate non possano essere sottoposte a indagine razionale, non si occupa del tema nel *Defensor*.

Il secondo legislatore religioso della religione cristiana, e il più rilevante per la discussione presente, è il Concilio, organo che, guidato dallo Spirito Santo, è deputato a chiarire le pratiche del rituale cristiano e il significato e l'interpretazione delle Sacre Scritture, aspetti che, secondo Marsilio, costituiscono la base del messaggio teologico e morale della *lex evangelica*. Nella sua teoria del Concilio, che costituisce uno degli aspetti di maggiore originalità della trattazione marsiliana e che avrà un'influenza decisiva sul pensiero conciliare successivo⁴⁹, il *magister* padovano traccia una breve genealogia delle varie forme che il Concilio ha assunto attraverso le epoche successive alla nascita del Cristianesimo. A partire dai Concili delle prime comunità cristiane, formati dagli apostoli, il Padovano si sofferma poi sui primi concili generali, quelli di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia e li rapporta al presente. Visto che il Concilio, illuminato dallo Spirito Santo, decide sull'interpretazione e il significato delle Scritture e dunque delle verità morali e teologiche che formano la *lex evangelica*, esso rappresenta su questa terra, di fatto, l'emblema del legislatore come autore della *lex* nel terzo significato all'interno della religione cristiana.

aristotelica (I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), Brepols, Turnhout, 2010, soprattutto pp. 57-59). L'antitomismo di Marsilio deve collocarsi all'interno di questa tradizione e non nella tradizionale opposizione tra un Tommaso d'Aquino ortodosso e un Marsilio eterodosso.

⁴⁹ Sul tema si veda, tra gli altri, Sigmund, Paul E., *The influence of Marsilius of Padua on XVth-century conciliarism*, «Journal of the History of Ideas», vol 23, no. 3 (1962), pp. 392-402.

Allo stesso tempo, nessuna delle funzioni attribuibili al legislatore come autore della *lex* nel quarto significato rientrano nelle competenze del Concilio su questa terra. In diversi capitoli della seconda *dictio* del *Defensor*, Marsilio fornisce una serie di dettagli chiave sul rapporto tra Concilio e legislatore umano, a partire dalla sua analisi della figura di Costantino, che è essenziale per ricostruire la breve genealogia che, secondo il Padovano, ha portato alla strutturazione dei rapporti tra legislatore religioso e civile anche nel presente. Nella genealogia storica⁵⁰ che Marsilio offre nella seconda *dictio* del *Defensor* a difesa della sua critica serrata della *plenitudo potestatis*, Costantino fa da cesura tra la storia primigenia delle comunità cristiane e quella successiva caratterizzata da uno strettissimo rapporto tra l'impero e la chiesa⁵¹. Nel capitolo 24 della seconda *dictio*, Marsilio utilizza l'esempio di Costantino anche per spiegare nel dettaglio quale siano le prerogative del legislatore umano rispetto a quelle del Concilio come legislatore religioso. Il Padovano ricorda che «Costantino I, imperatore di Roma [...] fu il primo principe romano a permettere ai Cristiani di incontrarsi pubblicamente» ed è grazie a questo che «ebbero luogo i primi concili generali dei sacerdoti e dei vescovi per ordine e con l'autorità del suddetto principe»⁵². Subito dopo, Marsilio elenca le prerogative decisionali del Concilio, che sono grosso modo quelli che abbiamo riportato sopra, e cioè la definizione dell'interpretazione delle Sacre Scritture, soprattutto nella chiarificazione di possibili significati ambigui, la definizione delle disposizioni riguardanti l'ordinamento ecclesiastico, «come ad esempio riguardo al culto divino» ma anche la distribuzione delle oblazioni e degli altri beni, mobili e immobili, destinati

⁵⁰ Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., II, p. 789: «ma di questo concilio e degli altri eventi che hanno segnato lo sviluppo della chiesa dalle origini apostoliche sino ai giorni nostri ci occuperemo a tempo debito, nella misura in cui lo richiederà il nostro tema principale. Nel fare ciò riporteremo una serie di testimonianze storiche relative a tali eventi, accogliendo quelle conformi alla legge divina e alla retta ragione e respingendo le altre».

