



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA  
Dottorato in Studi Giuridici  
Comparati ed Europei

**Corso di Dottorato in Studi Giuridici Comparati ed Europei**

XXXVI ciclo

Tesi di Dottorato

***Proles erasmiana.***

**Erasmus nella cultura giuridica europea  
tra Cinque e Seicento**

*Relatrice*

*Prof.ssa Lucia Bianchin*

*Dottorando*

*Lorenzo Dore*

anno accademico 2023/2024





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA  
Dottorato in Studi Giuridici  
Comparati ed Europei

**Candidato: Lorenzo Dore**

*Proles erasmiana.*

**Erasmus nella cultura giuridica europea  
tra Cinque e Seicento**

**Relatrice: Prof.ssa Lucia Bianchin**

Anno accademico 2023/2024



**Indirizzo specialistico in Storia del diritto romano e del  
pensiero giuridico europeo**

**XXXVI ciclo**

**Esame finale: 18/10/2024**

**Commissione esaminatrice:**

**Prof. Aldo Andrea Cassi, Università degli Studi di Brescia**

**Prof. Michele Pifferi, Università degli Studi di Ferrara**

**Prof.ssa Marie-Dominique Couzinet, Université Paris 1**

**Panthéon-Sorbonne**



# INDICE

INTRODUZIONE.....	<b>1</b>
-------------------	----------

## CAPITOLO PRIMO

### DIRITTO E TEOLOGIA NEL PENSIERO DI ANDREA ALCIATO TRA ISPIRAZIONE ERASMIANA E INFLUENZE LUTERANE

1. Introduzione.....	<b>19</b>
2. Il primo soggiorno in Francia ad Avignone (1518-1522).....	<b>28</b>
3. Gli anni milanesi (1522-1527).....	<b>41</b>
4. Il ritorno in Francia tra Avignone e Bourges (1527-1533).....	<b>55</b>
5. Gli ultimi anni di vita e la morte (1546-1550).....	<b>64</b>

## CAPITOLO SECONDO

### IL «CONTRA VITAM MONASTICAM» DI ANDREA ALCIATO (C. 1519)

1. La tradizione manoscritta e a stampa del testo.....	<b>71</b>
2. I contenuti dell'opera.....	<b>74</b>
3. Le ipotesi sulla datazione del «Contra vitam monasticam» e i timori di Alciato per la sua diffusione.....	<b>81</b>
4. Andrea Alciato ed Erasmo da Rotterdam: un dialogo tra umanisti.....	<b>93</b>

## CAPITOLO TERZO

### LA RECEZIONE DEL PENSIERO DI ERASMO NELLA CULTURA GIURIDICA EUROPEA DEL CINQUECENTO: L'ESEMPIO DEL «CONTRA VITAM MONASTICAM»

1. Introduzione.....	<b>105</b>
2. Il confronto tra la vita monastica e la vita laica.....	<b>107</b>
3. Il buono e il cattivo uso del mondo.....	<b>113</b>
4. Il cristianesimo delle origini e i caratteri ideali del vero monachesimo .....	<b>120</b>
5. La critica dei monaci contemporanei .....	<b>129</b>

## CAPITOLO QUARTO

### L'ECO DI ERASMO NEL DIBATTITO SULLA RICONCILIAZIONE RELIGIOSA IN FRANCIA AL TRAMONTO DELLE GUERRE DI RELIGIONE: IL «SYLLABUS» DELLA LETTERATURA IRENICA DI JEAN HOTMAN (1552-1636)

1. I tentativi irenici di Erasmo in Europa agli inizi della Riforma .....	<b>147</b>
2. Il «De Sarcienda ecclesiae concordia» del 1533 .....	<b>158</b>
3. I tentativi di riconciliazione religiosa nella Francia di fine Cinquecento .....	<b>163</b>
4. Il contributo di Jean Hotman de Villiers e il «Syllabus aliquot et synodorum et colloquiorum» (1607-1629).....	<b>167</b>

## CAPITOLO QUINTO

### L'IRENISMO ERASMIANO NELLA CULTURA GIURIDICA TEDESCA DEL SEICENTO: JOHANN ANGELIUS WERDENHAGEN (1581-1652)

1. Erasmo da Rotterdam e la cultura giuridica europea tra guerre di religione e censura .....	<b>175</b>
2. La fortuna dell'irenismo erasmiano nel Seicento tedesco: la «Synospis sive medulla in sex libros Iohannis Bodini Andegavensis De Republica» (1635 e1645).....	<b>187</b>
3. Il «De Pace et Concordia» (1642).....	<b>195</b>
BIBLIOGRAFIA .....	<b>207</b>



## ABSTRACT

Sulle relazioni tra Erasmo, il diritto e la cultura giuridica della prima età moderna esistono pochi e circoscritti contributi in ambito storico-giuridico. Alcune nuove ricerche, e tra queste un ricco e documentato saggio di Rafael Ramis Barceló che indaga la presenza dell'umanista olandese in un'ampia selezione di pubblicazioni giuridiche del secolo XVI, si sono aggiunte di recente ai risalenti studi di Bernard Hermesdorf e alle pionieristiche riflessioni di Guido Kisch.

La presente ricerca studia il rilievo assunto delle opere del grande umanista olandese nelle riflessioni dei giuristi tra Cinque e Seicento, in un momento di crisi nella storia europea, durante il quale si assistette alla transizione dall'età intermedia, nel suo carattere unitario e nella sua aspirazione all'universalismo, alla turbolenta stagione delle guerre di religione e della frammentazione giuridica e politica.

L'indagine prende le mosse da alcune opere, poco conosciute e sulle quali non sono ancora state effettuate ricerche approfondite, che testimoniano l'influenza di Erasmo in una parte minoritaria, ma autorevole, della cultura giuridica europea più sensibile al problema della concordia, della pace politica e della tolleranza religiosa: l'*Epistola contra vitam monasticam* del giurista umanista Andrea Alciato (c. 1519); il *Syllabus synodorum et colloquiorum* del diplomatico francese Jean Hotman (1607; 1628; 1629); la *Synopsis sive medulla in sex libr. Iohan. Bodini* (1635 e 1645) e le *Diae Pacis et concordiae efflagitationes* (1642) del giurista e teologo luterano Johann Angelius Werdenhagen.

I primi tre capitoli sono dedicati ad Alciato. Il suo trattato contro la vita monastica, oltre a costituire un punto di vista privilegiato per studiare l'influenza del pensiero di Erasmo sulla cultura giuridica europea del suo tempo, è tra i più autorevoli prodotti del dibattito dottrinale, incentrato sulla riforma morale della Chiesa, che nel corso del Cinquecento coinvolse attivamente anche gli uomini di diritto. Il quarto capitolo muove da un'indagine sui tentativi irenici di Erasmo agli esordi della Riforma. L'esposizione presenta uno studio sulla recezione delle sue idee nel dibattito religioso della Francia di fine Cinquecento, soffermandosi sul profilo di Hotman e sulla sua bibliografia irenica. Il capitolo conclusivo, il quinto, è incentrato sulla figura di Werdenhagen, che a inizio Seicento fu tra i più appassionati sostenitori degli appelli erasmiani alla pace politica e alla tolleranza religiosa, e al suo atteggiamento di fronte alla guerra e al diritto di guerra.



## INTRODUZIONE

Nel panorama degli studi su Erasmo da Rotterdam, numerose ricerche sono state dedicate all'influenza che egli esercitò sull'erudizione del XVI e del XVII secolo e alla fortuna delle sue opere nell'Europa della prima modernità<sup>1</sup>. Molti studi hanno affrontato negli ultimi trent'anni il pensiero del grande umanista olandese alla luce dei suoi rapporti con altre autorevoli personalità contemporanee, e in particolare con quella parte della cultura europea che si dimostrava maggiormente interessata ai temi della pace e della concordia religiosa. Alcune ricerche hanno avviato un'indagine più approfondita sui riflessi del pensiero erasmiano nel dibattito politico-religioso dell'epoca, con riferimento a una storia dell'idea di tolleranza e alle ideologie utopistiche del Cinque e Seicento<sup>2</sup>. Di particolare interesse sono inoltre gli studi rivolti all'influenza dell'irenismo erasmiano sui filoni radicali della Riforma, da cui provengono alcuni dei contributi più innovativi dell'epoca in tema di pace e di tolleranza religiosa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Tra i lavori che ricostruiscono il profilo biografico e intellettuale dell'umanista olandese fondamentali sono a tutt'oggi J. HUIZINGA, *Erasmus*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1924, trad. it. *Erasmus*, Torino, Einaudi, 1975<sup>2</sup>; R.H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, trad. it. *Erasmus della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970; E. GARIN, *Erasmus*, Firenze, Edizioni Cultura della Pace, 1988. Il catalogo completo delle opere di Erasmo si può ora consultare in J. TELLO, *Catalogue of the Works of Erasmus of Rotterdam*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), p. 225-344.

<sup>2</sup> Nell'ampio panorama di studi dedicati ai riflessi del pensiero di Erasmo sulle correnti ireniche e universalistiche, che a partire dal secolo XVI fiorirono in seno alla cultura umanistica in opposizione alla guerra e alla persecuzione religiosa, cfr. di recente M. BIAGIONI, *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, Carocci, 2020, in part. cap. 2: *La religione degli umanisti. Il circolo di Basilea e la nascita del pensiero sulla tolleranza*, pp. 45-76. Sull'importanza delle opere di Erasmo nella formazione di una moderna dottrina della tolleranza religiosa cfr. *La formazione storica delle alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti, I: *Secolo XVI*; II: *Secolo XVII*; III: *Secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 2001. Sulla recezione del pensiero erasmiano in seno alle ideologie utopistiche del secolo XVI cfr. A. OLIVIERI, *Erasmus e le utopie del Cinquecento: l'influenza della «Moria» e dell'«Enchiridion»*, Milano, Unicopli, 1996.

<sup>3</sup> Sul radicalismo di Erasmo cfr. C. GILLY, *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, ed. T. Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005; P.G. BIETENHOLZ, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009; M. BIAGIONI – L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012 e L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016, cap. 4: *La Riforma radicale*, pp. 117-145.

Nel vasto e articolato quadro di studi erasmiani, le ricerche sulla relazione tra Erasmo, il diritto e la cultura giuridica tra Cinque e Seicento sono a oggi circoscritte ad alcuni aspetti specifici. La difficoltà di inquadrare il rapporto tra l'umanista e i giuristi del suo tempo dipende, in buona misura, dallo spirito con il quale egli si accostò nelle sue opere a problemi di carattere giuridico. Johann Huizinga definì in maniera chiara i termini del problema nella sua ricca biografia su Erasmo del 1924, secondo una impostazione che ancora oggi può essere assunta come punto di partenza per le ricerche sul tema:<sup>4</sup>

«Erasmo, nonostante la sua innata moderazione, non era affatto una mente politica. Era troppo fuori della realtà pratica ed aveva dei concetti troppo ingenui sulla perfettibilità umana per comprendere le difficoltà e le necessità del governo dello Stato. Le sue idee sull'ordinamento statale erano assai primitive e, per quanto egli non pensasse di trarne le necessarie conseguenze, alquanto rivoluzionarie, come succede spesso agli studiosi che hanno indirizzo prevalentemente etico. La sua amicizia con statisti e giuristi come Moro, Budeo e Zasio non modificò per nulla questa sua mentalità. Per lui le questioni della forma dello Stato, della legge e del diritto quasi non esistevano».

Negli ultimi cento anni lo storico olandese Bernard Hermesdorf fu il primo a interessarsi in maniera diretta alla relazione tra Erasmo e la scienza giuridica cinquecentesca. In un saggio risalente agli anni Trenta del secolo scorso, apparso in lingua olandese con il titolo *Erasmus en de Juristen Van Zijn Tijd*, egli prese le mosse dalla corrispondenza erasmiana, che proprio negli stessi anni si raccoglieva intorno alla monumentale edizione curata da Percy Stafford e Helen Mary Allen. Obiettivo particolare dello studio era illuminare alcuni tratti, allora ancora poco noti, delle amicizie che l'umanista olandese strinse con le più illustri personalità della prima generazione di giuristi umanisti attivi tra il XV e il XVI secolo: Ulrich Zasius, Guillaume Budé e Andrea Alciato<sup>5</sup>.

Lo storico e archivistico tedesco Otto Schottenloher raccolse idealmente il testimone di Hermesdorf in una serie di contributi apparsi tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. I suoi saggi presentano i risultati di approfondite ricerche sul concetto di tradizione tardomedievale *Respublica christiana* e sull'importanza che esso assunse

---

<sup>4</sup> J. HUIZINGA, *Erasmus*, cit., pp. 225-226.

<sup>5</sup> B.H.D. HERMESDORF, *Erasmus en de Juristen Van Zijn Tijd*, in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 1 (1937), pp. 1-28.

nelle opere di Erasmo, in modo particolare negli scritti in cui egli affrontava da vicino questioni di carattere politico e giuridico. Al centro degli studi di Schottenloher sono anche i principi dottrinali che Erasmo pose a fondamento della propria proposta di riforma spirituale della Chiesa, i quali grande risonanza dovettero avere in taluni scritti di giuristi contemporanei<sup>6</sup>.

Agli anni Sessanta e Settanta risalgono anche le pionieristiche riflessioni di Guido Kisch, che occupano un posto di primo piano negli studi sulla concezione erasmiana del diritto<sup>7</sup>. Le sue indagini storico-giuridiche sui legami tra Erasmo e la scienza del diritto dedicano un'attenzione particolare all'influenza delle idee dell'umanista olandese sulla giurisprudenza umanistica del XVI secolo. L'indagine su *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, centrata sulla recezione della dottrina aristotelica della *ἐπιείκεια* nella cultura giuridica della prima età moderna, rappresenta un solido contributo a una migliore conoscenza dell'umanesimo giuridico e illumina aspetti e momenti cruciali del pensiero giuridico e politico europeo. In quelle pagine Kisch dimostra con richiami puntuali alle fonti che, mentre l'apprendimento e la rielaborazione della dottrina di Aristotele dipesero in grande misura dalle opinioni e dall'orientamento intellettuale dei singoli giuristi, il pensiero di Erasmo orientò sempre in maniera determinante la recezione delle idee dello stagirita sull'equità negli ambienti giuridici del Cinquecento<sup>8</sup>.

La concezione del diritto nel pensiero di Erasmo diventò nuovamente oggetto di studio nei primi anni Ottanta in un saggio dello storico statunitense Douglas McCullough, che si propose di esaminare, da una prospettiva filosofica, le norme etico-giuridiche che l'umanista olandese richiamava nelle sue opere a fondamento del retto governo ideale

---

<sup>6</sup> O. SCHOTTENLOHER, *Lex Naturae und Lex Christi bei Erasmus*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 253-99; ID., *Erasmus und die Respublica Christiana*, in *Historische Zeitschrift*, 210 (1970), n. 2, pp. 295-323; ID., *Zur Legum Humanitas bei Erasmus*, in *Festschrift für Hermann Heimpel*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 667-83. Tra gli studi di Schottenloher dedicati alla figura di Erasmo si veda anche *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform: ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung*, Münster, Aschendorff, 1933.

<sup>7</sup> G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960 e ID., *Studien zur humanistischen Jurisprudenz*, Berlin – New York, De Gruyter, 1972.

<sup>8</sup> G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, cit., pp. 52-53: «Die Einwirkung, Apperzeption, Verarbeitung und Neugestaltung seiner [Aristoteles'] Epieikeialehre ist verschieden nach der geistigen Kraft und nach der philosophischen oder positivistischen Einstellung der einzelnen führenden Juristen der Zeit. Auch anderes hat mitgewirkt, am stärksten das Ringen um eine geläuterte christliche Weltanschauung und religiöse Philosophie: der Name Erasmus wird ein mächtiger Faktor».

della comunità politica<sup>9</sup>. L'indagine condotta da McCullough procede secondo uno schema analitico, che distingue all'interno del pensiero erasmiano un piano delle fonti del diritto e un piano dei fini ultimi ai quali le norme giuridiche risultanti da quel sistema devono tendere<sup>10</sup>.

In questa tradizione di studi si innestano in tempi più recenti le riflessioni degli storici del diritto Laurens Winkel e Rafael Ramis Barceló. Lo studio di Winkel, che prende attentamente in esame alcuni aspetti del legame tra Erasmo e la cerchia dei giuristi del suo tempo, avvalorata la tesi secondo la quale l'umanista olandese fu per gli uomini di diritto un punto di riferimento importante, pur in assenza di un suo interessamento diretto per le questioni giuridiche e per i problemi legati alla pratica del diritto<sup>11</sup>. Come giustamente rileva Winkel, le riflessioni erasmiane stimolarono in modo particolare la concezione e poi l'affinamento di un metodo storico-filologico applicato alla scienza giuridica, mentre il dialogo costante tra l'umanista olandese e i giuristi favorì a quel tempo, in maniera determinante, il proficuo incontro tra saperi umanistici e saperi giuridici<sup>12</sup>.

Il ricco e documentato saggio di Rafael Ramis Barceló, che rappresenta il contributo più recente al filone di studi dedicati all'influenza del pensiero di Erasmo sulla cultura giuridica della prima età moderna, indaga la presenza dell'umanista olandese in una vasta selezione di lessici giuridici, commentarii ai libri giustiniani e ai testi di diritto canonico, trattati e altri autorevoli prodotti della letteratura giuridica europea nella prima

---

<sup>9</sup> C. DOUGLAS MCCULLOUGH, *The Concept of Law in the Thought of Erasmus*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 1 (1981), pp. 89-112.

<sup>10</sup> Di particolare interesse è l'ipotesi, avanzata da McCullough nelle pagine che chiudono il lavoro, secondo la quale Erasmo avrebbe attribuito nelle sue opere la responsabilità per la riforma della società, a ciascuno secondo le proprie competenze, tanto al potere secolare dei principi quanto al potere spirituale della Chiesa: «Upon the State and the Church Erasmus placed responsibility for the restoration of society. He understood the profound interrelatedness between these institutions. His was a vision of the lines of *authority* and *responsibility* crossing, recrossing, and interweaving to form the real fabric of society. Their greater purpose was to be found in the confluence of dominion and accountability, held by both. The structure and authority of the institutions center in Christ and His law (*lex Christi*), while relating significantly to the *lex naturae* in man» (*ibid.*, p. 110).

<sup>11</sup> L. WINKEL, *Erasmus and the Law*, in *International Journal of Legal Information*, 39 (2011), n. 2, pp. 227-236.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 235: «It was in part due to him [Erasmus] that the study of law became more independent and critical, and more closely related to philology, philosophy and history».

modernità<sup>13</sup>. Per ognuna di tali classi Barcelò dapprima prende in esame le pubblicazioni apparse a seguito della morte di Erasmo, nel periodo compreso tra il 1530 e il 1560, e poi si concentra sulle opere pubblicate negli anni successivi alla conclusione del Concilio di Trento del 1563 e fino alla fine del secolo XVI.

Emerge che nel corso del secondo trentennio del Cinquecento Erasmo fu il simbolo per eccellenza del movimento umanistico e un modello da seguire anche per i giuristi, come dimostrano i numerosi riferimenti ai suoi scritti tanto nelle opere d'ispirazione cattolica quanto in quelle d'ispirazione protestante<sup>14</sup>. La pubblicazione del primo *Indice dei libri proibiti*, nel quale il nome più ricorrente è proprio quello del celebre umanista olandese, e le decisioni prese in seno al Concilio di Trento provocarono nei decenni successivi un graduale e lento declino delle allusioni a Erasmo tra i giuristi rimasti fedeli alla Chiesa di Roma, mentre l'accesso alle opere erasmiane fu, in termini generali, più agevole negli ambienti riformati<sup>15</sup>.

L'opera erasmiana che gli uomini di diritto richiamarono più spesso tra il 1530 e il 1600 furono gli *Adagia*. Presso il pubblico colto dei giuristi grande attenzione ricevettero l'*Enchiridion militis christiani* e la *Institutio principis christiani*, le due opere che ispirarono maggiormente le trattazioni giuridiche sul problema della formazione del principe cristiano e delle norme poste a fondamento della *respublica christiana*. L'indagine di Barceló rivela la presenza nei testi giuridici del *De copia verborum et rerum* e della *Querela pacis*, ma anche dell'*Encomium matrimonii* e dei *Colloquia*. Molti uomini di diritto si accostarono inoltre ai commenti di Erasmo al testo delle Sacre Scritture, richiamati talvolta con uno scopo esemplificativo e talaltra con l'obiettivo di avvalorare alcune tesi in tema di morale o di precisare con metodo filologico il valore e il significato di determinati istituti giuridici<sup>16</sup>. In questo studio sulla presenza dell'umanista olandese negli scritti giuridici del suo tempo desta invece una certa sorpresa il limitato interesse dei giuristi del XVI secolo per un'altra celebre opera erasmiana: l'*Encomium Moriae*.

---

<sup>13</sup> R.R. BARCELÒ, *Erasmo y los juristas del siglo XVI*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 81 (2019), pp. 475-496.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 476-485.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 485-493.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 494.

L'accurata e ampia indagine bibliografica di Barceló, condotta su un vasto gruppo di opere, restituisce un quadro eterogeneo della recezione di Erasmo tra i giuristi del XVI secolo. L'accoglimento delle idee dell'umanista olandese negli ambienti giuridici fu un fenomeno culturale complesso. Come bene evidenzia l'autore nella parte conclusiva del saggio, gli uomini di diritto si interessarono alla figura di Erasmo in ogni suo aspetto, confrontandosi con la sua dottrina nei diversi campi del sapere umanistico ai quali egli si dedicò nel corso della sua laboriosissima esistenza<sup>17</sup>.

In questo panorama storiografico, la tesi dottorale studia il rapporto tra Erasmo e i giuristi della prima età moderna in una prospettiva storico-giuridica, proponendosi come un nuovo contributo nella linea d'indagine inaugurata dalle ricerche ora richiamate. Il lavoro prende le mosse da alcuni scritti finora poco noti e solo parzialmente indagati, che testimoniano l'influenza di Erasmo in una parte minoritaria, ma autorevole, della cultura giuridica europea più sensibile al problema della concordia, della pace politica e della tolleranza religiosa: l'*Epistola contra vitam monasticam* del giurista umanista italiano Andrea Alciato (c. 1519); il *Syllabus aliquot synodorum et colloquiorum* del diplomatico ugonotto Jean Hotman (1607, 1628 e 1629); la *Synopsis sive medulla in sex libros Iohannis Bodini Andegavensis* (1635 e 1645) e le *Diae pacis et concordiae efflagitationes ex Desiderio Erasmo Roterodamo et aliis claris auctoribus* (1642) del giurista e teologo luterano tedesco Johann Angelius Werdenhagen. Per una più precisa comprensione delle fonti, lo studio si avvale in misura rilevante anche di un'ampia letteratura specialistica sul contesto storico e storiografico europeo. Obiettivo della ricerca è valutare il rilievo assunto dalle opere del grande umanista olandese nelle riflessioni dei giuristi tra Cinque e Seicento, in un momento decisivo nella storia del pensiero giuridico europeo, durante il quale si assistette alla transizione dell'età intermedia, nel suo carattere unitario e nella sua aspirazione all'universalismo, nella turbolenta stagione delle guerre di religione e della frammentazione giuridica e politica.

La prima parte del lavoro è dedicata allo studio del pensiero teologico e giuridico di Andrea Alciato (Milano o Alzate, 1492 – Pavia, 1550), sul quale la dottrina erasmiana

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 496: «Los juristas le tuvieron presente y le mentaron como erudito, moralista, teórico, político, y maestro en doctrinas humanas y divinas. Su presencia en ediciones y comentarios al derecho romano y justiniano, tratados legales y políticos, y léxicos demuestra su papel fundamental en la mentalidad de los juristas des siglo XVI».

esercitò una certa influenza già a partire dagli anni della sua prima formazione<sup>18</sup>. Il giureconsulto milanese intraprese studi storico-filologici in giovanissima età almeno sino al 1508 a Milano, dove respirò abbondantemente l'elevata cultura storico-filologica fiorita alla corte di Ludovico Il Moro. L'interesse di Alciato per Erasmo proseguì poi durante gli anni dedicati agli studi giuridici, che si conclusero con il conseguimento della laurea *in utroque iure* a Ferrara nel 1516. La pubblicazione delle novantacinque Tesi di Lutero (1517) e il fermento politico e culturale agli esordi della Riforma rappresentarono per gli uomini del tempo lo stravolgimento di un equilibrio, che aveva resistito intatto per molte generazioni e che allora vacillava sotto la spinta centrifuga di forze contrarie. Esso provocò anche nella coscienza di Alciato un sentimento di profonda inquietudine e di smarrimento. Il celebre giurista umanista sperimentò a partire da quel momento un vivo conflitto interiore, del quale le sue opere conservano tracce evidenti, e fu diviso tra la fedeltà talvolta ostentata al Papa e l'approvazione interiore ad alcune istanze di riforma della Chiesa. Nel percorso tortuoso della sua biografia intellettuale, l'adesione critica alla dottrina di Erasmo sembra rappresentare una tra le poche costanti.

Muovendo da tali considerazioni, il primo capitolo si propone di indagare l'influenza dello spirito della Riforma sulla personalità di Alciato e il peso che le prime manifestazioni della dottrina luterana assunsero nella formazione del suo pensiero. Questa parte della tesi si avvale in maniera decisiva anche delle numerose lettere che Alciato scambiò con influenti personalità in tutta Europa, con le quali egli fu in rapporto di stretta collaborazione e spesso anche di sincera amicizia. Lo studio della corrispondenza alciatea procede qui attraverso il confronto tra *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*<sup>19</sup>, la *Amerbach Korrespondenz*<sup>20</sup> e l'*Opus epistolarum Erasmi*

---

<sup>18</sup> Sulla vita e sull'opera di Alciato cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano, I Vat. lat. 6216, 6271, 7071*, I: *I Rerum patriae libri*; II: *L'insegnamento, gli studi, le opere*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016 («Studi e Testi», 507-508). A. BELLONI – E. CORTESE, "Alciato (Alciati), Andrea", in *Dizionario biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletta, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 29-32; V.W. CALLAHAN, "Andrea Alciati", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 23-26. R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", in *Dizionario biografico degli italiani*, 2 (1960), pp. 69-76; G. ROSSI, "Alciato, Andrea", in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2012.

<sup>19</sup> G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953.

<sup>20</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, I-V, hrsg. von A. Hartmann, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1958; VI-X, hrsg. von B.R. Jenny, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1967-2010.

*Roterodami*<sup>21</sup>. Gli epistolari contengono preziose informazioni sul percorso intellettuale seguito dall'autore negli anni decisivi delle prime lotte tra cattolici e protestanti. A partire dai richiami contenuti in alcune lettere, decisive per la comprensione del problema religioso nel pensiero del celebre giureconsulto e risalenti in particolare agli anni tra il 1518 e il 1533, l'analisi si sofferma sul contenuto e sulla storia editoriale del commento al titolo *De summa trinitate et fide catholica* (Lione, 1530)<sup>22</sup>, posto in apertura del libro I del Codice giustiniano, e del *De Formula romani imperii* (Basilea, 1559)<sup>23</sup>, uno studio in due libri sul diritto pubblico romano di età imperiale e sulle sue principali trasformazioni dall'età di Augusto sino agli inizi dell'età moderna. Oggetto di indagine nel primo capitolo è anche la commedia *Philargyrus*. Si tratta di un'opera che Alciato compose nel 1523 (fatta eccezione per alcune aggiunte databili al 1527) nei ritagli di tempo lasciati liberi dagli impegni pubblici, con l'obiettivo principale di suscitare il riso dei lettori, ma che nondimeno riveste un notevole interesse per gli studi sul suo pensiero in tema di diritto e di religione<sup>24</sup>.

Il secondo capitolo della tesi è dedicato all'*Epistola ad Bernardum Mattium* o *Contra vitam monasticam*, l'opera di Alciato che meglio di ogni altra rivela la complessità del suo pensiero dinanzi alle questioni religiose<sup>25</sup>. Si tratta di un denso trattato dal contenuto antimonastico, che assume una grande rilevanza per la storia del pensiero

---

<sup>21</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, hrsg. von P.S. Allen, I-XII, Oxford, Clarendon, 1906-1958.

<sup>22</sup> A. ALCIATO, *Ad rescripta principum commentarii*, Lugduni, Sebastianus Gryphius Germanus excudebat, 1530, col. 1-22.

<sup>23</sup> A. ALCIATO, *De formula Romani Imperii Libellus. Accesserunt non dissimili argumenti Dantis Florentini De Monarchia libri tres. Radulphi Carnotensis De translatione Imperii libellus. Chronica M. Iordanis Qualiter Romanum Imperium translatum sit ad Germanos*, Basileae, Per Iohannem Oporinum, 1559.

<sup>24</sup> Il manoscritto è conservato in Cod. Triv. 738, Biblioteca Trivulziana di Milano. Il *Philargyrus* è rimasto inedito sino ad anni molto recenti. Una prima edizione critica della commedia è stata pubblicata a cura di Antonio Nogara in A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016), consultato il 22 settembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/958>; DOI: <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.958> [online: <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/948>]. Il testo dell'opera è stato pubblicato un anno più tardi anche a cura di Giovanni Rossi e Raffaele Ruggiero in A. ALCIATO, *Filargiro commedia*. Introduzione di G. Rossi. Testo latino e versione italiana a cura di R. Ruggiero, Torino, Arago, 2017.

<sup>25</sup> Per il testo manoscritto dell'opera cfr. *Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S*, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Hs. 784 (5.F.25). Per le tre edizioni a stampa si veda A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam ad Collegam olim suum, qui transierat ad Franciscanos, Bernardum Mattium Epistola*, Lugduni Batavorum, Apud Fredericum Haaring, 1695; A. ALCIATO, *A Bernardo Mattia*, in G.L. Barni, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953, Appendice, pp. 265-290; A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life*. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014.

giuridico e teologico della prima età moderna. La prima parte del capitolo presenta la tradizione manoscritta e a stampa del testo. Alciato compose verosimilmente l'epistola intorno al 1519, dopo avere da poco accettato, appena ventiseienne, il suo primo incarico di insegnamento ad Avignone; l'opera rimase tuttavia inedita sino alla morte del suo autore e, anzi, dalle lettere degli anni centrali della vita del giureconsulto emerge a più riprese il suo desiderio di evitarne in ogni modo la pubblicazione. La più antica testimonianza documentale è un manoscritto del 1553, oggi conservato in Olanda presso la Biblioteca Universitaria di Utrecht, mentre la prima pubblicazione a stampa apparve a Leida nel 1695, in un'edizione critica curata dal giurista Antonius Matthaeus. Il capitolo illustra di seguito i contenuti di quest'opera, nella quale Alciato espone originali riflessioni di argomento teologico-giuridico ispirate a un ampio panorama culturale, nel quale convergono elementi provenienti dall'umanesimo erudito e dall'eredità classica, dall'irenismo di ispirazione erasmiana e dall'umanesimo e dall'umanesimo civico di tradizione medievale e protomoderna, ma anche dal luteranesimo antiecclesiastico.

La seconda parte del capitolo considera il contesto storico nel quale il *Contra vitam monasticam* fu composto e le tradizioni di pensiero alle quali Alciato fu maggiormente esposto entro i suoi primi trent'anni di vita. Lo stretto legame intellettuale tra Alciato ed Erasmo è presentato in queste pagine come un esempio per eccellenza di dialogo tra umanisti. I due pensatori furono accomunati anche da uno speciale rapporto di amicizia, del quale si conserva una traccia importante nelle epistole che essi si scambiarono nell'arco di un decennio, tra il 1521 e il 1531. Si inserisce in questo luogo lo studio più attento di alcune tra le lettere più significative di quella corrispondenza, che offrono uno spaccato interessante sulle vicissitudini personali dei due protagonisti e sulla complessa e variegata realtà politica e culturale dell'Europa nel primo Cinquecento, della quale Erasmo e Alciato furono, ciascuno nell'ambito di propria competenza, le stelle più luminose.

Il terzo capitolo, che chiude l'ampia sezione del lavoro dedicata ad Alciato, si presenta come un'indagine estesa e approfondita sui contenuti del *Contra vitam monasticam*, condotta attraverso il confronto sistematico con le opere di Erasmo che sembrano avere ispirato in modo significativo l'autore. Nel trattato di Alciato riecheggiano anzitutto gli scritti nei quali Erasmo si fa promotore di una religiosità

interiore, libera da formalismi cerimoniali e dagli obblighi tipici della vita monastica, ma anche altri in cui egli promuove le proprie idee sulla tolleranza religiosa e sulla pace politica. Nel novero delle opere erasmiane che presentano marcate analogie con le riflessioni critiche di Alciato verso i monaci e l'istituzione monastica rientrano l'*Enchiridion militis christiani* (Anversa, 1503)<sup>26</sup>, il *Moriae Encomium* (Parigi, 1511)<sup>27</sup>, il *Novum Instrumentum* (Basilea, 1516)<sup>28</sup>, le *Annotationes in Novum Testamentum* (Basilea, 1516)<sup>29</sup>, la *Vita Hieronymi* (Basilea, 1516)<sup>30</sup>, l'*Encomium matrimonii* (Lovanio, 1518)<sup>31</sup>, il *De Contemptu mundi* (Lovanio, 1521)<sup>32</sup> e la *Institutio principis christiani* (Basilea, 1516)<sup>33</sup>.

Le opere di Andrea Alciato costituiscono un punto di vista privilegiato per studiare l'influenza del pensiero di Erasmo sulla cultura giuridica europea del suo tempo. Il trattato contro la vita monastica rientra tra i più autorevoli prodotti di quel dibattito dottrinale, incentrato sulla riforma morale della Chiesa, che nel corso del Cinquecento coinvolse attivamente anche gli uomini di diritto, preoccupati delle gravi ripercussioni che la riforma religiosa avrebbe provocato anche in campo giuridico sulla tenuta degli

---

<sup>26</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, éd. par J. Dománski et R. Marcel, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.8, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1-303. L'opera è apparsa in traduzione italiana nel volume ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, a cura di A.R. De Nardo, L'Aquila, Japadre Editore, 1973.

<sup>27</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium id est stultitiae laus*, éd. par C.H. Miller, in ASD, IV.3, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1979. Per l'edizione italiana cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*. Con un saggio di R.H. Bainton. Traduzione e note di L. D'Ascia. Testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1989.

<sup>28</sup> Per l'edizione completa del *Novum Instrumentum* (o *Novum Testamentum*, titolo con il quale Erasmo licenzierà l'opera a partire dalla seconda edizione) si vedano i tre volumi apparsi in ASD, VI.2-4, 2001-2012. I restanti libri, comprendenti il Vangelo secondo Matteo e il Vangelo secondo Marco, sono dati di prossima pubblicazione nel volume conclusivo della serie (ASD, VI.1).

<sup>29</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum*, in ASD, VI.5-10, 1999-2014.

<sup>30</sup> Erasmo da Rotterdam, *Vita Hieronymi*, éd. par A. Morisi Guerra, in ASD, VIII.1, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp.1-79. Per una traduzione italiana, con testo latino a fronte, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Vita di San Girolamo*. Edizione critica a cura di A. Morisi Guerra, L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1988.

<sup>31</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, éd. par J.-C. Margolin, in ASD, I.5, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1975, pp. 333-417.

<sup>32</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, éd. par S. Dresden, in ASD, V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 1-86. L'opera è apparsa per la prima volta in traduzione italiana nel volume ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, Berlusconi editore, 2000. Di recente è stata pubblicata una nuova edizione, in traduzione italiana e con testo latino a fronte. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, La Vita Felice, 2020.

<sup>33</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, hrsg. von O. Herding, in ASD, IV.1, Amsterdam, North Holland, 1974, pp. 95-219. Per una moderna edizione critica italiana dell'opera si veda ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, con traduzione, introduzione e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977.

ordinamenti costituzionali. Il mondo dei giuristi, che nella prima metà del secolo si accostò con ossequioso interesse alle opere di Erasmo, sembrò mutare gradualmente il proprio giudizio sul pensiero del grande umanista olandese nei decenni successivi. Gli sconvolgimenti politici della seconda parte del Cinquecento contribuirono a una progressiva disaffezione verso le idee di Erasmo, in particolare nelle opere dei giuristi che riconobbero le tesi ireniche dell'umanista olandese troppo deboli per servire alla riorganizzazione del diritto e delle istituzioni in un periodo di profonda crisi costituzionale.

In un'Europa sconvolta dalle guerre di religione, il pensiero degli uomini di diritto riprese e sviluppò tra Cinque e Seicento la dottrina teologico-giuridica medievale del *'bellum iustum'*<sup>34</sup>. Erasmo, che nelle sue opere aveva criticato l'ingiustizia assoluta della guerra, diventò così il bersaglio di dure critiche e la sua dottrina sembrò relegata ai margini della cultura giuridica del tempo. Negli anni a cavallo tra i due secoli la dottrina del grande umanista olandese fu oggetto di critica in due opere tra le più autorevoli e influenti della cultura giuridica secentesca: il *De iure belli libri tres* di Alberico Gentili (Hanau, 1598)<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Tra i contributi più recenti sul tema cfr. L. BIANCHIN, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563- 1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017, in part. il cap. IV: *Bellum iustum e bellum civile nella dottrina althusiana dello Stato*, pp. 113-137; D. QUAGLIONI, *Pour une histoire du droit de guerre au début de l'âge moderne. Bodin, Gentili, Grotius*, in *Justice et armes au XVIIe siècle*, éd. par D. Quaglioni et J.-C. Zancarini, Laboratoire italien, 10 (2010), pp. 9-20, trad. it. *Per una storia del diritto di guerra nella prima età moderna: Bodin, Gentili, Grozio*, in *Teatri di guerra: rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, University Press, 2010, pp. 29-42; *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009; *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Angeli, 2003 (rist. 2015).

<sup>35</sup> A. GENTILI, *De iure belli libri tres*, Hanoviae, Excudebat Guilielmus Antonius, 1598. Per l'edizione italiana cfr. A. GENTILI, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e Ch. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008. Di recente sono state pubblicate anche le edizioni *ALBERICI GENTILIS De papatu romano antichristo, recognovit e codice autographo bodleiano D'Orville 607*, a cura di G. Minnucci, Milano, Monduzzi, 2018 e A. GENTILI, *Libro di varie letture virgiliane al figlio Roberto (Lectionis Virgilianae Variarum Liber. Ad Robertum filium, Hanau 1603)*. Introd., trad. e note di F. Iurlaro, Macerata, EUM, 2020. Per un primo inquadramento della figura di Alberico Gentili cfr. le voci A. DE BENEDICTIS, "Gentili, Alberico", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 53 (2000), pp. 245-251 e G. MINNUCCI, "Gentili, Alberico", in *Dizionario biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletti, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 967-969, e la nota di A.A. CASSI, *Alle origini del diritto internazionale: Alberico Gentili*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero: Diritto*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 181-188. Nell'ampio panorama di ricerche sul giurista di San Ginesio si ricordano le pubblicazioni del Centro internazionale di studi gentiliani e, in particolare, gli Atti dei Convegni Giornate gentiliane; le raccolte *The Roman Foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed. by B. Kingsbury, B. Straumann Oxford, 2010; *Alberico Gentili: la tradizione giuridica perugina e la fondazione del diritto internazionale*. Atti dell'Incontro di studio (Perugia, 10 ottobre 2008), a cura di F. Treggiari, Perugia, Università degli studi di Perugia, 2010; e *Silete Theologi in*

e il *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio (Parigi, 1625)<sup>36</sup>. Nel libro I, cap. 5 della sua opera maggiore, Gentili definì l'umanista olandese un 'pendulus litterator' e giudicò il suo irenismo 'puerilis'<sup>37</sup>. Grozio prospettò nei *Prolegomena* del suo *De iure belli ac pacis* il rischio che la critica di Erasmo contro la guerra potesse nuocere gravemente alla causa del diritto e della pace, in ragione della sua radicalità<sup>38</sup>.

Nel medesimo panorama culturale, altri autori mostrarono interesse nei loro scritti, fra le righe o in modo più esplicito, per le idee di pace e di tolleranza di Erasmo. È questo il caso del giurista e pensatore politico francese Jean Bodin, che una generazione prima di Alberico Gentili si interessò in maniera approfondita, nei suoi scritti non meno che nella propria attività politica di avvocato del Parlamento di Parigi e di consigliere al servizio dei principi, al problema della guerra e della sua regolamentazione giuridica. Bodin accolse nella sua *République* del 1576<sup>39</sup>, un denso trattato di scienza politica in sei

---

*munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica.* Atti del Convegno Internazionale Padova, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011; gli studi di G. MINNUCCI, *Alberico Gentili tra «mos italicus» e «mos gallicus». L'inedito commentario Ad legem Julian de adulteriis*, Bologna, Monduzzi, 2002; *Alberico Gentili iuris interpret della prima Età moderna*, Milano, Monduzzi, 2011, e «*Silete Theologi in munere alieno*». *Alberico Gentili tra diritto, teologia e religione*, Milano, Monduzzi, 2016.

<sup>36</sup> U. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, curavit B.J.A. De Kanter-T. Van Hettinga. Editionis anni 1939 quae Lugduni Batavorum in aedibus E.J. Brill emissa est exemplar photomechanice iteratum. Annotationes novas addiderunt R. Feenstra et C.E. Persenaire, adiuvante E. Arps-De Wilde, Aalen, Scientia Verlag, 1993. Sulla dottrina di Grozio intorno alla guerra giusta cfr. P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris 1983.

<sup>37</sup> A. GENTILI, *De iure belli ac pacis libri tres*, cit., I, 5, p. 46: «Is [Erasmus] enim sic ad Cyprianum adnotat, quemadmodum sanctus ille vituperaverit bella, quia pleraque essent omnia iniusta, imo omnino omnia iniusta essent, ut nunc bella geri consueverunt. Ex isto praeiudicio Erasmus ipse suas conficit rationes, et declamitat. Itaque puerilem eius disputationem dicere possit merito Bellarminus. Alii Erasmus nobis, alii in contraria asserunt sic parte. Forte autem tertia fuerit opinio verior, nec eum scisse, quid censeret, pendulus litterator».

<sup>38</sup> U. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres*, cit., *Prolegomena*, § 29, pp. 17-18: «Cuius immanitatis conspectu multi homines minime mali eo venerunt, ut Christiano, cuius disciplina in omnibus hominibus diligendis praecipue consistit, omnia arma interdicerent: ad quos accedere interdum videntur, et Ioannes Ferus, et Erasmus nostras, viri pacis et Ecclesiasticae et civilis amantissimi, sed eo, ut arbitror, consilio, quo solemus quae in unam partem exierunt in alteram reflectere ut in verum modum redeant. Verum hic ipse nimium contranitendi conatus saepe adeo non proficiti ut obsit etiam, quia deprehensum facile quod in his nimium est, etiam aliis dictis intra verum stantibus auctoritatem detrahit. Medicina ergo utrisque adhibenda fuit, tum ne nihil, tum ne omnia crederentur licere».

<sup>39</sup> L'opera fu pubblicata a Parigi, con il privilegio del re, una prima volta in francese nel 1576: J. BODIN, *Les six livres de la République a Monseigneur Du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, A Paris, Chez Iacques du Puys, 1576. Un'ampia rielaborazione in latino apparve nel 1586: J. BODIN, *De Republica libri sex latine ab autore redditi, multo quam antea locupletiores*, Lugduni, et venundantur Parisiis, Apud Iacobum Du-puys, 1586. Per l'edizione critica italiana cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988<sup>2</sup>; II-III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1988-1997.

libri destinato a incidere profondamente nella cultura giuridica europea del secolo successivo, alcuni spunti della polemica erasmiana contro la guerra e il ‘diritto di guerra’, sia pure nella forma tipica della *quaestio in utramque partem*<sup>40</sup>.

L’eredità spirituale di Erasmo continuò a vivere in Francia, sullo sfondo delle guerre di religione e di un quadro politico europeo accidentato e turbolento, anche nelle aspirazioni ireniche del diplomatico francese Jean Hotman de Villiers (Losanna, 1552-1636), figlio primogenito del celebre giurista ugonotto François<sup>41</sup>. A cavallo tra Cinque e Seicento Jean Hotman fu attivo presso la corte del re Enrico IV e, in quella veste, assunse importanti incarichi di rappresentanza in alcuni territori imperiali attratti nell’orbita della Riforma protestante. Egli ebbe un ruolo di primo piano nella cerchia di studiosi, continuatori ed eredi del movimento umanistico, che rappresentavano a quel tempo in Francia l’ala moderata del mondo cattolico e del mondo protestante. Essi componevano un nutrito gruppo di uomini colti, spesso di formazione giuridica o impegnati attivamente nell’amministrazione della cosa pubblica con posizioni di responsabilità politica, che rivendicava al re il potere e il dovere di ricomporre le dissonanze fra le confessioni rivali e di regolamentare il fenomeno religioso in una cornice giuridica istituzionale.

Il capitolo quarto della tesi muove da un’indagine sui tentativi irenici di Erasmo agli esordi della Riforma. Un’attenzione particolare è qui dedicata a due opere, apparse tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Cinquecento, che testimoniano il grande impegno che l’umanista olandese profuse in quegli anni nella mediazione tra istanze cattoliche e luterane: il *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum* (1520)<sup>42</sup> e il *De Sarcienda ecclesiae concordia* (1533)<sup>43</sup>. La seconda parte del capitolo presenta uno studio

---

<sup>40</sup> J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, III, cit., p. 171 e nota 26

<sup>41</sup> Sulla vita e sul pensiero di Jean Hotman cfr. SCHICKLER, F., *Hotman de Villiers et son temps*, in *Bulletin historique et littéraire de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, 17 (1868), n. 3, pp. 97-111; 145-161; 401-413; 464-476; 513-533; G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman’s English Connections*, in *Mededelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 53 (1990), n. 5, pp. 167-221. Più di recente cfr. M. GARLOFF, *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, V&R, Göttingen, 2014 (Schriften zur politischen Kommunikation, 18).

<sup>42</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*, ed D.P.H. Napolitano, in ASD, IX.10, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 91-115.

<sup>43</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, hrsg. von R. Stupperich, in ASD, V.3, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 1986, pp. 248-312 e ERASMO DA ROTTERDAM, *On Mending the Peace of the Church (De sarcienda ecclesiae concordia)*, ed. by E. Kearns, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 65, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2010, pp. 125-216. L. FELICI, *Per un’introduzione all’edizione italiana del De sarcienda ecclesiae concordia di Erasmo da*

attento della recezione di Erasmo nel dibattito religioso nella Francia di fine Cinquecento. Il discorso si sofferma in queste pagine sulla figura di Hotman e sul contenuto del *Syllabus aliquot synodorum et colloquiorum* (I ed. s.l., 1607; II ed. Strasburgo, 1628; III ed. Parigi, 1629)<sup>44</sup>.

L'antologia del diplomatico francese rientra in un ristretto gruppo di opere giuridico-politiche d'ispirazione irenica, apparse tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento ed esplicitamente ispirate anche alla dottrina di Erasmo. La sensibilità politica di Hotman orientò in maniera decisiva il suo lavoro di ricerca e di raccolta della migliore letteratura irenica. Egli rivolse la propria attenzione a opere partorite dalla mente di giuristi, pensatori politici e teologi appartenenti alle Chiese che nell'Europa del Cinquecento si erano organizzate intorno a una stabile istituzione. Voci autorevoli di autori cattolici e protestanti (riformati, luterani e anglicani) si alternano armoniosamente nelle tre edizioni del *Syllabus*, nelle quali invano si cercherebbe invece un richiamo a spiritualisti, anabattisti e altri esponenti della Riforma radicale. Erasmo è presente nella prima edizione del 1607 come l'autore del *De sarcienda ecclesiae concordia*. A partire dalla seconda edizione altri tre scritti dell'umanista olandese entrano a fare parte della selezione: il *Cathechismus* o *Explanatio symboli apostolorum* (1533)<sup>45</sup>; una lettera tratta dalla *Vita Erasmi* di Giorgio Merula del 1607, che Erasmo indirizzò ad Alexander

---

Rotterdam, in *Nuova informazione bibliografica*, 20 (2023), n. 4, pp. 613-619 ha annunciato di recente la prossima pubblicazione di un'edizione critica italiana.

<sup>44</sup> Rispettivamente J. HOTMAN, *Doctorum aliquot ac piorum virorum libri et epistolae, ex quibus videri potest quam non sit difficilis controversiarum in religione conciliatio si controvertendi studium vitetur*, in G. Cassander, *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio. Auctore G. Cassandro. Postrema editio iuxta priorem anni MDLXI*, s.l., 1607, pp. 37-48; J. HOTMAN, *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coinungatur*, Aureliae [Strasburgo], 1628; J. HOTMAN, *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coinungatur*, [Paris] 1628 [1629].

<sup>45</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Explanatio symboli apostolorum*, éd. par J.N. Bakhuizen van den Brink, in ASD, V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 177-320. Per l'edizione del 1551 richiamata da Hotman cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Cathechismus id est, Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum, et Orationis dominicae explanatio per Des. Erasmus Roterodamum, eiusdem Exomologesis, seu Modus confitendi, modus orandi deum*, Basileae, Froben, 1551.

Schweiss, segretario del conte Enrico III di Nassau, durante lo svolgimento della Dieta di Worms<sup>46</sup>; l'epistola al lettore che nelle *Parafrasi* di Erasmo al Nuovo Testamento introduce il Vangelo di Matteo<sup>47</sup>.

Tracce significative della presenza di Erasmo nelle opere di giuristi e pensatori politici attivi tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento si rinvengono anche in altre parti d'Europa e in altri contesti politici e culturali. Tra Impero e Province Unite Johann Angelius Werdenhagen (Helmstedt, 1581 – Ratzeburg, 1652) fu tra i più appassionati sostenitori degli appelli erasmiani alla pace politica e alla tolleranza religiosa<sup>48</sup>. Eminente figura della cultura evangelica del diritto e illustre esponente di una frazione marginale del movimento luterano, egli prestò con le sue opere una voce autorevole alle aspirazioni ireniche degli ambienti giuridico-politici del suo tempo.

Werdenhagen è ricordato in vari scritti sulla storia del pensiero riformato come un esponente dell'ala radicale della Riforma, vicino al misticismo spiritualistico sorto in opposizione al dogmatismo e al razionalismo dell'ortodossia luterana. Al centro del capitolo conclusivo della tesi, il quinto, è il suo atteggiamento di fronte alla guerra e al diritto di guerra. La vocazione irenista di Werdenhagen, con la sua incisiva critica del fenomeno della guerra e della sua disciplina giuridica, è di chiara ispirazione erasmiana. Il discorso si apre con alcune considerazioni preliminari sulla circolazione dei testi

---

<sup>46</sup> *Vita Des. Erasmi Roterodami ex ipsius manu fideliter repraesentata, comitantibus, quae ad eandem, aliis additi sunt epistolarum, quae nondum lucem aspexerunt libri duo, quas acquisivit, edidit, dedicavit S.P.Q. Roterodamo Paullus G.F.P.N. Merula*, Lugduni Batavorum, In officina typograpica Thomae Basson, 1607, pp. 89-92. Cfr. *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n° 1192 (Lovanio, 13 marzo 1521), pp. 452-455.

<sup>47</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases in Novum Testamentum*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), VII, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1706.

<sup>48</sup> Su Werdenhagen cfr. R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635). Un rinnovamento dei concetti religiosi e politici*, in «Rivista storica italiana», 104 (1992), n. 3, pp. 629-677; V. CONTI, *La città anseatica di J. A. Werdenhagen*, in *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di V. Conti, Firenze, Olschki, 1993 (Biblioteca del pensiero politico, 20), pp. 265- 278; D. QUAGLIONI, *Un breviario politico per i principi. La «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, a cura di Ch. Dipper e M. Rosa, Bologna 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni; 66), pp. 247-262; L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, in part. cap. 8: *La revisione luterana: Johann Angelius Werdenhagen*, pp. 293-328 e EAD., *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2022 (Collana della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Trento, 35), p. 195; L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, Foligno, Il Formichiere, 2022 (Piccola biblioteca del pensiero giuridico).

erasmiani nell'Europa attraversata dalle guerre di religione. Esso prosegue quindi con lo studio più approfondito del contesto culturale dell'Impero germanico e con l'analisi di due opere, che Werdenhagen pubblicò a cavallo tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta del Seicento, nelle quali il pensiero di Erasmo da Rotterdam esercita l'influenza più vasta e profonda.

Il primo di questi due scritti apparve ad Amsterdam la prima volta nel 1635 con il titolo *Synopsis sive medulla in sex libros Iohannis Bodini Andegavensis*<sup>49</sup>. Esso conobbe dieci anni dopo anche una seconda emissione, pubblicata nel 1645 presso la stessa casa editrice ma con il diverso titolo di *Iohannis Bodini, Andegavensis, De Republica librorum Breviarium*<sup>50</sup>. La *Synopsis* o *Breviarium* si inserisce in quel filone di studi che la nascente giuspubblicistica tedesca dedicò a partire dai primi anni del secolo alla consultazione e al commento della *République* di Jean Bodin. Werdenhagen correda la parte iniziale e la parte finale di quell'opera con due celebri adagi erasmiani: il *Sileni Alcibiadis* e il *Dulce bellum inexpertis*. Egli richiama nella parte centrale dell'opera anche altri scritti dell'umanista olandese, compresi il *Moriae Encomium* e la *Querela Pacis*.

Il secondo scritto sono le *Diae pacis et concordiae efflagitationes ex Desiderio Erasmo Roterodamo* (Francoforte, 1642)<sup>51</sup>. Si tratta dell'opera più matura di Werdenhagen, alla quale la storiografia contemporanea si è interessata per lo più in maniera marginale, ma che assume un'importanza decisiva nella recezione del pensiero irenico erasmiano nella cultura giuridica tedesca del Seicento<sup>52</sup>. La prima sezione

---

<sup>49</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis sive medulla in sex libr. Iohan. Bodini Andegavensis De Republica ubi per quaestiones omnia succincte et nervose explicantur*, Amstelodami, Apud Ioannem Ianssonium, 1635.

<sup>50</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Iohannis Bodini, Andegavensis, De Republica librorum Breviarium. Quae a Bodino praetermissa, aut ejus sententiae adversa, et inter Politicos controversa sunt, passim expenduntur et explicantur*, Amstelodami, Ex Officina Joanni Janssoni, 1645.

<sup>51</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes ex D[esiderio] Erasm[o] Roterod[amo] et aliis Clar[is] auct[oribus] in scaenam reproductae a Ioh[anne] Ang[elio] à Werdenh[agen]*, Francofurti, Apud Matthaeum Merianum, 1642.

<sup>52</sup> Lo storico Otto Herding è stato a mia conoscenza il solo a occuparsi diffusamente del *De Pace et Concordia*, in due saggi che egli pubblicò alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, non a caso nell'ambito di alcune ricerche sulla fortuna degli scritti di pace erasmiani nell'Europa del XVII secolo. O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Precatio ad Dominum Jesum Pro Pace Ecclesiae*, in *Boek, bibliotheek en geesteswetenschappen: opstellen door vrienden en collega's van dr. C. Reedijk geschreven ter gelegenheid van zijn aftreden als bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te 's-Gravenhage*, Hilversum, Verloren 1986, pp. 151-156 e ID., *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis* in *Colloque érasmien de Liège. Commémoration du 450e anniversaire de la*

dell'opera, intitolata *Libellus vere aureus Pacis undique gentium eiectae Querelam*, contiene una trascrizione integrale del testo della *Querela Pacis* erasmiana, che Werdenhagen ripartisce in trenta paragrafi provvisti di un titolo di varia lunghezza che ne anticipa brevemente il contenuto.

La seconda e più ampia sezione, *Exodium pro pace Anni 1636 in Annum 1637 transgrediens saluti publicae destinatum pro Pace Germaniae anxie a cunctis sat diu non sine desiderio summo expetita*, si presenta come un'originale raccolta di scritti in prosa e in poesia sulla pace e sulla concordia, al cui interno numerosi testi attribuibili a Werdenhagen si alternano a contributi di altri pensatori. Il *De Pace et Concordia* si conclude con una *Appendix in commendationem Pacis*, nella quale confluiscono alcuni componimenti poetici in difesa della pace. L'attenzione di Werdenhagen per le opere e il pensiero di Erasmo contraddistingue l'intera opera. Insieme a un estratto della *Querela Pacis*, nel quale è racchiuso il celebre commento erasmiano alle preghiere del soldato in battaglia, altre due opere dell'umanista olandese entrano a fare parte dell'*Exodium*: il *De sarcienda Ecclesiae Concordia* e la *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae* (1532)<sup>53</sup>.

---

*mort d'Erasmus*. Etudes rassemblées par J.-P. Massaut, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CCXLVII), pp. 223-237.

<sup>53</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), V, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1704, pp. 1215-1218.



## CAPITOLO PRIMO

### DIRITTO E TEOLOGIA NEL PENSIERO DI ANDREA ALCIATO TRA ISPIRAZIONE ERASMIANA E INFLUENZE LUTERANE

#### *1. Introduzione*

Gli storici che nell'ultimo secolo si sono occupati, a vario titolo, del problema religioso nell'opera di Andrea Alciato (1492-1550) hanno offerto giudizi discordanti sull'impatto che lo spirito della Riforma ebbe sul suo pensiero<sup>1</sup>. Un primo gruppo di studiosi tende a negare che vi sia stata un'influenza diretta delle idee protestanti, e in particolare della dottrina luterana. Paul Emile Viard, autore nella prima metà del Novecento della prima accurata biografia su Alciato, ha sostenuto a questo proposito che, mentre la Riforma luterana non ebbe alcun ruolo sulla formazione del pensiero dell'autore («La Réforme Luthérienne n'eut sur Alciat aucune influence»), una grande importanza dovettero assumere la cultura umanistica e la scienza giuridica («Ayant dès son enfance reçu une sérieuse formation humaniste, mais, d'autre part, étudiant en droit, puis avocat,

---

<sup>1</sup> Sulla vita e sull'opera di Alciato si veda ora A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano, I Vat. lat. 6216, 6271, 7071*, I: *I Rerum patriae libri*; II: *L'insegnamento, gli studi, le opere*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016 («Studi e Testi», 507-508). Tra i molti contributi su questo celebre giurista umanista cfr. A. BELLONI – E. CORTESE, "Alciato (Alciati), Andrea", in *Dizionario biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletta, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 29-32; G. ROSSI, "Alciato, Andrea", in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2012; V.W. CALLAHAN, "Andrea Alciati", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 23-26. Si vedano inoltre, di Roberto Abbondanza, "Alciato, Andrea", in *Dizionario biografico degli italiani*, 2 (1960), pp. 69-76; *La vie et les œuvres d'André Alciat e Premières considérations sur la méthodologie d'Alciat*, entrambi in *Pédagogues et juristes. Congrès du Centre d'études supérieures de la Renaissance*, Tours été 1960, Paris, Vrin, 1963 («De Pétrarque à Descartes», 4), pp. 93-106 e 107-118; A. WIFFELS, "Andrea Alciato (1492-1550)", in *Law and the Christian Tradition in Italy: The Legacy of the Great Jurists*, ed. by O. Condorelli and R. Domingo, Abingdon – New York, Routledge, 2020, pp. 245-265. Meritano ancora di essere consultati almeno anche gli studi pionieristici di P.E. VIARD, *André Alciat. 1492-1550*, Paris, Societé Anonyme du Recueil Sirey, 1926 e di D. BIANCHI, *L'opera letteraria e storica di Andrea Alciato*, in *Archivio storico lombardo*, 20 (1913), n. 4, pp. 1-130.

André Alciat devait se ressentir de la double influence des jurisconsultes et des humanistes»<sup>2</sup>.

In anni più recenti, Roberto Abbondanza non ha escluso in termini altrettanto perentori, nei suoi preziosi studi su Alciato, che lo spirito della Riforma possa averne condizionato il pensiero<sup>3</sup>. Egli ha peraltro riconosciuto nelle opere del giureconsulto soprattutto l'influenza «della letteratura antimonastica degli umanisti, non senza probabile influsso degli scritti erasmiani», chiarendo inoltre che «erasmiana può essere definita la posizione dell'Alciato in materia religiosa»<sup>4</sup>.

Gianluigi Barni, al quale si deve in particolare la pubblicazione dell'epistolario di Alciato nel 1953, ha rilevato in maniera ancora più puntuale la sensibilità dell'autore per la dottrina di Erasmo<sup>5</sup>. Con riferimento ai movimenti spirituali che influirono sulle convinzioni religiose del giureconsulto, Barni ha scritto che «soprattutto il teologo olandese bisognerà tener presente studiando il pensiero di Alciato; la figura di Erasmo domina in quest'epoca e molti uomini del secolo XVI tenevano gli occhi fissi su di lui quasi ad aspettarne una nuova via di salvezza»<sup>6</sup>; e in un'altra occasione, a proposito di un rinnovamento della Chiesa di Roma che pure Alciato auspicava e promuoveva con i suoi scritti, Barni ha affermato che egli «sentiva senza dubbio la necessità di una Riforma della Chiesa, ma la sentiva come qualcosa che la Chiesa doveva compiere entro sé stessa, senza che si giungessero a toccare violentemente quei principii di fede (fossero dogmi o meno) che ormai sembravano indiscutibili ed accettati»<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> P.E. VIARD, *André Alciat. 1492-1550*, cit., p. 133.

<sup>3</sup> Di Roberto Abbondanza si veda, insieme agli studi citati *supra* alla nota 1, anche *Jurisprudence: the methodology of Andrea Alciato*, in *The late Italian Renaissance, 1525-1630*, ed. by E. Cochrane, London, McMillan, 1970, pp. 72-90.

<sup>4</sup> R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", cit., p. 70.

<sup>5</sup> G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953. Barni si è dedicato al pensiero di Alciato in numerose occasioni. Tra i suoi studi si vedano anche *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, XXI (1948), pp.169-209; *La situazione politico-giuridica milanese nella formazione di Andrea Alciato*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 22 (1960), pp. 7-33; *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 18 (1956), pp. 362-383; *Bellum justum e bellum injustum nel pensiero del giureconsulto Andrea Alciato*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14 (1952), pp. 219-234; *L'attività consulente dei giureconsulti in un'opinione di Andrea Alciato*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni Prefetto dell'Ambrosiana*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 33-45.

<sup>6</sup> G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., p. 188.

<sup>7</sup> G.L. BARNI, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, cit., p. 382.

Simili considerazioni sull'influenza vasta e profonda che Erasmo sembrò esercitare sul pensiero di Alciato troviamo anche in un'indagine di carattere teologico condotta da Francesco Ciaccia, secondo il quale il giureconsulto milanese affidò all'umanista olandese «quell'opera di mediazione tra istanze luterane e dogmatica cattolica che egli si sentiva impreparato ad affrontare in prima persona»<sup>8</sup>.

Nella tradizione di questi studi si innestano le riflessioni di Silvana Seidel Menchi. In un'approfondita ricerca sulla diffusione del pensiero di Erasmo in Italia, negli anni centrali del secolo XVI, la studiosa ha ricordato Andrea Alciato come il più illustre esponente della polemica antimonastica ispirata al teologo olandese<sup>9</sup>. Seppure la dottrina di Alciato in materia religiosa rilevi notevoli legami anche con altre correnti di pensiero, come ad esempio l'umanesimo civico di tradizione medievale e protomoderno, ben rappresentato in Italia da personalità illustri come Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, la Seidel Menchi ha sostenuto con puntuali rinvii alle fonti che l'influenza erasmiana fu prevalente e rappresentò per Alciato un costante punto di riferimento.

Altre voci autorevoli hanno variamente criticato questi giudizi, che rilevano il nesso evidente tra la cultura umanistica e l'ampia produzione scientifica di Alciato, ma forse in maniera troppo risoluta escludono un legame diretto tra la Riforma avviata da Lutero nel 1517 e il pensiero del giureconsulto. Egli riceveva infatti proprio in quel periodo a Ferrara il diploma *in utroque iure* e certamente maturava una sua consapevolezza dell'incipiente crisi dell'unità del mondo cristiano<sup>10</sup>.

Intorno alla metà degli anni Novanta, Karl Enekel è stato il primo a segnalare il rischio di una sopravvalutazione dell'influenza di Erasmo, e in particolare delle sue idee in tema di pace politica e tolleranza religiosa, sul pensiero di Alciato<sup>11</sup>. Seppure la

---

<sup>8</sup> DI CIACCIA, F., *Il pensiero teologico di Andrea Alciato*, 7 maggio 1993, Convegno Internazionale di Studio "Andrea Alciato "umanista europeo", Alzate Brianza - Como 7-9 maggio 1993, en ligne (ora in ID., *Lo spirito e la carne. Conferenze e discorsi pubblici*. Seconda edizione ampliata e aggiornata, Padova, CLEUP, 2022, cap. IV: *L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana*, pp. 77-96).

<sup>9</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 183-187.

<sup>10</sup> Per lungo tempo gli studiosi di Alciato hanno ritenuto unanimemente che egli conseguì il titolo di dottore a Bologna nel 1514. R. ABBONDANZA, *La laurea di Andrea Alciato*, in *Italia medioevale e umanistica*, 3 (1960), pp. 325-328, ha pubblicato il privilegio dottorale, dimostrando che egli si addottorò in diritto civile e canonico a Ferrara il 18 marzo 1516.

<sup>11</sup> K.A.E. ENEKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 74 (1994), n. 1, pp. 1-20. Enekel si è occupato del pensiero religioso di Alciato anche in

concordanza tra le due dottrine su alcuni punti specifici sia innegabile, diversi sarebbero stati il contesto culturale nel quale i due pensatori operarono e il pubblico di lettori ai quali essi si rivolsero. Mentre Erasmo fu un teologo di professione, umanista e dotto filologo, Alciato si sarebbe invece rivolto prevalentemente a una cerchia di umanisti e uomini di diritto. Secondo Enenkel tali fattori contribuirebbero in maniera determinante a distinguere il pensiero dei due autori. Essi avvalorerebbero inoltre una nuova interpretazione delle considerazioni religiose di Alciato. La dottrina del giureconsulto si distinguerebbe su questo punto non soltanto per la sua originale rielaborazione di un ricco patrimonio d'idee umanistiche, ma a partire da questa anche per la singolare vicinanza ad alcune rivendicazioni della Riforma<sup>12</sup>.

Queste tesi hanno ispirato in anni recenti un nuovo filone di ricerche, che sembra aver trovato un terreno fertile soprattutto in Francia. Nel 2016 Christine Bénévent ha dedicato alcune pagine alla relazione tra Erasmo e Alciato e, richiamandosi ampiamente ai precedenti studi di Enenkel, ha suggerito che vi siano alcuni punti di profonda divergenza tra le dottrine dei due pensatori<sup>13</sup>. Denis Drysdall ha proposto di distinguere alcuni aspetti del pensiero di Alciato, chiaramente influenzati da Erasmo, da altre sue riflessioni, che al contrario sarebbero lontane dalle posizioni sostenute dall'umanista olandese e riconducibili a un diverso quadro culturale<sup>14</sup>.

Nel panorama degli studi su Alciato merita un discorso a parte il contributo scientifico di Annalisa Belloni, autrice di numerose e approfondite ricerche sulla biografia

---

*Alciato's Ideas on the Religious: The Letter to Bernardus Mattius*, in *Emblematica. An Interdisciplinary Journal for Emblem Studies*, 9 (1995), n. 2, pp. 293-312.

<sup>12</sup> K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., p. 5: «Ich versuche dabei zu zeigen, mit welcher Freiheit und Kreativität Alciato in seiner Religionskritik die humanistische „vita activa-vita contemplativa“-Diskussion weiterführte; daß wir hier nicht so sehr eine Systematisierung verstreuter erasmischer Gedanken vor uns haben, als das Werk eines vieler Hinsicht selbständigen Denkers, dessen traditionelle Verankerung im Bürgerhumanismus lag und der, ausgehend von seinen juristischen und humanistischen Grundlagen, in die Nähe reformatorischen Gedankengutes vorstieß».

<sup>13</sup> CH. BENEVENT, *Erasmus, Alciato et le Contra vitam monasticam*, in *André Alciato (1492-1550): un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*, Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours 30 novembre - 2 décembre 2010, éd. A. Rolet, S. Rolet, Turnhout, Brépols, 2013 («Etudes Renaissance», 13), pp. 225-240, in part. 236-240.

<sup>14</sup> D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall*, Leuven, Leuven University Press, 2014 («Supplementa Humanistica Lovaniensia», 36), pp. 9-24. Più di recente si veda inoltre D. DRYSDALL, *Andrea Alciato, The Umanist and the Teacher. Notes on a Reading of his Early Works*, Genève, Librairie Droz, 2022, in part. cap. 6: *Religion and Philosophy. Contra vitam monasticam*, pp. 93-105.

intellettuale e sull'opera dell'autore<sup>15</sup>. In anni recenti la Biblioteca Apostolica Vaticana ha pubblicato un suo ampio lavoro in due volumi, che rappresenta ora il punto di riferimento per ogni ulteriore indagine storico-giuridica sul pensiero del giureconsulto milanese. Si tratta del risultato di una ricerca ventennale intorno alle fonti alciatee e consiste anzitutto nello studio dei *Rerum patriae libri*, ma indaga anche il metodo didattico e le modalità d'insegnamento del giureconsulto, presenta in maniera dettagliata il suo curriculum accademico e delinea la sua giovanile formazione storico-filologica e antiquaria<sup>16</sup>.

Le ricerche della Belloni dedicano, com'è naturale, un'attenzione particolare agli studi umanistici di Alciato, nei quali si riconosce un debito importante con quell'elevata cultura storico-filologica e linguistica fiorita alla corte di Ludovico Il Moro, che egli respirò «abbondantemente entro il suo sedicesimo anno di vita, prima di iniziare gli studi giuridici a Pavia»<sup>17</sup>. Accanto alla frequentazione con le più illustri personalità umanistiche del suo tempo, decisivi furono per lo sviluppo del pensiero di Alciato gli insegnamenti di Giano Parrasio (1470-1521) e proprio la consuetudine che egli ebbe da giovane con la ricca collezione milanese di manoscritti<sup>18</sup>. Come precisa la Belloni, queste considerazioni non valgono a ridimensionare la novità degli studi giuridici di Alciato e il suo ruolo di precursore nell'indagine storico-filologica del diritto romano e dei testi giustiniane. Esse li restituiscono invece a un contesto culturale ben preciso, quello della Milano di fine Quattrocento, nel quale una generazione di studiosi «assai preparata e

---

<sup>15</sup> Tra gli studi specialistici della Belloni si vedano, oltre al già ricordato *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, *I Vat. lat. 6216, 6271, 7071*, anche *Andrea Alciato e l'eredità culturale sforzesca*, in *Andrea Alciato umanista europeo*, in *Periodico della Società storica comense*, 61 (1999), pp. 9-25; *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, in *Margarita amicorum*. Studi di cultura europea per Agostino Sottili, a cura di F. Forner, C.M. Monti e P.G. Schmidt, I, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 117-143; *Contributi dell'Alciato all'interpretazione del diritto romano e alla sua storia*, in *I classici e l'Università umanistica*, Atti del Convegno di Pavia, 22-24 novembre 2001, a cura di L. Gargan, M.P. Mussini Sacchi, Messina 2006, pp. 113-60; *L'insegnamento giuridico in Italia e in Francia nei primi decenni del Cinquecento e l'emigrazione di Andrea Alciato*, in *Università in Europa. Le istituzioni universitarie dal Medio Evo ai nostri giorni: strutture, organizzazione, funzionamento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Milazzo 28 settembre - 2 ottobre 1993, a cura di A. Romano, S. Mannelli 1995, pp. 137-158; *L'insegnamento giuridico nelle università italiane*, in *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (sec. XII-XIV)*, Lecce, 1989, pp. 141-152; *Umanesimo e potere politico nel primo Cinquecento. Il caso di Andrea Alciato*, in *Cultura politica e società a Milano tra Cinque e Seicento*. Atti del Convegno tenutosi a Milano presso l'Accademia S. Carlo, 19-20 novembre 1999, *Studia Borromaica*, 14 (2000), pp. 57-91.

<sup>16</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., I, *Introduzione*, pp. 13-19.

<sup>17</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato e l'eredità culturale sforzesca*, cit., p. 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 17-22.

laboriosissima» si dedicava a studi pionieristici di una fertilità straordinaria, che abbracciavano diversi campi del sapere umanistico e coinvolgevano direttamente anche il mondo degli studi giuridici<sup>19</sup>. I grandi meriti di Alciato, che a quel simposio di studiosi poté formarsi in giovanissima età, sono da ricercarsi nella sua singolare capacità di raccogliere l'eredità di quella cultura e di servirsene per il rinnovamento della scienza del diritto di cui egli fu il capofila<sup>20</sup>.

Di fronte alla complessa personalità di Alciato è difficile sin dall'inizio distinguere l'umanista, interessato alla riscoperta dei testi antichi e alla loro restituzione nella forma originaria, dal giurista, impegnato nello studio critico dei libri giustiniani e nella formulazione di un sistema di principi a essi sotteso. Quando si trasferì a Pavia alla scuola di Giason del Maino (1435-1519), per intraprendervi gli studi giuridici, Alciato era già in possesso di un ricco bagaglio di conoscenze storiche e filologiche. Negli anni successivi egli combinò quelle nozioni con le nuove competenze per dare vita a un peculiare metodo d'insegnamento nel campo della scienza giuridica, legato alla tradizione di diritto comune ma caratterizzato da una più attenta interpretazione dei testi e dall'abbandono delle sovrabbondanti allegazioni del metodo esegetico tradizionale<sup>21</sup>.

Accanto a una solida preparazione scientifica, nelle opere di Alciato si riconosce anche un vivo interesse per i problemi politici e religiosi del suo tempo, che egli affronta talvolta con l'acribia dell'uomo di diritto e talaltra con lo spirito scettico dell'umanista superiore alle polemiche di natura confessionale. In merito all'influenza della Riforma sul pensiero di Alciato, e più in generale a proposito del panorama culturale che ispirò il suo cristianesimo ideale, la Belloni ha suggerito di porre alcune argomentazioni del giureconsulto «più facilmente in relazione con le idee di Lutero, piuttosto che semplicemente con “la letteratura antimonastica degli umanisti”»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>21</sup> Cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 1: *Il metodo d'insegnamento e i commentari al Corpus Iuris*, pp. 525-557. Sul punto si veda anche A. BELLONI, *L'insegnamento giuridico in Italia e in Francia nei primi decenni del Cinquecento e l'emigrazione di Andrea Alciato* ed EAD., *L'insegnamento giuridico nelle università italiane* (entrambi citati estesamente alla nota 15).

<sup>22</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4: *Cronologia delle opere*, p. 796.

Pare indubbio che Alciato, eminentissimo giureconsulto e acuto filologo, unanimemente riconosciuto tra i capiscuola dell'umanesimo giuridico, subì almeno in alcune fasi della sua vita anche il fascino delle idee luterane. Il fermento politico e culturale che seguì alla pubblicazione delle novantacinque Tesi nel 1517 rappresentò per gli uomini del tempo un momento epocale, lo stravolgimento di un equilibrio che era rimasto intatto per molte generazioni ma che allora vacillava sotto la spinta centrifuga di forze contrarie. Esso provocò nelle coscienze europee un sentimento di inquietudine e di smarrimento e Alciato non rappresentò da questo punto di vista un'eccezione. Al pari di altri giuristi e pensatori politici suoi contemporanei, egli si occupò nei suoi scritti di questioni religiose senza essere un teologo di professione. Ad assumere una rilevanza decisiva per la comprensione della sua intera opera sono le modalità con le quali le idee della Riforma influenzarono la sua personalità e il peso che esse assunsero a confronto con altri filoni di pensiero, in particolare con quello erasmiano.

Alciato affidò ad alcune opere di natura storico-filologica le sue riflessioni sulla religione e sulla teologia. Insieme all'*Epistola ad Bernardum Mattium*, una breve dissertazione epistolare dal tono antimonastico su cui si tornerà ampiamente nei capitoli successivi del presente lavoro, rientrano in questo gruppo anche il commento al titolo *De summa trinitate et fide catholica*, posto in apertura del libro I del Codice giustiniano, il secondo libro del *De Formula romani imperii* e la commedia *Philargyrus*. Alciato compilò quei lavori sempre con l'obiettivo di pubblicarli<sup>23</sup>. In alcuni casi, come si vedrà meglio più avanti, essi rimasero tuttavia inediti sino alla sua morte. Il motivo è da ricercarsi in parte nel desiderio dell'autore di evitare in ogni modo la loro diffusione, preoccupato che la radicalità di alcune tesi che vi erano sostenute potesse attirare su di sé pericolose critiche e rimproveri di natura confessionale, se non addirittura la condanna esplicita delle ortodossie.

La comprensione del pensiero di Alciato passa anche attraverso l'analisi delle lettere che egli scambiò con influenti personalità in tutta Europa, con le quali fu in rapporto di stretta collaborazione e spesso anche di sincera amicizia<sup>24</sup>. L'indagine della

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 763.

<sup>24</sup> Cfr. G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1956. Si veda la ricca recensione di R. ABBONDANZA, *A proposito dell'epistolario dell'Alciato*, in *Annali di storia del diritto*, 1 (1957), pp. 467-500 per una guida critica alla consultazione dell'epistolario curato da Barni.

corrispondenza deve procedere di necessità attraverso il confronto dell'epistolario di Alciato curato da Barni con l'*Opus epistolarum Erasmi Roterodami* e con la monumentale *Amerbach Korrespondenz*, che oltre a raccogliere il fitto scambio epistolare tra Bonifacio Amerbach e Alciato rappresenta uno strumento fondamentale per la comprensione dell'ambiente culturale del Cinquecento<sup>25</sup>.

Le lettere di Alciato contengono riferimenti essenziali alla sua biografia intellettuale, utili per la comprensione del contesto entro il quale il giureconsulto si trovò di volta in volta a operare e del quale le sue opere conservano una traccia profonda<sup>26</sup>. L'interesse del giureconsulto per le vicende legate alle Riforme e il suo coinvolgimento diretto nella polemica tra cattolici e protestanti emergono in maniera più chiara nelle lettere redatte tra il 1518, l'anno durante il quale egli ricevette, appena ventiseienne, il primo incarico d'insegnamento ad Avignone, e il 1533, che segnò la fine delle sue lezioni a Bourges e insieme la conclusione del lungo esilio in Francia. Nel mezzo di quell'arco temporale Alciato trascorse diversi anni anche a Milano (1522-1527), durante i quali si vide coinvolto in prima persona dalle conseguenze della guerra per il governo del Ducato di Milano tra le forze francesi e la casata degli Sforza.

La corrispondenza si sviluppa in una fitta rete di relazioni, che connota quella parte della cultura europea cinquecentesca maggiormente sensibile al reciproco arricchimento dei saperi giuridici e dei saperi umanistici. Erasmo da Rotterdam, Bonifacio Amerbach e Francesco Calvo assumono, ciascuno per motivi differenti, un ruolo di primo piano tra le figure alle quali Alciato fu maggiormente legato.

Tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, sino alla morte giunta nel 1536, Erasmo rappresentò per l'Europa intera il principe universalmente riconosciuto degli studi umanistici e il promotore di un grande movimento di trasformazione della Chiesa. Quando la Riforma protestante scosse l'unità del mondo cristiano, i suoi sforzi per giungere a una composizione pacifica dello scontro confessionale attirarono su di lui

---

<sup>25</sup> Cfr. rispettivamente *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, hrsg. von P.S. Allen, I-XII, Oxford, Clarendon, 1906-1958 e *Die Amerbach Korrespondenz*, I-V, hrsg. von A. Hartmann, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1958; VI-X, hrsg. von B.R. Jenny, 1967-2010.

<sup>26</sup> Per informazioni dettagliate sulla biografia di Alciato cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2: *Il curriculum accademico tra guerre, pestilenze e crisi economiche*, pp. 579-618.

le critiche severe tanto dei cattolici quanto dei protestanti. A questo periodo risalgono le dieci epistole che si sono conservate dello scambio epistolare con Alciato. Scritte nell'arco di un decennio tra il 1522 e il 1531, esse rappresentano forse soltanto una parte di una corrispondenza più ampia<sup>27</sup>. Accanto a problemi di natura più personale, tali lettere affrontano apertamente anche le questioni che maggiormente affliggevano la vita politica dell'Europa del primo Cinquecento. Esse offrono un punto di vista privilegiato sulla complessa e variegata realtà culturale del tempo, della quale Erasmo e Alciato furono, ciascuno nell'ambito di propria competenza, le stelle più luminose.

