



***Libertas religionis*, passioni religiose e prudenza politica nella polemica indiretta tra Lipsio e Gentili**

Giuseppe Cammisa

Università degli Studi di Napoli Federico II

Le sempre più numerose e approfondite indagini sull'intricata biografia lipsiana hanno ampiamente messo in luce come il brabantino si fosse trovato già in vita nella difficile posizione di essere invisito contemporaneamente alle fazioni protestanti più rigorose, ai cattolici più intransigenti e ai fautori più radicali della libertà di culto: condizione che spiega la rapida diffusione già tra i suoi contemporanei dell'immagine di un Lipsio religiosamente opportunistico, se non addirittura di un Lipsio nicodemita agnostico. È all'interno di questo composito quadro esistenziale, politico, sociale e culturale che si colloca la ben nota disputa intercorsa tra Lipsio e Dirck Volkertszoon Coornhert intorno alla questione della tolleranza religiosa. Riteniamo, tuttavia, altrettanto significativa un'altra controversia sorta intorno al tema della *libertas religionis*, che vide protagonisti appunto Lipsio e l'esule sanginesino Alberico Gentili. Nelle pagine che seguono, esaminando nel dettaglio le tappe che scandirono il confronto a distanza tra i due, intendiamo in primo luogo mettere in luce il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale, per evidenziare poi le ragioni che indussero Gentili a fraintendere il senso della risoluzione lipsiana della *questione religiosa*.

È bene dunque avviare la presente indagine sottolineando come Giusto Lipsio e Alberico Gentili siano accomunati da una sostanziale identità di vedute, facilmente riconducibile all'influenza che la tradizione stoica esercita sulla riflessione di entrambi. Innanzitutto, appare significativo che le rispettive riflessioni intorno alla questione religiosa procedano a partire dalla coscienza dell'impossibilità (nonché della non auspicabilità nel caso del sanginesino) di un ritorno al classico modello dell'unità cristiana. Ciò spiega perché entrambi individuino nella categoria bodiniana di *sovranità statale* un principio di ordinamento della comunità capace di opporre alla teoria della supremazia clericale il principio della tolleranza delle diversità confessionali: sulla scorta di tale principio, il potere civile avrebbe contemporaneamente disinnescato le pretese secolari delle diverse organizzazioni ecclesiastiche e posto un freno alla conflittualità interconfessionale e alle sue nefaste ripercussioni antisociali. In campo teorico, inoltre, l'assunzione di una simile posizione implica per entrambi il passaggio attraverso quel duplice processo di *sacralizzazione del politico* e di *depoliticizzazione del religioso*, che pare essere un tratto caratteristico del pensiero politico sviluppatosi nel solco della corrente filosofica neostoica: se il primo momento del suddetto processo coincide con la comune ricezione della teoria bodiniana della sovranità e con l'adesione (esplicita in Gentili, e probabilmente sotterranea in Lipsio) alla teoria del diritto divino dei re, una depoliticizzazione dell'elemento religioso la possiamo invece riscontrare nell'affine declinazione intimistica della *religio* come legame e comunicazione personalissima tra individuo e Dio.

Riferendoci a questo punto esclusivamente all'elaborazione teorica di Alberico Gentili, la sintesi delle premesse teoriche ora menzionate dà vita a una vera e propria dottrina giusfilosofica della tolleranza religiosa, perfettamente compendiata nella sua trattazione delle ragioni dell'illeceità delle *guerre di religione*. Per i nostri fini ci sembra opportuno soffermarci in particolare sull'esame gentiliano della possibilità per il sovrano di muovere guerra «contro coloro che oltraggiano la religione costituita in uno



stato»,¹ giacché tale quesito rinvia chiaramente all'esperienza cinquecentesca della frammentazione della cristianità europea. Nel *De iure belli* una simile eventualità risulta suffragata non solo da numerosissime fonti bibliche e da svariati episodi della storia antica, ma dall'autorità dello stesso Jean Bodin, il quale notava come numerosi filosofi e legislatori avessero ampiamente convenuto nel far dipendere la fedeltà dei sudditi al sovrano dall'elemento religioso.² In ogni caso, nella prospettiva di Gentili l'argomento più efficace per giustificare una guerra diretta a preservare l'unità religiosa dello Stato rimane quello celeberrimo di Filone Alessandrino, per il quale «ogni diversità di religione è in qualche modo di ostacolo alla società, mentre naturalmente l'unità della religione è un fattore di coesione».³ Ciononostante, Gentili dichiara di preferire a considerazioni di questo genere un altro assunto di Bodin: quello che stabilisce che non si deve in alcun modo usare violenza contro i sudditi che abbracciano una confessione diversa da quella ufficiale, a condizione però che da tale circostanza non si produca alcuna forma di detrimento della cosa pubblica.⁴ Condividendo tale assunto, Gentili può così prendere le distanze da quei «numerosi scrittori antichi e moderni che consideravano l'unità religiosa come una condizione indispensabile alla tranquillità interna dello Stato».⁵ In effetti, è proprio in merito alla possibilità che tra differenti realtà confessionali si instaurino forme di coesistenza pacifica che Gentili manifesta con nettezza l'intenzione di discostarsi dagli assunti lipsiani. Anticipando l'obiezione di coloro secondo i quali «ogni diversità di religione è in qualche modo di ostacolo alla società, mentre naturalmente l'unità della religione è un fattore di coesione»,⁶ Gentili rammenta che è opinione diffusa che

dalla varietà di religioni e di sette, come dalla differenza di vita e di costumi, nascono gli odi, e dagli odi le sedizioni, male di cui – come è noto – gli stati spesso periscono. Ogni diversità di religione dissolve il potere, come pensa Cardano e sostiene con ostinazione un moderno filosofo politico.⁷

Non è difficile riconoscere nel «moderno filosofo politico» concorde con il Cardano la figura dell'umanista brabantino, soprattutto se si considera che dopo poche pagine Lipsio è esplicitamente accusato di sostenere il falso in merito alle condizioni politiche, sociali e confessionali della composita realtà tedesca:

Vuoi ingannarci, o t'inganni tu stesso, Giusto Lipsio, tu che neghi che nei principati tedeschi vi sia varietà di religioni. Certamente i principi luterani, proprio al contrario di quel che dice Bellarmino, non tollerano altro che la loro religione, ma gli Austriaci tollerano la religione anabattista ed anche quelle ussitica e luterana. Vai in Moravia, in Boemia, nella Stiria, nella Carinzia, nella Camiola e nella stessa Austria.⁸

¹ A. Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, I, 10, Introduzione di D. Quaglioni, tr. it. a cura di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Giuffrè, Milano, 2008, p. 61.

