



Paolo Sarpi e Hugo Grotius: un dialogo mancato?

Alcune osservazioni su sovranità, *jus circa sacra* e *fundamentalia fidei**

Gregorio Baldin
Università Ca' Foscari di Venezia
gregorio.baldin@gmail.com

Abstract

Hugo Grotius' correspondence names frequently Paolo Sarpi. Grotius knew some of Sarpi's texts, but his discovery of the Venetian friar dates back to the late 1620s, when he had already written his most important philosophico-political works. Nevertheless, some of Grotius' texts, in particular the *De Imperio Summarum Potestarum circa Sacra* (written between 1614 and 1617), show significant analogies with Sarpi's ideas. To understand these analogies, it is necessary to glance at the political and cultural milieu of the early 17th-century Europe, when important political and religious events happened. The political and religious scenarios of the Republic of Venice and the United Provinces let us understand the reasons for some of the similarities between the writings of Sarpi and that of Grotius, but they also explain the reasons of their different orientations about the Synod of Dordrecht. However, Grotius and Sarpi evidently agree on some important topics, like irenicism, and the opposition to dogmatic disputes, but they especially share a particular concept of sovereignty, and of the *jus circa sacra* which must pertain to sovereign authority.

Keywords: Hugo Grotius, Paolo Sarpi, sovereignty.

* This article is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme (GA n. 725883 EarlyModernCosmology).

1. “*Incomparabilis vir*”: Paolo Sarpi nel carteggio di Hugo Grotius

Nel carteggio di Hugo Grotius sono presenti numerosi riferimenti a Paolo Sarpi. Il pensatore olandese nutriva indubbiamente grande stima nei confronti del servita veneziano: dell’“*incomparabilis vir*” – come questi viene definito in una lettera a Jean de Cordes¹ – Grotius conosceva diverse opere, tra cui la cosiddetta *Historia dell’Inquisizione*², il *Trattato dell’Interdetto*, il *De jure asyloforum*, le *Considerazioni sopra le censure*, le *Confirmazioni* di queste ultime (pubblicate sotto il nome di Fulgenzio Micanzio, ma scritte in collaborazione con il più celebre servita), nonché la famosa *Istoria del Concilio tridentino* e si era mobilitato personalmente per favorirne la stampa in Olanda³. In una lettera al fratello, dell’aprile 1636, egli cita un’importantissima lettera di Sarpi al gallicano Jacques Gillot⁴ e nel 1637 lo informa che la *Relation of the State of Religion*⁵ di Sir Edwin Sandys, tradotta in italiano e poi annotata anonimamente da Sarpi, era stata stampata a Ginevra, nella traduzione di Jean Diodati⁶. Curiosamente, Grotius aveva avuto occasione di consultare sin dal 1635 anche la *Vita del*

¹ Ep. 1742, Aan Jean de Cordes, 1632 Februari 12, Grotius (1928–, V, p. 23).

² La *Historia dell’inquisizione* trae origine da un consulto sarpiano datato 18 novembre 1613 (vedi Sarpi (1958, pp. 119-211)), che ebbe un’ampia circolazione europea, in forma manoscritta, e venne stampato infine nel 1638, col titolo *Historia della sacra Inquisitione* (e la falsa indicazione di stampa: Serravalle, Fabio Albicocco). Evidentemente Grotius aveva consultato una delle copie manoscritte del testo. Su quest’opera vedi soprattutto Infelise (2014, p. 115 e sgg). Vedi ora l’eccellente edizione a cura di Corrado Pin: Sarpi (2018).

³ Vedi Ep. 1994, Aan Oxenstierna, 1635 maart 5, Grotius (1928–, V, pp. 342-343) e Ep. 2014, Aan Willem de Groot, 1635 maart 16, Ivi, p. 370.

⁴ Cf. Ep. 2544, Aan Willem de Groot, 1636 april 9, ivi, Vol. VII, p. 73. Vedi anche Ep. 2545, Aan L. Camerarius, 1636 april 10, ivi, p. 76.