L'amicizia tra Erasmo e Alciato fu indissolubilmente legata al nome di Bonifacio Amerbach (1495-1562), che ebbe spesso il ruolo di mediatore tra i due grandi umanisti<sup>28</sup>. Egli fu tra i membri più attivi della cerchia erasmiana di Basilea, che rappresentava nella prima metà del Cinquecento, per il suo carattere inclusivo, una delle destinazioni preferite dagli esuli europei per motivi religiosi<sup>29</sup>. Amerbach intraprese gli studi di diritto dapprima a Friburgo, sotto la guida di Ulrich Zasius (1461-1535), poi si trasferì ad Avignone per ascoltare le lezioni di Alciato nei turbolenti anni tra il 1520 e il 1522. Legato all'antico maestro da un sentimento di rispettosa riverenza per tutta la vita, Amerbach rappresentò sempre per Alciato una fonte privilegiata delle notizie dal mondo riformato<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Sull'amicizia tra Alciato ed Erasmo cfr. V.W. CALLAHAN, *The Erasmus-Alciati Friendship*, in *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis*. Proceedings of the First International Congress of Neo-Latin Studies, Louvain 23-28 August 1971, ed. by J. Ijsewijn and E. Kessler, Leuven, Leuven University Press, 1973 («Humanistische Bibliothek», 1.20), pp. 133-141.

<sup>28</sup> Cfr. *Bonifacius Amerbach: 1495-1562. Zum 500 Geburtstag des Basler Juristen und Erben des Erasmus von Rotterdam*, hrsg. von H. Jacob-Friesen, B.R. Jenny, Ch. Müller, Basel, Schwabe, 1995.

<sup>29</sup> Sul circolo erasmiano di Basilea cfr. di recente M. BIAGIONI, *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, Carocci, 2020, cap. 2: *La religione degli umanisti. Il circolo di Basilea e la nascita del pensiero sulla tolleranza*, pp. 45-76.

<sup>30</sup> Sul legame tra i due giureconsulti cfr. E. COSTA, *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach*, in *Archivio storico italiano*, 36 (1905), n. 5, pp. 100-135; V.W. CALLAHAN, *Andreas Alciatus and Bonifacio Amerbach: The Chronicle of a Renaissance Friendship*, in *Acta conventus Neo-Latini Guepherbytani*. Proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies, Wolfenbüttel 12 August to 16 August 1985, ed. by S.P. Revard, F. Rädle and M.A. Di Cesare, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton, 1988 («Medieval Renaissance Texts and Studies», 53), pp. 193-200. Per uno studio rigoroso sulla figura di Amerbach, che cerca di gettare una nuova luce sull'inizio e sulla fine della sua amicizia con Alciato, si veda ora B.R. JENNY, *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach: nascita, culmine e declino di un'amicizia tra giureconsulti*, in *Andrea Alciato umanista europeo*, in *Periodico della Società storica comense*, 61 (1999), pp. 83-99 (traduzione di L. Balbiani dall'originale tedesco, in *Aus der Werkstatt der Amerbach-Edition: Christoph Vischer zum 90. Geburtstag*, hrsg. von U. Dill und B.R. Jenny, Basel, Schwabe, 2000, pp. 55-76 («Schriften der Universitätsbibliothek Basel», 2).

Francesco Calvo (morte 1548) fu, insieme ad Alciato, tra i più giovani frequentatori dei circoli umanistici milanesi nei primissimi anni del Cinquecento<sup>31</sup>. I due furono legati da un sentimento di profonda amicizia quasi per tutta la vita, come dimostrano le numerose lettere che compongono il loro scambio epistolare. Calvo fu sospettato di simpatizzare per Lutero almeno sino al 1519, quando si trasferì a Roma e, sotto il nuovo nome di Francesco Minicio, cominciò a stampare per la Santa Sede<sup>32</sup>. Nella veste di editore romano egli fu più volte incaricato da Alciato di seguire la pubblicazione delle sue opere.

## 2. Il primo soggiorno in Francia ad Avignone (1518-1522)

Le prime notizie di un deciso interessamento di Alciato alla questione luterana risalgono ai primi mesi del 1521. In febbraio egli interruppe senza preavviso il proprio corso ad Avignone, quell'anno dedicato alla prima parte del *Digestum novum*, e fece ritorno a Milano per sfuggire i pericoli della peste, che in quel periodo minacciava la Francia meridionale<sup>33</sup>. Il suo affezionato allievo Bonifacio Amerbach, che nel maggio 1520 aveva lasciato Friburgo per seguire le lezioni avignonesi, fece ritorno a Basilea in primavera, al termine di un tormentato e pericoloso viaggio attraverso Lione<sup>34</sup>. Una volta giunto in Svizzera, egli scrisse ad Alciato una lunga lettera datata 11 giugno 1521, per informarlo degli ultimi avvenimenti politici che avevano infiammato l'Impero<sup>35</sup>. La Dieta di Worms si era appena conclusa e Amerbach non mancò di fornire al maestro un

---

<sup>31</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 3: *La formazione, gli studi e il restauro dei testi*, pp. 668-674.

<sup>32</sup> Cfr. F. BARBERI, "Calvo, Francesco", in *Dizionario biografico degli italiani*, 17 (1974), pp. 38-41 e D. AGUZZI-BARZAGLI, "Francesco Giulio Calvo", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 245-246.

<sup>33</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 8 (Avignone, 5 febbraio 1521), pp. 24-25, ll. 49-55. Cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 582-583.

<sup>34</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 780 (Lione, 24 aprile 1521), pp. 296-297, ll. 6-15.

<sup>35</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 791 (Basilea, 11 giugno 1521), pp. 306-310.

dettagliato resoconto del processo a Lutero. Pur non approvando in ogni suo aspetto la dottrina luterana, e anzi convinto che in alcuni casi essa cadesse in gravi paradossi, Amerbach denunciò le modalità con le quali si era giunti alla condanna del riformatore e dei suoi scritti:<sup>36</sup>

«Quod si is modus damnandi posthac hereticos esse debeat, nihil opus erit, tot impensis tot sacerdotum et theologorum fovere collegia; quilibet e capitecensorum numero vel plumbo stupidior vel stolidior caudice vel cui pistillo retusius sit ingenium iisdem verbis iisque conceptis condemnare poterit, ubi non agitur litteris sacris sed vi, non rationibus sed autoritate, non collatione scripturarum sed ligneis fasciculis. Et haec dixerim non quod omnia Lutherana tanquam sacrosancta exosculanda censeam – multa certes paradoxa sunt et dura admodum – sed quod nullus adhuc theologorum extiterit, qui rationibus et scripturis cum hoc egerit, vel, si qui egerunt [iis abunde responsum est], omnes ceciderit. Quae nunc, malum, insania est, autoritate velle convincere, quem non possis ratione!»

Per Amerbach la causa di Lutero era stata decisa secondo la forza dell'autorità e non, come egli avrebbe invece sperato, secondo ragione e nel rispetto delle Sacre Scritture. La dura condanna del riformatore tedesco nella Dieta imperiale non aveva comunque impedito la rapida diffusione delle idee protestanti in ampie zone dell'Impero, come si apprende da una postilla che Amerbach inoltrò a Alciato il 16 giugno 1521<sup>37</sup>. Il giovane studente di Basilea, che in quegli anni maturava le proprie convinzioni religiose e si preparava a unirsi alle file dei riformati, vedeva ormai vicino il momento in cui i tedeschi si sarebbero liberati dal giogo di Roma. Nella sua mente, l'opposizione del Papa e dell'Imperatore alla Riforma non avrebbe arrestato il processo di emancipazione che Lutero aveva avviato con la pubblicazione delle sue tesi:<sup>38</sup>

«Agant, quidquid velint, coelum terrae commisceant – nihil perficient: apud Germanos omne excutietur iugum.»

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, n° 791 (Basilea, 11 giugno 1521), p. 308, ll. 45-57.

<sup>37</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 794 (Basilea, 16 giugno 1521), pp. 312-313.

<sup>38</sup> *Ibid.*, n° 794 (Basilea, 16 giugno 1521), p. 312, ll. 19-21.

Alciato rispose ad Amerbach il 13 luglio, esprimendo un giudizio prudente sui tumulti luterani<sup>39</sup>. Egli riferì all'allievo la propria sofferenza per la frattura del mondo cristiano, ma non mancò di approvare la condanna di Lutero a opera del giurista domenicano Lancellotto Politi, autore in quegli anni, con lo pseudonimo di Ambrogio Catarina, di una *Apologia pro veritate catholice et apostolice fidei ac doctrine adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata* e di una *Excusatio disputationis contra Martinum ad universas ecclesias*<sup>40</sup>. Alciato dimostrò di conoscere bene anche la più recente pubblicistica protestante. Egli disapprovava il contenuto di una orazione di Melantone, verosimilmente la *Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Lutero*, e non condivideva neppure le opinioni di Giovanni Ecolampadio, nelle quali scorgeva il rischio di una pericolosa esacerbazione del conflitto tra il mondo riformato e il mondo cattolico:<sup>41</sup>

«Orationem Melachthonis et Oecolampadii librum percurri. Arbitror Melanchthonem non omnino indignem τράγον illum suum habuisse et gaudeo eius viri temeritatem sic contusam. At Oecolampadii institutum non probo. Sive ex vetustissimorum patrum traditionibus confessio hodie celebretur sive id minus, nagari non potest ad cordis compunctionem prodesse huiusmodi erubescientiam; quo fit, ut, cum occulta confiteri nihil noceat, non erant etiam nova dissentionum controversiarumque fundamenta iacienda.»

Tra la fine degli anni Dieci e l'inizio degli anni Venti del Cinquecento Alciato fu certamente al corrente anche della pubblicazione degli scritti di Lutero. Ciò emerge da una sua lettera del 26 settembre 1520 indirizzata a Francesco Calvo, nella quale informava l'amico delle più recenti novità editoriali apparse in Francia e altrove in Europa. In quella rassegna libraria trovavano posto anche le opere di Lutero pubblicate in Germania:<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 800 (Milano, 13 luglio 1521), pp. 318-320.

<sup>40</sup> Come si legge *ibid.*, n° 800 (Milano, 13 luglio 1521), p. 320, ll. 26-27, Alciato rimproverava a Lancellotto Politi di aver usato toni rudi e violenti, ma nella sostanza condivideva la sua critica a Lutero: «Lancellotus Politus aduersus Martinum difusissime scripsit et, licet paulo inclementius inciuiliusque, non tamen iudicio meo imperite. Editus est liber sub fratris Ambrosii Catharini titulo; professi enim illud institutum, ut scis, mutant nomina».

<sup>41</sup> *Ibid.*, n° 800 (Milano, 13 luglio 1521), p. 320, ll. 29-37.

<sup>42</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 3 (Avignone, 26 settembre 1520), pp. 4-9, qui p. 8, ll. 134-138.

«Libri nuper impressi sunt in Gallia: Galeni Methodus per Thomam Linacrum tralata. In Germanis quidam Dialogi Ulrici Hutteni, et historia bellorum inter Imperatores et Romanum Pontificem gestorum et quaedam Lutheri. Basileae Erasmi Roterodami Dialogi, quos Antibarbaros inscripsit.»

La notizia non deve sorprendere, se è vero che a partire dal 1518 gli scritti latini del riformatore avevano raggiunto anche la Francia, attraverso Basilea e altre città tedesche<sup>43</sup>. È incerto se essi entrarono a fare parte delle letture di Alciato, ma negli anni successivi il giureconsulto milanese rimase sempre al corrente dei più importanti avvenimenti legati alla Riforma, grazie alle informazioni che gli giungevano d'Oltralpe e in particolare dalla sua cerchia di conoscenze a Basilea. Come ricorda Annalisa Belloni, che Alciato fosse vivamente interessato agli scritti di Lutero emerge in particolare da una lettera che Amerbach scrisse il 25 gennaio 1521 ad Andreas Cratander, editore attivo in quegli anni a Basilea, per avere informazioni sugli scritti protestanti pubblicati di recente:<sup>44</sup>

«Quid de Hutteno, quid de aliis, quid novi excudas, quid excusum sit ab omnibus, quid actum de Lutherio, si quedam iueunda sint, noli quaeso Alciatum, noli me clam habere horum cupidissimos.»

Amerbach informò l'editore che a tali notizie erano fortemente interessati sia lui sia Alciato. Nella già ricordata lettera del 16 giugno 1521 Amerbach si scusò con il maestro, lamentandosi dell'assenza di messaggeri che potessero recapitare ad Avignone gli scritti di Lutero, ma ripromettendosi di farglieli avere non appena fosse stato

---

<sup>43</sup> Cfr. E. BALMAS, *Sulla fortuna editoriale di Lutero in Francia*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia*. Bilancio storiografico. Atti del Convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483-1983), a cura di A. Agnoletto (Milano marzo 1983), Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1984, pp. 43-57.

<sup>44</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 766 (Avignone, 25 gennaio 1521), pp. 280-283, qui p. 283, ll. 102-104. Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 120-121. Su Cratander cfr. P.G. BIETENHOLZ, "Andreas Cratander", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 357-358.

possibile<sup>45</sup>. L'incalzare degli eventi e l'aggravarsi dello scontro tra i protestanti e la Chiesa di Roma indussero però Alciato a una maggiore prudenza, smorzando in qualche modo il suo iniziale entusiasmo per la diffusione delle idee riformate<sup>46</sup>. Nel corso del 1520 il rogo degli scritti di Lutero fu ordinato in molti centri, ma ebbe effettivamente luogo solo in alcune città tedesche, tra cui Lovanio, Liegi, Treviri e i vescovati di Magonza e Colonia. Ciò spinse Lutero a prendere delle contromisure immediate. Il 10 dicembre 1520 egli bruciò davanti alla Porta Elster a Wittenberg il *Corpus Iuris Canonici* e la bolla papale che minacciava la sua scomunica<sup>47</sup>. In una lettera a Calvo del 5 febbraio 1521 Alciato assunse un atteggiamento di imparziale superiorità di fronte alla crisi, che in quei primi momenti sembrava ancora circoscritta nell'ambito di un'aspra disputa teologica. Egli commentò i due episodi con poche ma significative parole: «Vide ridiculum hostimentum»<sup>48</sup>.

Il 5 aprile 1521 Alciato, che nel frattempo aveva ricevuto da Calvo l'invito a scrivere contro Lutero, comunicò all'amico editore di non volersi lasciare coinvolgere nella disputa tra protestanti e cattolici<sup>49</sup>. Egli intuiva forse già in quegli anni la grande portata del processo a Lutero e della rapida diffusione della sua dottrina, così come aveva distintamente presenti i pericoli collegati a una scelta in favore dell'una o dell'altra fazione:<sup>50</sup>

«Solenne tibi est quoties ad me das literas, aliquid de Lutherio scribere omnemque lapidem movere, quo in eum animos sumam. Ipse imparem me oneri agnosco, quare hanc spem ex corde tuo divelle: nec enim unquam impetrabis, ut sutor supra crepidam ascendam»

---

<sup>45</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 794 (Basilea, 16 giugno 1521), p. 312, ll. 26-28: «Dolet mihi [non] vehementer, quod ex libris Lutheranis nihil ad te mittere possum ob nunciorum pigritiam, missurus, quam primum licuerit».

<sup>46</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 123.

<sup>47</sup> P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 88-89; J. WITTE JR., *Law and Protestantism. The legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2002, trad. it. *Diritto e protestantesimo. La dottrina giuridica della Riforma*, introduzione di B.E. Ferme, Macerata, Liberi Libri 2012, p. 73.

<sup>48</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 8 (Avignone, 5 febbraio 1521), p. 24, ll. 14-19.

<sup>49</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 121-122.

<sup>50</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 9 (Milano, 5 aprile 1521), pp. 25-27, qui p. 26, ll. 2-5.

La sua ritrosia a prendere una posizione chiara in merito alla questione luterana era però dettata soltanto in parte dalla prudenza. In una lettera di poco successiva, datata 24 aprile 1521, egli prima ribadì a Calvo di non sapere giudicare l'operato di Lutero, ma poi si spinse a osservare che, forse, gli ammonimenti del riformatore contro la mondanità e il lassismo morale del clero rispondevano a un interesse pubblico superiore:<sup>51</sup>

«Quid enim toties mihi Lutherium inculcas? Quem ego bene vel male faciat, nihil aestimo et quoniam id ad me non pertinet, susque deque fero. Et forte publice interest esse aliquem, qui tantam licentiam coerceat et qui etiam iniusta defendat, ut saltem iusta obtineantur.»

Ragioni di opportunismo spinsero tuttavia Alciato ad accogliere l'invito a prendere posizione in favore del Papa. Proprio in quel periodo egli aveva dato incarico a Calvo perché gli procurasse il remunerativo titolo di conte palatino pontificio<sup>52</sup>. Le negoziazioni con Roma sembrarono arenarsi per il disaccordo delle parti su una specifica licenza, quella di concedere diplomi di dottorato di pari grado a quelli riconosciuti dall'Università, che Alciato riteneva indispensabile ma il Papa non intendeva includere nel privilegio<sup>53</sup>. Alciato ottenne il titolo il 17 febbraio 1521, ma in un primo momento non vide accontentate tutte le sue richieste<sup>54</sup>. Il 15 maggio egli presentò le proprie rimostranze a Calvo, al quale fece sapere che il privilegio soddisfaceva nel complesso le sue esigenze, ma necessitava ancora di alcune imprescindibili modifiche<sup>55</sup>. Alciato

---

<sup>51</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 10 (Milano, 24 aprile 1521), pp. 27-29, qui p. 28, ll. 44-48.

<sup>52</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 123-125.

<sup>53</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 11 (Milano, 6 maggio 1521), pp. 29-31, qui p. 30, ll. 27-32: «Quod scribis difficulter diploma fuisse concessum, eam propter clausulam, qua pari indulgentia habentur, qui a nobis et ab universitate aliqua insignia susceperint, non admodum miror: moris enim istic est, ut quae absurda, indecora, inhonesta sunt facillime Pluti precibus condonentur, quae vero aequissima, sine Pluto cvix habeantur. Tametsi ea clausola non esset, idem in iure erat».

<sup>54</sup> Il titolo pontificio è stato pubblicato in D. BIANCHI, *Vita di Andrea Alciato*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria», XII, 2, 1912, pp. 133-214, in part. pp. 206-209.

<sup>55</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 12 (Milano, 15 maggio 1521), pp. 31-32, qui p. 32, ll. 13-19: «Privilegium meum caetera recte se habent, sed quod ad legitimaciones attinent, frigidum est et nimis modicae facultatis: ea enim quae ab imperatore emanant, longe efficaciora sunt. Mitto ad te eam clausulam additis his verbis, quae in eo privilegio inseri velim. E aquae addi volo, linea subnotavi. Alloquendus tibi est Sadoletus ut et hoc perficiat; alioquin quod in me contulit beneficium, quod ad hanc partem attinet, nullius est utilitatis».

comunicò quindi la decisione di presentare un suo scritto in difesa dell'unità della Chiesa e contro la dottrina luterana a Jacopo Sadoletto, che guidava le trattative per la parte del Papa, se ciò lo avesse aiutato a ottenere il titolo di conte palatino alle condizioni desiderate:<sup>56</sup>

«Si spes aliqua in glossematibus illis in ius civile meis collocari a me ex Romani Pontificis liberalitate posset, velim me reddas certiozem; itemque an opineris utile fore, si eius operis quaternionem in quo Martini negotium discutio, istuc ad te vel Sadoletum mittam. Velim cures ut privilegium in eam formam amplietur, quam ad te proximis diebus descripsi, idque quamprimum poteris, qua in re quicquid egeris fac sciam.»

Negli stessi giorni Alciato chiese al Calvo di informarsi anche sulla possibilità di ottenere un beneficio ecclesiastico, che potesse garantirgli una certa stabilità economica<sup>57</sup>. Per l'ottenimento di questa *pensiuncula* egli era disposto, una volta di più, a venire meno al suo proposito iniziale di non immischiarsi nella polemica tra Lutero e il Papa:<sup>58</sup>

«Quomodo me de Lutherano negotio excuse, in literis ad Sadoletum leges: sum enim in glossematis illis meis articulum illum excussurus. Eorum glossematum, si necessarium tibi videatur, quaternionem ad te mittam, quem illi ostendere possis. Utinam in mentem Pontifici ipsi veniret pensiunculam honestam mihi conferre, ut otium benignius suppeteret, quo huic operi vacarem.»

Allo scopo di ottenere il beneficio del Papa Alciato aveva iniziato a comporre un commento alla costituzione *Inter claras* del titolo *De summa trinitate et fide catholica* (C.1.1), nel quale difendeva il primato del pontefice romano e definiva coloro che

---

<sup>56</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 13 (Milano, 31 maggio 1521), pp. 32-33, qui p. 33, ll. 16-22.

<sup>57</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 123-124.

<sup>58</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 11 (Milano, 6 maggio 1521), pp. 29-31, qui p. 31, ll. 49-55.

attentavano all'unità della Chiesa «cancro illo et Hydra platonica pertinaciores»<sup>59</sup>. Il rifiuto della autorità papale vi era presentato soltanto come la prima e meno grave conseguenza di quella eresia che voleva negare a Roma il ruolo di guida della Chiesa universale. Ad esso seguivano, lungo una graduale e irresistibile caduta, la diffusione di dottrine sempre nuove e scandalose, la nascita di fazioni nemiche in seno all'ortodossia e l'esposizione della pubblica concordia a un pericolo grave e concreto.<sup>60</sup>

«Pontificumque monitis minime respicientes, novas quotidie et scandalo plenas conclusiones cogitant et in publicum proferunt: una in re solum intenti, ut contradictiones cunctis orthodoxis adducant: ut ubique concordiam exstinguant, nusquam pietatem adiuvent.»

Il 26 aprile 1523 Alciato informò Calvo di aver concluso il lavoro, pregandolo di adoperarsi per la sua pubblicazione<sup>61</sup>. Un anno più tardi, in una lettera del 14 maggio 1524, gli promise una copia dello scritto, insieme a diverse altre opere, per le quali rinnovò la richiesta di pubblicazione<sup>62</sup>. A partire da quel momento la corrispondenza tra i due si interruppe inaspettatamente, senza che il commento alla prima parte del Codice fosse dato alle stampe<sup>63</sup>. Alciato pubblicò il *De Summa Trinitate et Fide Catholica* a Lione soltanto nel 1530, in una raccolta dal titolo *Ad Rescripta Principum Commentarii*, insieme al commento del *De sacrosanctis ecclesiis* (C. 1.2) e di altri quattro titoli del libro II del Codice: il *De edendo* (C. 2.1), il *De in ius vocando* (C. 2.3), il *De pactis* (C. 2.3) e

---

<sup>59</sup> A. ALCIATO, *Ad rescripta principum commentarii*, Lugduni, Sebastianus Gryphius Germanus excudebat, 1530, col. 16.

<sup>60</sup> A. ALCIATO, *Ad rescripta principum commentarii*, cit., coll. 16-17.

<sup>61</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 31 (Milano, 26 aprile 1523), pp. 56-58, qui p. 58, ll. 48-52: «Sunt autem apud me editioni prae parata haec opera: Interpretationes in tractatum ff. de verborum significatione. Interpretationes in titulum de Summa Trinitate et fide Catholica. Itemque De sacrosanctis ecclesiis». In quell'occasione Alciato chiese nuovamente a Calvo di aiutarlo a ottenere il beneficio ecclesiastico, suggerendo di affidarsi all'intermediazione del vescovo Agostino Giustiniani. Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 125-126.

<sup>62</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 35 (Milano, 14 maggio 1524), pp. 62-63, qui p. 63, ll. 6-8: «Tradidi nuper amanuensi commentarios quosdam nostros in iure, ut eos, postquam exscripti fuerint, ad te mittam typis tuos informandos».

<sup>63</sup> I contatti con Francesco Calvo ripresero soltanto alcuni anni più tardi, nell'ottobre 1527, quando Alciato aveva ormai lasciato Milano e accettato una nuova offerta di insegnamento ad Avignone. Cfr. G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 39 (Avignone, 30 ottobre 1527), pp. 66-67.

il *De Transactionibus* (C. 2.4)<sup>64</sup>. Il 3 settembre 1530 egli diede a Calvo la notizia dell'avvenuta pubblicazione, spiegando di aver voluto affidare la stampa del volume all'editore Gryphius per le sue competenze e la sua abilità di editore, ma soprattutto per la sua comprovata fede cattolica, «sive quod germanus vir summae fidei est, sive quia inter excussores istos hic plurimum studiorum tenet et, quod mea refert, oculatus est»<sup>65</sup>.

Il chiarimento sui motivi che spinsero Alciato a preferire l'editore di Lione assume una rilevanza centrale. Egli fu infatti tentato di offrire i suoi *Ad Rescripta Principum Commentarii* agli stampatori di Basilea Froben e Cratander, ai quali in quegli anni aveva affidato la pubblicazione di altre sue opere. Con una lettera del 26 dicembre 1527 domandò a Bonifacio Amerbach di verificare la disponibilità dei due editori a stampare alcuni suoi lavori, tra i quali rientrava anche il suo commento al Codice<sup>66</sup>. Amerbach fu entusiasta della richiesta e si impegnò a soddisfare il desiderio del suo maestro, riscuotendo subito l'interesse del giovane Hyeronimus Froben, da poco succeduto al padre Johannes nella gestione della tipografia di famiglia<sup>67</sup>.

Il 26 maggio 1528 Alciato scrisse ad Amerbach dalla sua nuova residenza di Avignone, dove soltanto alcuni mesi prima aveva ottenuto un nuovo incarico d'insegnamento. Egli informò il suo allievo di non potergli inviare subito i lavori promessi, in parte perché questi si trovavano ancora a Milano e in parte perché il suo amanuense non ne aveva ancora terminato la trascrizione<sup>68</sup>. Un anno più tardi, il 7 maggio

---

<sup>64</sup> Sulle complesse vicende legate alla pubblicazione dell'opera cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, cit., pp. 889-892.

<sup>65</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 62 (Bourges, 3 settembre 1530), pp. 108-113, qui p. 111, ll. 140-142. Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 127-128.

<sup>66</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1222 (Avignone, 26 dicembre 1527), pp. 285-288, qui p. 286, ll. 68-72: «Frobenio et Cratandro dices a me plurimam salutem. Arbitror brevi fore, ut alterutrius eorum opera indigeam. Habeo enim editioni paratas quasdam lucubrationes meas, nempe de verborum significatione, in primum Codicis totidem, de formula rom. Imperii libros duos, de ponderibus et mensuris singularem, praeterea orationes quasdam». Sul punto cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 126-127.

<sup>67</sup> Come apprendiamo da *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1232 (Basilea, gennaio 1528), pp. 295-296, qui p. 295, ll. 1-7, Amerbach comunicò subito ad Alciato il forte interesse del Froben per la pubblicazione delle sue opere, compreso il commento alla prima parte del Codice: «Meministi in tuis ad me litteris, clariss. Alciate, lucubrationum tuarum editioni paratarum quas te missurum, si hic commode publicari posse credam, significas. Ego ut nihil antiquius in votis habeo quam tibi, homini de me omnibus modis optime merito, item et bonis studiis pro virili gratificari, ita simulatque heri tuas litteras accepissem, iuniorum Frobenium, officinae paternae successorem, conveni; qui se protinus ex fide et tersissime excussurum recepit».

<sup>68</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1261 (Avignone, 26 maggio 1528), pp. 326-330, qui p. 326, ll. 31-36.

1529, l'accordo sembrava raggiunto. Alciato scrisse ad Amerbach di essere in procinto di spedire a Basilea il commento al *De Summa Trinitate et Fide Catholica*, insieme al *De verborum significatione*, e gli fornì precise indicazioni proprio in merito al contenuto della costituzione *Inter claras*:<sup>69</sup>

«In epistola Inter claras C. de sum. trin. et fi. cat. attingo paulo difusius eam quaestionem, quae πρὸς τὴν πρωτοστασίαν τοῦ Ῥωμαίου ἀρχιερέως attinet. Subvereor, ne locus a χαλκοτύπῳ forte Λουθεριάνῳ invertatur vel alio modo ea res noxae alicui sit. Quae enim ad me scripsisti, indicio sunt, id genus istic ἀρφαλῶς tractari non posse. Quod si ita erit, iube eum locum omitti, vel, si placet, omnem illam legem seu epistolam, quam deinde ad me remittes.»

Alciato doveva essere molto allarmato dalle notizie sugli sviluppi della Riforma che gli giungevano d'oltralpe. E del resto egli aveva buoni motivi per essere preoccupato, se è vero che all'inizio del 1529, quando le rivolte contadine erano state represses nel sangue ormai da tre anni, Amerbach poteva ancora lamentarsi con lui delle cattive condizioni politiche in cui versava la Germania<sup>70</sup>; e se un anno più tardi, almeno sino ad aprile 1530, gli scontri tra le diverse anime della Riforma si fecero ancora più gravi e investirono aspetti sempre più ampi della vita politica ed ecclesiastica<sup>71</sup>.

Alciato temeva soprattutto che la sua risoluta presa di posizione in favore del primato del Papa (πρὸς τὴν πρωτοστασίαν τοῦ Ῥωμαίου ἀρχιερέως) potesse provocare la

---

<sup>69</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1354 (Bourges, 7/17 maggio 1529), pp. 421-425, qui p. 425, ll. 131-138.

<sup>70</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1317 (Basilea, 1 gennaio 1529), pp. 382-387, qui p. 385, ll. 86-90: «De rerum statu satius est tacere quam quidquam dicere. Dum cuilibet quod libet licet, multa, quae non licent, designantur. Haec scilicet Germaniae libertas est, qua nescio si quid possit esse minus liberum aut aequae servile».

<sup>71</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1425 (Basilea, aprile 1530), pp. 501-505, qui pp. 503-504, ll. 93-106: «Audio Mediolani tandem omnia pacata restituto principe et post tam diutinas et longevas calamitates nunc vos denuo aurea meditari secula. Quod si ita est, tua certe causa gaudeo; vereor tamen, ut nos easdem a vobis depulsas nostris humeris veluti lampada suscepimus, adeo omnia apud nos fluctuant [pendent vereor ut satis salva] et nescio quid sibi admiranda illa rerum mutatio in ecclesiasticis portendat. Post εικονομαχίαν hic abhinc annum publice commissam /post> editam in altaria cladem, post eiectos monachos aut habitum deponere coactos <vidimus> interea coenobiorum et ecclesiarum ornatus, ut vocant, lineos iuxta et olosericos <sub/ hasta autoritate magistratus vendi, vidimus nonnulla monasteria diruta, vidimus loca sacra religionibus exoluta iam pro domibus publicis et prophanis /pate>re, in quibus publica mercimonia exercentur, vidimus ex cimiteriis facta fora».

reazione indignata dei luterani (*χαλκοτύπος Λουθεριάνος*). Pertanto domandò ad Amerbach di valutare egli stesso l'opportunità di emendare il commento in qualche sua parte, se ciò fosse stato necessario per evitargli quella sgradita eventualità. Non avendo ricevuto risposta, Alciato prese nuovamente in mano il calamo e l'11 giugno 1529 scrisse una seconda lettera al suo allievo:<sup>72</sup>

«In epistola Inter claras C. de summa trinitate et fide catholica locus est adversus sectas; eum si res aliter tuto fieri nequeat. Expunge, ne forte ea res cuiquam fraudi sit apud istos *φιλαίτιους καὶ οἰκολαμπαδιοφορουμένους*.»

Nella lettera di maggio Alciato si rivolgeva genericamente contro i luterani. Oggetto della sua critica diventarono a giugno soltanto i radicali ispirati da Ecolampadio (*φιλαίτιους καὶ οἰκολαμπαδιοφορουμένους*). Il passaggio da una generale diffidenza verso il mondo luterano a una più circoscritta condanna dell'ala radicale della Riforma fa sorgere il sospetto che Alciato volesse nascondere, almeno agli occhi di Amerbach, il suo reale coinvolgimento nella polemica tra cattolici e protestanti. Negli anni Venti del Cinquecento, il giureconsulto milanese cercava di mantenere una sicura equidistanza tra posizioni politiche e religiose sempre più incompatibili, mentre intorno a lui volgeva rapidamente al termine quella «stagione felice dello spirito europeo», durante la quale era stato possibile «dire e affermare con aristocratica spregiudicatezza e sovrana libertà» molte cose, che solo pochi anni più tardi non si sarebbero più potute affermare senza che ciò significasse «lo schierarsi per una parte, il prendere una posizione o almeno apparire, agli occhi del mondo colto, compromesso con una determinata posizione»<sup>73</sup>.

Gli avvertimenti e le indicazioni di Alciato ad Amerbach erano infatti del tutto simili a quelli che egli aveva rivolto alcuni anni prima anche a Calvo, quando nel 1523 gli aveva proposto la pubblicazione di quegli stessi lavori prima che i loro contatti si interrompessero<sup>74</sup>. Tuttavia, nel 1529 il consiglio cittadino di Basilea si era visto costretto

---

<sup>72</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1357 (Bourges, 11 giugno 1529), p. 428, ll. 20-23.

<sup>73</sup> M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977, p. 10.

<sup>74</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 31 (Milano, 26 aprile 1523). Vedi *infra*, p. 59, nota 145.

ad approvare l'adesione della città alla Riforma, per placare la rivolta della popolazione contro le autorità ecclesiastiche. Questa svolta decisiva nella storia della città convinse Alciato a non affidare più agli editori svizzeri la pubblicazione del suo commento al *De summa trinitate et fide catholica*<sup>75</sup>.

Nello stesso anno 1530 in cui videro la luce gli *Ad Rescripta Principum Commentarii*, Alciato affidò all'editore Gryphius anche la pubblicazione del *De verborum significatione*, del *De quinque pedum praescriptione* e del *De magistratibus civilibusque et militaribus officiis*. Il fascicolo contenente il commento alla prima parte del Codice e gli altri lavori verosimilmente non raggiunse mai Basilea. Alciato si giustificò con Amerbach nel dicembre 1529 e poi di nuovo nei primi giorni del gennaio 1531. Egli scrisse in un primo momento che la cartella non fu mai recapitata ad Amerbach in ragione delle incertezze sulla permanenza di quest'ultimo a Basilea<sup>76</sup>. Un anno più tardi, in risposta a una precisa richiesta di spiegazioni sulle ragioni che lo spinsero a pubblicare i commentarii *Ad Rescripta Principum* a Lione, Alciato scrisse a Amerbach di aver dovuto accelerare la pubblicazione del lavoro, per renderlo disponibile agli studenti in tempi brevi<sup>77</sup>.

Apparentemente, cause di forza maggiore costrinsero Alciato a trovare un nuovo editore disponibile a pubblicare i suoi scritti, quando egli temette di non poterli più affidare al suo diligente allievo. La verità che Alciato non poteva confessare ad Amerbach era però un'altra, indissolubilmente collegata con il passaggio di Basilea alla Riforma. Nella ricordata lettera del 3 settembre 1530, Alciato confidò al Calvo di temere che il suo nome fosse associato a quella città, che iniziava a essergli sospetta di eresia, e che per

---

<sup>75</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 127-129.

<sup>76</sup> Come leggiamo in *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1400 (Bourges, 31 dicembre 1529), pp. 475-477, qui p. 475, ll. 27-30, Alciato non mancò comunque di scrivere ad Amerbach che avrebbe preferito affidare a lui la pubblicazione: «De verb. signif. commentarios edit Lugduni Gryphius, quem ego hominem sicut et Parmanterium nunquam vidi, ne id tributum amicitiae forte censeas, qui error fuit. Misseram convolutum fasciculum Lugdunum Parmanterioque mandaram, ut ad te destinaret».

<sup>77</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1486 (Bourges, 5 gennaio 1531), pp. 2-3, qui p. 3, ll. 19-27: «At, inquires, cur Ad rescripta principum non missisti? Non poteram commode, urgebatque me praepropera quaedam festinatio, ut in tempore liber excussus esset, quem non alia causa emittebam, quam ut Cai. Nouembr., quum studia nostri doctores in Italia auspantur, perfectus studiosorum manibus tractari posset, quod et ex praefatione depraendes. Id fieri alibi quam uicino loco non poterat, vnde nuntii singulis cum quaternionibus commere possent et unde mercatores Itali acciperent, qui frequentes Lugdunum conueniunt, Basileam non aequè».

questo motivo egli si era infine rivolto a Gryphius per la pubblicazione delle opere dapprima destinate alle tipografie di Froben e Cratander<sup>78</sup>.

Le perplessità su Basilea non impedirono comunque ad Alciato di proporre a Amerbach il suo lavoro sul *De summa trinitate et fide catholica* per una nuova pubblicazione, adattato a una nuova veste editoriale ma inalterato nel suo contenuto, prima con una lettera del 29 settembre 1530 e poi di nuovo il 27 ottobre dello stesso anno<sup>79</sup>.

Ogni riferimento esplicito a Lutero o ad altri esponenti della Riforma è assente sin dalla prima edizione del *De summa trinitate et fide catholica*<sup>80</sup>. Alciato potrebbe aver intenzionalmente disatteso, almeno in parte, la promessa fatta al Calvo di scrivere sul *negotio lutherano*, al fine di evitare che lo scritto lo mettesse in cattiva luce davanti agli amici e conoscenti vicini alle idee riformate e per non chiudersi la possibilità di divulgare lo scritto anche in Germania<sup>81</sup>. D'altra parte, il giureconsulto milanese dedicò il volume al cardinale Paolo Emilio Cesi, nella speranza di una chiamata allo studio di Bologna, e anche tale circostanza potrebbe averlo indotto a una maggiore prudenza<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 62 (Bourges, 3 settembre 1530), pp. 108-113, qui p. 111, ll. 138-140: «Sed quia suspecta mihi incipit esse propter hosce hereticos Basilea, transferre me amorem ad Gryphium oportuit».

<sup>79</sup> Rispettivamente *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1467 (Bourges, 29 settembre 1530), pp. 537-538, ll. 16-19: «In edendis Paradoxis Cratandri moramaequi et boni consulo. Sed quid, si ei in mentem veniat et caetera edere, nempe de verb. Sig., de V ped. et nuper excussum in primam Codicis partem opus?» e *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1473 (Bourges, 27 ottobre 1530), pp. 541-543, qui p. 542, ll. 52-56: «Quod de Paradoxis a Cratandro excudendis sentis, probo; magis probarem, si omnia, nempe et de verb. sig. et hanc in primam Codicis simul ederet decumana forma cum libello de V ped. et de magistratibus itemque orationem illam absque epistola ad ψευδευαγγελικὸν illum Dychium».

<sup>80</sup> L'opera fu riedita a Norimberga nel 1531 e apparve numerose altre volte a Lione tra il 1532 e il 1542. Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 129, nota 61.

<sup>81</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 129.

<sup>82</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 62 (Bourges, 3 settembre 1530), pp. 110-111, ll. 108-112: «Edidi nuper Ad Rescripta Principum libros quinque, hoc est huius anni lectura, dedicavique Reverendissimo a Caesiis, sive ut Tudertino morem gererem, quocunque arctissima iungor amicitia, sive ut qualicumque huic labori, quem in provincia hac irrita Bononiensi suscepit, aliquid gratiae rependerem».

### 3. Gli anni milanesi (1522-1527)

Quali che fossero state le reali intenzioni di Alciato, quando nel 1521 decise di scrivere in difesa della Chiesa di Roma, i suoi contatti con Amerbach e l'ambiente riformato proseguirono, e anzi si intensificarono, durante il periodo che egli trascorse a Milano tra il settembre 1522 e l'agosto 1527<sup>83</sup>. Si tratta di anni decisivi per la formazione del pensiero religioso di Alciato, durante i quali egli si tenne sempre al corrente degli sviluppi della Riforma nei territori imperiali e delle loro profonde ripercussioni giuridiche e politiche.

Il 9 luglio 1523 Amerbach lo informò della recente pubblicazione in Germania di alcuni volumi curati da Melantone, da Ecolampadio e da altri autori di fede protestante. Erano testi difficili da reperire, ma meritevoli della massima considerazione, perché al loro interno si potevano ancora rinvenire gli assunti originari della dottrina luterana<sup>84</sup>. La Riforma viveva in quegli anni un periodo di profonda crisi. Le idee di Lutero, un tempo apprezzate soprattutto dagli uomini più dotti e sapienti, si stavano allora gradualmente trasformando, sotto l'influsso negativo delle minoranze radicali, e fornivano il pretesto a seri e diffusi episodi di violenza e rivolta. La conseguenza più grave della radicalizzazione del pensiero riformato era per Amerbach il trattamento riservato a Erasmo e il logorarsi del suo rapporto con Lutero:<sup>85</sup>

«Ubi nunc sint illi, qui Erasmum, virum de rep. Christiana tam bene meritum, factionis Lutherane notare audent? Is, si quae in ecclesiasticorum aut principum rebus corrupta sunt (ut citra controversiam cuiuscumque hominis plurima sunt), ea cum gravitate, modestia, prudentia, omni servato decoro ita admonuit, ut nullus ordo ei gratiam non habet. Ille vero sibi reformandi munus suscipiens cuncta nostrarum rerum aliquando tandem certe plane in tumultum et miseriam vertet.»

---

<sup>83</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 587-597.

<sup>84</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 925 (Avignone, 9 luglio 1523), pp. 434-436 qui pp. 434-435, ll. 20-24: «Haec una contenta libro ea de causa singulitum recensui, quoniam rara inventu videbantur et vel eo nomine acceptiora, quod pleraque Lutheri inde excerpta quidam existiment, cuius doctrina, cum in primis commendaretur a doctioribusque quibusque, nunc in rabiem versa est et in tumultum»

<sup>85</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 925 (Avignone, 9 luglio 1523), pp. 434-435, qui p. 435, ll. 30-37.

Erasmus era agli occhi di Amerbach il difensore della *Respublica christiana*, colui che ammoniva con modestia e prudenza di fronte alla corruzione ecclesiastica e dei principi. Lutero, al contrario, dopo essersi assunto il compito di riformare la Chiesa, rischiava in quegli anni di mutare la propria ansia di rinnovamento in confusione e miseria. Il sintomo più evidente di questa trasformazione era senza dubbio proprio la pubblicazione degli scritti contro Erasmo, della quale lo stesso Lutero si rese responsabile in prima persona, seguito poi da altri illustri esponenti della sua stessa confessione religiosa:<sup>86</sup>

«Equidem quantum inter eos nunc sit, inde cognoscitur, quod Lutherus in primis, dein quidam ex suis complicibus, inter quos Huttenus nunc, aliqua adversus Erasmum ediderunt. O egregios homines, immo o parum prudentes, nihil nisi totius orbis invidiam affectantes!»

Un anno più tardi le notizie sulla situazione politica in Germania si fecero più preoccupanti ed aumentò di pari passo anche l'apprensione dell'Amerbach per la posizione di Erasmo, ormai oggetto di forti critiche tanto di parte cattolica quanto di parte luterana. Nell'agosto 1524 Alciato apprese dal suo allievo che Erasmo si trovava stabilmente a Basilea. La fama del grande umanista olandese non era mai stata tanto grande, ma aumentarono anche le critiche ad alcuni aspetti della sua dottrina teologica. I luterani gli rimproveravano di muovere una critica troppo debole alla corruzione della Chiesa di Roma e di essere anzi un mero adulatore del Papa. Coloro che un tempo gli avevano conferito la palma della scienza teologica, lo incolpavano di essere soltanto un retore e di non avere nessuna conoscenza delle cose divine:<sup>87</sup>

«Erasmus quondam apud nos nil celebrius; at hoc nunc nil despectius; ut pontificis adulator, ut Balaam (ita enim inquit) irridetur, ut timidus contemnitur, et cui olim omnes summam theologiae cognitionem tribuebant, nunc rhetorem illum et a

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, II, n° 925 (Avignone, 9 luglio 1523), p. 435, ll. 37-41.

<sup>87</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 963 (Basilea, c. agosto 1524), pp. 482-486, qui p. 483, ll. 41-46.

theologiae sacris alienum insana illa Luteranorum cohors insimulare non erubescit.»

La critica dei luterani non sembrava allora risparmiare neppure la scienza del diritto e la tradizione giuridica rappresentate da Accursio o da Bartolo. Dalla lettera di Amerbach sopra citata Alciato apprese che i riformatori tentavano di piegare il diritto ai propri scopi e accoglievano nella propria dottrina soltanto quella parte della tradizione che essi ritenevano in accordo con il testo delle Sacre Scritture<sup>88</sup>. A Basilea, il successore di Claude Chansonnet sulla cattedra delle *literae humanae* aveva preso a insegnare anche il diritto romano, senza avere alcuna competenza giuridica. Amerbach si riferiva certamente all'umanista tedesco Johannes Sichart, il quale nelle sue lezioni aveva deciso di fare a meno non soltanto delle glosse, ma anche degli scritti di Bartolo e di altri autorevoli esponenti della tradizione giuridica. Egli aveva addirittura iniziato a insegnare il Digesto ai propri studenti come se si trattasse di un'opera di Plauto o Terenzio:<sup>89</sup>

«Cuius quidem rei magnum scilicet apud nos virum habemus, Claudii nostri in profitendi munere successorem, qui, cum ab omni iuris cognitionem sit alienus (cui nunquam vacavit), reiectis glossis ac Bartolo aliisque interpretibus in exilium profligatis pandectas perinde ac Terentium aut Plautum interpretandas suscepit. Quod utcunque tollerabile esset, nisi ea licentia non contentus ipsorum iureconsultorum responsa velut Aristarchus aliquis in ordinem redigens haec velut νόθα et ab evangelio dissidentia ὀβελίζειν, illa veluti γνήσια suis ἀστερίσκοις illustrare magno supercilio instituisse.»

Amerbach sapeva bene che tale notizia avrebbe suscitato interesse e preoccupazione nel suo maestro. Alcuni anni prima, in una lettera del 5 settembre 1521, al termine del breve soggiorno obbligato a Milano a causa della peste, Alciato aveva scritto ad Amerbach per informarlo del suo ritorno ad Avignone o, meglio, «in pristinum

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, II, n° 963 (Basilea, c. agosto 1524), p. 483, ll. 51-55: «Et quamvis inter omnes disciplinas iuris civilis prudentia minus male audiat, quod eam necessariam ob facinorosorum hominum maliciam admittunt, Bartolum tamen et caeteros interpretes una cum Accursio explodendos nec nisi solis textibus, sicubi cum evangelio concordant, adherendum censent».

<sup>89</sup> *Ibid.*, n° 963 (Basilea, c. agosto 1524), pp. 483-484, ll. 55-63.

illud Accursianorum»<sup>90</sup>. Nella città papale Alciato aveva tenuto i suoi corsi ufficiali di diritto civile in adesione ai canoni della tradizione bartolista, come si apprende anche da una lettera che Amerbach aveva scritto il 13 luglio 1520 a Ulrich Zasius, il suo primo maestro a Friburgo<sup>91</sup>. Nello Studio avignonese gli studenti si formavano in quegli anni sui testi dei glossatori e dei commentatori, seguendo un programma di apprendimento molto impegnativo che non contemplava lo studio dei testi umanistici:<sup>92</sup>

«In magno enim illo et spacioso iuristarum campo versor nec unum ex syncerioribus litteris librum habeo. Quod quidem ex illius regionis consuetudine facio, cui ut me accomodem necesse est. Pauci apud me latine sciunt, plures jura; quin et pueri alimentarii iuris studio navant operam, ex quo minus miror, si boni iuriste <sunt>, cum (alias omnium bonarum disciplinarum ignari) non nisi iuridica studia ab ungueulis in senectutem usque tractent. Magnus studiis legalibus honor, magna reverentia; contra glossatores loqui sacrilegium, contra interpretes capitale est. Iura comedimus, iura dormimus, iura vigil[i]amus, quin et iura somniamus»

Alla luce di quelle lettere, bene si comprende con quale spirito Alciato potesse accogliere la notizia dello stravolgimento della tradizione giuridica nelle aule universitarie. Nel 1524 egli aveva concluso il suo primo insegnamento in Francia da circa due anni e si trovava stabilmente a Milano, dove aveva rifiutato la nomina di vicario di provvisione, per non essere disturbato negli studi, ma aveva ripreso la sua attività di avvocato e di consulente giuridico<sup>93</sup>. In un periodo di libertà dagli impegni accademici, caratterizzato nondimeno dall'affannosa ricerca di una nuova cattedra d'insegnamento e segnato dalle nefaste conseguenze della guerra per il possesso del Ducato di Milano, Alciato ebbe l'agio di dedicarsi anche alla redazione di alcune opere di natura storico-letteraria<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 810 (Milano, 5 settembre 1521), pp. 326-328, qui p. 327, ll. 20-23.

<sup>91</sup> Su Ulrich Zasius cfr. S. ROWAN, "Johann Ulrich Zasius", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 468-469.

<sup>92</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 743 (Avignone, c. 13 luglio 1520), pp. 251-253, qui p. 251-252, ll. 21-30. Sul metodo d'insegnamento utilizzato da Alciato sino alla chiamata a Bourges nel 1529 cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 1, pp. 525-539.

<sup>93</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 591.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 592.

Agli anni dell'intermezzo milanese risale la commedia *Philargyrus*. Si tratta di un'opera di notevole interesse per gli studi sul pensiero di Alciato in tema di diritto e di religione, che il giureconsulto milanese redasse al di fuori dei suoi impegni ufficiali e con l'obiettivo principale di divertire gli amici nella veste di poeta<sup>95</sup>. Unico testimone della commedia è il Cod. Triv. 738, oggi conservato presso la Biblioteca Trivulziana di Milano<sup>96</sup>. La prima parte del codice manoscritto ospita il testo della commedia<sup>97</sup>, seguito dalle *Interpretatiunculuae*, un ricco apparato di note al testo forse opera dello stesso Alciato, ma formalmente attribuito al suo allievo Aurelio Albuizzi<sup>98</sup>. La seconda parte contiene la traduzione alciatea delle *Nuvole* di Aristofane<sup>99</sup>, insieme ad alcune *Annotationes* al testo a cura del giurista e illustre grecista Gualtiero Corbetta<sup>100</sup>.

Alciato anticipa il contenuto dell'opera teatrale in un agile *Argumentum*, nel quale è delineato a grandi linee l'intero svolgimento delle vicende narrate nel testo:<sup>101</sup>

«Philargyrus aeger, et male, affectus cubat  
Hunc visitant duo vultures fraterculi

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Il Cod. 738 della Biblioteca Trivulziana di Milano è ora consultabile anche online (<https://graficheincomune.comune.milano.it/graficheincomune/opere/bibliotecatrivulziana/Manoscritti/Cod.+Triv.+738>). Il *Philargyrus* è rimasto inedito sino ad anni molto recenti. Una prima edizione critica della commedia, comprensiva delle note che accompagnano il testo nella sua versione manoscritta, è stata pubblicata in traduzione italiana interlineare nel 2016 a cura di Antonio Nogara in *ALCIATI POETAE, Philargyrus Comoedia/Filargiro, Commedia del poeta Alciato*, a cura di A. Nogara, in A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016). URL:<http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/958>; DOI:<https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.958> [online:<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/948>]. Il testo della sola commedia, corredato con una traduzione italiana con testo originale a fronte, è stato pubblicato un anno più tardi anche a cura di Giovanni Rossi e Raffaele Ruggiero in A. ALCIATO, *Filargiro commedia*. Introduzione di G. Rossi. Testo latino e versione italiana a cura di R. Ruggiero, Torino, Aragno, 2017.

<sup>97</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, fol. 1r-41v.

<sup>98</sup> *Albuicij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculuae*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, fol. 42r-53r. Cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, pp. 829-830 sull'ipotesi che l'autore del commento al *Philargyrus* sia Alciato e che il nome di Albuizzi figurì nel titolo come una sua controfigura.

<sup>99</sup> *Andrae Alciati Nubes antiqua fabula ex Aristophane*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, fol. 56r-93r.

<sup>100</sup> *Gualterii Corbetae Annotationes in Nebulas Aristophanis*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, fol. 94r-102v. Su Corbetta, che insieme ad Alciato frequentò nella prima parte del Cinquecento i circoli umanistici milanesi fioriti alla corte di Ludovico il Moro, cfr. R. RICCIARDI, "Corbetta, Gualtiero", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 28 (1983), pp. 741-742.

<sup>101</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, *Argumentum*, fol. 1r-1v, vv. 1-11.

Iubent et aliquid vel sibi vel ordini  
Legari, at infectis moritur sine tabulis  
Apudque Stygem viventium idaeas videt  
Reiectus a Charoonte ad haerem redit  
Graviterque reddet quo timore percitus  
Imponet haeres controversiis modum  
Rerumque partem per duelli dat suo  
Uterque letus sic celebrat convivium  
Servus manumque mittitur Brigantius».

La commedia segue le sorti di un vecchio avaro di nome Philargyrus, che sentendosi ormai vicino alla morte desidera disporre dei suoi beni con testamento. Al cospetto del notaio e di due frati litigiosi, accorsi al letto del moribondo con l'intenzione di strappare un lascito per sé o per il proprio ordine, il vecchio tenta invano di nominare sé stesso erede del patrimonio. La sua anima scende così negli Inferi senza che egli abbia potuto redigere un testamento valido. Mercurio accompagna lo spirito del defunto nel primo tratto del cammino; egli qui si imbatte nelle anime che abitano quei luoghi, tra le quali riconosce anche alcuni contemporanei. Il viaggio nell'aldilà prosegue sulla barca di Caronte, ma si interrompe bruscamente perché Philargyrus, dando prova ancora una volta della sua avarizia, si rifiuta di pagare al nocchiero il prescritto obolo per il traghettoamento sull'Acheronte.

Al centro del terzo atto sono i due eredi *ab intestato*, che sulla terra discutono animosamente per la divisione del patrimonio. La lite ereditaria fa qui da sfondo a una sferzante critica di Alciato contro i mali della giustizia e la cattiva condotta di avvocati e magistrati, seppure presentata *exuta toga* dentro la cornice di un'opera teatrale. Il vecchio avaro, riemerso frattanto nel mondo dei vivi dopo l'incontro con Caronte, cerca nel quarto atto di rientrare in possesso del proprio corpo, ma la pesante lastra di marmo che chiude la tomba glielo impedisce. Egli decide così di presentarsi in sogno a uno dei suoi eredi, spaventandolo a morte, dopodiché, deceduto per la seconda volta, fa definitivamente ritorno agli Inferi. La commedia si conclude con il consueto lieto fine quando un astuto servo del *de cuius* si offre di dirimere la controversia tra gli eredi nella veste di arbitro, in cambio della libertà e in maniera vantaggiosa per tutti.

La prima stesura dell'opera, così come la redazione delle note che compongono le *Interpretatiunculuae*, possono essere datate con relativa sicurezza all'anno 1523, sulla base di elementi intrinseci ed estrinseci al testo<sup>102</sup>. Concorrono ad avvalorare l'ipotesi anzitutto alcuni passi della commedia, come ad esempio il richiamo alla caduta dell'isola di Rodi in mano ai Turchi di Solimano Il Magnifico nel dicembre 1522<sup>103</sup> o l'accenno agli accordi che Carlo V strinse con gli Stati italiani, e da ultimo anche con la Repubblica di Venezia, nell'estate del 1523<sup>104</sup>. Informazioni determinanti per collocare temporalmente lo scritto si rinvennero anche nell'epistolario di Alciato. In una lettera del 10 maggio 1523, nella quale per la prima volta si fa esplicita menzione del *Philargyrus*, il giureconsulto milanese comunicò ad Amerbach di avere ultimato l'opera e di volerla pubblicare insieme ad altri suoi scritti, tra i quali rientravano alcune poesie, i quattro libri degli *Epigrammata* e la traduzione latina delle *Nuvole* di Aristofane<sup>105</sup>. Un paio di mesi

---

<sup>102</sup> Sul *Philargyrus*, opera rimasta a lungo lontana dall'attenzione degli studiosi di Alciato, cfr. D. BIANCHI, *L'opera letteraria e storica di Andrea Alciato*, cit., pp. 90-116; P.E. VIARD, *André Alciat. 1492-1550*, cit., pp. 335-337; G.L. BARNI, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 18 (1956), pp. 362-383; ID., *Avvenimenti e personaggi in una inedita commedia di Andrea Alciato giureconsulto e umanista milanese*, in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati prefetto dell'Archivio Vaticano*, Milano, Giuffrè, 1956, pp. 27-39; R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", cit., p. 72; ID., *La vie et les œuvres d'André Alciat*, cit., p. 101; G. VISMARA, La norma e lo spirito nella storia del diritto successorio, in *Studia e documenta historiae iuris*, 31 (1965), pp. 61-91, qui pp. 83-84, ora in ID., *Scritti di storia giuridica*, VI: *Le successioni ereditarie*, pp. 1-35, qui pp. 27-30; A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016), introduzione alla edizione critica del *Philargyrus* dello stesso Nogara (su cui vedi *supra*, nota 96); G. ROSSI, *Diritto e letteratura in una commedia inedita di Andrea Alciato: il «Philargyrus»*, in *Diritto e narrazioni. Temi di diritto, letteratura e altre arti*. Atti del secondo convegno nazionale della Italian Society of Law and Literature, Bologna 3-4 giugno 2010, a cura di M.P. Mittica, Milano, Ledizioni, 2011, pp. 237-270; ID., *Declinazioni dell'umanesimo giuridico. Diritto e letteratura nel Philargyrus di Andrea Alciato*, in A. ALCIATO, *Filargiro commedia*, cit., pp. VII-XCII; A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, pp. 828-830. Più di recente cfr. anche M. BASTIN-HAMMOU, *From Translating Aristophanes to Composing a Greek Comedy in 16th c. Europe: The Case of Alciato*, in *Translating Ancient Greek Drama in Early Modern Europe. Theory and Practice (15th-16th Centuries)*, ed. by M. Bastin-Hammou, G. Di Martino, C. Dudouyt, L.C.M.M. Jackson, Berlin-Boston, De Gruyter, 2023, pp. 37-52.

<sup>103</sup> Con riferimento al passaggio in cui Alciato ricorda quello straordinario avvenimento (*Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, cit., fol. 18v-19r, v. 821-824), l'autore delle *Interpretatiunculuae* così si esprime nella nota *lex Rhodia*: «Olim Rhodus insula plurimum mari potuerit. Sed superiore anno, quod fuit a Christo nato MDXXII, mense decembris, a Turcis capta, magnam inussit Christianis notam», accennando dunque alla caduta della città come avvenuta l'anno precedente, il 22 dicembre 1522 (*Albucij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculuae*, cit., fol. 45v, citato in A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016)).

<sup>104</sup> Cfr. A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016); A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, p. 829.

<sup>105</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 918 (Milano, 10 maggio 1523), pp. 424-425, qui p. 425, ll.10-20: «Lucubrationes meas adhuc non edidi, quod mihi non vacet eas sub prelo emendare nec etiam ob Minutiani aegritudinem alium ei negotio praeficere possum. Alioqui multa habeo, quae editioni paratae sunt. Sum et carmina quaedam editurus, videlicet Epigrammatum libros IIIor et comoedias duas, quarum altera mea est Philargyrus, altera ex Aristophane Nubes. Sed quae mea est, longe mihi magis arridet, videorque

più tardi l'opera teatrale era in via di definizione, ma necessitava ancora di alcune aggiunte e revisioni, come apprendiamo da una lettera risalente al 11 luglio 1523 e indirizzata ancora una volta ad Amerbach, al quale Alciato volle fornire alcuni ragguagli sugli sviluppi del lavoro<sup>106</sup>.

Alciato manifestò dunque sin dal primo momento l'intenzione di pubblicare la commedia e almeno in un'occasione informò di quel su proposito anche l'amico editore Francesco Calvo<sup>107</sup>. Il *Philargyrus* rimase nondimeno inedito sino alla morte dell'autore e per lungo tempo anche nei secoli successivi. Alciato dovette avere un'alta considerazione del suo lavoro poetico, come del resto si evince anche dalla falsa modestia con la quale egli ritenne di avere superato, con la sua commedia, lo stile e l'eleganza delle opere di Aristofane<sup>108</sup>. Egli intervenne sul testo con alcune aggiunte e revisioni databili al 1527<sup>109</sup>, come sembrano testimoniare i richiami al sacco di Roma ad opera dei lanzichenecchi, con l'intenzione forse di rendere l'opera più attuale di fronte al rapido susseguirsi degli avvenimenti nella storia del primo Cinquecento europeo<sup>110</sup>. Tali modifiche, pur non alterando la struttura generale della commedia, conservano ancora oggi un alto valore poiché, come ha opportunamente notato Nogara, consentono «di seguire il mutamento di opinioni e di umori dell'Alciato fino alla fine degli anni Venti»<sup>111</sup>.

---

vel invictum illum Aristophanem facietis superasse. Opinor, quod nostra tempora magis ridicula sunt et uberiorem segetem protulerunt. Eduntur apud nos et Emblemata, quorum duo folia ad te mitto gustus causa. Carminis auctor est Albutius, inventionis Ambrosius Vicecomes ex primariis patritiis. Eius argumenti et ipse libellum carmine composui, sed res meas in alienis miscere nolui. Divulgabitur inter caetera nostra epigrammata».

<sup>106</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 926 (Milano, 11 luglio 1523), pp. 436-437, qui p. 436, ll. 6-10: «Vides, opinor, me efutire tragica, nam, si nescis, factus sum ὁ μέγιστος κωμικός et nec Aristophani quidem ipsi dignor cedere. Pervenire fere ad catastrophem fabulae, quam Philargyrus inscripsi, superestque una aut altera tantum scenula, ut deinde supremam illi manum imponam».

<sup>107</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 31 (Milano, 26 aprile 1523), pp. 56-58, qui p. 58, ll. 53-57: «Ex poetices studiis Epigrammatum libri quatuor. Comoedia antiqua, Nubes, ex Aristophane translata. Caetera autem, quae multa in manibus habeo, adhuc imperfecta sunt: qualia sunt Praesumptionum quas parturio, libri septem. Item Responsorum longe plures».

<sup>108</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 918 (Milano, 10 maggio 1523), p. 425, ll. 13-16.

<sup>109</sup> Per una datazione più precisa dei versi aggiunti alla versione originaria del 1523 cfr. A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016).

<sup>110</sup> G.L. BARNI, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, cit., p. 366.

<sup>111</sup> A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016).

Il *Philargyrus*, apertamente ispirato ai modelli classici del teatro greco e latino<sup>112</sup>, reca infatti evidenti tracce di un interesse dell'autore per gli accadimenti politico-religiosi del suo tempo<sup>113</sup>. Nelle pagine del *Prologus*, la sezione che nel manoscritto precede i quattro atti della commedia vera e propria, Alciato espone in terza persona il proprio programma di lavoro e si propone di condannare apertamente il vizio rimproverando pubblicamente ogni sorta di disonestà, secondo il virtuoso modello ereditato dal teatro aristofanESCO:<sup>114</sup>

«Cum multi Athenis improbi cives forent  
Et factiosi et perfidi et sicarii  
Aetate quales Flegmylos hac cernimus  
Fuit institutum uti liceret vatibus  
Aperte in illos nominatimque invehi  
Ut prae pudore iniuriis desisterent  
Id Aristophanes, qui solus extat comicus  
Liberrime servavit et fel melleis  
Libis amarum miscuit».

Lo scontro confessionale e l'imperversare della guerra nel Ducato di Milano consigliarono nondimeno al poeta Alciato di attenersi a quelle antiche leggi romane sui libri diffamatori<sup>115</sup>, che per salvaguardare l'onore e il prestigio dei singoli avevano posto

---

<sup>112</sup> I moderni lettori hanno tendenzialmente attribuito alla commedia un valore letterario molto modesto. Concorde è il giudizio negativo di Bianchi, Viard, Barni, Abbondanza e Vismara, mentre fanno in parte eccezione i commenti di Nogara e Rossi sul *Philargyrus* come opera teatrale. In proposito Nogara scrive, con riferimento in particolare al giudizio espresso da Bianchi, che questi usa «come metro Aristofane e Plauto non preoccupandosi di vedere ciò che la commedia è e non ciò che non è» (A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016); Rossi ribadisce il giudizio negativo sulla prova di Alciato come poeta, ma riconosce al giureconsulto «una buona conoscenza dei modelli classici e una egregia perizia versificatoria» (G. ROSSI, *Declinazioni dell'umanesimo giuridico. Diritto e letteratura nel Philargyrus di Andrea Alciato*, cit., p. 29, nota 27).

<sup>113</sup> A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016), scrive in proposito che «leggendo il *Philargyrus*, si ha l'impressione di un'oscillazione continua tra due mondi, quello classico e quello contemporaneo. Quest'ultimo è soprattutto evidente nei fitti riferimenti all'attualità, che costituiscono uno dei motivi che possono suscitare un rinnovato interesse per la lettura della commedia». Sugli accadimenti e sui personaggi di maggior rilievo ricordati nelle pagine dell'opera cfr. G.L. BARNI, *Avvenimenti e personaggi in una inedita commedia di Andrea Alciato giureconsulto e umanista milanese*, cit., in part. pp. 31-38.

<sup>114</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, *Prologus*, fol. 1v-3v, vv. 12-117, qui fol. 2r, vv. 37-45.

<sup>115</sup> Alciato sembra qui riferirsi agli *Annales* di Tacito 1, 72 (*De famosis libellis*) e al titolo 10 del libro 47 del Digesto (*De iniuriis et famosis libellis*). Su questo richiamo alle leggi romane in tema di

un freno anche alla licenza dei comici<sup>116</sup>. Il prosieguito dell'opera rivela tuttavia che egli non tenne fede al proposito esplicitato nel prologo. In alcuni punti della commedia non rinunciò infatti ad additare, insieme al peccato, anche il peccatore. I giudizi su fatti e persone della contemporaneità rendono il *Philargyrus* una testimonianza preziosa del pensiero di Alciato di fronte ad alcuni problemi centrali della sua epoca, affrontati forse in maniera più libera e senza troppe riserve in un'opera estranea agli obblighi dell'insegnamento e concepita nelle ore di riposo dalle occupazioni pubbliche<sup>117</sup>.

I caratteri essenziali della commedia sono dunque già presenti nella prima stesura del 1523. A quel tempo le tesi luterane erano in rapida diffusione e da almeno due anni anche Alciato si interessava vivamente alle nuove idee proclamate dal predicatore tedesco, come emerge dalle lettere esaminate in apertura del presente capitolo. La sensibilità del giureconsulto milanese per il problema religioso emerge con evidenza anche nei versi del *Philargyrus*. La commedia contiene importanti critiche agli ordini monastici, rappresentati sulla scena da un frate domenicano, Corax, e da un minorita dell'ordine francescano, Gypius. Alciato riprende alcuni dei motivi allora divenuti ormai consueti nella letteratura antimonastica di tradizione umanistica: «torticolles» sono appellati i due frati, in ragione della loro ipocrisia<sup>118</sup>, ma anche «vulturii», termine che

---

diffamazione nel *Philargyrus* cfr. G. ROSSI, *Declinazioni dell'umanesimo giuridico. Diritto e letteratura nel Philargyrus di Andrea Alciato*, cit., pp. XXXVI-XXXVIII. Sull'interesse che Alciato manifestò per la storia antica già in gioventù, e che poi egli trasfuse anche nelle sue opere giuridiche di più alto valore scientifico, cfr. X. PRÉVOST, *L'Encomium historiae (1517) d'André Alciat. De l'éloge de l'histoire a l'étude historique du droit*, in *L'humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, éd. par X. Prévost, L.-A. Sanchi, Paris, 2022, pp. 141-157 e G. ROSSI, *L'Encomium historiae (1517) di Andrea Alciato; lo studio della storia antica e la nascita dell'umanesimo giuridico*, in *Antico e moderno: sincretismi, incontri e scontri culturali nel Rinascimento*. Atti del XXX Convegno internazionale, Chianciano Terme – Montepulciano, 19-21 luglio 2018, Firenze, Cesati, 2020, pp. 265-284.

<sup>116</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738, *Prologus*, fol. 1v-3v, vv. 12-117, qui fol. 1-11, vv. 72-80: «Ergo Alciatus moris antiqui parens / Se fabulam negat introducturum novam / Mavultque veterem nunc agere comoediam; / Legum sed observans, et aequi conscius, / Nec clam nec aperte versibus mordacibus / Lacerabit ullum, neque in honorem saeviet: / De mortuis tantummodo, quique amplius / Non sunt, loquetur; idque tecto nomine / Ne possit aliquo offendere viventes modo».

<sup>117</sup> Che Alciato giudicò la sua attività poetica come una piacevole distrazione dagli impegni ufficiali sembra emergere chiaramente da una lettera dell'estate 1523, indirizzata a Bonifacio Amerbach, al quale egli scrisse di avere sottratto alcune ore ai suoi clienti per dilettersi con la poesia e con la redazione della sua commedia. Cfr. *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 926 (Milano, 11 luglio 1523), pp. 436-437, qui p. 436, ll. 10: «Suffuratus enim sum horas clientibus et exuta toga soccum indui».

<sup>118</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, cit., fol. 4r, vv. 124-130: «O torticolles veritatis nescii / Qui fausta tantum olim spepondistis mihi? / Ubi pelagus bonorum? Ubi cornu copiae? / Et persici montes, hybera et flumina. Nobis daturus quae ferebatis Deos. / Illam iuberem si aediculam vobis strui, / Capiendo ab auro quam capellam dicistis». Nelle *Albucij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculae*, cit., fol.

richiama l'avidità con la quale essi accorrono nel letto dei vecchi moribondi, con l'obiettivo di estorcere loro un pingue lascito in cambio della salvezza dell'anima<sup>119</sup>.

In alcuni passi dell'opera si fanno tuttavia spazio anche alcune originali riflessioni teologiche, che Alciato talvolta maschera dietro il richiamo alla mitologia classica e all'universo degli dèi pagani, ma che sono facilmente riconducibili a questioni centrali che animano il dibattito dottrinale tra Quattrocento e Cinquecento e che saranno poi al centro dello scontro confessionale tra il mondo riformato e la Chiesa di Roma<sup>120</sup>. I giudizi di Alciato risentono all'inizio degli anni Venti, almeno in una certa misura, del nuovo spirito dei tempi e della temperie culturale nella quale germogliano anche le idee veicolate dall'incipiente movimento della Riforma protestante. Nelle parole del giureconsulto milanese sembra doversi riconoscere l'aspirazione a una riforma morale della Chiesa universale e una critica sferzante dei costumi e dello stile di vita dell'alto clero della curia romana. Così accade, a titolo di esempio, che Alciato metta in bocca a Mercurio dure parole di condanna contro gli atteggiamenti simoniaci di Papa Leone X e di molti suoi cardinali. Costoro, che durante la vita avevano acquistato con le loro ricchezze l'onore del berretto di porpora, sono assoggettati per contrappasso nell'aldilà a una povertà estrema:<sup>121</sup>

«Ph[ilargyrus]: Dic ergo quae futura cardinalium  
Poena est, honorem qui galeri coccini  
Magno impetrarunt a Leone praemio?  
Si nunc sui illos ambitus distedeat?  
Dic An ne et ipsi sunt Cratetis asseclae ?  
M[ercurius]: Non sunt. Sed illos ambition vivos coquit  
Medio quod essent cum gradu praedivites  
Nunc in supremo, pauperes facti sient».

---

42r, così si spiega il significato del termine *torticollis*: «Sic appellantur hi quos vocamus fratres, quod per hypocrisin collum obtortum ferunt».

<sup>119</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, cit., fol. 8v, vv. 320-322: «Abite corvii in malam maximam crucem / Abite vulturii, hincque vos facessite / Qui pessimum praestatis augurium mihi».

<sup>120</sup> Su questi aspetti si vedano le ampie riflessioni di G.L. BARNI, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, cit., pp. 368-383.

<sup>121</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, cit., fol. 14v, vv. 599-606. La simonia rimproverata a Leone X è al centro di un commento chiarificatore nelle *Interpretatiunculae*: «Creavit Leo X una die Cardinales XXX et unum maleque audivit tanquam quosdam accepta pecunia ad eam dignitatem promovisset» (*Albucij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculae*, cit., fol. 44r).

Gli insegnamenti di Martin Lutero, posto sullo stesso piano di altri eretici del passato e in particolare del profeta Maometto e dell'eresiarca alessandrino Ario, diventano parimenti l'oggetto di una dura condanna e sono giudicati alla stregua di una minaccia tra le più gravi alla dottrina della Chiesa cattolica<sup>122</sup>. Durante il viaggio negli Inferi, l'anima di Philargyrus scorge un'ombra sinistra seduta su un trono, una cornacchia intorno alla quale strepita una moltitudine di ossequiosi pulcini ai quali ella trafigge e strappa gli occhi<sup>123</sup>. Incuriosito e impressionato dalla scena egli si rivolge allora a Mercurio, che con queste parole rivela al defunto l'identità del protagonista di quell'immagine truculenta:<sup>124</sup>

«Magnus mataeologus sub arctoa est plaga  
Hucusque tacuit qui timore fascium  
Mox more certabit gigantum, et emovet  
Luem, scelestam plurimum adiutus manu  
Hos Iuppiter donec trisulco fulmine  
Feriatur. Magistri et maximus splendor necem  
Illustret empyreos ad usque cardines».

Che dietro quel «magnus mataeologus sub arctoa» si nasconda Lutero e non altri lo apprendiamo grazie a una nota esplicativa che accompagna questi versi della commedia. L'autore delle *Interpretatiunculae* muove dall'interpretazione del termine greco *ματαιολόγος*, espressione che si può letteralmente tradurre in italiano con il termine "millantatore", ma che in quel preciso punto dell'opera pare corrispondere a una storpiatura della parola "theologus"<sup>125</sup>; nella parte successiva del commento, egli solleva il velo sul reale obiettivo della critica di Alciato:<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Sui passi del *Philargyrus* nei quali Alciato esprime giudizi su Lutero e altri eretici cfr. anche G.L. BARNI, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, cit., pp. 379-382.

<sup>123</sup> *Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, cit., fol. 15r, vv. 616-620: «Quaenam illa sublimes insidens subsellio? / Insigne cuius est avicula garruens / Cornix videtur esse, quam circum strepunt / Pulli obsequentes et benigne crocitant / Configat ipsis vellat et oculos licet».

<sup>124</sup> *Ibid.*, fol. 15r, vv. 621-627.

<sup>125</sup> G. ROSSI, *Declinazioni dell'umanesimo giuridico. Diritto e letteratura nel Philargyrus di Andrea Alciato*, cit., p. XLIX.

<sup>126</sup> *Albucij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculae*, cit., fol. 44r, così citato in A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016).

«Vaniloquum significat; alludit autem ad theologum | taxatque Martinum Lutherium quo nemo post Maumethem et | Arrium magis infestavit orthodoxam ecclesiam. Vulgo quoque traditur | ex eius sectatoribus quosdam fuisse de coelo tactos. Quod fortasse | in gratiam Rom(anorum) pontificum effectum est».

Le ragioni dell'attacco diretto a Lutero nel *Philargyrus* così come della decisione di Alciato di impegnarsi in una difesa del Papa nel commento al *De Summa Trinitate et Fide Catholica*, devono in parte ricercarsi nell'evoluzione dello scenario politico e religioso europeo negli anni Venti del Cinquecento. Durante il periodo che Alciato trascorse a Milano, il divario tra la Chiesa di Roma e le nuove confessioni sorte in seno al cristianesimo sembrò infatti farsi rapidamente più ampio. Alciato poté seguire gli sviluppi della Riforma grazie alle notizie che gli pervenivano dalla penna di Bonifacio Amerbach ed è ancora una volta l'epistolario a conservare una traccia importante delle ripercussioni che tali avvenimenti ebbero sul pensiero del giureconsulto milanese.

Amerbach concluse i propri studi giuridici ad Avignone nel 1525, sotto la guida di Gianfrancesco Sannazzari della Ripa; il 28 aprile egli informò Alciato di avere conseguito la laurea. Emerge dalla sua lettera allo stimato maestro che le difficili condizioni politiche in cui versava l'intera Germania ridimensionavano la felicità per aver raggiunto il traguardo tanto desiderato<sup>127</sup>. Amerbach sperava di mettere le proprie competenze giuridiche al servizio del bene pubblico<sup>128</sup>, ma la sua ambizione di fare un buon uso del diploma *in utroque iure* si scontrava con la crisi dell'ordine giuridico e politico dell'Impero<sup>129</sup>. L'aspra polemica interna alla Riforma tra i luterani e la nuova setta degli spiritualisti (*secta spiritualium*), ispirata dalla predicazione di Andreas Karlstadt, raggiungeva in quel periodo il suo apice e Amerbach riteneva che la diffusione

---

<sup>127</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1009 (Basilea, 28 aprile 1525), pp. 17-20, p. 17, ll. 11-14: «Ita in progignendis portentis novis Africæ facta est superior, omnibus in horas ita se vertentibus, ut nulla vitæ institutio satis tuta videri possit».

<sup>128</sup> *Ibid.*, III, n° 1009 (Basilea, 28 aprile 1525), p. 17, ll. 14-15: «Dederam ordini iuridico nomen, non quidem meo animo sed rebus inserviturus».

<sup>129</sup> Amerbach così si rivolse ad Alciato il 26 luglio 1525: «Gratulor et ipse mihi, non quod multo usui futuram sperem, ut tu ὡς ἐκ τρίποδος verissime arbitratus es, sed quod a muneribus publicis eius rei causa eximor (nec enim Doctores apud nos ad ea admittuntur), a quibus nunc abstinere et esse exemptum summa videtur foelicitas rebus ita tumultuantibus, ut nihil miserius unquam fuisse visum credam» (*Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1034, (Basilea, 26 luglio 1525), pp. 50-51, qui p. 50, ll. 9-14).

delle nuove dottrine rappresentasse un grave rischio per la tenuta dell'ordine costituzionale:<sup>130</sup>

«Evangelicum illis nunc est cuncta diripere, operas patrono detrectare, census debitos non amplius solvere, omne obedientiae iugum excutere et, si ita pergant, nullum non flagitii genus sub Evangelica scilicet tuebuntur libertate.»

Richiamandosi alla celebre definizione di Celso posta in apertura del Digesto (Dig. 1.1.1), egli lamentava che l'ala radicale della Riforma andava rimpiazzando l'antica immagine del diritto, inteso come l'arte del buono e del giusto, con la nuova idea che soltanto la violenza e la legge del più forte regolassero i rapporti tra gli individui:<sup>131</sup>

«Ius non ex bono et aequo sed ex viribus metiuntur, nempe ut, qui minus fortis sit, potentiori cedere cogatur.»

In una lettera ad Alciato del successivo 26 luglio 1525, Amerbach scrisse che la critica di Lutero contro la radicalizzazione del pensiero riformato era arrivata con colpevole ritardo, quando ormai le idee degli spiritualisti si erano diffuse tra il popolo in modo capillare<sup>132</sup>. La condiscendenza verso le prime manifestazioni di quella dottrina, che Lutero giustificò con il desiderio di evitare ribellioni più gravi e profonde, rendeva allora difficile estirpare dal cuore dei cristiani certe false e pestilenti convinzioni. Amerbach elogiò ancora una volta il diverso atteggiamento di Erasmo, che affrontò in quegli stessi anni la rapida diffusione delle idee di Karlstadt con calma e ponderazione.

---

<sup>130</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1009 (Basilea, 28 aprile 1525), p. 18, ll. 49-52.

<sup>131</sup> *Ibid.*, III, n° 1009 (Basilea, 28 aprile 1525), p. 18, ll. 52-54.

<sup>132</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1034 (Basilea, 26 luglio 1525), p. 51, ll. 30-34: «Scribit in hos vehementissime Lutherus, sed nimis sero; a principio cautius omnia tractanda erant nec fenestra aperienda malis. Nunc ad immensum viribus aucta suis concepta lues tam facile e cordibus hominum non evellitur». Amerbach fa qui riferimento allo scritto di Lutero contro Karlstadt «Widder die hymelischen propheten».

Si trattava di un portamento che i protestanti avevano invece considerato sino a quel momento come un sintomo di pavidità e adulazione verso il Papa.<sup>133</sup>

«Erasmum circumspectum et prudentem tandem etiam inviti agnoscimus, quem prius pusillanimitatis atque adulationis traducebamus.»

Il tormento di Amerbach per la critica severa che il mondo riformato (al quale egli sentiva di appartenere) aveva riservato a Erasmo fu forse suscitato, o almeno rafforzato, dal rimprovero che Alciato gli aveva mosso pochi mesi prima in una sua lettera del 7 maggio 1525. Dopo essersi congratulato con lui per la laurea ottenuta ad Avignone e dopo aver espresso le proprie preoccupazioni per la delicata situazione politica della Germania, Alciato aveva ricordato infatti al suo allievo di averlo messo in guardia, in passato, proprio dal rischio che l'allontanamento dall'ortodossia potesse sfociare nei grandi disordini che ora devastavano i territori imperiali.<sup>134</sup>

«Dii male faciant hisce spiritualibus. Dixi tibi plerunque id futurum, ut, ubi ab orthodoxis desciscerent populi, omnia errorum tenebris involverentur. Quisque suos patimur manes.»