² *Ivi*, p. 62: «Dice invero Jean Bodin che tutti i legislatori, in accordo con i filosofi, hanno ritenuto che la fedeltà dei sudditi verso i principi dipenda dalla religione dei sudditi stessi».

³ *Ivi*, p. 63.

⁴ *Ivi*, p. 64.

⁵ M. R. Di Simone, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. Ferronato, L. Bianchin (a cura di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Cedam, Padova, 2011, pp. 83-111, *ivi* p. 102.

⁶ *Ivi*, p. 63.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 66.



In ogni caso, dal punto di vista di Gentili non è certo la peculiare condizione confessionale dei principati tedeschi la principale ragione del contendere, bensì la possibilità stessa di concepire l'esistenza di una *comunità politica pacificata* in un contesto caratterizzato dal *pluralismo religioso*. È proprio intorno alla risoluzione di questo dilemma, e alla conseguente definizione della reale essenza della *religio*, che l'umanista brabantino e il giurista sanginesino intraprendono quello che sembra a tutti gli effetti un confronto a distanza, i cui echi sono facilmente rinvenibili sia nel *De iure belli libri tres* che nel *De una religione liber*. Benché non si abbiano notizie certe di contatti diretti tra i due autori, l'ipotesi appare rafforzata da alcune considerazioni svolte da Tiziana Provvidera intorno alla vicenda editoriale dell'*opus magnum* di Alberico Gentili: se, infatti, è vero che nel trattato dato alle stampe nel 1598⁹ (di cui Lipsio tra l'altro possedeva una copia nella sua biblioteca) «l'autore rielaborava tutte le questioni già affrontate nelle *Commentationes*, uscite in 3 opuscoli tra il 1588 e il 1589»,¹⁰ è allora ragionevole ipotizzare che «Lipsio abbia potuto apprenderne i contenuti già all'epoca della stesura del *De una religione liber*». ¹¹ Ulteriori indizi spingono poi a non chiudere aprioristicamente all'ipotesi dell'esistenza di un indiretto canale di comunicazione tra Lipsio e Gentili: il riferimento è ai noti rapporti, prima diretti e successivamente epistolari, intrattenuti da Lipsio con Scipione Gentili – fratello di Alberico e allievo del brabantino nell'Università di Leida – e alla comune frequentazione (limitatamente agli anni del soggiorno leidense nel caso di Lipsio) di due delle principali personalità politiche e intellettuali del cosiddetto *Leicester's bloc*, ossia il conte di Leicester Robert Dudley e suo nipote sir Philip Sidney.

Una rigorosa analisi testuale incrociata pare poi confermare ulteriormente la consistenza della ricostruzione ora esposta per grandi linee. Nel passaggio del *De una religione liber* dove Lipsio è intento a corroborare l'argomento (già avanzato nella *Politica*) secondo cui «dal mettere insieme più religioni nasceranno sempre discordie»,¹² ci imbattiamo infatti in una significativa digressione che sembra chiamare in causa proprio l'esule sanginesino. Sospendendo momentaneamente il confronto serrato e piccato con Coornhert, Lipsio scrive:

Ma voglio qui fare una piccola digressione e discutere con un politico saggio (non con te, Diodoro). Qual è il problema, dunque? si chiede costui. Se da molteplici religioni nascono disordini, come mai oggi tra gli egiziani, tra i giapponesi, tra i turchi, e tra la maggior parte dei Cristiani regna la pace?¹³

L'ipotesi che identifica nel «politico saggio» evocato da Lipsio la figura di Alberico Gentili crediamo possa essere agevolmente dimostrata da un rapido confronto del brano appena citato con il passo del *De iure belli* che precede immediatamente quello, riportato in precedenza, in cui il sanginesino con vena evidentemente ironica e provocatoria si domanda se il brabantino con le sue affermazioni intenda ingannare se stesso o i suoi lettori. Un passo che, alla luce della dinamica editoriale delineata poc'anzi, confluisce con ogni probabilità dalle *Commentationes dei iure belli* degli anni 1588 e 1589 nell'opera del 1598:

⁹ Ben nove anni dopo la pubblicazione della prima edizione dei *Politicorum libri sex*, e otto anni dopo la pubblicazione del *De una religione liber*.

¹⁰ G. Lipsio, *Libro dell'unica religione contro il polemista*, in *Opere Politiche*, 3 voll., a cura di T. Provvidera, Nino Aragno Editore, Torino, 2020, vol. II, nota 119, p. 273 [D'ora in avanti citato come *Dell'unica religione*].