⁵ La prima versione venne pubblicata nel 1605. Vedi Rabb (1963); Cozzi (1967); Cozzi (1969, pp. 239-244). La versione italiana del testo con i commenti di Sarpi si trova ivi, pp. 295-330.

⁶ «Est liber Anglice pridem editus equitis Edwini Sandis versus in Italicum cum additamentis a fratre Paulo non addito nomine; inde translatus Gallice ab Adeodato Genevae hoc titulo, *Relation de l’etat de la Religion*. Hunc ego librum, quia ad purgandos a proviis judiciis nomine plurimum valet, velim ab homine linguarum gnaro verti in Batavicum sermonem, utile id publico nec inutile typographo fare spondens. Amplius cogitabo». Ep. 2941, Aan Willem de Groot, 30 januari 1637, Grotius (1928–, VIII, p. 130). Vedi *Relation de l’Etat de la Religion, par quels desseins et artifices elle a esté forgée en divers Estats de ces parties Occidentales du Monde Tiree de l’Anglais, du Cheualier Edwin Sandis. Auec des additions notables*, s.e., s.l., 1626. Sui rapporti tra Paolo Sarpi e Ginevra vedi Garcia (2002); Infelise (2014, p. 52 e sgg.).

*Padre Paolo*⁷ di Micanzio, testo che, secondo il filosofo olandese, non poteva essere pubblicato senza rischi per il suo autore (la biografia di Sarpi vide la luce, infatti, solamente nel 1646, a Leida⁸).

Grotius aveva dunque una profonda e diretta conoscenza di alcuni testi sarpiani e l'aveva acquisita a Parigi, durante il suo esilio francese⁹. Qui egli aveva accesso alla biblioteca dei fratelli de Thou, di cui erano responsabili i fratelli Pierre e Jacques Dupuy e che rappresentò, nel corso del Seicento, un centro di massima importanza per la conservazione, valorizzazione e diffusione degli scritti sarpiani¹⁰. Da questa biblioteca proviene anche un curioso manoscritto che Grotius invia al pastore arminiano Johann Wtenbogaert (o Uytenbogaert, 1577-1644), il 20 agosto 1639, presentandolo come un abbozzo di un'opera di Sarpi¹¹. Su questo manoscritto sarpiano si sono soffermati soprattutto Harm-Jan van Dam e Paul van Heck¹², i quali hanno sottolineato, rispettivamente, la consonanza di alcune idee generali tra Marc'Antonio De Dominis¹³, Sarpi e Grotius, e la grande diffusione delle opere e delle idee del servita veneziano nell'Olanda del Seicento.

Il manoscritto in questione, in italiano, si trova curiosamente rilegato insieme a una copia del groziano *De imperio summarum potestatum circa sacra* e custodito nella Koninklijke Bibliotheek dell'Aia¹⁴. Il testo, molto breve, consiste in un elenco di trentaquattro paragrafi di un'opera e van Dam l'ha giustamente identificato come una copia di parte del manoscritto *Dupuy III* contenuto alla Bibliothèque Nationale de France¹⁵ (seppur con alcune lievi modifiche rilevate successivamente da van Heck¹⁶). Grazie

⁷ Vedi Micanzio (2011). Vedi anche Barzazi (2010); Barzazi (2010 b); Guaragnella (2003).

⁸ «Habeo et ejusdem Fulgentii (*Grotius aveva appena citato le Conferenze del Micanzio*) quo nemo fuit P. Paulo conjunior, Vitam P. Pauli, sed dubitant amici, an sine periculo Fulgentii, qui nunc etiam vivit, edi possit». Ep. 2014, Aan Willem de Groot, 1635 maart 16, Grotius (1928–, V, p. 370).

⁹ Vedi Nellen (2007, pp. 355-363).

¹⁰ Vedi Pin (2015). Sui contatti con la Francia vedi anche Barzazi (2015).

¹¹ Ep. 4262, Aan Johann Wtenbogaert, 1639 augustus 20, in Grotius (1928–, X, p. 539).

¹² van Dam (1995, pp. 212-213); van Heck (2010, p. 385 e sgg.).