#### *4. Il ritorno in Francia tra Avignone e Bourges (1527-1533)*

Alciato scrisse ad Amerbach quando le forze francesi erano state sconfitte da alcuni mesi nella battaglia di Pavia (24 febbraio 1525) e il Ducato di Milano era tornato temporaneamente nelle mani di Francesco II, nel contesto della seconda restaurazione

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, III, n° 1034 (Basilea, 26 luglio 1525), p. 51, ll. 35-36.

<sup>134</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1018 (Milano, 7 maggio 1525), pp. 35-36, qui p. 35, ll. 5-8.

sforzesca (1521-1525)<sup>135</sup>. Il clima di sospetto e la guerra che imperversava sulla città lombarda rendevano difficili le comunicazioni con i territori d'Oltralpe e indussero forse Alciato a esprimersi con molta cautela sulle rivolte contadine che incendiavano le *terrae imperii*, in modo da evitare ogni pretesto per pericolose critiche da parte dei cattolici.

D'altra parte, quel pacato e quasi "paterno" ammonimento di Alciato fu forse sinceramente ispirato dall'esigenza interiore di proteggere l'unità del mondo cristiano contro le spinte centrifughe della Riforma. In una successiva lettera ad Amerbach del 26 maggio 1528 Alciato ritornò sul problema della Riforma radicale e delineò con maggiore accuratezza i riferimenti dottrinali del suo pensiero religioso:<sup>136</sup>

«Quod ad sectas attinet, οὐδεν μανικώτερον. Caeterum nos praeuntem hac in re Erasmus sequamur et a scopo, quo veteres intenderunt, non aberremus ne tantum nobis arrogemus, ut doctiores nos sanctissimis illis ecclesiae antistibus opinemur. Mirum Oecolampadium, caterea virum doctum, in haec deliramenta incidisse. Quod nisi Erasmus esset hac in re plane *Ἡρακλῆς*, male hoc nomine audirent studiosi omnes; sed dei providentia fit, ut hoc Catone contenti caeteros elevemus. *Ὁἶος πέπνύται, τοι δὲ σκιαὶ αἴσσοῦσι.*»

Il riferimento a Erasmo come a una figura eroica, l'Eracle capace di guidare il cristianesimo fuori dalla tempesta e condurlo verso una ritrovata unità, ha suggerito una correlazione suggestiva tra le allusioni alle fatiche dell'eroe greco e i grandi traguardi raggiunti dall'umanista olandese nella scienza teologica<sup>137</sup>. Alciato invitava in quella lettera a seguire sul piano religioso gli insegnamenti erasmiani e a non allontanarsi dalla meta indicata dai Padri della Chiesa, per evitare di incorrere in quei *deliramenta*, di cui erano rimasti vittime anche uomini colti come Ecolampadio.

---

<sup>135</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 592-593.

<sup>136</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1261 (Avignone, 26 maggio 1528), pp. 326-330, qui p. 328, ll. 109-116.

<sup>137</sup> V.W. CALLAHAN, *Andreas Alciati's view of Erasmus: Prudent cunctator and Bold Counselor*, in *Acta conventus Neo-Latini Sanctandreami*. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies, St. Andrews, 24 August to 1 September 1982, ed. by I.D. McFarlane, Binghamton, 1986 («Medieval Renaissance Texts and Studies», 38), pp. 203-210, p. 203.

A quel tempo la dottrina di Erasmo era sottoposta ormai da alcuni anni a dura critica. In una lettera del 25 aprile 1522, il teologo olandese aveva informato Alciato della difficile situazione in cui si trovava, attaccato da entrambi gli schieramenti confessionali, ma anche del suo fermo proposito di perseverare nella difesa della sua dottrina: «Ego nullis procellis dimovebor ab instituto meo»<sup>138</sup>. Sei anni più tardi, nella sua lettera ad Amerbach del 1528, Alciato sembrava fare proprio quell'intendimento, ma il contesto storico era profondamente mutato. Sullo sfondo di un quadro politico accidentato e turbolento, la difesa delle tesi erasmiane in tema di tolleranza religiosa e pace politica contraddistingueva ormai soltanto una parte minoritaria, seppure autorevole, della cultura europea<sup>139</sup>. Anche le vicende personali di Alciato avevano conosciuto un nuovo stravolgimento. L'imperversare della guerra nel Ducato di Milano e le difficili condizioni in cui versava l'Università di Pavia lo avevano infatti spinto a lasciare l'Italia e ad accettare una nuova offerta di insegnamento di diritto civile ad Avignone<sup>140</sup>.

In Francia Alciato fu accolto da un clima di serena operosità, in virtù del quale poté dedicarsi a tempo pieno sia alla preparazione delle lezioni agli studenti sia alla redazione e pubblicazione di numerose opere di carattere storico e filologico, concepite in parte durante il lungo soggiorno a Milano<sup>141</sup>. Tra quegli scritti rientrava anche il *De*

---

<sup>138</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1278 (Basilea, 25 aprile 1522), pp. 55-56, qui p. 56, ll. 25-28.

<sup>139</sup> Alcune ricerche hanno avviato l'indagine sull'influenza di Erasmo nel dibattito politico-religioso dell'epoca, con particolare riferimento a una storia dell'idea di tolleranza (*La formazione storica delle alterità*. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti, I: Secolo XVI, Firenze, Olschki, 2001) e alle ideologie utopistiche del Cinque e del Seicento (A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, 2 vol. («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 15); A. OLIVIERI, *Erasmo e le utopie del Cinquecento: l'influenza della «Moria» e dell'«Enchiridion»*, Milano, Unicopli, 1996). Di particolare interesse sono anche gli studi rivolti all'influenza dell'irenesimo erasmiano su quei filoni più radicali della Riforma, da cui provenivano alcuni dei contributi più innovativi dell'epoca in tema di pace e di tolleranza (M. BIAGIONI, L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 2013). Nel contesto delle indagini sull'erudizione del XVI e XVII secolo, che sollevano la questione dell'influenza di Erasmo sul pensiero giuridico di questo periodo, sono particolarmente rilevanti gli studi pionieristici di Guido Kisch sul pensiero giuridico umanista e sulla giurisprudenza umanista: *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960; *Studien zur humanistischen Jurisprudenz*, Berlin – New York, De Gruyter, 1972. Sui legami tra Erasmo e i giuristi del suo tempo si veda inoltre il recente articolo di R.R. BARCELO, *Erasmo y los juristas del siglo XVI*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance LXXXI* (2019), pp. 475-496.

<sup>140</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 39 (Avignone, 30 ottobre 1527), pp. 66-67, ll. 13-17: «Multis affectum me aerumnis patriam excessisse, uxorem vivam et sopitemi bi reliquisse, coeteros fato functos, fortunis plerisque amissis, virtuti soli innixum non omniuno concidisse, libros et bibliothecam omnem conservasse. In praesentia ius civile in Avenione profiteor».

<sup>141</sup> Sul secondo periodo francese di Alciato e sui suoi tentativi di rimpatrio cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 597-618.

*Formula romani imperii*, uno studio in due libri sul diritto pubblico romano di età imperiale. Originariamente intitolato *De Constitutione Romani Imperii*, Alciato ne espose il contenuto per la prima volta al Calvo in una lettera del 31 gennaio 1523:<sup>142</sup>

«Habeo in manibus opusculum quoddam, cuius argumentum opinor tibi non displicebit: ex Dione, Strabone, Suida aliisque graecis et latinis authoribus, Formulam Imperii ab Augusto constitutam collegi: quod ius Caesaris, quod Senatorum esset: in quas Provincias Praesides, in quas Proconsules destinarentur. Omnem denique Romani Imperii formam breviter et erudite doceo: rem a recentioribus omnibus, quorum edita sint opera, nondum perceptam et maxime primo Digestorum libro intelligendo necessariam; quod videlicet usque ad Augustulum ea semper formula observata fuerit. Quod si tu suaseris, progrediar ulterius et recentium imperatorum, qui post Carolum Magnum rerum potiti sunt, ad nostra usque tempora, ius prosequar.»

Alciato comunicò di avere iniziato una ricerca approfondita sulla costituzione romana imperiale e sulle magistrature consolari, delle quali intendeva ripercorrere le vicende storiche e le principali trasformazioni dall'età di Augusto sino alla prima metà del Cinquecento<sup>143</sup>. Il grande progetto editoriale non vide mai la luce nella forma di un trattato interamente dedicato alla *forma Imperii* augustea. Il primo libro fu in seguito rielaborato ed entrò a fare parte di altre due importanti opere del giureconsulto: esso prima confluì nel *De magistratibus civilibusque et militaribus officiis*, pubblicato a Lione nel 1529; poi anche nei *Rerum patriae libri*, la monumentale opera sulle epigrafi romane alla quale Alciato lavorò nell'ultima parte della sua vita e che, rimasta incompiuta, fu pubblicata postuma a Milano nel 1625<sup>144</sup>. Il secondo libro, che nelle intenzioni dell'Autore avrebbe dovuto coprire un lungo arco di tempo dal medioevo sino all'epoca degli imperatori del Sacro Romano Impero, ebbe una storia più travagliata.

---

<sup>142</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 27 (Milano, 31 gennaio 1523), pp. 50-52, qui p. 51, ll. 37-47.

<sup>143</sup> R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", cit., p. 74. Sulla composizione dell'opera cfr. anche P.E. VIARD, *André Alciat. 1492-1550*, cit., p. 181.

<sup>144</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 138.

Alciato inviò al Calvo una copia di questa seconda parte del lavoro il 26 aprile 1523<sup>145</sup>. La lettera all'amico editore conteneva la richiesta di leggere il manoscritto e anche di emendarlo, nel caso in cui vi avesse rinvenuto passaggi controversi, prese di posizioni incaute che avrebbero potuto attirare su Alciato critiche o rimproveri di natura confessionale. Non si conosce il contenuto della bozza spedita nella primavera del 1523, e in particolare se Alciato fosse giunto con la sua analisi sino ai propri tempi. I propositi che egli aveva manifestato a Calvo soltanto pochi mesi prima, nella lettera del gennaio 1523, bastano tuttavia a giustificare i suoi timori per la diffusione dell'opera, soprattutto nei territori d'Oltralpe, che proprio in quegli anni formalizzavano la propria adesione alle Riforme. Alciato scriveva infatti al Calvo di essere pronto a integrare il lavoro con una difesa dell'autorità pontificia e con una confutazione delle dottrine degli scrittori tedeschi, in particolare quelle del canonista Lupold von Beneburg (c. 1297–1363), dell'umanista di ispirazione protestante Franciscus Irenicus e di Lutero stesso:<sup>146</sup>

«Pontificiam auctoritatem adversus germanos scriptores tuebor et egregie defendam, ostendamque a Lupoldo, Irenico, Lutherio vanissima commenta publicari: sed ut id faciam volo abs te rogari. Scribe igitur quae sententia sit tua.»

Appena un anno più tardi, il 14 maggio 1524, Alciato annunciò al Calvo di avere completato entrambi i libri del *De formula romani imperii*, pregandolo di adoperarsi per la loro pubblicazione<sup>147</sup>. I volumi non furono però dati alle stampe, forse in ragione dell'improvvisa interruzione dei rapporti con Calvo, e anche il richiamo a quell'opera scomparve negli anni successivi dalla corrispondenza di Alciato. Egli considerò nuovamente l'idea di pubblicare il lavoro soltanto alcuni anni più tardi, in una lettera ad

---

<sup>145</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 31 (Milano, 26 aprile 1523), pp. 56-58, qui p. 57-58, ll. 38-44: «Non omnino male descriptum mitto ad te librum secundum De Constitutione Romani Imperii, nam priorem adhuc exscribi non curavi, quod ille ad iurisconsultos potius pertineat, iste ad historicos. Legas tu eum prius, et si in eo quicquam offendes, quod displiciturum existimaveris, supprimes; ne inde odium mihi comparem, unde gratiam acquirere sperabam».

<sup>146</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 27 (Milano, 31 gennaio 1523), p. 51, ll. 47-50.

<sup>147</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 35 (Milano, 14 maggio 1524), pp. 62-63, qui p. 63, ll. 13-24: «Operum quae ad te missurus sum, haec est nomenclatura: (...) De formula Romani Imperii libri duo. Surgent, ut arbitror, haec omnia in par volumen eius, quod superioribus annis a me editum fuit, quodque nuper a Cratandro in Germania quam emendatissimum rursus exiit. Tu me certiore facias, quo tempore poteris commode hisce meis libris edendis operam dare».

Amerbach del dicembre 1527, con la quale annunciava di avere pronti per la stampa alcuni lavori, ma di non sapere ancora se affidarli a Froben oppure a Cratander<sup>148</sup>. Alcuni mesi più tardi, il 26 maggio 1528, Alciato scrisse nuovamente ad Amerbach per rinnovargli la richiesta di pubblicare le sue opere, presentando più da vicino il contenuto del *De formula romani imperii*:<sup>149</sup>

«Habeo autem editioni paratos commentarios in tractatum de verborum significatione, item de formula Romani Imperii libros duos, quorum prior, quae ab Augusto hac de re constituta sunt, quaeque Constantinus mutavit et adusque Augustulum observata sunt, recenset, sequens a Charolo Magno in nostra tempora descendit; prior plus eruditionis, posterior plus historiae continet.»

Alciato informò Amerbach che la prima sezione, riservata all'età antica sino a Romolo Augustolo e alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente, aveva carattere maggiormente erudito; mentre la seconda, dedicata all'età medievale e moderna sino al governo imperiale di Carlo V, affrontava soprattutto problemi storico-giuridici. Nella lettera all'Amerbach scomparve invece del tutto ogni riferimento all'autorità pontificia e ai *vana commenta* di Lutero e degli altri pensatori luterani<sup>150</sup>. Gli amici di Basilea erano pericolosamente vicini alle idee protestanti, e in taluni casi essi erano direttamente coinvolti nel riordino delle norme statutarie in adesione alla Riforma. Alciato sapeva che una vigorosa presa di posizione contro Lutero avrebbe reso il suo lavoro irricevibile. Forse spinto da tali preoccupazioni, e ormai non più intenzionato ad affidare la pubblicazione a Calvo e agli editori romani, egli scelse di presentare l'opera ad Amerbach

---

<sup>148</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1222 (Avignon, 26 dicembre 1527), pp. 285-288, qui p. 286, ll. 68-75: «Frobenio et Cratandro dices a me plurimam salutem; arbitror brevi fore ut alter utrius eorum opera indigeam; habeo enim editioni paratas quasdam lucubrationes meas, nempe: De verborum significatione interpretationes, In primum Codicis totidem, De formula Romani imperii libros duos, De ponderibus et mensuris singularem, praeterea orationes quasdam. Eos libellos Mediolani reliqui, quod veritus sum mecum afferre, ne vi aliqua maiore perirent. Cum a te certior flam posse opera illa commode istic publicare, curabo ad me afferri, ut ad vos mittam».

<sup>149</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1261 (Avignone, 26 maggio 1528), pp. 326-330, qui p. 327, ll. 39-44.

<sup>150</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 140.

in una veste diversa, in maniera tale che essa potesse essere accolta con favore nei territori transalpini<sup>151</sup>.

Il trattato, che forse non raggiunse mai Basilea, rimase inedito sino alla morte di Alciato. Fu necessario attendere circa trent'anni, prima che la celebre tipografia di Johannes Oporinus stampasse nel 1559 un omonimo *De Formula romani imperii libellus*, presentandolo al lettore come opera postuma dell'illustre giureconsulto. Lo scritto apparve in una raccolta di opere dedicate al diritto pubblico imperiale, insieme al *De Monarchia* di Dante, anch'esso alla sua prima edizione, a un *De translatione Imperii libellus* di Radulphus Carnotensis e a una *Chronica qualiter Romanum Imperium translatum sit ad Germanos* di M. Iordanus<sup>152</sup>.

L'editore Oporinus entrò in possesso del manoscritto dell'opera di Alciato grazie all'intermediazione dell'umanista Hieronymus Fricker, che a quel tempo ricopriva la carica di governatore a Mendrisio<sup>153</sup>. Nell'*epistola nuncupatoria*, posta in apertura del volume, Fricker presenta l'opera come un frammento di un lavoro più ampio, che egli aveva ricevuto a Lugano da un allievo di Alciato rimasto anonimo:<sup>154</sup>

«Eius fragmentum, quod vides, Lugani, dum ei provinciae praesideret, ab Alciati discipulo liberaliter mihi communicatum, his diebus excussis per ocium forte meis schedis, diligenter, quod Annalium avidus sim, a me conquisitum, quale quale erat, parum nempe scienti amanuensis opera exscriptum, ad te mitto: idque non absque magno hercle dolore, ut vides, imperfectum adhuc fineque carens.»

---

<sup>151</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 142 ha giustamente rilevato, a questo proposito, che «il *De Formula Romani imperii* risentì senza dubbio dei mutamenti che riguardavano tanto l'Autore quanto il clima politico-religioso che si andava affermando Oltralpe: costretto dalla sorte a ripartire per Avignone e speranzoso di riuscire a pubblicarlo grazie all'interessamento dell'Amerbach, all'edizione vide certo sbarrare la strada il clima riformistico che ormai dominava la Germania e che in quegli anni a Basilea si veniva imponendo con energia; un clima nel quale non poteva certo venire apprezzato uno scritto che definiva come "vanissima commenta" non solo le opere dell'ormai antico Lupold von Bebenburg, ma anche quelle di Lutero e del suo seguace Franciscus Irenicus».

<sup>152</sup> ANDREAE ALCIATI *iureconsulti clarissimi De formula Romani Imperii Libellus*. Accesserunt non dissimili argumenti DANTIS FLORENTINI *De Monarchia libri tres*. RADULPHI CARNOTENSIS *De translatione Imperii libellus*. *Chronica* M. IORDANIS *Qualiter Romanum Imperium translatum sit ad Germanos*, Basileae, Per Iohannem Oporinum, 1559.

<sup>153</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 138.

<sup>154</sup> A. ALCIATO, *De formula Romani Imperii Libellus*, cit., *Epistola nuncupatoria*, pp. 3-6, p. 4.

In un passaggio dell'epistola piuttosto oscuro, Fricker suggerisce che l'incompletezza del testo pubblicato non sia dipesa dalla volontà di Alciato<sup>155</sup>. Egli avrebbe certamente desiderato pubblicare il *De formula romani imperii* nella sua interezza, ma alcune figure rimaste ignote avrebbero mutilato il testo per appropriarsi indebitamente della paternità dell'opera o per sottrarre intenzionalmente l'opera all'intera comunità di studiosi:<sup>156</sup>

«Ipsi certe auctori imputandum haud videtur, ut tam praeclarum tamque gratum omnibus historiarum studiosis argumentum, ita mutilum relinquere, quam ad umbilicum perducere maluerit. Verum enimvero aliorum potius facinore (in quod severe a Magistratu animadvertendum erat) qui vel ex aliena industria, operibusque, sui quoque nominis famam aucupantur: vel, in grave communium studiorum praeiudicium, alioqui praedonum more vim faciunt. Praecipua huius opusculi parte carere nos, valde verisimile puto.»

Grazie alle numerose lettere che compongono l'epistolario di Alciato, oggi è noto ciò che Fricker poteva allora soltanto intuire. Alciato completò effettivamente il lavoro in ogni sua parte, in accordo con il programma originario annunciato nel 1523<sup>157</sup>. Nonostante le molte incertezze che circondano la storia editoriale dell'opera, sembra inoltre indubbio che il secondo libro del *De Formula romani imperii* sia all'origine del frammento pubblicato a Basilea nel 1559. Il trattato affronta nel suo complesso alcuni grandi temi del diritto pubblico imperiale, secondo le linee d'indagine illustrate da Alciato. Una piena coincidenza è tuttavia da escludersi, come ricorda Annalisa Belloni, poiché nel testo edito «la rassegna degli imperatori romano-germanici si interrompe con Ludovico IV il Bavaro (1328-1347)»<sup>158</sup>.

La difesa dell'autorità del Papa sembra fare talvolta capolino nel testo edito nel 1559, mentre nessuno spazio è riservato alle dottrine protestanti contro le quali Alciato

---

<sup>155</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 142.

<sup>156</sup> A. ALCIATO, *De formula Romani Imperii Libellus*, cit., *Epistola nuncupatoria*, pp. 4-5.

<sup>157</sup> Si veda *supra* il contenuto della lettera che Alciato spedì ad Amerbach il 26 maggio 1528 (nota 149).

<sup>158</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 140.

aveva meditato di scrivere<sup>159</sup>. Muovendo proprio dalla mancata critica a Lutero, dapprima proposta al Calvo e poi mai più menzionata da Alciato nelle sue lettere, la Belloni ha proposto una suggestiva soluzione all'intricata vicenda della pubblicazione del *De Formula romani imperii*. Si tratta di un'ipotesi convincente, che tiene conto dell'atteggiamento ambivalente di Alciato dinanzi alle questioni religiose, diviso tra «l'ostentazione della fedeltà alla chiesa romana», da una parte, e «la dimensione internazionale sua e dei suoi amici, sempre superiore agli eccessi di natura confessionale», dall'altra parte<sup>160</sup>.

Alciato compilò verosimilmente il *De Formula romani imperii* con la speranza iniziale di ottenere da Roma un beneficio ecclesiastico, ma quando la prospettiva di una pubblicazione romana curata dal Calvo sembrò chiudersi egli rivolse le sue attenzioni verso Basilea e le sue illustri tipografie, fiducioso di riuscire a dare alle stampe il lavoro grazie all'intermediazione di Amerbach<sup>161</sup>. Il consolidamento della Riforma nei territori tedeschi non fu però la sola difficoltà che si frappose alla pubblicazione di quell'opera, che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto essere fortemente critica verso le opere di Lutero. Annalisa Belloni ipotizza che dietro la mancata pubblicazione si celasse la precisa volontà di Alciato, persuaso a evitare in ogni modo la diffusione del lavoro:<sup>162</sup>

«E' però verosimile che a quell'epoca l'Alciato, sempre assai prudente e attento alle convenienze, non avesse più intenzione di pubblicarlo: una volta lasciata l'Italia, passato con sommi onori da Avignone a Bourges (primavera 1529) e ormai convinto di non poter più sperare nel desiderato beneficio ecclesiastico, non doveva trovare certo utile – dignitoso non era senza dubbio – esporsi con affermazioni che difficilmente potevano venire condivise e nemmeno essere credute sincere all'interno delle sue amicizie transalpine.»

Ragioni di prudenza e di opportunismo politico orientarono probabilmente le decisioni di Alciato anche in merito alla pubblicazione del *De Formula romani imperii*,

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 143.

come del resto era capitato anche con il commento al titolo *De summa Trinitate et fide catholica* del Codice giustiniano. La mutilazione dell'opera originale assume da questa prospettiva un significato del tutto nuovo. Se Johannes Oporinus poté pubblicare nel 1559 soltanto un frammento del *De Formula imperii romani* «imperfectum adhuc, fineque carens»<sup>163</sup>, forse la ragione non è da ricercarsi, come sosteneva Fricker, nell'ambizione di qualcuno desideroso di intestarsi la paternità dell'opera. Amici e allievi di Alciato, persuasi del valore scientifico dell'opera e desiderosi di pubblicarla, potrebbero aver fatto cadere di proposito le pagine più controverse del secondo libro, evitando in tal modo uno «sgradevole connubio fra il clima cupo della Controriforma e il suo nome [di Alciato]; che lo studioso moderno preferisce invece associare alla nascita dell'umanesimo giuridico, di cui egli, acuto filologo e giurista ad alti livelli, fu il caposcuola»<sup>164</sup>.

##### 5. *Gli ultimi anni di vita e la morte (1546-1550)*

Se dagli anni centrali della vita di Alciato passiamo a considerare il suo ultimo periodo di insegnamento pavese, cominciato nel 1546 e protrattosi quasi sino alla morte del giurista, avvenuta all'inizio del 1550, notiamo che le inquietudini per il coinvolgimento nel conflitto tra cattolici e protestanti sembrano allora aver lasciato il posto a problematiche di tipo diverso. Accanto a preoccupazioni di natura economica, che rappresentarono per vero una costante nel corso della sua intera carriera accademica e lo spinsero sempre a cercare nuovi incarichi di insegnamento meglio retribuiti, Alciato fu disturbato nei suoi ultimi anni anche da un clima di lavoro poco sereno, che egli attribuiva nelle sue lettere alla cattiva situazione in cui versava in quegli anni lo Studio pavese<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> A. ALCIATO, *De formula Romani Imperii Libellus*, cit., *Epistola nuncupatoria*, p. 4.

<sup>164</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 142.

<sup>165</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 645-653.

Quando l'autorità imperiale si decise a richiamarlo a Pavia Alciato si trovava a Ferrara, dove a partire dal 1542 era titolare della prestigiosa cattedra pomeridiana di diritto civile e insegnava con molte gratificazioni davanti a un nutrito gruppo di scolari italiani e stranieri<sup>166</sup>. Che egli non accettasse di buon grado l'ordine impartitogli si apprende da una lettera del 13 gennaio 1546 indirizzata al cardinale Antonio Perrenot di Granvelle<sup>167</sup>. A quel tempo Alciato aveva già respinto una prima richiesta di trasferimento a Pavia presentata da Gian Giacomo Rinoldi, questore del magistrato ordinario, grazie all'intercessione del Marchese del Vasto, governatore di Milano<sup>168</sup>. Egli era tuttavia certo che sarebbe presto giunta una nuova intimazione e contro tale eventualità desiderava premunirsi, rivolgendo al cardinale Perrenot la supplica di aiutarlo a restare presso la corte del duca Ercole II d'Este<sup>169</sup>. Nello stesso periodo, Alciato indirizzò una simile richiesta di aiuto anche a Viglius van Aytta, che era stato suo allievo ad Avignone e poi a Bourges, dove fu impegnato al suo fianco anche nel ruolo di stretto collaboratore<sup>170</sup>. Alciato sperava che Carlo V lo sollevasse dall'obbligo di insegnare nel Ducato milanese e confidava che Viglius, allora consigliere dell'imperatore, potesse aiutarlo a soddisfare il suo desiderio<sup>171</sup>.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 635-645.

<sup>167</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 136 (Ferrara, 13 gennaio 1546), pp. 202-204, qui p. 203, ll. 8-23: «Cognosces ex duabus supplicationibus, quas ad te mitto, quid mihi mali obortum sit; cum duraret conventio cum Ducae Ferrariae, volebat Dominus Franciscus Duartus ut, neglecta fide, quam Duci ipsi dederam, omnino Papiae profiterer, nec ei curae erat, quod Dux res omnes meas et bybliotheecam omnem, absque qua profiteri impossibile mihi fuisset, in fiscum suum rapuisset, nec rursus ei curae fuit, quod creditor Caesarei fisci essem ex stipendio mihi iam antea per quadriennium debito, cum novissime in eam civitatem fui compulsus et, quod amplius est, adeo insigni mihi facta iniuria, ut semel assignatas chartulas, alteri militi cuidam opinor aliqua ex parte deinde dederint; si quispiam privatus hoc fecisset crimine stellionatus puniretur, sed quia Io. Iacobus Rinoldus ex magistris ordinariis hoc fecit, nmon solum ei impune est, sed et laudi. Vide si indigent opera mea in eo gymnasio quanta humanitate me alliciant, ut nolint iam quinquennio debitum et finitis bellis assignatum salarium solvere; quid de futuro sperandum est, si reliqua praeteriti temporis detrectant?».

<sup>168</sup> *Ibid.*, n° 136 (Ferrara, 13 gennaio 1546), pp. 202-204, qui p. 203, ll. 20-28.

<sup>169</sup> *Ibid.*, n° 136 (Ferrara, 13 gennaio 1546), pp. 202-204, qui p. 203, ll. 28-32.

<sup>170</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, p. 759. Su Viglius von Aytta cfr. M. ERBE, "Viglius Zuichemus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 393-395.

<sup>171</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 144 (Pavia, 13 febbraio 1547), pp. 210-212, qui p. 211, ll. 17-32: «Nuperrime cum mense septembri Ferraria Mediolanum reversus essem illustriss. Dn. Ferdinandus Gonzaga nomine Caesareae Maiestatis mihi imperavit ut condicionem Ferrariensem relinquerem et Papiam profitendi causa irem, idque anepileptos coactus itaque tam dura iussione accessi: durities in eo est quod ad DC annua amitto, quae in consiliis seu responsis in Italia inferiore lucrifacio, cum Papia semiruta bellis novissimis civitate, nullus sit obolus, quem extra ordinem possim conficere. Praeterea alibi mihi in promptu praestantur honoraria, hic promittuntur quidem, sed non solventur. Praefecti pecuniae caesareae omne id perditum, ducunt, quod praestatur doctoribus, tamquam ex animo triumphant, cum me illudunt; quae res

I motivi dell'insoddisfazione di Alciato, costretto a lasciare Ferrara per Pavia, erano soprattutto di natura economica. Egli temeva di perdere il compenso pattuito con la corte di Ferrara, alla quale scrisse il 27 settembre 1548 per ottenere la riscossione di ciò che ancora gli spettava per l'insegnamento svolto<sup>172</sup>. Al Governatore milanese Ferrante Gonzaga aveva già richiesto nell'ottobre 1546 una retribuzione pari a 1500 scudi annui per le sue lezioni pavesi, ritenendo che soltanto questa somma lo mettesse al riparo dai danni economici legati al suo trasferimento<sup>173</sup>. Alciato temeva sopra ogni cosa di vedere diminuiti i proventi della sua attività di consulente. Come egli stesso scrisse al Gonzaga, questa era assai remunerativa in un centro come Ferrara, «per la opulentia delle citate proxime», ma non altrettanto a Pavia, «per la povertà et sciagura de essa et convicine citate»<sup>174</sup>.

Alciato confidò alle persone a lui più vicine di essere però scontento anche delle norme e dei regolamenti interni all'accademia, che disciplinavano in quegli anni l'assegnazione del titolo di laurea a Pavia. Egli deplorava la diffusione di un certo lassismo, a causa del quale ogni studente poteva ambire a ottenere il titolo di dottore *in utroque iure* grazie al superamento di un esame molto semplice, senza dover prima sostenere la più impegnativa pubblica *disputatio*<sup>175</sup>. Ciò emerge da una lettera che Alciato spedì il 28 giugno 1547, quando dunque si apprestava a concludere il suo primo nuovo anno di insegnamento, a Bonifacio Amerbach, al quale non tacque neppure il suo disappunto per la modesta ricompensa elargita dagli studenti, che sceglievano di addottorarsi con lui il giovedì o nei giorni di festa<sup>176</sup>.

---

me senescentem et articularibus morbis subiectum ad incerta redigit. Rogo te, mi Vigli, pro mutua nostra necessitate, ne me deseras. Cuperem a Caesarea maiestate impetrare ut si isti constitutum mihi salarium sua die non representent, liceat mihi aliam conditionem quaerere, nec ideo possint isti in bona mea saevire». Su questa lettera di Alciato a Viglius von Aytta e sulle altre che il giureconsulto milanese scrisse in questo periodo per evitare la chiamata a Pavia cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 645-646.

<sup>172</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 148 (Pavia, 27 settembre 1548), p. 214.

<sup>173</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 142 (Milano, ottobre 1546), pp. 209-210.

<sup>174</sup> *Ibid.*, n° 142 (Milano, ottobre 1546), p. 210, ll. 10-13. Alciato confidò quegli stessi timori anche a Viglius van Aytta in G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 144 (Pavia, 13 febbraio 1547), p. 211, ll. 21-24.

<sup>175</sup> Così scrive A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 648.

<sup>176</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 145 (Pavia, 28 giugno 1547), p. 212, ll. 5-19: «Quod petis, ut certio rem te faciam, quid observetur cum ab ordine doctorum hic ad utriusque iuris infulas aliquis promovetur, faciam libenter; non hic aut baccalerius quisquam aut simpliciter licentiatu s efficitur, sed omnes creantur doctores et quidam in utroque iure: quandoquidem idem pro utroque gradu impenditur quod pro altero, nulla hic disputatio publica habetur, sed solum puncta adsignantur, capitulum aliquod iuris canonici brevissimum et paucis cum glossis; tum lex iuris civilis eodem modo facilis, habent diem unum

Le condizioni nelle quali Alciato si trovò a operare durante i suoi ultimi anni di insegnamento non dovettero essere tuttavia così svantaggiose, come egli volle invece fare credere ai suoi corrispondenti<sup>177</sup>. Egli trascorse serenamente i suoi ultimi anni di vita tra Pavia e il Lodigiano, dove possedeva alcune terre forse ereditate dalla madre Margherita Landriani, una nobile di antica grande casata titolare di numerosi feudi<sup>178</sup>. Una lettera del 5 ottobre 1549, che Paolo Giovio, attribuendola ad Alciato, pubblicò in apertura delle sue *Historiae*, ci mostra un'immagine piuttosto allegra e spensierata del giureconsulto:<sup>179</sup>

«Verum de his disertius atque iucundius agemus, quum te in Musaeo complectar, ad quod iam me invitas propediem ex Ticino secessurum in Buccinascum meum. Inde enim per Alciatem gentilium meorum pagum tribus horis vel segni mula vectus ad te pervenire possum. Tum una piscabimur, et Hercle utrique nostrum pedibus aegro, commodius erit naviculis, quam mulabus vehi: Tum molliores iocos seremus, licebitque, mihi tot imagines clarorum virorum collustranti, me ipsum aliquanto, quam sim facie, formosior intueri.»

Alciato non interruppe mai completamente le sue lezioni, anche se negli ultimi anni queste furono ostacolate, e a volte interrotte, dall'aggravarsi del suo stato di salute e da disordini interni all'università di Pavia<sup>180</sup>. La sua fama di raffinato giurista doveva essere ancora salda nel dicembre 1548, quando il duca Ulrich von Württemberg si rivolse a lui in maniera molto deferente, per ottenere un parere in merito a una controversia giuridica, che vedeva contrapposti il duca e il nuovo imperatore Ferdinando, da poco succeduto a Carlo V<sup>181</sup>.

---

ad studendum et deinde in ordine referendum. Honorarium quod collegio datur est aureorum solarium XXVIII, donantque praeterea mihi eos promoventi quod eis videtur, qui minimum dant aureos duops: commoditas promovendi mihi est diebus quibus non profiteor, ut iovis vel festo, die non tamen valde solemn. Vacationes magnae nunc aspropinquant, nempe mense augusto, tunc summa est commoditas, sed propter vacationes infrequens gymnasium».

<sup>177</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 647.

<sup>178</sup> *Ibid.*, pp. 650-651.

<sup>179</sup> PAOLO GIOVIO, *Historiae sui temporis XXXIII libros complectens*, Lutetiae Parisorum, 1553, *Andreas Alciatus Paolo Iovio S.D.P.*, fol. 2v-3v, qui fol. 3v. Sulla lettera cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 650.

<sup>180</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, pp. 645-653.

<sup>181</sup> ANDREA ALCIATO, *Responsa libri novem digesta*, Basileae, Apud Thomam Guarinum, 1582, coll. 355-360: «Haud clam te esse arbitramur, vir praestantissime, quemadmodum serenissimus Romanorum rex Ferdinandus in disceptationem nos iampridem vocavit de ducatu nostro Yuirtembergensi.

Andrea Alciato morì a Pavia la notte tra l'11 e il 12 gennaio del 1550, all'età di cinquantasette anni. Una lettera che Giacomo Mandello, collega di Alciato a Pavia e in seguito professore di diritto civile a Pisa, indirizzò a Bonifacio Amerbach il 20 settembre 1553, fornisce alcune notizie singolari sulle circostanze che portarono alla sua morte:<sup>182</sup>

«Ceterum de Alciato nihil iam ad te scribo, cum nihil superesse putem, quod tam longo temporis interuallo tibi non perspectum sit. Illud vnum minime reticebo, decessisse Alciatum non (vt in adagio est) posterioribus melioribus, sed plane deterioribus. Is siquidem postremis aetatis suae annis tanto edendi bibendique desiderio tenebatur, vt nulla ratione adhibita, quicquid valde libuisset, idem sibi licere assereret. Quo factum est, vt ea edacitate atque ingluuie non tantum sibi mortem consciuerit, sed et se ita facturum longe pridem [se] statuisse visus sit. Deinde illud grauius, quod è viuus excessurus non mediocriter se a Christiana religione alienum esse indicauit.»

Alciato sarebbe morto mostrando la parte peggiore di sé e non, come dice il proverbio, la migliore. Dalla lettera si apprende anche un'altra notizia, che Mandello giudica veramente la più grave tra tutte, vale a dire che, nell'ora della sua morte, Alciato avrebbe dato ad intendere di essere molto lontano dalla fede cristiana. Beat Rudolph Jenny, che insieme ad Alfred Hartmann ha curato la pubblicazione della monumentale *Amerbach Korrespondenz*, ha definito quella rivelazione «una verità sconvolgente» non soltanto per Amerbach, che della lettera fu il destinatario, ma anche per gli storici che si dedicano allo studio del pensiero di Alciato<sup>183</sup>.

---

Qui, quum in controuersia etiamnunc versetur nobisque ob id reperiundi iuris nostri consilio opus sit prudentium, visum est idipsum ab huius studii collegio Ticinensi iccirco prae caeteris petere, quod te virum in hoc genere atque adeo in caeteris artibus, honestissima quaque disciplina longe omnium doctissimum absolutissimumque praesidere illi accepssemus. Tanta enim est et doctrinae et aequitatis tuae apud nos fama, adeo te certatim commendavit et laudibus vehitur vel ex nostris, quicumque te aut Biturigibus in Gallia olim aut in Italia Bononiae antea et Ferrariae audiuerunt, haud in paucis numero illi quidem aut operam tibi etiam isthic hodie dantes, vt in spem erecti haud dubiam simus, non posse nobis non optime cedere consilium, cuicumque vnus tu regendo moderandoque praeeses. Quod vt nullius te nisi instici et aequitatis ratione habita facturum certe scimus, ita vt et diligenter et mature facias, te etiam atque etiam rogamus». Cfr. A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, p. 649.

<sup>182</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, IX, n° 3665 (Pisa, 20 settembre 1553), pp. 144-146, qui p. 145, ll. 50-60. Sulla lettera del Mandello ad Amerbach si veda anche B.R. JENNY, *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach: nascita, culmine e declino di un'amicizia tra giureconsulti*, cit., pp. 97-99.

<sup>183</sup> B.R. JENNY, *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach: nascita, culmine e declino di un'amicizia tra giureconsulti*, cit., p. 99.

L'insigne giurista milanese rimase sempre formalmente fedele alla chiesa romana e di questa sua adesione al cattolicesimo si trovano chiari indizi nelle sue lettere. Il 18 luglio 1539 egli chiese l'intervento del pontefice Paolo III, per poter proseguire il suo insegnamento a Bologna e resistere alle richieste del marchese del Vasto, governatore di Milano, che avrebbe voluto invece richiamarlo a Pavia:<sup>184</sup>

«Sunt, Beatissime Pater, qui mancipia tibi velint auferre subiectosque stipendiarios tuos alio tentent avertere, nisi res ipse tuas vendices, fideque et constantia celeberrimam illam manum tuam raptoribus iniicias. Agitur fere quadragesimus annus cum puer in sorte Domini vocatus et ad altare maius Ecclesiae Mediolanensis prima tonsura initiatus sum; ab eo tempore ita erga sacrosanctam istam sedem tuam affectus fui, ut nihil unquam antiquius habuerim, quam summam erga eam fidem affectionemque ostendere, sic, iam doctor, in tua urbe Avenionensi, prima professionis meae rudimenta, ius pontificium docendo, posui, sic deinde in Ulteriore belgica adversus Lutheranos idque genus impios decertavi, ut non indignum Leo X duxerit, quem Sacrae Lateranensis aulae comitem palatinum ultro crearet, codicillosque eius dignitatis Sadoleti manu consignatos mitteret.»

Alciato allegò a quella richiesta la notizia della tonsura ricevuta all'età di quattordici anni, e dunque della sua appartenenza al rango dei chierici, ma ricordò anche il suo impegno pubblico a sostegno della fede cattolica, che nel 1521 lo aiutò a conseguire il titolo di conte palatino pontificio. Egli pensava tanto alle lezioni di diritto canonico, che tenne ad Avignone almeno nel biennio 1518-1520, quanto alla misteriosa posizione che assunse in Belgio «adversus Lutheranos idque genus impios», in merito alla quale non disponiamo però di notizie certe<sup>185</sup>. In altre lettere si fa invece largo il sospetto che Alciato nascondesse, dietro a una fedeltà al Papa più ostentata che intimamente vissuta, una sincera adesione a istanze di Riforma della Chiesa. Essa pare da ricondurre soprattutto all'ideale erasmiano di un complessivo e profondo rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche, ma forse è intimamente legata anche a una iniziale fascinazione per le idee di Lutero.

---

<sup>184</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 108 (Bologna, 18 luglio 1539), pp. 173-175, qui p. 174, ll. 10-22.

<sup>185</sup> Cfr. *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 743 (Avignone, c. 13 luglio 1520), p. 252, ll. 50-53 e A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 137.



## CAPITOLO SECONDO

### IL «CONTRA VITAM MONASTICAM» DI ANDREA ALCIATO (C. 1519)

#### 1. La tradizione manoscritta e a stampa del testo

Tra le opere di Andrea Alciato l'*Epistola ad Bernardum Mattium* testimonia, meglio di ogni altra, la complessità del pensiero del giureconsulto dinanzi alle questioni religiose del suo tempo. Il trattato fu pubblicato postumo per la prima volta a Leida soltanto nel 1695, a circa centocinquant'anni dalla morte del suo autore, in un'edizione critica curata dal giurista Antonius Matthaeus<sup>1</sup>. Egli rinvenne la lettera alciatea tra le carte del noto umanista e storico olandese Petrus Schriverius (1576-1660), anche se non seppe spiegarsi per quali strade essa fosse giunta sino alle lontane Province Unite<sup>2</sup>.

Per la sua edizione Matthaeus si servì con tutta probabilità del manoscritto conservato presso la Biblioteca Universitaria di Utrecht, che riporta l'intestazione "Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S" e rappresenta oggi la più antica testimonianza documentale dell'opera<sup>3</sup>. Il catalogo della biblioteca indica Schriverius tra

---

<sup>1</sup> A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam ad Collegam olim suum, qui transierat ad Franciscanos, Bernardum Mattium Epistola*, Lugduni Batavorum, Apud Fredericum Haaring, 1695. L'*editio princeps* conobbe in seguito tre ristampe. Le prime due apparvero a Leida, per i tipi di Heinrich de Swart (1708) e di Johannes van der Linden (1711), in una forma inalterata rispetto all'originale. Una terza ristampa del testo apparve nel 1740 a L'Aia, presso la tipografia di Gerard Block, con una nuova impaginazione ma senza variazioni nel contenuto.

<sup>2</sup> A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam*, cit., *Illustri, Nobilissimo et Amplissimo Viro, Domino Domino Nicolao Witsen, Amstelodami Urbis potentissimae jam tertium consuli, Ordinum Hollandiae, et Senatus Ordinum perpetui, qui Hagae Comitissae Assessori*, fol. 1v-5v, qui fol. 1v-2r: «Inter alia monumenta, quae olim Petri Scriverii, tuo nactus beneficio insignem etiam epistolam Consultissimi olim viri, singularis iudicii, et praecellentis doctrinae, et cuius fama et eruditio tot operibus a se editis vivit vivetque per seculorum memoriam, Andreae Alciati, qua Bernardum quendam Mattium, virum eruditum, et collegam olim suum, socium factum Franciscanis, a vita monastica, quam uingressus erat temere, et amicis prorsus inconsultis, ad pristinam professionem gravissimis argumentis et rationum multarum pondere conatur retrahere, postquam magna cum voluptate eam totam excussi, publico non amplius, nam hactenus nondum visa, invidendam existimavi». Mancano notizie certe della presenza di Alciato in Olanda. Un piccolo indizio si trova soltanto in una lettera del 1539 al pontefice Paolo III, nella quale il giurista ricorda di avere difeso pubblicamente «in Ulteriore Belgica» alcune sue tesi contro i luterani. Su questa notizia cfr. *supra*, cap. I, p. 69.

<sup>3</sup> *Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S*, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Hs. 784 (5.F.25), fol. 106r-134v. Sul punto cfr. K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., pp. 294-295.

i precedenti possessori del manoscritto e a lui attribuisce la paternità delle numerose note a margine<sup>4</sup>. Lo stretto legame tra il manoscritto e la prima edizione a stampa dell'opera sembra confortato anche da alcune evidenze interne, sulle quali Karl Enenkel ha richiamato per primo l'attenzione intorno alla fine degli anni Novanta<sup>5</sup>. Matthaeus propone come data di composizione dell'opera il 7 giugno 1553, precisando che Alciato dovette terminarla nell'arco di quattro giorni<sup>6</sup>. Si tratta di un'ipotesi errata, a meno di volere mettere in dubbio la data della morte del giureconsulto, che la storiografia fissa pacificamente nella notte tra l'11 e il 12 gennaio 1550. La suggestione di Matthaeus assume tuttavia un certo rilievo poiché la medesima indicazione temporale si trova anche in calce al manoscritto, dove si può leggere: «7 Junij 1553. spc. 4 dierum»<sup>7</sup>. Escluso che possa trattarsi della data di composizione della lettera, il riferimento cronologico potrebbe forse stare a indicare il momento in cui l'anonimo amanuense realizzò la copia manoscritta della lettera oggi in nostro possesso<sup>8</sup>.

I due testi presentano tra loro anche significative differenze. L'edizione Matthaeus si distingue dal manoscritto per la presenza della punteggiatura, altrimenti molto carente, e per l'organizzazione e l'uniformazione del testo secondo precise scelte morfo-sintattiche. Le numerose correzioni, di cui Matthaeus dà conto nella breve epistola al lettore che introduce il lavoro, sono nella maggior parte dei casi opportune e non sembrano sollevare particolari problemi d'interpretazione<sup>9</sup>. Alcune variazioni al contenuto del manoscritto pongono invece delicate questioni interpretative. L'edizione a

---

<sup>4</sup> Nel catalogo delle opere conservate presso la Biblioteca universitaria di Utrecht il *Contra vitam monasticam* è parte di una più ampia raccolta di scritti curata da Antonius Junius a Muiden, sul quale non si hanno altre notizie, e corredata con note a margine di Petrus Schriverius. Cfr. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno-Trajectinae*, Trajecti ad Rhenum Typis/Hagae Comitum, Kemink et fil./Apud Mart. Nijhoff, 1887, p. 201: «Scriptum manu Ant. Junii a Muiden, Hagae Comitum. Cum notis marginal. Mss. Petri Scriverii».

<sup>5</sup> K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious: The Letter to Bernardus Mattius*, in *Emblematica. An Interdisciplinary Journal for Emblem Studies*, 9 (1995), n. 2, pp. 2, 93-312, pp. 294-297.

<sup>6</sup> A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam*, cit., *Illustri, Nobilissimo et Amplissimo Viro, Domino Domino Nicolao Witsen*, fol. 4v: «Scripta [epistola] intra quadrimum anno superioris seculi quinquagesimo tertio. Sequiseculum jam ex quo abdita et suppressa haec prorsus latuit. Nec id quisquam miretur. Non ea Auctoris mens. Nec edendi aut publicandi ei unquam consilium».

<sup>7</sup> *Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S*, Hs. 784 (5.F.25), cit., fol. 134v.

<sup>8</sup> K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., p. 294.

<sup>9</sup> A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam*, cit., *Candido Lectoris*, fol. 6r: «Dedissem plura hujus generis (nam satis abundeque est) sed de his quid iudicii tui incertus abstinui. Commodius alias id fiet. Argumenta epistolis praefixi ipse. Ad munda attendi, quantum potui. Sed vix unquam tam felix quis, ut nec unum relinquat».

stampa presenta in casi isolati l'omissione di un'intera proposizione<sup>10</sup>. Altre volte a cadere è soltanto una parte della frase, con la conseguenza che il significato delle parole assume in quei luoghi una sfumatura differente, anche se il senso complessivo del passo rimane immutato<sup>11</sup>.

Il manoscritto e l'*editio princeps* rappresentarono la base testuale delle due più recenti edizioni dell'*Epistola ad Bernardum Mattium*. Nel 1953 Gianluigi Barni pubblicò la lettera in appendice all'epistolario di Alciato, dichiarando in apertura il proprio debito con il manoscritto<sup>12</sup>. A mano a mano che si procede nella lettura ci si rende tuttavia conto che l'edizione Barni contiene le stesse variazioni già presenti nella prima edizione Matthaeus, alle quali se ne aggiungono diverse altre, rese evidenti dal confronto diretto con il testo manoscritto<sup>13</sup>. A Denis Drysdall si deve l'ultima edizione a stampa dell'opera, arricchita con una tradizione in inglese e corredata con un ampio apparato critico di note<sup>14</sup>. Il volume, pubblicato in Olanda nel 2014, si distingue per la fedeltà al manoscritto e per un rigoroso confronto con le precedenti edizioni dell'opera, in particolare con l'edizione Matthaeus.

---

<sup>10</sup> In un passaggio iniziale dell'epistola, nel quale Alciato critica i monaci per la loro puntigliosità, Matthaeus omette interamente la seguente frase: «Quapropter in eorum expectatione distinguitis subsentistque, ut homo lutorum bovem possimus non ita disertum credere», presente invece nel manoscritto in *Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S*, cit., fol. 110r.

<sup>11</sup> I casi di questo tipo sono numerosi. A titolo esemplificativo cfr. il riferimento alla dottrina paolina in tema di carità verso il prossimo in *Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S*, cit., fol. 119r, ll. 2-5: «Suntque multa apud eum [Paulum] id genus dicta, quae et superque ostendunt quantam proximi nostri curam habere debeamus, quamque illud quaerere, ut adiumento ubi probaverunt, qui nihil aliud Deum esse existimabant quam prodesse mortalibus», con il medesimo luogo dell'edizione Matthaeus in A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam*, cit., p. 30, ll. 18-22: «Suntque multa apud eum [Paulum] id genus dicta, quae et satis superque ostendunt, quantam proximi nostri curam habere debeamus, quamque illud quaerere, ut *simus ei adiumento, exemplo etiam veterum*, qui nihil aliud Deum existimabant quam prodesse mortalibus» (variazioni in corsivo).

<sup>12</sup> A. ALCIATO, *A Bernardo Mattia*, in G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953, *Appendice*, pp. 265-290.

<sup>13</sup> Cfr. K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 74 (1994), n. 1, pp. 1-20, p. 1.

<sup>14</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life. Critical Edition, Translation and Commentary* by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014.

## 2. I contenuti dell'opera

In quel breve trattato epistolare dal contenuto antimonastico, come suggerisce il titolo (*Tractatus*) *Contra vitam monasticam* con il quale l'epistola è oggi universalmente nota, Alciato espone originali riflessioni di argomento teologico-giuridico ispirate a un ampio panorama culturale, nel quale convergono elementi provenienti dall'umanesimo erudito e da una conoscenza approfondita della cultura classica, dall'irenismo di ispirazione erasmiana e dall'umanesimo civico di tradizione medievale e protomoderna, ma anche dal luteranesimo antiecclesiastico.

Alciato fonda le proprie tesi su un solido impianto di fonti autoritative. Le fonti classiche e scritturali dominano l'esposizione, ma sono numerosi anche i rimandi impliciti ed espliciti alle opere dei contemporanei, in particolare agli scritti di Erasmo da Rotterdam<sup>15</sup>. Negli anni decisivi delle prime lotte tra cattolici e protestanti Alciato presenta le sue argomentazioni contro i costumi monastici con «il calore di chi esprime col fervore della forense *oratio* un'idea esistenzialmente viva», servendosi di uno stile chiaro, tipico del meticoloso uomo di diritto e distante dall'animosità polemica dei teologi di professione<sup>16</sup>. La lettera si sviluppa intorno a una tesi centrale, rivelata nelle prime pagine dell'opera, secondo la quale la vita degli uomini laici, affrancati dai voti ecclesiastici, è molto più gradita a Dio della vita dei monaci:<sup>17</sup>

«Hoc est quod ipse contendo: multo acceptiorem Deo illorum vitam qui sacris soluti Christianorum more vivunt, eumque degendi modum amplectuntur qualem tu prius sequebaris».

---

<sup>15</sup> Per le allegazioni si rinvia al ricco apparato di note presente in *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life*. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014.

<sup>16</sup> F. DI CIACCIA, *Il pensiero teologico di Andrea Alciato*, 7 maggio 1993, Convegno Internazionale di Studio "Andrea Alciato "umanista europeo", Alzate Brianza - Como 7-9 maggio 1993, en ligne (ora in ID., *Lo spirito e la carne. Conferenze e discorsi pubblici*. Seconda edizione ampliata e aggiornata, Padova, Cleup, 2022, cap. IV: *L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana*, pp. 77-96), qui p. 84.

<sup>17</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 37, ll. 24-26. Da qui in avanti, salvo diversa indicazione, tutte le citazioni dal *Contra vitam monasticam* rimandano al testo latino dell'edizione critica edita a Lovanio nel 2014 (citata per esteso *supra*, nota 14).

Il medesimo concetto è ripreso anche nella parte centrale dell'epistola, dove Alciato sostiene che la grazia di Dio si nasconde dietro le avversità del mondo e non in una vita appartata dentro le mura di un monastero:<sup>18</sup>

«Ipse enim semper huius fui sententiae, in qua omnes summi iudicii viros consentire video: cum quis observationibus vestris solutus vivere continenter et probe possit, et inter mundi huius rubos et spinas inoffenso pede currere, longe maiorem gratiam penes Deum adipisci quam συνθιασῶται isti qui coenobiis inclusi morantur».

Esso è infine ribadito con decisione nelle righe conclusive dell'opera. Il richiamo alla salvezza dell'anima, che l'uomo laico conquisterebbe con una maggiore facilità rispetto al monaco, è qui l'aspetto più interessante della riflessione del giureconsulto:<sup>19</sup>

«Caeterorum, quos laicos vocatis, nullius adductos iurare in verba magistri, non tot salebris obstructum vivendi genus, quin, si virum proponamus integrum et humanis deliciis inconcussum quem hactenus tu egisti, longe faciliorem esse in his viam qua salutem apud caelestes sibi possit acquirere».

Alciato costruisce intorno a quella tesi principale una critica articolata della vita monastica<sup>20</sup>. Egli rimprovera ai monaci suoi contemporanei anzitutto di essersi allontanati dall'esempio degli apostoli e degli antichi padri della Chiesa, e così nega loro la possibilità di dirsi eredi e continuatori di quel cristianesimo apostolico al quale essi pretendono di ispirarsi<sup>21</sup>. I primi cristiani erano liberi dal voto di castità, anche se pochi di loro sceglievano di sposarsi, e non si davano regole particolari in merito

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 93, ll. 18-23.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 131, ll. 7-11.

<sup>20</sup> Per una panoramica sui temi affrontati nel *Contra vitam monasticam* cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 183-187 e K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., pp. 5-20.

<sup>21</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 41-47.

all'alimentazione o all'abbigliamento<sup>22</sup>. Essi rifiutavano inoltre ogni distinzione tra laici e religiosi e si consideravano alla stregua di fratelli accomunati dalla fede in Cristo<sup>23</sup>. Agli occhi di Alciato tutto ciò si pone in evidente contrasto con la vita dei monaci del suo tempo, irretita in cerimonie e organizzata secondo stringenti regole imposte in modo autoritario. Il giurista ricorda inoltre che i «prisci religionis heroes» erano disposti a sopportare grandi sacrifici per difendere la fede in Cristo e ad affrontare senza timore persino il martirio, mentre i monaci contemporanei, al sicuro dei loro monasteri, si affacciano al mondo soltanto quando si presenta l'opportunità di trarre profitto dalla devozione dei fedeli<sup>24</sup>.

Nell'epistola emerge che i monaci avrebbero tradito anche i principi che avevano ispirato Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi, riconosciuti come i fondatori degli originari ordini cenobitici<sup>25</sup>. Per Alciato Francesco non vincolò i suoi discepoli alle regole inflessibili che avrebbero caratterizzato l'ordine nei secoli successivi, ma li persuase soltanto della necessità di vivere con moderazione e li invitò a seguire la dottrina del Vangelo<sup>26</sup>. In principio i membri degli ordini benedettino e francescano si garantivano il sostentamento con il sudore della fronte e donavano ai poveri ciò che eccedeva i bisogni essenziali alla propria sopravvivenza<sup>27</sup>. I loro successori sostituirono quella nobile e antica forma di sussistenza con la diffusa pratica dell'elemosina, che Alciato condanna come un pretesto per accumulare donazioni e arricchire i monasteri anche con le offerte di usurai, fedifraghi e peccatori di ogni sorta<sup>28</sup>.

Il richiamo al lavoro manuale è di nuovo al centro delle riflessioni del giureconsulto milanese nel confronto tra i monaci e l'antica setta ebraica degli Esseni, ch'egli presenta nell'epistola come un esempio ideale di morigerata vita cristiana<sup>29</sup>. La massima parte delle regole monastiche si ispirerebbe agli usi e costumi di quella comunità. Alcuni insegnamenti sarebbero stati tuttavia stravolti, in contrasto con il

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 43, ll. 29-30 e p. 45, ll. 1-4.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 47, ll. 13-18.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 45-47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 49, risp. ll. 11-16 e ll. 22-27.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 49, ll. 27-29.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49, ll. 7-10.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 55, ll. 19-26.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 57-71.

principio giuridico secondo il quale la legge più antica prevale sulla nuova quando il cambiamento non sia imposto da evidenti ragioni di utilità<sup>30</sup>. Alla cultura del lavoro manuale degli Esseni, ma anche alle antiche tradizioni apostoliche, si contrappone per Alciato l'inattività dei monaci e la loro totale dedizione alla preghiera e alla contemplazione<sup>31</sup>.

La povertà dei monaci si fonda per Alciato su una cattiva interpretazione del dell'insegnamento di Cristo. Gli apostoli erano poveri in un senso limitato, poiché essi redistribuivano immediatamente tra i poveri i proventi del loro lavoro<sup>32</sup>. Alciato ricorda che da lungo tempo la Chiesa ha condannato la dottrina secondo la quale Cristo e gli apostoli erano nullatenenti, e precisamente dal 1323, quando Papa Giovanni XXII promulgò la Bolla *Cum inter nonnullos*, dichiarando che la facoltà di possedere alcuni beni era garantita agli apostoli dalle norme del diritto naturale<sup>33</sup>. Alciato non condivide l'ideale medievale della povertà apostolica, vi intravede anzi un grave pericolo per la salvaguardia dell'ordinamento giuridico. È sua opinione che la miseria e l'inedia conducono gli uomini al peccato oppure ad azioni deprecabili, come nel caso dei monaci, che si impadroniscono dei lasciti testamentari a tutto svantaggio dei parenti e degli altri eredi legittimi<sup>34</sup>. Alciato rileva poi l'evidente contrasto tra la povertà ostentata dai monaci e il fasto che caratterizza i loro monasteri, nel quale egli riconosce ancora una volta un deciso allontanamento dallo spirito che guidò in origine l'ordine francescano e la stessa figura di Francesco d'Assisi<sup>35</sup>.

Il problema della carità è presente in molti luoghi dell'epistola e sottende sempre il rimprovero ai monaci di venire meno al dovere di amare il prossimo, che Alciato presenta insieme all'amore per Dio come il fondamento dell'insegnamento cristiano<sup>36</sup>. Tra le diverse forme nelle quali si manifesta l'amore per il prossimo, il giureconsulto milanese assegna un posto di rilievo al sostegno della famiglia. Proprio su questo punto Alciato muove un rimprovero severo al destinatario della lettera, Bernardo Mazziò, che

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 61, ll. 14-19.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 61-65.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 101-105.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 101, ll. 11-16.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 105, ll. 3-20.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 101, ll. 23-26 e p. 119, ll. 19-26.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 63-65; pp. 71-77 ; p. 103.

con il suo ingresso in monastero avrebbe abbandonato l'anziana madre e i due fratelli minori a un futuro di miseria e indigenza<sup>37</sup>.

Alciato riserva pagine importanti dell'epistola alla critica del celibato<sup>38</sup>. Egli riconosce che autorevoli esponenti della teologia cristiana hanno lodato e approvato in passato l'imposizione dell'obbligo di castità al clero, ma ritiene nondimeno che nel XVI secolo i tempi siano maturi per una revisione della regola. Per sostenere quella sua idea Alciato si richiama a un giudizio di Enea Silvio Piccolomini, che nel 1458 diventò Papa con il nome Pio II, il quale ebbe a scrivere che in passato ai sacerdoti era stato impedito a buon diritto di sposarsi, ma che ottime ragioni suggerivano nel XV secolo di concedere loro la facoltà di prendere moglie<sup>39</sup>. Alciato rifiuta il celibato monastico ed esprime il suo favore per un matrimonio casto dei religiosi. Egli trae da un anonimo epigramma greco l'idea che l'eccessivo e diffuso amore per la verginità può non soltanto incoraggiare le condotte immorali, come ad esempio il concubinaggio e la promiscuità, ma anche distruggere la vita stessa degli uomini<sup>40</sup>.

Deciso è il rifiuto di Alciato per la pratica imposta del digiuno, alla quale i monaci si sottopongono per ragioni che poco avrebbero a che vedere con l'insegnamento apostolico<sup>41</sup>. L'ipocrisia di costoro riposerebbe nel desiderio di apparire diversi e migliori rispetto al resto della comunità e si manifesterebbe, ad esempio, nella scelta di indossare la tunica o nell'adesione a rigide regole alimentari<sup>42</sup>. L'abitudine di astenersi dal cibo non rappresenta per il giureconsulto una virtù in sé, ma è utile al cristiano soltanto come forma di purificazione fisica e qualora lo aiuti negli studi e nelle più alte attività intellettuali<sup>43</sup>. Vi sono infatti uomini, scrive Alciato, per loro natura equilibrati, sobri e virtuosi, che evitano il digiuno poiché non è loro imposto da nessuna particolare esigenza. Essi non contravvengono per ciò stesso all'insegnamento degli apostoli, poiché questi non

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 75, ll. 12-19 e p. 77, ll. 25-29.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 67-69.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 69, ll. 3-5.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 67, ll. 17-23 e p. 69, ll. 1-2.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 87-93.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 87, ll. 14-18 e ll. 29-32.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 91, ll. 3-8.

imposero mai ai fedeli una regola unitaria sull'argomento, consapevoli che gli uomini sono diversi tra loro per fisico e per costituzione<sup>44</sup>.

Obiettivo della critica di Alciato è anche la solitudine dei monaci<sup>45</sup>. Egli riconosce nella loro vita appartata un irresponsabile disinteresse per le questioni pubbliche e ricorda che anche l'imperatore Giustiniano, lodato dai greci per la sua devozione cristiana, aveva accolto nel suo Codice una costituzione contro l'ignavia dei primi cenobiti, colpevoli di abbandonare gli incarichi pubblici e ritirarsi nei loro monasteri lontani dalle città<sup>46</sup>. Su quest'ultimo punto Alciato solleva sarcasticamente il dubbio che i monaci si isolino per nascondere al mondo una condotta di vita dissoluta e li invita, proprio per allontanare da sé quella grave accusa, a seguire l'esempio di Cristo e a operare nelle città ammonendo i malvagi e riconducendoli in seno alla Chiesa<sup>47</sup>.

Nella parte conclusiva dell'epistola Alciato presenta i monasteri come roccaforti di una cultura ingannevole e ricercata, nelle quali al diritto e alle *humanae litterae*, ma anche alla vera teologia, si preferiscono i vuoti sillogismi dello scolasticismo<sup>48</sup>. Il francescano che emerge dalle pagine del *Contra vitam monasticam* ha imparato a memoria le regole del proprio ordine, ma non conosce l'autentico contenuto del Vangelo, mentre i predicatori dell'ordine si curano di questioni vane e senza nessuna ricaduta nel mondo reale dei bisogni umani<sup>49</sup>.

Al termine del suo lungo e articolato discorso, Alciato perviene a un giudizio complessivo della vita nel monastero radicalmente negativo, che si giustifica soltanto in parte come una reazione agli scandali e alle accuse di lassismo, di ignoranza e di corruzione che investivano in quel tempo gli ordini monastici<sup>50</sup>. Alciato sostiene infatti che la vita dei monaci non sarebbe particolarmente lodevole anche qualora essi rispettassero tutte le prescrizioni previste dal proprio ordine<sup>51</sup>. Egli rifiuta i voti monastici, che per lui si pongono spesso in evidente contrasto con il Vangelo e con la tradizione

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 91, ll. 18-20.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 79-85.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 81-83.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 79, ll. 24-26.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 109-119 e pp. 125-129.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 125, ll. 18-19.

<sup>50</sup> Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit. p. 184.

<sup>51</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 131, ll. 3-6.

apostolica e patristica, con l'argomento che nell'anima di ogni uomo si può nascondere un buon cristiano e che ognuno risponderà delle sue azioni davanti all'Onnipotente qualunque sia stata la sua condizione in terra<sup>52</sup>. Alciato nega ai monaci anche il vanto di un rapporto privilegiato con Dio e individua nel battesimo, che non conosce distinzione alcuna tra laici e religiosi, il solo vero tratto distintivo di tutti i cristiani<sup>53</sup>.

Il *Contra vitam monasticam* è animato da opinioni radicali su un tema, quello del ruolo dei monaci nella società, intorno al quale si sviluppò una parte rilevante del dibattito teologico tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento<sup>54</sup>. Anche se in alcune lettere a Francesco Calvo e a Bonifacio Amerbach Alciato qualifica l'opera come una *oratio*<sup>55</sup> o *declamatio*<sup>56</sup>, la sua critica sembra superare i confini della polemica dotta o dell'esercitazione scolastica su un argomento di comune interesse<sup>57</sup>. Egli scrive in un passaggio centrale della lettera che i monaci non sono in fondo che un inutile fardello per la società: «inutilia terrae pondera»<sup>58</sup>. In ragione delle radicali prese di posizione contro l'istituzione monastica l'epistola fu inserita nell'*Indice dei libri proibiti* con un decreto pontificio del 22 dicembre 1700<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 133, ll. 9-13.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 133, ll. 13-16.

<sup>54</sup> Alciato riserva ai monaci il gradino più basso della piramide sociale: «Quapropter caeteris illis [magistrati] praesunt, ut non iscite bonos iudices in civitatibus auro comparent, strenuos milites argento, agricolas autem et huiusmodi artifices aeri ac ferro. Quod si aliquid de vobis ille divinasset, nescio certe cui metallo magis similes esse dixisset quam plumbo, quod obtusum, penetrabile, fragile est, oneribus ferendis non satis accommodatum» (A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 99, ll. 19-24).

<sup>55</sup> Cfr. ad esempio BARNI, *Le lettere*, cit., n° 3, p. 9, ll. 143; *ibid.*, cit., n° 4, p. 9, l. 7.

<sup>56</sup> Così in *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1498 (Bourges, 8 febbraio 1531), p. 19, l. 32; *ibid.*, IV, n° 1534, p. 50, l. 31.

<sup>57</sup> G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, XXI (1948), pp. 169-209, p. 193 si è espresso in favore di una sostanziale adesione del pensiero di Alciato ai principali dogmi dell'ortodossia cattolica.

<sup>58</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 77, ll. 12-14.

<sup>59</sup> *Index librorum prohibitorum sanctissimi domini nostri Pii Sexti Pontificis Maximi iussu editus*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1786, p. 6.

### 3. Le ipotesi sulla datazione del «*Contra vitam monasticam*» e i timori di Alciato per la sua diffusione

Quando nel 1695 Antonius Matthaeus pubblicò l'epistola, egli celebrò lo scritto nella sua dedica a Nicolaas Witsen (1641-1717), illustre diplomatico olandese e sindaco di Amsterdam negli ultimi anni del Seicento, come la critica di un uomo rimasto fedele al Papa, ma persuaso a combattere contro le superstizioni religiose e alcuni fondamenti teologici che i cattolici affermavano ormai soltanto per consuetudine.<sup>60</sup>

«Et haec summa est epistolae, quae ut puto et eo dignior, cujus ratio habeatur, quod ab homine Pontificio adversus opiniones et receptas sententias, quas observant Pontificii, ad Pontificium est scripta».

L'interpretazione della lettera come il dialogo tra due anime del cattolicesimo o, meglio, tra due «homines pontificii», coglie un aspetto centrale dell'opera. Essa si presenta come una dissertazione epistolare che Alciato indirizzò al vercellese Bernardo Mazzio, un suo vecchio amico e compagno di studi, subito dopo aver appreso con stupore che egli aveva deciso di unirsi in vita comune ai frati francescani. L'identità del destinatario della lettera è dubbia. Alciato fornisce nel testo le uniche notizie certe sul suo conto e ciò ha indotto una parte degli studiosi a credere che egli si servì di un nome fittizio e che la lettera fosse in realtà destinata sin dall'inizio a un più vasto pubblico di umanisti e giuristi europei<sup>61</sup>.

Notizie sulla figura di Mazzio sono presenti in molti punti dell'epistola. Alciato se ne serve, da un lato, per indagare le motivazioni più profonde che spinsero l'amico ad

---

<sup>60</sup> A. ALCIATO, *Contra Vitam Monasticam* (Leida, 1695), cit., *Illustri, Nobilissimo et Amplissimo Viro, Domino Domino Nicolao Witsen*, fol. 3v.

<sup>61</sup> Sulle ragioni per le quali Bernardo Mazzio potrebbe non essere stato un personaggio realmente esistito cfr. in particolare D. DRYSDALL, *Andrea Alciato, The Humanist and the Teacher. Notes on a Reading of his Early Works*, Genève, Librairie Droz, 2022, cap. 6: *Religion and Philosophy. Contra vitam monasticam*, pp. 93-105.

abbracciare la vita del monastero, dall'altro, per dare forza alle sue argomentazioni, tutte orientate a illustrare i vantaggi morali e sociali della vita laica a confronto con la vita monastica<sup>62</sup>. L'attenzione di Alciato per alcuni dettagli della biografia intellettuale di Mazzio - informazioni ch'egli avrebbe potuto comodamente omettere, se il nome del destinatario fosse servito veramente soltanto come espediente retorico – suggeriscono che la misteriosa figura rimandi a un giurista umanista realmente esistito, attivo nella prima metà del Cinquecento tra Milano e Pavia e vicino ad Alciato e ad altri importanti esponenti della cultura giuridica del tempo<sup>63</sup>.

Del suo rapporto con Mazzio Alciato ricorda prima la comune formazione umanistica e giuridica e la condivisione dei medesimi interessi di studio («in humanitatis studiis, in iuris civilis disciplina symnistae et concordēs semper fuimus»)<sup>64</sup>, poi la loro affinità morale e intellettuale («Non enim te latet, superioribus annis quanta inter nos amicitia fuerit, quam profecto nihil aliud quam similitudo morum inchoavit, confirmavit, confirmatam auxit»)<sup>65</sup>. E fu proprio il reciproco sentimento di profonda amicizia e stima a convincere Alciato a scrivere all'amico, condividendo con lui alcune riflessioni critiche sulla vita monastica che egli altrimenti non avrebbe mai osato esprimere:<sup>66</sup>

«Quae tametsi alias a me animadversa, numquam tamen cuique prodidi aeternoque silentio transacturus fuissē, nisi me amicitiae iura etiam tacenda scribere impellerent».

I due giuristi si incontrarono per la prima volta forse a Milano, nei circoli umanistici fioriti alla corte di Ludovico il Moro, e poi seguirono insieme alcuni corsi di diritto allo Studio di Pavia, verosimilmente a partire dal 1507. Essi forse si persero poi di

---

<sup>62</sup> Notizie sulla biografia e sulla personalità di Bernardo Mazzio si trovano in *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 31-33; p. 37, ll. 6-18; p. 41, ll. 12-16; p. 63, ll. 15-17; p. 75, ll. 12-19; p. 77, ll. 6-11 e ll. 25-29; p. 79, ll. 1-5; p. 95, ll. 15-18; p. 109, ll. 5-15.

<sup>63</sup> S. SIGNAROLI, *Bernardino Mazio Bornato, letterato bresciano tra scuola e diritto*, in *Civiltà bresciana*, 3 (2003), pp. 5-17, ha inaugurato gli studi su tale Bernardo Mazzio (Bernardus Mattius), distinguendolo dall'omonimo giurista contemporaneo originario di Brescia.

<sup>64</sup> *Contra vitam monasticam*, cit., p. 33, ll. 5-7.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 41, ll. 12-14.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 41, ll. 20-22.

vista verso il 1511, quando Alciato si trasferì a Bologna per concludere i suoi studi giuridici<sup>67</sup>. Dopo aver conseguito il diploma *in utroque iure* a Ferrara, Alciato esercitò a Milano la professione forense tra il 1516 e il 1518. L'alto valore della sua attività come avvocato gli valse un'ammissione assai precoce al collegio cittadino dei giureconsulti<sup>68</sup>. Alcuni studiosi ritengono che in quella veste egli ebbe come collega Bernardo Mazzio. Pure in assenza di solidi argomenti a sostegno di tale ipotesi, un'interessante annotazione di Alciato a metà dell'epistola, nella quale egli interrompe la sua critica contro l'egoismo dei monaci per fornire alcuni ragguagli sulla biografia di Mazzio, impone di soffermarsi un momento sulla questione. Si legge in quelle righe che Mazzio ottenne a un certo punto della sua vita la facoltà di insegnare le arti e un onorevole stipendio gli fu concesso grazie all'interessamento del principe. Per le sue grandi capacità egli godeva inoltre di altissima considerazione presso i governatori a capo del Ducato di Milano:<sup>69</sup>

«Aderat tibi priusquam initiarere summa largiendi huiusmodi nomina faciendi facultas, honestissimumque stipendium principis beneficio tibi constitutum habebas. Eam pecuniam optimis artibus lucrabaris, nec non minus cum magna nominis tui gloria, unde et honorarium dicitur. Profitendo plurimis proderas, et ut ipsi caverent et ut aliis tantum facerent. Quae dignior philosophia ista hac tua professione dici poterat? Princeps Senatus te valde amabat, in animoque illi erat in altiozem te gradum promovere, unde et plus indigentibus prodesse potuisses».

Il commento di Alciato non consente di associare la vicenda a un preciso momento nella storia travagliata del Ducato di Milano a inizio Cinquecento e dunque non è possibile appurare se Mazzio fu impegnato in quelle sue attività nel biennio 1516-1518. Il riferimento a un *honestissimum stipendium*, che il principe gli garantì sino al suo ritiro monacale, sembra poi troppo generico per concludere con sicurezza che si trattasse del compenso attribuito a uno dei membri del collegio di giureconsulti. La stima che il presidente del Senato milanese nutriva per lui, al punto che avrebbe voluto premiare il

---

<sup>67</sup> Cfr. A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, in *Margarita amicorum*. Studi di cultura europea per Agostino Sottili, a cura di F. Forner, C.M. Monti e P.G. Schmidt, I, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 117-143, qui pp. 131-132.

<sup>68</sup> R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", in *Dizionario biografico degli italiani*, 2 (1960), pp. 69-76, qui p. 69.

<sup>69</sup> *Contra vitam monasticam*, cit., p. 77, ll. 4-11.

suo impegno con incarichi pubblici di alto grado, ammette l'eventualità che il misterioso giurista assolvesse a importanti compiti nell'amministrazione cittadina. Quale fosse di preciso il suo ruolo non è però facilmente ipotizzabile.

L'eventualità che Alciato e Mazzi siano stati membri del collegio dei giureconsulti nello stesso periodo sembra comunque trovare una smentita in un altro punto dell'epistola, poche pagine più avanti. I due dovettero infatti conseguire la laurea in giurisprudenza in momenti differenti, se Alciato poté ricordare che Mazzi era diventato un giurista durante il tempo che essi avevano trascorso lontani l'uno dall'altro.<sup>70</sup>

«Quapropter hanc vere solitudinem non alia ratione in vobis civili lege damnatam credibile est, et tu qui iurisconsultus es interim audi quam egregie monasteria haec vestra leges approbent».

Certa è la notizia di un loro incontro a Milano, che potrebbe avere avuto luogo tra il 1516 e il 1518, vale a dire nei due anni che Alciato trascorse nel capoluogo ducale prima di accettare la chiamata allo Studio di Avignone. Nel *Contra vitam monasticam* egli ricorda un lungo viaggio di Mazzi a Roma, durante il quale questi mutò la sua opinione in merito alla vita monastica e maturò forse per la prima volta l'intenzione di diventare un frate. Ciò che per noi rileva è che Mazzi, al suo ritorno a Milano, incontrò Alciato e lo informò di aver visitato numerosi monasteri, confidandogli l'ottima impressione che ebbe delle persone che li abitavano e del loro stile di vita.<sup>71</sup>

«Sed non satis perspicio quonam modo post tuum ab urbe Roma discessum sententiam mutaveris Iudaeumque illum sis imitatus, qui, cum nullis precibus flecti potuisset ut Christi sacris initiaretur, cum reluctantem amicum Romam ivisset deprehendissetque sacerdotum avaritiam, libidinem, scelera, statim Iudaismum exiit Christianique factus est cultor, quoniam existimabat, nisi Christus, non solum summus propheta, verissimus Deus esset, haudquaquam possibile fuisse eius cultum tamdiu ut duraret, cum illum etiam nequissimi quidam homines inter primos

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, cit., p. 81, ll. 14-16.

<sup>71</sup> *Ibid.*, cit., p. 37, ll. 6-18.

tractarent. Tu enim ut, cum Mediolanum venisses, mihi retulisti, in tua hac peregrinatione per monasteria fere semper hospitatus es et vel eo forte argumento socialia haec instituta optima esse cognovisti. Quod quamvis a multis indoctis et nullius iudicii viris observata, non labefactantur tamen, sed indes potius augentur».

Alciato non riuscì a dissuadere Mazzio dal suo proposito, ma è anche possibile che, in quell'occasione, egli non prese in seria considerazione le inquietudini dell'amico. Egli le attribuì forse a una passeggera infatuazione per i costumi della vita monastica, favorita dal recente viaggio a Roma ma che certamente non aveva messo solide radici nella sua mente e nel suo cuore. Evidentemente si sbagliava. Poco tempo dopo l'amico comune Valerio Corbetta comunicò ad Alciato proprio la notizia che Mazzio aveva deciso di realizzare quel suo progetto ed era entrato a fare parte di un convento minorita:<sup>72</sup>

«Cum me Valterus Corbetes, utriusque nostrum amantissimum, suis literis certiore fecisset mutasse te vivendi institutum et in Minoritarum familiam transisse (...) existimabam impii illius Samosatani libros legere».

Francesco Calvo, altro amico comune, era in compagnia di Alciato quando gli fu recapitata la lettera di Corbetta ed entrambi ne rimasero profondamente turbati. Nell'ultimo periodo essi avevano perso di vista Mazzio, a causa di gravosi impegni di lavoro che li avevano tenuti lontani da Pavia, e per quel motivo non avevano potuto giungere in suo soccorso e salvarlo dall'irragionevole intenzione di diventare un frate. Alciato a quel tempo era ancora impegnato come avvocato a Milano, mentre Calvo era costretto a continui viaggi all'estero dalla sua attività di librario:<sup>73</sup>

«Sed nescio quonam malo fato actum sit ut illum negotiationes suae in alium locum tunc abduxerunt, nos autem crebra advocacionum fastidia, irrequieta patrocinationum studia in patria continerint, ut in tempore huic malo remedium aliquod afferre non potuerim. Si enim rumusculo aliquo corycaesive auribus quicquam huius rei

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, cit., p. 31, ll. 4-8.

<sup>73</sup> *Ibid.*, cit., p. 33, ll. 7-14.

subauscultassem, nihil mihi moram fecisset quin protinus ad te tanquam ἄλεξίκακος aliquis advolassem, nec me quamquam spissigradissimi causidici punctum temporis retinuissent donec te aliquo veratro tibi restituisssem».

Intorno a questo passaggio si sono confrontate le ipotesi sulla data di composizione del *Contra vitam monasticam*. Il trattato di Alciato è infatti privo di chiare indicazioni cronologiche e la sua datazione pone delicati problemi interpretativi<sup>74</sup>. Gianluigi Barni ha inteso le parole «nos autem crebra advocacionum fastidia, irrequieta patrocinandis studia in patria continuerint» come una prova del fatto che Alciato, allorché scrisse l'epistola, esercitava la professione legale a Milano<sup>75</sup>. Karl Enenkel ha poi tratto da quelle righe l'idea che Alciato compose la lettera quando era ancora membro del Collegio dei giureconsulti di Milano, riconoscendo nel Mazzi uno stimato collega che aveva poi abbandonato la carriera giuridica per abbracciare la vita monastica<sup>76</sup>.