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*



Oggi, nell'Impero Turco, non sono forse pubblicamente tollerati i Giudei e i Cristiani? I Turchi, i Giudei, i Greci, le sinagoghe ebraiche e le chiese ortodosse sono tollerate anche a Roma e ad Ancona, negli stati del pontefice romano. A Roma stessa, nel tempio di Pietro, Orientali e Copti sono soliti celebrare riti secondo le loro usanze, e sono addirittura sostenuti a spese del pontefice. Gli stessi Luterani, anche nel pubblico esercizio del culto, sono tollerati in quasi tutti i principati della Germania retti dalla Casa d'Austria. Le religioni diverse non sono tollerate solo dai Luterani, come afferma Bellarmino, ma anche dai Cattolici, cosa che egli nega. Ad Augusta, Ratisbona, Francoforte, e nelle altre libere città della Germania non si vive secondo una sola religione. Nello stesso modo vivono gli Svizzeri e i Polacchi.¹⁴

A tali obiezioni Lipsio intende controbattere «punto per punto» nel *De una religione*. Innanzitutto, la condizione sociale e confessionale di Polonia e Transilvania non può in alcun modo sconfessare le argomentazioni da lui avanzate nella *Politica*, giacché tali luoghi godrebbero di una tranquillità sociale meramente di facciata: secondo Lipsio, infatti, non solo si può facilmente osservare «quanto in ogni occasione, come le diete per eleggere i re, quei popoli siano divisi tra loro, anzi si armino l'uno contro l'altro»,¹⁵ ma è altresì possibile constatare «il grande e sommo danno che anche lì ora si è generato dalla diversità dei culti»,¹⁶ dal momento che «a poco a poco gli uomini a causa di questa libertà eccessiva si abituano non più al dissenso ma alla negazione della nostra religione». ¹⁷ La pluralità confessionale caratteristica del territorio egizio è, invece, definita da Lipsio «inopportuna, ma non foriera di disordini»,¹⁸ e ciò per tre ordini di ragioni: in primo luogo, perché la «loro divisione in sette» non prevede «finora alcun pregiudizio sull'onestà di ognuna»;¹⁹ in secondo luogo, perché quelle eterogenee popolazioni «vivono sotto un signore potente, il timore del quale e nel contempo le cui punizioni sono in grado di reprimerli severamente qualora inizino a macchiarsi di qualche crimine»;²⁰ infine, soprattutto per via della scarsa incidenza sulla vita pubblica delle differenti realtà confessionali, testimoniata dal fatto che «non vi sono pubblici discorsi né afflitti o incitamenti delle masse al disordine». ²¹ Appare poi improprio agli occhi di Lipsio descrivere la realtà sociale e religiosa dell'Impero Turco utilizzando la categoria di pluralità confessionale, così come questa poteva essere intesa da uomini quali Coornhert e Gentili. Precisa, infatti, il brabantino che nella prospettiva turca «vi è una sola religione, e guai a colui che possa turbarla con parole o con fatti»,²² ragion per cui la tanto decantata *libertas religionis* vigente nell'Impero Turco si limita a consentire

soltanto le religioni straniere e che non sono una degenerazione della propria, ma ad essa totalmente opposte, in modo tale che è scarso il desiderio o il motivo di condivisione o di discussione. Più che contendere tra di loro, infatti, si disprezzano. Metti nel bel mezzo dell'Europa giudei, turchi, cinesi – purché non siano in numero gigantesco – e per nulla turberai la pace religiosa o della Chiesa.²³

¹⁴ A. Gentili, *op. cit.*, I, 10, pp. 65-66.

¹⁵ G. Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., p. 279.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 275.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 277.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*



In tale descrizione della peculiare conformazione confessionale dell'Impero Turco si può scorgere una implicita – ma lucidissima – diagnosi delle ragioni che determinavano, per converso, la virulenza della conflittualità religiosa intraeuropea. Nella prospettiva assunta dal brabantino la relativa pace sociale dell'Impero Turco non dimostra affatto la praticabilità di un regime di pluralismo religioso, poiché essa è in realtà resa possibile da molteplici fattori politico-sociali, tra i quali spicca paradossalmente la *radicale alterità* delle confessioni praticate all'interno del territorio ottomano. Alterità che, neutralizzando «il desiderio o il motivo di condivisione o di discussione», impedisce che tra le diverse realtà confessionali si instauri quel *violento spirito competitivo* che ne turberebbe facilmente l'equilibrio sociale minando la stabilità dell'ordine politico vigente. Di natura del tutto differente è, invece, la pluralità confessionale affermatasi *de facto* in Europa perlomeno a partire dalla Riforma luterana: secondo Lipsio essa rappresenta il portato di molteplici *fratture ereticali*, ragion per cui a coesistere nello spazio europeo non sono come nel caso turco visioni religiose radicalmente differenti, bensì differenti interpretazioni di un comune patrimonio religioso originario. Se, dunque, agli occhi del brabantino la pluralità confessionale, anche solo astrattamente intesa, costituisce di per sé una potenziale minaccia all'unità e alla coesione del corpo politico-sociale, un simile giudizio si rivela ancor più fondato guardando alla peculiare conformazione confessionale della realtà europea: uno spazio, come detto, segnato dalla compresenza di prospettive religiose che, proprio perché affini, si sarebbero inevitabilmente trovate in rapporto di competizione reciproca per il *monopolio della vera interpretazione* delle Sacre Scritture.

Sulla scorta di queste ultime considerazioni, riteniamo sia di estrema utilità per la presente indagine prestare attenzione al giudizio espresso da Lipsio in merito al contesto religioso giapponese: se è vero che egli afferma di aver ricavato da noti resoconti di missionari gesuiti la notizia della coesistenza di «*nove varietà di religioni, e che ciascuno è libero di seguire a suo piacimento quella che vuole*»,²⁴ non è tuttavia corretto prendere a modello il pluralismo religioso nipponico: questo perché le medesime fonti riportano che frequentemente «*dei tumulti li mettono l'un contro l'altro in agitazione, anzi si combattono con le armi mentre ciascuno tenta di anteporre la propria religione alle altre*».²⁵