¹³ In particolare, Van Dam dimostra che Grotius fu lettore attento del *De Republica ecclesiastica*, di Marc'Antonio De Dominis, che fu tradotto in olandese da Wtenbogaert. Grotius e De Dominis si conobbero anche personalmente quando, durante il viaggio che lo condusse alla corte di Giacomo I, lo Spalatense soggiornò nei Paesi Bassi. Vedi van Dam (1995, pp. 203-204).

¹⁴ Koninklijke Bibliotheek van Nederland, Ms. 131 C 21, f. 69 r-v.

¹⁵ van Dam (1995, p. 213).

¹⁶ Il manoscritto, pubblicato in calce all'articolo di van Heck, vedi van Heck (2010, pp. 396-399) non diverge molto, in realtà, da quello parigino, se non per ciò che concerne il § 6, dove si legge: «Che la principal cura data al Principe è della Religione», nel ms. Dupuy,

all'edizione curata da Nina Cannizzaro del *Della potestà de'prencipi*, attribuito a Sarpi¹⁷, van Heck ha potuto identificare nel manoscritto in possesso di Grotius trentaquattro dei duecentosei paragrafi presenti in calce al *Della potestà*¹⁸.

Su questo testo avremo modo di tornare, ma è opportuno spendere alcune osservazioni generali riguardo alla presenza di Sarpi nell'epistolario grotiano: il Servita è citato, per la prima volta, nel 1627 e il suo nome compare per l'ultima volta nel 1639¹⁹, il che significa che l'interesse di Grotius nei confronti del frate veneziano è databile agli anni del suo esilio parigino. Curiosamente non si trovano riferimenti a Sarpi nel periodo precedente, nemmeno dopo la *crisi dell'Interdetto*, che lo aveva reso una celebrità europea²⁰. D'altro canto, Sarpi era in stretto contatto con ambienti olandesi a Venezia, frequentando la bottega dei mercanti olandesi Sechini (o Zecchinelli) e conosceva personalmente Daniel Nijs, mercante olandese che fece giungere in Inghilterra il manoscritto dell'*Istoria del Concilio Tridentino*²¹. Eppure, almeno apparentemente, Grotius non conosceva alcuno scritto di Sarpi prima del 1627, nel periodo cioè in cui l'autore olandese aveva redatto le sue opere filosofico-giuridiche e politiche più interessanti. In realtà è molto difficile ch'egli non avesse mai sentito parlare del Servita, soprattutto dopo il 1607²², ma non vi è alcun indizio che possa suggerire una conoscenza dei testi sarpiani da parte dell'Olandese prima

e «Che la principal cura data da Dio al Principe è la Religione», nel ms. olandese. Per il resto, le differenze riguardano principalmente la soppressione di alcune espressioni idiomatiche veneziane e la presenza di latinismi assenti nel manoscritto francese.

¹⁷ Vedi Cannizzaro (2006). Micanzio, nella sua biografia, citava un libro perduto di Sarpi: «Si sono ancora vedute le rubriche di 206 capitoli di un'opera che si vede ch'egli aveva nell'idea, *Della potestà de' prencipi*, le quali danno indizio che dovesse esser la più bella et importante composizione che sia mai comparsa al mondo. E se ne può far argomento dall'estesa ch'egli ha fatta de' tre primi capitoli solamente: la prima abbozzatura de' quali di mano del padre istesso è capitata in mano dell'illustrissimo signore Giorgio Contarini». Micanzio (2011, pp. 1337-1338).

¹⁸ van Heck (2010, p. 386).

¹⁹ Vedi le lettere: 1163, Aan Willem de Groot, 13 augustus 1627, Grotius (1928–, III, p. 153) e ep. 4262 Aan Johann Wtenbogaert, 20 augustus 1639, Ivi, Vol. X, p. 539.

²⁰ Su quest'argomento vedi Cozzi (1979, pp. 235-281); De Vivo (2010) e De Vivo (2012); Infelise (2006); Infelise (2010).

²¹ Vedi Cozzi (1956). Vedi anche la lettera di Sarpi a Dudley Carleton, del 14 agosto 1612, in Sarpi (1969, pp. 645-648); Haitisma Mulier (1980, p. 92 e sgg.).