Le interpretazioni che Barni ed Enenkel hanno dato del passo sembrano entrambe almeno in parte inesatte. È fuori di dubbio che, subito dopo avere conseguito la laurea il 18 marzo 1516, Alciato trascorse diverso tempo a Milano e che qui maturò una prima importante esperienza di pratico del diritto. Nell'epistola egli colloca tuttavia quelle vicende in un tempo passato e le associa a una fase della sua vita ormai conclusa. Come ha ipotizzato Annalisa Belloni, egli scrisse la lettera a Mazzi verosimilmente in un momento successivo, vale a dire quando, concluse le intense e prolungate attività di consulenza giuridica e patrocinio legale in Italia, aveva accettato il suo primo incarico di insegnamento ad Avignone, a partire dall'ottobre 1518<sup>77</sup>.

Alciato richiama per la prima volta il *Contra vitam monasticam* in una lettera del 26 settembre 1520 indirizzata a Francesco Calvo<sup>78</sup>. Certamente composta entro quella

---

<sup>74</sup> Sul problema della datazione dell'opera si vedano G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., pp. 175-181; K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., pp. 293-297; A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 130-137; EAD., *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, pp. 794-801.

<sup>75</sup> G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., p. 176.

<sup>76</sup> K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., pp. 295-296.

<sup>77</sup> A. BELLONI *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 134-135.

<sup>78</sup> G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953, n° 3 (Avignone, 26 settembre 1520), pp. 4-9, qui p. 9, ll. 140-145.

data, l'epistola potrebbe pertanto risalire a un momento compreso tra il 1518 e il 1520. Indizi utili a ricostruire con precisione la genesi dell'opera si rinvengono nell'epistolario di Alciato. Da una lettera di Bonifacio Amerbach a Beatus Rhenanus<sup>79</sup>, spedita da Avignone il 25 gennaio 1521 apprendiamo che Calvo ne era entrato in possesso da più di un anno.<sup>80</sup>

«J. Calvo, optime Beate, quanta cum Alciato nostro intercedat amicitia, credo te non nescium; ubique enim et quocumque terrarum venerit, libenter illius meminisse solet. Is igitur, cum pro more suo paucis ab hic elapsis annis in Alciati bibliotheca versaretur, incidit in quaedam M. Varronis nondum excussa et alia quaedam, quae in luce medi nollet Alciatus, eaque omnia, dum in Germaniam se recepisset, magno Erasmo ostendit apud eumque, ut ex suis litteris cognovimus, reliquit».

Calvo recuperò dunque l'epistola dalla biblioteca di Alciato al più tardi nel 1519, insieme ad alcune altre opere, e consegnò poi l'intero fascicolo a Erasmo da Rotterdam in occasione di un suo viaggio in Germania<sup>81</sup>. Quella stessa notizia è presente anche in una successiva lettera, che Amerbach spedì a Erasmo del settembre 1521<sup>82</sup>, e poi in un'altra che Alciato indirizzò al celebre umanista il 24 febbraio 1522<sup>83</sup>. La lettera di Alciato a Erasmo fa luce sulle circostanze che portarono al passaggio dell'epistola nelle mani di Calvo. Si viene a sapere non soltanto che Calvo poté disporre della lettera nel momento esatto in cui Alciato terminò di scriverla, ma che egli la sottrasse dalla biblioteca

---

<sup>79</sup> Cfr. B. VON SCARPATETTI, "Beatus Rhenanus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 104-109.

<sup>80</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, I-V, hrsg. von A. Hartmann, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1958; VI-X, hrsg. von B.R. Jenny, 1967-2010, II, n° 767 (Avignone, c. 25 gennaio 1521), pp. 284-285, qui p. 284, ll- 2-9.

<sup>81</sup> Calvo consegnò verosimilmente il manoscritto ad Erasmo nel corso di uno dei suoi numerosi viaggi all'Estero, che lo condussero in ogni parte d'Europa durante la sua attività di libraio tra il 1516 e il 1519. Cfr. D. AGUZZI-BARZAGLI, "Francesco Giulio Calvo", in *Contemporaries of Erasmus*, cit., pp. 245-246.

<sup>82</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 813 (Basilea, settembre 1521), pp. 329-330, qui p. 330, ll. 14-19: «A Francisco Calvo Papiensi tibi anteactis annis epistola seu parenesis Alciati nescio ad quem exhibita est. Una certe est, qua mille idem Alciatus praebuit, a quo cum alias saepius viva voce, nunc litteris admoneor, ut te exorem, ne epistolam quandam tibi per Calvum traditam in alicuius manus exire sinas».

<sup>83</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 20 (Avignone, 24 febbraio 1522), pp. 41-42.

dell'amico contro la sua volontà: «surrepta enim de forulis a Calvo fuerat, uti a partu recens erat»<sup>84</sup>.

È difficile ipotizzare quanto vi sia di vero nelle accuse di Alciato. Può anche darsi che Calvo, in accordo con lui, decise di consegnare lo scritto nelle mani di Erasmo con l'intento di pubblicizzare l'opera dell'amico all'interno dei circoli umanistici.<sup>85</sup> Annalisa Belloni ha notato che, se veramente Calvo si impossessò della lettera dalla biblioteca di Alciato, allora diventa più concreta l'ipotesi che essa fu scritta a Milano, come sostenuto già nell'edizione critica del testo a cura di Gianluigi Barni e come si legge ora anche in quella pubblicata di recente da Denis Drysdall<sup>86</sup>. Ad ogni modo bisogna ritenere probabile, scrive la Belloni, che Alciato compose l'opera durante la pausa estiva dell'anno accademico 1518-1519 e non nell'estate del 1520, vale a dire «l'anno in cui egli, terminato il biennio d'insegnamento pattuito ad Avignone, e mentre era speranzoso di essere chiamato in uno dei più importanti Studi italiani, trascorse senz'altro un breve periodo in patria»<sup>87</sup>.

Evidenze interne ed esterne al testo sembrano dunque suggerire che il *Contra vitam monasticam* fu composto nel 1519. La data è di primaria importanza per comprendere le ragioni che portarono alla redazione dell'opera. Occorre anzitutto considerare che, quando Alciato scrisse la lettera, egli era consapevole del contenuto eterodosso delle sue argomentazioni. Non vale a smentire questa ipotesi il motto in lingua greca presente in apertura della lettera, con il quale Alciato intendeva rassicurare il destinatario, ma forse più in generale chiunque fosse venuto a contatto con la lettera, sul pieno accordo delle sue tesi con la dottrina della Chiesa cattolica:<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 20 (Avignone, 24 febbraio 1522), p. 42, ll. 5-6.

<sup>85</sup> Cfr. K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., p. 299.

<sup>86</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., p. 134. Cfr. G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., *Appendice*, p. 265. e D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 9-20, p. 10.

<sup>87</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 4, p. 797.

<sup>88</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 31, l. 3. D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 13, esprime un diverso giudizio sul motto in lingua greca. Egli propone la seguente traduzione: 'Considering in what follows things not disapproved by the catholic church' e interpreta l'epigramma come il segno di una critica di Alciato al modo in cui la Chiesa di Roma tollerava e anzi supportava il cattivo costume degli istituti monastici.

«Ἐν τοῖς ὑποτεταγμένοις νομίζων τὰ παρὰ τῆς ἐκκλησίας καθολικῆς οὐκ ἄδόκιμα».

Intorno agli anni Venti del Cinquecento la critica antimonastica non apparteneva più soltanto alla letteratura umanistica, esemplarmente rappresentata dagli scritti di Erasmo da Rotterdam. Essa iniziava a farsi spazio anche nella mente di Lutero, come una componente importante dei suoi piani di riforma della Chiesa cristiana. Il suo *De votis monasticis* fu dato alle stampe nel 1521, a soli quattro anni dalla pubblicazione delle Novantacinque tesi e a due anni dalla composizione del *Contra vitam monasticam*<sup>89</sup>. I vertici dell'ortodossia cattolica consideravano allora le accuse rivolte ai monaci una manifestazione di un pensiero quantomeno sospetto ed era quindi prudente per Alciato prevenire l'accusa di eresia e allontanare da sé il rischio che i censori della fede intentassero contro di lui un processo. Sembra invece doversi escludere che l'opera fu redatta, come ha suggerito Gianluigi Barni, «da un Alciato ancor giovane e più irruente di quel che non sia poi divenuto col passare degli anni» e che «forse egli stesso nel momento nel quale scriveva non pensava di affermare idee che la Chiesa avrebbe potuto non approvare, solo più tardi comprese a quali conclusioni portavano le sue parole, lo comprese chiaramente quando Roma agì contro Lutero condannandolo nelle sue proposizioni»<sup>90</sup>.

Alciato manifestò presto il timore che l'epistola circolasse negli ambienti umanistici italiani ed europei<sup>91</sup>. Egli pensava certo alla cattiva fama che avrebbe potuto procurargli l'associazione del suo nome a un testo in odore di eresia, come non mancò di scrivere a Calvo in una lettera del 10 dicembre 1520: «O improbum Calvum! Atque Alciato plusquam capitalem hostem si id fiat! Quid enim mihi proderunt tot a te sparsi rumores, quid meae vigiliae, quid tot studia? Si tu me tali labe, ceu veneno consperseris

---

<sup>89</sup> M. Lutero, *De votis monasticis iudicium*, Wittembergae, s.n., 1521 (ora in *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1883-2009, VIII (1889), pp. 573-576).

<sup>90</sup> G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., p. 177.

<sup>91</sup> Un resoconto completo dei riferimenti espliciti e impliciti al *Contra vitam monasticam* nell'epistolario alciato si trova ora in CH. BENEVENT, *Erasmus, Alciat et le Contra vitam monasticam*, in *André Alciat (1492-1550): un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*, Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours 30 novembre - 2 décembre 2010, éd. A. Rolet, S. Rolet, Turnhout, Brépols, 2013 («Etudes Renaissance», 13), pp. 225-240, in part. pp. 226-231.

malim emori»<sup>92</sup>. A preoccuparlo dovevano essere però soprattutto le allarmanti notizie sulle prime reazioni della Chiesa di Roma contro la dottrina luterana, che in quel periodo raggiungevano anche la Francia e Avignone. Alciato confidò le sue paure ad Amerbach, al quale diede notizia che in Italia alcuni «fraticelli» si erano espressi contro Lutero e uno scritto che danneggiava il riformatore tedesco, ossia la *Revocatio Martini Lutherii ad sanctam sedem*, era stato pubblicato e a lui falsamente attribuito<sup>93</sup>.

Nella lettera del 26 settembre 1520 Alciato implorò Calvo di sottrarre il manoscritto dalla disponibilità di Erasmo e di evitare che finisse tra le mani dei monaci, per il timore di iniziare con loro una battaglia dalla quale sarebbe certamente uscito sconfitto. Egli scorgeva nell'autorità dei monaci un grave pericolo per la sua stessa incolumità e paragonava la sua condizione a quella degli eretici del passato e del presente. Nella ricordata lettera del 10 dicembre 1520 scrisse a Calvo che, se il *Contra vitam monasticam* fosse stato pubblicato o altrimenti divulgato, il suo nome sarebbe stato eternamente accostato a quello di Lutero, dei Picardi o dei seguaci di Jan Hus:<sup>94</sup>

«Lutherus, Picardi, Hussitae caeteraque hereticorum nomina, non ita infamia erunt, atque futurum est, si id sequatur, meum. Nescis, an nescire dissimulas, horum cucullatorum factiones vim, potentiam, exclamationes in pulpitis, execrationes apud populum, detestationes et id genus infinita mala, quae in caput meum (Dî talem avertite pestem) recasura sint?».

Il timore di Alciato era forse esagerato, ma non del tutto immotivato. I toni angosciati con cui egli si rivolgeva alle persone a lui più vicine riflettevano un clima politico e culturale frenetico, quello dell'Europa nel primo Cinquecento, nel quale il nuovo conflitto religioso incideva a poco a poco anche sulle questioni politiche e dove le istituzioni ecclesiastiche romane diventavano sempre più insofferenti verso le manifestazioni di un pensiero eterodosso. Oppresso dalla preoccupazione che il contenuto

---

<sup>92</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 4 (Avignone, 10 dicembre 1520), pp. 9-10, ll. 8-11.

<sup>93</sup> Così si legge in A. BELLONI, *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, cit., pp. 118-119.

<sup>94</sup> G.L. BARNI, *Le lettere*, cit., n° 4 (Avignone, 10 dicembre 1520), p. 10, ll. 11-16.

dell'epistola potesse essere reso noto, il 5 settembre 1521 Alciato presentò ad Amerbach la pressante richiesta di intercedere dinanzi a Erasmo, per ottenere da lui la distruzione dell'opera<sup>95</sup>. Erasmo, informato della volontà di Alciato che la sua opera fosse tenuta segreta, ma non anche del suo desiderio di vederla distrutta, rassicurò Amerbach sulla sua buona fede e sull'intenzione di non arrecare alcun danno al giureconsulto milanese, per il quale egli provava anzi una grande ammirazione<sup>96</sup>. Il 14 dicembre 1521 Erasmo rispose direttamente ad Alciato e lo invitò a non preoccuparsi della circolazione dell'epistola:<sup>97</sup>

«Quod solícite mones de Declamatione tua in literis ad Bonifacium, ipse caveram diligenter, adeo ut nec legendam cuiquam dederim, excepto uno amiculo, sed spectatissimae fidei. Quare hac de re in utramvis aurem dormias licebit».

Alciato dovette certo accogliere malvolentieri la notizia che qualcuno era venuto a conoscenza della lettera, anche se Erasmo lo presentava come una persona di sicura fiducia. E se il giureconsulto non nascose ad Amerbach la felicità per avere ricevuto una lettera del grande umanista<sup>98</sup>, il successivo 24 febbraio 1522 egli scrisse a Erasmo, ringraziandolo per avere tenuto l'epistola lontano da occhi indiscreti, ma rinnovandogli la richiesta di darla alle fiamme: «Ut beneficium beneficio accumules, dede, obsecro per Deum immortalem, eam flammis»<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 810 (Milano, 5 settembre 1521), pp. 326-328, qui p. 327, ll. 24-29: «Erasmus, tantum virum, litterare non audeo; videtur enim mihi vir ille huius modi, quem potius tacitus venerari debeam quam garrulitate ea offendere. Illud per deum max. obtestor, ut cum eo agas exoresque, ut fide sua recipiat se epistolam illam meam a Calvo sibi traditam daturum flammis nec permissurum in alicuius manus exire».

<sup>96</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 830 (Basilea, c. 14 dicembre 1521), pp. 343-344, ll. 8-10: «Anne tu [Amorbacchius] me tam insanum credis, ut cui cui, ne dicam Alciato mihi cum eruditionis tum candoris nomine venerabili, eiusmodi tragoediam excitare velim?».

<sup>97</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, hrsg. von P.S. Allen, I-XII, Oxford, Clarendon, 1906-1958, IV, n° 1250 (Basilea, 14 dicembre 1521), pp. 611-613, qui p. 613, ll. 15-18.

<sup>98</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, II, n° 830 (Avignone, 23 febbraio 1522), pp. 361-363, qui p. 362, ll. 19-23: «Dii boni quantum gaudii inuexit mihi epistola illa Erasmi, centies a me suaviata! Ago tibi infinitas gratias et vel hoc nomine aeternum debebo. Scribo ad eum, ne tanti hominis litteris non respondens, improbus videar, alioqui tamen subtrepidus et tale iudicium reformidans, tanquam (quod ille ait) assem elephantum porrigam».

<sup>99</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1261, (Avignone, 24 febbraio 1522), pp. 25-26, qui p. 26, ll. 4-6.

Nella sua risposta del 24 aprile 1522 Erasmo si limitò a ripetere ad Alciato di stare tranquillo e non preoccuparsi in alcun modo della questione: «De libello etiam atque etiam iubeo te esse securum»<sup>100</sup>. Da quel momento in avanti Alciato non menzionò più il trattatello nelle sue lettere per circa otto anni. Fu forse la notizia della pubblicazione non autorizzata del suo *De Monomachia* a rievocare nella mente del giureconsulto vecchi timori mai del tutto sopiti<sup>101</sup>. Il 27 ottobre 1530 Alciato si rivolse ad Amerbach per ottenere una nuova mediazione con Erasmo<sup>102</sup>. Egli desiderava avere la certezza che l'epistola fosse stata finalmente distrutta, ma il grande umanista olandese sembrò allora non ricordare più il contenuto della lettera ricevuta anni prima da Calvo e una rapida ricerca tra i suoi documenti non diede alcun risultato<sup>103</sup>. Il 31 marzo 1531 Erasmo scrisse direttamente ad Alciato, mostrandosi sorpreso per l'insistenza con cui ricercava nuove rassicurazioni, su una questione che egli considerava invece risolta da tempo:<sup>104</sup>

«Ante annos quinque significaram eam declamatiunculam Vulcano traditam, quod tu ita iusseras, proque hoc officio mihi gratias egisti, nimirum iisdem litteris quibus Pyrrhi mortem deploras. Miror istam solitudinem repullulasse in animo tuo. Sed verissimum esse video quod Grecorum proverbio dicitur δειλὸς ὁ πλοῦτος. Mille coronati reddunt te timidiorem. Verum quod scripsi repeto, si nullum exemplar apud alios resedit, quod ad meum missum pertinet, potes mi Alciate non solum in utranque aurem, sed in utrumque etiam dormire oculum. Procul absit a me hic animus, ut velim aliquid edere tuae famae nociturum, praesertim admomnitus tuae voluntatis».

Erasmo fece notare ad Alciato, con un certo sarcasmo, che la ricchezza lo aveva forse reso eccessivamente timoroso e apprensivo. Il riferimento era alle condizioni

---

<sup>100</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1278, (Basilea, 25 aprile 1522), pp. 55-56, qui p. 56, ll. 6-7.

<sup>101</sup> CH. BÉNÉVENT, *Erasme, Alciat et le Contra vitam monasticam*, cit., pp. 232-233 suggerisce che alla base delle nuove preoccupazioni di Alciato fu la pubblicazione nel 1529 dell'epistolario di Erasmo. In quella raccolta finirono infatti anche alcune lettere che l'umanista olandese spedì ad Alciato negli anni precedenti, nelle quali è affrontata anche la questione del *Contra vitam monasticam*.

<sup>102</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, III, n° 1473 (Bourges, 27 ottobre 1530), pp. 541-543.

<sup>103</sup> Per le due risposte di Erasmo ad Amerbach cfr. rispettivamente *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1510 (Friburgo, c. 26 marzo 1531) e *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1511 (Friburgo, 30 marzo 1531), entrambe p. 31.

<sup>104</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IX, n° 2468 (Friburgo, 31 marzo 1531), pp. 231-236, qui pp. 235-236, ll. 192-197.

economicamente assai vantaggiose, con le quali Alciato era stato accolto allo Studio di Bourges nella primavera dell'anno 1529, ma anche all'alta stima di cui egli godeva allora tra gli studenti e i professori di quella università<sup>105</sup>. Così, quando il 15 giugno 1531 Alciato scrisse ad Amerbach, per confidargli di essere finalmente libero da ogni preoccupazione in merito all'epistola, egli non mancò di commentare con ironico disappunto quelle accuse di Erasmo:<sup>106</sup>

«De declamatione iam sum animo securo. Non tam me δειλὸς ὁ πλοῦτος, quod Erasmus iocatur, quam μοναχισμὸς seu θεολογισμὸς timere iussit. Quid enim ab eis non formidandum vel ipso Erasmo hoc quotidie experiente?».

#### 4. Andrea Alciato ed Erasmo da Rotterdam: un dialogo tra umanisti

Se dalle vicende personali di Alciato e dai suoi timori per la diffusione del *Contra vitam monasticam* si passa a considerare il contesto storico nel quale l'opera vide la luce e le tradizioni di pensiero che influirono sulla sua composizione, se cioè si volge lo sguardo al grande fermento di dottrine alle quali Alciato fu esposto entro i suoi primi trent'anni di vita, emerge che il pensiero di Erasmo da Rotterdam assume un'importanza decisiva<sup>107</sup>.

L'ipotesi di uno stretto legame tra il pensiero di Alciato e le idee di Erasmo è avvalorata da una lunga e consolidata tradizione di studi specialistici. Gli storici del

---

<sup>105</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2: *Il curriculum accademico fra guerre, pestilenze e crisi economiche*, pp. 575-657, pp. 604-605.

<sup>106</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1534 (Bpurges, 15 giugno 1531), pp. 50-51, qui p. 50, ll. 31-34 .

<sup>107</sup> In questo paragrafo conclusivo del capitolo II si approfondiscono alcuni aspetti dell'amicizia tra Alciato ed Erasmo. Il capitolo III, interamente dedicato alla ricezione del pensiero di Erasmo nella cultura giuridica del Cinquecento, prende in esame l'influenza esercitata dal pensiero dell'umanista olandese sulla composizione del *Contra vitam monasticam* di Alciato.

diritto, che si sono dedicati al profilo intellettuale di Alciato muovendo dalla sua ricca produzione giuridica, hanno rilevato il comune interesse dei due umanisti per lo studio delle fonti originali, ciascuno nell'ambito di propria competenza<sup>108</sup>. Quasi un secolo fa Paul Emile Viard richiamò l'attenzione sulla doppia formazione umanistica e giuridica di Alciato, per effetto della quale nella sua attività di pratico e teorico del diritto coesistevano uno stretto legame con la tradizione giuridica di ispirazione bartolista e una spiccata sensibilità alla novazione e alle sollecitazioni umanistiche per una riforma della scienza del diritto<sup>109</sup>. Alcuni anni dopo, richiamandosi agli studi di Domenico Maffei sugli inizi dell'umanesimo giuridico e all'idea per la quale con Alciato «gli assunti fondamentali della filologia umanistica vanno a costituire saldamente la struttura di un nuovo indirizzo metodologico nel campo stesso del diritto»<sup>110</sup>, Roberto Abbondanza ritenne che a prevalere nella poliedrica personalità del milanese fosse la figura del giurista e dello storico del diritto<sup>111</sup>.

Guido Kisch, autore negli anni Settanta del secolo scorso di alcuni studi pionieristici sull'influenza di Erasmo nel pensiero giuridico della prima età moderna, ha riflettuto sulle opere giuridiche di Alciato cercando di cogliere gli elementi di continuità e di rottura con la tradizione. Egli ha sostenuto che il giureconsulto, ispiratore di un indirizzo storico-filologico nella scienza giuridica, fu anzitutto un uomo di diritto, ma la sua approfondita conoscenza della filologia, nonché della storia e della filosofia, gli permise di combinare armoniosamente «le ambizioni della letteratura umanistica con le esigenze pratiche della giurisprudenza»<sup>112</sup>.

In anni più recenti Annalisa Belloni ha tentato di superare la distinzione tra un Alciato umanista e un Alciato giurista, attribuita a «un mondo culturale come il nostro,

---

<sup>108</sup> G. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., p. 194 scrive in proposito che «l'aspirazione alle fonti cristiane egli portò nel suo assiduo lavoro di ricostruzione delle fonti giuridiche e, proprio come Erasmo non voleva molti impacci, così l'Alciato rifiutava quei giuristi "qui non glossabant glossas, sed glossas glossarum"; egli volle in conclusione tornare a vedere con occhio libero da ogni sovrastruttura ciò che del suo studio formava il fondamento».

<sup>109</sup> P.E. VIARD, *André Alciat. 1492-1550*, Paris, Société Anonyme du Recueil Sirey, 1926, pp. 132-138.

<sup>110</sup> D. MAFFEI, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1972 (rist. inalterata dell'edizione originale 1956), p. 128.

<sup>111</sup> R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", cit., p. 73.

<sup>112</sup> G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 305.

chiuso in compartimenti stagni, che tiene nettamente distinta la cultura giuridica da quella storico-letteraria»<sup>113</sup>. Le ampie e approfondite ricerche della Belloni accrescono di molto le conoscenze pregresse sulla biografia intellettuale di Alciato e illuminano alcuni aspetti decisivi del suo metodo d'insegnamento, che egli adottò nelle varie università francesi e italiane in cui fu chiamato a reggere una cattedra. Emerge che Alciato inaugurò il nuovo metodo soltanto in età matura, quando, verso la fine degli anni Venti del Cinquecento, accettò una cattedra presso il rinomato Studio di Bourges. Ispirandosi a principi di semplicità e chiarezza dell'esposizione, egli iniziò a tenere le sue lezioni in un latino semplice, libero da contaminazioni dialettali, «senza tuttavia trascurare ciò che di utile potesse emergere dai commentari verbosi dei contemporanei»<sup>114</sup>.

Scrivono la Belloni che lo studio storico-filologico trovò un posto affatto peculiare nell'opera di Alciato e «le sue opere più famose, cioè i *Paradoxa*, le *Dispunctiones*, i *Praetermissa* e i *Parerga*, e i commentari ai *Tres libri Codicis*, al *De verborum significatione* e alla costituzione *De quinque pedum praescriptione sumnota*, nulla ebbero a che vedere con la docenza: destinate tanto a giuristi quanto a letterati, esse [furono] esclusivamente opera di lettura e di studio»<sup>115</sup>. La storia e la filologia, che Alciato studiò in giovanissima età a Milano entro il 1507, ebbero una parte determinante nella sua formazione e caratterizzarono anche la sua vasta produzione giuridica<sup>116</sup>. Le due discipline ebbero invece un ruolo marginale nei corsi universitari, cosicché il metodo umanistico del giureconsulto milanese poté circolare soprattutto grazie alla stampa, la quale, «mettendo a disposizione di molti studiosi le opere dell'Alciato, ne permise fin da subito la diffusione oltre la ristretta cerchia dei discepoli, riuscendo in seguito a dare frutti rilevanti a opera di giuristi che non furono allievi diretti dell'Alciato, quali il Cuiacio e il Donello, e i membri della scuola elegante olandese»<sup>117</sup>.

Tra le opere più note e celebri di Alciato rientrano anche gli *Emblemata*. La conoscenza del giureconsulto fuori dalla ristretta cerchia degli studiosi di diritto si deve

---

<sup>113</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., I, *Introduzione*, pp. 13-19, qui p. 15.

<sup>114</sup> *Ibid.*, II, cap 1: *Il metodo d'insegnamento e i commentari al Corpus Iuris*, pp. 525-573, qui p. 542.

<sup>115</sup> *Ibid.*, I, *Introduzione*, p. 17.

<sup>116</sup> A. BELLONI, *Andrea Alciato e l'eredità culturale sforzesca*, in *Andrea Alciato umanista europeo*, in *Periodico della Società storica comense*, 61 (1999), pp. 9-25, pp. 11-17.

<sup>117</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 1, p. 573.

in parte alle numerose ristampe di quella raccolta di emblemi, proseguite senza sosta anche dopo la morte dell'autore, al grande interesse che esse suscitarono tra gli umanisti e alla loro capillare diffusione a mezzo stampa. I letterati e gli storici in senso lato che si sono interessati al pensiero di Alciato hanno indagato in maniera approfondita analogie e differenze tra gli *Emblemata* e i monumentali *Adagia* di Erasmo. Virginia Woods Callahan ha rivelato in modo convincente la correlazione tra le due opere, precisando che il richiamo a figure eroiche della tradizione classica introduce negli *Emblemata* significative allusioni alla personalità di Erasmo<sup>118</sup>. Alciato sembra particolarmente interessato a due aspetti della personalità dell'umanista olandese, intimamente legati alle sue burrascose relazioni con gli opposti schieramenti confessionali cattolico e protestante: la figura del prudente mediatore tra le posizioni conservatrici della Chiesa di Roma e le spinte riformistiche dei luterani, da una parte, e quella del coraggioso censore della fede cristiana contro le eresie, dall'altra<sup>119</sup>.

In anni recenti Arnoud Visser si è interessato agli *Emblemata* di Alciato in un saggio dedicato alle più celebri raccolte di emblemi della prima età moderna, interpretando lo scritto alla luce delle altre opere del giureconsulto milanese e del suo epistolario<sup>120</sup>. La ricerca sottende l'idea che gli emblemi di Alciato non furono il lavoro di un nicodemita, intento a nascondere le proprie simpatie per la Riforma<sup>121</sup>. Dietro il linguaggio immaginifico e le allusioni tratte dal mondo classico si nasconderebbero invece ragioni di opportunismo politico. A questo proposito Visser richiama l'attenzione sul fatto che Alciato fu sempre molto attento a evitare ogni sorta di conflitto religioso e nelle sue opere talvolta si riconosce la tendenza a una certa reticenza<sup>122</sup>. Si tratta di considerazioni condivisibili, dalle quali non sembra tuttavia potersi derivare l'idea, difesa

---

<sup>118</sup> V.W. CALLAHAN, *The Erasmus-Alciati Friendship*, in *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis. Proceedings of the First International Congress of Neo-Latin Studies*, Louvain 23-28 August 1971, ed. by J. Ijsewijn and E. Kessler, Leuven, Leuven University Press, 1973 («Humanistische Bibliothek», 1.20), pp. 133-141, pp. 135-136.

<sup>119</sup> V.W. CALLAHAN, *Andreas Alciati's view of Erasmus: Prudent cunctator and Bold Counselor*, in *Acta conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies*, St. Andrews, 24 August to 1 September 1982, ed. by I.D. McFarlane, Binghamton, 1986 («Medieval Renaissance Texts and Studies», 38), pp. 203-210.

<sup>120</sup> A. VISSER, *Escaping the Reformation in the Republic of Letters: Confessional Silence in Latin Emblem Books*, in *Church History and Religious Culture*, 88 (2008), n. 2, pp. 139-167.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

dallo studioso olandese, secondo la quale Alciato non si espose mai in difesa delle proprie convinzioni religiose e, per questo motivo, la sua opera non può dirsi erasmiana<sup>123</sup>.

L'opportunismo politico e un atteggiamento sempre prudente accompagnarono le scelte più importanti nella vita di Alciato. Egli volle in questo modo non soltanto tutelarsi contro la persecuzione religiosa e l'ostracismo, ma anche prevenire ogni contrasto con le personalità che dentro e fuori dal mondo universitario avevano il potere di incidere sulle sue condizioni economiche e sociali<sup>124</sup>. Cionondimeno Alciato dimostrò sempre grande interesse per gli sconvolgimenti politico-religiosi che contrassegnavano la sua epoca. Le sue lettere contengono anche prese di posizione risolutive, come nel caso della critica agli spiritualisti e agli esponenti della Riforma radicale<sup>125</sup>. Egli sperimentò per tutta la vita un vivo conflitto interiore e fu sempre diviso tra la fedeltà talvolta ostentata al Papa e l'adesione interiore ad alcune istanze luterane di riforma della Chiesa. In questa sua tensione spirituale, e non in una presunta pavida ritrosia, pare doversi ricercare il motivo per il quale egli non espose mai in termini univoci le proprie convinzioni religiose.

Nel percorso tortuoso e accidentato della biografia intellettuale di Alciato, la sua adesione critica alla dottrina di Erasmo sembra rappresentare una costante. I due furono legati anche da uno stretto rapporto di amicizia, del quale si conserva una traccia importante nelle epistole che essi si scambiarono nell'arco di un decennio, tra il 1521 e il 1531<sup>126</sup>. Quando il 4 aprile 1537 Bonifacio Amerbach informò Alciato che le voci sulla morte di Erasmo erano purtroppo vere, egli soggiunse anche che illustri personalità avevano composto in quei mesi epigrafi in onore del grande umanista olandese e invitò

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 157: « Alciato never justified his behaviour with reference to his religious beliefs. It would therefore be problematic to characterize it as Erasmian. Erasmus's criticism of the emerging confessional dichotomy is driven by a theological agenda. Unlike Alciato, he constantly entered into debate to explain his position. (...) Thus, Alciato prefers a distinctly un-Erasmian reticence to the active promotion of religious reform within the tradition of the Catholic».

<sup>124</sup> A. BELLONI, *L'Alciato e il diritto pubblico romano*, cit., II, cap. 2, passim.

<sup>125</sup> Cfr. *supra*, cap. I, pp. 54-56.

<sup>126</sup> Dieci epistole si sono conservate in totale *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*: epistola n° 1250 (Basilea, 14 dicembre 1521); epistola n° 1261 (Avignone, 24 febbraio 1522); epistola n° 1278 (Basilea, 25 aprile 1522); epistola n° 1288 (Chateaufort, c. 29 maggio 1522); epistola n° 1706 (Basilea, c. 6 maggio 1526); n° 2051 (Basilea, 16 settembre 1528); n° 2276 (Bourges, 1 marzo 1530); n° 2329 (Friburgo, c. 24 giugno 1530); n° 2394 (Bourges, 7 ottobre 1530); n° 2468 (Friburgo, 31 marzo 1531). Sulla corrispondenza tra Alciato ed Erasmo vedi anche *supra*, pp. 91-93.

anche Alciato a scrivere un breve elogio commemorativo, che rimanesse come testimonianza imperitura della loro amicizia «niente affatto ordinaria»<sup>127</sup>.

Si deve a Virginia Woods Callahan una lucida indagine sui tratti comuni delle personalità di Erasmo e Alciato, che rendono il loro scambio epistolare così interessante agli occhi dello storico. Secondo la studiosa americana la condivisione dei medesimi interessi di studio e una certa affinità morale e intellettuale, al netto delle differenze nella formazione e nell'originario ambiente culturale di appartenenza, furono alla base di una speciale comprensione reciproca tra i due grandi umanisti.<sup>128</sup>

«That Erasmus and Alciati should have a special understanding of each other is no surprise to anyone with a knowledge of the similarity of their careers and life styles despite striking differences in background, provenience, and education. From childhood on both had dedicated themselves to the life of the mind, always learning, always working to develop themselves as classical and Christian humanists. Their professional goals were similar: Erasmus' main task being the reexamination of Scripture in the light of humanistic study and Alciati's a reappraisal of law "with the aid of history, philosophy, and other sources of antiquity"».

Le lettere che compongono la corrispondenza tra Alciato ed Erasmo sono di grande valore per gli studi sul pensiero giuridico e teologico della prima età moderna. Esse offrono uno spaccato interessante tanto sulle vicissitudini personali dei due protagonisti quanto sulla complessa realtà politica e culturale dell'Europa del primo Cinquecento.

Erasmo, allora riconosciuto come il promotore di un grande movimento di trasformazione della Chiesa di Roma, fu trascinato nella polemica religiosa all'indomani della scomunica di Martin Lutero ad opera del Papa Leone X (gennaio 1521) e della

---

<sup>127</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, V, n° 2126 (Basilea, 4 aprile 1537), pp. 39-40, qui p. 39, l. 5-9: «Sic enim existimo, tua quammaxime referre, ut de incomparabilis viri Des. Erasmi Roterodami morte certior reddare idque non solum communium studiorum nomine, sed vel inprimis amiciciae, quae tibi cum optimo viro haud vulgaris intercessit». Sul contenuto della lettera cfr. V.W. CALLAHAN, *The Erasmus-Alciati Friendship*, cit., pp. 133-134.

<sup>128</sup> V.W. CALLAHAN, *The Erasmus-Alciati Friendship*, cit., p. 135.

condanna delle sue tesi come eretiche davanti alla Dieta imperiale a Worms (maggio 1521). Ad appena un anno di distanza da quei fatti eccezionali, Erasmo si trovò a fronteggiare le dure critiche di entrambi gli schieramenti. Da una lettera datata 25 aprile 1522, che il teologo olandese spedì da Basilea alla residenza avignonese di Alciato, si apprende che le critiche di parte cattolica gli impedivano a quel tempo di frequentare assiduamente la corte imperiale di Carlo V, che aveva ereditato la guida del Sacro romano impero nel 1519 e al quale Erasmo aveva dedicato alcuni anni prima la sua *Institutio principis christiani*<sup>129</sup>. Ironico è invece il commento del celebre umanista olandese alle accuse di vicinanza a Roma che a lui erano rivolte dai luterani. Scrive Erasmo che «costoro, dichiarati eretici sia dal Papa sia dall'imperatore, mi accusano di eresia, poiché non acconsento a dirmi eretico al pari di loro»<sup>130</sup>.

Sono questi gli anni in cui anche Alciato sembra subire il fascino della dottrina di Lutero. E così nella sua risposta del 29 maggio 1522 egli confidò a Erasmo di essere stato sedotto anche lui dalle idee protestanti agli esordi della Riforma, ma soggiunse immediatamente di averle presto rigettate, poiché esse si erano rivelate ai suoi occhi in grave contrasto con la pietà cristiana:<sup>131</sup>

«Potuissent forte prima illa aeditione plerisque persuadere (mihique plane persuaserant) Christianae pietatis zelo se commoveri; sed quae deinde ediderunt quaeque hoc nomine indies moliuntur, stant contra. Accepi enim reseratis pudoris Christianaeque aequanimitatis claustris, in iurgia et contumelias exitiabileque odium eos prorumpere, agi et quandoque manibus, et adversus Evangelicas traditiones omnia scandalo cum maximo fieri».

---

<sup>129</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1278 (Basilea, 25 aprile 1522) pp. 55-56, ll. 13-18: «In aula Caesaris vix subsisto per quosdam qui me Lutheranae factionis autorem iactitant, non quia hoc susopicientur, quod ipsi quoque sciunt esse falsissimum, sed partim ut me quocunque titulo ledant, partim ut me volentem nolentem in Lutherana castra protrudant; quod tamen nunquam efficient».

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 56, ll. 21-25: «Fremunt igitur hii quoque in me, iamque libellos dentatos habent in prompt quibus me proscindant; et quod est paradoxon, quos Romanus Pontifex et Caesar pronuntiavit hereticos, iis ego sum hereticus, ni velim esse hereticus».

<sup>131</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1288 (Chateauneuf, c. 29 maggio 1522), pp. 71-72, ll. 19-22.

Alciato mantenne viva la corrispondenza con Erasmo anche durante la sua seconda esperienza di insegnamento in Francia (1527-1533), in particolare negli anni compresi tra il 1528 e il 1531. L'atteggiamento del celebre umanista olandese verso i suoi detrattori e avversari fu in quegli anni ambivalente. Talvolta egli confessò alle persone a lui più vicine di essere impegnato in una dura battaglia, contro un nemico che poteva contare su migliaia di seguaci, agguerriti e persuasi a combattere la sua dottrina: «cum multis excetris mihi res est, letale virus efflantibus non septenis sed septies millenis capitibus»<sup>132</sup>. In altre occasioni sembrò invece guardare con aristocratica superiorità alle dure critiche che venivano mosse contro di lui e contro i suoi scritti. Dalla nuova residenza di Friburgo, dove si trasferì a seguito dell'adesione di Basilea alla Riforma, Erasmo comunicò proprio ad Alciato, in una lettera del 24 giugno 1530, di non volersi curare troppo delle accuse che gli giungevano da uomini che egli considerava alla stregua di eretici: «Verum non ita magni facio quid in me scribant heretici»<sup>133</sup>.

In una lunga lettera datata 7 ottobre 1530, Alciato espresse all'amico la sua vicinanza per le «virulentae acerbissimaeque invectivae» contro le quali si trovava a combattere. Egli si disse peraltro convinto che le opere di Erasmo avessero già dato ampiamente prova della sua rettitudine e dell'adesione a una sincera fede cristiana e per questo motivo lo invitò a non lasciarsi trascinare nella polemica. Nessuna difesa sarebbe stata infatti veramente efficace di fronte alla ostinazione e alla tenacia di certi uomini, i quali si sarebbero detti addirittura capaci di tirare giù la luna dal firmamento.<sup>134</sup>

«Candoris tui apud omnes maximum argumentum dedisti, quod in neminem primus distinxisti stilum, te a vellicantium impetu hactenus solummodo tutatus es, neminique molestus nisi qui in se lunam (quod aiunt) deduxerit fuisti. Quid opus est si qui novi exurgunt novas parere defensiones, idque in te iuris vitilitigatoribus concedere, ut eorum arbitrato alios super alios labores tibi iniungas?»

---

<sup>132</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, VII, n° 2051 (Basilea, 16 settembre 1528), pp. 499-500, qui p. 500, ll. 17-19.

<sup>133</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, VIII, n° 2329 (Friburgo, c. 24 giugno 1530), pp. 451-455, qui p. 454, l. 93.

<sup>134</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, VIII, n° 2394 (Bourges, 7 ottobre 1530), pp. 61-64, qui p. 62, ll. 24-30. Tra le numerose opere di Erasmo Alciato ne ricorda qui alcune che a suo modo di vedere testimoniano più di altre l'eccellenza dei suoi studi: gli *Adagia*, il *Nuovo Testamento*, le *Parafrasi* e gli studi su San Girolamo.

Erasmus scelse di percorrere una via intermedia di fronte all'alternativa tra il silenzio indifferente e la replica energica alle accuse rivolte alla sua dottrina; una via che gli permettesse, cioè, di controbattere alle offese più gravi e pericolose, lasciando al contempo cadere nell'oblio le più innocue e inoffensive<sup>135</sup>. In una lettera ad Alciato del 31 marzo 1531 egli motivò quella sua scelta, dichiarando che sarebbe stato empio tacere mentre eretici e scismatici di ogni genere oltraggiavano i costumi cristiani e minacciavano l'unità della Chiesa:<sup>136</sup>

«Nec aliud opinor agitur in meis apologiis, quam ut depellam crimen hereseos, aut schismatis, aut falsi: ad hec autem mutum esse, non est lenitas, sed impietas. Adversus eos qui suggillant ingenium, eruditionem, eloquentiam, iudicium, aut etiam mores, plerunque nec linguam habeo nec calamum: aut si quid respondeo contemptim levique brachio id facio».

La risposta di Alciato a quella lettera di Erasmo purtroppo non si è conservata, anche se pare indubbio che la corrispondenza tra i due proseguì oltre la Primavera del 1531<sup>137</sup>. Ad ogni buon conto, tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta le critiche rivolte al teologo olandese provocarono grandi preoccupazioni nella mente di Alciato e lo indussero a una maggiore prudenza. A dimostrarlo è una lunga lettera dell'8 febbraio 1531, nella quale egli confessò ad Amerbach i suoi timori di essere coinvolto in

---

<sup>135</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IX, n° 2468 (Friburgo, 31 marzo 1531), pp. 231-236, qui pp. 231-232, ll. 21-60: «Proinde quum alii suaderent silentium, alii autores essent ut acriter stringerem calamum, temperamentum medium sequutus sum, nimirum ut nec omnibus responderem nec omnibus obticescerem, semper tamen moderatione vincerem lacessentes. (...) Itaque si rogas, quid profecerim, compendio dicam: Hoc quod vivo, calamo lingueque debeo. Illos nihilo placatiores habeo, sed eruditi, integri, candidique meis apologiis armantur adversus eiusmodi monstra, ne quantum illis libet, tantundem et liceat. Postremo, a funere quum iam tacebit Erasmus, fortasse loquentur apologiae».

<sup>136</sup> *Ibid.*, IX, n° 2468 (Friburgo, 31 marzo 1531), p. 233, ll. 106-112.

<sup>137</sup> Alciato diede notizie ad Amerbach sulla prosecuzione dello scambio epistolare con Erasmo almeno in due occasioni. Il 17 giugno 1532 egli gli annunciò l'intenzione di scrivere ad Erasmo e quasi tre anni dopo, il 7 marzo 1535, lo informò di aver ricevuto una lunga lettera del teologo olandese, ma di non aver avuto ancora occasione di rispondere. Cfr. risp. *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1659 (Bourges, 17 giugno 1532), pp. 150-151, qui p. 151, ll. 24-27 e *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1923 (Pavia, 17 giugno 1532), p. 336, ll. 4-9.

prima persona nelle dispute teologiche che allora travolgevano l'amico comune Erasmo:<sup>138</sup>

«Cum viderim eum in tot trichis implicari, eius exemplo fio prudentior, et ne mihi unquam quicquam negotiis cum hisce cucullionibus esse possit, cupio flammis ab eo dedi declamationem illam meam a me adolescente et tum maxime nullius iudicii compositam».

Nella lettera ad Amerbach Alciato si preoccupava di una sua declamazione giovanile, con tutta evidenza il *Contra vitam monasticam*, che egli allora svalutava in maniera forse non del tutto sincera come un'opera di nessun valore, dalla quale tuttavia temeva che potessero derivargli gravi inconvenienti. Il giudizio inclemente che egli aveva riservato ai potenti e influenti monaci francescani alimentava le sue paure e per questo si auspicava che Erasmo avesse finalmente dato alle fiamme lo scritto.

Lo scambio epistolare tra Alciato ed Erasmo cominciò nel 1521 proprio in ragione di quel breve trattatello e del suo contenuto eterodosso, che tante ansie dovette procurare allo spirito cauto e prudente del giureconsulto. E se nelle lettere degli anni successivi altre questioni sono al centro del dialogo tra i due umanisti, le apprensioni di Alciato fanno spesso capolino tra riga e riga a dimostrazione dell'importanza che egli attribuì sempre a quella sua eretica opera giovanile. Nel corso degli ultimi decenni importanti ricerche hanno dimostrato, in maniera persuasiva, che alcuni aspetti decisivi del legame intellettuale tra i due umanisti sono intimamente legati al contenuto del *Contra vitam monasticam*<sup>139</sup>. Tali studi hanno favorito un rinnovato l'interesse per il pensiero religioso di Alciato, anche se nel panorama attuale degli studi sul giurista umanista manca ancora

---

<sup>138</sup> *Die Amerbach Korrespondenz*, IV, n° 1498 (Bourges, 8 febbraio 1531), pp. 18-20, qui p. 19, ll. 30-33.

<sup>139</sup> R. ABBONDANZA, "Alciato, Andrea", cit., p. 70; G.L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., pp. 188-194; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit. p. 183-187; P.E. VIARD, *André Alciat*, cit., pp. 134-136; K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., pp. 4-5; CH. BÉNÉVENT, *Erasmus, Alciat et le Contra vitam monasticam*, cit., pp. 233-235; D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 16-17; ID., *Andrea Alciato, The Umanist and the Teacher. Notes on a Reading of his Early Works*, Genève, Librairie Droz, 2022, cap. 6: *Religion and Philosophy. Contra vitam monasticam*, pp. 93-105, in part. pp. 101-102.

un'indagine estesa e approfondita sui contenuti della sua lettera contro la vita monastica e non è stato ancora condotto un confronto sistematico con le opere di Erasmo che potrebbero maggiormente averne influenzato la composizione<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Sul finire del secolo scorso S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., ha posto solide basi per un confronto diretto tra il *Contra vitam monasticam* e le opere erasmiane, suggerendo in particolare che nell'epistola a Bernardo Mazzi «trova realizzazione letteraria quel confronto irriverente con la tradizione ascetica, che Erasmo aveva prospettato a più riprese nell'*Enchiridion militis christiani*, nell'*Encomium Moriae*, nella *Vita* di San Girolamo (1516), nonché nelle *Annotazioni* al Nuovo Testamento (1516)» (*ibid.*, p. 183).



## CAPITOLO TERZO

### LA RECEZIONE DEL PENSIERO DI ERASMO

#### NELLA CULTURA GIURIDICA EUROPEA DEL CINQUECENTO:

#### L'ESEMPIO DEL «CONTRA VITAM MONASTICAM»

##### *1. Introduzione*

L'*Epistola ad Bernardum Mattium* di Andrea Alciato costituisce un punto di vista privilegiato per studiare l'influenza del pensiero di Erasmo da Rotterdam sulla cultura giuridica europea della prima età moderna. L'opera contribuì al dibattito dottrinale sulla riforma morale della Chiesa, un problema ormai sempre più sentito nell'Europa tra il XV e il XVI secolo, intorno al quale discutevano attivamente anche i giuristi, preoccupati delle gravi ripercussioni che la riforma religiosa avrebbe provocato sull'ordinamento giuridico.

Alciato compilò l'epistola in un ideale dialogo a distanza con Erasmo e con le sue riflessioni critiche verso i monaci e le istituzioni monastiche<sup>1</sup>. Il confronto con le opere di Erasmo composte prima del 1519, anno presunto della stesura del *Contra vitam monasticam*, rivela una profonda affinità tra le idee dell'umanista olandese e il pensiero

---

<sup>1</sup> Così scrive S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 183-187, qui p. 186. Altri studiosi dubitano che Alciato compilò la lettera ispirandosi a Erasmo e alla sua dottrina e sostengono invece che un'influenza decisiva ebbero le idee dell'umanesimo civico, ben rappresentato in Italia da personalità illustri come Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini. Cfr. K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 74 (1994), n. 1, pp. 1-20; ID., *Alciato's Ideas on the Religious: The Letter to Bernardus Mattius*, in *Emblematica. An Interdisciplinary Journal for Emblem Studies*, 9 (1995), n. 2, pp. 293-312; CH. BENEVENT, *Erasmus, Alciato et le Contra vitam monasticam*, in *André Alciato (1492-1550): un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*, Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours 30 novembre - 2 décembre 2010, éd. A. Rolet, S. Rolet, Turnhout, Brépols, 2013 («Etudes Renaissantes», 13), pp. 225-240; D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall*, Leuven, Leuven University Press, 2014 («Supplementa Humanistica Lovaniensia», 36), pp. 9-24; ID., *Andrea Alciato, The Umanist and the Teacher. Notes on a Reading of his Early Works*, Genève, Librairie Droz, 2022, in part. cap. 6: *Religion and Philosophy. Contra vitam monasticam*, pp. 93-105.

del giovane giureconsulto. Nel trattato riecheggiano anzitutto gli scritti nei quali Erasmo si fa promotore di una religiosità interiore, libera dai formalismi cerimoniali e dagli obblighi tipici della vita monastica, ma anche altri in cui egli presenta le proprie idee sulla tolleranza religiosa e sulla pace politica. Alciato richiama nel testo anzitutto numerosi estratti dagli *Adagia*. Egli consultò la raccolta forse nell'edizione del 1515, pubblicata a Basilea mentre a Roma si celebrava il Concilio Lateranense V, convocato per affrontare il problema della riforma della Chiesa e il fallimento del quale contribuì ad aprire la strada alla Riforma protestante<sup>2</sup>. Accanto al libro dei proverbi rientrano nel novero delle opere erasmiane che sembrano avere ispirato lo scritto di Alciato almeno anche l'*Enchiridion militis christiani* (1503)<sup>3</sup>, il *Moriae Encomium* (1511)<sup>4</sup>, il *Novum Testamentum* (1516)<sup>5</sup>, le *Annotationes in Novum Testamentum* (1516)<sup>6</sup>, la *Vita Hieronymi* (1516)<sup>7</sup> e l'*Encomium matrimonii* (1518)<sup>8</sup>.

In alcuni casi analogie con l'epistola contro la vita monastica emergono anche con riferimento a scritti di Erasmo pubblicati dopo il 1519, la cui circolazione in forma manoscritta negli ambienti umanistici europei è attestata già prima della loro diffusione a mezzo stampa. È questo soprattutto il caso del *De Contemptu mundi*, composto verso la fine del Quattrocento ma pubblicato per la prima volta nel 1521, dal quale Alciato

---

<sup>2</sup> Per la raccolta completa degli *Adagia* si vedano ora i nove volumi degli *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (d'ora in poi = ASD), II.1-9, 1987-2009. Tra le edizioni moderne si rinvia a ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1990 e ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*. Prima trad. it. completa. Testo latino a fronte, a cura di E. Lelli, Firenze-Milano, Bompiani, 2017.

<sup>3</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, éd. par J. Dománski et R. Marcel, in ASD, V.8, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1-303. L'opera è apparsa in traduzione italiana nel volume ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, a cura di A.R. De Nardo, L'Aquila, Japadre Editore, 1973.

<sup>4</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium id est stultitiae laus*, éd. par C.H. Miller, in ASD, IV.3, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1979. Per l'edizione italiana cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*. Con un saggio di R.H. Bainton. Traduzione e note di L. D'Ascia. Testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1989.

<sup>5</sup> Per l'edizione completa del *Novum Testamentum* di Erasmo si vedano i tre volumi apparsi in ASD, VI.2-4, 2001-2012. I restanti libri, comprendenti il Vangelo secondo Matteo e il Vangelo secondo Marco, sono dati di prossima pubblicazione nel volume conclusivo della serie (ASD, VI.1).

<sup>6</sup> I volumi degli *Opera Omnia* che accolgono le *Annotationes in Novum Testamentum* sono stati pubblicati interamente e si possono ora consultare in ASD, VI.5-10, 1999-2014.

<sup>7</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita Hieronymi*, éd. par A. Morisi Guerra, in ASD, VIII.1, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp.1-79. Per una traduzione italiana, con testo latino a fronte, cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita di San Girolamo*. Edizione critica a cura di A. Morisi Guerra, L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1988.

<sup>8</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, éd. par J.-C. Margolin, in ASD, I.5, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1975, pp. 333-417.

sembrerebbe avere tratto spunti importanti per la redazione della sua opera<sup>9</sup>. Chiude questa lista di scritti erasmiani la *Institutio principis christiani* (1516), opera nella quale Erasmo affronta incidentalmente questioni affini a quelle al centro delle riflessioni di Alciato, che sembra aver influenzato la composizione dell'epistola alciatea in maniera significativa, anche se meno ampia e profonda<sup>10</sup>.

Alciato scrisse il *Contra vitam monasticam* quando aveva verosimilmente già maturato una solida conoscenza delle opere di Erasmo. La sua vicinanza alla dottrina dell'umanista olandese si manifesta nella lettera in due modi differenti. Talvolta le considerazioni dei due pensatori su un dato argomento sono quasi sovrapponibili. In altre occasioni le riflessioni di Erasmo sembrano rappresentare per Alciato uno spunto decisivo e uno stimolo, del quale egli si serve per sviluppare in maniera tendenzialmente autonoma proprie considerazioni critiche sulla vita monastica.

## 2. Il confronto tra la vita monastica e la vita laica

Si considerino anzitutto le riflessioni sulla superfluità dell'istituto monastico e sulla difesa della vita laica come moralmente superiore. Si tratta di argomenti decisivi nella critica di Alciato, che egli utilizza per distogliere l'amico Bernardo Mazziò dall'intenzione di abbracciare la vita monastica e per convincerlo a riprendere la sua attività di giureconsulto<sup>11</sup>. Alciato non si limita a sostenere che un buon cristiano si può

---

<sup>9</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, éd. par S. Dresden, in ASD, V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 1-86. L'opera è apparsa per la prima volta in traduzione italiana nel volume ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, Berlusconi editore, 2000. Di recente è stata pubblicata una nuova edizione, in traduzione italiana e con testo latino a fronte. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, La Vita Felice, 2020.

<sup>10</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, hrsg. von O. Herding, in ASD, IV.1, Amsterdam, North Holland, 1974, pp. 95-219. Per una moderna edizione critica italiana dell'opera si veda ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, con traduzione, introduzione e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977.

<sup>11</sup> Sui temi generali del *Contra vitam monasticam* di Alciato cfr. *supra*, cap II, pp. 74-80.

nascondere sotto ogni indumento, ma accorda senza ambiguità il proprio favore per una vita laica, trascorsa fuori dai monasteri, e per l'ottemperanza ai doveri pubblici verso la comunità:<sup>12</sup>

«Sub quocumque tegmine reperiri quilibet bonus poterit. Sub quocumque indumento mali male perdentur. Unum est baptisma omnium, et omnes christiani sumus fratres. Caeterum, qui bene meritis polluerit, is quo magis praevaleat, eo melioris conditionis in caelo erit. Quapropter cum vestris maiora eorum merita esse Chrysostomus, licet aliique vituperatores monachorum, scribant qui una cum aliis vitam in hoc seculo degunt, nulli professioni initiati, hi modo iuste et probe vixerint, hanc potissimum debes vitam ingredi, vel potius ad eam regredi, ne qui aliis bene consulere tantamque rem facere solebas, tibi ipsi, sub pessimis consultis, christianum illum negociatorem imiteris, qui cum meracissima vina primaeque nobilitatis aliis venderet, ipse sibi acidum in vappamque depravatum retinebat».

Alcuni studiosi hanno intravisto nell'idea di Alciato, secondo la quale i laici acquistano maggiori meriti dinanzi a Dio rispetto ai monaci, a patto che essi conducano in seno alla collettività un'esistenza moralmente irreprensibile, uno dei punti di maggiore distanza del suo pensiero dalla dottrina di Erasmo. Come scrive ad esempio Denis Drysdall, l'umanista olandese non condivideva in particolare le convinzioni di Alciato «riguardo all'impegno pubblico degli intellettuali al servizio della comunità politica, sul bene che essi possono fare in questo mondo e sul merito che possono vedersi riconosciuto in cambio. La sua preferenza, espressa ad esempio nel *De contemptu mundi*, è invece per il ritiro da studioso»<sup>13</sup>.

Quando Alciato compilò il *Contra vitam monasticam* Erasmo si era ampiamente interessato al ruolo dei monaci nella società e in diverse occasioni egli si era interrogato sulla possibilità di vivere una vita veramente cristiana fuori dal monastero. Il suo contributo al dibattito umanistico sul rapporto tra *vita activa* e *vita contemplativa* presenta

---

<sup>12</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life*. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 133, ll. 13-23.

<sup>13</sup> D. DRYSDALL, *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 11-20, qui p. 16: «It is also clear that Erasmus does not share Alciato's convictions regarding civic activity, the good one can do in the world, and the grace one may acquire thereby. His preference, as expressed for example in the *De contemptu mundi*, is for scholarly withdrawal».

significative analogie con le argomentazioni che Alciato sviluppa sugli stessi temi nella sua lettera a Bernardo Mazziò, alle quali la storiografia sembra non avere dedicato sino a questo momento particolare attenzione.

Alla fine del Quattrocento Erasmo esprimeva ancora con una certa cautela le proprie critiche alla vita monastica e il favore per una vita religiosa praticata liberamente. Egli compose il *De Contemptu mundi* verosimilmente durante il soggiorno nel convento dei canonici regolari di Steyn, tra il 1487 e il 1493<sup>14</sup>. Il contenuto dell'opera rifletteva all'epoca le convinzioni e le aspettative di un giovane novizio avviato alla carriera monastica. Nei primi capitoli Erasmo presentava le gravi insidie di una vita secolare. La ricchezza materiale (cap. III), i falsi piaceri della carne (cap. IV) e le onorificenze pubbliche (cap. V) rappresentavano ai suoi occhi altrettanti pericoli per la salvezza dell'anima dopo la morte. Seguiva una seconda sezione, nella quale Erasmo dipingeva un quadro idilliaco della vita nel monastero, giudicato come il solo luogo nel quale si potessero sperimentare una vera libertà (cap. IX), una tranquillità ristoratrice (cap. X) e una felice solitudine (cap. XI).

Alcuni anni dopo Erasmo aggiunse al *De Contemptu mundi* un dodicesimo capitolo, di datazione incerta ma redatto verosimilmente a ridosso della prima pubblicazione a stampa nel 1521<sup>15</sup>. Esso sembra porsi in evidente contrasto con le precedenti sezioni dell'opera<sup>16</sup>. I dubbi e le perplessità caratteristiche della personalità di Erasmo, che forse già durante gli anni trascorsi a Steyn maturava alcune idee eterodosse sulla teologia e sull'essenza intima della fede, trovano in quelle pagine una compiuta espressione. Alla concezione del monastero come luogo di quiete e tranquillità se ne sostituisce un'altra, secondo la quale i ritiri monastici «affondano nelle viscere del mondo e non fuori, più di quanto lo siano i reni dal corpo di un animale»<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> S. DRESDEN, *Introduction*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, cit., pp. 3-36, qui p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>16</sup> Alcuni studiosi si sono espressi in favore di una continuità tra le diverse parti del discorso e di una organicità dell'opera nel suo complesso. Cfr. S. DRESDEN, *Introduction*, cit., pp. 31-34.

<sup>17</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, cit., pp. 83-84, ll. 179-180: «Nunc pleraque monasteria mediis mundi visceribus admixta sunt, nec aliter extra mundum sunt quam renes extra corpus animantis».

Al centro di quel capitolo conclusivo è ancora il disprezzo del mondo, che Erasmo intende come il dominio del peccato sull'esistenza umana, ma il quadro idilliaco del monastero è rimpiazzato da un vivo elogio della figura dell'autentico cristiano<sup>18</sup>. Se nella prima parte dell'opera la vita monastica è presentata come il rifugio sicuro dai pericoli del mondo, nelle righe conclusive Erasmo si congeda dal lettore invitandolo a considerare di trovarsi in un monastero ogniqualvolta egli predichi e pratici, insieme ad altre persone, i valori cristiani della verità, della virtù, della sobrietà e della modestia:<sup>19</sup>

«Iam fortasse mihi dice stibi displicere monasteria omnia, nec usquam reperiri apud hos gregem, qui synceris animis conspirarit in Christum. Proinde tu sic mundum fac relinquant ut innocentissimis quibusque te adiungas, et in monasterio te esseputa ubicunque versaberis inter eos qui veritatem, qui pudicitiam, qui sobrietatem, qui modestiam amant, qui crepant, qui moribus expriment. Nec imagineris tibi quicquam in votis deesse, si votum quod Christo professus es in baptismo praestiteris. Neque desideres Carmelitanum aut Dominicalem cucullum, si candidam vestem in baptismo traditam conservaris incontaminatam. Neque tibi displiceas, si non sis de grege Dominicalium aut Carmelitarum, modo sis de grege vere Christianorum. Bene vale, nepos optime!».

Erasmo critica i monaci e la loro vita religiosa, rigidamente scandita da regole formali e imposizioni autoritative, ponendo al centro il sacramento del battesimo e richiamandosi al suo valore universale come segno distintivo di tutti i cristiani. Nella mente dell'umanista olandese l'ingresso nella comunità dei cristiani supera per importanza tutti gli altri voti, i quali a una attenta analisi perdono il loro valore sacrale e si rivelano di natura affatto umana e precaria.

Le riflessioni di Erasmo sul monachesimo, che nel *De Contemptu mundi* si contraddistinguono per una certa prudenza di giudizio e non presentano una chiara condanna di quel genere di vita, assumono un carattere più esplicito in altri suoi lavori. Negli stessi anni in cui affida alle stampe la sua opera sul disprezzo del mondo, Erasmo affronta e risolve nelle pagine dell'*Enchiridion militis christiani* il contrasto tra il

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 82-86.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 85-86, ll. 227-236.

monastero e la città cristiana, esprimendo in maniera manifesta il suo favore per la seconda. La lettera a Paul Volz, che introduce l'opera nell'edizione basileese del 1518, compendia alcuni tra i motivi principali della critica erasmiana alla vita monastica<sup>20</sup>. Ai religiosi è qui rivolta la grave accusa di vivere alle spalle della comunità e di approfittare in maniera illegittima della liberalità dei fedeli, mentre i laici sono lodati per la loro operosità e per l'esercizio della carità verso i poveri e i bisognosi<sup>21</sup>:

«Illi [monachi] vivunt in ocio et aliena liberalitate saginantur, in commune possidentes quod citra sudorem illis obvenit (nihil enim interim dicam de vitiosis); isti [cives] quod sua pepererunt industria, pro suis quisque facultatibus impertiunt egentibus».

Nella sua disamina delle diversità tra i due generi di vita Erasmo si spinge ad alcune considerazioni sulla moralità dei monaci e dei laici, che conferiscono al suo discorso un tono quasi provocatorio. Egli scrive infatti che tra i monaci vi sono certamente più persone malvagie rispetto a quelle che si possono incontrare nelle strade del mondo. Se si volessero poi mettere a confronto i buoni con i buoni, la differenza sarebbe trascurabile e anzi, se ve ne fosse qualcuna, essa non sarebbe altro che sembrare più religiosi coloro che praticano la religione in forma libera:<sup>22</sup>

«Iam si ex utroque genere malos cum malis conferas, extra controversiam potiores sunt hi [cives]; sin bonos cum bonis, minimum est discrimen, si tamen est ullum, nisi quod religiosiores videntur qui minus coacti praestant religionem».

---

<sup>20</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Reverendo in Christo Patri ac D.D. Paulo Volzio, religiosissimo abbati monasterii quod vulgo dicitur Curia Hugonis*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., pp. 59-91.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 88, ll. 430-433.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88, ll. 437-440.

In questi passaggi della lettera a Paul Volz emergono evidenti analogie con le opinioni che Alciato esprime sugli stessi argomenti nel *Contra vitam monasticam*. Anche per il giureconsulto milanese i monaci sono uomini oziosi, incapaci di provvedere anzitutto a sé stessi. Dato che essi vengono sistematicamente meno al dovere cristiano della carità, ma anche poiché si sostengono proprio grazie a quelle elemosine altrimenti destinate agli ultimi e ai diseredati, il loro atteggiamento si traduce in una vera e propria sciagura sociale a danno dei poveri<sup>23</sup>. Alciato riserva un rimprovero speciale a coloro che, abbracciando la vita monastica, hanno rinunciato a un ricco patrimonio. In tale modo essi non soltanto si sono infatti privati dei mezzi per soccorrere il prossimo, ma hanno per sempre sottratto quelle risorse anche ai loro familiari ed eredi:<sup>24</sup>

«Si qui enim ex vobis prius divites erant, hi non inopum, non pauperum miserti, nihilque illis legantes, sed et fratribus et agnatis derelicto patrimonio in religionem vestram ingrediuntur. Et cum de vestro nihil in pauperes miserosque effundatis, eorum tamen eleemosinis vescimini. Quot enim arbitramini viros bonos et Deo addictos, qui inopum miserias suis facultatibus propellerent, nihil illis dare, sed ea omnia potius in vos prodigere?».

Alciato dipinge un quadro a tinte fosche dei monaci e del loro genere di vita inoperoso. Essi credono di ottenere il favore di Dio con i sermoni e con le preghiere, ma per il giurista queste loro attività nulla hanno a che vedere con la carità impartita da Cristo e dagli apostoli<sup>25</sup>. Essa si manifesterebbe invece nella forma di un sostegno concreto a

---

<sup>23</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 63, ll. 28-31: «At vos haec tantum abest ut curetis, ut existimem nullam unquam aequae grandem calamitatem pauperum miserorumque ordinibus invectam, atque ea est qua vos illos affligitis».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63-65. Altrove egli scrive anche che «Igitur cum omni voce laudetur qui proximum suum iuvat, vos illud vivendi institutum sequimini quo neminem sublevare potestas vobis ulla est: divitiis enim et opibus haudquaquam permittitur, cum profundissima paupertate vos oppressos praedicetis. Sic ea nimirum re qua maxime mortalis mortalem iuvare potest vos caretis» (p. 73).

<sup>25</sup> Erasmo lascia trasparire lo stesso duro giudizio nei confronti dei monaci incapaci di soddisfare le esigenze concrete del prossimo. Cfr. ad esempio ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., p. 101, ll. 899-902: «Eget frater ope tua, tu interim preculis tuis Deo obmurmuras fratris egestatem dissimulans: aversabitur istas preces Deus. Quomodo enim te orantem audiet Deus, quum tu non audias homo hominem?».

bisogni reali, di fronte ai quali la vita appartata dei monaci, per giunta privati di qualsivoglia ricchezza, è in grado di offrire soltanto un aiuto molto limitato.<sup>26</sup>

«Verum non est quod idcirco etiam proximo inde vos prodesse gloriemini, quandoquidem etsi in haec monasteria non descendissetis, ea tamen ratione quibusdam auxilio esse non prohiberemini. Non igitur proximo prodestis quia Minoritae, nam eo modo quisque simplex sacerdos quenquam potest iuvare, sed divitiis facultatibusque vestris idcirco nulli prodesse potestis quia Minoritae. Hoc itaque vestri ordinis delictum est».

### 3. Il buono e il cattivo uso del mondo

Erasmus affida alle battute finali della lettera a Paul Volz il cuore del suo insegnamento sul retto vivere cristiano, a prima vista mitigando le dure critiche rivolte alla vita monastica nelle pagine precedenti. Agli occhi del teologo olandese ogni cristiano dovrebbe scegliere per sé il genere di vita che si adatta meglio alla propria costituzione fisica e intellettuale, senza invidiare o disprezzare l'istituto scelto da altri. I cristiani dovrebbero infatti tendere verso la causa di Cristo, utilizzando al meglio le proprie capacità ed esortandosi e aiutandosi vicendevolmente lungo il comune percorso di salvezza.<sup>27</sup>

«Superest igitur, ut nemo vel sibi stulte placeat ob vitae genus ab aliis diversum vel alienum institutum despiciat damnetve, verum in omni vitae genere sit ho omnium commune studium, ut pro sua quisque virili ad Christi scopum omnibus praefixum enitatur et ad id invicem nos cohortemurque etiam adiutemus, nec invidentes

---

<sup>26</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 73-75.

<sup>27</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Reverendo in Christo Patri ac D.D. Paulo Volzio*, cit., p. 88, ll. 441-446.

iis, qui nos in hoc stadio praecurrunt, nec fastidientes imbecilles, qui nos assequi nondum possunt».

Se ci si limitasse a queste righe si dovrebbe ragionevolmente concludere, con Erasmo, che la scelta di aderire a un genere di vita oppure a un altro, oltre a essere affatto personale è del tutto indifferente ai fini della redenzione dell'anima dopo la morte. Che per il teologo olandese le cose non stiano esattamente in questi termini, e che egli ponga la vita laica su un piano superiore rispetto alla vita monastica, lo suggeriscono alcune sue considerazioni nel corpo centrale dell'*Enchiridion*.

Il capitolo ottavo, che espone *Alcune regole generali sul vero cristianesimo* in ventidue canoni di lunghezza assai variabile, rappresenta il cuore dell'intera opera erasmiana<sup>28</sup>. Erasmo sostiene nel quarto canone che il mondo sia governato da un triplice ordine delle cose<sup>29</sup>. A mezzo dei due estremi rappresentati dagli atteggiamenti irrimediabilmente turpi, che l'autentico cristiano deve evitare in ogni modo, e altri per loro natura virtuosi, che al contrario devono essere sempre coltivati, egli pone un terzo genere di realtà "indifferenti"<sup>30</sup>. Per loro natura intermedie, esse possono essere vantaggiose oppure svantaggiose per il cristiano, a seconda che agevolino oppure ostacolino il suo percorso verso la beatitudine. Erasmo invita espressamente il lettore a giudicare tali realtà mediane sulla base della loro utilità o della loro inutilità, aprendo in tale modo a una riflessione sul buono e sul cattivo uso del mondo. Se infatti è indubbio che morire al peccato e ai desideri carnali significa avvicinarsi a Cristo («Ardua quaedam et paucissimis, etiam monachis, cognita res est mori peccato, mori desyderiis carnalibus, mori mundo. Et haec est communis omnium Christianorum professio»<sup>31</sup>), a colui che percorre la via del sommo bene sembra aprirsi anche la possibilità di servirsi del mondo per avvicinarsi alla meta. Fare uso del mondo in modo giusto significa per Erasmo riferire

---

<sup>28</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *Regulae quaedam generales veri christianismi*, pp. 158-268.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 170-180. Lo schema rinvia a un'altra tricotomia cara al teologo olandese, quella relativa alla natura dell'uomo dotato di un corpo, di uno spirito e di un'anima, alla quale egli dedica ampio spazio nel capitolo settimo dell'*Enchiridion*. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *De tribus hominis partibus, spiritu, anima et carne*, pp. 152-158.

<sup>30</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *Regulae quaedam generales veri christianismi*, p. 172, ll. 137-149.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 166, ll. 28-30.

a Cristo ogni esperienza e ogni attività, guardandosi al contempo dal pericolo che essa da strumento si trasformi a scopo ultimo della vita:<sup>32</sup>

«Ergo scientia in mediis principatum obtinet; deinde sunt valitudo, sotes ingenii, facundia, forma, vires, dignitas, gratia, autoritas, prosperitas, fama, genus, amici, res familiaris. Horum unum quodque ut proximo cursu ad virtutem conducet, ita maxime erit adhibendum, sed si quidem currentibus nobis offerantur. Sin minus, non erit tandem horum gratia a proposito cursu deflectendum».

Lo studio delle lettere detiene il primato tra le attività secolari delle quali il cristiano può servirsi per affrettarsi nella via della virtù. Insieme ad alcune qualità personali - la salute, l'ingegno, l'eloquenza, la bellezza, la dignità, la gentilezza - rientrano in questo elenco occupazioni e attributi dall'alto valore politico e sociale: l'autorità, la ricchezza, la fama, la nobiltà, i legami familiari e le amicizie. Agli occhi di Erasmo l'amministrazione del denaro, così come l'ottenimento di cariche e onori, il godimento dei piaceri e, in definitiva, la stessa vita corporale possono rivelarsi un valido aiuto per colui che si prefigge Cristo come unico scopo della vita<sup>33</sup>. In questo senso le passioni e ogni altra insidia del mondo devono interpretarsi come un dono di Dio e dunque non devono essere respinte. Esse rappresentano per il cristiano una prova e uno stimolo per rinforzarsi nella virtù e nella fede («virtus in infirmitate perficitur»)<sup>34</sup>, cosicché l'uomo immune da ogni tentazione, che non combatte contro la sua parte carnale, deve temere di essere stato respinto dalla divina misericordia: «Maximum est argumentum hominem a divina misericordia reiectum esse, quum nullis tentationibus incessitur»<sup>35</sup>.

Se da un lato, dunque, Erasmo ammette e anzi guarda con prudente favore a un impegno attivo nelle attività secolari, dall'altro lato egli esorta il buon cristiano a scegliere consapevolmente Cristo come unico scopo della sua vita e a fare uso del mondo come se

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 174, ll. 165-169.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 176, ll. 186-187: «Quod dixi de pecunia, idem de honoribus, voluptatibus, valitudine, imo et de ipsa vita corporis accipe».

<sup>34</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *De homine interiore et exteriori et de duabus partibus hominis ex literis sacris*, p. 144-152, qui p. 150 ll. 774-775

<sup>35</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *Regulae quaedam generales veri christianismi*, p. 254, ll. 473-474.

non se ne servisse<sup>36</sup>. Quasi a volere ribadire il loro carattere soltanto strumentale, il grande umanista sostiene in un altro punto che nel percorso di riscoperta della pietà interiore può rivelarsi dannoso indulgere eccessivamente alle attività indifferenti<sup>37</sup>. Pur con tali riserve Erasmo sembra collocare la vita dell'uomo laico, che si muove liberamente nel mondo e combatte a viso aperto contro le insidie e i pericoli della vita terrena, su un piano moralmente superiore al genere di vita monastico. Egli rimprovera ai monaci di attribuire la massima importanza alle cerimonie, ai digiuni e alle liturgie, insomma a tutte quelle manifestazioni esteriori della fede nelle quali non si trova però la vera religione<sup>38</sup>. La pratica della vita spirituale, alla quale ogni cristiano deve tendere, consiste invece nella carità verso il prossimo, in mancanza della quale anche le opere esteriori perdono di qualsivoglia valore e facilmente rischiano di scadere in una grave superstizione:<sup>39</sup>

«Deinde admonet usum vitae spiritalis non tam in ceremoniis quam in proximi charitate sitam esse: Quaerite iudicium, subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam. Similia subtextuit et alteri loco de ieiuniis: Nonne hoc est magis ieiunium quod elegi? Dissolve colligationes impietatis. Solve fasciculos deprimentes. Dimitte eos, qui confracti sunt liberos et omne onus dirumpe. Frange esurienti panem tuum et egens vagosque induc in domum tuam. Qum videris nudum, operi eum et carnem tuam ne despexeris».

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 176, ll. 187-190: «Tanto ardore ad unum Christum nostrum scopum oportet eniti, ut horum nihil vacet magnopere curare, sive quum dantur sive quum tolluntur. Reliquum est, ut qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utentes». Il significato profondo di tale invito enigmatico sembra comprendersi meglio alla luce della regola, che Erasmo presenta compiutamente nel quinto canone, secondo la quale aderire alla vera pietà significa progredire dalle cose visibili, che quasi sempre sono o imperfette o indifferenti, a quelle invisibili, secondo una bipartizione connaturata anche all'uomo, composto di una parte esteriore visibile e di una parte interiore invisibile (*ivi*, pp. 180-216).

<sup>37</sup> Così, ad esempio, Erasmo mette in guardia il lettore dai pericoli dell'avarizia: «Piis autem et illud satis est, quod naturae parum est. Quanquam equidem non ita valde miros istos, qui rem universam suam semel relinquunt, ut impudentius mendicent alienam. Non est culpa possidere pecuniam, sed mirari pecuniam cum vicio coniunctum est. Si affluit, fungere boni dispensatoris officio. Sin eripitur, ne macerare tanquam re magna spoliatus, imo gaude tibi detractam sarcinam periculosam». (ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *Adversus irritamenta avaritiae*, pp. 280-286, qui p. 282, ll. 875-879).

<sup>38</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cit., *Regulae quaedam generales veri christianismi*, p. 200, ll. 508-514: «Verum Christum visibilibus rebus ob visibilia colere et in his fastigium religionis ponere, hinc sibi placere, hinc alios damnare, his instupescere atque adeo immori, et (ut semel dicam) his ipsis a Christo avocari, quae ad hoc tantum adhibentur, ut ad eum conducant, hoc est nimirum a lege evangelii, quae spiritalis est, deessidere et in iudaismum quendam recidere, neque minus forte periculosum quam sine hac superstitione magnis et apertis animi viciis laborare. Capitalior hic quidem morbus. Esto, sed ille insanabilior».

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 210-211, ll. 725-731.

Lo stretto legame tra Alciato ed Erasmo su questo punto delle loro dottrine è evidente. Esso emerge nei passi del *Contra vitam monasticam* in cui il giureconsulto milanese prima mette a nudo un preteso parassitismo dei monaci e poi tesse le lodi dell'uomo laico, nel quale, come ha elegantemente scritto Silvana Seidel Menchi, «la pietà cristiana trova una più compiuta realizzazione che nel monaco privo di altre cure fuorché pregare e cantare»<sup>40</sup>. Alciato supera i limiti entro i quali Erasmo aveva costretto la sua analisi sul buono e sul cattivo uso del mondo. Pur richiamandosi in diversi punti alla linea tracciata dal teologo e umanista olandese nell'*Enchiridion*, egli sviluppa nella sua epistola il discorso sino alle sue estreme conseguenze e perviene così a conclusioni radicali sui vantaggi di una vita laica libera dagli obblighi monastici.

Alciato è del resto un uomo di diritto e si dimostra interessato ad alcuni aspetti "pratici" del problema, che nell'opera di Erasmo sembrano invece rimanere in secondo piano o cedere il passo a riflessioni più di carattere teologico. Entrambi gli umanisti condannano le pratiche religiose dei monaci. Tuttavia, mentre Erasmo considera tali pratiche soprattutto come una grave deviazione dallo spirito della legge evangelica, Alciato le riconosce come una testimonianza dell'assoluta improduttività dell'istituzione monastica, la quale, pur essendo sterile, tenta di imporsi come necessaria vivendo a spese delle categorie veramente attive nella società:<sup>41</sup>

«Quis enim pauperem virum, multis filiis oppressum, solis manibus suis et sibi et familiae victum indies parantem, Dei tamen nihilominus memorem, non credat longe magis coelitibus acceptum quam illi sint qui nullam aliam habent curam quam orandi ieiunandive? Ille in crastinum quid manducaturus, quid filiis suis praestiturus cum lucellum illud incertum sit, ignorat. Vos non posse quicquam vobis deesse certi estis, cum ordinaria ex ptochotrophiiis portio numquam deficiat, triariorumque fame oppresso et disiecto vestro agmini operam exhibeat».

La critica di Alciato contiene alcune considerazioni sulla lotta intestina tra la parte corporale e la parte spirituale dell'uomo, sul ruolo di guida della ragione e sul vantaggioso

---

<sup>40</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., p. 185.

<sup>41</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 93, ll. 23-31.

stimolo della carne per consolidare la virtù<sup>42</sup>. Sono temi di chiara ispirazione erasmiana, che egli tuttavia sviluppa ancora una volta in modo affatto originale. L'uomo laico che riesce a conservarsi spiritualmente sano e a vivere in maniera integerrima tra tante tentazioni è per Alciato migliore del monaco che, pur volendo compiere il male, non ha la possibilità di farlo agevolmente. Era proprio questa la condizione di vita nella quale si trovava anche Bernardo Mazzio, prima di essere rapito dal desiderio di unirsi ai frati francescani. Quando ancora la sua mente era libera dalle preoccupazioni della religione, così ricorda Alciato, la sua onestà non aveva mai vacillato e di fronte a mille tentazioni si era sempre dimostrato impermeabile ai vizi:<sup>43</sup>

«His adde eum, qui inter tot illecebras sanus et integer vivit, esse illo meliorem cui, etsi malefaciendi voluntas adsit, facultas tamen non aequae est in promptu. Si enim sacris solutum bene te noveram, cum mille tibi oblectamenta, mille occasiones offerrentur, in probitate tamen praestabas, adversusque vitia eras plane murus (quod aiunt) aheneus. Memini ipse quantam libidinibus indulgendi commoditatem quandoque habuisti, quantam comparandae pecuniam, quae tamen candidissimo animo ultro adversatus es, tuique ipsius victorem ostendisti. Cum itaque ista faciebas, nonne te tunc probissimum fuisse non inficiaberis, et multo quam nunc sis clariorem, qui etiamsi peccare velles non tamen commode posses?».