Ci troviamo dinanzi a un passaggio decisivo dell'argomentazione lipsiana, poiché il riferimento alla particolare realtà nipponica consente a Lipsio di pervenire a una conclusione di carattere generale: ossia di individuare la ragione principale degli esiti conflittuali e antisociali posti in essere della pluralità confessionale nella tendenza all'esclusività – e di conseguenza alla sopraffazione – intimamente connaturata alle più disparate esperienze religiose. Detto in altri termini, è opinione del brabantino che la conflittualità finalizzata ad «*anteporre la propria religione alle altre*» non sia niente affatto confinata alla sola realtà giapponese, bensì rappresenti un esito sociale inevitabile alla luce di un aspetto fondamentale della comune esperienza religiosa, ovvero del fatto che «*la religione, se priva di ardore, non è religione*».²⁶ Il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale può così essere scorto nella riconduzione della conflittualità interconfessionale a *ragioni di ordine pulsionale/passionale*, ovvero a quei fattori pulsionali che generalmente definiscono la natura del

²⁴ *Ivi*, p. 275. Come riportato da Tiziana Provvidera, la fonte cui Lipsio fa riferimento sono le *Epistolae iapanicae de multorum gentium in variis insulis ad Christi fidem per Societas Iesu theologos conversione*, «una collezione di lettere di alcuni missionari gesuiti in Giappone, tra i quali Francesco Saverio ..., di cui Lipsio possedeva copia dell'edizione pubblicata a Lovanio nel 1569» (*ibid.*, nota 121).

²⁵ *Ivi*, p. 277.

²⁶ *Ibid.*



rapporto che i singoli individui e le collettività instaurano con la dimensione religiosa: nel caso specifico preso in esame da Lipsio, l'*ardore religioso*.

Tuttavia, anche l'esame lipsiano della minaccia posta dalle *passioni religiose* alla coesione politico-sociale non si sottrae alla veemente critica di Gentili, il quale oppone alle argomentazioni appena riportate una dura invettiva incentrata sulla corretta definizione della natura della *vera religio*:

Taccia il nostro politico, il quale ha detto che quando i singoli si sforzano di convertire gli altri alla propria religione, è necessario venire alle armi, e che una religione non sarebbe tale se le mancasse l'entusiasmo di far proseliti. Ma che dici? Io sento parlare di battaglie e di guerre là dove a qualche religione non è dato spazio, e non là dove c'è spazio per diverse religioni. Anzi, non è religione (questo so che lo scrive Cuiacio, ed è verissimo) quella che si infervora nelle stragi dei cittadini e nella rovina della patria.²⁷

Quanto esaminato finora parrebbe a prima vista invalidare l'assunto con cui abbiamo aperto questo confronto: ad una lettura superficiale Alberico Gentili risulterebbe, infatti, distante anni luce non solo dalla negazione lipsiana della praticabilità politico-sociale della pluralità confessionale, ma anche dalla concezione lipsiana dei caratteri fondamentali dell'esperienza religiosa. Tuttavia, un esame circostanziato della risoluzione lipsiana del *problema religioso* dimostra quanto la critica di Gentili fosse viziata da un sostanziale misconoscimento dei reali motivi che guidarono il brabantino nella stesura dei cruciali capitoli del IV libro della *Politica* e del *De una religione*: misconoscimento che, con ogni probabilità, deve aver impedito all'esule sanginesino non solo di riconoscere fino in fondo le fortissime affinità della sua teoria giusfilosofica della tolleranza religiosa con le ipotesi di risoluzione della conflittualità confessionale avanzate dal brabantino, ma anche di prendere atto della sostanziale coincidenza delle rispettive definizioni dell'essenza del fenomeno religioso.

Per quanto concerne la definizione dell'essenza e dei caratteri fondamentali della *vera religio*, è nostra opinione che il giurista sanginesino sia caduto in errore attribuendo ai giudizi formulati da Lipsio valore *prescrittivo*, quando invece risultano chiaramente animati da un intento essenzialmente *descrittivo*: riconducendo la corrente incapacità della *religio* di svolgere la sua funzione di *vincolo sociale* agli *effetti antisociali* determinati dai *fattori passionali* che intervengono nella comune esperienza religiosa, Lipsio non mira affatto a sminuire radicalmente il valore del sentimento religioso, né tantomeno a relegare l'intera dinamica religiosa (individuale e collettiva) nel dominio dell'irrazionalità, bensì si propone di descrivere la *realtà effettuale* della conflittualità confessionale intraeuropea, individuandone le ragioni antropologiche costitutive e strutturali. La decostruzione delle concrete dinamiche religiose individuali e collettive deve, dunque, essere letta all'interno della più generale strategia lipsiana di neutralizzazione della conflittualità interconfessionale, la quale prevede una radicale riforma del senso dell'esperienza religiosa fondata sulla rigorosa distinzione tra *forma interiore* e *forma esteriore* del *culto*.²⁸

²⁷ A. Gentili, *op. cit.*, I, 10, p. 67.

²⁸ L'espressione *culto interiore* definisce quella «forma di culto che nel proprio cuore e dal proprio cuore genera preghiere ed effonde lodi e gratitudine per il vero Dio», mentre il *culto esteriore* «manifesta le stesse cose per mezzo di elementi rituali e gestuali» (G. Lipsio, *La Politica*, I, 3, in *Opere Politiche*, 3 Voll., a cura di T. Provvidera, Nino Aragno Editore, 2019, vol. I, t. I, p. 79). La rigorosa distinzione tra le due forme del culto riflette la chiara intenzione del brabantino di neutralizzare la conflittualità interreligiosa attraverso l'autonomizzazione dello spazio dell'interiorità – nella quale vigono le logiche della più assoluta *libertà* in virtù dell'*incoercibilità* della coscienza individuale – dalla sfera della socialità esteriore – la quale è invece regolata dalle logiche del *comando* e dell'*obbedienza* e dal principio della *salvaguardia della coesione del corpo sociale*: scindendo il mondo dell'interiorità dalla dimensione politico-sociale risulta, dunque, possibile per Lipsio abbracciare il