²² L'*Interdetto* ebbe enorme risonanza nelle Province Unite: un anonimo tradusse in olandese il proclama con il quale Leonardo Donà, doge di Venezia, reagiva all'interdetto di Paolo V e venne pubblicata anche una versione latina delle *Considerazioni sopra le censure* di Sarpi. Vedi van Heck (2010, p. 370).

della sua rocambolesca fuga dalle Province Unite (1621), che lo portò infine a Parigi, dove soggiornò ininterrottamente fino al 1631, per ritornarvi ancora negli anni '40²³.

Nonostante l'assenza di documenti che testimonino un contatto tra Grotius e le opere di Sarpi anteriore al 1627, alcuni testi del filosofo, teologo e giurista olandese scritti negli anni precedenti, presentano curiose analogie con il pensiero sarpiano, in particolare il *De imperio summarum potestatum circa sacra*, composto tra 1614 e 1617 e pubblicato postumo solo nel 1647.

In quest'articolo, ci soffermeremo sul *De Imperio* e cercheremo di sottolineare i principali punti di contatto con le idee di Sarpi. Tuttavia, prima di analizzare questo testo, è opportuno gettare uno sguardo sull'ambiente politico e culturale dell'Europa del primo Seicento, nel quale Sarpi e Grotius si trovarono a vivere e operare, in particolare sulle vicende che legarono Venezia e le Province Unite. È evidente, che un uomo politico di prim'ordine, qual era Grotius, dovesse essere informato sulle trattative di accordo tra la Repubblica di Venezia e le Province Unite, promosse dagli Stati Generali, i quali avevano offerto anche solidarietà alla Serenissima in occasione della vicenda dell'*Interdetto*²⁴. D'altro canto, lo stesso Grotius aveva un'altissima considerazione per la *Serenissima*: già nel 1599, egli dedicò alla Repubblica la sua traduzione latina di un trattato sulla navigazione di Simon Stevin e nella prefazione – ricordando le sue conversazioni con l'ambasciatore veneziano a Parigi, Francesco Contarini²⁵ – sottolineava la «συνπαθεία» tra la Serenissima e le Province Unite, accomunate dal rifiuto della tirannia, dalla forma dell'istituzione statale e dalla libertà sancita dalla legge²⁶.

Eppure, alla fine del secondo decennio del Seicento si verificò un evento che segnò profondamente la storia olandese e che fu determinato in maniera significativa anche dalla situazione politica europea. Dall'autunno 1618 fino al maggio 1619 si tenne il famoso Sinodo di Dordrecht²⁷ che vide la sconfitta della fazione dei rimostranti e venne a coincidere con l'eclissi della carriera politica di Grotius. Questo evento destò notevole interesse presso i

²³ Vedi Nellen (2007, p. 313 e sgg.).

²⁴ Vedi van Heck (2010, pp. 370-371). Sugli accordi vedi anche la lettera di Sarpi a Philippe du Plessis-Mornay, 8 dicembre 1609, in Sarpi (1931, II, p. 207).

²⁵ Nel 1598, Grotius, seppur giovanissimo, prese parte alla missione diplomatica olandese in Francia in compagnia di Oldenbarnevelt. Vedi Tuck (1993, p. 155).

²⁶ Ivi, p. 159.

²⁷ Vedi Israel (1995, p. 460 e sgg.); vedi anche Nadler (2009, pp. 16-17).

Veneziani, in particolare Sarpi e Micanzio che, tuttavia, lo interpretarono unicamente attraverso il filtro degli interessi politici di Venezia.

2. Sarpi, il sinodo di Dordrecht e la politica europea.

In una nota lettera datata «IV kalendas iunias, MDCXX»²⁸ e indirizzata al filologo e poeta olandese Daniel Heinsius²⁹, Paolo Sarpi esprimeva la sua soddisfazione per gli esiti del sinodo di Dordrecht e aggiungeva anche alcune brevi considerazioni personali riguardo alle questioni teologiche dibattute all'interno del Concilio³⁰.