Alciato respinge come inverosimile l'idea che Mazzio abbia desiderato diventare monaco per resistere meglio alle tentazioni. Sin da giovane egli si era sempre comportato in modo irreprensibile e dunque agli occhi del giureconsulto milanese appare assai improbabile che, superati i quarant'anni, possa davvero temere di riscoprire dentro di sé il seme del vizio e del peccato. Alciato esorta dunque l'amico a ritornare al suo precedente

---

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, p. 97, ll. 6-22: «Scripsit Plato pugnare sibi ipsis omnes homines, neminemque esse qui sibi hostis non sit, praecipuamque inde victoriam esse si se ipsum quis vicerit. Sic e converso infelicissimi exempli est a se vinci. Quod et Eusebius Pamphilius non praetermisit. Non enim solus unusquisque nostrum sed adversarios duos habet: voluptatem et dolorem, quibus futuri eventus desideria aggregantur quae spei nomine comprehenduntur. Si non improprie loquamur qui dolorem praecedat timor, quae quae voluptatem confidentia est. Sunt autem in nobis hae fluctuationes quasi nervi quidam aut funes quibus in diversas partes trahimur. Ratione vero in hoc adigimur ut constanter melioribus adhaerere nos cogat. Quod institutum optimus quisque pertinaciter servat, nec voluptatibus, desideriis superari se sinit. Non mirum igitur si usque adeo difficile si bonum esse, cum intra domesticos (quod aiunt) parietes non desit, quod nos, nisi audacter obstiterimus, in malos mores urgeat. Vere itaque ille sapiens et cautus incomparabilisque prudentiae est qui per tot rerum angustias salebrosaque itinera salutem suam urat, qui tot difficultatibus inoppressum insuperabilemque se conservat».

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 93-95.

stile di vita e, riprendendo un tema già caro ad Erasmo, lo avverte che quanto più gravi saranno i pericoli e le insidie che egli si troverà ad affrontare, tanto maggiore sarà la lode che si sarà meritata al termine della battaglia:<sup>44</sup>

«At fortasse verebare ne constantia illa animique robur aliquando frangeretur? O bella ratio, ut qui in ipso iuventutis flore ad quadagesimum et eo plus annum optimus pervenerit, et infractus quidem adversus vitales fluctus, scopulos, nunc senex labatur, iuvenilibus vitiis rapiatur, quique mansuetissimus pullus nunc cantherius ferox et indomitus evadat! Non assentiam tuae huic rationi, quinimo ut in pristinum vitae gradum redeas adhortabor, in quo multo excellentior futurus es, et quo periculo proprio reo integritatis tuae maiorem laudem reportaturus. Si quidem huc traxerim quod Paulus scripserit infirmitate fortitudinem perfici, et quod Graeco proverbio *χαλεπὰ τὰ καλὰ* dicitur».

Il favore con il quale Alciato giudica l'impegno pubblico dell'uomo laico al servizio della comunità politica assume nel *Contra vitam monasticam* un doppio significato. La lode che ciascuno può vedersi riconosciuta per le proprie attività si dispiega in primo luogo nel mondo terreno, nelle relazioni con gli altri membri della collettività alla quale egli appartiene. Si tratta in quel caso di un onore che si riflette non soltanto in un guadagno commisurato all'opera prestata, ma anche nella gloria associata al proprio nome<sup>45</sup>. Per Alciato il buon cristiano impegnato nella pratica attiva della fede riscuote il premio per la propria condotta in secondo luogo dinanzi a Dio. Un legame

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 95, ll. 10-19.

<sup>45</sup> Scrive Alciato ricordando la vita passata di Bernardo Mazzi: «Eam pecuniam optimis artibus lucrabaris, nec non minus cum magna nominis tui gloria, unde et honorarium dicitur. Profitendo plurimis proderas, et ut ipsi caverent et ut aliis tantum facerent. Quae dignior philosophia ista hac tua professione dici poterat?» (*ibid.*, p. 77, ll. 6-11). E altrove: «Caeterum illum forti tandem animo esse, qui ubi summa recte vivendi difficultas adest, ibi strenuum se infractum, insuperabilem, ostendit. Qua ratione si quisquam magistratus ita se gerit ut bonum nomen ex administratione acquirat, is vere fortis est et indomitus. Cum enim vulgata paroemia dici coeptum est: 'Magistratus virum arguere', tum cognitum fuit, non qui in solitudinibus impercussos se praestant summam laudem mereri, sed qui in ipso foro, in hominum frequentia digna memoratu agit, vere laudandum esse. Quapropter caeteris illi praesunt, ut non inscite bonos iudices in civitatibus auro comparent, strenuos milites argento, agricolas autem et huiusmodi artifices aeri ac ferro. Quod si aliquid de vobis ille divinasset, nescio certe cui metallo magis similes esse dixisset quam plumbo, quod obtusum, penetrabile, fragile est, oneribusque ferendis non satis accommodatum. Sic et vos, uti arbitror, tentationibus ferendis non exercitati, dum hac mundi illecebra expugnari dubitatis, in vestris his conventiculis sedetis, non pectora ostenditis, non cominus congregimini, sed per socordiam terga datis, hacque potissimum fuga quaeritis evadere. Contra ipse Iacobi illud in epistolis dictum approbavero: 'Beatus vir qui suffert tentationem, qui cum probatus erit, accipiet coronam vitae quam promisit Deus his a quibus fuerit dilectus'» (*ibid.*, p. 99-101).

indissolubile tiene insieme la dimensione terrena e la dimensione spirituale della carità cristiana e proprio nel punto di incontro tra quelle due realtà la riflessione di Alciato sul buono uso del mondo sembra giungere a compimento.

#### *4. Il cristianesimo delle origini e i caratteri ideali del vero monachesimo*

La valorizzazione dell'impegno di ogni cristiano negli affari pubblici e il riconoscimento della dimensione sociale dell'individuo rappresentano aspetti centrali della critica di Alciato alla vita monastica. Il giureconsulto milanese tratteggia nella parte centrale dell'epistola una personale gerarchia della società, nella quale si riflettono in maniera evidente la sua predilizione per il genere di vita laico e il valore che egli attribuisce alle diverse classi sociali che compongono una comunità politica. Alciato riserva il posto più alto della piramide ai giudici, per il loro contributo decisivo alla buona amministrazione del bene pubblico, e colloca in seconda posizione i soldati. Il terzo e il quarto gradino spettano a contadini e artigiani. I monaci, considerati alla stregua di una inutile zavorra per la società, occupano invece la posizione più infima della gerarchia:<sup>46</sup>

«Illum forti tandem animo esse, qui ubi summa recte vivendi difficultas adest, ibi strenuum se infractum, insuperabilem, ostendit. Qua ratione si quisquam magistratus ita se gerit ut bonum nomen ex administratione acquirat, is vere fortis est et indomitus. Cum enim vulgata paroemia dici coeptum est: 'Magistratus virum arguere,' tum cognitum fuit, non qui in solitudinibus impercussos se praestant summam laudem mereri, sed qui in ipso foro, in hominum frequentia digna memoratu agit, vere laudandum esse. Quapropter caeteris illi praesunt, ut non inscite bonos iudices in civitatibus auro comparent, strenuos milites argento, agricolas autem et huiusmodi artifices aeri ac ferro. Quod si aliquid de vobis ille divinasset, nescio certes cui metallo magis similes esse dixisset quam plumbo, quod obtusum, penetrabile, fragile est, oneribusque ferendis non satis accommodatum».

---

<sup>46</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 99, ll. 13-24.

Alciato rintraccia il più illustre antecedente storico di una ideale società cristiana, così come egli la prefigura nelle pagine della lettera a Bernardo Mazzio, nel genere di vita praticato dagli apostoli e dai cristiani dei primi secoli. Ad attirare l'attenzione del giureconsulto è in primo luogo la circostanza, che egli ricava dalle lettere di San Paolo, secondo la quale i cristiani furono votati da principio a una vita attiva, orientata al responsabile adempimento degli obblighi sociali, mentre poco o nessun valore essi dovevano attribuire a una condotta di vita contemplativa simile a quella praticata dai monaci del secolo XVI. Secondo la visione di Alciato i primi cristiani si distinguevano per la loro indifferenza nei confronti dell'agio e della ricchezza, ma anche per la capacità di provvedere in autonomia ai propri bisogni materiali, e trascorrevano una vita frugale in totale astensione dal vizio e dal peccato<sup>47</sup>.

La seconda ragione per la quale Alciato rievoca l'epoca degli apostoli e dei primi cristiani come modello ideale al quale ispirarsi per la riforma del mondo cristiano è rappresentata dall'unità originaria della Chiesa. I primi cristiani sarebbero stati infatti accomunati tra loro per il semplice fatto di essere cristiani, mentre erano a loro ancora sconosciute le funeste divisioni interne, che tanto peso avrebbero invece avuto successivamente anche nella storia degli ordini monastici<sup>48</sup>. Alciato ricorda che proprio in questo contesto culturale, all'interno del quale nessuna particolare distinzione era data tra mondo laico e mondo religioso e al quale anzi era sconosciuta l'idea stessa della vita monastica, nacquero i martiri e i testimoni della fede cristiana<sup>49</sup>.

L'indagine sui primi secoli del cristianesimo apre anche a una minuziosa esplorazione sulle origini del monachesimo. Alciato fa risalire la prima apparizione dei monaci nella storia cristiana al momento nel quale gli imperatori romani, e tra di loro in particolare Costantino, permisero e anzi favorirono la diffusione della nuova fede. In quel rinnovato contesto storico taluni desiderarono vivere in solitudine la propria religiosità, e

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 43, ll. 20-30: «Ad hos extant Pauli quaedam epistolae quibus quam tenuis res eo in principio esset satis ostenditur. Et ne credas opulentos divitesque eos fuisse, continuis operibus urgebantur ut se alerent, nec, uti vos habetis, tabellarii nunciive erant qui Romam indefesso cursu ad ordinis generalem magistrum pro obtinenda praerogativa properarent. Tanta erat in iis frugalitas, ut possemus non absurde si praesentium hominum conventus augustis illis et sanctissimis quicquam simile habere possunt) flagriferorum scholis, quibus nostra aetate ut plurimum mechanici iniciantur, ecclesias illas comparare. Igitur qui in eis nomen dederant a vitiis abstinebant, nullius delicti rei habebantur».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 47, ll. 13-18.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 45, ll. 4-8.

per tale motivo furono appunto chiamati monaci, ma ciò non avrebbe significato anche una loro netta separazione dagli uomini laici<sup>50</sup>. Alciato rileva uno scarto profondo tra «il cristianesimo di spontaneità e libertà» praticato dai primi cenobiti e le vite irregimentate dei monaci tra il Quattrocento e il Cinquecento<sup>51</sup>. Per il giureconsulto milanese la vita solitaria e opulenta dei monaci del XVI secolo e i loro sforzi di distinguersi in ogni modo dai laici, testimoniati dall'adesione a rigide regole sul vestiario e sull'alimentazione, nulla hanno a che vedere con il genere di vita praticato dai cenobiti dei primi secoli. Essi vestivano infatti abiti semplici, comuni anche ai laici, e in disprezzo delle ricchezze si dedicavano alla lode di Dio. Alcuni tra loro erano inoltre impegnati in lavori manuali, grazie ai quali si garantivano il sostentamento e provvedevano ai bisogni dei poveri e dei bisognosi.<sup>52</sup>

«Non erant hi quales nostri temporis, furva tunica induti, caput cucullione contecti, solitarii a laicis inter se nimis frequentes, carnem perosi, pastillos, scriblitas, placentas, pisces pretiosissimos comedentes, latifundiis ditissimi, sed qui vestimentis in promiscuo genere uterentur divitias contemnentes solius Dei laudibus insisterent, sudore alioquin suo victitantes, quippe qui legerim, eorum aliquos vili mercede caementa et terram baiulare solitos qua se alerent, et quod superflueret caeteris inopibus largiri».

L'immagine che Alciato tratteggia dei primi monaci ricorda per lunghi tratti le riflessioni di Erasmo, che agli stessi argomenti dedica pagine importanti del *De Contemptu mundi* e dell'*Enchiridion*, ma soprattutto della sua *Vita* di San Girolamo, che egli pubblicò nel 1516 come introduzione ai nove tomi dell'*Opera omnia* geronimiana. Nella *Vita Hieronymi* Erasmo afferma che il monachesimo delle origini era molto distante da quel genere di vita, irretito in cerimonie, che al suo tempo egli vede svolgersi nei monasteri di tutta Europa. A scegliere l'istituto monastico erano in passato, secondo l'umanista olandese, soprattutto coloro che avevano particolarmente a cuore la libertà. I

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 47-49: «Caeterum, quoniam illorum virtute iam res christiana mirum in modum creverat, et iam Constantini lege templa sua pagani claudere erant iussi, unusque Christus omni in orbe cantabatur, fuere qui secessum amaverint, unde monaci dicti sunt, quorum institutum ita Hieronimo placuit Rufinoque, ut in hoc albo nomen dederint».

<sup>51</sup> L'espressione si trova in S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 184.

<sup>52</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 49, ll. 2-9.

primi monaci conservavano infatti, a differenza dei loro successori, la disponibilità del proprio patrimonio e la facoltà di viaggiare e trasferirsi dove desideravano<sup>53</sup>. Essi godevano di una grande autonomia di decisione in ogni aspetto della vita monastica. Potevano testimoniare liberamente la propria fede in Cristo ed erano sciolti da voti particolari, al punto che anche lo studio, i digiuni, i salmi e le veglie – vale a dire tutto l’armamentario di pratiche alle quali i monaci contemporanei sono invece costretti – erano allora espressione di una libera scelta individuale<sup>54</sup>.

Regole stringenti regolavano i tempi e i modi della vita monastica nella prima età moderna e gli spazi di autonomia del monaco erano molto limitati. La libertà dei monaci si esplicava pertanto in via preferenziale nella rinuncia ai voti e nel ritorno alla vita laica. Alciato si sofferma sul problema del *ius recedendi* dalla vita monastica in una prospettiva eminentemente giuridica. Egli si erge con determinazione a difesa di tale diritto, contro le pretestuose accuse di incoerenza e volubilità che circondano la scelta di abbandonare il monastero, e illustra in modo organico la sua disciplina giuridica agli inizi del secolo XVI. Si apprende così che durante il noviziato ogni giovane monaco si distingue dai laici soltanto per l’abito. Egli beneficia di un periodo di prova annuale per valutare la propria predisposizione alla vita nel monastero e fare esperienza dell’istituzione monastica. Durante questo lasso di tempo egli conserva la libertà di lasciare in ogni momento quel genere di vita. La sua adesione all’ordine diventa infatti irrevocabile soltanto alla scadenza del termine.

Alciato sostiene che le norme dello *ius recedendi* tutelano in particolare coloro che, dopo essersi guardati dentro e avere capito di non essere adatti alla vita monastica, decidono di abbandonare il percorso intrapreso e di fare ritorno nel mondo dei laici. Si tratta con tutta evidenza di un’argomentazione tagliata su misura sulla condizione di

---

<sup>53</sup> Anche Alciato denuncia che in osservanza del voto di povertà i monaci sono costretti ad abbandonare il proprio patrimonio, privandosi in tale modo di uno strumento straordinario per adempiere alla carità verso il prossimo. Cfr. *supra*, cap. III, pp. 112-113.

<sup>54</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita Hieronymi*, cit., p. 34, ll. 234-242: «Pensitatis igitur omnibus ac circumspectis, monachi placuit institutum; ne quis in hoc erret, id temporis longe diversum erat ab hoc quod hodie videmus cerimoniais obstrictum; imo quibus maxime libertas erat cordi, hi monachi professionem suscipiebant. Primum enim res manebat integra, manebat commigrandi remigrandique quo vellent potestas. Manebat dulcissimum ac liberrimum ocium. Ad studium, ieiunia, psalms, vigiliis aut suoapte incitabantur animo aut exemplis invitabantur, non cogebantur hominum constitutiunculis. Vestitus erat simplex, nec is tamen praescriptus sed suo cuique arbitrio sumptus, non qui prodigiosam novitate faceret insignem et digito notandum sed qui simplicitatem Christianam prae se ferret».

Bernardo Mazziò, che Alciato tenta in ogni modo di dissuadere dal desiderio di vivere la propria vita da monaco. Egli informa l'amico che molti uomini autorevolissimi hanno esercitato in passato il diritto di ripensamento e nonostante ciò – questo è il punto centrale della riflessione del giurista milanese – hanno condotto una vita moralmente irreprensibile:<sup>55</sup>

«Nam alicuius iudicii viros non est quod insultaturos arbitrere, quandoquidem optime illi noscent, nulla te adhuc lege coherceri, annumque vobis dari ut interea vestras vires experiamini, ut religionis instituta exploretis; quapropter interea a laicis solo habitu differre, recedendi veniam liberrimam concedi, legibus ita caveri qui earum vires tenoremque servet, nullius criminis, infamiae, notae reum esse, plurimos gravissimae auctoritatis viros ex monasteriis hoc temporis interstitio digressos, nihilominus tamen inculpatae vitae candidissimisque moribus existere».

Anche Erasmo sostiene invero nella *Vita* di San Girolamo, con riferimento ai primi monaci, che essi conservavano la libertà di cambiare opinione e potevano in ogni momento fare ritorno alla vita laica, se ritenevano che essa si confacesse meglio alle loro caratteristiche fisiche e ai loro interessi intellettuali. In tale caso la pena nei loro confronti consisteva tutta in una nota di incostanza: «Si quem forte sui instituti poenitentia coepisset, tota demum poena erat inconstantiae nota»<sup>56</sup>. L'umanista olandese è però interessato a rilevare anche i numerosi vantaggi che la vita monastica offriva a coloro che decidevano di seguire quel genere di vita. Così, ad esempio, egli scrive che la scelta del monastero permetteva di sottrarsi elegantemente ai vincoli familiari, che spesso rappresentavano un ostacolo importante a una vita dedicata interamente agli studi, ed esentava dall'assunzione di gravosi incarichi pubblici e dagli obblighi di corte. Erasmo attribuisce poi grande importanza anche a quei vantaggi che dispiegavano il loro effetto nell'ambito della moralità. In virtù del loro ritiro dal mondo i monaci dei primi secoli subivano infatti in misura molto minore il fascino del potere ed erano meno esposti a certe

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 133, ll. 1-9.

<sup>56</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita Hieronymi*, cit., p. 34, ll. 243-244.

inclinazioni alla tirannia, che allora invece condizionavano in modo significativo l'attività dei vescovi<sup>57</sup>.

Si tratta di problemi di strettissima attualità anche per le realtà monastiche della prima età moderna. In merito agli ostacoli che gli obblighi familiari possono rappresentare per una vita votata al monastero, Alciato prende inizialmente le mosse dalla linea tracciata da Erasmo, ma poi se ne distanzia per sviluppare l'argomento in maniera originale. Nel *Contra vitam monasticam* egli sostiene, con l'umanista olandese, che la riverenza verso i genitori non deve impedire a un figlio di intraprendere la vita monastica, soprattutto qualora il novizio ritenga che quel genere di vita rappresenti per lui il rifugio più sicuro contro il peccato. In alcuni casi, tuttavia, il dovere di assistere i genitori impone ai figli di astenersi dal prendere la via del monastero. Ciò accade in particolare quando il sostegno materiale e spirituale della famiglia dipende in tutto o in buona parte dall'aspirante monaco:<sup>58</sup>

«Hic me non latet quanta mihi cum Chrysostomo lis oriatur, qui negat parentum reverentia minime quenquam retineri debere quominus monasticae vitae se totum dedat, quandoquidem ea securior sit et omnibus aliis praeferenda. Sed certe in his divinus ille vir loquitur qui divites parentes deserunt suo suffragio nulla in re indigentes. Stulta enim et inepta nimis affectatione pater matervae indolescent, cum filium aequo animo ferre non possunt, spretis omnibus delitiis, in illam vitae austeritatem transire. At te huic iniciatum minime lugebit mater, minime plorabunt fratres, sed cum maxime illis auxilio esse debueras, et cum praesertim *πρὸς ἄλφιστα* illis proderas, eo potissimum tempore de bono illo instituto decesseris? Quomodo enim aut quibus opibus anum matrem nutricabis? Quibus literis, qua doctrina ex duobus alterum fratrem institues? Tibi enim nec erit faciendi ocium, nec combibones illi tui hoc sinerent. Quomodo facetissimum illum Leonem aliqua ope proteges, ut malignam paupertatem tandem [aliqua ex parte propellat? Impiissimi certe estis, et in divina sanctorum patrum praecepta expresse committitis».

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 34-36, ll. 247-255: «Quin inter alia praestabat et haec commode illud vitae genus: huius praetextu honestius licebat ab affinium et cognatorum vinculis temet excutere, gravi nimirum onere ei cui nihil dulcius ocio studiorum. A publicis functionibus, a muniis et officiis imperialis aulae prorsus habebantur excusati; postremo minus patebant episcoporum quorundam iam tum insolescentium tyrannidi. Iam hic titulus nec a functione clericatus quicquam remorabatur, et ex nullo ordine saepius deligebantur episcopi; nec aliud quicquam erat tunc monachi professio quam priscae liberaeque vitae meditation ac pure Christianae. Haec admodenda duxi ne, qui mos est plerisque, Heronymum sui instituti faciant authorem, ad quos ille nihil attinet».

<sup>58</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 77-79.

Nella *Vita Hieronymi* Erasmo associa l'originaria professione di vita monastica a una meditazione della vita originale e libera, puramente cristiana<sup>59</sup>. Egli riprende alcune sue idee sull'argomento anche nella Lettera a Paul Volz, dove sostiene che all'origine del monachesimo era il desiderio dei monaci di sfuggire alla crudeltà degli idolatri. I primi monasteri, che furono costruiti proprio per soddisfare questa esigenza spirituale, non significarono altro che un ritorno al genuino insegnamento di Cristo. Così, mentre nel volgo si assisteva a un raffreddamento dell'originaria pietà cristiana, gli ispiratori e promotori delle prime formazioni monastiche si proponevano a quel tempo il ritorno a un puro e semplice cristianesimo:<sup>60</sup>

«Et tamen olim prima monasticae vitae origo secessus erat ab idolatrarum saevitia. Mox hos sequentium monachorum instituta nihil aliud erant quam revocamenta ad Christum. Principum aulae titulo magis quam vita quondam erant Christianae. Episcopus mox ambitionis et avariciae morbus corripuit. Vulgus item a primitiva illa charitate refrixit. Hunc secessum captavit Benedictus et post hunc Bernardus, deinde alii atque alii. Conspiratum est a paucis non in aliud quam in purum ac simplicem Christianismum».

In quelle righe Erasmo pone alla base del ritiro dei primi monaci dal mondo il loro desiderio di sottrarsi all'influenza delle superstizioni pagane. Alcuni anni più tardi, nel dodicesimo capitolo del *De Contemptu mundi*, a questo motivo egli ne aggiunge di nuovi, sostenendo che i monaci avrebbero abbandonato le città anche a causa della noia dei piaceri carnali e dei vizi oppure per la paura delle persecuzioni. Essi si sarebbero così

---

<sup>59</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita Hieronymi*, cit., pp. 35-36, ll. 253-254. Egli utilizza simili parole anche per descrivere la condizione delle prime monache, che abbracciavano liberamente il voto di verginità: «Sub idem ferme temporis Hieronymi soror virginis institutum arripuit, instigante Iuliano quodam. Sed multum et hoc dissimile ab harum conditione, quas hodie ferreis cancellis ceu feras indomitas inclusas tenent. Non quod damnem publicam saeculi consuetudinem, sed quod doleam huc denique delapsam Christianorum pietatem, ut virginum integritas claustris ferreis et repagulis murorum sit extorquenda, cum ea demum religio sit accepta Christo, non quae vi extunditur sed quae ultro a volentibus offertur» (*ibid.*, p. 38, ll. 310-316).

<sup>60</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Reverendo in Christo Patri ac D.D. Paulo Volzio*, cit., pp. 84-86, ll. 413-419.

ritirati sui monti per trascorrere una vita di angelica meditazione lontano dagli strepiti del mondo<sup>61</sup>.

Anche per Alciato la fondazione dei primi ordini cenobitici rispondeva all'esigenza di sfuggire a guerre e persecuzioni. Egli ricorda nel *Contra vitam monasticam* che San Benedetto istituì il proprio ordine monastico *pro tempore*, durante la guerra in Italia tra Goti e Bizantini, con il proposito di scioglierlo non appena la guerra fosse giunta al termine<sup>62</sup>, e precisa poi che alcuni secoli più tardi, proprio sull'esempio dei benedettini, anche San Francesco fondò il suo ordine monastico nel contesto della sanguinosa guerra tra Guelfi e Ghibellini<sup>63</sup>.

La creazione degli ordini monastici stabili e istituzionalizzati, contro i quali Alciato volge la propria critica, sarebbe invece da ricercarsi nei successori di San Benedetto e di San Francesco. I primi, avendo frainteso gli intendimenti originari del fondatore del proprio ordine, si rifugiarono nei monasteri anche al termine della guerra tra i Goti e Belisario, con il benestare dei re longobardi<sup>64</sup>. Nel richiamo di Alciato ai regnanti stranieri e al presunto favore con il quale essi guardarono al processo di snaturamento dell'ordine benedettino, Karl Enenkel ha riconosciuto una testimonianza del nazionalismo che avrebbe caratterizzato l'umanesimo italiano tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento<sup>65</sup>. Alciato interpreta anche l'ordine francescano contemporaneo come una forma degenerata di quella morigerata vita religiosa che San Francesco insegnò e promosse tra i suoi seguaci. Il giurista scrive che a inizio Cinquecento i costumi e la condotta di vita dei francescani sarebbero anzi a tal punto

---

<sup>61</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, cit., pp. 82-83, ll. 167-171: «Olim monasteria nihil aliud erant quam secessus quidam bonorum virorum, qui vel teodio voluptatum ac vitiorum, quibus id temporis hoc magis erat contaminata vita mortalium, quod adhuc promiscue viverent ethnici cum christianis, vel offensi saevitia persecutionum, relictis urbibus, in invios montes se subducebant angelicam quandam vitam meditantes».

<sup>62</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 49, risp. ll. 11-16: «Primus qui similem monachis fratribusque hisce nostris modum instituerit, quantum ex historia deprehendi, fuit Benedictus. Hic cum Gothorum bellis cum Belisario flagrantibus Italia deserta incultaque esset, flammaque et ferro omnia vastarentur, monachos hos pro tempore instituit, cessantibus bellis fortasse (ut arbitror) ad primos mores reversurus».

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 49, ll. 22-27: «Verum Benedicti exemplo trecentis abhinc annis, cum perniciosae Guelphorum Gibellinorumque factiones Italiam pessundarent nullaque civitas vel potius domus non aliquo huiusmodi scelere laboraret, pertaesus temporum iniquitatem, Franciscus ordinem hunc vestrum instituit, quem tamen posterius ita mutaverit, ut, si revivisceret, minime eum esse agnosceret quem ipse instruxerat».

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 49, ll. 16-21.

<sup>65</sup> K.A.E. ENENKEL, *Alciato's Ideas on the Religious*, cit., p. 309.

mutati che, se San Francesco fosse vivo, faticherebbe non poco a riconoscersi nel genere di vita praticato dai suoi successori<sup>66</sup>.

Alciato critica la decadenza dell'istituzione monastica per la distanza che ormai separa il genere di vita praticato dai monaci e lo spirito semplice, con il quale i cristiani dei primi secoli esprimevano la propria fede dinanzi a Dio e nei rapporti sociali. Il richiamo a un ideale neotestamentario di vita apostolica è elemento comune a molte proposte di riforma del mondo cristiano diffuse in Europa tra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna. Nella visione di Alciato i monaci, e in particolare i francescani, si sono allontanati non soltanto dagli insegnamenti del fondatore del proprio ordine, ma anche da alcune regole che secondo il giurista caratterizzavano sin dai tempi antichi il vivere politico della setta ebraica degli Esseni<sup>67</sup>. Tale modello ideale di società, al quale il giurista dedica ampio spazio nella sua epistola, costituisce un tratto innovativo della riflessione giuridica alciatea rispetto alla tradizionale critica umanistica contro la vita monastica. Alciato elogia infatti lo stile di vita degli Esseni senza riserve e anzi eleva, con una certa sorpresa del lettore, la condotta sociale di quel gruppo a esempio di morigerata vita cristiana.

Alciato riscopre nello stile di vita degli Esseni, insieme a significativi elementi di novità rispetto alla tradizione cristiana<sup>68</sup>, importanti tratti comuni con le comunità cristiane dei primi secoli: Si tratta dei temi maggiormente cari al giurista, che rappresentano nel complesso la prospettiva politica e giuridica dalla quale egli muove le proprie critiche ai monaci: la cultura del lavoro manuale e dell'autosufficienza

---

<sup>66</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 49, ll. 25-27.

<sup>67</sup> Sulla riscoperta degli Esseni ad opera di Alciato si veda K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., pp. 16-20; CH. BÉNÉVENT, *Erasmé, Alciat et le Contra vitam monasticam*, cit., pp. 237-240.

<sup>68</sup> Il senso di giustizia assume presso gli Esseni caratteristiche peculiari, che lo differenziano in maniera decisiva da quello cristiano. Come ricorda Alciato, gli appartenenti a quella setta ebraica conservano un alto senso di giustizia riparatoria, nel quale trovano spazio anche l'odio per il nemico e la vendetta. Cfr. A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 61, ll. 9-14. Sul punto si veda anche K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., pp. 18-19.

economica<sup>69</sup>; il senso di comunità e l'attenzione verso i bisogni materiali del prossimo<sup>70</sup>; una concezione sobria della vita lontana da ogni vizio e peccato<sup>71</sup>.

### 5. La critica dei monaci contemporanei

Tanto Erasmo quanto Alciato associano la vita dei primi monaci a una forma di "cenobitismo informale e libertario, insofferente di vincoli e privo di imposizioni"<sup>72</sup>. Tra Quattrocento e Cinquecento un rigido sistema di norme regolamenta al contrario ampi aspetti della vita nel monastero. I monaci contemporanei diventano così l'obiettivo delle critiche dei due umanisti, che riconoscono nei voti religiosi di obbedienza, povertà e castità il tradimento dello spirito di libertà che animava i loro predecessori.

Nella lettera a Paul Volz Erasmo ricerca la ragione del declino morale dell'istituzione monastica nell'influenza dei costumi profani. In ragione di questa negativa ascendenza i monaci del suo tempo si dedicherebbero a ogni genere di affari mondani, anche se ciò non impedisce loro di ostentare una falsa santità di vita<sup>73</sup>. L'umanista olandese sostiene altrove che i monasteri hanno smarrito lo spirito originario

---

<sup>69</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 61, ll. 21-23: «Laborabant Essaei propriis manibus mechanicae et vilissima officia exercebant, ut inde sibi victum compararent».

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 59, ll. 7-11: «Rursus divitias omnes adeo ait ab illis despectui haberi, ut mira inter eos sit paupertatis concordia, cum nemo praeter caeteros aliquid possideat, sed communia omnia habent, alteroque aut ditior aut puperior alter non sit, eademque omnibus (uti fratribus convenit) est facultas».

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 57-59: «Eos inter se summum amorem observantiamque habere, voluptatem omnem quasi vitio animi non careat aspernari, modestiam animique tranquillitatem ab omni cupiditate et sordibus remotam imprimis amplecti».

<sup>72</sup> L'espressione è stata coniata da E.V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement: étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, Droz, 1954, p. 95 e poi ripresa anche da S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., p. 184.

<sup>73</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Reverendo in Christo Patri ac D.D. Paulo Volzio*, cit., pp. 86-88, ll. 419-426: «Deinde temporis progressu paulatim cum opibus accreverunt caeremoniae, refrixit germana pietas ac simplicitas. Et cum videamus passim monasteria ad mores plus quam prophanos degenerasse, tamen novis institutionibus oneratur mundus, quasi non et ii paulo post eodem sint prolapsuri. Olim, ut dixi, secessus erat monachorum vita. Nunc ii vocantur monachi, qui toti in meditullio negotiorum mundanorum versantur, plane tyrannidem quandam in rebus humanis exercentes. Et tamen ii ob cultum, ob titulum nescio quem tantum arrogant sibi sanctimoniae, ut caeteros prae se non habeant pro Christianis».

del monachesimo e si sono trasformati da antichi luoghi di sincera vita cristiana in vere e proprie scuole di empietà, al cui interno è quasi impossibile conservarsi puri e moralmente integri. Egli scrive che si aderisce ormai alla vita monastica non per una particolare vocazione religiosa, ma soltanto per proseguire impunemente lungo la via del peccato<sup>74</sup>.

Entrambi questi aspetti della riflessione erasmiana sulla decadenza dell'istituzione monastica tra XV e XVI secolo ritornano nelle pagine del *Contra vitam monasticam*. Il problema della superbia dei monaci è un tema caro ad Alciato. In linea con l'umanista olandese egli condanna l'abitudine, a suo dire invalsa soprattutto tra i francescani, di gloriarsi reciprocamente con straordinarie immagini di santimonia<sup>75</sup>. Il giurista milanese aderisce anche all'idea che un certo numero di monaci prende i voti soltanto per nascondere al mondo una condotta di vita dissoluta. Su questo punto Alciato non si limita a sollevare sarcasticamente il dubbio, già avanzato da Erasmo, che i monaci si isolino per nascondere al mondo i propri vizi<sup>76</sup>. Egli indica ai religiosi anche una via sicura per allontanare da sé quella grave accusa, invitandoli a imitare gli insegnamenti di Cristo e a impegnarsi pubblicamente in opere di pietà:<sup>77</sup>

«Caeterorum commercio abhorrentes, inter vos soli agitis, cellulisque inclusi totam diem statis. Quanto melius esset, si in conspectu omnium pietatis illa opera faceretis, ne inimici solitudinem vestram calumniari possent, Senecaeque illud adducerent: “Homo solus nequam est”».

---

<sup>74</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, cit., p. 84, ll. 180-183: «In quibus [scil. in monasteriis] adeo non viget disciplina religionis, ut nihil aliud sint quam scholae impietatis in quibus ne liceat quidem esse puros et integros. Quibus titulus cultusque religionis nihil aliud praestat quam ut impunitius liceat quicquid libet. Et quarum prudentiae mundus non credebat duas culinas, his creditur imo proditur ecclesiae negotium».

<sup>75</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 123, ll. 18-20: «Verum et ipse quantum ineptias illas damnaverim, cum video vos invicem salutari mirisque sanctimoniae imaginibus gloriari».

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 85, ll. 13-15: «Cum itaque sic vivatis, ut nemo vos vivere sciat, si iuste agitis, aequum fuit vestro exemplo nos incitari; si iniuste, vestra interest cognosci, ut a melioribus emendemini. Qui enim cognitionem hanc famamque de hominum vita tollunt non aliud agere mihi videntur quam qui apparato convivio lumen de medio auferunt, ut unicuique liceat sine reprehensore quantum voluerit ingurgitare crapulaeque et vino per tenebras indulgere».

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 79, ll. 23-27.

Alciato riprende il motto di Lucio Anneo Seneca *Homo solus nequam est* forse dalla novantesima lettera a Lucilio e lo interpreta, invero con una certa libertà, nel senso che l'uomo solitario è di nessun valore per la comunità politica. Il concetto sintetizza in modo incisivo il pensiero del giurista milanese intorno alla solitudine dei monaci. Alciato condanna sul piano giuridico la totale dedizione alla preghiera e l'abitudine di trascorrere l'intera esistenza nel monastero, rifiutandosi di intrattenere rapporti significativi con il mondo esterno. Egli rintraccia nel *Corpus iuris civilis* l'equivalente in punto di diritto del suo giudizio morale sulla inutilità della vita monastica puramente contemplativa<sup>78</sup>. Il riferimento è a una costituzione romana del secolo IV, con la quale gli imperatori Valentiniano e Valente comandavano che fossero ricondotti ai loro doveri pubblici tutti coloro che, avendo aderito a un gruppo religioso ed essendosi ritirati in solitudine, si erano colpevolmente sottratti ai propri obblighi verso la collettività:<sup>79</sup>

«Quidam ignaviae sectatores, desertis civitatum muneribus, captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus μοναζόντων congregantur. Hos igitur et in huiusmodi deprehensos erui latebris consulta praeceptione mandamus, atque ad munera patriarum subeunda revocari, ubi pro tenore nostrae sanctionis familiarium rerum careant illecebris, quas per eos censuimus vendicandas qui publicarum essent subituri munera functionum».

Alciato è consapevole che in origine la disposizione giustiniana non era indirizzata ai monaci contro i quali egli rivolge le proprie critiche. Nondimeno, egli si serve di quel richiamo autoritativo per sostenere che dietro la solitudine dei religiosi del suo tempo si nasconde il medesimo irresponsabile disinteresse per le questioni pubbliche<sup>80</sup>. Oltre a essere contraria al diritto civile, l'ignavia dei monaci si pone per Alciato in evidente contrasto anche con le norme divine. I monaci contravverrebbero al Vangelo ogniquale volta si sottraggono al compito di ammaestrare i fedeli su ciò che è giusto e onorevole per una vita veramente cristiana e di stimolare con il proprio esempio l'imitazione della virtù. Il loro ritiro dalle città e il rifiuto di interagire con il mondo laico

---

<sup>78</sup> Cfr. *supra*, pp. 107-109.

<sup>79</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 81, ll. 17-24. Alciato cita la costituzione Cod. 10. 31[32].26, *Volumen parvum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1558, col. 43-44.

<sup>80</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 83, ll. 1-5.

si porrebbero in contrasto anche con l'insegnamento di S. Paolo, che in una lettera agli Efesini esorta a condannare apertamente le opere compiute in segreto e a rifiutarle perché sterili<sup>81</sup>.

Alciato riconosce il giudizio di S. Paolo come un atto d'accusa contro l'ipocrisia dei monaci, alla quale egli dedica pagine importanti della sua epistola. Il giurista denuncia anzitutto che, mentre i primi anacoreti e cenobiti non si vestivano diversamente dai laici ed era assai difficile indovinarne la professione giudicando soltanto dal vestito che portavano, i monaci del Quattrocento e del Cinquecento si sforzano di apparire diversi manifestando così il loro desiderio di essere riconosciuti al primo sguardo. Per Alciato simili atteggiamenti rivelano la falsità di chi simula determinate virtù e una certa devozione religiosa per guadagnarsi con l'inganno la simpatia o i favori dei fedeli<sup>82</sup>.

Agli occhi di Alciato l'ipocrisia monastica si rivela in secondo luogo nella pratica imposta del digiuno. Egli dubita che i monaci del suo tempo rispettino veramente quella norma di vita ascetica, sulla quale essi hanno prestato giuramento al momento del loro ingresso in monastero, e in ogni caso rifiuta che essa possa formare l'oggetto di una imposizione<sup>83</sup>. Per Alciato il digiuno non rappresenta infatti di per sé una virtù, ma costituisce semmai la base per altre azioni virtuose<sup>84</sup>. In ragione del suo carattere strumentale, la pratica del digiuno non può dunque essere annoverata tra i meriti del cristiano, anche quando essa si svolge nel rigoroso rispetto delle regole monastiche<sup>85</sup>.

Alciato mette in guardia dalla tendenza a discriminare i cristiani sulla base della presunta superiorità dei digiunanti rispetto a coloro che invece non si astengono dal cibo<sup>86</sup>. Ciascuno dovrebbe valutare in autonomia se tale pratica sia adatta alla sua natura

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 85-87.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 87, ll. 22-28.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 87-91.

<sup>84</sup> Il digiuno fu introdotto in origine come pratica religiosa, egli scrive, perché la mente potesse impegnarsi meglio nelle più alte attività. I cristiani digiunavano alla ricerca della giusta condizione psicofisica per contemplare il cielo e tenersi lontano dai vizi. Cfr. A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 91, ll. 3-8 e 15-18.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 91, ll. 1-3: «Sed fingamus vos plane ita vivere, tam cibi abstinentes esse ut vester legislator sanxit. An idcirco creditis vos summam apud Deum gratiam propter ieiunia mereri? Atqui non perfecta virtus ieiunium est, sed caeterarum fundamentum».

<sup>86</sup> Tale atteggiamento si pone in chiaro contrasto con le tradizioni dei Padri della Chiesa e con il Vangelo. Alciato ricorda in proposito che secondo S. Girolamo chi a quel tempo avesse digiunato per due o tre giorni non avrebbe avuto motivo di ritenersi migliore di un altro. Allo stesso modo si esprimeva

e giudicare se essa rappresenti un valido aiuto nella via della virtù e non invece, come pure talvolta accade, un grave impedimento. Così per il giureconsulto i monaci per natura intelligenti e sobri, che aborriscono ogni crimine, non patiscono alcun male se anche non digiunano nelle ore stabilite dal proprio ordine: «Qui suapte natura abstinentes sunt, qui ingenio celeres, stupris abhorrentes, mente sobrii, his, quamvis stas illas ieiunii horas nihil curent, ulla tamen inopia non impingatur»<sup>87</sup>. Allo stesso modo, chi pur senza digiunare è in grado di ottemperare alle stesse attività che sono soliti compiere coloro che digiunano, non ha davvero bisogno di seguire scrupolosamente tale pratica: «si quis sua sponte non ieiunans eas praestare actiones possit quas illi qui ieiunant praestare solent, haud necessariam hanc illi ieiunandi scrupolositatem opinarer»<sup>88</sup>.

La polemica sugli abiti monastici e sul digiuno, che Alciato affronta nel *Contra vitam monasticam* con gli argomenti che si sono sopra visti, occupa uno spazio importante anche nelle pagine dell'*Encomium Moriae* di Erasmo<sup>89</sup>. L'umanista olandese condanna il sistema di imposizioni al quale si sottopongono i monaci del suo tempo, che compiono ogni attività seguendo una regola uniforme con metodo quasi matematico: «Quid autem iucundius quam quod omnia faciunt ex praescripto, quasi mathematicis utentes rationibus, quae praeterire piaculum sit»<sup>90</sup>.

Le norme sul vestiario e quelle sull'alimentazione appartengono alle manifestazioni esteriori della fede, che Erasmo qualifica come mere tradizioni di origine umana e giustifica soltanto quando si accompagnano a una religiosità interiore e all'adesione sincera agli insegnamenti apostolici. I monaci che ripongono invece ogni speranza di salvezza in quelle pratiche, antepoendole ai veri precetti cristiani, vanno incontro al severo giudizio di Cristo, che una volta, apertamente e senza infingimenti,

---

sull'argomento S. Paolo sia nella sua lettera ai Romani sia nella prima lettera ai Corinzi. Cfr. A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 91-93.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 91, ll. 18-20.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 93, ll. 13-16.

<sup>89</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium*, cit., pp. 158-168.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 160, ll. 472-473.

aveva promesso la salvezza eterna non alle tonache, alle preghiere e ai digiuni, bensì alla fede e alle opere di carità<sup>91</sup>.

Obiettivo della critica di Alciato è anche la povertà dei monaci. Egli si dimostra particolarmente sensibile a questo argomento, che nel *Contra vitam monasticam* solleva un grande numero di questioni e problemi. Per il giurista milanese la povertà è sempre un evento infausto, ma essa sembra avere ripercussioni particolarmente funeste quando a esserne colpito è un monaco<sup>92</sup>. Alciato si richiama a Platone e alla sua *Repubblica* per sostenere che la povertà non è così utile e vantaggiosa come sostengono i religiosi. Il filosofo greco annovera il dovere di evitare che la città sia divisa in ricchi e poveri tra le incombenze del magistrato, dalle quali dipende l'esistenza stessa della civitas, poiché la ricchezza comporta la lussuria e il clientelismo, mentre la povertà incentiva la malignità e la discordia tra i cittadini.<sup>93</sup>

«Nam et paupertatem hanc non adeo frugiferam uti vos predicatis nec tantis laudibus tollendam ostendit in Repub. Plato, cuius sententiam Eusebius quoque Pamphili aemulatus est. Cum enim ille qui diligenter curare magistratus conveniat declarasset, quaeque de urbibus expelli aequum esset, et hoc quoque curae illis esse iubet, ne divitiae et paupertas aditum in civitatem habent, quoniam alterae delicias, ocium et factiones afferunt, altera illiberalitatem, malignitatem, discordias».

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 162, ll. 570-573: «Unicam ego legem vere meam agnosco, de qua sola nihil audio. Et olim palam nulloque parabolarum utens involucro, paternam haereditatem pollicitus sum, non cucullis, preculis aut inediis, sed fidei et charitatis officiis».

<sup>92</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 105, ll. 21-24: «Hinc fit ut suadente vel potius adigente quosdam vestrum paupertate, multa aliquando facere conentur, quae nec viris bonis conveniunt, nec quicquam honoris ordini vestro praestant, sed odii tantum et infamiae causam».

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 105, ll. 3-10. In quello stesso luogo del *Contra vitam monasticam* Alciato supporta la sua tesi con autorevoli richiami al libro dei Proverbi di Salomone (Prov. 30.8) e al libro *De virtute morali* di Plutarco (10.450A). Per un'edizione moderna del testo di Plutarco cfr. *Il de virtute morali di Plutarco nella versione latina di Andrea Matteo Acquaviva d'Aragona*, a cura di C. Lavatta e C. Corfiati, Galatina, Congedo Editore, 2022. Si noti tuttavia che Alciato qui modifica in maniera decisiva le parole del filosofo greco. Mentre Plutarco scrive infatti che «Alcuni ritengono che la povertà non sia un male, alcuni invece un gran male, altri anche il più grande dei mali» (*Il de virtute morali di Plutarco nella versione latina di Andrea Matteo Acquaviva d'Aragona*, cit., p. 135), Alciato lo ricorda gli attribuisce nella sua epistola le seguenti parole: «Plutarco scrisse che la povertà è per alcuni un male, per altri un grande male e secondo altri ancora il male più grande di tutti» (A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 105, ll. 18-20).

La critica di Alciato alla povertà monastica e, più in generale, le sue considerazioni sui pericoli della povertà per il mantenimento dell'ordine giuridico sembrano ispirate ancora una volta dal pensiero di Erasmo. I giudizi sulla miseria e sull'inedia come stimoli al peccato e al vizio sono comuni ai due illustri umanisti, così come la critica alle disuguaglianze sociali, che entrambi condannano in ragione del pericolo che esse rappresentano per la conservazione dell'ordinamento giuridico.

Erasmo si interessa al problema nelle pagine della *Institutio principis christiani* del 1516, in particolare nella sezione dedicata alle esazioni e alle gabelle. Egli sostiene che, se richiamare talvolta i ricchi alla sobrietà non è male, costringere i poveri all'indigenza e alla disperazione rappresenta un grave pericolo per la *respublica*. Si esprime in favore di una equa distribuzione delle ricchezze e, proprio come Alciato, richiama il pensiero di Platone per affermare che i cittadini non devono essere né troppo poveri né troppo ricchi, poiché il povero non può rendersi utile alla comunità e il ricco non desidera esserlo lavorando:<sup>94</sup>

«Curandum interim, ne nimia sito pum inaequalitas, non quod quenquam per vim bonis exui velim, sed quod iis rationibus utendum, ne multitudinis opes ad paucos quosdam conferantur. Nam Plato cives suos neque nimium divites esse vult neque rursus admodum pauperes, quod pauper prodesse non possit, dives arte sua prodesse nolit».

Nello stesso anno Erasmo affida alle stampe il risultato delle sue faticose ricerche sul Nuovo Testamento. Nel febbraio 1516 un'edizione critica del testo, con traduzione latina e testo greco a fronte, appare con il titolo *Novum Instrumentum* per i tipi di Johannes Froben. Un ricco apparato di annotazioni ai libri neotestamentari è pubblicato in appendice al volume con il titolo *Annotationes in Novum Testamentum*<sup>95</sup>. Le due parti di cui si compone l'opera rappresentano uno strumento indispensabile per comprendere la riflessione teologica di Erasmo negli anni centrali della sua vita e, per il problema che

---

<sup>94</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, cit., p. 190, ll. 771-774.

<sup>95</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Novum Instrumentum... una cum Annotationibus*, Basileae, Iohannes Frobenius, 1516.

maggiormente interessa nel presente capitolo, aprono a un'indagine approfondita delle sue critiche alla vita monastica.

Nel *Contra vitam monasticam* Alciato si riferisce ai libri neotestamentari con l'espressione "Novum Instrumentum", traduzione erasmiana dal greco *Ἡ καινὴ Διαθήκη* poi accolta anche negli ambienti umanistici europei a seguito della rapida diffusione dell'opera<sup>96</sup>. Gianluigi Barni, secondo il quale il prestito stilistico di Alciato mostra «quanta fosse l'influenza di Erasmo che si fece sentire sul nostro giurista», ha confrontato la traduzione latina del Nuovo Testamento curata da Erasmo con i numerosi estratti dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli che Alciato richiama nella sua epistola. L'analisi ha rivelato una corrispondenza quasi perfetta tra la forma adottata da Alciato e quella utilizzata da Erasmo<sup>97</sup>. Di fronte a una somiglianza formale tanto evidente tra i due testi, Barni ha ipotizzato che il pensiero dell'umanista olandese esercitò sui contenuti dell'epistola alciatea contro la vita monastica anche una decisiva influenza sostanziale<sup>98</sup>. L'intuizione era con tutta evidenza felice. Se la presenza del pensiero di Erasmo nelle pagine dell'epistola di Alciato emerge in maniera chiara con riferimento a molte opere del pensatore olandese, un posto di rilievo occupano in questo contesto le sue ricerche sul Nuovo Testamento.

Erasmo curò personalmente cinque diverse edizioni dell'opera, pubblicate a Basilea tra il 1516 e il 1535, introducendo significative aggiunte e modifiche del testo a ogni nuova emissione<sup>99</sup>. Alciato poté consultare l'opera verosimilmente nella sua prima edizione. Se il giurista milanese compilò veramente il *Contra vitam monasticam* nell'estate del 1519, come pare doversi evincere dal contenuto delle sue lettere, non si può neppure escludere che prima di licenziare la sua epistola egli abbia avuto il tempo di

---

<sup>96</sup> Così ad esempio in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 101, ll. 11-12 e p. 111, ll. 17-20.

<sup>97</sup> L. BARNI, *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, cit., pp. 191-193.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>99</sup> Il *Novum Testamentum* e le *Annotationes in Novum Testamentum* apparvero in un unico volume soltanto nella prima edizione del 1516. Per le successive edizioni del 1519, 1522, 1527 e 1535 Erasmo scelse di pubblicare i lavori in due distinti volumi. Iohannes Froben curò la stampa delle prime quattro edizioni, mentre la quinta pubblicazione del marzo 1535 fu affidata congiuntamente al suo erede Hieronymus Froben e a Nicolaus Episcopius. M.L VAN POLL-VAN DE LISDONK, *Einleitung*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars quarta)*, hrsg. von M.L van Poll-van de Lisdonk, in ASD, VI.8, Amsterdam-Boston-London-New York-Oxford-Paris-San Diego-San Francisco-Singapore-Sidney-Tokio, Elsevier, 2003, pp. 1-37, qui p. 2.

leggere anche la seconda edizione, apparsa nel marzo di quello stesso anno. Alcune variazioni al Nuovo Testamento, che Erasmo apportò a partire dalla terza edizione del 1522, presentano una spiccata analogia con alcuni passaggi del *Contra vitam monasticam* e impongono all'interprete di considerare con attenzione la suggestiva ipotesi, avanzata per la prima volta da Silvana Seidel Menchi, secondo la quale «il dialogo fra Erasmo e Alciato che si riflette nell'epistola contro la vita monastica è bilaterale»<sup>100</sup>.

Il richiamo a Cristo come figlio di un artigiano e artigiano egli stesso, ad esempio, appare per la prima volta nella lettera di Alciato e si ritrova poi, con lievi e trascurabili variazioni, anche nelle aggiunte di Erasmo alla sesta e ultima edizione del Nuovo Testamento che egli licenziò nel 1535, nelle annotazioni al capitolo 6, versetto 3 del Vangelo di Marco<sup>101</sup>. Allo stesso modo, anche la lunga nota "Calceatos sandaliis" al capitolo 6, versetto 9 del Vangelo di Marco, che Erasmo pubblicò per la prima volta nel 1535, riprende alcune riflessioni intorno alla povertà apostolica che Alciato aveva già svolto alcuni anni prima nelle pagine del *Contra vitam monasticam*<sup>102</sup>. Su questo punto l'umanista olandese sembra recepire il pensiero di Alciato tanto nel suo aspetto positivo quanto nel suo aspetto negativo. Per quanto riguarda l'aspetto negativo, Erasmo affronta la critica alla povertà monastica affermando l'idea, che era stata anche del giurista milanese, secondo la quale vivere di elemosina non appartiene alla perfezione evangelica<sup>103</sup>. Nel suo aspetto positivo, egli sembra fare propria anche un'altra idea tipica di Alciato, vale a dire quella per la quale la povertà si manifesta tanto in una forma virtuosa, che consiste nel procurarsi il necessario per vivere dignitosamente e offrire il

---

<sup>100</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., p. 186.

<sup>101</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*, ed by P.F. Hovingh, in ASD, VI.5, Amsterdam-Lausanne-New York-Oxford-Shannon-Singapore-Tokio, Elsevier, 2000, pp. 382-383, ll. 806-812: «Proinde curatum est a Spiritu Sancto, ne multa proderentur literis de rebus externis Domini Iesu, veluti de forma habitusque corporis, de cibis ac vestibus, ne mentibus hominum ad superstitionem pronis daretur occasio; quandoquidem ex hoc quod euangelistae tradunt Iesum fuisse fabri filium ac fabrum ipsum, exortum est genus hominum qui Jesuitae vocari volunt, quod in monasteriis fabrilem artem exerceant, malleumque gerunt pro insigni, quum incertum sit quod genus fabricae exercuerit Ioseph ac Dominus. Sunt enim fabri aurarii, argentarii, aearii, ferrarii, lignarii et lapidarii».

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 384-388.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 386, ll. 899-900: «Stulta vero consitutio, si mendicitas est pars evangelicae perfectionis».

superfluo ai bisognosi, quanto in una forma viziosa, che al contrario è all'origine del peccato e dei vizi<sup>104</sup>.

La critica al voto di povertà monastica ritorna anche in altri commenti di Erasmo ai passi evangelici e alle lettere paoline. Su questo argomento l'umanista olandese e il giurista milanese difendono spesso posizioni in accordo tra loro. Alciato rimprovera ai monaci l'abitudine di aggredire i patrimoni dei fedeli e di persuadere i moribondi a includere nel testamento legati in favore dei monasteri e a tutto svantaggio degli eredi legittimi<sup>105</sup>. La critica all'avidità monastica è declinata nella stessa forma anche nelle *Annotazioni* di Erasmo ad alcuni noti passi del Vangelo di Matteo e del Vangelo di Luca, che mettono duramente alla gogna gli scribi e i farisei per la loro ipocrisia.

Sin dalla prima edizione dell'opera, e ancora di più nel rifacimento della seconda emissione, l'umanista olandese volge in quei luoghi la medesima accusa di falsità anche contro i monaci del suo tempo, considerati falsi devoti e simulatori del vero cristianesimo<sup>106</sup>. Nel commento al capitolo 15, versetto 5 del Vangelo di Matteo Erasmo rimprovera i monaci non soltanto perché si astengono dal soccorrere poveri e bisognosi,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 386, ll. 919-923: «Ne paupertas quidem per se virtus est, quemadmodum nec opulentia vitium. Est autem duplex paupertas; altera quae suppeditat frugalem victum, nihil habens superflui – huc pulchre convenit cum evangelica philosophia -; est altera quae urget ac premi tac frequenter ad graviora scelera sollicitat quam divitiae». La vicinanza con Alciato è testimoniata in questa nota erasmiana anche dal richiamo a quel passo del libro dei Proverbi, nel quale Salomone prega Dio di proteggerlo dai due grandi mali della ricchezza e della povertà, che come si è visto *supra*, p. 134, nota 93 anche il giurista milanese cita nel *Contra vitam monasticam*.

<sup>105</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 107-109: «Nam nisi paupertas haec ita vobis odio haberetur, non esset cur vos tanquam vulturii cadaveribus insidias strueretis, non esset cur ad eos qui ob malam valetudinem testamenta scrivere incipiunt properaretis. Atque nullum testamentum, nulli codicilli fiunt, quibus aut filii exhaerentur aut proximi agnati praetereantur extraneis institutis, nisi vobis ipsis ut plurimum suadentibus tabulasque obsignantibus».

<sup>106</sup> Sulle accuse di farisaismo che Erasmo rivolge ai monaci suoi contemporanei cfr. E.V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement*, cit., pp. 81: «Tous les passages, tous sans exception, où les Évangélistes et Saint Paul mettent hypocrites, pharisiens et scribes au pilori s'appliquent évidemment à tous les faux dévots et particulièrement aux simulateurs du vrai évangélisme, à ces spécialistes des cérémonies judaïques: les moines. (...) Histrions, ils s'exhibent sur leurs tréteaux, jouent la comédie de la piété, fraudant Dieu de l'argent qu'ils soutirent des chrétiens naïfs pour en faire leur profit. Ils excellent surtout dans l'art de capter les testaments pour entretenir l'oisiveté et le confort de ceux qui, sous l'habit religieux, se font passer pour chrétiens, privant souvent les vrais héritiers de leur dû, «comme si l'argent destiné aux besoins des enfants et des parents était donné au diable». Anche Alciato traccia nel *Contra vitam monasticam* un simile parallelo tra l'antico ceto sacerdotale ebraico e i monaci cristiani del XVI secolo: «Ut sicuti quandoque in Phariseos et Saduceos Christus invecus est, non dubitarem, si eo in humanis agente vestram hanc observationem vidisset, longe acrius quam contra illos in vos invecurum fuisse integrumque conviciorum plastrum in torticolles hosce exoneraturum» (A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 87, ll. 25-28).

ma anche perché essi, con ipocrisia pari a quella degli scribi, convincono con l'inganno i fedeli a destinare una parte consistente del proprio patrimonio ai monasteri, sottraendo così i beni dell'asse ereditario alla legittima disponibilità dei figli e dei parenti<sup>107</sup>. Anche il commento al capitolo 11, versetto 42 del Vangelo di Luca diventa per Erasmo l'occasione per criticare duramente i monaci e, tra di essi, soprattutto coloro che accrescono le ricchezze dei monasteri e dei collegi con i beni dei fedeli, privando così di tali averi i poveri e talvolta anche gli stessi eredi<sup>108</sup>.

L'avidità dei monaci è al centro anche di un altro commento al Vangelo di Luca. Si tratta di un passaggio della nota al capitolo 7, versetto 4, che Erasmo compone in più riprese con le aggiunte e le modifiche alle *Annotationes* delle tre edizioni pubblicate tra il 1516 e il 1527. Oggetto della critica dell'umanista olandese è in quel caso l'abitudine dei monaci di lodare coloro che destinano ai monasteri una buona parte dei loro averi, adducendo quasi a motivo di lode che ciò accade talvolta al prezzo della diseredazione dei figli, quasi che «ciò che ricade in tale modo nella disponibilità dei monaci, magari anche per sovvenzionare il loro fasto ozioso, sia un'offerta a Dio e ciò che invece è lasciato in eredità a figli e parenti bisognosi sia a Dio sottratto»<sup>109</sup>.

Lo stretto accordo tra Erasmo e Alciato, così come emerge dal confronto tra le *Annotationes* e il *Contra vitam monasticam*, oltrepassa la critica alla povertà dei monaci

---

<sup>107</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*, cit., p. 236, ll. 111-116: «Atque utinam hic Pharisaeorum morbus a Christianorum moribus abesset. Huiusmodi captionum plena sunt omnia. Et Christi aut Mariae peculium dicitur quod vel in luxum sacerdotum ac monachorum servatur vel in principis alicuius praedam. Sacrilegium habetur hinc egenis subvenire. Horum laqueis testamenta transferuntur ad alendum ocium et luxum quorundam religionem cultu tituloque profitentium, fraudatis et exclusis aliquoties et liberis». Nell'edizione del 1527 Erasmo completa il commento del passo con parole taglienti all'indirizzo dei monaci: «... quasi quod datur alendis liberis aut cognatis, consecratur diabolo» (*ibid.*, p. 236, ll. 117).

<sup>108</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*, cit., p. 544, ll. 641-651: «Cumque hac sententia magis congruit quod sequitur, Et praeteritis iudicium et charitatem Dei. Iudicium hominum est, cum quis ex huiusmodi observatiunculis iudicatur pius, si quis crebro ieiunet, si quis multum preclarum dicat, si quis sordide vestiatur. Iudicium Dei est, cum ex animi affectu pietas hominis aestimatur. Charitas hominum est, cum leviculo beneficio iuvatur quispiam, quod aliquoties praestabat collatum non esse. Charitas Dei est, cum in his succurritur homini quae ad illius aeternam salutem pertinent, cum hic affectus praestatur et inimicis. Et haud scio an hic Christi sermo ad istos pertineat qui benignitate sua rem augent monasteriorum aut collegiorum, fortassis etiam pontificum opibus plus satis affluentium, praeteritis egenis, nonnunquam cognatis aut etiam liberis».

<sup>109</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*, cit., p. 519, ll. 937-942: «'Amat' inquirunt, gentem nostram et synagogam nostram ipse aedificavit nobis. Ad eundem modum et hodie quidam quaestui praetextentes pietatem adulantur divitibus: 'Benigne largitur fratribus, extruxit nobis monasterii partem, favet ordini nostro, tantum legavit, fraudatis etiam liberis'. Quasi quod illis datur, fortassis ad luxum, Deo detur, quod liberis aut cognatis egentibus relinquatur, Deo non detur».

e si misura su altri aspetti della dottrina dei due umanisti. Le riflessioni intorno al celibato e alla castità monastica sono in questa prospettiva molto significative. Nel commento al capitolo 3, versetto 2 della prima lettera di S. Paolo a Timoteo, Erasmo riflette sui motivi per i quali sarebbe opportuno concedere la facoltà di sposarsi anche ai sacerdoti e ai monaci<sup>110</sup>. A suo giudizio ottime ragioni avevano indotto gli apostoli a imporre la castità ai vescovi nei primi secoli del cristianesimo, ma i grandi mutamenti sociali dei secoli successivi sono stati tali che nell'Europa del XVI sarebbe preferibile accordare il *ius publici matrimonii* a una parte consistente di monaci ed ecclesiastici, in particolare a coloro che sono incapaci di resistere alle tentazioni della libidine e dimostrano di non osservare con diligenza il voto di castità.<sup>111</sup>

«Si quis perpendat horum temporum statum, quotam hominum portionem monachorum greges occupent, quotam sacerdotum et clericorum collegia, deinde perpendat, quam pauci e tanto numero vere feruent vitae castimoniam, tum in quae libidinum genera quam innumeri devergant, quanto cum probro complures palam incesti sint et impudici, fortassis iudicabit magis expedire, ut iis qui prorsus non continent, ius fiat publici matrimonii, quod absque mala fama piure sanctaque colant potius quam infeliciter ac turpiter libidinentur».

Così si esprime Erasmo nelle sue aggiunte alle *Annotationes* nell'edizione del marzo 1519. In quello stesso anno anche Alciato riserva pagine importanti della sua epistola allo stesso argomento. Egli riconosce che in passato era stato impedito a buon diritto ai vescovi di sposarsi e che molti Padri della Chiesa avevano lodato e approvato l'imposizione dell'obbligo di castità al clero. Al pari del teologo olandese, il giurista milanese ritiene nondimeno che a inizio Cinquecento nuove esigenze morali richiedano una revisione di quella norma. A supporto della sua idea egli richiama il giudizio autorevole di Papa Pio II, il quale avrebbe sostenuto più volte proprio l'idea secondo la quale «sacerdotibus magna ratione ademptum connibium, sed maiore quadam

---

<sup>110</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars sexta)*, hrsg. von M.L. van Poll-van de Lisdonk, in ASD, VI.10, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 58-62.

<sup>111</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars sexta)*, cit., p. 60, ll. 547-554.

restituendum»<sup>112</sup>. Alciato non esplicita le ragioni per le quali sarebbe opportuno attribuire ai sacerdoti la facoltà di prendere moglie; egli scrive tuttavia che esse sono notissime a chiunque conosca i costumi del tempo, alludendo con ogni probabilità agli scandali di concubinato che investivano all'epoca l'istituzione monastica e ai quali anche Erasmo fa esplicito riferimento nel suo commento alla lettera paolina.

In un altro luogo delle *Annotationes* Erasmo affronta da vicino il problema del divorzio, assestandosi su talune posizioni eterodosse che attirano su di lui le critiche degli ambienti più ortodossi della Chiesa di Roma. Si tratta del commento al capitolo 19, versetto 3 del Vangelo di Matteo, nel quale si narra l'episodio in cui i farisei domandarono a Cristo di esprimersi sull'istituto del ripudio disciplinato nell'Antico Testamento<sup>113</sup>. Erasmo ricorda dapprima che Cristo difese il matrimonio davanti ai farisei, ammettendo il ripudio della moglie soltanto in caso di unione illegittima o adulterio. I Padri della Chiesa, e tra questi S. Agostino e S. Girolamo, ampliarono in un secondo momento il novero delle cause legittime di scioglimento del vincolo matrimoniale, equiparando all'adulterio altre fattispecie tipiche come l'avvelenamento, il parricidio e l'idolatria. Erasmo espone in un secondo momento le proprie opinioni sull'argomento, che egli presenta sotto certi aspetti come assolutamente originali, e le ragioni del suo favore per lo scioglimento del matrimonio in caso di adulterio:<sup>114</sup>

«Ego puto ob id exceptum adulterium, quod hoc ex diametro pugnet cum nautra matrimonii. Neque protinus tollitur matrimonii sacramentum, si in paucis coniugium male initum bene dirimatur; non profecto magis quam adulteriis quae nunc passim crebra sunt, aut divortio, quod nos indulsumus male cohaerentibus. Quanquam hanc rationem de sacramento nullus veterum, quod sciam, adduxit, cum tamen super his crebra prolixaque sit disputatio, praesertim Augustino ac Hieronymo. Neque statim homo disiungit quod Deus coniunxit, imo quod per lenas ac lenones, per violentiam, per stulticiam et incogitantiam male coniungit diabolus, id per autores ac ministros ecclesiae suae bene disiungit Deus».

---

<sup>112</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 69, ll. 4-5.

<sup>113</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*, cit., pp. 262-265.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.264, ll. 805-814.

Per l'umanista olandese l'adulterio si pone in evidente contrasto con la natura stessa del matrimonio. A suo avviso lo scioglimento del vincolo matrimoniale non incide tuttavia sulla sua natura sacramentale, nel caso in cui esso sia giustificato da evidenti ragioni di incompatibilità tra i coniugi. Erasmo interpreta in senso restrittivo il precetto neotestamentario, così importante nel dibattito dottrinale in tema di matrimonio e divorzio, secondo il quale all'uomo è fatto divieto di dividere ciò che Dio ha unito. Quando la santità del matrimonio è macchiata dall'adulterio, egli scrive, è da ritenersi che proprio contro quell'unione voluta ispirata dal diavolo l'Onnipotente abbia messo a disposizione della Chiesa l'istituto del divorzio.

Di fronte al problema del divorzio Alciato dimostra una maggiore prudenza rispetto a Erasmo. Il giurista richiama incidentalmente la questione prendendo spunto dal pensiero del generale bizantino Procopio di Cesarea, il quale nel *De bello vandalico* aveva attribuito alla morale cristiana, che proibiva a un uomo di ripudiare la propria moglie, il basso tasso di natalità all'origine della caduta dell'Impero romano d'occidente nel VI secolo. Procopio ricordava che al marito cristiano non era concesso di sciogliersi dal vincolo matrimoniale e di unirsi in seconde nozze con un'altra donna, anche nel caso limite di incompatibilità fisica o sterilità della moglie<sup>115</sup>.

Dopo averla anticipata per cenni già nella prima edizione delle *Annotazioni* al Nuovo Testamento, Erasmo presenta in forma sistematica la sua concezione dell'unione coniugale nell'*Encomium matrimonii*. L'opera fu pubblicata per la prima volta a Lovanio nel 1518, anche se la stesura originaria risale alla fine del Quattrocento. Copie del testo circolarono per lunghi anni in forma manoscritta prima della stampa e proprio in quella forma anche Alciato potrebbe avere consultato l'opera erasmiana prima di comporre la sua epistola contro la vita monastica<sup>116</sup>.

Nel suo Elogio del matrimonio Erasmo difende il carattere sacro della vita coniugale, che egli giudica meritevole di altrettante lodi rispetto a quelle che i Padri della

---

<sup>115</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 69, ll. 7-17. Alciato si serve del richiamo autoritativo per notare, con una certa dose di sarcasmo, che tanto il matrimonio con una donna sterile, così come il divieto assoluto di sposarsi imposto ai monaci dal celibato, rappresentano un ostacolo effimero per coloro che desiderano ardentemente mettere al mondo dei figli.

<sup>116</sup> Cfr. J.-C. MARGOLIN, *Introduction*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, cit., pp. 335-382, qui pp. 335-340.

Chiesa erano soliti attribuire al celibato nei primi secoli del cristianesimo<sup>117</sup>. L'umanista olandese ammette che la verginità rappresenti un bene quando riguarda una piccola minoranza di preti e monaci, seppure egli apra alla possibilità di concedere anche a costoro il diritto di sposarsi<sup>118</sup>. Un'ampia e diffusa adesione a quello stile di vita avrebbe invece conseguenze disastrose per l'intera comunità e per tale motivo egli ritiene che il matrimonio debba rappresentare la norma per la maggioranza laica della popolazione<sup>119</sup>. Erasmo esprime il proprio favore per un ideale di casto matrimonio che differisce molto poco dal celibato e che anzi nel XVI secolo a questo si fa preferire poiché «lo spirito dei tempi è tale che in nessun luogo si può reperire una maggiore santimonia e integrità dei costumi che all'interno della vita coniugale»<sup>120</sup>.

La dottrina filogamica di Erasmo si caratterizza in egual misura come celebrazione della vita coniugale e come critica al celibato monastico e al voto di castità e proprio in questo suo secondo aspetto essa suscita maggiormente l'interesse di Alciato<sup>121</sup>. La difesa della legittimità del matrimonio anche per il clero è una battaglia comune ai due umanisti. Il giurista milanese condivide con l'umanista olandese l'idea che un amore eccessivo per la verginità sia rovinoso per la vita stessa<sup>122</sup>. Erasmo attribuisce alla vita coniugale un valore morale superiore rispetto alla vita monastica, in aperta polemica con la tradizione teologica medievale che riconosceva invece alla verginità e alla continenza perenne i due gradini più alti nella gerarchia della perfezione<sup>123</sup>. E proprio nel giudizio di superfluità del voto di castità, a confronto con una vita coniugale

---

<sup>117</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, cit., pp. 400-402.

<sup>118</sup> *Ibid.*, cit., pp.402-404, ll. 224-226: «Mihi sane videtur, non pessime consulturus rebus ac moribus hominum, qui sacerdotibus ac monachis, si res ita ferat, ius indulgeat coniugii».

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 404, ll. 227-230: «Laudanda quidem res est virginitas, at ita si non haec laus ad quam plurimos transferatur. Quam si vulgo usurpare homines incipiant, quid virginitate dici cogitarive possit exitialis?».

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 402, ll. 213-215: «Nunc is est rerum ac temporum status ut nusquam reperias minus inquinatam morum integritatem quam apud coniugatos».

<sup>121</sup> Così scrive S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., pp. 185-186.

<sup>122</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 67, ll. 20-23: «Ad Venerem properate omnes, nam tollere posset Vitam hominum nimius virginitatis amor. Idcirco uxorem capias, da pignora mundo et cave sis spurci fautor adulterii».

<sup>123</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, cit., p. 402, ll. 215-218: « Exaggerent quantumlibet suum institutum monachorum ac virginum examina. Iactent quantum volent ceremonias cultusque suos, quibus potissimo inter caeteros eminent: sanctissimum vitae genus est, pure casteque servatum coniugium».

autenticamente cristiana e votata all'astinenza dai vizi e dal peccato, sembra manifestarsi in definitiva la sensibilità di Alciato alla dottrina di Erasmo in tema di matrimonio<sup>124</sup>.

Lo stretto legame intellettuale tra Alciato ed Erasmo emerge in maniera evidente anche nella sezione conclusiva del *Contra vitam monasticam*, nella quale il giurista milanese conduce una critica articolata degli studi scolastici. Si tratta dell'ultimo grande argomento suasorio dell'epistola, con il quale Alciato ritiene di poter convincere l'amico Bernardo Mazziò a lasciare l'istituzione monastica e riabbracciare il passato stile di vita laico.

Come scrive Silvana Seidel Menchi, Alciato presenta in quelle pagine i monasteri «come fucine di una cultura artificiosa e sofisticata, che ha dimenticato le sue sorgenti apostoliche e patristiche»<sup>125</sup>. Gli alti studi giuridici e umanistici, per i quali Mazziò aveva sempre dimostrato una eccezionale predisposizione, sono sacrificati in quei luoghi in favore di una vuota dialettica e di vani sillogismi. Anche allo studio della vera teologia, magistralmente rappresentata dagli scritti di Ambrogio, Agostino, Gregorio Nazianzeno o Giovanni Crisostomo, si preferisce la lettura delle opere scolastiche e dei loro inconcludenti vaniloqui<sup>126</sup>.

In ragione di un attaccamento profondo a principi e tradizioni umane, i monaci dimostrano una devozione maggiore alla regola del proprio ordine rispetto al Vangelo, sino al punto che essi si sentono al sicuro durante i loro viaggi soltanto quando la portano con sé<sup>127</sup>. Il tradimento della semplicità e purezza delle fedi, che Cristo e gli apostoli

---

<sup>124</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., pp. 69-71: «Si enim huiusmodi abstinentia Minoritae vos uteremini, haud vobis aliquid de connubiis constituendum fuerat, si verum est quod Comicus ait, sine Cerere et Baccho frigere Venerem». I riferimenti ideali ai quali Alciato attinge per costruire il proprio ideale di casto connubio sono invece differenti rispetto a quelli di Erasmo. Il punto di riferimento di Alciato sono infatti i costumi e le abitudini dell'antica setta ebraica degli Esseni. K.A.E. ENENKEL, *Alciatos bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, cit., pp. 16-20 ha giustamente richiamato l'attenzione sull'originalità delle riflessioni di Alciato intorno alla setta ebraica nel panorama dottrinale della prima età moderna.

<sup>125</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 186.

<sup>126</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 113: «Adde quod ubi haec perdidiceris, tum ad suam illam θεολογίαν, sed ματαιολογία, deflectere te cogent, ubi non Instrumentum novum, unde fides est, non enim interpretes Abrosium, Augustinum, Nazianzenum. Chrysostomum, atque horum omnium instar Hieronimum legere tibi permittetur, sed in columen quoddam scriptorum demergere: duos Alexandros, Scotum, Nicolaum Relyrum, Richardum tibi conterraneum, angelum Clavasium, et ante omnes sanctimonia vitae illustrem Bonaventuram».

<sup>127</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 117, ll. 14-22: «Atqui vos, cum Evangelia habeatis veramque Christianorum legem, in illis minimum operae navatis, rursusque haereseos vestrae

tramandarono apertamente ai fedeli con i loro insegnamenti, è aggravato dal fatto che esso si accompagna all'elogio della filosofia scolastica e di alcune sue personalità di spicco, come ad esempio Alessandro di Ales e Guglielmo di Occam, che Alciato qui definisce «ineptissimi et indoctissimi et pessimi de toto christiano orbe auctores»<sup>128</sup>.

La critica della cultura monastica si estende anche alla predicazione dei monaci. In continuità con le reprimende sulla larga diffusione nei monasteri di una cultura scolastica, molto distante dagli insegnamenti apostolici e da una autentica professione di fede cristiana, Alciato rimprovera ai predicatori l'attenzione ossessiva verso questioni sterili e per lo scarso interesse ai problemi concreti della vita morale<sup>129</sup>.

La condanna dei monaci per la loro eccessiva devozione verso le norme dei propri ordini, così come l'immagine del francescano che impara a memoria la propria *Regula*, ma non si cura di conoscere l'autentico contenuto del Vangelo, sembrano ispirate da alcune riflessioni che Erasmo aveva pubblicato alcuni anni prima nelle *Paraclesis*, vale a dire nella prima e forse più nota introduzione alla sua edizione critica del Nuovo Testamento<sup>130</sup>.

In altri passaggi Alciato sembra richiamarsi all'*Encomium Moriae*, altra celebre opera di Erasmo già ricordata nelle pagine precedenti di questo capitolo in merito alla polemica sul digiuno e sugli abiti monastici. Ciò vale in modo particolare per le riflessioni sull'inconciliabilità tra la dottrina evangelica, ispirata ai valori della semplicità e della spontaneità, e la predicazione erudita dei teologi contemporanei<sup>131</sup>. Nel suo *Elogio della*

---

institutiones ita amplexamini, ita adoratis, ut quoquo terrarum ire vos contigerit, vobiscum circumferatis, et, cum nec unum evangelicae veritatis caput ediscatis, omnem illam ab homine traditam regulam memoriter habetis. In sinu libellum continetis tanquam hic vobis secunda praestet itinera. Et quum, si quo destinatum erat appuleritis, quod corpore sospites, quod animo firmi, quod latronum insidiis tuti, id omnes Regulae quae in sinu continebatur tribuatis, ut Evangelii Paulinarumque traditionum apud vos sit prorsus οὐ λόγος, οὐδ' ἄρυθμὸς».

<sup>128</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 119, ll. 4-5.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 125-129. Una critica pungente delle predicazioni monastiche si trova anche in ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium*, cit., p. 162-168.

<sup>130</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraclesis ad Lectorem Pium*, éd. par Ch. Béné, in ASD, V.7, Leiden-Boston, 2013, pp. 279-298, qui p. 295, ll. 217-224: «Qui Benedicti profitentur institutum regulam ab homine, eoque pene idiota et idiotis scriptam, tenent, ediscunt, inbibunt. Qui Augustinianae sunt factionis, autoris sui regulam callent. Franciscani Francisci sui traditiunculas adorant, amplectuntur et quoquo terrarum se contulerint secum circumferunt, tutos se non credunt, nisi libellus adsit in sinu. Cur illi plus tribuunt reguae ab homine scriptae, quam universi christiani suae reguale, quam omnibus tradidit Christus, quam omnes ex aequo professi sunt in baptismo?»

<sup>131</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium*, cit., p. 144-158.

*Follia* Erasmo difende la superiorità della legge del Vangelo sulle astrusità e sulle sottigliezze degli scolastici e sostiene inoltre, con un certo sarcasmo, che S. Paolo e tutti gli apostoli avrebbero avuto bisogno di una seconda ispirazione per tenere testa a tale nuova genia di dottori<sup>132</sup>. Nel *Contra vitam monasticam* Alciato rivendica in modo del tutto simile l'eccellenza dell'insegnamento evangelico, al quale ogni cristiano è iniziato sin dal suo ingresso nella comunità dei fedeli con il battesimo<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 150-154.

<sup>133</sup> A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam*, cit., p. 119, ll. 1-4: «Cur ab homine excogitatis institutionibus plus operae sancti vos patres adhibetis quam universo christiano dogmati, in quo per baptismum et a teneris unguiculis initiati estis?».

## CAPITOLO QUARTO

### L'ECO DI ERASMO NEL DIBATTITO SULLA RICONCILIAZIONE RELIGIOSA

#### IN FRANCIA AL TRAMONTO DELLE GUERRE DI RELIGIONE:

#### IL «SYLLABUS» DELLA LETTERATURA IRENICA DI JEAN HOTMAN (1552-1636)

##### *1. I tentativi irenici di Erasmo in Europa agli inizi della Riforma*

Erasmo ricevette le prime notizie certe sugli insegnamenti di Lutero nel dicembre del 1516. Georg Burkhard Spalatin, cappellano di Federico Il Saggio, comunicò all'umanista olandese che un anonimo monaco agostiniano commentava l'Epistola ai Romani, confrontandosi con l'interpretazione che Erasmo ne aveva dato in passato nelle sue opere e, da ultimo, anche nella sua recentissima edizione critica del *Novum Instrumentum*<sup>1</sup>. Quando un anno più tardi, nell'autunno del 1517, Lutero inviò le sue Novantacinque Tesi agli arcivescovi di Magonza e di Brandeburgo, la prima reazione di Erasmo alle proteste del giovane agostiniano fu di cauta apertura<sup>2</sup>. Egli commentò con un certo favore il contenuto delle Tesi luterane il 17 ottobre 1518 in una lettera indirizzata a John Lang, professore di greco e filosofia morale a Wittenberg e simpatizzante di Lutero<sup>3</sup>. In quello stesso periodo Erasmo prese posizione in diverse occasioni anche contro la condanna di Lutero, come ad esempio nelle lettere che indirizzò al principe elettore

---

<sup>1</sup> Sul punto cfr. *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, hrsg. von P.S. Allen, I-XII, Oxford, Clarendon, 1906-1958, II, n° 501 (Lochau, 15 dicembre 1516), pp. 415-418, qui pp. 417-418, ll. 48-62 e R.H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, trad. it. *Erasmus della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 147-148. La prima lettera della corrispondenza tra Erasmo e Lutero risale al 1519, con la quale il monaco agostiniano si rivolse all'umanista con grande riverenza qualificandolo come «decus nostrum et spes nostra». Cfr. *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, III, n° 933 (Wittenberg, 28 marzo 1519), pp. 516-519.