Naturalmente, se ci si sofferma esclusivamente sulla riconciliazione finale di Lipsio con il cattolicesimo controriformato, l'ipotesi che egli abbia condiviso con un esule anticattolico una comune concezione del senso ultimo dell'esperienza religiosa può apparire insostenibile, benché indizi in tal senso possano essere ricavati da quelle ricostruzioni che rintracciano nel sincretismo²⁹ e nella declinazione intimistica della *religio* gli elementi portanti del sentimento religioso sia del brabantino che del sanginesino. È però soprattutto l'analisi puntuale delle rispettive definizioni della natura della *vera religio* a confermare la solidità di questa ricostruzione. Innanzitutto, la definizione avanzata da Lipsio del «culto interiore» quale «forma di culto che nel proprio cuore e dal proprio cuore genera preghiere ed effonde lodi e gratitudine per il vero Dio» ha non pochi punti di contatto con la concezione gentiliana della *religio* come libero, intimo ed esclusivo rapporto dell'individuo con la divinità. Inoltre, tanto nella riflessione di Gentili quanto in quella di Lipsio, tale concezione della *vera religio* risulta inscindibile dalla nozione dell'intrinseca e assoluta libertà dell'animo umano.³⁰ Un simile connubio spiega perché il sanginesino sostenga di reputare buona solo quella religione che «è di tale natura che nessuno vi debba essere costretto senza volerlo»,³¹ e di considerare al contrario «singolare e inaudita quella affermazione che esige la fede a colpi di frusta». ³² Non è, quindi, un caso che nel capitolo IX del I libro del *De iure belli* la difesa del principio della *libertas religionis* sia affidata alle *sententiae* intorno all'*incoercibilità* e all'*inviolabilità* dell'*animo umano* di note *auctoritates* del passato, quali ad esempio: Tertulliano, secondo cui «contribuisce al diffondersi di sentimenti irreligiosi togliere la libertà di religione e proibire la scelta della divinità di modo che non mi sia lecito adorare chi vorrei, ma sia costretto ad adorare chi non vorrei»,³³ Bernardo di Chiaravalle, secondo cui «la fede non deve essere imposta, ma indotta con la persuasione»,³⁴ il re Teodorico, per il quale «non possiamo imporre una religione, perché nessuno può essere costretto a credere contro la sua volontà»,³⁵ o, ancora, Lattanzio, che asserì che «la religione non può essere indotta con la costrizione, dovendo fondarsi sulle parole e non sulle nerbate, e che non esiste nulla di tanto volontario come la religione». ³⁶

principio della tolleranza e, contemporaneamente, giustificare il ricorso a pratiche pervasive di controllo sociale, legittimando pertanto l'implementazione di politiche volte a tutelare il principio dell'uniformità confessionale.

²⁹ La religiosità di Gentili è stata descritta da Diego Panizza come «una forma di protestantesimo moderato ed eclettico che attingeva variamente dalle principali ortodossie riformate in funzione di una religiosità molto semplificata nel campo dogmatico pur restando immune da qualsiasi proposizione di tipo ereticale e in funzione, altresì, di una concezione democratica e antiierocratica dell'organizzazione ecclesiastica» (D. Panizza, «Le idee politiche di Alberico Gentili», *Il Pensiero Politico* 9 (1976): p. 23). Dello stesso avviso anche M. R. Di Simone, *op. cit.*, p. 96: «egli aveva accolto il principio della giustificazione per fede, riconosceva due soli sacramenti (il battesimo e l'eucarestia), condivideva la critica nei confronti dei riti complicati e teatrali del cattolicesimo, era contrario al culto dei santi, delle immagini, delle reliquie, contestava l'autorità del papa e dell'organizzazione ecclesiastica. Alberico assumeva in questo modo una posizione che è stata definita eclettica perché non si identificava con nessuna delle confessioni riformate esistenti ma traeva elementi da ciascuna di esse».

³⁰ Ad esempio, nel capitolo IX del I libro del trattato del 1598, dove il sanginesino argomenta il suo rifiuto delle guerre di religione, leggiamo: «La religione viene dall'anima e dalla volontà, che è inscindibile dalla libertà, come è stato chiaramente spiegato dai filosofi e da altri, come Bernardo, nel libro *De libero arbitrio*. Il nostro animo, con ciò che lo riguarda, non è mosso da un principio o da un principe esterno e non esiste altro signore dell'anima al di fuori dell'unico Dio, il quale soltanto può mandare l'anima in rovina» (A. Gentili, *op. cit.*, I, 9, p. 56).

³¹ *Ivi*, p. 55.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, p. 56.



Si tratta, tuttavia, di considerazioni che non possono che essere condivise da un pensatore quale Lipsio che fa dell'*imperturbabilità* e dell'*impermeabilità* dell'*animo* rispetto alle sollecitazioni e ai turbamenti esteriori la chiave di volta del suo programma di *rimformazione della soggettività*. Basti pensare al passaggio del capitolo XXV del II libro del *De constantia* in cui Langio, volendo ridimensionare l'entità della presente «oppressione dei corpi e delle anime» ascritta dal giovane Lipsio alla «tirannide odierna», così rappresenta *l'insopprimibile libertà* dell'anima umana:

Mi sembra che ignori se stesso e quella natura celeste, chiunque ritenga che questa possa essere oppressa o costretta. Nessuna forza esterna mai renderà possibile che tu voglia ciò che non vuoi, senta ciò che non senti. Qualcuno può avere un diritto su ciò che imprigiona e lega l'anima, nessuno sull'anima stessa.³⁷

Riflessioni del medesimo tenore sull'incoercibilità della libera coscienza individuale attraversano poi anche il controverso IV libro della *Politica*, in particolare il capitolo IV, che fu per questo oggetto della severa attenzione della censura ecclesiastica.³⁸ In queste pagine l'inopportunità per il sovrano di punire «coloro che violano la religione nel privato» è giustificata dalla constatazione che le politiche persecutorie a supporto dell'uniformità confessionale incentivano l'adozione di atteggiamenti dissimulatori,³⁹ in quanto «Nessun re può comandare ai cuori come alle lingue. Sovrano del nostro cuore è Dio».⁴⁰ Monito avvalorato non solo dal riferimento all'opinione attribuita dalla tradizione al re Teodorico⁴¹ (citata anche da Gentili), ma soprattutto da una riformulazione degli argomenti esposti da Langio nel *De constantia*:

*chi mai può costringermi a credere a ciò cui non voglio credere, o a non credere a ciò cui voglio credere? Nulla è più dipendente dalla volontà quanto la religione, la quale, se l'animo le è avverso, eccola compromessa, eccola annullata.*⁴²

Dovendo, dunque, la fede necessariamente «*conseguire dalla persuasione, non dall'imposizione*»,⁴³ in quanto «ciò che è insito nella nostra mente si può rimuovere *insegnando piuttosto che comandando, dispensando consigli piuttosto che seminando minacce*»,⁴⁴ Lipsio propone di abbandonare in questo caso gli strumenti della persecuzione e del terrore per passare alla via «più mite e sicura... dell'ammaestrare e del guidare».⁴⁵

Ma a ben vedere l'identità di vedute tra Lipsio e Gentili non si limita alla comune ricezione di *loci communes* già ampiamente diffusi nella trattatistica politico-religiosa di ispirazione *politiques* o

³⁷ G. Lipsio, *La costanza*, II, 25, tr. it. a cura di D. Taranto, Bibliopolis, Napoli, 2004, p. 199.

³⁸ Il capitolo in questione subì non pochi rimaneggiamenti in seguito all'inclusione dell'opera nell'*Index Librorum Prohibitorum*, tant'è che nel capitolo presente nell'edizione espurgata del 1596 il principio dell'assoluta libertà della coscienza individuale subisce un sensibile ridimensionamento. La nuova versione del capitolo è riprodotta nell'originale latino e in traduzione italiana in G. Lipsio, *La Politica, Appendice*, cit., vol. I, t. II, pp. 483-487.

³⁹ *Ivi*, IV, 4, p. 289: «La persecuzione induce alla dissimulazione. E potrai creare qualche adoratore del tuo manto regale, non di Dio».

⁴⁰ *Ivi*, p. 287.

⁴¹ *Ivi*, p. 289: «Bene disse un tempo il re Teodorico: non possiamo imporre una religione, perché non si può costringere nessuno a credere contro la sua volontà».

⁴² *Ivi*, pp. 287-289.

⁴³ *Ivi*, p. 289.

⁴⁴ *Ivi*, p. 291.

⁴⁵ *Ivi*, p. 289.



erasmiana, bensì si estende agli *assunti prudenziali* che fondano le rispettive strategie discorsive. Pur dichiarandosi «saldamente del parere che in un regno debba osservarsi una sola religione»,⁴⁶ Lipsio si chiede «come comportarsi nel caso in cui la situazione sia tale per cui *un castigo immediato possa recare un maggior danno allo Stato*»,⁴⁷ ovvero nella circostanza in cui «coloro che violano pubblicamente la religione» siano in numero tale «*che bisogna vincerli in battaglia perché essi possano essere tratti in giudizio*». ⁴⁸ Dinanzi alla prospettiva di innescare gravi tumulti, se non addirittura di dare il la a una vera e propria guerra civile, il brabantino si affida a una *metafora medica*, suggerendo di «ignorare i vizi... temporaneamente, *giacché anche nelle malattie niente è più dannoso di un medicamento intempestivo*»:⁴⁹ come, infatti, «*i medici talvolta raggiungono maggiori risultati dal non fare nulla piuttosto che dall'agire e dal tentare una cura*»,⁵⁰ così il sovrano dovrà soppesare con prudenza se «non sia meglio chiudere un occhio piuttosto che *con inopportuni provvedimenti accendere misfatti*». ⁵¹

Si tratta di raccomandazioni prudenziali per nulla distanti da quelle avanzate dal sanguinesino, ad esempio, nel X capitolo del I libro del *De iure belli*. Qui – facendo leva sull'autorità di Agostino che aveva ammonito «che non sempre le eresie possono essere eliminate senza pericolo per lo stato»⁵² – Gentili si impegna in una parziale riabilitazione della figura di Giuliano l'Apostata: strategia discorsiva chiaramente funzionale alla difesa della praticabilità *politico-sociale*, se non addirittura dell'opportunità, della pluralità confessionale, di contro ai pericoli per la tenuta della compagine statale posti in essere da un'azione di governo coercitiva in materia religiosa. Innanzitutto, nell'interpretazione del sanguinesino Giuliano si dimostrò consapevole dei limiti del potere civile, tant'è che si astenne dall'attuazione di politiche persecutorie nei confronti dei cristiani sia perché riteneva che fosse «necessario istruire e non punire i dissennati, sia perché sapeva che a niente vale la forza in tali scelte, che richiedono propensione e spontaneità di giudizio, se si vuole che siano durature». ⁵³ Inoltre, anche la sua decisione di favorire il collasso del cristianesimo alimentandone il settarismo, benché deprecabile, conferma nella prospettiva di Gentili che «in uno stato possono essere tollerate religioni diverse e che un principe prudente può rettamente e prudentemente fare da moderatore di tutte»: ⁵⁴

Quelle malvagie le sopporterà per un certo tempo, per poi reprimerle nella misura in cui potrà. In questo modo Costantino tollerava le altre religioni non punendo ancora i Pagani, ma riservava ai soli Cristiani il servizio militare e il resto della pubblica amministrazione. ⁵⁵

Tale coincidenza di prospettive non può sorprendere se si tiene conto dell'influenza esercitata su entrambi da Jean Bodin, il quale nei *Les Six Livres de la République* aveva avanzato una prima sistematizzazione del rapporto tra *libertas religionis*, uniformità confessionale e pluralismo religioso destinata a diventare un modello per tutta la successiva riflessione ispirata ai principi del *realismo politico* e della *conservazione politica*. In effetti, ben prima che Lipsio affermasse che «*la religione e il timor di*

⁴⁶ *Ivi*, IV, 3, p. 277.

⁴⁷ *Ivi*, p. 281.