⁵¹ Anche se non mette mai in dubbio l'autenticità della *Donatio Constantini*, Marsilio ne fornisce un'interpretazione tutta tesa a de-legittimare la pretesa dei pontefici al potere temporale. Essa confermerebbe, nell'opinione di Marsilio, il fatto che, dato che è stato un imperatore a garantire i diritti che la *Donatio* offre alla Chiesa, la titolarità di suddetti diritti dipenderebbe da quello stesso potere imperiale che certi pontefici romani, appoggiandosi alla *Donatio constantini*, vorrebbero affossare. Marsilio spiega che, in quanto legislatore umano, Costantino è colui che decide che la sede episcopale romana debba avere una certa preminenza rispetto alle altre anche se il Padovano dubita che tale decisione abbia alcuna base solida in base alla legge divina e la *recta ratio humana* e in realtà ne confuta il contenuto perché afferma in maniera piuttosto radicale che Pietro non raggiunse mai Roma. Su Marsilio e Costantino si veda G. Piaia, «Il ruolo dell'imperatore Costantino in Marsilio da Padova», *Veritas* (Porto Alegre) 51, no. 3, 2006, pp. 67-73.

⁵² Marsilio da Padova, *op. cit.*, pp. 955-957.

al mistero evangelico. Utilizzando la distinzione tra *lex* come religione o come precetto giusto e vantaggioso che è accompagnato da un provvedimento coercitivo, potremmo dire che tutte queste decisioni sono quelle che rientrano all'interno delle prerogative della *lex* nel suo terzo significato e del Concilio come legislatore religioso.

Naturalmente, Marsilio specifica subito che è attraverso Costantino in quanto legislatore umano che le suddette misure si trasformarono in *leges* nel quarto significato di questo termine, e cioè in precetti che riguardano il giusto e il vantaggioso e che sono accompagnati da un provvedimento coercitivo. Come scrive il Padovano «Per fare sì che queste disposizioni venissero osservate, il legislatore, o il governante, emanò con la propria autorità un precetto coattivo, ossia una legge che obbligava tutti i sacerdoti e non sacerdoti secondo le diverse situazioni».⁵³ Marsilio aggiunge subito che il rispetto di tale legge, o l'eventuale sanzione che può accompagnare la mancata osservanza della stessa, dà luogo a «una pena pecuniaria o personale che sarebbe stata inflitta ai trasgressori nel tempo presente e riguardo alle condizioni della vita presente»⁵⁴, dove è chiaro che, nel rapporto tra legislatore religioso e legislatore umano all'interno del cristianesimo su questa terra, le prerogative dei due rimangono sostanzialmente separate. Il legislatore religioso nella religione cristiana non assume i contorni di un fondatore, come avviene nelle altre religioni, e dunque l'invenzione della religione e dei miti che sono necessari a governare le masse non si identificano, come nel caso di Maometto, con la fondazione di una comunità politica dove la religione viene utilizzata allo scopo di garantire la stabilità della vita civile e politica. Tuttavia, rimane una logica funzionalista serrata anche nell'interpretazione marsiliana del legislatore religioso nella religione cristiana e, più specificamente, nell'analisi marsiliana del Concilio come legislatore religioso e del suo rapporto con il legislatore umano. Questo perché Marsilio afferma la necessità dell'irrelevanza del potere ecclesiastico nella vita civile per motivi di stabilità ma, allo stesso tempo, trasferisce al legislatore umano le prerogative necessarie alla stabilità della comunità politica che nelle religioni non cristiane sono appannaggio dei filosofi inventori delle religioni o di profeti come Maometto. Questo cambiamento di paradigma se da una parte svuota il potere ecclesiastico di qualsiasi prerogativa legislativa o politica diretta, dall'altra è un modo implicito per ribadire, ancora una volta, l'importanza essenziale che la religione sia come fede che come culto svolgono nel buon funzionamento di ogni comunità politica anche nelle comunità politiche cristiane. Non che la soluzione marsiliana risolva in maniera totalmente esaustiva il problema del rapporto tra religione e

⁵³ Ibid., pp. 955-957.