<sup>2</sup> La notizia oggi ancora molto diffusa, secondo la quale Lutero appese le sue Tesi alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, sembra inattendibile. Egli dovrebbe avere più semplicemente allegato il documento nelle due lettere agli alti esponenti del clero romano in Germania. Cfr. ad esempio M. STAMM, *Martin Lutero e la vita religiosa*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia*. Atti del Convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483-1983), Milano, marzo 1983, a cura di A. Agnoletto, Milano, Istituto propaganda libraria, 1984, p. 164-178, qui pp. 165-166.

<sup>3</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, III, n° 872 (Lovanio, 17 ottobre 1518), pp. 408-410, qui p. 409, ll. 12-16: «Eleutherium audio probari ab optimis quibusque; sed aiunt illum in suis scriptis sui dissimilem esse. Puto illae conclusiones placuerunt omnibus, exceptis paucis de purgatorio; quod isti nolunt sibi eripi, ut πρὸς τὰ ἄλφριτα faciens».

Alberto di Brandeburgo (18 ottobre 1519) e al cardinale inglese Thomas Wolsey (18 maggio 1519)<sup>4</sup>.

Erasmus mantenne una posizione di sostanziale neutralità di fronte alla causa luterana sino a quando il suo rapporto con Lutero sembrò incrinarsi irrimediabilmente a seguito della polemica sul libero arbitrio<sup>5</sup>. Tra il 1517 e il 1520 egli si impegnò a fondo in un'opera di mediazione tra le istanze cattoliche e luterane<sup>6</sup>. Il 5 febbraio 1520 scrisse dalla sua residenza di Lovanio una lunga lettera all'amico cardinale Lorenzo Campeggi (1474-1539), al quale confidò che la frattura interna al mondo cristiano e la consapevolezza della necessità di un suo tempestivo superamento suscitavano in lui gravi inquietudini<sup>7</sup>. Agli esordi della Riforma Erasmo guardava con cauto ottimismo a una

---

<sup>4</sup> Cfr. rispettivamente *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n°1033 (Lovanio, 19 ottobre 1519), pp. 96-107 e III, n° 967 (Anversa, 18 maggio 1519), pp. 587-593.

<sup>5</sup> Cfr. P. KALKOFF, *Die Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1 (1903), pp. 1-83; R.H. BAINTON, *Erasmus della Cristianità*, cit., pp. 147-166; J.D. TRACY, *Erasmus. The Growth of a Mind*, Genève, Droz, 1972, pp. 178-192; H. HOLECZEK, *Die Haltung des Erasmus zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/1521*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64 (1973), pp. 85-112; *Erasmi opuscula. A supplement to the opera omnia*, ed. with introductions and notes by W.K. Ferguson, The Hague, Martinus Nijhoff, 1933, pp. 304-361; L. GRANE, *Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518-1521*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1994, pp. 167-173; 243-249.

<sup>6</sup> Tra gli studi dedicati all'ecclesiologia erasmiana, con particolare riguardo agli sforzi profusi dall'umanista olandese per mediare tra le posizioni di cattolici e luterani, cfr. E. RUMMEL, *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, in *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, ed. by H.P. Louthan and R.C. Zachman, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, pp. 62-72 e EAD., *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2000, cap. 6: *The Idea of Accommodation. From Humanism to Politics*, pp. 121-149; W. HENTZE, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1974 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXXIV); J.K. MCCONICA, *Erasmus and the Grammar of Consent*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 77-99; H.M. PABEL, *The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in *Erasmus' Vision of the Church*, ed. by H.M. Pabel, with a foreword by E. Rummel, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1995 (Sixteenth century essays & studies, 33), pp.57-93; E. MACPHAIL, *Erasmus in the History of Religious Tolerance*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), pp. 162-180.

<sup>7</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n°1062 (Lovanio, 5 febbraio 1519/1520), pp. 180-186. La lettera è datata al 5 febbraio 1519 in tutte le edizioni Froben apparse tra il 1520 e il 1540, ma la composizione dell'epistola dovrebbe risalire al 5 febbraio 1520. Su questa anomalia cfr. *The Correspondence of Erasmus. Letters 993 to 1121(1519-1521)*, trans. R.A.B. Mynors, annot. P.G. Bietenholz, Toronto, University of Toronto Press, 1987, pp. XII-XIII. Nel 1520 Erasmo dedicò a Campeggi le sue *Parafrasi* alle Lettere di San Paolo agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, e ai Tessalonicesi. Egli incluse nel volume, in apertura della parafrasi alle Lettere agli Efesini, proprio quella sua lettera al cardinale, che testimonia in modo esemplare come il problema dell'unità della Chiesa cattolica fosse presente nella mente del grande umanista sin dagli esordi della Riforma. Sulle *Parafrasi* cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrasis in omneis epistolas apostolicas – Pars secundus*, hrsg. M.L. van Poll-van de Lisdonk, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (d'ora in poi = ASD), VII.5, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 2019 e ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases on the Epistles to the Corinthians, the Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and Thessalonians*, edited by R.D. Sider, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 43, Toronto-Buffalo-London, University

positiva soluzione della crisi religiosa. Egli poteva così scrivere a Campeggi, con espressioni cariche di fiducia in una rapida e sicura ricomposizione della crisi, che la mediazione del Papa avrebbe ristabilito *facillime* la concordia religiosa. Erasmo era al corrente degli stretti rapporti che allora intercorrevano tra Leone X e il cardinale Campeggi e chiese a quest'ultimo di intercedere dinanzi al Papa, per invitarlo a muoversi tempestivamente e scongiurare un aggravamento delle tensioni con Lutero e con una parte significativa del mondo cristiano, che soprattutto Oltralpe si mostrava sensibile agli appelli di riforma radicale della Chiesa<sup>8</sup>.

Il grande umanista olandese riponeva grandi speranze nell'intervento risolutore di Leone X, che a partire dalla sua elezione nel 1513 si era impegnato in prima persona per salvaguardare la pace nei territori sotto il controllo dell'autorità pontificia e soltanto pochi anni prima, nel 1518, aveva promosso e sostenuto accordi di pace tra i principi europei<sup>9</sup>. Nella mente di Erasmo il Papa avrebbe potuto risolvere in via provvisoria la questione luterana con un editto, che concedesse a ogni cristiano la libertà di manifestare la propria opinione in materia religiosa con il solo limite del rispetto delle opinioni altrui. La soluzione duratura della crisi, e in particolare l'indagine degli aspetti dottrinali che maggiormente rischiavano di coinvolgere l'integrità della fede, si sarebbe invece dovuta demandare a un'apposita assemblea di uomini esperti, imparziali e di comprovata

---

of Toronto Press, 2009. Su Campeggi cfr. J.F. D'AMICO, "Lorenzo Campeggi", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 253-255.

<sup>8</sup>*Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n°1062 (Lovanio, 5 febbraio 1519/1520), p. 185, ll. 167-177: «Haec non dubitabam quin tibi facile persuasurus essem, cuius eruditus candor et eruditio candida non sum nescius quam abhorreat ab omni virulentia. Nec difficile T.R.D. persuadebit S.D.N. Leoni, sive quod is te ob te ob eximias dotes tuas optimo iure facit maximi, sive quod ipse suopte ingenio ad pacem et concordiam mire propensus est. Huius opellae quam petimus, si parum iustum videtur praemium quod omnibus seculis tota literatorum cohors Laurentii Campegii nomen laudibus vehet, en addo et ipse meo nomine quaecumque auctarium, Paraphrasin in quinque paulinas Epistolas, quas ex omnibus illius germanis reliquas hoc impetu proximo absolui».

<sup>9</sup> Così scrive P.G. Bietenholz, ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases on the Epistles to the Corinthians, the Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and Thessalonians*, cit., pp. 284-297, nel suo commento alla lettera di Erasmo al cardinale Campeggi: «From the time of his election in 1513, Leo X attempted to do by diplomacy what Julius II had done by military force, i.e. to secure peace and the unification of Italy under papal authority, free from the threat of intervention by Austria-Spain or France-Venice, forming two axes of rival power. Leo X had made treaties with both side in an attempt to maintain the balance of power. Erasmus repeatedly expresses gratitude for the concord established among princes in 1518 by Leo X and supported by Henri VIII of England, Francis I of France, and Charles V the Hapsburg crowned emperor in 1520» (*ibid.*, p. 292, nota 96). Su Leone X e sui suoi tentativi di costruire una pace duratura nel contesto politico e religioso dell'Europa nei primi anni del Cinquecento cfr. M. GATTONI, *Leone X e la geo-politica dello stato pontificio (1513-1521)*, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2000, pp. 143-174 e 267-336.

rettitudine morale. Tale assemblea sarebbe stata chiamata a svolgere un compito molto delicato, quello di sanzionare l'estensione e i limiti della dottrina cristiana, pertanto Erasmo auspicava in quella sua lettera che il dibattito fosse ispirato dalla moderazione nei giudizi e da una certa inclinazione alla pace e alla concordia:<sup>10</sup>

«Quod si ratio sarcinae concordiae quaeritur, ita rem confici facillime posse arbitror, si per illius oraculum aedicator ut suam quisque professionem ornet efferatque citra contumeliam alienae, ut utrinque coherceatur linguae calamique rabies, potissimum ab his quos magis decet haec moderatio. Quod si quid dissentietur – ut est frequenter, quemadmodum in palatis, ita et in ingeliis quoque dissensio -, omnis contentio intra civilem conflictum consistat, in rabiem ne exeat. Porro si quid ad fidei synceritatem magnopere pertinebit (neque enim huc obtorto collo pertrahenda sunt omnia), primum res agatur per eos qui vere norunt fidei mysteria; deinde qui non sint tales ut sub praetextu fidei suum agant negotium; postremo ut res moderatis iudiciis, non seditiosis clamoribus agatur. Neque enim omnibus fortasse libet quorumlibet arbitrio Christianos esse».

A distanza di breve tempo dalla lettera di Erasmo a Campeggi un breve opuscolo dal titolo *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum* apparve a Basilea, formalmente anonimo ma accostato subito per il suo contenuto ad altre opere erasmiane<sup>11</sup>. Il libello fu il risultato di un incontro che l'umanista olandese ebbe nell'ottobre del 1520 con Johannes Faber (c. 1470-1531), teologo domenicano e consigliere dell'imperatore Massimiliano I. I due si parlarono una prima volta a Lovanio, dove Erasmo soggiornò brevemente al seguito della comitiva imperiale diretta ad Aquisgrana per l'incoronazione

---

<sup>10</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n°1062 (Lovanio, 5 febbraio 1519/1520), p. 185, ll. 153-166.

<sup>11</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*, ed D.P.H. Napolitano, in ASD, IX.10, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 91-115. L'editio princeps dell'opera è di datazione incerta. David P.H. Napolitano, che ha curato la recente edizione critica dell'opera apparsa negli *Opera omnia* di Erasmo, fa risalire il *Consilium* al 1520. Altri studiosi, come ad esempio V. SEBASTIANI, *Johann Froben, Printer of Basel. A biographical Profile and Catalogue of His Editions*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 469 lasciano aperta anche l'ipotesi che l'opera sia stata pubblicata per la prima volta nel 1521. Wallace K. Ferguson sostiene che essa apparve per la prima volta a Colonia, e dunque non a Basilea, poco dopo la partenza di Erasmo nel novembre 1520. Egli riconosce tuttavia la difficoltà di stabilire l'esatto ordine cronologico tra le edizioni di quest'opera, poiché «la maggior parte di esse non riporta né luogo, né stampatore, né data» (*Erasmi opuscula*, cit., p. 350). Per ulteriori notizie sulla datazione del *Consilium* cfr. ora J. TELLO, *Catalogue of the Works of Erasmus of Rotterdam*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), p. 225-344, qui p. 274.

di Carlo V<sup>12</sup>. Un mese più tardi Erasmo e Faber si incontrarono nuovamente a Colonia e in quell'occasione elaborarono un programma condiviso per una soluzione pacifica della causa luterana.

Erasmo manifestò il desiderio di non presentarsi pubblicamente come l'autore del libello, per il timore che la sua figura ne risultasse compromessa agli occhi dei cattolici e che il testo fosse interpretato come il segno di una sua vicinanza alle tesi luterane. Egli concordò pertanto con Faber che il risultato di quelle riflessioni condivise sarebbe stato presentato come un'opera del solo teologo domenicano<sup>13</sup>. L'ispirazione erasmiana del testo apparve però subito chiara ai contemporanei. Lo stile e il contenuto del *Consilium* erano manifestamente riconducibili a Erasmo, ma anche la prospettiva dalla quale l'anonimo autore osservava la questione luterana rifletteva in maniera inequivocabile il pensiero dell'umanista olandese, come poteva facilmente emergere da un confronto con le lettere sull'argomento che Erasmo spedì intorno al 1520 ai suoi corrispondenti e con il contenuto degli *Axiomata* e degli *Acta Academiae Lovaniensis* erasmiani apparsi nel corso dello stesso anno<sup>14</sup>.

Erasmo compose il *Consilium* verso la fine di ottobre e il testo ebbe subito una larga diffusione negli ambienti politici europei in un clima di crescente tensione. Il 15 giugno 1520 Leone X aveva infatti pubblicato la bolla *Exsurge Domine* e la prospettiva di un riavvicinamento tra cattolici e luterani, con l'obiettivo di riammettere questi ultimi in seno alla Chiesa cattolica, era sempre più lontana. La bolla papale fu per questo motivo l'oggetto di una forte critica. Erasmo avanzò nel testo il dubbio che essa fosse stata redatta contro la stessa volontà di Leone X e che alcuni uomini, consapevoli della sua indole mite

---

<sup>12</sup> R. VINKE – P.G. BIETENHOLZ, "Johannes Faber", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, II, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1986, pp. 4-5.

<sup>13</sup> Sull'origine e sul contenuto del *Consilium* cfr. di recente X. TUBAU, *El consilium cuiusdam de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje*, in *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, LX (2011), pp. 99-136. Di Tubau si veda anche *Erasmo mediador: política y religión en los primeros años de la Reforma*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012.

<sup>14</sup> Cfr. X. TUBAU, *El consilium cuiusdam de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje*, cit., pp. 110-11 e *Erasmii opuscula*, cit., pp. 345-346.

e condiscendente, avessero tramato per indurlo a condannare apertamente le tesi luterane<sup>15</sup>.

In alcuni punti dell'opuscolo si riscontra una cauta solidarietà nei confronti di Lutero, al quale Erasmo riconosceva il merito di avere richiamato l'attenzione su alcuni problemi urgenti che affliggevano a quel tempo la Chiesa, e in particolare sul progressivo allontanamento delle istituzioni ecclesiastiche dall'antica pietà evangelica<sup>16</sup>. Nella parte centrale del testo Erasmo concedeva ai critici di Lutero che il riformatore religioso tedesco fosse caduto in errore su alcuni punti di dottrina e che le sue tesi erano state elaborate in assenza di contraddittorio. Per Erasmo, tuttavia, il bene superiore della Chiesa di Roma esigeva che Lutero fosse ammonito fraternamente e, se non avesse voluto ravvedersi, che fosse trattato benevolmente, come si è soliti fare con una parte malata del proprio corpo. Secondo l'umanista olandese tale modo di affrontare la questione luterana rispecchiava il sentimento comune di coloro che, senza prendere le difese del monaco agostiniano, erano persuasi che solo la riconciliazione religiosa avrebbe permesso di preservare l'ordine nella Chiesa e la stessa dignità dell'autorità pontificia<sup>17</sup>.

Erasmo riconosceva che le dispute attinenti alla fede spettassero in via generale al pontefice e alla giurisdizione ecclesiastica. Egli riteneva nondimeno che ragioni di pubblica utilità richiedessero, nel caso specifico della questione luterana, che la risoluzione della controversia fosse demandata a uomini eruditi e virtuosi, arbitri liberi da qualsiasi interesse personale, che potessero giudicare la vicenda con sguardo obiettivo e

---

<sup>15</sup> *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*, Basileae, Froben, 1520, fol. 2r-2v: «Iam Bulla quae adversus Lutherum publicatur inclementius, etiam iis displicet, qui tamen Romani Pontificis dignitati favent, quod magis respiciat odium impotens quorundam monachorum, quam lenitatem eius qui gerit vices mitissimi Christi, aut ingenium S.D. Leonis, quo nihil hactenus visus est placidius aut facilius. Unde magna est suspitio, esse, qui eius lenitate facilitateque nativa, ad suos privatos affectus abutantur».

<sup>16</sup> *Ibid.*, fol. 2v: «Nullus ignorat vitam Christianam, rebus paulatim in deterius prolabantibus, multum degenerasse ab illa sincera Christi evangelica doctrina, adeo ut nemo non fateatur, opus esse publica aliquaet insigni legum ac morum instauratione. Igitur ut non est temere tentandum aliquid ita non est temere oblatrandum iis qui bono studio movent».

<sup>17</sup> *Ibid.*, fol. 2v-3r: «Etiam si liberius facere quidam videantur, atque ut extra omnem controversiam sit, tamen erat humanitatis Theologicae, primum admonere hominem fraterne, atque ita revictum si nollet respiscere, ita tractare, ut solemus membrum deploratum. Hoc qui consulunt non favent Lutero, sed ordini Theologico, pontificiaeque dignitati. Siquidem hac via Lutherus penitus aboleri poterat, , primum ex animis hominum deinde etiam ex bibliothecis. Nunc exurendis libris, fortassis aliqua ex parte divelletur e bibliothecis, sed interim illius opiniones infixae sunt animis plurimorum, cum eas videant non refelli».

imparziale<sup>18</sup>. La decisione di rinunciare alla propria giurisdizione e devolvere a un arbitro terzo la soluzione della crisi non avrebbe intaccato in alcun modo l'autorità pontificia. Una sentenza del tribunale ecclesiastico avrebbe infatti avuto difficoltà a imporsi per le diffuse critiche contro le indulgenze, che soprattutto in Germania erano ormai condivise da una parte cospicua del popolo cristiano. A causa delle critiche di Lutero anche i giudici incaricati dal tribunale avrebbero potuto subire indebite pressioni<sup>19</sup>.

Nelle pagine del *Consilium* Erasmo demandava la scelta dei componenti del tribunale arbitrale all'imperatore del Sacro Romano Impero Carlo V, al re d'Inghilterra Enrico VIII e al re d'Ungheria Luigi II, riconosciuti alieni da ogni interesse particolare nella causa. Secondo il programma erasmiano essi avrebbero dovuto individuare tra i loro sudditi le personalità più adatte a risolvere in modo competente e obiettivo la controversia<sup>20</sup>. Tra il 1520 e il 1521 la situazione politica precipitò rapidamente e le tensioni in Europa si aggravarono al punto da rendere impraticabile la realizzazione del progetto di pacificazione delineato da Erasmo. Nell'estate del 1520 il nunzio apostolico Girolamo Aleandro (1480-1542) giunse in Germania con l'incarico di eseguire anche in quei territori le disposizioni contenute nella bolla papale contro Lutero<sup>21</sup>. L'opera di convincimento dei legati papali presso la corte del nuovo imperatore Carlo V, perché quest'ultimo riconoscesse senza ritardi le decisioni prese a Roma contro l'eresia luterana, procedette di pari passo con la pubblicazione di una nuova serie di scritti polemici ad opera di Lutero. Tra ottobre e novembre egli diede alle stampe un trattato contro i sacramenti della Chiesa, il *De captivitate babilonica*, e nello stesso periodo apparve

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. 3v-4r: «Verum est ad Romanum pontificem peculiariter pertinere cognitionem de rebus fidei, nec est illi ius suum adimendum. Tamen pro publico bono, patietur hoc negotium aliis committi viris eximiae doctrinae, spectataeque probitatis, et integritatis, in quos nulla cadat suspicio, vel quod metu, aut spe velint adulari Romano pontifici contra veritatem evangelicam, vel quod adversae factioni humano studio faveant».

<sup>19</sup> *Ibid.*, fol. 4r-4v: «Nec hic minuetur autoritas Romani pontificis sed hominum suspicioni consulatur, apud quos fortasse minus habebit ponderis ipsius pontificis in hac causa iudicium: quod ob indulgentias, ac primatum sui negotio favere possit videri: imo magis probabitur apud omnes illius pietas, quod ob veritatem evangelicam et pacem orbis Christiani, de suo iure nonnihil concesserit».

<sup>20</sup> *Ibid.*, fol. 4r: «Hos arbitros exhibebunt ex sua quisque gente tres reges, et ipsi alienissimi ab omni suspicione, Carolus caesar, Rex Angliae et Rex Hungariae. Hi diligenter perlectis Lutheri libris, et audito coram Lutero quicquid pronunciaverint, id ratum habebitur. Ac Lutherus iam doctus ingenue agnoscat errorem suum, et libros repurgatos curabit denuo edendos, ne ob pauca errata pereat ingens fructus evangelici proventus. Multis enim et iniquum et inutile videtur, ob lapsos aliquot humanos, etiam ea damnari, quae recta sunt».

<sup>21</sup> M.J.C. LOWRY, "Girolamo Aleandro", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 28-32.

anche il suo *Discorso alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*<sup>22</sup>. Le ultime speranze di una rapida e pacifica soluzione della crisi si spensero all'indomani della scomunica di Lutero, decisa da Leone X nel gennaio del 1521, e con la condanna delle tesi protestanti davanti alla Dieta imperiale di Worms nel maggio dello stesso anno.

La corrispondenza di Erasmo degli anni successivi testimonia che egli proseguì con tenacia gli sforzi per una composizione della crisi religiosa e per il ripristino dell'unità della Chiesa, in un dialogo aperto e costruttivo con quella parte della cultura europea cinquecentesca maggiormente sensibile ai suoi appelli alla pace e alla concordia. Quando il 23 gennaio 1523 il Papa Adriano VI si rivolse a Erasmo, per ricevere da lui un consiglio su come risolvere il problema dell'eresia luterana e della divisione del mondo cristiano<sup>23</sup>, l'umanista olandese condivise con il pontefice il suo programma per ricomporre la frattura della cristianità provocata dalla Riforma<sup>24</sup>. La risposta che il 22 marzo 1523 Erasmo spedì a Roma dalla sua residenza di Basilea si apriva con una minuziosa descrizione delle tensioni che ormai da un lustro attraversavano la Germania. Egli comunicò al Papa che la rapida diffusione delle idee luterane aveva comportato una disaffezione nei confronti dell'autorità della Chiesa di Roma non soltanto presso il popolo minuto, ma anche tra gli uomini di cultura<sup>25</sup>. Anche per questo motivo Erasmo, che era stato coinvolto in prima persona nella polemica religiosa, volle giustificare dinanzi ad

---

<sup>22</sup> X. TUBAU, *El consilium cuiusdam de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje*, cit., p. 114.

<sup>23</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1338 (Roma, 23 gennaio 1523), pp. 196-198, qui p. 197, ll. 123-140: «Summopere vero in illis gratum fuit quod nobis consilium pollicearis tuum, quo temporum istorum turbulentia atque confusio sic, vt ais, extingui possit vt non facile repullulet. Teque in Domino hortamur, et quam maxime possumus serio et in abundantia charitatis requirimus, vt quantum tibi Dominus donauerit, nobis modum ac rationem aperire satagas, quibus tetrum hoc malum, dum adhuc medicabile est, de medio nationis nostrae auferri valeat: qua re nihil est sub sole quod ardentius desideremus. Neque id quidem, quod nostra autoritas atque potentia, quod ad nos priuatim attinet, hac saeua tempestate nonnihil periclitari videatur - quippe quarum neutram non modo vnquam concepiuerimus, verumetiam vltro delatas vehementer reformidauerimus, plane (Deum testamur) recusaturi, nisi inde Dei offensam et conscientiae nostrae laesionem veriti fuissetus; sed quod tot millia animarum Christi sanguine redemptarum, et curae nostrae pastoralis creditarum, idque nostrae secundum carnem nationis, sub spe Euangelicae libertatis, re autem vera diabolicae seruitutis, recta in perditionem trahi videamus».

<sup>24</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1352 (Basilea, 22 marzo 1523), pp. 257-261. Tra gli studi sul *consilium* di Erasmo ad Adriano VI si vedano i contributi di R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig, Heinsius, 1936 e ID., *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin – New York, De Gruyter, 1977, pp. 169-187.

<sup>25</sup> *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, V, n° 1352 (Basilea, 22 marzo 1523), p. 258, ll. 46-51: «Late patet Germania, et abundat excellentibus ingeniis. Nec hanc tamen solum hic habet affectus; non ausim scribere in quam multis regionibus, quam penitus, popularibus animis sit infixus Lutheri fauor et odium Pontificii nominis. Porro vix credat aliquis quanta sit ingeniorum peruicacia - constantiam vocant ipsi. Nec abhorret ab his bona pars eorum qui deamant politiores literas».

Adriano VI la propria condotta e rimarcare la distanza profonda tra la propria dottrina e le teorie luterane<sup>26</sup>.

Un'ostentata manifestazione di fedeltà alla Chiesa di Roma chiudeva la prima parte della lettera. Seguiva una scrupolosa esposizione di consigli e suggerimenti per sedare i tumulti luterani, riportare gli eretici tra le fila degli ortodossi e rinsaldare la fiducia di tutti i cristiani nelle istituzioni ecclesiastiche<sup>27</sup>. Erasmo tentò in quell'occasione di dissuadere il Papa anzitutto dal ricorrere alla violenza. Egli presentò l'antica lotta dell'Inghilterra contro la fazione di ribelli capeggiata da John Wyclef, oppressa ma mai del tutto estinta, come un monito contro l'uso della forza verso gli eretici, nella convinzione che la loro persecuzione non avrebbe sortito gli effetti sperati e anzi avrebbe rischiato di eccitare ulteriormente gli animi e allontanare la soluzione della crisi<sup>28</sup>. A complicare i piani di una repressione nel sangue dell'eresia di Lutero era poi secondo Erasmo la diffusione capillare delle sue idee e l'adesione convinta di numerosi principi ai suoi progetti di riforma della Chiesa. Se dunque i propositi della Chiesa di Roma erano quelli di soffocare la rivolta con il carcere, la tortura, le confische, gli esili, la censura e infine anche l'uccisione degli eretici, Erasmo confessava candidamente ad Adriano VI di non avere consigli utili a raggiungere quell'obiettivo<sup>29</sup>.

Il suo programma irenico per superare la crisi religiosa e ripristinare l'unità della Chiesa era ispirato ad altri principi. Esso attribuiva in via generale al Papa il compito di ammonire i malvagi anziché punirli o, meglio, quello di opporre al male dell'eresia il bene della carità cristiana. Perché l'intervento pontificio in difesa della gloria di Cristo e

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 259, ll. 91-97: «Multa scripsi prius quam suspicarer Lutherum esse natum, aut priusquam quisquam somniaret hoc seculum exoriturum. Praecipitavi fateor pleraque omnia - nam hoc mihi vicium est genuinum; doctorum tamen ac praesertim Ecclesiae iudicio me semper submisi. Multos rogavi, monerent si quid inesset in lucubrationibus emendandum; et qui tum vel obticuerunt vel approbant, exorto Luthero damnant quod approbauerant».

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 259-260, ll. 107-109. «Qui bene volunt Pontificiae causae, dant operam ut ex haereticis reddant orthodoxos, ut alienatos reuocent, vacillantes confirmant; quod tua quoque sanctitas non minus prudenter quam Christiane fieri suadet».

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 260, ll. 148-154: «Caeterum vt aggrediar, video multis placere vt malum hoc sanetur austeritate; sed vereor ne rerum exitus doceat olim hoc inconsultum fuisse consilium. Plus enim video periculi quam vellem, ne res exeat in atrocem caedem. Non iam disputo quid istis dignum est, sed quid expediat tranquillitati publicae. Latius serpsit hoc malum quam vt sectione aut vstione sanandum sit. Fateor, sic olim apud Anglos regum potentia oppressa est factio Wycleuitarum, sed oppressa verius quam extincta».

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 261, ll. 168-170: «Certe si stat sententia carceribus, flagris, confiscationibus, exiliis, censuris, mortibus obruere malum hoc, nihil hic opus fuerit meo consilio».

della salvezza del popolo cristiano risultasse efficace occorreva inoltre la collaborazione attiva delle autorità secolari, vale a dire dei principi e dei signori territoriali, ma anche dei teologi e dei monaci. Il progetto di Erasmo esigeva che tutti abbandonassero i propri interessi particolari e ogni vantaggio personale a tutto beneficio del bene pubblico dell'intera comunità cristiana<sup>30</sup>.

Nel contesto di una reazione alle dottrine eretiche ispirata alla moderazione, il grande umanista olandese suggeriva poi ad Adriano VI di adempiere ad alcuni compiti particolari, necessari secondo la propria opinione al raggiungimento di una pace duratura e a un miglioramento significativo dello stato generale della Chiesa. Erasmo invitava a ricercare le cause che avevano dapprima favorito l'insorgere dell'eresia e avevano poi agevolato la sua diffusione. Non appena esse fossero state accertate, il Papa avrebbe dovuto provvedere a un'amnistia generale, soprattutto in favore di coloro che non avessero agito di propria iniziativa, ma fossero stati persuasi o costretti ad aderire alle idee ereticali. Così come Dio stesso esercitava in ogni occasione la propria misericordia verso gli uomini, anche il suo vicario in Terra avrebbe potuto e dovuto dimostrarsi comprensivo con i fedeli caduti in errore. I principi e i magistrati avrebbero dovuto sorvegliare in futuro ogni nuova dottrina religiosa e vietare quelle che potessero nuocere alla pietà cristiana o, addirittura, accompagnarsi a pericolose sedizioni. Dentro questi limiti, Erasmo auspicava una maggiore libertà per i fedeli. In termini del tutto simili a quelli con i quali si era espresso nella lettera a Campeggi del febbraio 1520 e poi anche nel *Consilium*, egli suggeriva ad Adriano VI l'idea di promuovere un aperto confronto sulle questioni religiose in seno a una ristretta assemblea di uomini saggi e di comprovata rettitudine morale<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 261, ll. 161-169: «Quaquam video tuae mansuetissimae naturae diuersum placere consilium, qui mederi malis quam punire. d fuerit non admodum difficile, si omnibus adesset idem animus qui tibi; vt sepositis, quemadmodum scribis, priuatis affectibus synceriter consultum vellent gloriae Christi et saluti populi Christiani. Quod si suo quisque commodo priuatim intentus est, si theologi suam autoritatem vndique sartam tectam haberi postulant, si monachi suis commodis nihil patiuntur decedere, si principes omne ius suum mordicus retinent, difficillimum fuerit in commune consulere».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 261, ll. 170-187: «Primum erit explorare fontes vnde hoc malum toties repullulat: his ante omnia medendum. Tum autem non inutile fuerit, si rursus ostendatur impunitas his qui ex persuasione aut impulsu alieno errarunt; vel potius omnium malorum superiorum ἀμνηστία, quae fato quodam accidisse videntur. Si sic quotidie nobiscum agit Deus, omnium obliuiscens admissorum quoties ingemuerit peccator, quid vetat quo minus idem faciat Dei vicarius? Et tamen interim per magistratus ac principes coherceantur nouitates, quae minimum faciunt ad pietatem, plurimum ad seditionem. Optarim, si fieri possit, et libellorum proeudendorum licentiam cohiberi. Ad haec praebetur mundo spes mutandorum quorundam,

Adriano VI morì in modo inaspettato il 15 settembre 1523 e negli anni successivi le riflessioni e i suggerimenti contenuti nella lettera di Erasmo a lui indirizzata dovettero rimanere inascoltati. I tempi per un accordo tra cattolici e protestanti sembrarono di nuovo maturi soltanto nel 1530. L'occasione fu data dalla Dieta di Augusta, convocata da Carlo V per sedare le crescenti tensioni religiose nei territorî imperiali. Erasmo, che non partecipò ai lavori dell'assemblea, prese parte a quel dibattito soltanto in via indiretta<sup>32</sup>. Nelle lettere agli amici e a coloro che lo esortavano a dare il suo contributo a quell'incontro, sul quale erano riposte molte delle speranze per l'affermazione della pace religiosa in Europa, Erasmo giustificò la propria assenza sostenendo che gravi condizioni di salute lo costringevano nella sua residenza di Friburgo<sup>33</sup>. In altre sue epistole sembra farsi spazio l'idea che egli non avrebbe partecipato alla Dieta poiché attese invano un invito da parte di Carlo V<sup>34</sup>. Quali che fossero le ragioni che lo avevano tenuto lontano da Augusta, nelle lettere dell'estate 1530 traspare il pessimismo di Erasmo per la riuscita dell'impresa. Fu forse anche a causa dello sconforto per il fallimento dei tentativi passati che egli si convinse a non prendere parte a quella nuova iniziativa che, seppure lodevole, aveva secondo la sua opinione poche possibilità di condurre a una stabile soluzione della crisi<sup>35</sup>.

---

quibus non iniuria se queritur grauari. Ad libertatis dulce nomen respirabunt omnes. Huic modis omnibus consulendum erit, quatenus salua pietate licet ; consulendum est explicandis hominum conscientiiis, sed interim nihilo secius consulendum dignitati principum et episcoporum. Verum haec dignitas aestimanda est his rebus in quibus vere sita est illorum dignitas, quemadmodum aestimanda est et populi libertas».

<sup>32</sup> Sulle posizioni di Erasmo di fronte alla Dieta di Augusta cfr. B. LOHSE, *Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, in *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, hrsg. von H. Immenkötter - G. Wenz, Münster, Aschendorff, 1997 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 136), pp. 71-83; E. HONÉE, *Erasmus und die Religionsverhandlungen der deutschen Reichstage (1524-1530)*, in *Erasmianism: Idea and Reality*, ed. M. Mout, H. Smolinsky, and J. Trapman, Amsterdam - Oxford - New York - Tokyo, North Holland, 1997 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 174), pp. 65-75; R. STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, cit., pp. 174-175.

<sup>33</sup> Cfr. B. LOHSE, *Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, cit., p. 73.

<sup>34</sup> A quel tempo Erasmo era il consigliere dell'imperatore e in quella veste avrebbe avuto titolo di partecipare alla Dieta, soprattutto se si considera che Carlo V promise di coinvolgere nel dibattito il più ampio numero di persone e sostenne che avrebbe preso in considerazione le opinioni e le riflessioni di tutti. La notizia è riportata in questi termini da R. STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, cit., p. 174: «Der Kaiser versprach, eines jeden „Opinion und Meinung“ zu hören. Nach einem Jahrzehnt scharfer Kämpfe sollte ein friedlicher Ausgleich erfolgen. Als königlicher Rat erwartete Erasmus, eine Einladung zum Reichstag zu erhalten. Aber die Zeit verging, ohne dass er eine Benachrichtigung bekam».

<sup>35</sup> Cfr. B. LOHSE, *Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, cit., p. 73; E. RUMMEL, *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, cit., pp. 62-63; R. STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, cit., pp. 174-175.

## 2. Il «*De Sarcienda ecclesiae concordia*» del 1533

La Dieta di Augusta si concluse nel novembre del 1530 con risultati deludenti. I colloqui tra cattolici e protestanti non condussero alla pace religiosa auspicata da più parti, in particolare a seguito del mancato accordo sulla *Confessio Augustana*, che Filippo Melantone redasse e aggiornò più volte appositamente con l'obiettivo di mediare tra le diverse posizioni dottrinali.

Esortazioni a supportare nuovi tentativi irenici raggiunsero Erasmo anche nei mesi e negli anni successivi, come si evince in particolare da alcune lettere che Melantone e il vescovo cattolico Julius Pflug indirizzarono all'umanista olandese tra il 1531 e il 1532<sup>36</sup>. Forse anche in risposta a quelle pressanti e reiterate richieste, nel 1533 Erasmo diede alle stampe a Basilea il *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* ed elaborò una nuova proposta per la restaurazione dell'unità della Chiesa cattolica<sup>37</sup>. L'opera assunse la veste di un esteso commento al Salmo 83, introdotto da una lettera di Erasmo a Julius Pflug datata 31 luglio 1533, in conclusione del quale l'autore allegò alcune sue indicazioni e consigli per riunificare il mondo cristiano<sup>38</sup>.

Il programma irenico di Erasmo si presentava all'inizio degli anni Trenta del Cinquecento come una rielaborazione in forma organica di alcune riflessioni intorno alla concordia religiosa, che il grande umanista olandese andava maturando ormai da più di un decennio<sup>39</sup>. Come ha sostenuto la storica austriaca Erika Rummel, Erasmo costruì nelle

---

<sup>36</sup> Cfr. E. RUMMEL, *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, cit., p. 63. Su Julius Pflug cfr. J.V. POLLET, *Julius Pflug (1499-1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVIe siècle. Essai de synthèse biographique et théologique*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990.

<sup>37</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, hrsg. R. Stupperich, in ASD, V.3, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 1986, pp. 248-312 e ERASMO DA ROTTERDAM, *On Mending the Peace of the Church (De sarcienda ecclesiae concordia)*, ed. by E. Kearns, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 65, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2010, pp. 125-216. L. FELICI, *Per un'introduzione all'edizione italiana del De sarcienda ecclesiae concordia di Erasmo da Rotterdam*, in *Nuova informazione bibliografica*, 20 (2023), n. 4, pp. 613-619 ha annunciato di recente la prossima pubblicazione di un'edizione critica italiana.

<sup>38</sup> Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, cit., pp. 303-313.

<sup>39</sup> Sull'origine, la struttura e la fortuna dell'opera cfr. R. STUPPERICH, *Einleitung*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, hrsg. von R. Stupperich, in ASD, V.3, Amsterdam - New York - Oxford - Tokyo, North Holland, 1986, pp. 247-255; E. KEARNS, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 65, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2010, pp.125-131. Sul punto cfr. anche J.V. POLLET, *Origine et structure du De sarcienda ecclesiae concordia (1533) d'Erasmus*, in *Scrinium*

pagine del *De sarcienda ecclesiae concordia* la sua proposta irenica sulla base di cinque diversi principi dottrinali<sup>40</sup>. Il grande proposito dell'umanista olandese fu quello di esortare i contemporanei ad affrontare la questione luterana in modo prudente, sulla base di alcuni principi teologici sufficientemente vaghi da incontrare l'approvazione di tutte le parti coinvolte. Egli auspicò anche la convocazione di un concilio generale, in seno al quale risolvere le questioni più dibattute e controverse. Capisaldi della riforma religiosa avrebbero dovuto essere secondo il programma di Erasmo la rinuncia alla pretesa di disciplinare ogni aspetto della polemica religiosa, anche il meno rilevante, e il riconoscimento di spazi aperti alla discrezionalità individuale. Egli espresse la propria preferenza per il mantenimento dello *status quo* in assenza di situazioni eccezionali, che esigessero un ripensamento delle antiche regole, o qualora un eventuale cambiamento avesse potuto apportare soltanto benefici limitati e circoscritti a fronte di rischi notevoli per la conservazione dell'unità della Chiesa.

Per Erasmo le trattative tra cattolici e luterani avrebbero dovuto ispirarsi, in linea generale, alla comprensione e alla tolleranza reciproca, mentre il compromesso e la mediazione avrebbero dovuto orientare le scelte decisive sui punti di più forte dissidio. L'umanista olandese apriva il suo programma con un chiaro richiamo alle responsabilità individuali. Secondo la sua opinione la Chiesa era stata colpita da un grande male, ma questo non aveva ancora raggiunto lo stadio di *morbum immedicabile*. Occorreva pertanto affrettarsi a rimuovere la causa principale dei disordini e dei tumulti, che per Erasmo risiedeva nella diffusa tendenza dei cristiani a farsi censori dei propri fratelli. Tutti i membri della grande comunità cristiana - dal Papa ai principi, dai sacerdoti ai magistrati, dai monaci ai laici - avrebbero dovuto adempiere nel migliore dei modi al compito loro assegnato e nel rispetto delle prerogative altrui<sup>41</sup>.

---

*Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 183-195 e C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben, Werk, Wirkung*. Aus dem Holländischen übersetzt von M.E. Baumer, München, Beck, 1986, pp. 159-160.

<sup>40</sup> Cfr. E. RUMMEL, *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, cit., pp. 64-66.

<sup>41</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, cit., p. 303, ll. 596-605: «Quo pacto, inquis, id fiet? Sit unusquisque, quod esse debet. Sint pontifices, pontifices Christi, vicarii sincero corde gregis Domini curam agentes. Sint principes, principes divinae iusticiae ministri, tanquam Deo reddituri rationem, quem hoc magis oportet ab illis timeri, quo liberiores sunt a timore hominum. Magistratus bona fide rempublicam administrent. Monachi perfectionem, quam titulo profitentur, moribus praestent. Sacerdotes noctes ac dies meditentur in lege Domini, quo possint esse sal populi. Qui laici sunt, sint quod dicuntur, praeaeant, sed reverenter obtemperent sacerdotibus, fideliter pareant principum legibus, in suo quisque opificio probet suam conscientiam summo illi καρδιογνώστη».

I diversi princìpi ordinatori del programma si presentavano nel testo di Erasmo senza un particolare ordine gerarchico. A evitare aperte contraddizioni era il richiamo costante alla *συνκατάβασις* o *accomodatio*, termine con il quale l'autore identificava una particolare disposizione d'animo indulgente e collaborativa, che avrebbe dovuto guidare in ogni momento il confronto tra cattolici e luterani. Erasmo auspicava che nei rapporti personali i cristiani riscoprissero l'utilità dell'intesa e delle reciproche concessioni, senza le quali non vi poteva essere spazio alcuno anche per la concordia religiosa. Soltanto le tradizioni tramandate dai Padri della Chiesa, rinsaldate dall'uso e dall'accordo di molti secoli, sarebbero dovute rimanere fuori da ogni accordo o compromesso<sup>42</sup>.

Sulle questioni dottrinali particolarmente spinose, come ad esempio la polemica intorno al libero arbitrio, Erasmo suggeriva prudentemente che in attesa del concilio ci si accontentasse di concordare su pochi punti e, in particolare, sul fatto che l'uomo non era in grado di fare alcunché se non in virtù della grazia divina<sup>43</sup>. Egli risolveva alla stessa stregua anche altre questioni divisive concernenti la dottrina e i riti religiosi, come ad esempio la messa, le festività, l'invocazione ai santi, la confessione, il digiuno, ed esortava a cercare ed esaltare in ognuna di esse i punti di maggiore contatto tra le posizioni cattoliche e protestanti<sup>44</sup>.

Erasmo riassumeva in chiusura dell'opera i punti fondamentali del suo programma e chiariva con quale spirito avesse deciso di redigere quei brevi suggerimenti. Egli ribadiva la necessità di convocare un concilio generale per dirimere la controversia e presentava le sue argomentazioni come uno spunto di riflessione, per lenire le cause dei

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 304, ll. 617-624: «Accedat illa *συνκατάβασις*, ut utraque pars alteri sese nonnihil accomodet, sine qua nulla constat concordia. Sed hactenus obsecundetur, ut ne moveantur τὰ ἀκίνητα, et hactenus feratur hominum infirmitas, ut paulatim invitentur ad perfectiora. Illud autem omnibus penitus infixum esse oportet, nec tutum esse, nec ad fovendam concordiam utile, temere desciscere ab hiis quae maiorum autoritate tradita sunt, quaeque longo seculorum usu consensuque confirmata. Nec quicquam omnino novandum est, nisi huc aut cogat necessitas, aut insignis invitet utilitas».

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 304, ll. 625-630: «De libero arbitrio spinosa est verius quam frugifera disputaio. Et si quid de hoc quaerendum est, in theologis diatribis sobrie discutiatur. Interim inter nos illud convenire satis est hominem ex suis viribus nihil posse, et si quid ulla in re potest totum eius debere gratiae, cuius munere sumus quicquid sumus, ut in omnibus agnoscamus imbecillitatem nostram et glorificemus Domini misericordiam».

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 305-308.

disordini e dei tumulti e per raggiungere una soluzione condivisa e provvisoria di alcune tra le questioni alla base della crisi religiosa<sup>45</sup>:

«Haec eo spectant, non ut quae dicimus pro certis haberi velimus aut praeemus ecclesiae quid sit statuendum, sed ut interim, dum apparatus synodus, ipsi dissensionum causas omnes, quantum in nobis est, amputemus, nihi per vim ac tumultum agamus, neque cuiquam hoc faciamus, quod si nobis fieret, coelum ac terram ac maria inclamaremus, neque quenquam ad novam religionem, a qua abhorret, perpellamus. Aequissimus enim est, ut qui sibi religionis causa vim fieri nolunt ab aliis eam abstineant, praesertim quum hic quoque melior sit causa tam longi praescriptione temporis sese tuentium. Haec admonitio ad utramque partem attinet; si moderata *συνκατάβασις* praemolliat dissidiorum paroxysmus, fiet, ut synodi medicina felicius operetur ad concordiam».

Erasmus riponeva grande fiducia nella storica capacità della Chiesa di superare le avversità e anche nel caso della questione luterana confidava in una futura riconciliazione. Per il raggiungimento di quell'obiettivo egli era certo di poter contare sulla collaborazione di numerosi principi cristiani, i quali si sarebbero tutti mostrati favorevoli all'indizione da parte del Papa Clemente VII di un concilio generale che appianasse le divergenze religiose. Erasmo pensava anzitutto all'imperatore Carlo V e a suo fratello Ferdinando, allora re di Boemia e Ungheria, ma anche al re di Francia Francesco I e a Enrico VIII, re d'Inghilterra<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 311, ll. 876-886.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 312, ll. 923-933: «Quid nobis felicius, si positis dissidiis concordemur in domo Domini? Agit hoc summo studio Carolus Caesar, agit idem Rom anorum, Hungariae, Bohemiaeque rex Ferdinandus, princeps singulari pietate praeditus. Nec christianissimus Gallorum rex in hoc negotio suo cognomini non est responsurus. Nec Anglorum rex obliuiscetur se non ita pridem defensoris fidei catholicae speciosum meruisse titulum. Qui Clementis pontificis ingenium propius norunt, pollicentur illum ad aequissimas condiciones descensurum, modo sarciatur ecclesiae pax. Nec defutura est eruditorum cardinalium aequitas. Res auspice Christo feliciter cessura est, si caeteri quoque principes ac ciuitates huc intendant animum. Iam nimium diu rixis indultum est, vel delassati quaeramus concordiam». Il favore del re di Francia Francesco I verso l'indizione di un concilio doveva essere a quel tempo meno marcato di quanto pensasse Erasmo, anche in particolare in ragione del fatto che a presiedere il dibattito sarebbe stato l'imperatore Carlo V. Enrico VIII d'Inghilterra, anch'egli richiamato da Erasmo tra i sovrani favorevoli a una soluzione conciliaristica, aveva dal canto suo chiarito a quel tempo che la sua partecipazione era subordinata a una soddisfacente risoluzione delle questioni che pendevano sul suo matrimonio con Anna Bolena. Su queste notizie cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *On Mending the Peace of the Church (De sarcienda ecclesiae concordia)*, cit., p. 215, nota 423.

Si trattava con tutta evidenza di un programma molto ambizioso. Il *De sarcienda ecclesiae concordia* suscitò subito un forte interesse e cinque diverse ristampe dell'*editio princeps* apparvero ad Anversa, Colonia, Lipsia e Parigi nello stesso anno della prima pubblicazione. Nell'arco di soli tre anni, tra il 1533 e il 1535, l'opera ebbe dieci edizioni e quattro traduzioni in olandese, tedesco, danese e francese<sup>47</sup>. Gli ambienti cattolici e protestanti accolsero il testo con giudizi contrastanti, che riflettevano l'insieme di posizioni assunte in quegli anni, in seno ai due schieramenti, intorno al problema della riunificazione religiosa<sup>48</sup>. Importanti critiche di parte cattolica arrivarono dalla penna del teologo di Lovanio Jacques Masson (c. 1475-1544) e del legato papale Paolo Vergerio (1498-1565)<sup>49</sup>. Tra i protestanti emerse la figura di Antonio Corvino (1501-1553), autore nel 1534 di una critica *Dissertatio quatenus expediat Erasmi de sarcienda ecclesiae concordiarationem sequi*, introdotta da una prefazione a firma di Lutero<sup>50</sup>.

Soprattutto all'indomani della Dieta di Worms del 1521, gli appelli irenici di Erasmo erano stati offuscati dalle istanze intransigenti delle opposte eterodossie ed erano riusciti a orientare le decisioni politiche soltanto in maniera limitata<sup>51</sup>. Il fallimento della Dieta di Augusta contribuì ad aggravare l'isolamento di coloro che si proponevano come una forza di mediazione tra confessioni rivali e aprì una fase di aperte tensioni, che si protrasse con fasi alterne sino alla Pace di Augusta del 1555.

Il *De sarcienda ecclesiae concordia* rappresentò in un certo senso il "canto del cigno" di Erasmo, come ebbe a definirlo l'amico Julius Pflug in una sua lettera<sup>52</sup>. Il grande umanista olandese morì a Basilea il 12 luglio 1536. La sua eredità spirituale, e in particolare il contenuto di quella sua ultima grande opera in tema di pace e concordia

---

<sup>47</sup> Cfr. R. STUPPERICH, *Einleitung*, cit., pp. 254-255.

<sup>48</sup> E. RUMMEL, *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, cit., pp. 66-69; R. STUPPERICH, *Einleitung*, cit., pp. 251-252

<sup>49</sup> Sulle critiche a Erasmo di parte cattolica, con particolare riguardo alla figura di Masson, cfr. E. RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, I-II, Nieuwkoop, De Graaf, 1989. Su Masson e su Vergerio cfr. rispettivamente G. TOURNOY, "Iacobus Latomus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, II, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1986, pp. 347-348 e M. BERNUZZI - T.B. DEUTSCHER, "Pier Paolo Vergerio", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 387-388.

<sup>50</sup> T.B. DEUTSCHER, "Antonius Corvinus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 347-348.

<sup>51</sup> R. STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, cit., pp. 179-180.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 176.

religiosa, erano però destinate a rivivere nelle aspirazioni ireniche e nelle opere di altri uomini vissuti tra il Cinque e il Seicento, in molti casi giuristi, diversi tra loro per origine e formazione culturale ma accomunati dalla sensibilità agli appelli di Erasmo per la costruzione di una casa comune a tutti i cristiani.

### 3. I tentativi di riconciliazione religiosa nella Francia di fine Cinquecento

Alla metà del Novecento Joseph Lecler scriveva, nella sua celebre *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, che «per Erasmo e per gli umanisti la libertà dei culti non è mai stata un ideale. Ai loro occhi essa non poteva essere che una tappa, una forma della pazienza e della carità cristiana, prima del ritorno all'unità»<sup>53</sup>. Seppure nel corso del XVI secolo vi siano stati tra gli umanisti, e in particolare tra quanti si schierarono apertamente per l'una o per l'altra fazione della lotta confessionale, anche coloro che si battevano per la libertà di culto e per la coesistenza di più di una confessione nello stesso territorio, le parole di Lecler riflettono in modo accurato le posizioni sostenute da Erasmo<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I-II, Paris, Aubier Montaigne, 1955, trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, I-II, Brescia, Morcelliana, 1967, qui vol. II, p. 158.

<sup>54</sup> Le vicissitudini che portano alla morte di Michele Serveto, l'antitrinitario spagnolo vittima a Ginevra nel 1553 della persecuzione religiosa, diventano un momento centrale per le riflessioni protomoderni attorno al problema della tolleranza religiosa. Negli stessi anni in cui Serveto predica la sua dottrina appare a Magdeburgo uno scritto, intitolato *De haereticis an sint persequendis*, redatto sotto lo pseudonimo di Martinus Ballius ma opera di Sebastian Castellione (1515-1563), un altro antitrinitario seguace di Erasmo e vicino al pensiero degli anabattisti. L'opera innesca una accesa polemica sul punto con Calvino stesso, del quale Castellione era stato per lungo tempo amico, e con il teologo Théodore de Bèze, autore di alcune fra le più importanti opere del pensiero politico calvinista, il quale replica nel suo *De haereticis a civili magistratu puniendis*. Sul pensiero di Castellione si veda in particolare F. BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre, étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Hachette, 1892; M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino, Giappichelli, 2008; *Sebastian Castello (1515-1563). Dissidenz und Toleranz*. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015, hrsg. von B. Mahlmann-Bauer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018 («Academic Studies», 46). Si vedano in proposito anche, di D. Quagliani, "Gribaldi Moffa", in *Dizionario biografico degli italiani*, LIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 345-349 e il saggio *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella 'Methodus' di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a

Il quadro delle meditazioni erasmiane intorno alla concordia religiosa rivela, tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Cinquecento, un giudizio altalenante del grande umanista olandese sugli strumenti attraverso i quali ristabilire l'unità in seno al mondo cristiano. Nelle lettere risalenti ai primi anni della crisi luterana, così come nelle pagine del *Consilium* del 1520, egli considerò con favore la prospettiva di un collegio di arbitri laici. L'ipotesi conciliarista sembra prevalere nelle pagine del *De sarcienda ecclesiae concordia* del 1533, nel quale Erasmo auspicava la convocazione di un concilio generale della Chiesa cattolica come giudice ultimo della controversia.

L'eco delle idee erasmiane sulla concordia religiosa fu particolarmente forte in Francia nelle fasi conclusive delle guerre di religione<sup>55</sup>. Il regicidio di Enrico III il 1° agosto 1589 per mano del giovane domenicano Jaques Clément, che così aveva inteso vendicare l'assassinio dei fratelli Enrico e Luigi Guisa ordito negli ambienti reali nel dicembre dell'anno precedente, inaugurò una fase inedita del conflitto tra cattolici e ugonotti. La morte del re mostrò in tutta la sua gravità il problema della successione al trono del Regno di Francia. L'ugonotto Enrico III di Navarra pareva allora destinato a ricevere il titolo come erede più prossimo, ma incontrava l'aperta ostilità degli ambienti cattolici più intransigenti, riunitisi a partire dal 1584 intorno alla Santa Lega cattolica, i quali rifiutavano l'idea di riconoscere come sovrano un eretico.

Anche l'insieme delle antiche dottrine gallicane, che promuovevano e difendevano gli spazi di autonomia della Chiesa francese rispetto all'autorità del pontefice, riflettevano la profonda spaccatura nel tessuto sociale e politico della Francia di fine Cinquecento<sup>56</sup>. Verso la fine del secolo il gallicanesimo si presentava come un

---

cura di F. Liotta, I, Bologna, Monduzzi, 1999, pp. 185-212, dedicati alla figura dell'umanista Matteo Gribaldi Mofa (primi del Cinquecento-1564), antitrinitario, che in occasione della condanna di Serveto da parte di Calvino si schierò con decisione in favore del primo e in difesa della libertà di pensiero e di religione.

<sup>55</sup> Nel panorama degli studi sulle guerre di religione francesi cfr. M.P. HOLT, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, University Press, 1995 e, di Corrado Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007 e *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963. Sulla fortuna dell'irenismo erasmiano in Francia, soprattutto nella seconda metà del XVI secolo, cfr. HUTTON, J., *Erasmus and France: The Propaganda for Peace*, in *Studies in the Renaissance*, 8 (1961), pp. 103-127.

<sup>56</sup> Sulla storia delle dottrine gallicane nella Francia della prima età moderna cfr. A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, Paris, PUF, 2002; Id., *Gallicanism* W.J. BOUWMA, *Gallicanism and the Nature of Christendom*, in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. b A. Molho and J.A. Tedeschi, Northern Illinois University Press, De Kalb, 1971, pp. 809-830; J. PARSONS, *The Church in the Republic. Gallicanism and Political Ideology in Renaissance*

«inno a più voci», in seno al quale le forze sociali maggiormente legate alla tradizione declinavano le proprie rivendicazioni politiche in maniera differente rispetto ai gruppi sociali più vicini al re<sup>57</sup>. I gallicani di estrazione ecclesiastica erano divisi tra la fedeltà alla Chiesa di Roma e al Papa, che da alcuni anni pretendeva dal re di Francia il riconoscimento dei canoni del Concilio di Trento, e la difesa delle prerogative di autonomia assicurate dalle antiche libertà gallicane. Alcuni esponenti del clero francese furono attratti nell'orbita della Lega cattolica, della quale sposarono in alcuni casi anche le iniziative più estreme, anche se nella maggior parte la loro deferenza verso Roma non si spingeva sino al punto da potersi associare a posizioni ultramontane<sup>58</sup>. Il Concilio tridentino aveva invece diffuso tra i membri del parlamento di Parigi e dei parlamenti locali il timore di una ampia ingerenza della Chiesa di Roma nell'amministrazione e nel governo della Chiesa di Francia. Per scongiurare questa eventualità i gallicani di ispirazione parlamentarista auspicavano la convocazione da parte del re di un concilio nazionale guidato da una maggioranza laica<sup>59</sup>.

In quel contesto politico frammentato Enrico III di Navarra si convertì al cattolicesimo nel 1593 e fu incoronato a Chartres nel 1594 con il nome di Enrico IV. Nell'agosto del 1595 il nuovo re di Francia ottenne, a seguito della sua conversione al cattolicesimo, anche l'assoluzione di Papa Clemente VIII. Questi avvenimenti, insieme al ritorno a Parigi della corte reale nell'estate del 1594, dopo il prolungato esilio a Tours durante l'occupazione della capitale per mano dei *liguiers*, sembrarono aprire qualche

---

France, Washington, CUA Press, 2004; A. TALLON, *Gallicanism and Religious Pluralism in France in the Sixteenth Century*, in *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France. Papers from the Exeter conference, April 1999*, ed. by K. Cameron, M. Greengrass, P. Roberts, Oxford - Berlin, 2000, pp. 15-30; H. MOREL, *L'idée gallicane au temps des guerres de religion*, Aix en Provence, Press Universitaire, 2003; J. POWIS, *Gallican Liberties in the Politics of Later Sixteenth Century France*, in *The Historical Journal*, 26 (1983), pp. 515-530; V. MARTIN, *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, Paris, Picard, 1919 (reimpr. Geneve, Slaktine-Megariotis, 1975).

<sup>57</sup> C. SUTTO, *Tradition et innovation, réalisme et utopie : l'idée gallicane a la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles*, in *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 8 (1984), n. 4, pp. 278-297, qui p. 279. Per un'introduzione alla storia del gallicanesimo tra XVI e XVII secolo, con particolare riguardo ai legami con l'anglicanesimo e con le coeve vicende politico-religiose inglesi, cfr. L. RACAUT, *Anglicanism and Gallicanism: Between Rome and Geneva?*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96 (2005), pp. 198-220; J.H.M. SALMON, *Renaissance and Revolt. Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sidney, Cambridge University Press, 1987, part II: *Sovereignty, resistance, and Christian obedience*, cap. 7: *Gallicanism and Anglicanism in the Age of the Counter-Reformation*, pp. 155-188.

<sup>58</sup> C. SUTTO, *Tradition et innovation, réalisme et utopie*, cit., pp. 281-282.

<sup>59</sup> A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, cit., pp. 144-145.

spiraglio di pace futura e inaugurarono il lento e periglioso processo di pacificazione del Regno di Francia devastato da ormai circa trent'anni di guerra civile.

L'editto di Nantes del 1598 pose temporaneamente fine alle violenze e, seppure sotto determinate condizioni, ammise i riformati all'esercizio del proprio culto nei territorî del regno. Lungi dal volere introdurre una politica generale di tolleranza religiosa, Enrico IV concepì quella misura come un passaggio necessario verso la concordia religiosa e la restaurazione dell'unità religiosa<sup>60</sup>. Nel suo tentativo di riunire i francesi sotto il rinnovato motto "un re, una fede, un diritto", Enrico IV fu affiancato da un nutrito gruppo di uomini colti, spesso di formazione giuridica o impegnati attivamente nell'amministrazione della cosa pubblica con posizioni di responsabilità politica, che rivendicavano al re il potere e il dovere di regolamentare il fenomeno religioso ed erano interessati a ricomporre le dissonanze fra confessioni rivali in una unitaria cornice giuridica istituzionale. Il nuovo re di Francia si fece promotore di un ampio dibattito sulla riconciliazione religiosa, nel quale convergevano ideali umanistici, attese conciliari e speranze ireniche. Il problema religioso coinvolse in particolare l'ala moderata del mondo cattolico e del mondo ugonotto, i cui esponenti più illustri, «pur nella difesa coerente delle loro convinzioni, consideravano gli ordinamenti del regno, sconvolti dalle guerre civili, un tesoro troppo prezioso per non cercare di salvarlo mediante la loro azione o la loro dottrina»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> M.P. HOLT, *The French Wars of Religion*, cit., p. 163-172. Sul dibattito francese di fine Cinquecento intorno al problema religioso tra concordia e tolleranza, e in particolare sulla natura giuridico-politica dell'Editto di Nantes, si vedano, di Mario Turchetti, *Henri IV entre la concorde et la tolérance*, in *Henri IV, le roi et la reconstruction du Royaume*. Volume des actes du colloque de Pau-Nérac, 14-17 septembre 1989, organisée par l'association Henri IV, Pau, 1990, pp. 277-299; «*Concorde ou Tolérance?*» de 1562 à 1598, in *Revue historique*, 557 (1985), n. 4, pp. 341-355; *Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth Century France*, 22 (1991), n. 1, pp. 15-25.

<sup>61</sup> C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa*, cit., pp. 140-141.

#### 4. Il contributo di Jean Hotman de Villiers e il «Syllabus aliquot synodorum et colloquiorum» (1607-1629)

Il diplomatico e consigliere regio Jean Hotman de Villiers fu protagonista della stagione politica francese tra la fine Cinquecento e gli inizi del Seicento e uno tra i più stretti collaboratori di Enrico IV. Primogenito del celebre giurista ugonotto François, egli nacque nel 1552 a Losanna, dove l'intera famiglia si era rifugiata per sfuggire alla persecuzione religiosa sotto il regno di Enrico II e nella cui accademia il padre insegnava a quel tempo latino<sup>62</sup>. Jean Hotman fu introdotto dal padre agli studi giuridici prima a Valence e poi anche a Bourges, durante anni trascorsi in Francia prima della nuova repentina fuga verso Ginevra, all'indomani del massacro di ugonotti nella notte di San Bartolomeo del 1572.

Nel 1579 Jean Hotman lasciò la Svizzera per trasferirsi in Inghilterra al seguito di sir Amias Paulet, ambasciatore della regina Elisabetta alla corte di Francia, dopo avere accettato di seguire negli studi i due figli del diplomatico inglese nella veste di precettore. Al seguito del suo protettore Hotman poté completare la propria formazione all'università di Oxford, presso la quale conseguì nel 1581 il prestigioso titolo di dottorato, ed entrò in contatto con il vivace ambiente culturale inglese<sup>63</sup>. Verso la fine del 1582 egli passò al servizio di Robert Dudley, duca di Leicester, insieme al quale intraprese tra il 1585 e il 1588 una complessa spedizione diplomatica nei Paesi Bassi. La regina d'Inghilterra aveva infatti assunto in quegli anni la protezione delle giovani Province Unite, a seguito dell'assassinio di Guglielmo I d'Orange, e il conte ricevette incarico di amministrare quei territori con il ruolo di luogotenente. La missione si rivelò un insuccesso, ma nel corso di circa due anni Hotman assunse importanti responsabilità diplomatiche ed ebbe occasione

---

<sup>62</sup> Sulla vita e sul pensiero di Jean Hotman si rinvia a SCHICKLER, F., *Hotman de Villiers et son temps*, in *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 17 (1868), n. 3, pp. 97-111; 145-161; 401-413; 464-476; 513-533; D.B. SMITH, "Jean de Villiers Hotman", in *The Scottish Historical Review*, 14 (19178), n. 54, pp. 147-166; V.B. PATTERSON, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge, University Press, 1997, pp. 147-151; G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman's English Connections*, in *Mededelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 53 (1990), n. 5, pp. 167-222; "Jean Hotman", in E. HAAG – E. HAAG, *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, Bd. 5, Paris, Joel Cherbuliez, 1855, pp. 538-540.

<sup>63</sup> G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman's English Connections*, cit., p. 173.

di entrare in contatto con la cerchia di umanisti, giuristi e pensatori politici attivi in Olanda e strinse amicizia, tra gli altri, anche con Justus Lipsius<sup>64</sup>.

La morte di François Hotman (12 febbraio 1590) costrinse Jean Hotman a fare ritorno a Basilea per amministrare il patrimonio lasciato dal padre. Dalla sua nuova residenza svizzera egli spedì il 12 giugno 1593 una lettera all'amico e professore di greco a Strasburgo Philipp Glaser, al quale confidò le sue preoccupazioni per le difficili condizioni politiche nelle quali allora versava il Regno di Francia<sup>65</sup>. Fu proprio in quel periodo che Hotman concepì forse per la prima volta l'idea di selezionare e raccogliere i migliori titoli della letteratura irenica pubblicata nel corso del Cinquecento, con l'obiettivo di contribuire al dibattito, vivissimo in quegli anni in Francia, intorno alle prospettive di superamento della guerra civile e di pacificazione religiosa<sup>66</sup>.

Hotman soggiornò in Svizzera per alcuni anni, durante i quali si dedicò a una raccolta delle opere più importanti di suo padre, pubblicata poi in un'edizione in tre volumi tra il 1599 e il 1601. A partire dagli ultimi anni del Cinquecento egli fu attivo come diplomatico presso la corte del re di Francia Enrico IV e in questa veste assunse anche importanti incarichi di rappresentanza in alcuni territori imperiali attratti nell'orbita della Riforma protestante. Nei primi anni di attività Hotman pubblicò anche un fortunato trattato sulla scienza diplomatica dal titolo *De la charge et dignité de l'Ambassadeur* (1603), considerato insieme al *Legatus* di Hermann Kirchner (1604) tra i più autorevoli

---

<sup>64</sup> Sugli stretti contatti tra le cerchie di studiosi inglesi e olandesi cfr. lo studio di J.A. VAN DORSTEN, *Poets, Patrons and Professors. Sir Philip Sidney Daniel Rogers and the Leiden humanists*, Brill, Leiden, 1962, che contiene anche numerosi richiami a Hotman.

<sup>65</sup> L'epistolario di François e Jean Hotman è stato pubblicato in *Francisci et Iohannis Hotmanorum patris ac filii et clarorum virorum ad eos Epistolae. Quibus accedit, eopistolarum miscellaneorum Virorum Doctorum, qui hoc et superiore saeculo claruere Appendix. Ex Bibliotheca ani Gulielmi Meelii J.C.*, Amstelaedami, Apud Georgium Gallet, Praefectum Typographiae Hugueteranorum, 1700. Per la ricordata lettera a Glaser cfr. *Epistolae*, n° 121 (Basilea, 12 giugno 1593), pp. 376-377.

<sup>66</sup> Altre lettere di quel periodo, che Hotman scambiò, ad esempio, con l'ambasciatore francese in Svizzera Nicolas Brulart, sembrano testimoniare un interesse crescente del diplomatico per la situazione politica francese e l'affiorare del suo desiderio di raccogliere alcuni titoli della letteratura irenica con l'obiettivo di pubblicarli. Cfr. G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman Syllabus of eirenical literature*, in *Reform and Reformation: England and the Continent c.1500-c.1750*, ed. by D. Baker, Oxford, Basil Blackwell, 1974 (Studies in Church History Subsidia, 2), pp. 175-194, qui pp. 184-185. I celebri *Registres-Journax* che Pierre de L'Estoile annotò meticolosamente a partire dal 1574 e sino alla data della sua morte, contengono numerosi riferimenti alle questioni religiose del tempo e, in particolare, anche alle varie fasi della realizzazione dei progetti editoriali di Hotman. Cfr. P. DE L'ESTOILE, *Memoires-journaux, 1574-1611. Reproduction intégrale de l'édition Jouaust et Lemerre complétée des inédits découverts ultérieurement. Avec de nombreuses illustrations*, 1-12, Paris, Tallandier, 1982 (ed. orig. 1875-1896).

prodotti di quel nuovo genere letterario divenuto popolare verso alla fine del XVI secolo<sup>67</sup>. A seguito della morte di Enrico IV nel 1610, Maria de Medici, allora reggente del Regno di Francia in ragione della minore età di Luigi XIII, inaugurò una nuova stagione politica estera. Le sue note antipatie per il mondo protestante tedesco portarono nel 1614 al richiamo di Hotman dalla sua sede di Düsseldorf e segnarono così anche la fine della sua lunga carriera diplomatica al servizio della corte.

Fernand Schickler, autore della prima ampia biografia su questo autore, ha sostenuto che l'attività di diplomatico rappresentò per Hotman soltanto un modo di stare al mondo. I suoi interessi più profondi dovettero invece essere altri, riconducibili all'esigenza spirituale di prendere parte attiva nella rinascita politica e religiosa del Regno di Francia, uscito devastato dai lunghi anni della guerra civile tra cattolici e protestanti, e soprattutto portare un rimedio duraturo alla discordia che «lacerava d'ogni parte le membra della cristianità»<sup>68</sup>. A questo compito, ch'egli percepiva come il più importante tra tutti, Hotman dovette dedicarsi con tutte le sue energie negli anni che egli trascorse soprattutto in Francia tra la fine della sua attività diplomatica in terra tedesca e la morte avvenuta nel 1636.

Due episodi nella vita avventurosa e travagliata del giovane Hotman sembrano avere influenzato in modo particolare la sua formazione dottrinale, così come lo spirito con il quale egli si accostò alle questioni religiose del suo tempo e al problema della ricomposizione religiosa tra cattolici e ugonotti: il soggiorno in Inghilterra tra il 1579 e il 1585 e l'attività diplomatica esercitata nei Pesi Bassi tra il 1585 e il 1588 al seguito del conte di Leicester Robert Dudley, che egli servì nella veste di segretario personale a partire dal 1582 per la sua vasta conoscenza delle lingue straniere<sup>69</sup>.

I due modelli di pacificazione religiosa con i quali Hotman si confrontò nell'Inghilterra di Elisabetta I e nelle giovani Province Unite ispirarono il suo programma

---

<sup>67</sup> Su *L'Ambassadeur* di Hotman cfr. ora L. BELY, *La polémique autour de L'Ambassadeur de Jean Hotman: culture et diplomatie au temps de la paix de Lyon*, in *Cahiers d'histoire*, 46 (2001), n. 2, pp. 327-354.

<sup>68</sup> SCHICKLER, F., *Hotman de Villiers et son temps*, cit., p. 161: «Profondément affligé des discords qui, de toutes parts, déchiraient les membres de la chrétienté, il avait même longtemps cherché même d'y porter remède».

<sup>69</sup> Cfr. T. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Geneve. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997 (rist. 2023), p. 456-465, qui p. 456-457.

politico di pacificazione del Regno di Francia<sup>70</sup>. Nel contesto politico della fine delle guerre di religione francesi Hotman si dedicò attivamente alla restaurazione dell'ordine costituzionale. Il suo contributo più importante al dibattito culturale che tra fine Cinquecento e inizio Seicento si sviluppò intorno ai temi della concordia religiosa e del superamento della frattura interna al mondo cristiano fu la composizione di un *Syllabus* della migliore letteratura irenica del secolo XVI.

Durante la sua vita Hotman fu al centro di un'ampia rete di relazioni internazionali, che comprendeva il giurista italiano Alberico Gentili (1552-1608), il memorialista francese Pierre de l'Estoile (1546-1611), l'olandese Ugo Grozio (1583-1645) e molte altre illustri personalità dell'epoca<sup>71</sup>. Egli coinvolse nel suo lavoro di raccolta ed edizione della migliore letteratura irenica del secolo XVI la parte del mondo umanistico con la quale era in contatto e che, come lui, si mostrava sensibile agli appelli politici e religiosi contenuti nelle pagine di quelle opere<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman's English Connections*, cit., p. 167.

<sup>71</sup> Sui rapporti tra Hotman e Gentili cfr. di recente G. MINNUCCI, *Jean Hotman, Alberico Gentili, e i circoli umanistici inglesi alla fine del XVI secolo*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, III, Bologna, Monduzzi, 2014, pp. 203-262. Su Grozio e Hotman cfr. G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman and Hugo Grotius*, in *Grotiana*, 2 (1981), pp. 3-29. A Parigi Hotman potrebbe anche avere conosciuto Francesco Pucci. Cfr. G. CARVALE, *The Italian Reformation outside Italy. Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

<sup>72</sup> Sulla genesi, sulla struttura e sul contenuto del *Syllabus* di Jean Hotman cfr. O. SCHIFF, *Zur Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen. Eine Bibliographie von 1628*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 30 (1938), pp. 35-39; N. THOMPSON, *Three Versions of 'Syllabus aliquot synodorum et orationum': an Early Modern Reading List of Irenical Literature*, in *Reformation & Renaissance*, 9 (2007) n. 3, pp. 303-340; più di recente cfr. C. ZWIERLEIN, *Das Heptaplomeres und die unions- und toleranztheologische Diskussion um 1600 in Frankreich (mit Abdruck der Irenikbibliographie des Jean Hotman von 1628/1629)*, in *Der kritische Dialog des Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts*. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin, ed by K. Faltenbacher, Darmstadt, WBG, pp. 135-184; M. GARLOFF, *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, V&R, Göttingen, 2014 (Schriften zur politischen Kommunikation, 18). Tra gli studi sulla figura di Hotman, con particolare riferimento al suo *Syllabus*, cfr. di G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman's «Syllabus» of Eirenic Literature*, in *Reform and Reformation: England and the Continent c1500-c1750*, ed by D. Baker, Oxford 1979, pp. 175-193; ID., *Autour d'une liste de Jean Hotman*, in *La controverse religieuse (XVIe-XIXe siècles)*. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset. Cinquième Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, I, Montpellier, 1980, pp. 43-56; ID., *Protestant irenicism in the sixteenth and seventeenth centuries*, in *The End of Strife. Death, Reconciliation and Expressions of Christian Spirituality*, ed. by D. Loades, Edinburg, T&T Clark, 1984, pp. 77-93; ID., *Jean Hotman's English Connections*, in *Mededelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 53 (1990), n. 5, pp. 167-221; ID., *Tolérance et irénisme*, in *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, ed. by C. Berkvens Stevelinck, J. Israel, G.H.M. Posthumus Meyjes, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 63-73.

Una prima raccolta di scritti irenici apparve nel 1607, con il titolo di *Doctorum aliquot ac piorum virorum libri et epistolae, ex quibus videri potest quam non sit difficilis controversiarum in religione conciliatio si controvertendi studium vitetur*, in appendice a un'edizione del *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri* di Georg Cassander curata dallo stesso Hotman<sup>73</sup>. Il re Enrico IV in persona fu promotore e sostenitore attivo di quel primo progetto irenico di Hotman, come dimostrano in maniera evidente anche alcune note nel diario del celebre memorialista francese Pierre de l'Estoile che precedono di poco la pubblicazione dell'antologia:<sup>74</sup>

«Le lundi 24<sup>e</sup> [septembre 1607] M. de Viliers-Hottoman me vinst voir, et me communiqua une liste de livres et escrits à recouvrir, si l'on pouvoit, pour la réformation de l'Eglise et réunion des deux Religions. A quoi ledit Hottoman, avec beaucoup de gens de bien, travaille fort, et m'en a communiqué quelques particularités notables, pour y entrer soubz l'aveu du Roy, lequel il m'a dit l'y avoir trouvé fort disposé»

Anche grazie all'interessamento di Ugo Grozio, una seconda edizione dell'antologia fu pubblicata a Strasburgo nel 1628, con il nuovo titolo di *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coiniungatur*<sup>75</sup>. Il volume, affidato per la stampa alla tipografia di Eberhard Zetzner, conteneva una prefazione firmata dal filologo tedesco

---

<sup>73</sup> J. HOTMAN, *Doctorum aliquot ac piorum virorum libri et epistolae, ex quibus videri potest quam non sit difficilis controversiarum in religione conciliatio si controvertendi studium vitetur*, in G. CASSANDER, *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio. Auctore G. Cassandro. Postrema editio iuxta priorem anni MDLXI, s.l., 1607, pp. 37-48.*

<sup>74</sup> P. DE L'ESTOILE, *Memoires-journaux, 1574-1611, cit., VIII: Journal de Henri IV 1607-1609, p. 341.*

<sup>75</sup> J. HOTMAN, *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coiniungatur, Aureliae [Strasburgo], 1628.*

Matthias Bernegger con lo pseudonimo di Theodosius Irenaeus. Quando le copie della seconda edizione del *Syllabus* si esaurirono, una terza e ampliata edizione vide la luce a Parigi intorno al 1629, con una nuova prefazione in francese a cura di Hotman<sup>76</sup>.

Il *Syllabus* del 1607 presenta 62 titoli di opere d'ispirazione irenica pubblicate in diverse parti d'Europa tra il 1533 e il 1607, raccolti in un ordine sparso, che non rispecchia né l'appartenenza confessionale dei loro autori né l'ordine cronologico nel quale esse furono date alle stampe. La seconda edizione del 1628 accoglie una più ampia selezione di 161 titoli, relativi a opere pubblicate nel periodo compreso tra 1522 e il 1627. Nell'ultima emissione dell'opera il numero complessivo di scritti cresce ancora e si attesta su 175. A partire dalla seconda edizione i titoli della bibliografia irenica sono raggruppati in due categorie, corrispondenti alla fede cattolica o protestante degli autori.

Per la compilazione della sua bibliografia Hotman guardò soltanto a quella parte della letteratura irenica e a quegli autori che provenivano, o che comunque erano in relazione, con alcune delle Chiese che nell'Europa del Cinquecento si erano organizzate intorno a una istituzione: la Chiesa cattolica, la Chiesa riformata, la Chiesa luterana e la Chiesa Anglicana. Invano si cercherebbe nelle tre edizioni del *Syllabus* un richiamo agli anabattisti, ma anche a personaggi quali Sebastien Castellion, Sebastian Franck o altri. Come ha opportunamente rilevato Posthumus Meyjes, il motivo è da ricercarsi nella circostanza che Hotman «considerava la religione come una questione politica par excellence e dunque non poteva trovare nessun terreno comune di riflessione con coloro che invece la consideravano come un fatto eminentemente privato»<sup>77</sup>.

Erasmus è presente nella prima versione del *Syllabus* del 1607 come l'autore del *De sarcienda ecclesiae concordia*. A partire dalla seconda edizione altri tre scritti dell'umanista olandese entrano a fare parte della selezione. Hotman lo ricorda anzitutto

---

<sup>76</sup> J. HOTMAN, *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coinungatur*, [Paris] 1628 [1629].

<sup>77</sup> G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Hotman's «Syllabus» of Eirenic Literature*, cit., pp. 190-193, qui p. 191.

come l'autore del *Cathechismus* o *Explanatio symboli apostolorum* del 1533<sup>78</sup>. Il secondo scritto è una lettera tratta dalla *Vita Erasmi* di Giorgio Merula del 1607<sup>79</sup>. Si tratta di un'epistola che Erasmo indirizzò ad Alexander Schweiss, segretario del conte Enrico III di Nassau, il 13 marzo del 1521, dunque durante lo svolgimento della Dieta di Worms. Hotman la presenta nel *Syllabus* con le parole di accusa che l'umanista olandese muoveva in quell'occasione contro coloro che «in materia religiosa rifiutano il compromesso e rimangono su posizioni estreme»<sup>80</sup>.

Nella bibliografia irenica di Hotman sono ricordate anche le Parafrasi di Erasmo al Nuovo Testamento e, in particolare, l'epistola al lettore che introduce il Vangelo di Matteo<sup>81</sup>. Hotman riproduce nel *Syllabus* un passaggio del testo nel quale Erasmo metteva in guardia dalle frivole questioni dottrinali che esulano dallo spirito della Parola di Dio<sup>82</sup>. Tali dispute nascondono per Erasmo, ma anche per il diplomatico francese, un interesse esclusivo per la pura dottrina e la tendenza ad alimentare sottili controversie teologiche, ritenute tanto più temibili in un periodo nel quale l'unità del mondo cristiano viveva una delle sue più gravi crisi.

---

<sup>78</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Explanatio symboli apostolorum*, éd. par J.N. Bakhuizen van den Brink, in ASD, V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 177-320. Per l'edizione del 1551 richiamata da Hotman cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Cathechismus id est, Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum, et Orationis dominicae explanatio per Des. Erasmus Roterodamum, eiusdem Exomologesis, seu Modus confitendi, modus orandi deum*, Basileae, Froben, 1551.