⁴⁸ *Ivi*, p. 283.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 285.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² A. Gentili, *op. cit.*, I, 10, p. 66.

⁵³ *Ivi*, p. 67.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*



*Dio soltanto mantengono il consorzio umano*⁵⁶ e che senza il suo vincolo «*la vita umana si riempirà di stoltezza, di scelleratezze e di crudeltà*»,⁵⁷ Bodin aveva già esposto nel modo più chiaro le ragioni politico-sociali che fondano la necessità di preservare il più possibile l'unità religiosa della comunità:

Dal momento che perfino gli atei sono d'accordo sul punto che non vi è cosa più adatta a conservare in vita gli Stati nel loro ordinamento che la religione, e che questa è il fondamento primo del potere dei monarchi e delle signorie, dell'esecuzione delle leggi, dell'obbedienza dei sudditi, della reverenza verso i magistrati, del timore di compiere misfatti e della reciproca benevolenza, occorre evitare in ogni modo che una cosa così sacra possa essere esposta al disprezzo o posta in dubbio per via di dispute, dal momento che da essa dipende la salvezza degli Stati.⁵⁸

Una testimonianza di lucida consapevolezza del *vincolo sociale* prodotto dalla comunanza religiosa che spinse Bodin a vietare di trasformare la religione in oggetto di pubbliche dispute:⁵⁹ concepita come preconditione per la stabilità del *vincolo politico* e dell'*obbligazione politica*, la tutela dell'unità religiosa della comunità poteva dunque prevedere il ricorso all'uso della forza al fine di prevenire la degenerazione faziosa del corpo sociale. Al contempo però Bodin – anticipando le considerazioni prudenziali di Lipsio e Gentili sui pericoli connessi a una politica religiosa eccessivamente rigorosa, nonché intorno ai limiti strutturali della coercizione religiosa in quanto tale – si era dimostrato altresì consapevole delle pericolose insidie insite nell'adozione da parte del sovrano di una posizione partigiana in materia confessionale in realtà sociali simili a quelle della Francia dell'epoca: dove cioè la divisione religiosa «era già avvenuta e le discordie alimentate e giustificate dalla diversità di credo esplicavano già il loro effetto lacerante». ⁶⁰ In simili contesti, infatti, scendere sul piano delle fazioni contrapposte avrebbe privato il sovrano della funzione di arbitro esterno e giudice imparziale, mettendo in pericolo la sua stessa vita.⁶¹ Inoltre, secondo l'angevino, l'adozione di politiche persecutorie nei confronti dei dissidenti religiosi avrebbe prodotto ricadute opposte a quelle desiderate, dando luogo «a un più effettivo sovvertimento della società, all'ateismo, che, come l'anarchia è peggiore della tirannide, è peggiore anche della più odiosa superstizione». ⁶² La soluzione individuata da Bodin si configurava, dunque, come

⁵⁶ G. Lipsio, *La Politica*, IV, 2, cit., vol. I, t. II, p. 273.

⁵⁷ *Ivi*, p. 275.

⁵⁸ J. Bodin, *I sei libri dello Stato di Jean Bodin*, IV, 7, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, 3 Voll., UTET, Torino, 1964, 1988, 1997, vol. II, p. 581.

⁵⁹ Come opportunamente sottolinea Anna Di Bello, agli occhi dell'angevino, «ogni disputa di necessità riporta il suo oggetto sul terreno del puramente opinabile, e ridurre a puro opinabile la religione è una pericolosissima fonte di sovvertimento della società» (A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Liguori, Napoli, 2014, p. 143).

⁶⁰ L. Gambino, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 77.

⁶¹ *Ivi*, p. 78. Sempre Gambino rimarca come la questione della coesistenza di differenti realtà confessionali all'interno della medesima comunità politica sia trattata da Bodin «in connessione con quello della formazione delle fazioni e del comportamento più idoneo ad evitare le perniciose conseguenze delle sedizioni» (*ivi*, p. 76). Dello stesso avviso è anche la già citata Anna Di Bello, per la quale «il comportamento suggerito dall'Angevino al re non differisce da quello suggeritogli per qualsiasi caso di sedizione del popolo, ovvero evitare la follia di contrapporglisi rigidamente, che potrebbe provocare il suo definitivo alienamento o in ogni caso render più pericolosa la sommossa» (A. Di Bello, *op. cit.*, p. 143).

⁶² L. Gambino, *op. cit.*, p. 78. Bodin argomenta questa delicata presa di posizione facendo leva proprio sulla fondamentale funzione di vincolo politico e sociale esercitata dal sentimento religioso: «Avverrà altrimenti che quelli che sono impediti nell'esercizio della loro religione, disgustati degli altri, diventeranno tutti atei, come in effetti vediamo avvenire; e, una volta che abbiano perduto il timore della sanzione divina, calpesteranno sotto i piedi leggi e magistrati e si effonderanno in impietà e malvagità di ogni sorta, di quelle cui è impossibile portar rimedio con leggi umane. Così come anche la peggiore tirannide non arriva a essere detestabile quanto l'anarchia, ove non vi è principe né magistrato, così la peggiore superstizione del mondo



una via mediana che, da un lato, prevedeva l'esercizio di politiche di tolleranza nei confronti delle diverse fedi professate dai sudditi, e dall'altro, assegnava al sovrano la funzione *pedagogica* ed *esemplare* di convertire il cuore e la volontà dei sudditi alla *vera religio* attraverso l'esempio della propria condotta di vita:

Non discuto qui quale sia la religione migliore fra tutte (per quanto, in realtà, non vi è che una religione, una verità, una legge divina in quanto promulgata dalla bocca stessa di Dio): dico solo che il principe che, perfettamente convinto di essere nella vera religione, voglia conquistare ad essa i sudditi divisi in sette e fazioni, a mio parere non deve usare la forza, giacché la volontà umana tanto più è ribelle quanto più si cerca di farle forza; invece, seguendo la vera religione e aderendo ad essa, senza finzione né dissimulazione alcuna, riuscirà senza violenza e senza infliggere pene di sorta, un po' per volta, ad adeguare gli animi e la volontà dei sudditi alla sua, e con ciò non solo eviterà disordini e guerre civili, ma potrà anche avviare i sudditi traviati al porto della salvezza.⁶³