⁵⁴ Ibid., p. 957.

politica nelle religioni cristiane. Rimane, infatti, una tensione, nel pensiero del Padovano, tra una chiara tendenza a enfatizzare l'importanza educativa e morale che i precetti della *lex evangelica* hanno per l'ottenimento della salvezza eterna e l'idea che il messaggio dei sacerdoti e delle decisioni del Concilio, unico legislatore religioso, possano trovare un'effettiva realizzazione soltanto attraverso l'azione del legislatore umano che, di fatto, rimane l'unico vero legislatore effettivo nel pensiero del Padovano.

MARSILIO, AGOSTINO E LA «RELIGIONE CIVILE» GRECA

Abbiamo osservato come, anche se Marsilio produce una trattazione funzionalista della «religione civile» che non include direttamente la religione cristiana in quanto «religione vera», rimanga molto difficile determinare in che modo il ruolo del sacerdozio nella religione cristiana si distingua da quella delle religioni non cristiane nel *Defensor*. Abbiamo anche osservato come la posizione di Marsilio si avvicini notevolmente a quella di Giovanni di Jandun che, nel suo commento alla *Metafisica*, oltre a suggerire una sostanziale equivalenza tra religione e filosofia, sostiene che i *sacerdotes* aggiungono solo atti esteriori alla speculazione dei filosofi⁵⁵. Sottolineare la forte continuità tra le idee di Marsilio e quelle di Jandun su questo punto pone le basi per suggerire che le idee marsiliane sull'aspetto funzionale della religione nella comunità politica possano estendersi, seppure *ex negativo*, anche al caso della religione cristiana. Per esempio, Marsilio suggerisce chiaramente che la mancata appartenenza di un legislatore alla religione cristiana non possa essere un fattore dirimente per sciogliere i fedeli dalla loro obbedienza al legislatore.

Il *magister* padovano svuota il cristianesimo della funzione civile e politica che altri autori medievali, soprattutto nel suo contesto, gli avevano attribuito. Se permane, nel messaggio marsiliano, l'importanza fondamentale che l'insegnamento morale della legge evangelica riveste come guida educativa dei comportamenti umani in vista della salvezza eterna, la rilevanza pratica del messaggio educativo di tale legge, e il suo possibile impatto nel determinare le scelte del legislatore umano, vengono completamente ridimensionate nel *Defensor Pacis*. Il confronto tra la prospettiva di Marsilio e quella di Agostino su questo tema è particolarmente illuminante. E' merito di un recente studio di Gianluca Briguglia l'aver sottolineato il debito che la trattazione marsiliana nel capitolo V della prima *dictio* ha con la riflessione sulle *theologia civilis* che è contenuta nel *De civitate dei* di Agostino. Briguglia osserva giustamente

⁵⁵ Sul tema si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., p. 234 e nota 37.

come un aspetto della trattazione agostiniana di Varrone sul paganesimo, basato sull'idea che il culto sia *fabula* o mito, si ritrovi anche in Marsilio «come strumento critico potenzialmente utilizzabile in varie direzioni»⁵⁶. L'intuizione di Briguglia sulla dipendenza marsiliana da Agostino riguardo l'approccio funzionalista alla religione è particolarmente utile per chiarire il modo in cui il Padovano si appropria selettivamente di idee precedenti e ampiamente diffuse nel suo contesto per piegarle allo scopo precipuo del contrasto alla teoria della *plenitudo potestatis*. Questa stessa intuizione aiuta, tuttavia, anche a evidenziare una certa originalità che caratterizza l'utilizzo marsiliano della funzione politica strumentale della religione rispetto alla fonte agostiniana, soprattutto riguardo al caso specifico della religione cristiana. Infatti, Marsilio ribalta il rapporto tra città celeste e città divina che viene tracciato da Agostino nel *De Civitate Dei*⁵⁷.