<sup>79</sup> *Vita Des. Erasmi Roterodami ex ipsius manu fideliter repraesentata, comitantibus, quae ad eandem, aliis additi sunt epistolarum, quae nondum lucem aspexerunt libri duo, quas acquisivit, edidit, dedicavit S.P.Q. Roterodamo Paullus G.F.P.N. Merula*, Lugduni Batavorum, In officina typografica Thomae Basson, 1607, pp. 89-92. Cfr. *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, IV, n° 1192 (Lovanio, 13 marzo 1521), pp. 452-455.

<sup>80</sup> J. HOTMAN, *Syllabus*, ed. II e III, n° 19: «Inter epistolas Erasmi extat ea, quae culpat eos qui in negotio religionis media negligunt, extrema sectantur. Illa est inter epistolas a Paulo Merula conquisitas et editas Lugduni Batav. 1607, p. 89».

<sup>81</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases in Novum Testamentum*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), VII, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1706.

<sup>82</sup> J. HOTMAN, *Syllabus*, ed. II e III, n° 23: «Quod legis et intelligis, summa fide complectere. frivolas quaestiunculas, aut impie curiosas dispelle, si foras oboriantur, animo. Dic : quae supra nos, nihil ad nos. Quomodo Christi corpus exierit clauso seopulchro, noli disceptare : tibi satis est, exiit. Quomodo in sacra mensa sit corpus Christi, ubi ponebatur panis, noli disquirere ; tibi sufficit credere, quod illic est corpus Domini. Quomodo Filius sit alius a Patre, quum siti una natura, noli scrutari ; tibi satis est credere Patrem Filium et Spiritum Sanctum tres personas, sed unum Deum».



## CAPITOLO QUINTO

### L'IRENISMO ERASMIANO NELLA CULTURA GIURIDICA TEDESCA DEL SEICENTO: JOHANN ANGELIUS WERDENHAGEN (1581-1652)

#### 1. Erasmo da Rotterdam e la cultura giuridica europea tra guerre di religione e censura

Rafael Ramis Barcelò ha di recente dimostrato, nelle pagine di un ricco e documentato saggio su Erasmo e la cultura giuridica del suo tempo, che il mondo dei giuristi si accostò nel corso del XVI secolo con ossequioso interesse alle opere del grande umanista olandese<sup>1</sup>. Gli sconvolgimenti politici della seconda metà del Cinquecento europeo e la transizione dell'età intermedia, nel suo carattere unitario e nella sua aspirazione all'universalismo, nella turbolenta stagione delle guerre di religione e della frammentazione giuridica e politica contribuirono in maniera determinante a una progressiva disaffezione verso le idee di Erasmo. In un periodo di profonda crisi costituzionale, molti giuristi cominciarono a riconoscere le tesi ireniche dell'umanista olandese troppo deboli per servire alla riorganizzazione del diritto e delle istituzioni<sup>2</sup>.

Nei territorî imperiali il passaggio dal XVI al XVII secolo rappresentò un punto di svolta importante nella storia del pensiero giuridico e delle istituzioni<sup>3</sup>. La riforma

---

<sup>1</sup> R.R. BARCELÒ, *Erasmo y los juristas del siglo XVI*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 81 (2019), pp. 475-496.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 492-493. Per il pensiero di Erasmo sulla guerra cfr. J.-C. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Paris, Aubier Montaigne, 1973 e, più di recente, G. GAGLIANO, *Pace e guerra giusta nella riflessione di Erasmo da Rotterdam*, a cura di P. Terracciano, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016; tra gli studi di Adriano Prosperi cfr. *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 30 (1994), pp. 57-83; *La guerra nel pensiero politico italiano della Controriforma*, in A. PROSPERI, *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 249-269; «Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

<sup>3</sup> Le riflessioni giuridiche fra Cinque e Seicento rispecchiavano le tensioni di tutta un'epoca, connotata dalla crisi della tradizionale simbiosi tra politica, diritto e religione, dall'acuirsi dello scontro confessionale e dall'imperversare delle guerre di religione. Per lo studio di queste tematiche, con particolare riguardo ai territorî imperiali, si vedano i lavori di M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, I. Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München, 1988, trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania, I. Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia 1600-1800*, Milano

costituzionale dell'Impero cristallizzatasi nella Pace di Augusta del 1555, insieme all'aggravarsi delle tensioni fra confessioni religiose e al consolidamento delle autorità territoriali, pose i giuristi dell'epoca di fronte a problemi del tutto inediti: le antiche riflessioni sul fondamento ultimo del diritto, sulla titolarità della giurisdizione suprema e sul potere pubblico si intrecciarono con il drammatico problema delle guerre di religione, dando vita a una serie di problemi giuridici complessi<sup>4</sup>. A partire dagli anni Settanta del Cinquecento si acutizzò lo scontro tra la Chiesa di Roma, rinvigorita dal movimento della Controriforma tridentina, e le nuove confessioni religiose nate in seno alla Riforma, le quali nei territori conquistati si consolidarono e divennero 'istituzione'<sup>5</sup>. La scienza del

---

2008 e *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a.M., 1990, tr. it. *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, a cura di G. Borrelli, Bologna, 1998; e quelli di D. WYDUCKEL, *Princeps Legibus Solutus: eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, 1984 e *Ius publicum. Grundlagen und Entwicklung des öffentlichen Rechts und der deutschen Staatsrechtswissenschaft*, Berlin, 1984. Tra le pubblicazioni più recenti sul diritto pubblico della prima età moderna, che dedicano un'attenzione specifica alla giuspubblicistica tedesca, cfr. L. BIANCHIN, *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Napoli, 2022 e EAD., *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563- 1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017.

<sup>4</sup> Il panorama degli studi storico-giuridici europei sulla letteratura tedesca della prima età moderna si è arricchito negli ultimi decenni di molti nuovi contributi. Tra i lavori pubblicati in Germania si ricordano qui almeno *Reformierte Staatslehre in der frühen Neuzeit*, hrsg. von H. De Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2014; *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, hrsg. von R. von Friedeburg und M. Schmoekel, Berlin, Duncker & Humblot, 2015; *Recht, Obrigkeit und Religion in der frühen Neuzeit*, hrsg. von H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2019. Tra le ricerche pubblicate in Italia cfr. L. BIANCHIN, *Il ruolo delle leggi nella "Respublica Christiana": Calvino, Daneau, Althusius*, in, *Calvino e il calvinismo politico dalle origini cinquecentesche all'età contemporanea*. Atti del Convegno internazionale Torino-Torre Pellice, 7-9 maggio 2009, a cura di C. Malandrino e L. Savarino, in collaborazione con il Centro Evangelico di Cultura Arturo Pascal, Torino, Claudiana, 2011, pp. 121-140; EAD., *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quagliioni Firenze, Olschki, 2003, n. speciale de *Il pensiero politico*, XXXV (2002), pp. 409- 430; A. MAZZACANE, *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, in *La formazione storica del diritto moderno. Atti del terzo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, I, a cura di B. Paradisi, Firenze, Olschki, 1977, p. 289-316; *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino Firenze, Olschki, 2005, trad. ted. *Politisch-rechtliches Lexikon der «Politica» des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, hrsg. von C. Malandrino und D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2010; M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003; I. BIROCCHI, *La formazione dei diritti patrî nell'Europa moderna tra politica dei sovrani e pensiero giuspolitico, prassi ed insegnamento* e K. LUIGI, *Il diritto patrio in Germania*, entrambi in *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*. Atti del Convegno internazionale, Alghero 4-6 novembre 2004, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma, Viella, 2006, p. 17-71 e p. 91-100; A. DE BENEDICTIS, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001.

<sup>5</sup> Per una prima analisi della Riforma protestante e delle sue diverse anime cfr. R.H. BAINTON, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, 1952, trad. it. *La Riforma protestante*, Torino, 1958 e successive ristampe; L. SCHORN-SCHÜTTE, *Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München, 1996, trad. it. *La Riforma protestante*, Bologna, 1998; e, più di recente, L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016. Sulle correnti radicali, diffuse in molte parti dell'Impero, ma confinate dalla censura luterana e calvinista ai margini della realtà culturale e sociale del tempo, cfr. *Der linke Flügel der Reformation*, hrsg. von H. Fast, Bremen, 1962 e G.H. WILLIAMS, *The*

diritto tradizionale fu scossa nelle sue fondamenta da un nuovo metodo 'antiscolastico', che nel secolo XVI tentava di riorganizzare la disciplina nel suo complesso, con gli strumenti di un umanesimo giuridico adattato agli insegnamenti teologici del protestantesimo<sup>6</sup>.

Il dramma della radicalizzazione del conflitto religioso, con le sue gravi ripercussioni sulla tenuta costituzionale degli ordinamenti giuridici e sul libero scambio di idee fra studiosi e pensatori politici di diversa confessione, coinvolse in momenti diversi buona parte dell'Europa. Il Regno di Francia sprofondò nella guerra civile con alcuni decenni di anticipo rispetto all'Impero. Tra il 1562 e il 1598 le *guerres de religion* contrapposero la maggioranza dei fedeli cattolici e il gruppo dei protestanti ugonotti, minoritario ma agguerrito e persuaso a conquistare per sé uno spazio stabile di legittimità politica<sup>7</sup>. Nelle regioni fiamminghe il conflitto religioso fu intimamente legato dapprima alla lotta per l'indipendenza nazionale contro la Spagna di Filippo II e alla nascita delle Province Unite nel 1585 e poi alla difficile costruzione di uno Stato federale, che si protrasse per lunghi anni almeno sino alla conclusione della Guerra dei Trent'anni e alla Pace di Vestfalia del 1648.

Nel contesto turbolento dell'Europa sconvolta dalle guerre di religione il pensiero degli uomini di diritto procedette per lo più sul solco di una tradizione avviata dalla dottrina teologico-giuridica medievale intorno all'idea di 'guerra giusta', in una prospettiva in prevalenza opposta rispetto a quella dell'irenismo erasmiano<sup>8</sup>. I giuristi

---

*Radical Reformation*, Philadelphia, 1962; M. BIAGIONI, L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, 2012; M. BIAGIONI, *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, 2020.

<sup>6</sup> Cfr. H.J. BERMAN, *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.)-London 2003, trad. it. *Diritto e rivoluzione II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, ed. it. a cura e con introd. di D. Quaglioni, Bologna, 2010, p. 198 e ss. Sulla rilevanza della scienza giuridica tedesca in un più ampio discorso sull'umanesimo giuridico europeo cfr. anche A. MAZZACANE, *Sistematiche giuridiche e orientamenti politici e religiosi nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, in *Studi di storia del diritto medioevale moderno*, a cura di F. Liotta, I, Bologna, 1999, p. 213-252, e I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, 2002, cap. 1: *La ricerca degli umanisti*, p. 1-50, e cap. 4: *Esigenze sistematiche tra giusnaturalismo e positivismo*, p. 159-232.

<sup>7</sup> Nel panorama degli studi sulle guerre di religione francesi del secolo XVI cfr. su tutti C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963 e Id., *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

<sup>8</sup> Sul grande tema della guerra nella storia del pensiero giuridico e politico dall'antichità, attraverso il Medioevo e fino all'età moderna, si rinvia a V. ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, Giuffrè, 1981 e N. BOBBIO, *Per una teoria*

dell'epoca ritenevano che la guerra fosse pienamente legittima in presenza di determinate condizioni: la sussistenza di una giusta causa (*iusta causa belli*), la retta intenzione (*recta intentio*) di chi decide di intentare la guerra contro qualcuno e, appunto, la titolarità in capo a costui della facoltà di dichiarare legittimamente la guerra (*auctoritas superioris*)<sup>9</sup>. Erasmo, che aveva criticato nelle sue opere l'ingiustizia assoluta della guerra, diventò il bersaglio ideale delle critiche dei primi teorici di un autonomo diritto militare, «aperti alle nuove correnti erudite e storicizzanti dell'umanesimo giuridico e preoccupati di risolvere l'antitesi nuovamente posta al loro tempo fra guerra e diritto dalle correnti ireniche operanti nella cultura umanistica e riformata»<sup>10</sup>.

Caratteristici di questa nuova stagione di studi giuridici sulla guerra e sul diritto di guerra furono intorno alla metà del Cinquecento gli scritti di due 'pratici' del diritto, il *De re militari et de bello* del consigliere di stato e uditore di guerra piemontese Pierino

---

*dei rapporti tra guerra e diritto*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, I, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 89-98. Tra i contributi più recenti cfr. D. QUAGLIONI, *Pour une histoire du droit de guerre au début de l'âge moderne. Bodin, Gentili, Grotius*, in *Justice et armes au XVIe siècle*, éd. par D. Quagliani et J.-C. Zancarini, Laboratoire italien, 10 (2010), pp. 9-20, trad. it. *Per una storia del diritto di guerra nella prima età moderna: Bodin, Gentili, Grozio*, in *Teatri di guerra: rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, University Press, 2010, pp. 29-42; *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009; *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Angeli, 2003 (rist. 2015). Un inquadramento storico delle riflessioni giuridiche in tema di guerra e di diritto di guerra si trova ora in A.A. CASSI, *Diritto e guerra nell'esperienza giuridica europea tra medioevo ed età contemporanea*, in *Il diritto come forza. La forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di A. Sciumè, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 7-32. Di Aldo Andrea Cassi si veda anche, con riferimento in particolare ai motivi dell'interesse crescente per le questioni *de iure in bello* nelle opere dei giuristi e teologi nella prima età moderna, *Dallo ius ad bellum allo ius in bello. Percorsi storico-giuridici della "guerra giusta" in età moderna*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginès de Sépulveda e il dibattito sulla conquista*, a cura di M. Geuna, Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 2014, pp.193-211 e *Lo ius in bello nella dottrina giusinternazionalista moderna. Annotazioni di metodo e itinerari d'indagine*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38 (2009), n. II, pp. 1141-1168.

<sup>9</sup> In tema di guerra giusta si veda in particolare F.H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1975. Tra le riflessioni recenti cfr. L. BIANCHIN, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563- 1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017, cap. IV: *Bellum iustum e bellum civile nella dottrina althusiana dello Stato*, pp. 113-137 e EAD., „*Bellum iustum*“ und „*bellum civile*“ in *der Staatslehre de Johannes Althusius*, in *Recht, Obrigkeit und Religion in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 77-96; A.A. CASSI, *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma, Salerno editrice, 2015 («Piccoli saggi», 56); ID., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in *Seminari di Storia e di Diritto*, III: *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101-158; L. BUSSI, *Echi dello "jus belli" romano nella dottrina canonistica della guerra giusta*, in «*Ius Antiquum*», XIII (2004), pp. 130-164.

<sup>10</sup> D. QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento: i trattatisti del "ius militare"*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, II, Bologna, Monduzzi, 2007, pp. 191-210, p. 196.

Belli (1558)<sup>11</sup> e il *De iure et officiis bellicis ac disciplina militari libri III* del giudice militare olandese Balthazar Ayala (1582)<sup>12</sup>. Si tratta di opere che ebbero larga diffusione ed esercitarono una certa influenza nella trattatistica militare di età moderna. L'adesione critica alla tradizione giusdottrinale medievale si combinava in quelle pagine con i nuovi modelli politici, tratti dalla nascente letteratura politica sulla natura e sull'amministrazione dello Stato, aprendo così a una nuova sistemazione del diritto di guerra e del diritto militare che prefigurava e preparava «l'avvento di una generalizzata concezione imperativistica dell'ordine giuridico e politico»<sup>13</sup>.

Per assistere a un'opposizione diretta di una parte del mondo giuridico contro il pensiero irenico di Erasmo si dovettero però attendere gli anni di passaggio tra il XVI e il XVII secolo, quando la dottrina del grande umanista olandese diventò oggetto di critica nel *De iure belli libri III* di Alberico Gentili (1598)<sup>14</sup> e il *De iure belli ac pacis* di Ugo

---

<sup>11</sup> Sulla figura di Pierino Belli, oltre a D. QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento*, cit., pp. 196-209, cfr. anche ID., *Machiavelli e la lingua giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, Il Mulino, 2011 («Studi e ricerche»), cap. X: *Pierino Belli: guerra e diritto*, pp. 177-198.

<sup>12</sup> Tra gli studi recenti su Balthazar Ayala cfr. D. QUAGLIONI, *From Rebellion to Military Law. Balthazar Ayala's De iure et officiis bellicis ac disciplina militari (1582)*”, in *Revolt and politische Verbrechen zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert. Rechtliche Reaktionen und juristisch-politische Diskurse / Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-Political Discourses*, a cura di A. De Benedictis e K. Härter, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013, pp. 135-46 e D. DAINESE, *Sacrificio di sé e idea di stato in Balthazar de Ayala*, in *Storicamente*, n. 18 (2022), pp. 1-25.

<sup>13</sup> D. QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento*, cit., p. 210.

<sup>14</sup> A. GENTILI, *De iure belli libri tres*, Hanoviae, Excudebat Guilielmus Antonius, 1598. Per l'edizione italiana cfr. A. GENTILI, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e Ch. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008. Nell'ampio panorama di ricerche su Alberico Gentili si ricordano le pubblicazioni del Centro internazionale di studi gentiliani e, in particolare, gli Atti dei Convegni Giornate gentiliane; le raccolte *The Roman Foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed. by B. Kingsbury, B. Straumann Oxford, 2010; *Alberico Gentili: la tradizione giuridica perugina e la fondazione del diritto internazionale*. Atti dell'Incontro di studio (Perugia, 10 ottobre 2008), a cura di F. Treggiari, Perugia, Università degli studi di Perugia, 2010; e *Silete Theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica*. Atti del Convegno Internazionale Padova, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011; gli studi di G. MINNUCCI, *Alberico Gentili tra «mos italicus» e «mos gallicus»*. *L'inedito commentario Ad legem Julian de adulteriis*, Bologna, Monduzzi, 2002; *Alberico Gentili iuris interpres della prima Età moderna*, Milano, Monduzzi, 2011, e «*Silete Theologi in munere alieno*». *Alberico Gentili tra diritto, teologia e religione*, Milano, Monduzzi, 2016. Sul Gentili si vedano, più di recente, anche i contributi di V. VADI, *War and peace: Alberico Gentili and the early modern law of nations*, Leiden-Boston, Brill, 2020; D. PIRILLO, *The Refugee-Diplomat: Venice, England, and the reformation*, Ithaca, N.Y.-London, Cornell University Press, 2018; S. COLAVECCHIA, *Alberico Gentili e l'Europa: storia ed eredità di un esule italiano nella prima età moderna*, Macerata, EUM, 2019. Per un'analisi di alcune recenti pubblicazioni su Gentili cfr. M. TRAVERSINO DI CRISTO, «*Perché cercare filosofia nei pastori?*». *Diritto e saperi umanistici agli albori dell'età moderna (A proposito di alcuni recenti studi su Alberico Gentili)*, in *Quaderni fiorentini*, 50 (2021), II, pp. 959- 989.

Grozio (1625)<sup>15</sup>. Nel libro I, cap. 5 della sua opera maggiore, Gentili definì l'umanista olandese un 'pendulus litterator' e giudicò il suo irenismo 'puerilis', richiamandosi sorprendentemente a una risalente opinione del cardinale e teologo gesuita Roberto Bellarmino<sup>16</sup>. Grozio prospettò nei *Prolegomena* del suo *De iure belli ac pacis* il rischio che la critica di Erasmo contro la guerra potesse nuocere gravemente alla causa del diritto e della pace, in ragione della sua radicalità<sup>17</sup>.

Nel medesimo panorama dottrinale della letteratura giuridica europea tra Cinquecento e Seicento, altri autori mostravano nei loro scritti, fra le righe o in modo più manifesto, interesse per le idee di pace e di tolleranza di Erasmo. È questo il caso del celebre giurista e pensatore politico francese Jean Bodin, che una generazione prima di Alberico Gentili si era interessato in maniera approfondita, nei suoi scritti non meno che nella propria attività politica di avvocato del Parlamento di Parigi e di consigliere al servizio dei principi, al problema della guerra e della sua regolamentazione giuridica<sup>18</sup>.

Bodin fu testimone delle guerre di religione che dilaniarono il regno di Francia, nel contesto delle quali si fece portavoce delle istanze di pace politica e tolleranza

---

<sup>15</sup> U. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, curavit B.J.A. De Kanter-T. Van Hettinga. Editionis anni 1939 quae Lugduni Batavorum in aedibus E.J. Brill emissa est exemplar photomechanice iteratum. Annotationes novas addiderunt R. Feenstra et C.E. Persenaire, adiuvante E. Arps-De Wilde, Aalen, Scientia Verlag, 1993. Sulla dottrina di Grozio intorno alla guerra giusta cfr. P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris 1983.

<sup>16</sup> A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, cit., I, 5, p. 42: «Quest'ultimo [Erasmo], infatti, annota in chiosa a Cipriano, come quel santo abbia censurato le guerre perché erano per lo più tutte ingiuste, anzi assolutamente ingiuste, per il modo in cui allora si usava farle. È muovendo da questo pregiudizio che Erasmo stesso articola ed espone le proprie argomentazioni, tanto che il Bellarmino poté a buona ragione definire puerile». Su questo passo del *De iure belli* e sulle analogie e differenze di carattere tra Erasmo e Gentili cfr. V. LAVENIA, *Alberico Gentili: i processi, le fedi, la guerra*, in «*Ius gentium Ius communicationis Ius belli*», cit., pp. 165-196, in part. pp. 188-189.

<sup>17</sup> U. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres*, cit., *Prolegomena*, § 29, pp. 17-18: «Cuius immanitatis conspectu multi homines minime mali eo venerunt, ut Christiano, cuius disciplina in omnibus hominibus diligendis praecipue consistit, omnia arma interdicerent: ad quos accedere interdum videntur, et Ioannes Ferus, et Erasmus nostras, viri pacis et Ecclesiasticae et civilis amantissimi, sed eo, ut arbitror, consilio, quo solemus quae in unam partem exierunt in alteram reflectere ut in verum modum redeant. Verum hic ipse nimium contranitendi conatus saepe adeo non proficiti ut obsit etiam, quia deprehensum facile quod in his nimium est, etiam aliis dictis intra verum stantibus auctoritatem detrahit. Medicina ergo utrisque adhibenda fuit, tum ne nihil, tum ne omnia crederentur licere».

<sup>18</sup> Per le notizie sulla biografia di Jean Bodin si rinvia a H. BRAUDILLART, *Jean Bodin et son temps*, Paris, Guillaumin et Cie, 1853, pp. 112-145; R. CHAUVIRÉ, *Jean Bodin auteur de la République*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914, pp. 41-68; la voce 'Jean Bodin' curata da F. Chabod, in *Enciclopedia italiana*, VII, Roma 1930, pp. 243-244. Più di recente si veda M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, in J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., pp. 1-106 e M.-D. COUZINET, *Bibliographie des écrivains français: Jean Bodin*, Paris-Rome, Memini, 2001.

religiosa dei c.d. *politiques*, considerati i rappresentanti della ragion di Stato in Francia, i quali rivendicavano un certo grado di autonomia della politica dalla religione<sup>19</sup>. Nel 1566 egli diede alle stampe a Parigi la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, trattato sulla storia giuridica comparata di grande importanza negli studi storici della Francia nel tardo Cinquecento<sup>20</sup>. Si tratta della prima grande opera bodiniana ad avere goduto di ampia circolazione europea, nella quale il giurista francese presenta la scienza storica come uno strumento insostituibile nello studio comparato del diritto pubblico. Nelle pagine della *Methodus* la storia non è infatti soltanto la fonte del diritto per eccellenza, bensì essa rappresenta l'essenza del sapere giuridico<sup>21</sup>.

A dieci anni di distanza dalla prima pubblicazione della *Methodus* e di fronte all'imminente pericolo che il conflitto confessionale diventasse anche causa della rovina politica del Regno, Bodin presentò ai suoi concittadini un denso trattato di scienza politica in sei libri destinato a incidere profondamente nella cultura giuridica europea del secolo successivo: *Les six livres de la République*. L'opera fu pubblicata a Parigi, con il privilegio del re, una prima volta in francese nel 1576. Negli anni immediatamente successivi furono stampate numerose altre edizioni a Parigi e a Lione, mentre un'edizione contraffatta apparve a Ginevra nel 1577, curata dall'editore Claude Juge, ma rivista e corretta dal pastore calvinista e ministro del culto Simon Goulart (1543-1628). Un'ampia rielaborazione in latino apparve presso Jacques du Puys nel 1586, con il titolo *De Republica*<sup>22</sup>. A partire dagli anni Settanta del Cinquecento il testo fu fatto oggetto di

---

<sup>19</sup> Sull'importanza del partito dei *politiques* nella storia europea della ragion di Stato nei secoli XVI e XVII cfr. M. GAUCHET, *L'État au miroir de la raison d'État: la France et la chrétienté*, in *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. par Y.-Ch. Zarka, Paris, PUF, 1994, p. 193-244 e ID., *État, monarchie, public*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques», 20 (1998), pp. 1-8.

<sup>20</sup> J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis, Apud Martinum Iuuenem, 1566. Nell'ampio panorama di ricerche dedicate all'opera si ricordano i lavori di M.-D. COUZINET, *La «Methodus ad facilem historiarum cognitionem»: histoire cosmographique et méthode*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 23-42 e *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996.

<sup>21</sup> M.-D. COUZINET, *Histoire et méthode à la Renaissance*, cit., p. 81.

<sup>22</sup> J. BODIN, *Les six livres de la République a Monseigneur Du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, A Paris, Chez Jacques du Puys, 1576; ID., *De Republica libri sex latine ab autore redditi, multo quam antea locupletiores*, Lugduni, et venundantur Parisiis, Apud Iacobum Du-puys, 1586. Per la serie intera delle edizioni antiche della République si veda R. CRAHAY, M.-T. ISAAC ET M.-T. LENGIER, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1992. Per l'edizione critica italiana cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988<sup>2</sup>; II-III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, Torino, Utet, 1988-1997.

pesanti critiche da parte del mondo cattolico<sup>23</sup>. Esso fu prima inserito nell'Indice del 1596 aggiornato da papa Clemente VIII e subì poi le condanne del monsignor Minuccio Minucci<sup>24</sup>, del padre gesuita Antonio Possevino<sup>25</sup>, una delle personalità più importanti della Controriforma, e del giurista Fabio Albergati<sup>26</sup>.

Studi anche recenti hanno rilevato la profonda influenza che la dottrina bodiniana del diritto di guerra esercitò sulla formazione del pensiero di Alberico Gentili e sulla composizione del suo *De iure belli*, nonché i motivi per i quali il Bodin della *République* fu il «vero punto di partenza della discussione gentiliana e vero termine di confronto della teorica del giurista sanginesino»<sup>27</sup>. Gentili si confrontò con il testo bodiniano per ognuna delle principali questioni affrontate nella sua opera, con prese di posizione talvolta adesive e talaltra in disaccordo con la dottrina del giurista francese<sup>28</sup>. Diverso è ad esempio il giudizio che i due pensatori riservano al pensiero di Erasmo. La *République* è importante per il problema che qui interessa proprio perché Bodin, contrariamente a Gentili e a Grozio, accoglie in alcune pagine del suo trattato alcuni spunti della polemica erasmiana contro la guerra e il 'diritto di guerra', sia pure nella forma tipica della *quaestio in utramque partem*<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> Per una storia della censura sulla *République* cfr. R. CRAHAY, *Controverses et censures religieuses à propos de la «République» de Jean Bodin*, in *D'Erasmus à Campanella. Textes de Roland Crahay: Problèmes d'histoire du christianisme*, éd. par J. Marx, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 132-155. Di recente il problema della storia editoriale del libro è stato affrontato anche in A. DI BELLO, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014, pp. 15-64.

<sup>24</sup> Cfr. L. FIRPO, *Ancora sulla condanna di Bodin*, in *La «République» di Jean Bodin*. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980, Firenze, Olschki, 1981, pp. 173-186.

<sup>25</sup> Su Possevino si veda L. BALSAMO, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino (1553-1606)*, in «La bibliofilia», 93 (1991), n. 1, pp. 53-93.

<sup>26</sup> Cfr. F. ALBERGATI, *De i discorsi politici libri cinque. Ne i quali viene riprovata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella d'Aristotele*, in Roma, Appresso Luigi Zannetti, 1602.

<sup>27</sup> D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in *Il diritto di guerra*, cit., pp. IX-XXXIII, qui pp. XX-XXI.

<sup>28</sup> Sul punto cfr. D. QUAGLIONI, *Per una storia del diritto di guerra nella prima età moderna*, cit., pp. 37-42.

<sup>29</sup> Sulle riflessioni di Bodin in tema di guerra e di diritto di guerra cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, in J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., pp. 76-78; D. QUAGLIONI, «Il "machiavellismo" di Jean Bodin (République, V, 5-6)», *Il pensiero politico*, XXII (1989), p. 198-207, poi ampliato e pubblicato con il titolo *Bodin e il 'machiavellismo': «conversiones rerumpublicarum» e diritto di guerra*, in ID., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, cap. IV, pp. 107-139; D. QUAGLIONI, *Per una storia del diritto di guerra nella prima età moderna: Bodin, Gentili, Grozio*, cit., pp. 29-42. Sull'importanza del pensiero del giurista francese nella costruzione in particolare di una moderna dottrina della tolleranza religiosa si veda D. QUAGLIONI, «*Sans violence ny peine quelconque au port de salut*». *Il problema della libertà di coscienza nella République di Bodin*, in *La formazione storica delle alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, I: *Secolo XVI*, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti Firenze,

Nel libro V, cap. 5 della *République* il giurista francese si domanda se sia opportuno armare e rendere abili alla guerra i sudditi, fortificare le città e alimentare la guerra<sup>30</sup>. Si tratta di problemi centrali nelle riflessioni giuridiche della prima età moderna in tema di *ius belli*, che interrogano la natura stessa della guerra come fatto umano, oltre che nella sua veste di istituto giuridico, e la sua conformità a princìpi di natura etica e morale. Bodin offre a tali quesiti una soluzione prudentemente positiva, che rivela in controluce la preferenza dell'autore per una idea dello Stato e del suo diritto che, pur affondando saldamente le proprie radici nella lunga tradizione giuridica di diritto comune, affida a una nuova stagione di studi politico-giuridici una concezione 'assolutistica' dell'estensione e dei limiti del potere sovrano.

Bodin inserisce significative allusioni alla dottrina di Erasmo nella parte iniziale del capitolo, nella quale egli esamina il delicato problema dell'educazione dei sudditi alla guerra<sup>31</sup>. Erasmiani sono i suoi giudizi severi contro gli uomini d'armi, nemici giurati di quel genere di vita pacifico che anche secondo il giurista francese rende felice uno Stato<sup>32</sup>. Bodin non cita tuttavia espressamente il nome di Erasmo in quei passaggi della *République*, così dissimulando in una certa misura il proprio debito con le riflessioni che l'umanista olandese aveva già svolto sul tema in molte delle sue opere, dall'adagio *Dulce bellum inexpertis* alla *Querela Pacis*, dall'*Institutio Principis christiani* al *Moriae Encomium*<sup>33</sup>.

La ragione di quella reticenza è da ricercarsi, almeno in parte, nel clima di sospetto che circondava anche in Francia il nome di Erasmo nel pieno delle guerre di religione, quando l'opera bodiniana fu data alle stampe<sup>34</sup>. L'*Indice dei libri proibiti* di Paolo IV del

---

Olschki, 2001, pp. 361-373 e ID., *I limiti della sovranità*, cit., cap. VII: *La sovranità come supremo arbitrato: libertà religiosa e pace politica*, pp. 199-215.

<sup>30</sup> J. BODIN, *I Sei libri dello Stato*, III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1997, pp. 163-211.

<sup>31</sup> J. BODIN, *I Sei libri dello Stato*, III, cit., pp. 169-193.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 170: «Noi dobbiamo stimare felice quello Stato il cui re è obbediente alla legge di Dio e di natura, i magistrati al re, i privati ai magistrati, i figli ai padri, i servitori ai padroni, e i sudditi sono legati di amicizia fra loro e tutti col principe, per godere della dolcezza della pace e di una vera tranquillità di spirito».

<sup>33</sup> J. BODIN, *I Sei libri dello Stato*, III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1997, p. 171, nota 26. Si veda sul punto ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, trad., introd. e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977 e V. ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano*, cit., pp. 31-36 e 50-53.

<sup>34</sup> Sulle opere raccolte nei libri proibiti sono ancora importanti le riflessioni di H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn, Verlag von Max

1559 vedeva Erasmo nella prima classe di autori, la medesima riservata anche agli eresiarchi del mondo protestante. La condanna riservata agli scritti dell'umanista olandese fu anzi ancora più severa e totalizzante rispetto a quella elaborata per le opere di Lutero o Calvino. Una postilla riservata soltanto a Erasmo precisava infatti che le sue opere erano da considerarsi condannate *in toto*, «con tutti i commentari, le annotazioni, le glosse ai margini del testo, i dialoghi, le lettere, le recensioni, le traduzioni, i libri e gli altri scritti, anche qualora al loro interno non contengano considerazioni contro la religione o sulla religione»<sup>35</sup>.

Negli anni successivi, e sino alla fine del secolo XVI, gli scritti erasmiani andarono incontro ai giudizi altalenanti dei censori cattolici: la condanna senza eccezioni del 1559 si tramutò dapprima in un giudizio più articolato nel 1563, con la pubblicazione dell'Indice tridentino di Pio IV, ma essa ritornò quasi immutata in un successivo aggiornamento dell'Indice promosso da Sisto V nel 1590, con l'eccezione significativa degli *Adagia*, per i quali fu ritenuta sufficiente l'*expurgatio*. Soltanto in chiusura di secolo, nel 1596, Clemente VIII ristabilì formalmente le più miti disposizioni contenute nell'Indice tridentino<sup>36</sup>.

La sorte mutevole delle opere erasmiane nelle varie emissioni dell'*Indice dei libri proibiti*, comune a quella di numerosi altri scritti che nello stesso finirono sotto la lente dei censori cattolici, rifletteva le tensioni profonde che attraversavano la Chiesa di Roma nel Cinquecento, in ragione delle quali anche la censura conobbe fasi alterne di intransigenza più o meno accentuata. Se dal dato esteriore delle riforme all'*Indice* passiamo a considerare la concreta applicazione di quelle disposizioni nelle aule dei tribunali, notiamo tuttavia che, anche dopo la pubblicazione dell'Indice tridentino,

---

Cohen & Sohn, 1883 e J.-M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*, I-X, Sherbrooke, Centres d'Etudes de la Renaissance, Geneve, Droz, 1972-1996. Tra gli studi recenti sulla fortuna di Erasmo in età moderna, che dedicano spazio anche al problema della censura dei suoi testi, cfr. *The Reception of Erasmus in the Modern Period*, ed. By K. Enekel, Boston, Brill, 2013.

<sup>35</sup> H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, cit., p. 347: «Desiderius erasmus Roterodamus steht bei Paulus IV. nicht nur in der 1. Classe, sondern mit einem Zusatze, der sonst bei keinem Namen, auch nicht bei Luther und Calvin steht: "mit allen seinen Commentaren, Anmerkungen, Scholien, Dialogen, Briefen, Censuren, Uebersetzungen, Büchern und Schriften, auch wenn dieselben gar nichts (nil penitus) gegen die Religion oder über Religion enthalten"».

<sup>36</sup> Sul dibattito interno alla Chiesa cattolica, che tra Cinque e Seicento discusse a lungo l'eventualità di espungere gli scritti di Erasmo dall'Indice dei libri proibiti, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Whether to remove Erasmus from the Index of Prohibited Books: Debates in the Roman Curia, 1570-1610*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 20 (2000), pp. 19-32.

Erasmus fu considerato almeno in Italia alla stregua di un eretico e le edizioni espurgate delle sue opere, per le quali era stata autorizzata la divulgazione, non furono quasi mai pubblicate<sup>37</sup>.

Nel clima cupo inaugurato dalla Controriforma tridentina la censura ecclesiastica ebbe ripercussioni importanti sulla fortuna degli scritti di Erasmo anche in Francia, seppure gli apparati romani preposti alla censura libraria ebbero un'incidenza soltanto limitata Oltralpe, dove «le direttive della Chiesa, anche nei momenti di maggiore debolezza della monarchia francese e di più grande sostegno alla Santa Sede, incontrarono forti resistenze»<sup>38</sup>. Ad ogni buon conto, a seguito del 1559 le uniche opere erasmiane a essere continuamente ristampate in Francia furono gli *Apophthegmata*. Le ultime traduzioni del *Dulce bellum inexpertis* e della *Querela pacis* si attestarono intorno al 1570, sebbene si trattasse di adattamenti delle due opere che occultavano la presenza di Erasmo e, nella maggior parte dei casi, ripulivano il contenuto originario delle sue opere di quei passaggi che avrebbero potuto apparire sospetti agli occhi di un attento lettore<sup>39</sup>.

Il nodo problematico dei motivi alla base dell'affievolimento dell'influenza esercitata dall'umanista olandese nel panorama culturale dei Paesi soggetti alla Controriforma, ma anche delle esatte dimensioni di quel fenomeno, è stato posto in termini chiari da Jesús Martínez de Bujanda, in uno studio risalente ai primi anni Novanta del secolo scorso e dedicato alla presenza di Erasmo negli Indici di libri proibiti pubblicati in Europa nel corso del Cinquecento:<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Sulla recezione di Erasmo in Italia si vedano gli studi di Silvana Seidel Menchi *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987; *Sette modi di censurare Erasmo*, in *Censura libraria nell'Europa del secolo XVI*. Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 9-10 novembre 1995, Udine, Forum, 1997 (Libri e biblioteche, 5), pp. 177-206.

<sup>38</sup> Per uno studio delle profonde divergenze dottrinali in seno al cattolicesimo tra Cinque e Seicento, con un'attenzione particolare al confronto tra la realtà italiana e francese, cfr. *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2015, qui p. 3. Sulla censura religiosa nella Francia del XVI e del XVII secolo cfr. in particolare J.-L. QUANTIN, *Les institutions de censure religieuse en France (XVIe- XVIIe siècles)*, in *Hétérodoxies croisées*, cit., pp. 97-194.

<sup>39</sup> Sulla fortuna di Erasmo in Francia nella seconda metà del Cinquecento, con particolare riguardo alla ricezione del *Dulce bellum inexpertis* e della *Querela pacis*, cfr. J. HUTTON, *Erasmus and France: The Propaganda for Peace*, in *Studies in the Renaissance*, 8 (1961), pp. 103-127. A proposito degli *Apophthegmata* cfr. *ivi*, p. 105 e nota 5.

<sup>40</sup> J.-M. DE BUJANDA, *Erasmus dans les index des livres interdits*, in *Langage et vérité. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Droz, 1993, pp. 31-47, qui p. 47.

«Au terme de cette enquête sur la présence d'Erasmus dans les index du XVI<sup>e</sup> siècle se pose naturellement la question de l'incidence que la censure catholique a pu avoir sur la diffusion des écrits et de la pensée d'Erasmus. Dans quelle mesure le message érasmien et le mouvement humaniste en général furent arrêtés, filtrés ou déformés par les index prohibitifs et expurgatoires? (...) A partir de l'inclusion d'Erasmus comme auteur interdit dans l'index romain de Paul IV en 1559 et des condamnations et mises en garde de l'index de Trente, les impressions des œuvres d'Erasmus deviennent rarissimes et sont réalisées presque entièrement dans les pays gagnés à la Réforme. Sans prétendre établir une relation de cause à effet, cette constatation pose avec acuité le problème des causes et de l'étendue de l'effacement du message d'Erasmus et de l'humaniste en général dans l'Europe de la Contre-Réforme».

Il giudizio prudente di Bujanda, sull'incidenza che la censura cattolica ebbe nella diffusione degli scritti e del pensiero di Erasmo, metteva in guardia dalla tentazione di tracciare una facile correlazione tra il clima della Controriforma e il modesto numero di riedizioni delle opere dell'umanista nell'Europa della seconda metà del Cinquecento<sup>41</sup>. Per il problema che qui interessa, circoscritto alla ricezione del pensiero irenico erasmiano nella cultura giuridica europea tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, le pagine "erasmiane" che Bodin incluse surrettiziamente nel libro V, cap. 5 della sua *République* testimoniano, in maniera esemplare, che nella Francia di fine secolo la figura di Erasmo non scomparve dall'orizzonte dottrinale degli uomini di diritto, ma la sua presenza nelle loro opere si fece più discreta e la sua influenza sulla cultura giuridica proseguì sottotraccia e in una forma anonima. Una nuova stagione culturale, nella quale si assistette alla nascita di un importante filone di studi irenici apertamente debitore del pensiero di Erasmo, vide la luce in Francia soltanto negli anni immediatamente successivi alla fine delle guerre di religione, quando Enrico IV successe al trono del Regno e inaugurò una politica di pacificazione religiosa e unità politica con l'Editto di Nantes del 1598.

---

<sup>41</sup> Studi approfonditi sono stati dedicati anche negli ultimi decenni intorno al grande tema della fortuna erasmiana nell'età della Controriforma. Sulla ricezione di Erasmo in Italia cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 ed EAD., *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1993. Sulla fortuna degli scritti erasmiani nella Francia del Cinquecento cfr. M. MANN, *Erasmus et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, H. Champion, 1934. Sulla diffusione delle idee di Erasmo in Spagna cfr. M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*. Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi par D. Devoto, édité par les soins de Ch. Amiel, Geneve, Droz, 1991 (ed. orig. 1937).

## 2. La fortuna dell'irenismo erasmiano nel Seicento tedesco: la «*Synopsis sive medulla in sex libros Iohannis Bodini Andegavensis De Republica*» (1635 e 1645)

Nell'Impero del Cinquecento la censura libraria incise in maniera limitata nella circolazione dei testi, nonostante il tentativo dell'imperatore e dei ceti imperiali di regolamentare la produzione letteraria imponendo un controllo sulle opere in corso di pubblicazione nei territori che ricadevano sotto la propria giurisdizione<sup>42</sup>. Le opere di Erasmo ebbero una certa diffusione nei territori imperiali conquistati alla Riforma a partire dagli anni Sessanta del Cinquecento, all'indomani della messa all'Indice dell'*Opera omnia* del grande umanista olandese<sup>43</sup>. Un impulso importante alla

---

<sup>42</sup> Sui caratteri peculiari della censura libraria nell'Impero della prima età moderna cfr. D. BREUER, *Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1982, pp. 28-86 e L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, in part. pp. 62-71. Si deve peraltro tenere presente che nei Paesi sottratti all'influenza del Papa, soprattutto nelle dottrine dei giuristi e pensatori politici di tradizione protestante e calvinista, il termine censura assunse nella prima età moderna un significato più ampio rispetto al coevo modello di censura libraria imposto dalla Chiesa di Roma. Il controllo sulla produzione e sulla diffusione della letteratura fu solo una parte di un più ampio novero di tecniche di controllo e di regolamentazione della società, che si proponevano di vincolare il comportamento degli individui attraverso l'imposizione di una disciplina morale e di salvaguardare così l'unità politica e la pace sociale. Su questi temi si veda l'ampio studio delle dottrine giuridico-politiche tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005. Della stessa autrice si vedano anche "Census" e censura, fiscalità e polizia nella prima età moderna, in *Censo, ceti e professione. Il censimento come problema teologico-politico*, «Politica e Religione. Annuario di teologia politica / Yearbook of Political Theology», 2015, pp. 141-190, centrato sulla riscoperta dell'istituto censorio della Roma repubblicana nella dottrina giuspubblicistica della prima età moderna, con una particolare attenzione per la formazione di una moderna scienza dell'amministrazione dello Stato; *Censura e Stato moderno*, in *Magistrature repubblicane: modelli nella storia del pensiero politico*. Atti del convegno di Perugia-Gubbio 30 novembre – 2 dicembre 2006, numero speciale de «Il pensiero politico», XL (2007), 2, pp. 381-393 e *Zensur und Reformierte Jurisprudenz in der Frühen Neuzeit*, in *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, hrsg. von Ch. Strohm und H. De Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, pp. 263-283 sulle interpretazioni 'moderne' della censura come rimedio ai disordini e alle divisioni interne allo Stato, come strumento per la formazione l'educazione dei soggetti, ma anche come espressione di un sentimento morale condiviso.

<sup>43</sup> Il repertorio completo della produzione editoriale di Erasmo è ora in J. TELLO, *Catalogue of the Works of Erasmus of Rotterdam*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), p. 225-344. Per le opere di Erasmo cfr. anche I. BEZZEL, *Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayerischen Bibliotheken. Ein bibliographisches Verzeichnis*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1979 e F. VANDER HAEGHEN, *Bibliotheca Erasiana. Répertoire des oeuvres d'Erasmus*, Gand 1983 (Ristampa fotomeccanica, Nieuwkoop, De Graaf, 1961). Tra Impero e Province Unite nuove edizioni degli *Adagia* apparvero a partire dagli anni Sessanta del Cinquecento almeno a Colonia (1559, 1564, 1572, 1581), Hannover (1599, 1617), Francoforte (1599, 1629, 1643, 1646, 1656), Anversa (1561, 1564-66), Wittenberg (1616, 1624), Amsterdam (1649, 1650) e Rostock (1622), mentre la *Querela pacis* fu riedita a Chemnitz (1627), Leida (1628, 1641), Strasburgo (1622) e Rostock (1622). La *Institutio* fu nuovamente pubblicata a Lemgo, antica città anseatica situata nell'odierno territorio della Renania-Vestfalia (1591), Amsterdam (1628) e Leida (1628, 1641).

circolazione dei suoi scritti irenici giunse in seguito allo scoppio della Guerra dei Trent'anni nel 1618, quando riedizioni del *Dulce bellum inexpertis* e della *Querela pacis*, ma anche della *Institutio principis christiani*, videro la luce in numerose città imperiali e delle Province Unite<sup>44</sup>.

La circolazione di quei testi favorì, in particolare nelle opere di giuristi e pensatori politici riformati e luterani, anche la reinterpretazione di alcuni aspetti del pensiero irenico erasmiano<sup>45</sup>. Nel panorama degli autori tedeschi attivi tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, le cui opere dimostrano una persistente influenza del pensiero di Erasmo in una parte minoritaria, ma significativa, della cultura giuridica, un posto di assoluto rilievo spetta al giurista e pensatore politico Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Sulla fortuna degli scritti irenici erasmiani nella Germania del Seicento, anche in particolare negli anni decisivi della Guerra dei Trent'anni, cfr. O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, in *Colloque érasmien de Liège. Commémoration du 450e anniversaire de la mort d'Erasmus. Etudes rassemblées par J.-P. Massaut*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CCXLVII), pp. 223-237.

<sup>45</sup> Sulle dottrine calviniste della prima modernità si vedano i lavori di CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie Mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1996 e ID., *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008. Di Strohm si veda anche il saggio *Das Verhältnis von theologischen, politisch-philosophischen und juristischen Argumentationen in calvinistischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht*, in *Wissen, Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jh.) / Sapere, coscienza e scienza nel diritto di resistenza (XVI-XVIII sec.)*, hrsg. von/a cura di A. De Benedictis e K.H. Lingens, Frankfurt a.M., Klostermann, 2003, pp. 141-174.

<sup>46</sup> Per un'introduzione generale alla vita e al pensiero di Werdenhagen si rinvia a J.H. ZEDLER, „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Großes vollständiges Universal-Lexicon*, 55, Leipzig-Halle, Zedler, 1748, pp. 265-268; CH.G. JÖCHER, „Werdenhagen (Joh. Ang.)“, in *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 4, Leipzig, In Iohann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1751, pp. 1893-1895; P. ZIMMERMANN, „Werdenhagen, Johann Angelius (v.)“, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 41, Leipzig, Duncker & Humblot, 1896, pp. 759-762; E. NEUBAUER, „J.A. Werdenhagen“, in *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde des Herzogtums und Erzstifts Magdeburg*, 38 (1903), pp. 59-130; E. HENKE U. C. MIRBT, „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 21, Leipzig, Hinrich, 1908 (rist. Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst. 1971), pp. 103-105; W. DELIUS, „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962, p. 1639. Interessanti notizie sulla produzione scientifica dell'autore e sul giudizio riservato alle sue opere nei secoli XVII e XVIII si trovano anche in G. ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: vom Anfang des Neuen Testament bis auf das Jahr Christi 1688*, Franckfurt a.M., Bey Thomas Fritsch, 1699-1700 (rist. Hildesheim, Olms, 1967), (t. II, 3. Teil, Kap. 9, pp. 89-93; 4. Teil, Sektion 3, n. 3, pp. 786-788; 4. Teil, Sektion 3, n.13, pp. 972-977); J. MOLLER, *Cimbria literata, sive Scriptorum Ducatus utriusque Slesvicensis et Holsatici, quibus et alii vicini quidam accensentur, Historia literaria tripartita*, II, Hauniae, Sumptibus et typis Orphanotrophii Regii, 1744, pp. 966-970.

Il nome di Werdenhagen, eminente figura della cultura evangelica del diritto e illustre esponente di una frazione marginale del movimento luterano, compare in vari scritti sulla storia del pensiero riformato come un esponente dell'ala radicale della Riforma, vicino al misticismo spiritualistico sorto in opposizione al dogmatismo e al razionalismo della teologia luterana<sup>47</sup>. Sul suo pensiero sono stati pubblicati anche di recente, soprattutto in Germania e in Olanda, alcuni studi specialistici di ambito teologico e filosofico<sup>48</sup>. La riscoperta di Werdenhagen come giurista e pensatore politico si deve ad Alfred Voigt, autore nel 1965 di un'introduzione generale ad alcuni temi della dottrina generale dello Stato nel pensiero di giurista tedesco, e a Roland Crahay, che nei primi anni Novanta pubblicò un saggio sul Werdenhagen lettore e commentatore di Bodin<sup>49</sup>. Da questi due contributi, e in particolare dalle pagine di Crahay, hanno preso le mosse in tempi più recenti altri studiosi, che raccogliendo l'invito ad approfondire il pensiero di Werdenhagen hanno contribuito alla nascita di un nuovo filone di ricerche sul contributo del pensatore tedesco alla storia del pensiero giuridico della prima modernità<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. in particolare G. ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: vom Anfang des Neuen Testament bis auf das Jahr Christi 1688*, Franckfurt a.M., Bey Thomas Fritsch, 1699-1700 (rist. Hildesheim, Olms, 1967), (t. II, 3. Teil, Kap. 9, pp. 89-93; 4. Teil, Sektion 3, n. 3, pp. 786-788; 4. Teil, Sektion 3, n.13, pp. 972-977).

<sup>48</sup> Cfr. R. POSTEL, *Cum ira et studio. Zur Hansegeschichte des Johann Angelius Werdenhagen, in Hanse und Stadt. Akteure, Strukturen und Entwicklungen im regionalen und europäischen Raum*, hrsg. von M. Hundt u. J. Lokers, Lubeck, Schmidt-Römhild, 2014, pp. 135-150; M. RESSEL, *Die zeitgenössische Perzeption des Niedergangs der Hansekontore in den „Hanseatica“ des danziger Syndikus Wenzel Mittendorf*, in *Hansische Geschichtsblätter*, 132 (2014), pp. 79-103; J. EICKMEYER, *Ein Politiker als Böhmist. Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652) und seine «Psychologia Vera» J[acobi] B[öhmii] T[eutonic]i in Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. Und 18. Jahrhundert*, hrsg. von W. Kühlmann u. F. Vollhardt, Berlin–Boston, De Gruyter, 2012, pp. 67-91 e ID., J. EICKMEYER, *Historiographie und 'linker' Spiritualismus. Zur Verschränkung von Hanse-Gechichte, Politik und Böhmissmus bei Johann Angelius Werdenhagen (1581–1652)*, in *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*, hrsg. von H. Assel, J.A. Steiger u. A.E. Walter, Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, pp. 291-311.

<sup>49</sup> Cfr. A. VOIGT, *Über die Politica generalis des Johann Angelius v. Werdenhagen (Amsterdam 1632)*, Erlangen, University Press, 1965 e R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635). Un rinnovamento dei concetti religiosi e politici*, in «Rivista storica italiana», 104 (1992), n. 3, pp. 629-677.

<sup>50</sup> V. CONTI, *La città anseatica di J. A. Werdenhagen*, in *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di V. Conti, Firenze, Olschki, 1993 (Biblioteca del pensiero politico, 20), pp. 265- 278; D. QUAGLIONI, *Un breviario politico per i principi. La «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, a cura di Ch. Dipper e M. Rosa, Bologna 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni; 66), pp. 247-262 e ID., *Il "Breviario politico" di J.A. Werdenhagen (1635-1645)*, in *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, a cura di S. Testoni Binetti, Firenze, CET, 2005, pp. 153-166; L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, in part. cap. 8, pp. 293-328 e EAD., *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2022 (Collana della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Trento,

L'opera per la quale Werdenhagen suscita maggiormente l'interesse della storiografia giuridica contemporanea è la *Synopsis sive medulla in sex libros Johannis Bodini De Republica* (1635)<sup>51</sup>. Lo scritto si inserisce in quel ricco filone di studi che la nascente dottrina giuspubblicistica tedesca dedicò alla consultazione e al commento della *République* di Bodin, la cui diffusione nei territorî imperiali conquistati dalla Riforma fu rapida e vasta a partire dalla prima stampa dell'opera a Francoforte nel 1591<sup>52</sup>. Werdenhagen diede alle stampe la sua *Synopsis* negli anni Trenta del Seicento, quando la fama di Bodin in Germania era ormai consolidata. La nuova scienza del diritto pubblico tedesca si era già ampiamente occupata delle sue riflessioni su Stato e sovranità e in molti centri accademici si era assistito alla fioritura di scritti, accomunati da un vivo interesse verso le nuove dottrine politiche provenienti dalla Francia<sup>53</sup>.

---

35), p. 195; L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, Foligno, Il Formichiere, 2022 (Piccola biblioteca del pensiero giuridico).

<sup>51</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis sive medulla in sex libr. Iohan. Bodini Andegavensis De Republica ubi per quaestiones omnia succincte et nervose explicantur*, Amstelodami, Apud Ioannem Ianssonium, 1635. La *Synopsis* ebbe anche una seconda emissione, che uscì sempre ad Amsterdam con il titolo J.A. WERDENHAGEN, *Iohannis Bodini, Andegavensis, De Republica librorum Breviarium. Quae a Bodino praetermissa, aut ejus sententiae adversa, et inter Politicos controversa sunt, passim expenduntur et explicantur*, Amstelodami, Ex Officina Joanni Janssoni, 1645. L'*epistola dedicatoria* è sostituita nella seconda edizione da un *Prooemium in institutiones politicas* (seguito da alcune pagine estratte dalla *Bibliographia politica* di Gabriel Naudé), nel quale Werdenhagen pone la premessa teorica alla *République* di Bodin, considerato l'erede e il maggiore innovatore dell'antica *scientia civilis* teorizzata dai giuristi medievali nei secoli XIII e XIV, mentre il restante corpo del libro, come riconosciuto già da Roland Crahay, «è formato da fogli che provengono dalla stampa del 1635» (R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 632).

<sup>52</sup> Molte furono le edizioni latine della *République* pubblicate nell'Impero: diverse videro la luce a Francoforte (1591, 1594, 1609, 1622, 1641) e una a Oberursel (1601). Per maggiori informazioni si rinvia a R. CRAHAY, M.-TH. ISAAC ET M.-TH. LENGIER, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1992 e alla bibliografia in appendice a *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hrsg. von H. Denzer, München, Beck, 1973, pp. 492 e ss.

<sup>53</sup> Nel vasto panorama bibliografico sulla recezione di Bodin nell'Impero si vedano H. QUARITSCH, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, in part. pp. 66-90; J.H.M. SALMON, *L'héritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVIIe siècle*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 175-200; M. SENELLART, «*Juris peritus, id est politicus*»? *Bodin et les théoriciens allemands de la prudence civile au XVIIe siècle*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 201-232. Sul punto si veda inoltre, più di recente, il volume collettaneo *The Reception of Bodin*, ed. by H.A. Lloyd, Leiden-Boston, Brill, 2013, in part. il contributo di R. VON FRIEDEBURG, *The Reception of Bodin in the Holy Roman Empire and the Making of the Territorial State*, pp. 293-322. Una panoramica delle teorie politiche elaborate in Germania a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, costruite intorno a un comune concetto di *Politica Christiana*, si trova in M. VAN GELDEREN, *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and respublica mixta in Dutch and German Political Thought, 1580-1650*, in *Republicanism. A Shared European Heritage*, ed. by M. van Gelderen and Q. Skinner, I: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 195-217.

La *Synopsis* si presenta come una rimediazione, libro per libro, capitolo per capitolo, dell'opera di Bodin, assunta nel testo come il più autorevole prodotto della scienza politica cinquecentesca. Werdenhagen interpreta la dottrina bodiniana dello Stato e della sovranità alla luce di una personale rappresentazione dei rapporti fra religione, diritto e politica, filtrata attraverso i dettami della fede luterana. Fra i molti lavori pubblicati nei territori della Riforma tra Cinque e Seicento e che riflettevano l'interesse per il pensiero del giurista francese, la *Synopsis* parve a Roland Crahay «la più interessante, per la reinterpretazione di alcuni aspetti dell'argomento»<sup>54</sup>.

Erasmus da Rotterdam, che Werdenhagen presenta come «magnus sapientiae sanioris patronus»<sup>55</sup>, è il massimo ispiratore delle riflessioni giuridico-politiche e religiose del pensatore tedesco<sup>56</sup>. Il testo completo dei *Sileni Alcibiadis*, uno dei saggi raccolti negli *Adagia* erasmiani, occupa nella *Synopsis* la metà dell'*Epistola dedicatoria*, il testo nel quale Werdenhagen illustra i grandi temi al centro del suo lavoro ed espone al lettore i caratteri essenziali della sua idea di cristianesimo autentico<sup>57</sup>. Altre figure dialogano con l'autore nel corpo centrale, ma le riflessioni dell'umanista olandese rappresentano sempre un riferimento importante per Werdenhagen, che in chiusura dell'opera riporta per esteso il testo di un altro adagio, il *Dulce bellum inexpertis*, presentato al lettore con poche, ma significative parole: «Des. Erasmi Roterodami Libellus aureus de bello: hisce temporibus turbulentis summe necessarius»<sup>58</sup>.

Werdenhagen correda dunque la parte iniziale e la parte finale della *Synopsis* con due tra i più celebri adagi erasmiani<sup>59</sup>. Altri scritti dell'umanista olandese si ritrovano nella parte centrale dell'opera. Si tratta in particolare del *Moriae Encomium* e della

---

Sugli scritti tedeschi dedicati a Bodin nella prima metà del XVII secolo cfr. CH. STROHM, *Calvinismus und Recht*, cit. pp. 396-406 e M. STOLLEIS, *Storia del diritto pubblico in Germania*, I, cit., 190-215.

<sup>54</sup> R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 630.

<sup>55</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., *Epistola dedicatoria*, fol. a, fol. 1r-21r, qui fol. 2r.

<sup>56</sup> Sull'influenza vasta e profonda che le idee di Erasmo esercitarono sul pensiero di Werdenhagen e, in particolare, sulla presenza delle opere dell'umanista olandese tra le fonti della *Synopsis*, cfr. L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, pp. 71-73.

<sup>57</sup> *Ibid.*, fol. 2v-14r.

<sup>58</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., *Corollarium theologo-politicum*, pp. 807-883, qui p. 832. Sul *Corollarium* si vedano le riflessioni di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 317-319.

<sup>59</sup> Sugli *Adagia* cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1990. Più di recente cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*. Prima trad. it. completa. Testo latino a fronte, a cura di E. Lelli, Firenze-Milano, Bompiani, 2017.

*Querela Pacis*, che suscitarono a quel tempo interesse anche tra i giuristi e i pensatori politici, favorendo il confronto della cultura giuridica della prima età moderna con il patrimonio d'idee dell'umanista olandese. Il vivo interesse di Werdenhagen per il pensiero di Erasmo, al quale egli ascrive tra l'altro il merito di aver denunciato, ancora prima di Lutero, i cattivi costumi e la corruzione nella Chiesa di Roma<sup>60</sup>, emerge in maniera chiara nelle pagine della *Synopsis* dedicate al problema della guerra.

La vocazione irenista di Werdenhagen, con la sua incisiva critica del fenomeno della guerra e della sua disciplina giuridica, è di chiara ispirazione erasmiana<sup>61</sup>. Nel libro I, capitolo 10 della *Synopsis* egli sostiene che la guerra si palesi nel mondo unicamente nella forma di un vortice perverso di conflitti e gravissime sciagure<sup>62</sup>. Il giurista tedesco esprime un giudizio negativo sullo stato di guerra, il quale «non soltanto deteriora la natura, ma addirittura la distrugge e ne sovverte l'ordine», e arriva a chiedersi «in base a quali considerazioni esso possa essere visto come qualcosa di diverso da un autentico nemico dell'ordine naturale»<sup>63</sup>. Prendendo le distanze da alcuni noti luoghi della tradizione di diritto comune, egli nega che possa esistere un autonomo diritto di guerra, poiché essa è opposta alla natura e rappresenta in realtà la negazione di ogni diritto. Werdenhagen muove poi una severa denuncia contro coloro che, in una maniera che egli giudica piuttosto grossolana, si dedicano allo studio approfondito del diritto di guerra. Obiettivo particolare della critica sono qui forse Ugo Grozio e il suo *De iure belli ac pacis*, apparso in Olanda pochi anni prima che Werdenhagen affidasse alle stampe la sua *Synopsis*<sup>64</sup>.

La sfiducia con la quale Werdenhagen guarda alla risoluzione delle controversie attraverso la guerra non trova riscontro nella *République*<sup>65</sup>. Nel libro I, cap. 10 della sua

---

<sup>60</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., *Epistola dedicatoria*, fol. 16v.

<sup>61</sup> Sulle riflessioni di Werdenhagen contro la guerra nelle pagine della *Synopsis*, qui richiamate per rilevare la vicinanza del suo pensiero al patrimonio di idee ireniste erasmiane, si rinvia a L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit., pp. 75-78.

<sup>62</sup> Cfr. J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XVII (*Quomodo dividitur Bellum?*), pp. 345-346.

<sup>63</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XVIII (*An bellum Iuris naturae est, aut gentium?*), p. 346.

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, 10, q. XXIII (*Qualis ea est belli delineatio in sua disciplina?*), p. 353. Sul punto cfr. le intuizioni di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna 2005, p. 318, nota 62 e di R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 656.

<sup>65</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XVI (*Quid est bellum et unde dicitur?*), p. 344.

opera, Bodin definisce «il diritto di dichiarare la guerra o di trattare la pace una delle più alte prerogative del potere sovrano, poiché spesso comporta la salvezza o la rovina dello Stato»<sup>66</sup>. In questo punto del testo il giurista angevino richiama a sostegno della sua opinione due norme tratte dal *Codex* giustiniano e dal corpus delle *Novelle* (rispettivamente C. 11.46[47].1<sup>67</sup> e Nov. LXXXV<sup>68</sup>), le quali attribuiscono al sovrano l'esclusiva titolarità del potere di dichiarare la guerra e il controllo sulla produzione delle armi a uso militare, mentre condizionano a una apposita autorizzazione la possibilità per i privati di disporne e limitano fortemente il libero commercio di armi a uso personale.

Diversamente da Bodin, Werdenhagen sostiene invece che «nulla salus bello», nessuna salvezza può mai giungere dall'esercizio delle armi<sup>69</sup>. La guerra infatti comporterebbe, in un irrefrenabile susseguirsi di avvenimenti sempre più gravi, l'oltraggio del sentimento religioso, lo sconvolgimento dell'ordine pubblico, il dissipamento dell'erario, la promozione della disonestà e l'abbattimento della santità dei costumi, e infine l'inesorabile distruzione di ogni bene pubblico e privato<sup>70</sup>. Werdenhagen giustifica anche sul piano giuridico le proprie convinzioni sul punto, richiamando la glossa accursiana apposta alla costituzione *Quicquid nostrorum* del *Codex* giustiniano (C. 12.64[63].1), secondo la quale «bellum perditionem animae et corporis et substantiae inducit»<sup>71</sup>.

La critica di Werdenhagen alla guerra e alla disciplina militare, pure nella sua radicalità, conosce importanti eccezioni. Al pari di altri pensatori irenici, e in parte anche dello stesso Erasmo, egli ammette che in alcuni casi la guerra sia giustificata<sup>72</sup>. Egli costruisce la sua riflessione sul tradizionale concetto di *bellum iustum* intorno a due

---

<sup>66</sup> J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., p. 496.

<sup>67</sup> C. 11.46.1, *Volumen parvum*, cit., col. 134.

<sup>68</sup> Auth., Coll. VI, tit. 13 [=Nov. LXXXV], *Volumen parvum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1558, col. 283-286.

<sup>69</sup> Werdenhagen riprende l'espressione «nulla salus bello» dal *Commentarius ad quaestiones theologicas, iuridicas et politicas* di Jakob Middendorp (Coloniae Agrippinae, sumptibus Conradi Budgenii, 1603).

<sup>70</sup> Cfr. J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XXIII (*Qualis ea est belli delineatio in sua disciplina?*), p. 353.

<sup>71</sup> Glo. «Quicquid si desinunt» a C. 12, 64, 1, *Volumen parvum*, cit., col. 288. La glossa contiene un rinvio alla prima parte della Novella LXXXV, quella stessa che Bodin ricorda, seppure con altri intenti, nel libro I, cap. 10 della *République*.

<sup>72</sup> R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 656.

presupposti fondamentali. Da un lato, egli riconosce il comando divino come sola causa legittima per dichiarare la guerra e ricorda come le campagne combattute dagli israeliti e descritte nella Sacre Scritture poterono cominciare soltanto «Deo auctore et consulto»<sup>73</sup>. Dall'altro lato, sotto questo particolare punto di osservazione, egli equipara a un ordine di Dio, anche la situazione di estrema necessità, nella quale l'individuo è spinto da cause di forza maggiore a intervenire in difesa di sé stesso e degli altri consociati<sup>74</sup>.

Nell'Europa attraversata dalle guerre di religione, il richiamo alle guerre israelitiche poteva costituire un autorevole precedente per le lotte in difesa della vera fede<sup>75</sup>. Sul punto, Werdenhagen nega in modo inequivoco una qualsivoglia legittimità alle guerre combattute sul campo confessionale. Le armi a disposizione del cristiano, egli scrive ricordando un passo della seconda Lettera paolina ai Corinzi (2 Cor. 10), non sono carnali, bensì provengono da Dio. L'Onnipotente, che è in grado di difendere autonomamente la sua Parola, richiede ai cristiani di fuggire la guerra e ricercare la pace<sup>76</sup>.

Il favore assegnato al sentimento di pace come fondamento della vita cristiana si lega per Werdenhagen anche al problema concreto della salvaguardia e della conservazione del potere<sup>77</sup>. Werdenhagen scrive in un significativo passo del *Πρωτοπορεϊον generale et necessarium*, l'ampia parte introduttiva dell'opera, nella quale l'autore prima espone i punti essenziali della propria concezione religiosa e poi, sulla base di questa, sottopone a critica la *République* di Bodin, che solo la stima e il rispetto tra i cittadini mantengono lo Stato al riparo dai pericoli e assicurano al sovrano uno stabile e duraturo dominio sul territorio, come: «unum est inexpugnabile munimentum, AMOR CIVIUM. Qui tuto igitur et diu imperare velint, ii sese hominum benevolentiae praesidio muniant»<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XXI (*Num ergo justum non datur bellum, aut ejus iusta causa?*), p. 351.

<sup>74</sup> *Ibid.* I, 10, q. XXI (*Num ergo justum non datur bellum, aut ejus iusta causa?*), p. 352.

<sup>75</sup> Cfr. R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 656.

<sup>76</sup> Cfr. J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, 10, q. XXI (*Num ergo justum non datur bellum, aut ejus iusta causa?*), p. 352.

<sup>77</sup> Sul concetto di dilectio proximi come legge fondamentale dello stato e sulle ripercussioni dell'amore reciproco tra i cittadini nella salvaguardia e conservazione del potere cfr. L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit., p. 109.

<sup>78</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., *Πρωτοπορεϊον generale et necessarium*, pp. 1-250, qui q. LXXX (*Num ita Respublica solida omnis ex Amore sive dilectione mutua constare debet?*), p. 164.

### 3. Il «*De Pace et Concordia*» (1642)

Le opere di Erasmo influenzano in modo profondo le considerazioni giuridiche e politiche di Werdenhagen sul problema della guerra. Il giurista tedesco aderisce con entusiasmo all'ideale erasmiano di una fede coltivata *pura mente*<sup>79</sup>. Egli condivide con l'umanista olandese il desiderio di riformare la Chiesa e vede in lui un difensore della vera religione cristiana, concepita come una realtà interiore, la spontanea propensione del cristiano ad adeguare la propria condotta agli insegnamenti di Cristo. Il suo ideale di vero cristianesimo, intessuto di motivi evangelici, si ispira in maniera decisiva al modello di tolleranza religiosa e pace politica che Erasmo aveva tratteggiato nella *Querela pacis* del 1517. Il testo ha una grande importanza nella dottrina di Werdenhagen, come testimonia in particolare la sua trascrizione per esteso in apertura dell'opera più matura del giurista tedesco: il *Diae Pacis et concordiae efflagitationes ex Desiderio Erasmo Roterodamo et aliis claris auctoribus in scaenam reproductae*<sup>80</sup>.

Lo scritto fu dato alle stampe a Francoforte nel 1642 e conobbe forse una significativa circolazione negli ambienti culturali europei del Seicento<sup>81</sup>. Quale che sia stata la fortuna dell'opera tra i contemporanei, poche tracce sembrano rimanere oggi della fama di Werdenhagen quale autore di quel libello. In tempi recenti la storiografia contemporanea si è interessata allo scritto in maniera affatto marginale. Gli studi dedicati alla vita e alle opere del giurista tedesco lo menzionano, talvolta con l'abbreviato titolo *De Pace et Concordia*, quasi esclusivamente nella lista degli scritti a lui attribuiti<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> D. QUAGLIONI, *Un breviario politico per i principi*, cit., p. 253.

<sup>80</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes ex D[esiderio] Erasm[o] Roterod[amo] et aliis Clar[is] auct[oribus] in scaenam reproductae a Ioh[anne] Ang[elio] à Werdenh[agen]*, Francofurti, Apud Matthaeum Merianum, 1642. Per una introduzione all'opera cfr. anche L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit., pp. 72-73.

<sup>81</sup> V. CONTI, *La città anseatica di J. A. Werdenhagen*, in *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di V. Conti, Firenze, Olschki, 1993 (Il pensiero politico. Biblioteca, 20), pp. 265-278, scrive, a proposito della fortuna del giurista tedesco che «tutti i suoi scritti maggiori – e in particolare modo le *Respublicae hanseaticae* – sono largamente presenti nelle biblioteche secentesche, tanto da far pensare a una sua solida fama» (*ibid.*, p. 266).

<sup>82</sup> Cfr. E. NEUBAUER, „J.A. Werdenhagen“, in «Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde des Herzogtums und Erzstifts Magdeburg», 38 (1903), pp. 59–130, p. 130; J. EICKMEYER, *Ein Politiker als Böhmist. Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652) und seine «Psychologia Vera» J[acobi] B[öhmii] T[eutonic]i (1632)*, in *Offenbarung und*

Sul contenuto dell'opera, che assume un'importanza decisiva nella recezione del pensiero irenico erasmiano nella cultura giuridica tedesca del Seicento, a oggi mancano a mia conoscenza indagini approfondite. Lo storico tedesco Otto Herding è stato il solo a occuparsi diffusamente del *De Pace et Concordia*, in due saggi che egli pubblicò alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, non a caso nell'ambito di alcune ricerche sulla fortuna degli scritti di pace erasmiani nell'Europa del XVII secolo<sup>83</sup>. Herding colloca lo scritto di Werdenhagen nel solco di un più ampio filone di studi europei sulla pace, inaugurato nei primi anni del Seicento con la *Irene Gallica* del teologo calvinista Johann Wilhelm Stucki (1601)<sup>84</sup> e con la *Irene Germanica*, apparsa ad Amberg per i tipi di Johannes Schönfeld (1611)<sup>85</sup>.

Le guerre di religione che dilaniarono il regno di Francia tra il 1562 e il 1598 sono al centro della *Irene Gallica*, che si presenta propriamente come una *gratulatio ad Gallos* di ispirazione calvinista a celebrazione della figura del re Enrico IV, riconosciuto come il promotore della pacificazione tra cattolici e ugonotti<sup>86</sup>.

La *Irene Germanica* apparve nel diverso contesto politico e culturale dell'Impero a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, quando l'equilibrio faticosamente raggiunto con la Pace di Augusta del 1555 iniziò a traballare a causa dello scontro confessionale, che allora «interessava in modo inarrestabile non soltanto la vita spirituale e gli ideali delle masse

---

*Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. Und 18. Jahrhundert*, hrsg. von W. Kühlmann u. F. Vollhardt, Berlin–Boston, De Gruyter, 2012, pp. 67-91, qui p. 91 e nota 102.

<sup>83</sup> O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Precatio ad Dominum Jesum Pro Pace Ecclesiae*, in *Boek, bibliotheek en geesteswetenschappen: opstellen door vrienden en collega's van dr. C. Reedijk geschreven ter gelegenheid van zijn aftreden als bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te's-Gravenhage*, Hilversum, Verloren 1986, pp. 151-156 e ID., *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis in Colloque érasmien de Liège*. Commémoration du 450e anniversaire de la mort d'Erasmus. Etudes rassemblées par J.-P. Massaut, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CCXLVII), pp. 223-237.

<sup>84</sup> J.G. STUCKIUS TIGURINUS, *Irene Gallica, Hoc est De Pace et Concordia in Gallis sancita auspiciis Henrici IV. Galliarum et Navarrae Regis: Gratulatio ad Gallos, ubi praeter Belli Pacisque civilis et caussarum ac effectuum utriusque antithesis multiplex historia invictissimi huius Regis et Regni continetur: cum pia exhortatione ad poenitentiam*, s.l., 1601.

<sup>85</sup> *Irene Germanica, Ad Illustriss. Et Fortiss. Principem ac Dominum, Dominum Christianum Anhaltinum, etc.*, Ambergae, Typis Johannis Schönfeldii, 1611. Schönfeld confida al lettore che per il titolo della sua opera egli fu ispirato dalla *Irene Gallica* di Stuckius: «IRENEM GERMANICAM inscripsi non sine exemplo. Nam et Joh. Gulielm. Stuckius, Rever. Nob. & Cl. V. opusculum quoddam sub titulo IRENES GALLICAE emisit, cum magnus ille Henricus IV gloriosae memoriae, Pacem suo regno restituisset» (*ibid.*, *Illustrissimo et fortiss. Principi ac Domino Dn. Christiano*, fol. 2r-5v, qui fol. 3v).

<sup>86</sup> Cfr. C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963.

incolte, ma anche il pensiero giuridico e le decisioni di politica interna ed estera»<sup>87</sup>. Il curatore Johannes Schönfeld fu forse ispirato dalla nascita dell'Unione degli stati tedeschi protestanti del 1608, come è stato sostenuto in passato da Otto Herding, ma intorno alla genesi dell'opera sembrano esserci molte incertezze<sup>88</sup>. La dedica a Cristiano I di Anhalt, che in occasione del raduno dei principi protestanti il 14 maggio 1608 ad Ahausen ebbe un ruolo decisivo, contiene spunti utili a precisare i termini del problema. Scrive Schönfeld in quelle pagine di avere concepito la *Irene Germanica* come uno scritto celebrativo della pace raggiunta tra alcuni elettori del Sacro Romano Impero e altri principi territoriali, a proposito della quale egli precisa soltanto che essa fu siglata nella primavera di quello stesso anno, «non ita pridem hoc verno tempore inita»<sup>89</sup>.

La dedica di Schönfeld reca la data del 4 giugno 1611. A meno di un errore materiale nella datazione, risultante nell'indicazione dell'anno 1611 in luogo dell'anno 1608, a ispirare Schönfeld forse non fu l'Unione degli stati tedeschi protestanti. Quale che fosse esattamente la pace richiamata nel testo è fuori di dubbio che, nel momento in cui Schönfeld compilò l'opera, egli volle offrire al pubblico colto di tutta Europa, e in particolare a quello tedesco, «alcuni scritti di uomini illustri, che illustrano egregiamente non soltanto quanto vi sia di buono nella pace e nella concordia, ma anche quali terribili mali si annidino nella discordia e nella guerra»<sup>90</sup>. La silloge si compone di alcune opere tratte dalla cultura antica e di altri scritti contemporanei composti tra il Cinquecento e il Seicento. Essa è contraddistinta da un irenismo di fondo dell'autore, desideroso di mettere in dialogo sul tema comune della pace voci e sensibilità religiose diverse tra loro.

La prima sezione della *Irene Germanica* si apre con due estratti dai *Praecepta educationis regiae ad Ioannem Filium* dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, che Schönfeld consultò in una delle numerose edizioni apparse in traduzione latina con

---

<sup>87</sup> M. HECKEL, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, in *Deutsche Geschichte*, hrsg. von J. Leuschner, 5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 82 e ss., qui p. 88.

<sup>88</sup> L'ipotesi che a ispirare Schönfeld fu l'unione degli stati tedeschi protestanti del 1608 è sostenuta in O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, cit., p. 224.

<sup>89</sup> *Irene Germanica*, cit., *Illustrissimo et fortiss. Principi ac Domino Dn. Christiano*, fol. 2r-5v, qui fol. 3r.

<sup>90</sup> *Irene Germanica*, cit., *Illustrissimo et fortiss. Principi ac Domino Dn. Christiano*, fol. 3r-3v: «Itaque scripta quaedam clarorum virorum, quibus Pacis et Concordiae bonum quantum sit, et contra, quantus malorum acervus ex Discordia et Bello pullulet atque existat, luculenter et insigni eloquentia ostenditur, in unum collecta libellum prelo meo subiicere, et in lucem sub Illustriss. Nominis tui auspicio producere volui».

testo greco a fronte nell'ultima parte del secolo XVI. Il primo precetto celebra i vantaggi della pace nella sua doppia veste pubblica e privata, ma non manca di evocare anche la legittima difesa «adversus illos qui volunt iniurias inferre»<sup>91</sup>. Il secondo precetto, che reca il persuasivo titolo *In rebus secundis cogitandum de adversis, in pace de bello*, è un invito a guardarsi dai pericoli della guerra soprattutto in tempo di pace, poiché sarebbe proprio nelle situazioni favorevoli e propizie che si nascondono le più gravi insidie per la sopravvivenza della *Respublica*<sup>92</sup>.

Ai due precetti imperiali Schönfeld fa seguire la trascrizione della *Querela Pacis* e dell'adagio *Dulce bellum inexpertis* di Erasmo da Rotterdam. I due testi erasmiani sono introdotti da un epigramma *Ad Pacem Erasmi, in pacificationem illustrissimorum quorundam Germaniae Electorum et aliorum principum, verno tempore anni 1611*, nel quale è nuovamente richiamata la pace tra principi elettori e principi territoriali tedeschi conclusa nella primavera del 1611. Completano la raccolta due discorsi accademici in tema di concordia. Si tratta della *Oratio de Concordia* di Giusto Lipsio, la quarta delle otto orazioni che l'umanista olandese tenne a Jena nel 1573<sup>93</sup>, e della *Oratio de Concordia et Discordia*, che Michael Virdung pronunciò in occasione del suo insediamento all'Università di Altdorf nel 1604<sup>94</sup>. Ciascuno dei testi raccolti nella silloge è importante agli occhi di Schönfeld per il suo contributo alla diffusione del messaggio di pace cristiano, anche se le riflessioni di Erasmo sembrano assumere in quel contesto un ruolo di preminenza. Otto Herding ha opportunamente notato in proposito che in quell'opera «la pace, in particolare quella che si esprime nella *Querela* erasmiana, è festosamente invitata a prendere atto degli importanti mutamenti intervenuti nella realtà tedesca»<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Irene Germanica, cit., *Imp. Caes. Manuel Palaeologus in c. Praeceptis Educationis regiae ad Johan. fil.*, fol. 6r-8v, qui fol. 6v-7r.

<sup>92</sup> *Ibid.*, fol. 7v: «Quum ergo res tuae cursu feruntur prospero, pacisque bonis frueris; bellica tibi curae sunt, teque velut ad bellum gerendum exerceto, et subditos ad hoc tuos preparato».

<sup>93</sup> J. LIPSIUS, *Oratio de Concordia in scholis, Ecclesia et Republica tuenda*, in Id., *Orationes octo Jenae potissimum habitae et tenebris erutae et in gratiam studiosae iuventutis foras productae*, Darmbstadii, Excudebat Balthasar Hofmann, aere Johannis-Jacobi Porssii, pp. 46-62.