Il sinodo era stato convocato nell'autunno 1618, grazie anche all'intervento del re d'Inghilterra Giacomo I, all'infaticabile attività dell'ambasciatore inglese presso le Province Unite, Sir Dudley Carleton (che fu anche ambasciatore a Venezia, durante il periodo 1611-1615) e alle pressioni esercitate in patria dall'arcivescovo di Canterbury, George Abbot, entrambi professi o simpatizzanti calvinisti³¹. I controriformisti o *gomaristi*, con i quali si schierarono, infine, gli Inglesi³², ebbero la possibilità di limitare la presenza degli esponenti della fazione avversa: i *rimostranti* o *arminiani*, ai quali fu concessa, di fatto, ben poca libertà di espressione. Com'è noto, al centro della *vexata quaestio* vi era, dal punto di vista religioso e teologico, il dibattito intorno alla predestinazione. Il contrasto tra due posizioni divergenti in merito a questo scottante tema era emerso nelle Province già all'inizio del Seicento, con la nomina a docente di teologia all'Università di Leida, nel 1602, di Jacobus Arminius, appoggiato dal partito legato al Gran Pensionario d'Olanda, Johan van Oldenbarnevelt. Arminius rifiutava un'interpretazione radicale della dottrina della predestinazione, sostenendo che il sacrificio di Cristo non poteva essere destinato alla salvezza di pochi eletti, e si schierava apertamente contro Calvino e i suoi epigoni. Arminius venne ben presto a scontrarsi con il suo

²⁸ Sarpi (1931, II, p. 223). Questa lettera è stata oggetto di un accurato studio di Ulianich. Vedi Ulianich (1956).

²⁹ Su Daniel Heinsius vedi Sellin (1968).

³⁰ Vedi Ulianich (1956). Vedi anche Cozzi (1959).

³¹ Sull'attività di Carleton e Abbot in riferimento al Sinodo, vedi i documenti pubblicati in Sinnema *et al.* (2017, pp. 850-853).

³² Giacomo I mandò al Sinodo una delegazione di "saggi" presieduta dal vescovo di Llandaff, George Carleton, cugino dell'ambasciatore. Tuttavia, la posizione espressa dall'ambascieria fu tutt'altro che monolitica: vi furono divergenze riguardo al secondo articolo della confessione che si doveva approvare, il quale concerneva l'annosa problematica della predestinazione. Vedi Patterson (1997, pp. 260-292); Milton (2005).

collega leidense Franciscus Gomarus³³, il quale propendeva per un calvinismo rigoroso e ortodosso. Il dibattito si inasprì dopo la morte di Arminius (1609)³⁴ e nel 1610 gli *arminiani*, attraverso le parole del nuovo capo religioso del partito, il citato pastore Wtenbogaert (in stretta collaborazione con Grotius), chiesero in una pubblica *rimostranza* all'autorità politica di intervenire per prendere le redini della diatriba religiosa e placare così le tensioni³⁵. Nello stesso anno la *querelle* aveva varcato i confini delle Province Unite, con il coinvolgimento dell'Inghilterra e di Giacomo I nel cosiddetto "*affaire Vorstius*"³⁶. Conrad Vorst (o Vorstius), sul quale pendevano già accuse di socinanesimo, venne chiamato a ricoprire la cattedra di Arminius a Leida e la sua opera, *Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei* (1610), diede occasione ai *gomaristi* di scagliarsi contro gli *arminiani* (che avevano sostenuto la chiamata del Vorst), accumulando gli elementi pericolosamente sociniani del *Tractatus* alle posizioni dei rimostranti³⁷. In particolare, Sibrand Lubbert (o Lubbertus), teologo calvinista ortodosso e docente all'università di Franeker, attaccò duramente Vorstius nei suoi *Commentarii ad nonaginta novem errores Conradi Vorstii* (1613), indirizzandosi direttamente all'arcivescovo di Canterbury, per ottenere l'appoggio della Chiesa d'Inghilterra contro i rimostranti.

³³ Vedi le voci Arminius, Jacobus e Gomarus, Franciscus, a cura di Willem J. van Asselt in van Bunge *et al.* (2003, pp. 38-40 e pp. 340-341).