Lungi dal poter essere identificate semplicemente con un *regnum* o con qualsiasi *politia*, le due *civitates* di cui parla Agostino si configurano soprattutto come due entità mistiche che strutturano la storia stessa dell'uomo attraverso i secoli e trovano le proprie fondamenta soprattutto nella teologia escatologica di Paolo e Giovanni. Le due *civitates* agostiniane sono governate da due logiche diverse che fanno riferimento da una parte all'*amor sui* (l'amore proprio carnale degli uomini) e l'altra all'*amor dei*, e cioè all'amore divino. La prima si riferisce all'autonomia della natura e ai progetti che sono frutto della razionalità umana e, in quanto tale, è segnata dal peccato e da una logica di violenza intrinseca, di prevaricazione e di affermazione del sé a scapito del prossimo e degli altri esseri umani. Nel *De civitate dei*, a tratti Roma viene dipinta come il simbolo di questa modalità di essere, una civiltà basata sulla violenza, sull'omicidio, sulla prevaricazione e sull'egoismo. Dunque, in quest'ottica, il governo secolare rappresenta in qualche modo il simbolo terreno per eccellenza del cammino mistico della *civitas* terrena. La seconda logica dell'*amor dei* è quella dell'amore generato da Dio che porta l'uomo a proiettarsi oltre l'egoismo del sé e verso una forma di *caritas*, l'amore più grande e illimitato che è rappresentato dalla *visio Dei*. Il meccanismo di interazione tra le due città mistiche, che è fondamentale per comprendere la storia dell'uomo, lascia a quest'ultimo la scelta tra due vie alternative, una che è quella del

⁵⁶ G. Briguglia, «I filosofi finsero e persuasero. Osservazioni sulla funzione civile della religione pagana in Marsilio da Padova», *Rivista di filosofia neoscolastica*, online first.

⁵⁷ Sul rapporto tra Marsilio e Agostino è stato scritto molto, soprattutto in ambito anglofono, e gli interpreti hanno visioni molto diverse sulla sua caratterizzazione dello stesso. Tra gli altri, si vedano D. G., Mulchay, «The Hands of Augustine but the Voice of Marsilius», *Augustiniana* vol. 21, 1971, p. 457-466; J. V. Scott, «Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the Defensor Pacis of Marsiglio of Padua», *Augustinian Studies* vol. 9, 1978, pp. 59-79;

peccato rappresentata dalla *civitas* terrena e l'altra che è la via della verità, simboleggiata dalla *civitas* celeste⁵⁸.

Il rapporto tra le due città ha due dimensioni diverse in Agostino, una che porta inesorabilmente ad assoggettare le logiche della città terrena e del governo secolare come sua personificazione su questa terra al meccanismo della salvezza che viene garantita dalla città di Dio, fine ultimo a cui qualsiasi essere umano che voglia liberarsi dal peccato dovrebbe tendere. E' questa chiara prospettiva di assoggettamento morale della città terrena alla città celeste che spiega anche il nesso strettissimo che lega la logica del peccato originale alla necessità delle istituzioni politiche entro cui gli esseri umani devono vivere insieme. In quello che è stato spesso descritto come il paradigma agostiniano (influenzato dalla lettura di Paolo), la caduta causata dal peccato originale costituisce la giustificazione che porta all'origine delle comunità politiche e il fattore scatenante che motiva lo sviluppo stesso di una filosofia politica. D'altra parte, c'è anche una seconda dimensione nel modo in cui Agostino concepisce il rapporto tra le due *civitates*. In più parti del *De Civitate Dei*, Agostino usa parole di lode nei confronti della lealtà esemplare che alcuni Romani avevano mostrato nei confronti della loro patria⁵⁹. Questo è un tema che vedrà degli sviluppi importanti nella storia del pensiero politico medievale. Rifacendosi anche, ma non solo, ad Agostino, un filone nutrito di autori cristiani a partire dall'alto Medioevo riprenderanno l'idea che la lealtà nei confronti della patria debba anche essere vista come un modo per onorare la propria adesione ai valori della fede cristiana, spesso sviluppando temi che si trovavano in autori romani come Cicerone e Seneca⁶⁰. L'aspetto interessante della riscoperta della

⁵⁸ Agostino, *La città di Dio*, cito dalla tr. it. a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015, XIV, 28, pp. 691-692: «L'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena; l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. [...] Quella trova la gloria in sé stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*».

⁵⁹ Gli esempi di quest'atteggiamento sono innumerevoli soprattutto nella prima parte del *De civitate Dei* dove Agostino propone una breve storia di Roma dalla repubblica al principato. A titolo esemplificativo, si vedano, tra gli altri, gli esempi di Bruto o dei Decii che sono presentati come casi di eroica abnegazione che fungono da modelli anche per i Cristiani, vd. Agostino, *Ibid.*, V, 17-18, pp. 289-299.