Possiamo a questo punto tirare le somme del confronto a distanza che vide protagonisti Lipsio e Gentili. Benché non sia corretto parlare di una perfetta identità di vedute tra i due, è pur vero che le divergenze appaiono circoscritte alla sola valutazione della *praticabilità sociale e politica* del pluralismo religioso. A determinare tale divaricazione intervenne indubbiamente la diversa sensibilità personale con la quale i due pensatori si accostarono alle questioni della *libertas religionis* e della tolleranza, ma non meno significativo è il ruolo giocato dalla maggior consapevolezza nutrita da Lipsio delle dinamiche passionali (e delle loro ricadute antisociali) soggiacenti alla comune esperienza religiosa individuale e collettiva: se, infatti, la declinazione intimistica della *vera religio* costituisce un momento cruciale della proposta lipsiana di risoluzione della conflittualità interreligiosa, egli è apparso altresì cosciente della natura fortemente "elitaria" di tale soluzione, ragion per cui un controllo rigoroso da parte dell'autorità politica sulle *forme del culto esteriore* restava una necessità ineludibile al fine di garantire l'unità e la coesione del corpo sociale. Da qui la scelta di Lipsio, *politicamente motivata*, in favore dell'uniformità confessionale.

Tuttavia, anche intorno alla valutazione della praticabilità politica e sociale della pluralità confessionale la distanza tra il brabantino e il sanginesino si rivela ad uno sguardo accorto più apparente che reale: questo perché il principio della conservazione dell'unità e della coesione del corpo politico-sociale emerge come la vera stella polare delle rispettive riflessioni intorno al rapporto tra *libertas religionis*, *ordine politico* e *obbligazione politica*. Che le cose stiano in questi termini, è testimoniato con tutta evidenza dal fatto che l'opzione favorevole del sanginesino per la pluralità confessionale non si traduce in alcun modo in una legittimazione dello *ius resistendi religionis causa*, bensì pone Gentili di fronte alla necessità di conciliare il principio della *libertas religionis* (e l'idea della *religio* come libero rapporto dell'uomo con Dio) con la nozione bodiniana di sovranità assoluta e la conseguente negazione della legittimità dello *ius resistendi*. La sintesi avanzata al riguardo da Gentili appare chiaramente protesa a circoscrivere il più possibile le circostanze foriere di turbamenti politico-sociali, poggiando interamente sulla netta distinzione delle *soggettività pubbliche* dalle figure dei *sudditi* e dei *privati*: Gentili, infatti, fa propria l'opinione di Tertulliano, il quale aveva esteso il divieto di resistenza armata al principe anche

non arriva ad essere detestabile quanto lo è l'ateismo. Se non si può, dunque, far affermare la vera religione, occorre perlomeno fuggire quello ch'è il male peggiore» (J. Bodin, *op. cit.*, IV, 7, pp. 584-585).

⁶³ J. Bodin, *op. cit.*, IV, 7, pp. 581-582.



all'eventualità in cui questi si fosse messo a dettare prescrizioni in materia di culto,⁶⁴ pur chiarendo che la qualifica di *suddito* può essere applicata soltanto ai *privati* mentre è errato estenderla a quelle soggettività politiche sprovviste di un principe dotato di potere sovrano. Da ciò consegue che soltanto alle soggettività politiche dotate di carattere pubblico e di piena sovranità è concesso di ricorrere all'uso delle armi per difendere il principio della *libertas religionis*, mentre il semplice *privato* può contare esclusivamente sulla possibilità dell'esilio volontario.⁶⁵

In conclusione, negando la liceità della resistenza armata in risposta a politiche coercitive in materia religiosa, Gentili stabilisce di fatto un importante limite giuridico al pieno esercizio di quella stessa libertà di culto da lui tenacemente difesa, dimostrando così di “anteporre” al principio della *libertas religionis* l'*esigenza politica* di limitare il più possibile i fenomeni di disgregazione dell'ordine politico e sociale. Un movimento di pensiero non troppo dissimile da quello che conduce Lipsio nella *Politica* a legittimare eticamente il tirannicidio e, contemporaneamente, a negarne la validità sul piano dell'operatività politica: pur considerando «proprio di un animo sublime» la scelta di preferire la morte «*piuttosto che vedere in faccia il tiranno*»,⁶⁶ è proprio la consapevolezza che al tirannicidio seguono inevitabilmente le fazioni, i conflitti e le guerre intestine ad indurre Lipsio a scorgere nella *passiva tolleranza della tirannide* «una condotta più saggia, e di maggiore utilità pubblica».⁶⁷

⁶⁴ A. Gentili, *op. cit.*, I, 11, p. 73.

⁶⁵ *Ivi*, p. 75: «In conclusione penso che in tale questione della religione colui che non è suddito e privato possa difendersi contro il principe anche con la guerra. E ancora, colui che non è insieme suddito e privato, questi solo da ultimo e in estrema istanza può difendersi con la guerra anche in altre questioni, cosicché colui al quale non soccorre il diritto, a causa della potenza del signore, abbia almeno la difesa assicurata dalle armi... La guerra di difesa è giusta contro tutti. Per difendersi infatti non si deve rispetto neppure a un patrono. Queste cose però non può mai farle un privato, al quale non resta che fuggire, secondo il volere di Cristo. È duro essere spogliati della patria e delle fortune, ma questo è il comando di Cristo. Questa legge, anche se è dura per l'uomo, deve essere conservata».

⁶⁶ G. Lipsio, *La Politica*, VI, 5, cit., vol. I, t. II, p. 723.

⁶⁷ *Ivi*, p. 725.