<sup>94</sup> M. VIRDUNG, *Oratio de Concordia et Discordia earumque fructibus*. Altdorf, 1611. Cfr. O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, cit., p. 225, nota 6. Schönfeld inserisce nelle ultime due pagine della raccolta una breve poesia *De Pace*, che egli attribuisce al poeta greco del VI-V secolo a.C. Peana di Bacchilide.

<sup>95</sup> O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, cit., p. 224: «Vielmehr wird der Friede, speziell der klagende des Erasmus, feierlich aufgefordert, von einer gewandelten Wirklichkeit zumal in Deutschland Kenntnis zu nehmen».

La *Irene Germanica* apparve nei primi anni Dieci del Seicento, quando si ponevano in maniera decisiva le basi per l'inizio della Guerra dei Trent'anni nel cuore dell'Europa e dell'Impero. Werdenhagen pubblicò il suo *De Pace et Concordia* circa trent'anni più tardi, quando quel lungo e sanguinoso conflitto viveva le sue fasi conclusive. Egli fu al pari di Schönfeld un figlio della Riforma e questa sua appartenenza confessionale assunse una rilevanza decisiva nella formazione del suo pensiero giuridico e politico. Werdenhagen fu un oppositore del cattolicesimo romano e un luterano, benché aderisse a una frazione marginale del movimento. Alcune battaglie teologiche lo posero in forte contrasto con la linea dettata dall'ortodossia della sua confessione e portarono alla dura condanna di alcuni suoi scritti da parte dei teologi dell'università di Wittenberg<sup>96</sup>. I critici di Werdenhagen mossero contro di lui l'accusa di 'entusiasmo', termine che lo stesso Lutero riservava alle posizioni radicali di alcune anime della Riforma come sinonimo di 'fanatismo'. Tale circostanza testimonia in modo esemplare la distanza intellettuale che separava il suo pensiero dall'ortodossia della Chiesa alla quale egli sentiva di appartenere<sup>97</sup>.

Werdenhagen raccolse l'appello accorato di Erasmo alla pace e prestò una voce autorevole alle aspirazioni di una parte della cultura giuridica del tempo, minoritaria ma persuasa a conquistare per sé uno spazio stabile di legittimità. L'impegno del giurista per il perseguimento della pace si riflette nelle sue opere non meno che nella sua attività politica al servizio dei signori locali e dell'Imperatore. Quando nel 1636 le truppe sassoni di Giovanni Giorgio I occuparono Magdeburgo, allora sotto l'influenza svedese, Werdenhagen partecipò su richiesta di un emissario imperiale alle trattative di pace ad Amburgo, che egli condusse con l'ambasciatore svedese in Germania Johan Adler Salvius (1590-1652). I risultati del suo servizio di mediazione furono accolti con favore dall'Imperatore e condussero a una rapida progressione della sua carriera. La nomina da parte di Ferdinando II a consigliere imperiale risale al 1637; nello stesso anno egli ottenne anche la carica di ambasciatore ordinario presso le città anseatiche e scelse Lubeca come sua nuova residenza.

---

<sup>96</sup> Sul punto cfr. J. MOLLER, *Cimbria literata*, cit., p. 970.

<sup>97</sup> Cfr. P. ZIMMERMANN, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, cit., p. 761.

Werdenhagen trascorse l'ultima fase della sua vita nella città anseatica, dove accanto allo svolgimento degli impegni pubblici legati all'attività diplomatica riprese i propri studi e diede alle stampe i suoi ultimi lavori. In questo contesto egli compose e diede alle stampe anche il *De Pace et Concordia*, che si presenta come una raccolta eterogenea di brani sull'esempio della *Irene Germanica*. Una prima sezione, intitolata *Libellus vere aureus Pacis undique gentium eiectae Querelam*, si apre con l'epistola *Ad lectorem vere christianum*, nella quale Werdenhagen riassume i principi generali del suo vero cristianesimo e i motivi della sua critica alla guerra, invitando il lettore a fare tesoro degli insegnamenti di Erasmo in difesa della concordia religiosa e della pace politica<sup>98</sup>. Segue la trascrizione integrale del testo della *Querela Pacis* erasmiana, ripartito in trenta paragrafi provvisti di un titolo di varia lunghezza che ne anticipa brevemente il contenuto<sup>99</sup>.

La seconda e più ampia sezione dell'opera, introdotta da un nuovo frontespizio, reca il titolo *Exodium pro pace Anni 1636 in Annum 1637 transgrediens salutis publicae destinatum pro Pace Germaniae anxie a cunctis sat diu non sine desiderio summo expetita*<sup>100</sup>. Si tratta di un'originale raccolta di scritti in prosa e in poesia sulla pace e sulla concordia, al cui interno numerosi testi attribuibili a Werdenhagen si alternano a contributi di altri pensatori politici e religiosi. Talvolta si tratta di amici o colleghi universitari, come nel caso di Salomon Frenzel (c.1561-1605), professore di filosofia morale presso l'Università di Helmstedt tra il 1593/94 e il 1599, e della sua orazione *De Concordia* del 1587<sup>101</sup>. Werdenhagen fu nominato titolare della medesima cattedra all'Università di Helmstedt nel 1616, grazie anche all'interessamento del duca di Brunswick Friederich Ulrich, ma dovette abbandonare l'incarico appena due anni dopo a causa di profondi contrasti con i colleghi. Nel *De Pace et Concordia* è ricordato anche il professore di eloquenza Michael Virdung e il discorso di insediamento *De Concordia et*

---

<sup>98</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Ad lectorem vere christianum*, pp. 3-12.

<sup>99</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Querela Pacis undique Gentium eiectae profligataeque Autore Des. Erasmo Roterod.*, pp. 14-81.

<sup>100</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Exodium pro pace Anni 1636 in Annum 1637 transgrediens salutis publicae destinatum pro Pace Germaniae anxie a cunctis sat diu non sine desiderio summo expetita*, pp. 83-456.

<sup>101</sup> *Ibid.*, *Salomonis Frenzelii Prof. Publ. Oratio*, pp. 379-425.

*Discordia* che egli tenne all'Università di Altdorf nel 1604, vale a dire lo stesso scritto con il quale alcuni decenni prima Schönfeld chiudeva la sua *Irene Germanica*<sup>102</sup>.

Il *De Pace et Concordia* si conclude con una *Appendix in commendationem Pacis*<sup>103</sup>, nella quale confluiscono, insieme ad altri, tre celebri *carmina* in difesa della pace composti nel secolo XVI da alcune personalità rimaste fedeli al cattolicesimo: il vescovo mantovano Ippolito Capilupi e la sua *De Pace inita inter Philippum et Henricum Reges* a celebrazione della Pace di Cateau-Cambrésis del 1557 tra i re Filippo II di Spagna ed Enrico II di Francia<sup>104</sup>; il letterato francese Elie André e il suo *De Pace*<sup>105</sup>; il vescovo e umanista cremonese Marco Girolamo Vida e il suo *Votum pro Pace aureum*<sup>106</sup>.

Comune alle tre sezioni dell'opera è il generale richiamo al tema della pace e della concordia religiosa, seppure l'*Exodium*, espressione traducibile con i termini "postludio" o "epilogo", potrebbe essere stato concepito inizialmente come opera autonoma e pubblicato soltanto in un secondo momento in un volume unico insieme al testo della *Querela Pacis* di Erasmo<sup>107</sup>. L'attenzione di Werdenhagen per le opere e il pensiero di Erasmo è il secondo aspetto che tiene unite le varie parti dell'opera. Insieme a un estratto della *Querela Pacis*, nel quale è racchiuso il celebre commento erasmiano alle preghiere del soldato in battaglia, altre due opere dell'umanista olandese entrano a fare parte dell'*Exodium*: la *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae* (1532)<sup>108</sup> e il *De sarcienda Ecclesiae Concordia* (1533)<sup>109</sup>. Il testo completo della *Precatio* ritorna in due

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, *Sequitur nunc altera Michaelis Virdungi Hist. Et Poet. Profess. In Acad. Altorsina insignis Oratio De Concordia et Discordia earundemque fructibus. Anno 1604, quum munus adiret publicum suum ibidem declamata*, pp. 426-451.

<sup>103</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Appendix in commendationem Pacis sereniorum et severiorum his perversis prorsus temporibus turbulentorum impiorumque hominum*, pp. 457-492.

<sup>104</sup> *Ibid.*, *Hippolyti Capilupi De Pace inita inter Philippum et Henricum Reges*, pp. 467-469.

<sup>105</sup> *Ibid.*, *De Pace ad Ioan. Iacob Verniam D. Catharina Augusta Oratorem. Heliae Andreae Burdegalensis Carm.*, pp. 461-467.

<sup>106</sup> *Ibid.*, *Marci Hieronymi Vidae Cremonensis, Albae Episcopi, votum pro Pace aureum*, pp. 458-461.

<sup>107</sup> O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, cit., p. 229.

<sup>108</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae*, pp. 151-162 e *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae Anno 1532 Iulio Pflugio inscripta*, pp. 235-243. Per l'edizione critica cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Precatio ad Dominum Iesum pro Pace Ecclesiae*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), V, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1704, pp. 1215-1218.

<sup>109</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., *Locus vere aures D. Erasmi Roterodami ex libello ejus, de Amabili Ecclesiae concordia*, pp. 374-376. Per una edizione critica del testo

diverse occasioni, con alcune significative variazioni rispetto all'originale erasmiano<sup>110</sup>. Nel primo dei due casi Werdenhagen pone in appendice a quel testo anche un *Epilogus*, che a uno sguardo attento si rivela essere la parte conclusiva di un'altra opera di Erasmo: la *Concio de puero Iesu*, di datazione incerta ma risalente verosimilmente all'anno 1511<sup>111</sup>.

Nella prima parte del *De Pace et Concordia*, come si è accennato poco sopra, Werdenhagen suddivide la *Querela pacis* in trenta paragrafi. Si tratta di una novità assoluta nel panorama delle edizioni secentesche dell'opera erasmiana, anche se l'articolazione del discorso su più livelli di esposizione è un tratto comune anche ad altre opere di Werdenhagen. Nella *Synopsis*, ad esempio, il frontespizio comunica subito l'intento dell'autore di sviluppare il discorso come un'indagine su alcuni argomenti affrontati nella *République* di Bodin, introdotti da una serie di domande-chiave di lunghezza assai variabile, il cui svolgimento si conclude sempre con una *solutio* finale, decisa e incisiva<sup>112</sup>. Werdenhagen decide di organizzare la trattazione in una forma dialogica e in questa scelta egli è certamente debitore verso il genere letterario della *quaestio*, che ebbe origine e si sviluppò nei secoli XII e XIII in seno alla scuola dei glossatori bolognesi<sup>113</sup>. Attraverso la disamina delle *quaestiones*, egli presenta sommariamente ed efficacemente il contenuto della *République*, analizzandone i singoli libri e capitoli in un ordine di successione fedele all'originale<sup>114</sup>. Come è stato opportunamente scritto, la *Synopsis* è sotto questo punto di vista un'opera originale, «non semplice compendio o riduzione commentata della *République*, (...) ma tessitura più

---

erasmiano cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, éd. par R. Stupperich, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.3, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 1986, pp. 245-313. Il passaggio citato da Werdenhagen si trova *ibidem*, pp. 285-286.

<sup>110</sup> Sull'importanza della *Precatio* nell'opera di Werdenhagen cfr. O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Precatio ad Dominum Jesum Pro Pace Ecclesiae*, cit., pp. 154-156.

<sup>111</sup> Cfr. J. TELLO, *Catalogue of the Works of Erasmus of Rotterdam*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), pp. 225-334, in part. p. 237.

<sup>112</sup> Cfr. L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge*, cit., p. 294.

<sup>113</sup> Per una prima panoramica sul genere letterario della *quaestio* e sulla sua origine giusmedievistica si rinvia allo studio pionieristico di H. KANTOROWICZ, *The quaestiones disputatae of the Glossators*, in *Revue d'histoire du droit*, 16 (1939), 1, pp. 1-67. Si veda anche M. BELLOMO, *Legere repetere disputare. Introduzione ad una ricerca sulle «quaestiones civilistiche»*, in ID., *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievali*, I, Reggio Calabria, Parallelo 38, 1974, pp. 13-81; E. CORTESE, *Tra glossa, commento e umanesimo*, in *Studi senesi*, 104 (1992), pp. 458-503; A. BELLONI, *Le questioni civilistiche del secolo XII: da Bulgaro a Pillio da Medicina e Azzone*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989 (*Ius Commune Sonderhefte*, 43).

<sup>114</sup> Cfr. L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge*, cit., p. 294.

stretta sopra una trama a maglie larghe, costituita dai robusti fili di una dottrina politica considerata come il punto di arrivo di una nuova disciplina nella quale religione, morale e politica si ricompongono unitariamente»<sup>115</sup>.

Nel *De Pace et Concordia* la ripartizione in paragrafi della *Querela pacis* pone l'interprete davanti a una difficoltà ulteriore, che emerge in maniera chiara dal confronto tra il testo di Werdenhagen e l'originale erasmiano. Il giurista tedesco riporta generalmente le parole di Erasmo in maniera fedele, mentre le poche variazioni presenti non sono che riformulazioni o precisazioni di un medesimo concetto. L'aspetto di maggiore interesse riguarda invece il titolo dei paragrafi, che talvolta esula dal contenuto del testo che essi introducono. Werdenhagen si serve in effetti di questo espediente per introdurre tacitamente alcuni temi ricorrenti della sua dottrina. In un passaggio centrale della *Querela pacis* Erasmo si interroga sulle responsabilità dei sacerdoti e degli altri uomini di Chiesa in una efficace opposizione dottrinale alla guerra. Al centro del discorso sono qui la difesa pubblica e privata della pace, il rifiuto a prendere parte al conflitto e a giustificare di fronte a Dio l'esercizio delle armi<sup>116</sup>. Desta pertanto un certo stupore scoprire che, in questo punto, Werdenhagen introduce le riflessioni dell'umanista olandese con le seguenti parole: *Fundamentum consiliorum ex verbo Dei unice sumendum, praesertim in arduis belli comparationibus cum pace, ejusdemque caussis*<sup>117</sup>.

Dietro al richiamo alla dipendenza dell'uomo dalla Parola di Dio si nasconde in verità un aspetto centrale di tutta la dottrina di Werdenhagen, con importanti ripercussioni anche sulle sue riflessioni intorno al problema della guerra<sup>118</sup>. Nella *Synopsis* il giurista tedesco dedica ampio spazio all'opposizione tra una vera sapienza, che scaturisce dalla mente e dalla volontà di Dio e permette all'uomo di comprendere ciò che prima ignorava, e una falsa sapienza, fondata sulle mutevoli opinioni dell'intelletto umano<sup>119</sup>. Nell'ambito di una personale lotta in difesa del vero cristianesimo, Werdenhagen mette in guardia il

---

<sup>115</sup> D. QUAGLIONI, *Un breviario politico per i principi*, cit., p. 251.

<sup>116</sup> Cfr. O. HERDING, *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, cit., p. 234.

<sup>117</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Diae Pacis et concordiae efflagitationes*, cit., pp. 63-65.

<sup>118</sup> Sulle riflessioni di Werdenhagen nella *Synopsis* intorno alla *sapientia Dei* e alla *sapientia mundi*, qui richiamate in relazione al *De Pace et Concordia*, vedi L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit. pp. 145-148.

<sup>119</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., Πρωτοπορεϊον, q. XXXIX (*Quis igitur verus est finis, ob quem in hunc mundum creatus est homo, et unde iste colligitur?*), p. 77: «Ut Sol et quae sub Sole sunt, sine Sole non cernuntur: ita nec Deum, et quae Dei sunt, absque Dei auxilio animadvertimus unquam».

lettore dai rischi legati al dare ascolto alle sottigliezze della ragione, che egli ritrova in particolare nelle seduzioni del pensiero filosofico e nella sua indifferenza alla pietà cristiana<sup>120</sup>. La dottrina filosofica propone giudizi fortemente contrastanti su una medesima questione, che provocano nell'animo di ogni cristiano uno stato di perenne incertezza. La città pagana o *impia civitas* appare così a Werdenhagen incapace di mettere ordine tra le innumerevoli discordie filosofiche<sup>121</sup>. Il giurista ricerca nella Bibbia quel solido principio direttivo capace di orientare le decisioni individuali e collettive verso il compimento del bene pubblico e privato, mentre ritiene che in sua assenza ogni comunità rinunci al retto governo della città e si preclude la possibilità stessa di condurre una vita in armonia con Dio e con la natura. Werdenhagen si serve delle parole di Erasmo per sostenere che l'amore per il sapere mondano conduce l'uomo verso la catastrofe. Egli condivide con l'umanista olandese l'idea che a una vita vissuta lontano da Dio conseguono, lungo una graduale e irresistibile caduta, «l'arroganza, la cecità dell'animo, la tirannide degli affetti e la libertà di commettere ogni peccato»<sup>122</sup>. Tale percorso di caduta troverebbe poi la sua tragica conclusione con la definitiva morte del corpo e la condanna alla dannazione eterna.

Al centro della propria riflessione sulla sapienza divina Werdenhagen pone l'idea che tutta la vera conoscenza promana direttamente da Dio. Per il giurista tedesco la filosofia, così come la medicina, l'astronomia, la retorica, la musica e ogni altra scienza umana hanno fondamento divino e trovano la loro radice in Cristo<sup>123</sup>. In questo contesto, anche la comprensione delle condizioni che favoriscono la pace e delle cause che invece conducono irrimediabilmente alla guerra dipende in massima parte da una piena conoscenza della Bibbia.

Intorno alle Sacre Scritture ruotano sempre le riflessioni di Werdenhagen sulla religione e sulla fede, ma anche sulla politica e sull'amministrazione dello Stato<sup>124</sup>. La

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, q. XVI (*An non igitur competat Christianis ut ab Ethnicis suam addiscant sapientiam?*), p. 20.

<sup>121</sup> *Ibid.*, q. XX (*Quos igitur auctores heic produces?*), pp. 26-27.

<sup>122</sup> *Ibid.*, q. LXXI (*An non rectius sit sapere cum Christo in humilitate, quam superbum agere mundi phantasmam?*), p. 151, con rinvio all'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo.

<sup>123</sup> *Ibid.*, q. XVII (*Quaenam istius summi Philosophi sunt verba, et ubi hoc docet?*), pp. 23-24.

<sup>124</sup> Su questo punto cfr. L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit., p. 117.

sistemazione dottrinale del giurista tedesco presenta lo Stato come una santa unione universale del popolo cristiano e testimonia il rifiuto di spazio autonomo della politica e l'attribuzione a essa di un fine estraneo alla morale e alla religione<sup>125</sup>. La peculiarità degli scritti politico-giuridici del giurista tedesco consiste, ancor più che nella prevalenza del dato teologico, in una ricomposizione armonica tra la teologia e la politica<sup>126</sup>. Egli eleva il suo rifiuto di dissociare i due campi a una vera e propria *regula canonica*, la quale così recita nel testo della *Synopsis*:<sup>127</sup>

«Erronea est distinctio, qua actiones quaevis civiles a pietate vera Christianismoque separantur, infinitas parit calamitates in mundo, omnesque corrumpit Respublicas usque ad ruinam».

Il giusto governo e l'amministrazione della cosa pubblica nel rispetto della Bibbia diventano per Werdenhagen il punto di arrivo di una fede praticata con costanza, sono la rappresentazione più alta della concordia che deve unire gli uomini in comunità. La carità e la fede racchiudono per il giurista tedesco «il compendio di una vita veramente cristiana e attorno a questi due punti ruota l'asse principale della vita politica». La carità e la fede «assolvono anzi tutta l'essenza del cristianesimo. La fede raccoglie e la carità distribuisce: la fede conduce l'uomo a Dio e la carità lo avvicina ai suoi simili»<sup>128</sup>. L'apparizione del volto terribile della guerra certifica più di ogni altra cosa l'indebita separazione del diritto

---

<sup>125</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Universalis Introductio in omnes Respublicas sive Politica generalis*, Amstelodami, Apud Ioann IanBonium, 1632, II, 1, q. 5 (Quid igitur est Respublica?), p. 209 e ID., *Synopsis*, cit., I, 1, q. XXX (*Quomodo vero Reipublicae perfectior definitio potest dari?*), p. 271. Cfr. il commento di R. CRAHAY, *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635)*, cit., p. 653 sulla concezione dello Stato ideale come un corpo politico unitario, all'interno del quale governanti e sudditi sono chiamati a cooperare per preservare la pace e l'ordine civile.

<sup>126</sup> Cfr. L. DORE, *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, cit., p. 49.

<sup>127</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., I, p. 368.

<sup>128</sup> J.A. WERDENHAGEN, *Synopsis*, cit., Προποροειον, q. C (*Quo consilio et cujus impulsu, ac quo ordine usus est, et num satis decenti convenientia hunc tractatum perscripsit?*), p. 215: «Nemo etenim sibi ipsi vivit, sed omne a Deo consituti sumusin hunc mundum in utilitatem proximi, et quidem talem, quae ex amore vero profluat. Namque ait Luth in Ser. Ec. 14 Trin. d. Charitas et Fides est vere vita Christiana, in compendium redacta [...] Charitas et Fides totam essentiam Christianismi complectitur et absolvit. Fides accipit, et Charitas distribuit: Fides hominem ad Deum perducit; Charitas ad homines eum educit».

dalla religione, nella quale Werdenhagen scorge un pericolo concreto per la stessa sopravvivenza della *Respublica christiana*.

Interrogare il pensiero di Werdenhagen intorno alla guerra e al diritto di guerra, alla luce del contenuto della *Synopsis* e del *De Pace et Concordia*, significa imbattersi di continuo nel problema storiografico della ricezione del pensiero erasmiano sulla cultura giuridica del Seicento. Il pensiero di Erasmo, che egli nel corso della sua vita si rifiutò sempre di costringere nelle forme rigide di una dottrina, fu accolto e sviluppato a partire dalla seconda metà del Cinquecento da un vasto e composito movimento di opinione al quale presero parte anche i giuristi. Le riflessioni di Werdenhagen testimoniano in maniera esemplare che nel corso del Seicento il grande umanista olandese continuava a ispirare con le sue opere ireniche, a più di un secolo di distanza dalla sua morte, i discorsi di una parte significativa della cultura giuridica europea.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI MANOSCRITTE:

- Andreas Alciatus Jurisconsultus Bernardo Mattio S, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Hs. 784 (5.F.25)

- Biblioteca Trivulziana di Milano, Cod. Triv. 738 [*Alciati Poetae Philargyrus comoedia*, fol. 1r-41v; *Albucij Aurelij in Alciati Philargyrum Interpretatiunculae*, fol. 42r-53r; *Andreae Alciati Nubes antiqua fabula ex Aristophane*, fol. 56r-93r; *Gualterii Corbetae Annotationes in Nebulas Aristophanis*, fol. 94r-102v]

### FONTI A STAMPA:

- [ANONIMO], *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum [et] R. Pontificis dignitati [et] Christianae religionis tranquillitati*, Basileae, Froben, 1520

- ALBERGATI, F., *De i discorsi politici libri cinque. Ne i quali viene riprovata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella d'Aristotele*, In Roma, Appresso Luigi Zannetti, 1602

- ALCIATO, A., *Alciati Poetae Philargyrus Comoedia/Filargiro, Commedia del poeta Alciato*, a cura di A. Nogara, in A. NOGARA, *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016), consultato il 22 settembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/958>; DOI: <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.958>[online:<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/948>]

- ALCIATO, A., *A Bernardo Mattia*, in G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953, Appendice, pp. 265-290

- ALCIATO, A., *Ad rescripta principum commentarii*, Lugduni, Sebastianus Gryphius Germanus excudebat, 1530

- ALCIATO, A., *Contra Vitam Monasticam ad Collegam olim suum, qui transierat ad Franciscanos, Bernardum Mattium Epistola*, Lugduni Batavorum, Apud Fredericum Haaring, 1695

- ALCIATO, A., *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life*. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014

- ALCIATO, A., *De formula Romani Imperii Libellus. Accesserunt non dissimili argumenti DANTIS FLORENTINI De Monarchia libri tres. RADULPHI CARNOTENSIS De translatione Imperii libellus. Chronica M. IORDANIS Qualiter Romanum Imperium translatum sit ad Germanos*, Basileae, Per Iohannem Oporinum, 1559
  
- ALCIATO, A., *Filargiro commedia*. Introduzione di G. Rossi. Testo latino e versione italiana a cura di R. Ruggiero, Torino, Aragno, 2017
  
- ALCIATO, A., *Responsa libri novem digesta*, Basileae, Apud Thomam Guarinum, 1582
  
- BODIN, J., *De Republica libri sex latine ab autore redditi, multo quam antea locupletiores*, Lugduni, et venundantur Parisiis, Apud Iacobum Du-puys, 1586
  
- BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988<sup>2</sup>; II-III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1988-1997
  
- BODIN, J., *Les six livres de la République a Monseigneur Du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, A Paris, Chez Iacques du Puys, 1576
  
- BODIN, J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis, Apud Martinum Iuuenem, 1566
  
- DE L'ESTOILE, P., *Memoires-journaux, 1574-1611*. Reproduction intégrale de l'édition Jouaust et Lemerre complétée des inédits découverts ultérieurement. Avec de nombreuses illustrations, 1-12, Paris, Tallandier, 1982 (ed. orig. 1875-1896)
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*. Prima trad. it. completa. Testo latino a fronte, a cura di E. Lelli, Firenze-Milano, Bompiani, 2017
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1990
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagiorum Chiliades*, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), II.1-9, 1987-2009
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum*, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), VI.5-10, 1999-2014
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Cathechismus id est, Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum, et Orationis dominicae explanatio per Des. Erasmus Roterodamum, eiusdem Exomologesis, seu Modus confitendi, modus orandi deum*, Basileae, Froben, 1551
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*, ed. D.P.H. Napolitano,

in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), IX.10, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 91-115

- ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, éd. par S. Dresden, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 1-86

- ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, éd. par R. Stupperich, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.3, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 1986, pp. 245-313

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*. Con un saggio di R.H. Bainton. Traduzione e note di L. D'Ascia. Testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1989

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, a cura di A.R. De Nardo, L'Aquila, Japadre Editore, 1973

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, éd. par J. Dománski et R. Marcel, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.8, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1-303

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, éd. par J.-C. Margolin, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), I.5, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1975, pp. 333-417

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Explanatio symboli apostolorum*, éd. par J.N. Bakhuizen van den Brink, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 177-320

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, Berlusconi editore, 2000

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Il disprezzo del mondo*, a cura di C. Carena, Milano, La Vita Felice, 2020

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, hrsg. von O. Herding, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), IV.1, Amsterdam, North Holland, 1974, pp. 95-219

- ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, con traduzione, introduzione e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae encomium id est stultitiae laus*, éd. par C.H. Miller, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), IV.3, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1979

- ERASMO DA ROTTERDAM, *Novum Testamentum*, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), VI.2-4, 2001-2012
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *On Mending the Peace of the Church (De sarcienda ecclesiae concordia)*, ed. by E. Kearns, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 65, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2010, pp. 125-216
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraclesis ad Lectorem Pium*, éd. par Ch. Béné, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.7, Leiden-Boston, 2013, pp. 279-298
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases in Novum Testamentum*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), VII, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1706
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrases on the Epistles to the Corinthians, the Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and Thessalonians*, edited by R.D. Sider, in *Collected Works of Erasmus* (= CWE), 43, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrasis in omneis epistolas apostolicas – Pars secundus*, hrsg. M.L. van Poll-van de Lisdonk, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), VII.5, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 2019
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Precatio ad Dominum Jesum pro Pace Ecclesiae*, éd. par Jean Le Clerc, in *Opera omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata* (= LB), V, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der AA, 1704, pp. 1215-1218
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita di San Girolamo*. Edizione critica a cura di A. Morisi Guerra, L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1988
  
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita Hieronymi*, éd. par A. Morisi Guerra, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), VIII.1, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp.1-79
  
- *Francisci et Iohannis Hotomanorum patris ac filii et clarorum virorum ad eos Epistolae. Quibus accedit, eopistolarum miscellanearum Virorum Doctorum, qui hoc et superiore saeculo claruere Appendix. Ex Bibliotheca Iani Gulielmi Meelii J.C.*, Amstelaedami, Apud Georgium Gallet, Praefectum Typographiae Huguetanorum, 1700
  
- GENTILI, A., *De iure belli libri tres*, Hanoviae, Excudebat Guilielmus Antonius, 1598

- GENTILI, A., *De papatu romano antichristo, recognovit e codice autographo bodleiano D'Orville 607*, a cura di G. Minnucci, Milano, Monduzzi, 2018
  
- GENTILI, A., *Libro di varie letture virgiliane al figlio Roberto (Lectiois Virgilianae Variar Liber. Ad Robertum filium, Hanau 1603)*. Introd., trad. e note di F. Iurlaro, Macerata, EUM, 2020
  
- GENTILI, A., *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quagliani, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e Ch. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008
  
- GIOVIO, P., *Historiae sui temporis XXXIII libros complectens*, Lutetiae Parisorum, 1553
  
- GIUSTINIANO, *Corpus iuris civilis*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1558-1560
  
- GROZIO, U., *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, curavit B.J.A. De Kanter-T. Van Hettinga. Editionis anni 1939 quae Lugduni Batavorum in aedibus E.J. Brill emissa est exemplar photomechanice iteratum. Annotationes novas addiderunt R. Feenstra et C.E. Persenaire, adiuvante E. Arps-De Wilde, Aalen, Scientia Verlag, 1993
  
- HOTMAN, J., *Doctorum aliquot ac piorum virorum libri et epistolae, ex quibus videri potest quam non sit difficilis controversiarum in religione conciliatio si controvertendi studium vitetur*, in G. CASSANDER, *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio. Auctore G. Cassandro. Postrema editio iuxta priorem anni MDLXI*, s.l., 1607, pp. 37-48
  
- HOTMAN, J., *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coiniungatur*, Aureliae [Strasburgo], 1628
  
- HOTMAN, J., *Syllabus aliquot Synodorum et colloquiorum, quae auctoritate et mandato Caesarum et Regum, super negotio Religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt: Doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque Religionis, tam Catholicae Romanae, quam Protestantium, libri & epistolae, vel ex iis excerpta, ex quibus videri potest, quam non sit difficilis controversiarum in Religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis vero studium cum pacis studio coiniungatur*, [Paris] 1628 [1629]
  
- *Irene Germanica, Ad Illustriss. Et Fortiss. Principem ac Dominum, Dominum Christianum Anhaltinum, etc.*, Ambergae, Typis Johannis Schönfeldii, 1611

- LIPSIUS, J., *Oratio de Concordia in scholis, Ecclesia et Republica tuenda*, in *Id., Orationes octo Jenae potissimum habitae e tenebris erutae et in gratiam studiosae iuventutis foras productae*, Darmstadtii, Excudebat Balthasar Hofmann, aere Johannis-Jacobi Porssii, pp. 46-62
  
- LUTERO, *De votis monasticis iudicium*, Wittembergae, s.n., 1521 (ora in D. Martin *Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1883-2009, VIII (1889), pp. 573-576)
  
- MIDDENDORP, J., *Imperatorum, regum, et principum, clarissimorumque virorum quaestiones theologicae, iuridicae et politicae*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Conradi Budgenii, 1603
  
- STUCKIUS TIGURINUS, J.G., *Irene Gallica, Hoc est De Pace et Concordia in Gallis sancita auspiciis Henrici IV. Galliarum et Navarrae Regis: Gratulatio ad Gallos, ubi praeter Belli Pacisque civilis et caussarum ac effectuum utriusque antithesin multiplex historia invictissimi huius Regis et Regni continetur: cum pia exhortatione ad poenitentiam*, s.l., 1601
  
- VIRDUNG, M., *Oratio de Concordia et Discordia earumque fructibus*, Altdorf, 1611
  
- *Vita Des. Erasmi Roterodami ex ipsius manu fideliter repraesentata, comitantibus, quae ad eandem, aliis additi sunt epistolarum, quae nondum lucem aspexerunt libri duo, quas conquistavit, edidit, dedicavit S.P.Q. Roterodamo Paullus G.F.P.N. Merula*, Lugduni Batavorum, In officina typographica Thomae Basson, 1607
  
- WERDENHAGEN, J.A., *Diae Pacis et concordiae efflagitationes ex D[esiderio] Erasm[o] Roterod[amo] et aliis Clar[is] auct[oribus] in scaenam reproductae a Ioh[anne] Ang[elio] à Werdenh[agen]*, Francofurti, Apud Matthaeum Merianum, 1642
  
- WERDENHAGEN, J.A., *Iohannis Bodini, Andegavensis, De Republica librorum Breviarium. Quae a Bodino praetermissa, aut ejus sententiae adversa, et inter Politicos controversa sunt, passim expenduntur et explicantur*, Amstelodami, Ex Officina Joanni Janssoni, 1645
  
- WERDENHAGEN, J.A., *Synopsis sive medulla in sex libr. Iohan. Bodini Andegavensis De Republica ubi per quaestiones omnia succincte et nervose explicantur*, Amstelodami, Apud Ioannem Ianssonium, 1635
  
- WERDENHAGEN, J.A., *Universalis Introductio in omnes Respublicas sive Politica generalis*, Amstelodami, Apud Ioann Ianssonium, 1632

## LETTERATURA:

- ABBONDANZA, R., "Alciato, Andrea", in *Dizionario biografico degli italiani*, 2 (1960), pp. 69-76
- ABBONDANZA, R., *A proposito dell'epistolario dell'Alciato*, in *Annali di storia del diritto*, 1 (1957), pp. 467-500
- ABBONDANZA, R., *Jurisprudence: the methodology of Andrea Alciato*, in *The late Italian Renaissance, 1525-1630*, ed. by E. Cochrane, London, McMillan, 1970, pp. 72-90
- ABBONDANZA, R., *La laurea di Andrea Alciato*, in *Italia medioevale e umanistica*, 3 (1960), pp. 325-328
- ABBONDANZA, R., *La vie et les œuvres d'André Alciat*, in *Pédagogues et juristes. Congrès du Centre d'études supérieures de la Renaissance*, Tours été 1960, Paris, Vrin, 1963 («De Pétrarque à Descartes», 4), pp. 93-106
- ABBONDANZA, R., *Premières considérations sur la méthodologie d'Alciat*, in *Pédagogues et juristes. Congrès du Centre d'études supérieures de la Renaissance*, Tours été 1960, Paris, Vrin, 1963 («De Pétrarque à Descartes», 4), pp. 107-118
- AGUZZI-BARZAGLI, D., "Francesco Giulio Calvo", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 245-246
- *Alberico Gentili: la tradizione giuridica perugina e la fondazione del diritto internazionale*. Atti dell'Incontro di studio (Perugia, 10 ottobre 2008), a cura di F. Treggiari, Perugia, Università degli studi di Perugia, 2010
- *André Alciat (1492-1550): un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*, Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours 30 novembre - 2 décembre 2010, éd. A. Rolet, S. Rolet, Turnhout, Brepols, 2013 («Etudes Renaissance», 13)
- ARNOLD, G., *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: vom Anfang des Neuen Testament bis auf das Jahr Christi 1688*, Franckfurt a.M., Bey Thomas Fritsch, 1699-1700 (rist. Hildesheim, Olms, 1967), (t. II, 3. Teil, Kap. 9, pp. 89-93; 4. Teil, Sektion 3, n. 3, pp. 786-788; 4. Teil, Sektion 3, n.13, pp. 972-977)
- AUGUSTIJN, C., *Erasmus von Rotterdam. Leben, Werk, Wirkung*. Aus dem Holländischen übersetzt von M.E. Baumer, München, Beck, 1986
- AUGUSTIJN, C., *The Ecclesiology of Erasmus*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 135-155

- BAINTON, R.H., *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, trad. it. *Erasmus della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970
- BAINTON, R.H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, 1952, trad. it. *La Riforma protestante*, Torino, 1958
- BALMAS, E., *Sulla fortuna editoriale di Lutero in Francia*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia. Bilancio storiografico*. Atti del Convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483-1983), a cura di A. Agnoletto (Milano marzo 1983), Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1984, pp. 43-57
- BALSAMO, L., *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino (1553– 1606)*, in «La bibliofilia», 93 (1991), n. 1, pp. 53-93
- BARBERI, F., "Calvo, Francesco", in *Dizionario biografico degli italiani*, 17 (1974), pp. 38-41
- BARCELÒ, R.R., *Erasmus y los juristas del siglo XVI*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 81 (2019), pp. 475-496
- BARNI, G.L., *Andrea Alciato, giureconsulto milanese, e le idee della Riforma protestante*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, XXI (1948), pp.169-209
- BARNI, G.L., *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 18 (1956), pp. 362-383
- BARNI, G.L., *Avvenimenti e personaggi in una inedita commedia di Andrea Alciato giureconsulto e umanista milanese*, in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati prefetto dell'Archivio Vaticano*, Milano, Giuffrè, 1956, pp. 27-39
- BARNI, G.L., *Bellum justum e bellum injustum nel pensiero del giureconsulto Andrea Alciato*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14 (1952), pp. 219-234
- BARNI, G.L., *L'attività consulente dei giureconsulti in un'opinione di Andrea Alciato*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni Prefetto dell'Ambrosiana*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 33-45
- BARNI, G.L., *La situazione politico-giuridica milanese nella formazione di Andrea Alciato*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 22 (1960), pp. 7-33
- BARNI, G.L., *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953
- BASTIN-HAMMOU, M., *From Translating Aristophanes to Composing a Greek Comedy in 16th c. Europe: The Case of Alciato*, in *Translating Ancient Greek Drama in Early Modern Europe. Theory and Practice (15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Centuries)*, ed. by M. Bastin-Hammou,

G. Di Martino, C. Dudouyt, L.C.M.M. Jackson, Berlin-Boston, De Gruyter, 2023, pp. 37-52

- BATAILLON, M., *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi par D. Devoto, édité par les soins de Ch. Amiel, Genève, Droz, 1991 (ed. orig. 1937)

- BELLOMO, M., *Legere repetere disputare. Introduzione ad una ricerca sulle «quaestiones civilistiche»*, in ID., *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievali*, I, Reggio Calabria, Parallelo 38, 1974, pp. 13-81

- BELLONI, A. – CORTESE, E., "Alciato (Alciati), Andrea", in *Dizionario biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Biocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletta, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 29-32

- BELLONI, A., *Andrea Alciato e l'eredità culturale sforzesca*, in *Andrea Alciato umanista europeo*, in *Periodico della Società storica comense*, 61 (1999), pp. 9-25

- BELLONI, A., *Andrea Alciato fra simpatie luterane e opportunismo politico*, in *Margarita amicorum. Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti e P.G. Schmidt, I, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 117-143

- BELLONI, A., *Contributi dell'Alciato all'interpretazione del diritto romano e alla sua storia*, in *I classici e l'Università umanistica*, Atti del Convegno di Pavia, 22-24 novembre 2001, a cura di L. Gargan, M.P. Mussini Sacchi, Messina 2006, pp. 113-60

- BELLONI, A., *L'insegnamento giuridico in Italia e in Francia nei primi decenni del Cinquecento e l'emigrazione di Andrea Alciato*, in *Università in Europa. Le istituzioni universitarie dal Medio Evo ai nostri giorni: strutture, organizzazione, funzionamento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Milazzo 28 settembre-2 ottobre 1993, a cura di A. Romano, S. Mannelli 1995, pp. 137-158

- BELLONI, A., *L'insegnamento giuridico nelle università italiane*, in *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (sec. XII-XIV)*, Lecce, 1989, pp. 141-152

- BELLONI, A., *L'Alciato e il diritto pubblico romano, I Vat. lat. 6216, 6271, 7071, I: I Rerum patriae libri; II: L'insegnamento, gli studi, le opere*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016 («Studi e Testi», 507-508)

- BELLONI, A., *Le questioni civilistiche del secolo XII: da Bulgaro a Pillio da Medicina e Azzone*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989 (Ius Commune Sonderhefte, 43)

- BELLONI, A., *Umanesimo e potere politico nel primo Cinquecento. Il caso di Andrea Alciato*, in *Cultura politica e società a Milano tra Cinque e Seicento*. Atti del Convegno tenutosi a Milano presso l'Accademia S. Carlo, 19-20 novembre 1999, Studia Borromaeica, 14 (2000), pp. 57-91

- BELY, L., *La polémique autour de L'Ambassadeur de Jean Hotman: culture et diplomatie au temps de la paix de Lyon*, in *Cahiers d'histoire*, 46 (2001), n. 2, pp. 327-354.
  
- BENEVENT, CH., *Erasme, Alciat et le Contra vitam monasticam*, in *André Alciat (1492-1550): un humaniste au confluent des savoirs dans l'Europe de la Renaissance*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours 30 novembre - 2 décembre 2010, éd. A. Rolet, S. Rolet, Turnhout, Brépols, 2013 («Etudes Renaissantes», 13), pp. 225-240, in part. 236-240
  
- BERMAN, H.J., *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.)-London 2003, trad. it. *Diritto e rivoluzione II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, ed. it. a cura e con introd. di D. Quaglioni, Bologna, 2010
  
- BERNUZZI, M. - DEUTSCHER, T.B., "Pier Paolo Vergerio", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 387-388
  
- BEZZEL, I., *Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayerischen Bibliotheken. Ein bibliographisches Verzeichnis*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1979
  
- BIAGIONI, M. e FELICI, L., *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012
  
- BIAGIONI, M., *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, Carocci, 2020
  
- BIANCHI, D., *L'opera letteraria e storica di Andrea Alciato*, in *Archivio storico lombardo*, 20 (1913), n. 4, pp. 1-130
  
- BIANCHI, D., *Vita di Andrea Alciato*, in *Bollettino della Società pavese di storia patria*, XII, 2, 1912, pp. 133-214, in part. pp. 206-209
  
- BIANCHIN, L., „*Bellum iustum*“ und „*bellum civile*“ in der Staatslehre de Johannes Althusius, in *Recht, Obrigkeit und Religion in der frühen Neuzeit*, hrsg. von H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2019, pp. 77-96
  
- BIANCHIN, L., *Censura e Stato moderno*, in *Magistrature repubblicane: modelli nella storia del pensiero politico*. Atti del convegno di Perugia-Gubbio 30 novembre – 2 dicembre 2006, numero speciale de *Il pensiero politico*, XL (2007), 2, pp. 381-393
  
- BIANCHIN, L., “*Census*” e *censura*, *fiscalità e polizia nella prima età moderna*, in *Politica e Censo, ceto e professione. Il censimento come problema teologico-politico*, in *Politica e*

*Religione. Annuario di teologia politica / Yearbook of Political Theology*, 2015, pp. 141-190

- BIANCHIN, L., *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563- 1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017 (Piccola biblioteca del pensiero giuridico)

- BIANCHIN, L., *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005

- BIANCHIN, L., *Il ruolo delle leggi nella "Respublica Christiana": Calvino, Daneau, Althusius*, in *Calvino e il calvinismo politico dalle origini cinquecentesche all'età contemporanea*. Atti del Convegno internazionale Torino-Torre Pellice, 7-9 maggio 2009, a cura di C. Malandrino e L. Savarino, in collaborazione con il Centro Evangelico di Cultura Arturo Pascal, Torino, Claudiana, 2011, pp. 121-140

- BIANCHIN, L., *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni Firenze, Olschki, 2003, n. speciale de *Il pensiero politico*, XXXV (2002), pp. 409- 430

- BIANCHIN, L., *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Napoli, 2022

- BIANCHIN, L., *Zensur und Reformierte Jurisprudenz in der Frühen Neuzeit*, in *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, hrsg. von Ch. Strohm und H. De Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, pp. 263-283

- BIETENHOLZ, P.G., "Andreas Cratander", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 357-358

- BIETENHOLZ, P.G., *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009

- BIROCCHI, I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, 2002

- BIROCCHI, I., *La formazione dei diritti patrî nell'Europa moderna tra politica dei sovrani e pensiero giuspolitico, prassi ed insegnamento* in *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*. Atti del Convegno internazionale, Alghero 4-6 novembre 2004, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma, Viella, 2006, p. 17-71

- BOBBIO, N. *Per una teoria dei rapporti tra guerra e diritto*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, I, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 89-98

- *Bonifacius Amerbach: 1495-1562. Zum 500 Geburtstag des Basler Juristen und Erben des Erasmus von Rotterdam*, hrsg. von H. Jacob-Friesen, B.R. Jenny, Ch. Müller, Basel, Schwabe, 1995
  
- BOUWSMA, W.J., *Gallicanism and the Nature of Christendom*, in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. by A. Molho and J.A. Tedeschi, Northern Illinois University Press, De Kalb, 1971, pp. 809-830
  
- BRAUDILLART, H., *Jean Bodin et son temps*, Paris, Guillamin et Cie, 1853
  
- BREUER, D., *Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1982, pp. 28-86
  
- BUISSON, F., *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre, étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Hachette, 1892
  
- BUSSI, L., *Echi dello "jus belli" romano nella dottrina canonistica della guerra giusta*, in *Ius Antiquum*, XIII (2004), pp. 130-164
  
- CALLAHAN, V.W., "Andrea Alciati", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 23-26
  
- CALLAHAN, V.W., *Andreas Alciati's view of Erasmus: Prudent cunctator and Bold Counselor*, in *Acta conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies*, St. Andrews, 24 August to 1 September 1982, ed. by I.D. McFarlane, Binghamton, 1986 («Medieval Renaissance Texts and Studies», 38), pp. 203-210, p. 203
  
- CALLAHAN, V.W., *Andreas Alciatus and Boniface Amerbach: The Chronicle of a Renaissance Friendship*, in *Acta conventus Neo-Latini Guepherbytani. Proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies*, Wolfenbüttel 12 August to 16 August 1985, ed. by S.P. Revard, F. Rädle and M.A. Di Cesare, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton, 1988 («Medieval Renaissance Texts and Studies», 53), pp. 193-200
  
- CALLAHAN, V.W., *The Erasmus-Alciati Friendship*, in *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis. Proceedings of the First International Congress of Neo-Latin Studies*, Louvain 23-28 August 1971, ed. by J. Ijsewijn and E. Kessler, Leuven, Leuven University Press, 1973 («Humanistische Bibliothek», 1.20), pp. 133-141
  
- CARVALE, G., *The Italian Reformation outside Italy. Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2015

- CASSI, A.A. *Alle origini del diritto internazionale: Alberico Gentili*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero: Diritto*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 181-188
- CASSI, A.A., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in *Seminari di Storia e di Diritto, III: Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101-158
- CASSI, A.A., *Dallo ius ad bellum allo ius in bello. Percorsi storico-giuridici della "guerra giusta" in età moderna*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginès de Sépulveda e il dibattito sulla conquista*, a cura di M. Geuna, Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 2014, pp.193-211
- CASSI, A.A., *Diritto e guerra nell'esperienza giuridica europea tra medioevo ed età contemporanea*, in *Il diritto come forza. La forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di A. Sciumè, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 7-32
- CASSI, A.A., *Lo ius in bello nella dottrina giusinternazionalista moderna. Annotazioni di metodo e itinerari d'indagine*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38 (2009), n. II, pp. 1141-1168
- CASSI, A.A., *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma, Salerno editrice, 2015 («Piccoli saggi», 56)
- *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno-Trajectinae*, Trajecti ad Rhenum Typis/Hagae Comitum, Kemink et fil./Apud Mart. Nijhoff, 1887
- CHABOD F., 'Jean Bodin', in *Enciclopedia italiana*, VII, Roma 1930, pp. 243-244
- CHAUVIRE, R., *Jean Bodin auteur de la République*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914
- COLAVECCHIA, S., *Alberico Gentili e l'Europa: storia ed eredità di un esule italiano nella prima età moderna*, Macerata, EUM, 2019
- CONTI, V., *La città anseatica di J. A. Werdenhagen*, in *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di V. Conti, Firenze, Olschki, 1993 (Biblioteca del pensiero politico, 20), pp. 265- 278
- COSTA, E., *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach*, in *Archivio storico italiano*, 36 (1905), n. 5, pp. 100-135
- COUZINET, M.-D., *Bibliographie des écrivains français: Jean Bodin*, Paris-Rome, Memini, 2001

- COUZINET, M.-D., *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996
- COUZINET, M.-D., *La «Methodus ad facilem historiarum cognitionem»: histoire cosmographique et méthode*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 23-42
- CRAHAY, R., *Controverses et censures religieuses à propos de la «République» de Jean Bodin*, in *D'Erasmus à Campanella. Textes de Roland Crahay: Problèmes d'histoire du christianisme*, éd. par J. Marx, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 132-155
- CRAHAY, R., *Dalla «République» di Jean Bodin alla «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen (1635). Un rinnovamento dei concetti religiosi e politici*, in *Rivista storica italiana*, 104 (1992), n. 3, pp. 629-677
- CRAHAY, R., ISAAC, M.-T. ET LINGER, M.-T., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1992
- D'AMICO, J.F., "Lorenzo Campeggi", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 253-255
- D'ARIENZO, M., *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino, Giappichelli, 2008
- DAINESE, D. *Sacrificio di sé e idea di stato in Balthazar de Ayala*, in *Storicamente*, 18 (2022), pp. 1-25
- DE BENEDICTIS, A., "Gentili, Alberico", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 53 (2000), pp. 245-251
- DE BENEDICTIS, A., *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001
- DE BUJANDA, J.-M., *Erasmus dans les index des livres interdit*, in *Langage et vérité. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Droz, 1993, pp. 31-47
- DE BUJANDA, J.-M., *Index des livres interdits*, I-X, Sherbrooke, Centres d'Etudes de la Renaissance, Geneve, Droz, 1972-1996
- DELIUS, W., „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962, p. 1639
- *Der linke Flügel der Reformation*, hrsg. von H. Fast, Bremen, 1962

- DEUTSCHER, T.B., "Antonius Corvinus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 347-348
  
- DI BELLO, A., *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014
  
- DI CIACCIA, F., *Il pensiero teologico di Andrea Alciato*, 7 maggio 1993, Convegno Internazionale di Studio "Andrea Alciato "umanista europeo", Alzate Brianza - Como 7-9 maggio 1993, en ligne (ora in ID., *Lo spirito e la carne. Conferenze e discorsi pubblici. Seconda edizione ampliata e aggiornata*, Padova, Cleup, 2022, cap. IV: *L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana*, pp. 77-96)
  
- *Die Amerbach Korrespondenz*, I-V, hrsg. von A. Hartmann, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1958; VI-X, hrsg. von B.R. Jenny, 1967-2010
  
- *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, hrsg. von G. Müller, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1980 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 191)
  
- DORE, L., *Teologia e diritto nella Germania del Seicento: Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652)*, Foligno, Il Formichiere, 2022 (Piccola biblioteca del pensiero giuridico)
  
- DOUGLAS MCCULLOUGH, C., *The Concept of Law in the Thought of Erasmus*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 1 (1981), pp. 89-112
  
- DRESDEN, S., *Introduction*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *De Contemptu mundi*, éd. par S. Dresden, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.1, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1977, pp. 3-36
  
- DRYSDALL, D., *Andrea Alciato, The Umanist and the Teacher. Notes on a Reading of his Early Works*, Genève, Librairie Droz, 2022
  
- DRYSDALL, D., *Introduction*, in A. ALCIATO, *Contra vitam monasticam epistula: Andrea Alciato's Letter Against Monastic Life*. Critical Edition, Translation and Commentary by D. Drysdall, Leuven, Leuven University Press, 2014 («Supplementa Humanistica Lovaniensia», 36), pp. 9-24
  
- EICKMEYER, J., *Ein Politiker als Böhmist. Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652) und seine «Psychologia Vera» J[acobi] B[öhmi] T[eutonici]*, in *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. Und 18. Jahrhundert*, hrsg. von W. Kühlmann u. F. Vollhardt, Berlin–Boston, De Gruyter, 2012, pp. 67-91
  
- EICKMEYER, J., *Historiographie und 'linker' Spiritualismus. Zur Verschränkung von Hanse-Gechichte, Politik und Böhmismus bei Johann Angelius Werdenhagen (1581–1652)*, in *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des*

*Ostseeraums*, hrsg. von H. Assel, J.A. Steiger u. A.E. Walter, Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, pp. 291-311

- ENENKEL, K.A.E., *Alciato's Ideas on the Religious: The Letter to Bernardus Mattius*, in *Emblematica. An Interdisciplinary Journal for Emblem Studies*, 9 (1995), n. 2, pp. 293-312

- ENENKEL, K.A.E., *Alciato's bürgerhumanistische Religionskritik und die Wiederentdeckung der Essener ("Contra vitam monasticam")*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 74 (1994), n. 1, pp. 1-20

- *Erasmii opuscula. A supplement to the opera omnia*, ed. with introductions and notes by W.K. Ferguson, The Hague, Martinus Nijhoff, 1933

- ERBE, M. – BIETENHOLZ, P.G., "Julius Pflug", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 77-78

- FELICI, L., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016

- FELICI, L., *Per un'introduzione all'edizione italiana del De sarcienda ecclesiae concordia di Erasmo da Rotterdam*, in *Nuova informazione bibliografica*, 20 (2023), n. 4, pp. 613-619

- *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Angeli, 2003 (rist. 2015)

- FIRPO, L., *Ancora sulla condanna di Bodin*, in *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze, Olschki, 1981, pp. 173-186

- GAGLIANO, G., *Pace e guerra giusta nella riflessione di Erasmo da Rotterdam*, a cura di P. Terracciano, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016

- GARIN, E., *Erasmo*, Firenze, Edizioni Cultura della Pace, 1988

- GARLOFF, M., *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, V&R, Göttingen, 2014 («Schriften zur politischen Kommunikation», 18)

- GATTONI, M., *Leone X e la geo-politica dello stato pontificio (1513-1521)*, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2000

- GAUCHET, M., *État, monarchie, public*, in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 20 (1998), pp. 1-8

- GAUCHET, M., *L'État au miroir de la raison d'État: la France et la chrétienté*, in *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. par Y.-Ch. Zarka, Paris, PUF, 1994, p. 193-244
  
- GILLY, C., *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, ed. T. Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005
  
- GRANE, L., *Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518-1521*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1994
  
- *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009
  
- HAAG, E. –HAAG, E., *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, Paris, Joel Cherbuliez, 1846-1859
  
- HAGGENMACHER, P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris 1983
  
- HECKEL, M., *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, in *Deutsche Geschichte*, hrsg. von J. Leuschner, 5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983
  
- HENKE E. U. C. MIRBT, „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 21, Leipzig, Hinrich, 1908 (rist. Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst, 1971), pp. 103-105
  
- HENTZE, W., *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1974 («Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien», XXXIV)
  
- HERDING, O., *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Precatio ad Dominum Jesum Pro Pace Ecclesiae*, in *Boek, bibliotheek en geesteswetenschappen: opstellen door vrienden en collega's van dr. C. Reedijk geschreven ter gelegenheid van zijn aftreden als bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te's-Gravenhage*, Hilversum, Verloren 1986, pp. 151-156
  
- HERDING, O., *Erasmische Friedensschriften im 17. Jahrhundert: Querela pacis*, in *Colloque érasmien de Liège. Commémoration du 450e anniversaire de la mort d'Erasme. Etudes rassemblées par J.-P. Massaut*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CCXLVII), pp. 223-237
  
- HERMESDORF, B.H.D., *Erasmus en de Juristen Van Zijn Tijd*, in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 1 (1937), pp. 1-28

- *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2015
- HOLECZEK, H., *Die Haltung des Erasmus zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/1521*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64 (1973)
- HOLT, M.P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, University Press, 1995
- HONÉE, E., *Erasmus und die Religionsverhandlungen der deutschen Reichstage (1524-1530)*, in *Erasmianism: Idea and Reality*, ed. M. Mout, H. Smolinsky, and J. Trapman, Amsterdam – Oxford - New York – Tokyo, North Holland, 1997 («Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks», 174), pp. 65-75
- HUIZINGA, J., *Erasmus*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1924, trad. it. Erasmo, Torino, Einaudi, 1975<sup>2</sup>
- HUTTON, J., *Erasmus and France: The Propaganda for Peace*, in *Studies in the Renaissance*, 8 (1961), pp. 103-127
- *Il de virtute morali di Plutarco nella versione latina di Andrea Matteo Acquaviva d'Aragona*, a cura di C. Lavatta e C. Corfiati, Galatina, Congedo Editore, 2022
- *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*. Atti del Convegno internazionale, Alghero 4-6 novembre 2004, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma, Viella, 2006, p. 17-71 e p. 91-100
- *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino Firenze, Olschki, 2005, trad. ted. *Politisch-rechtliches Lexikon der «Politica» des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, hrsg. von C. Malandrino und D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2010
- ILARI, V., *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, Giuffrè, 1981
- *Index librorum prohibitorum sanctissimi domini nostri Pii Sexti Pontificis Maximi iussu editus*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1786
- ISNARDI PARENTE, M., *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977

- «*Ius gentium Ius communicationis Ius belli*». *Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*. Atti del convegno di Macerata, 6-7 dicembre 2007, a cura di L. Lacchè, Milano, Giuffrè, 2009
  
- ISNARDI PARENTE, M., *Introduzione*, in J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988<sup>2</sup>, pp. 1-106
  
- *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hrsg. von H. Denzer, München, Beck, 1973
  
- JENNY, B.R., *Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach: nascita, culmine e declino di un'amicizia tra giureconsulti*, in *Andrea Alciato umanista europeo*, in *Periodico della Società storica comense*, 61 (1999), pp. 83-99 (traduzione di L. Balbiani dall'originale tedesco, in *Aus der Werkstatt der Amerbach-Edition: Christoph Vischer zum 90. Geburtstag*, hrsg. von U. Dill und B.R. Jenny, Basel, Schwabe, 2000, pp. 55-76 («Schriften der Universitätsbibliothek Basel», 2)
  
- JÖCHER, CH.G., „Werdenhagen (Joh. Ang.)“, in *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 4, Leipzig, In Iohann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1751, pp. 1893-1895
  
- KALKOFF, P., *Die Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1 (1903)
  
- KANTOROWICZ, H., *The quaestiones disputatae of the Glossators*, in *Revue d'histoire du droit*, 16 (1939), 1, pp. 1-67
  
- KANTZENBACH, F.W., *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957
  
- KISCH, G., *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960
  
- KISCH, G., *Studien zur humanistischen Jurisprudenz*, Berlin – New York, De Gruyter, 1972
  
- *La formazione storica delle alterità*. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti, I: Secolo XVI, Firenze, Olschki, 2001
  
- *Langage et vérité*. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1993
  
- LAVENIA, V., *Alberico Gentili: i processi, le fedi, la guerra*, in «*Ius gentium Ius communicationis Ius belli*». *Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*. Atti del convegno di Macerata, 6-7 dicembre 2007, a cura di L. Lacchè, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 165-196

- LECLER, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I-II, Paris, Aubier Montaigne, 1955, trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, I-II, Brescia, Morcelliana, 1967
  
- LOHSE, B., *Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, in *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, hrsg. von H. Immenkötter u. G. Wenz, Münster, Aschendorff, 1997 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 136), pp. 71-83
  
- LOWRY, M.J.C., "Girolamo Aleandro", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 28-32
  
- LUIG, K., *Il diritto patrio in Germania*, entrambi in *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*. Atti del Convegno internazionale, Alghero 4-6 novembre 2004, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma, Viella, 2006, pp. 91-100
  
- MACPHAIL, E., *Erasmus in the History of Religious Tolerance*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), pp. 162-180
  
- MAFFEI, D., *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1972 (rist. inalterata dell'edizione originale 1956)
  
- MANN, M., *Erasmus et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, H. Champion, 1934
  
- MARGOLIN, J.-C., *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Paris, Aubier Montaigne, 1973
  
- MARGOLIN, J.-C., *Introduction*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Encomium matrimonii*, éd. par J.-C. Margolin, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), I.5, Amsterdam-Oxford, North Holland, 1975, pp. 335-382
  
- MARTIN, V., *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, Paris, Picard, 1919 (reimpr. Geneve, Slatkine-Megariotis, 1975)
  
- MAZZACANE, A., *Sistematiche giuridiche e orientamenti politici e religiosi nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, in *Studi di storia del diritto medioevale moderno*, a cura di F. Liotta, Bologna, 1999, p. 213-252
  
- MAZZACANE, A., *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, in *La formazione storica del diritto moderno. Atti del terzo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, I, a cura di B. Paradisi, Firenze, Olschki, 1977, p. 289-316

- MCCONICA, J.K., *Erasmus and the Grammar of Consent*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 77-99
  
- MINNUCCI, G., *Alberico Gentili iuris interpres della prima Età moderna*, Milano, Monduzzi, 2011
  
- MINNUCCI, G., *Alberico Gentili tra «mos italicus» e «mos gallicus». L'inedito commentario Ad legem Julian de adulteriis*, Bologna, Monduzzi, 2002
  
- MINNUCCI, G., "Gentili, Alberico", in *Dizionario biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletta, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 967-969
  
- MINNUCCI, G., *Jean Hotman, Alberico Gentili, e i circoli umanistici inglesi alla fine del XVI secolo*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, III, Bologna, Monduzzi, 2014, p, pp. 203-262
  
- MINNUCCI, G., *«Silete Theologi in munere alieno». Alberico Gentili tra diritto, teologia e religione*, Milano, Monduzzi, 2016
  
- MOLLER, J., *Cimbria literata, sive Scriptorum Ducatus utriusque Slesvicensis et Holsatici, quibus et alii vicini quidam accensentur, Historia literaria tripartita*, II, Hauniae, Sumptibus et typis Orphanotrophii Regii, 1744, pp. 966-970
  
- MOREL, H., *L'idée gallicane au temps des guerres de religion*, Aix en Provence, Press Universitaire, 2003
  
- NEUBAUER, E., „J.A. Werdenhagen“, in *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde des Herzogtums und Erzstifts Magdeburg*, 38 (1903), pp. 59–130
  
- NOGARA, A., *Gli otia di un giurista filologo: il Philargyrus di Andrea Alciato*, in *Laboratoire italien* [online], 17 (2016), consultato il 22 settembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/958>; DOI:<https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.958> [online: <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/948>]
  
- OLIVIERI, A., *Erasmus e le utopie del Cinquecento: l'influenza della «Moria» e dell'«Enchiridion»*, Milano, Unicopli, 1996
  
- *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, hrsg. von P.S. Allen, I-XII, Oxford, Clarendon, 1906-1958
  
- PABEL, H.M., *The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in *Erasmus' Vision of the Church*, ed. By H.M. Pabel, with a foreword by E.

Rummel, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1995 («Sixteenth century essays & studies», 33), pp.57-93

- PARSONS, J., *The Church in the Republic. Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*, Washington, CUA Press, 2004

- PATTERSON, V.B., *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge, University Press, 1997

- PIRILLO, D., *The Refugee-Diplomat: Venice, England, and the reformation*, Ithaca, N.Y.-London, Cornell University Press, 2018

- POLLET, J.V., *Julius Pflug (1499-1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVIe siècle. Essai de synthèse biographique et théologique*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990

- POLLET, J.V., *Origine et structure du De sarcienda ecclesiae concordia (1533) d'Erasmus*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 183-195

- POSTEL, R., *Cum ira et studio. Zur Hansegeschichte des Johann Angelius Werdenhagen*, in *Hanse und Stadt. Akteure, Strukturen und Entwicklungen im regionalen und europäischen Raum*, hrsg. von M. Hundt u. J. Lokers, Lubeck, Schmidt-Römhild, 2014, pp. 135-150

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Autour d'une liste de Jean Hotman*, in *La controverse religieuse (XVIe-XIXe siècles)*. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset. Cinquième Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, vol. 2, Montpellier, 1980, pp. 43-56

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Jean Hotman and Hugo Grotius*, in *Grotiana*, 2 (1981), pp. 3-29

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Jean Hotman's «Syllabus» of Eirenical Literature, in Reform and Reformation: England and the Continent c1500-c1750*, ed by D. Baker, Oxford 1979, pp. 175-193

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Jean Hotman's English Connections*, in *Mededelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 53 (1990), n. 5, pp. 167-222

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Protestant irenicism in the sixteenth and seventeenth centuries*, in *The End of Strife. Death, Reconciliation and Expressions of Christian Spirituality*, ed. by D. Loades, Edinburg, T&T Clark, 1984, pp. 77-93

- POSTHUMUS MEYJES G.H.M., *Tolérance et irénisme*, in *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, ed. by C. Berkvens Stevelinck, J. Israel, G.H.M. Posthumus Meyjes, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 63-73

- POWIS, J., *Gallican Liberties in the Politics of Later Sixteenth-Century France*, in *The Historical Journal*, 26 (1983), pp. 515-530
  
- PRÉVOST, X., *L'Encomium historiae (1517) d'André Alciat. De l'éloge de l'histoire a l'étude historique du droit*, in *L'humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, Paris, 2022, pp. 141-157
  
- PROSPERI, A., «*Guerra giusta*» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90
  
- PROSPERI, A., *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 30 (1994), pp. 57-83
  
- PROSPERI, A., *La guerra nel pensiero politico italiano della Controriforma*, in ID., *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 249-269
  
- QUAGLIONI, D., "Gribaldi Moffa", in *Dizionario biografico degli italiani*, LIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 345-349
  
- QUAGLIONI, D., «*Il "machiavellismo" di Jean Bodin (République, V, 5-6)*», in *Il pensiero politico*, XXII (1989), p. 198-207
  
- QUAGLIONI, D., «*Sans violence ny peine quelconque au port de salut*». *Il problema della libertà di coscienza nella République di Bodin*, in *La formazione storica delle alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, I: Secolo XVI*, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti Firenze, Olschki, 2001, pp. 361-373
  
- QUAGLIONI, D., *Bodin e il 'machiavellismo': «conversiones rerumpublicarum» e diritto di guerra*, in ID., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, cap. IV, pp. 107-139
  
- QUAGLIONI, D., *From Rebellion to Military Law. Balthazar Ayala's De iure et officiis bellicis ac disciplina militari (1582)*, in *Revolt and politische Verbrechen zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert. Rechtliche Reaktionen und juristisch-politische Diskurse / Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-Political Discourses*, a cura di A. De Benedictis e K. Härter, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2013, pp. 135-46
  
- QUAGLIONI, D., *Guerra e diritto nel Cinquecento: i trattatisti del "ius militare"*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, II, Bologna, Monduzzi, 2007, pp. 191-210

- QUAGLIONI, D., *Il "Breviario politico" di J.A. Werdenhagen (1635-1645)*, in *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, a cura di S. Testoni Binetti, Firenze, CET, 2005, pp. 153-166
  
- QUAGLIONI, D., *Introduzione*, in A. GENTILI, *Il Diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e Ch. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008
  
- QUAGLIONI, D., *Machiavelli e la lingua giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, Il Mulino, 2011 («Studi e ricerche»)
  
- QUAGLIONI, D., *Pour une histoire du droit de guerre au début de l'âge moderne. Bodin, Gentili, Grotius*, in *Justice et armes au XVIe siècle*, éd. par D. Quaglioni et J.-C. Zancarini, in *Laboratoire italien*, 10 (2010), pp. 9-20, trad. it. *Per una storia del diritto di guerra nella prima età moderna: Bodin, Gentili, Grozio*, in *Teatri di guerra: rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, University Press, 2010, pp. 29-42
  
- QUAGLIONI, D., *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella 'Methodus' di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, I, Bologna, Monduzzi, 1999, pp. 185-212
  
- QUAGLIONI, D., *Un breviario politico per i principi. La «Synopsis» di Johann Angelius Werdenhagen*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, a cura di Ch. Dipper e M. Rosa, Bologna 2005 («Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni», 66), pp. 247-262
  
- QUANTIN, J.-L., *Les institutions de censure religieuse en France (XVIe- XVIIe siècles)*, in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2015, pp. 97-194
  
- QUARITSCH, H., *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, in part. pp. 66-90
  
- RACAUT, L., *Anglicanism and Gallicanism: Between Rome and Geneva?*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96 (2005), pp. 198-220
  
- *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, hrsg. von R. von Friedeburg und M. Schmoeckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2015
  
- *Recht, Obrigkeit und Religion in der frühen Neuzeit*, hrsg. von H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2019

- *Reformierte Staatslehre in der frühen Neuzeit*, hrsg. von H. De Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2014
  
- RESSEL, M., *Die zeitgenössische Perzeption des Niedergangs der Hansekontore in den „Hanseatica“ des danziger Syndikus Wenzel Mittendorf*, in *Hansische Geschichtsblätter*, 132 (2014), pp. 79-103
  
- REUSCH, H., *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn, Verlag von Max Cohen & Sohn, 1883
  
- RICCIARDI, R., "Corbetta, Gualtiero", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 28 (1983), pp. 741-742
  
- ROSSI, G., "Alciato, Andrea", in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2012
  
- ROSSI, G., *Diritto e letteratura in una commedia inedita di Andrea Alciato: il «Philargyrus»*, in *Diritto e narrazioni. Temi di diritto, letteratura e altre arti*. Atti del secondo convegno nazionale della Italian Society of Law and Literature, Bologna 3-4 giugno 2010, a cura di M.P. Mittica, Milano, Ledizioni, 2011, pp. 237-270
  
- ROSSI, G., *Declinazioni dell'umanesimo giuridico. Diritto e letteratura nel Philargyrus di Andrea Alciato*, in A. ALCIATO, *Filargiro commedia*. Introduzione di G. Rossi. Testo latino e versione italiana a cura di R. Ruggiero, Torino, Aragno, 2017, pp. VII-XCII
  
- ROSSI, G., *L'Ecomium historiae (1517) di Andrea Alciato; lo studio della storia antica e la nascita dell'umanesimo giuridico*, in *Antico e moderno : sincretismi, incontri e scontri culturali nel Rinascimento*. Atti del XXX Convegno internazionale, Chianciano Terme – Montepulciano, 19-21 luglio 2018, Firenze, Cesati, 2020, pp. 265-284
  
- ROTONDÒ, A., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, 2 vol. («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 15)
  
- ROWAN, S., "Johann Ulrich Zasius", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, III, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1987, pp. 468-469
  
- RUMMEL, E., *Erasmus and his Catholic Critics*, I-II, Nieuwkoop, De Graaf, 1989
  
- RUMMEL, E., *Erasmus and the Restoration of Unity in the Church*, in *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, ed. by H.P. Louthan and R.C. Zachman, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, pp. 62-72
  
- RUMMEL, E., *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2000

- RUSSELL, F.H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1975
  
- SALMON, J.H.M., *L'héritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVIIe siècle*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 175-200
  
- SALMON, J.H.M., *Renaissance and Revolt. Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney, Cambridge University Press, 1987, part II: *Sovereignty, resistance, and Christian obedience*, cap. 7: *Gallicanism and Anglicanism in the Age of the Counter-Reformation*, pp. 155-188
  
- SCATTOLA, M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003
  
- SCHICKLER, F., *Hotman de Villiers et son temps*, in *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 17 (1868), n. 3, pp. 97-111; 145-161; 401-413; 464-476; 513-533
  
- SCHIFF, O., *Zur Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen. Eine Bibliographie von 1628*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 30 (1938), pp. 35-39
  
- SCHORN-SCHÜTTE, L., *Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München, 1996, trad. it. *La Riforma protestante*, Bologna, 1998
  
- SCHOTTENLOHER, O., *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform: ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung*, Münster, Aschendorff, 1933
  
- SCHOTTENLOHER, O., *Erasmus und die Respublica Christiana*, in *Historische Zeitschrift*, 210 (1970), n. 2, pp. 295-323
  
- SCHOTTENLOHER, O., *Lex Naturae und Lex Christi bei Erasmus*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, II, Leiden, Brill, 1969, pp. 253-99
  
- SCHOTTENLOHER, O., *Zur Legum Humanitas bei Erasmus*, in *Festschrift für Hermann Heimpel*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 667-83
  
- *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, I-II, Leiden, Brill, 1969
  
- *Sebastian Castellio (1515-1563). Dissidenz und Toleranz*. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015, hrsg. von B. Mahlmann-Bauer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018 («Academic Studies», 46)
  
- SEBASTIANI, V., *Johann Froben, Printer of Basel. A biographical Profile and Catalogue of His Editions*, Leiden-Boston, Brill, 2018

- SEIDEL MENCHI, S., *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987
- SEIDEL MENCHI, S., *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1993
- SEIDEL MENCHI, S., *Sette modi di censurare Erasmo*, in *Censura libraria nell'Europa del secolo XVI*. Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 9-10 novembre 1995, Udine, Forum, 1997 (Libri e biblioteche, 5), pp. 177-206
- SEIDEL MENCHI, S., *Whether to remove Erasmus from the Index of Prohibited Books: Debates in the Roman Curia, 1570-1610*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 20 (2000), pp. 19-32
- SENELLART, M., «*Juris peritus, id est politicus*»? *Bodin et les théoriciens allemands de la prudence civile au XVIIe siècle*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 201-232
- *Silete Theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica*. Atti del Convegno Internazionale Padova, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011
- SMITH, D.B., "Jean de Villiers Hotman", in *The Scottish Historical Review*, 14 (1917), n. 54, pp. 147-166
- STAMM, M., *Martin Lutero e la vita religiosa*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia*. Atti del Convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483-1983), Milano, marzo 1983, a cura di A. Agnoletto, Milano, Istituto propaganda libraria, 1984, pp. 164-178
- STOLLEIS, M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, I: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München, 1988, trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania, I: Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia 1600-1800*, Milano 2008
- STOLLEIS, M., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a.M., 1990, tr. it. *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, a cura di G. Borrelli, Bologna, Il Mulino, 1998
- STROHM, CH., *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008
- STROHM, CH., *Das Verhältnis von theologischen, politisch-philosophischen und juristischen Argumentationen in calvinistischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht*, in *Wissen, Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jh.) / Sapere, coscienza e scienza nel diritto di resistenza (XVI-XVIII sec.)*, hrsg. von/a cura di A. De Benedictis e K.H. Lingens, Frankfurt a.M., Klostermann, 2003, pp. 141-174.

- STROHM, CH., *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie Mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1996
  
- *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, I-II, Bologna, Monduzzi, 1999-2007
  
- STUPPERICH, R., *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig, Heinsius, 1936
  
- STUPPERICH, R., *Einleitung*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *De sarcienda ecclesiae concordia*, hrsg. R. Stupperich, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), V.3, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo, North Holland, 1986, pp. 247-255
  
- STUPPERICH, R., *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin – New York, De Gruyter, 1977
  
- SUTTO, C., *Tradition et innovation, réalisme et utopie : l'idée gallicane a la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles*, in *Renaissance and Reformation /Renaissance et Reforme*, 8 (1984), n. 4, pp. 278-297
  
- TALLON, A., *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, Paris, PUF, 2002
  
- TALLON, A., *Gallicanism and Religious Pluralism in France in the Sixteenth Century*, in *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France. Papers from the Exeter conference, April 1999*, ed. by K. Cameron, M. Greengrass, P. Roberts, Oxford - Berlin, 2000, pp. 15-30
  
- TELLE, EMILE VILLEMEUR, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement: étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, Droz, 1954
  
- TELLO, J., *Catalogue of the Works of Erasmus of Rotterdam*, in *A Companion to Erasmus*, in *The Renaissance Society of America*, 20 (2023), p. 225-344
  
- *The Correspondence of Erasmus. Letters 993 to 1121 (1519-1521)*, trans. R.A.B. Mynors, annot. P.G. Bietenholz, Toronto, University of Toronto Press, 1987
  
- *The Reception of Bodin*, ed. by H.A. Lloyd, Leiden-Boston, Brill, 2013
  
- *The Reception of Erasmus in the Modern Period*, ed. By K. Enenkel, Boston, Brill, 2013

- *The Roman Foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed by B. Kingsbury, B. Straumann, Oxford, University Press, 2010
- THOMPSON, N., *Three Versions of 'Syllabus aliquot synodorum et olloquiorum': an Early Modern Reading List of Irenical Literature*, in *Reformation & Renaissance*, 9 (2007) n. 3, pp. 303-340
- TRACY, J.D., *Erasmus. The Growth of a Mind*, Genève, Droz, 1972, pp. 178-192
- TOURNOY, G., "Iacobus Latomus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, II, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1986, pp. 347-348
- TUBAU, X., *El consilium cuiusdam de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje*, in *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, LX (2011), pp. 99-136
- TUBAU, X., *Erasmo mediador: política y religión en los primeros años de la Reforma*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012
- TURCHETTI, M., *Henri IV entre la concorde et la tolérance*, in *Henri IV, le roi et la reconstruction du Royaume. Volume des actes du colloque de Pau-Nérac, 14-17 septembre 1989*, organisée par l'association Henri IV, Pau, 1990, pp. 277-299
- TURCHETTI, M., «*Concorde ou Tolérance?*» de 1562 à 1598, in *Revue historique*, 557 (1985), n. 4, pp. 341-355
- TURCHETTI, M., *Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth Century France*, 22 (1991), n. 1, pp. 15-25.
- VADI, V., *War and peace: Alberico Gentili and the early modern law of nations*, Leiden-Boston, Brill, 2020
- VAN DORSTEN, J.A., *Poets, Patrons and Professors. Sir Philip Sidney Daniel Rogers and the Leiden humanists*, Brill, Leiden, 1962
- VAN GELDEREN, M., *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and respublica mixta in Dutch and German Political Thought, 1580-1650*, in *Republicanism. A Shared European Heritage*, ed. by M. van Gelderen and Q. Skinner, I: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 195-217
- VAN POLL -VAN DE LISDONK, M.L., *Einleitung*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Annotationes in Novum Testamentum (pars quarta)*, hrsg. von M.L van Poll-van de Lisdonk, in *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (= ASD), VI.8, Amsterdam-Boston-London-New York-Oxford-Paris-San Diego-San Francisco-Singapore-Sidney-Tokio, Elsevier, 2003, pp. 1-37

- VANDER HAEGHEN, F., *Bibliotheca Erasiana. Répertoire des oeuvres d'Erasmus*, Gand 1893 (Ristampa fotomeccanica, Nieuwkoop, De Graaf, 1961)
- VIARD, P.E., *André Alciat. 1492-1550*, Paris, Société Anonyme du Recueil Sirey, 1926
- VINKE, R. – BIETENHOLZ, P.G., "Johannes Faber", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, II, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1986, pp. 4-5
- VISMARA, G., La norma e lo spirito nella storia del diritto successorio, in *Studia e documenta historiae iuris*, 31 (1965), pp. 61-91, ora in ID., *Scritti di storia giuridica*, VI: *Le successioni ereditarie*, pp. 1-35
- VISSER, A., *Escaping the Reformation in the Republic of Letters: Confessional Silence in Latin Emblem Books*, in *Church History and Religious Culture*, 88 (2008), n. 2, pp. 139-167
- VIVANTI, C., *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007
- VIVANTI, C., *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963
- VOIGT, A., *Über die Politica generalis des Johann Angelius v. Werdenhagen (Amsterdam 1632)*, Erlangen, University Press, 1965
- VON FRIEDEBURG, R., *The Reception of Bodin in the Holy Roman Empire and the Making of the Territorial State*, in *The Reception of Bodin*, ed. by H.A. Lloyd, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 293-322
- VON SCARPATETTI, B., "Beatus Rhenanus", in *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, I, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1985, pp. 104-109
- WANEGFFELEN, T., *Ni Rome ni Geneve. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997 (rist. 2023)
- WIFFELS, A., "Andrea Alciato (1492-1550)", in *Law and the Christian Tradition in Italy: The Legacy of the Great Jurists*, ed. by O. Condorelli and R. Domingo, Abingdon – New York, Routledge, 2020, pp. 245-265
- WILLIAMS, G.H., *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962
- WINKEL, L., *Erasmus and the Law*, in *International Journal of Legal information*, 39 (2011), n. 2, pp. 227-236

- WYDUCKEL, D., *Ius publicum. Grundlagen und Entwicklung des öffentlichen Rechts und der deutschen Staatsrechtswissenschaft*, Berlin, 1984
  
- WYDUCKEL, D., *Princeps Legibus Solutus: eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, 1979
  
- ZEDLER, J.H., „Werdenhagen, Johann Angelius von“, in *Großes vollständiges Universal-Lexicon*, 55, Leipzig-Halle, Zedler, 1748, pp. 265-268
  
- ZIMMERMANN, P., „Werdenhagen, Johann Angelius (v.)“, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 41, Leipzig, Duncker & Humblot, 1896, pp. 759-762
  
- ZWIERLEIN, C., *Das Heptaplomeres und die unions- und toleranztheologische Diskussion um 1600 in Frankreich (mit Abdruck der Irenikbibliographie des Jean Hotman von 1628/1629)*, in *Der kritische Dialog des Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts*. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin, ed by K. Faltenbacher, Darmstadt, WBG, pp. 135–184