⁶⁰ Il tema è presente già in E. Kantorowicz, «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought», *The American Historical Review*, vol. 56, no. 3, Apr., 1951, pp. 472-492, ma trova sviluppi interessanti in Viroli che ricostruisce la genealogia di quest'idea per valutarne l'influenza sul pensiero di Machiavelli in M. Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2012.

«religione civile»⁶¹ che si osserva in Giovanni di Salisbury e poi in autori più tardi come Tommaso d'Aquino, Tolomeo da Lucca e altri ancora è il tentativo di cercare una possibilità di accordo tra la «religione civile» romana e il valore civile della religione cristiana. La «religione civile» romana viene gradualmente identificata con un inusitato carattere civile della religione cristiana.

I diversi elementi concettuali che sono stati sottolineati nella narrativa agostiniana si riflettono in modo originale anche nel *Defensor Pacis*. Per esempio, all'inizio di quel capitolo VI in cui Marsilio si era prefisso di dedicarsi alla trattazione specifica dell'eccezione del sacerdozio cristiano, il Padovano ripercorre brevemente il tema agostiniano che faceva dipendere l'origine delle istituzioni umane dal peccato originale e dalla caduta del genere umano. Infatti, Marsilio afferma che se Adamo fosse rimasta nella condizione originaria della grazia precedente al peccato originale, «non sarebbe stata necessaria l'istituzione o la divisione delle funzioni civili, né per lui né per i suoi discendenti»⁶², legando così chiaramente, come aveva fatto Agostino, l'origine della società civile e della divisione in parti della stessa al problema del peccato originale. Allo stesso tempo, Marsilio però non recupera il tema agostiniano della *salus patriae salus Dei* come contraltare rispetto al significato politico della caduta. La filosofia politica di Marsilio nel *Defensor Pacis* ribalta la prospettiva agostiniana di preminenza della *civitas* celeste ed è invece totalmente ancorata a un'interpretazione naturalistica della sfera della politica terrena basata sull'aristotelismo. Piuttosto che motivare l'aderenza ai valori della *communitas civilis* attraverso il ricorso alla fede e al culto di Dio o a una reinterpretazione delle stesse fonti romane che si trovavano in autori come Giovanni di Salisbury e Tolomeo da Lucca, Marsilio insiste sulla dimensione autonoma e indipendente che caratterizza la vita civile e politica in rapporto alla salvezza eterna e, dunque, pone le basi per un modello di «religione civile» che tende sostanzialmente a valorizzare come propri scopi principali il ruolo strumentale del culto e della fede nella sfera del pubblico e del politico.

In quest'operazione, Marsilio si mostra erede di un'idea della «religione civile» in parte alternativa rispetto a quella parzialmente difesa da Agostino e sdoganata da Giovanni di Salisbury, Tommaso d'Aquino, Tolomeo da

⁶¹ Sul tema della religione civile si vedano E. Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; C. Nederman, «2012 Arthur O. Lovejoy Lecture Civil Religion—Metaphysical, Not Political: Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c.1150–c.1550», *Journal of the History of Ideas* 74 (2003), 1, pp. 1-22; M. Silk, «Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West», *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), pp. 863-896, che si concentra soprattutto sulla figura di Numa Pompilio.

⁶² Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., p. 61.

Lucca e altri interpreti successivi, un'idea che trova le proprie radici soprattutto nella riscoperta di Aristotele e nei vari commentatori ebraico-musulmani⁶³ e cristiani che erano stati fortemente influenzati dalle opere dello Stagirita a partire dal XIII secolo. Spinti dalle loro interpretazioni di Aristotele, in alcuni autori ebraico-musulmani e cristiani si osserva una tendenza ad accentuare gli aspetti strumentali dell'uso civile e politico della religione nei rispettivi monoteismi in maniera molto più netta rispetto al modo in cui il tema si era sviluppato nella riflessione di Agostino e di altri commentatori latini. Un aspetto, questo, che era in parziale disaccordo con il tentativo di armonizzazione la religione e la sfera civile tipico del riutilizzo che i basso medievali facevano della religione romana. In questo senso, si osserva in Marsilio una netta contrapposizione tra due paradigmi diversi di «religione civile», uno solidamente basato su fonti romane e su alcuni aspetti selettivi della narrazione agostiniana, l'altro basato sullo sviluppo di alcune idee che si ritrovano in Aristotele e in autori come Mosè Maimonide⁶⁴ e Averroè o cristiani fortemente o parzialmente influenzati da questi ultimi, come Giovanni di Jandun e Pietro d'Abano. Un aspetto importante di questi due modelli diversi di «religione civile» è che, mentre quello romano si basa sull'idea del bene comune e tende a identificare la *caritas Dei* con l'*amor patriae*, quello greco tende invece a enfatizzare gli aspetti strumentali del culto e della fede nella gestione del potere, rifiutando alla radice ogni tentativo di armonizzazione della fede e la ragione filosofica o sovrapponendo indistintamente le due allo scopo di ridimensionare il valore autonomo della Rivelazione. Non sorprendentemente, la riflessione di Marsilio può forse essere inquadrata più propriamente all'interno di quest'ultima tradizione della «religione civile» e le numerose citazioni di Aristotele assieme ai diversi punti in comune che la sua riflessione condivide con quella di Giovanni di Jandun sono le spie più chiare di questa dipendenza della sua riflessione sul valore politico della religione da un modello strumentale di tipo greco, filtrato da fonti ebraico-musulmane o latine più o meno coeve a Marsilio. Si tratta di un tema che avrà sviluppi

⁶³ Sull'influenza delle fonti ebraiche e musulmane sul pensiero di Marsilio si vedano A. Black, *The West and Islam, Religion and Political Thought in World History*, New York, Oxford University Press, 2008; J. Quillet, «L'Aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'Averroïsme», *Medioevo*, 5, 1979, pp. 81-142; V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 2012.

⁶⁴ Che ci sia un'influenza diretta del *Dux neutrorum*, traduzione latina della *Guida dei Perplessi* che erano ampiamente diffusa nel *milieu* dell'università parigina a partire da XIII secolo è provato da V. Syros in «Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba?», *Revue des études juives*, vol. 170, no. 1-2, 2011, pp. 51-71

importanti in Machiavelli, autore spesso accostato all'analisi strumentale della religione che si ritrova nell'averroismo latino⁶⁵.

La questions del legislatore come fondatore di religioni risponde alla stessa logica, dunque, e cioè quella di una «religione civile» che tende a proporre una funzione meramente strumentale del culto e della fede. Il legislatore come fondatore di religioni è dunque un ottimo esempio attraverso cui chiarire il peso che il problema religioso ha nel pensiero di Marsilio. Mentre la sua funzione strumentale è evidente nel caso delle religioni non cristiane, il suo ruolo all'interno della religione cristiana è sintomatico della tensione profonda che emerge nel *Defensor Pacis* tra due aspetti diversi del messaggio di Marsilio. Da una parte, Marsilio mostra un'aderenza convinta al cristianesimo ma, a differenza di molti suoi contemporanei, ne valorizza gli aspetti anticlericali, attribuendo, sulla scorta di Aristotele, una forte autonomia al naturalismo delle istituzioni politiche create dall'uomo. Dall'altra, la critica feroce all'idea della *plenitudo potestatis* costringe Marsilio a mantenere un profilo ambiguo sul ruolo che la religione svolge nelle comunità politiche cristiane, di fatto dissolvendo qualsiasi distinzione tra il ruolo civile e politico dell'Islam e del paganesimo, da una parte, e quello del Cristianesimo, dall'altra. Lo status ambiguo del legislatore religioso nella religione cristiana rappresenta l'ennesima spia di questa tensione tra l'anti-clericalismo del messaggio complessivo del *Defensor Pacis* e un sottile anti-teologismo *ante litteram* che caratterizza, forse come conseguenza involontaria, alcuni aspetti della riflessione marsiliana sul sacerdozio soprattutto nella prima *dictio* del *Defensor Pacis*.

⁶⁵ Su Machiavelli lettore di Marsilio, si vedano almeno E. Cutinelli Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici, 1998, pp. 195-201 e C. Condren, «Marsilius of Padua and Machiavelli», in R. Fitzgerald, a cura di, *Comparing Political Thinkers*, Pergamon Press, Oxford and Sydney, 1980, pp. 94-115