³⁴ Vedi Lecler (1967, II, pp. 327-354).

³⁵ Lo stesso anno Wtenbogaert pubblicò un manifesto in olandese, dal titolo *Tractaet van't Ampt ende authoriteyt einer hooger christelijcker overheydt in kerkelijcke saecken* (*Trattato sulla funzione e sull'autorità dell'alto magistrato cristiano, negli affari ecclesiastici*), in cui sosteneva l'origine divina del potere dell'autorità sovrana, nonché l'obbligo da parte di quest'ultima di sorvegliare affinché non sorgessero vane dispute e inutili e pericolosi dissidi religiosi. Vedi Lecler (1967, II, p. 332); Bordoli (2016, p. 130). Come vedremo, questa tesi presenta profondissime analogie con quanto sostenne Grotius, all'incirca nello stesso periodo, nel suo *De Imperio*. Vedi Israel (1995, p. 426).

³⁶ Sull'*affaire Vorstius* vedi Shriver (1970); De Mas (1982, p. 91 e sgg.); Israel (1995, p. 428).

³⁷ Gli scritti di Vorstius raggiunsero l'Inghilterra e quasi contemporaneamente il teologo Pierre Bert (Bertius, *arminiano* che si convertirà in seguito al cattolicesimo), collega a Leida di Vorstius, commise l'imprudenza d'invitare un suo trattato nel quale sosteneva la coincidenza della dottrina arminiana con quella anglicana all'Abbot. Sulla vicenda vedi l'*Introduzione* di Gaetano Cozzi in Sarpi, (1969, pp. 701-713).

La problematica religiosa celava in realtà una tensione di carattere politico: con il partito dei controrimostranti si schierò infine lo *stadhouder*³⁸, il principe Maurizio di Nassau-Orange³⁹, che intendeva fronteggiare l'autorità del Gran Pensionario, Oldenbarnevelt, sostenitore invece dei rimostranti. Anche sul piano della politica estera le posizioni tra i due partiti erano divergenti: il partito dell'Oldenbarnevelt aveva promosso e concluso, nel 1609, le trattative di pace con la Spagna di Filippo III⁴⁰, mentre il partito opposto, il quale si opponeva alla sospensione delle ostilità e proponeva anche un impegno politico e militare a favore degli Ugonotti, si era visto costretto a subire la decisione presa dagli Stati Generali e promossa dall'Oldenbarnevelt, di cui Grotius era amico e strettissimo collaboratore⁴¹. Il filosofo era in realtà un propugnatore dell'espansionismo economico, politico e militare delle Province Unite e nei suoi testi aveva sostenuto le pretese coloniali della madrepatria⁴²; tuttavia, la situazione politica europea imponeva agli Olandesi di sospendere momentaneamente le ostilità con gli Asburgo, per concentrare le mire espansionistiche altrove.

La crisi religiosa del Sinodo venne a sovrapporsi alle problematiche politiche delle Province Unite⁴³. Oldenbarnevelt aveva sostenuto, dall'estate 1617, una strategia volta a favorire l'indipendenza politico-militare delle singole province – attuata grazie alla *Sharp Resolution*, che portava alla formazione di milizie autonome, le *waardgelders*⁴⁴ – e l'egemonia della provincia d'Olanda. Maurizio di Nassau rispose palesando la possibilità di un intervento militare e ottenne dagli Stati Generali l'autorizzazione all'arresto di Oldenbarnevelt e del Pensionario di Rotterdam, Grotius⁴⁵. Il

³⁸ Vedi Huizinga (1967, pp. 25-26). Questo testo, seppur datato, offre comunque un interessante scorcio della situazione sociale, culturale e politica delle Province Unite nel primo Seicento.

³⁹ Vedi De Michelis (1967, p. 90-103)

⁴⁰ Sui rapporti tra la Spagna e le Province Unite, all'inizio del Seicento, vedi Israel (1982, pp. 1-65). Inizialmente, Grotius non era molto favorevole alla pace con la Spagna, perché temeva, profeticamente, che una volta fugata la minaccia di un nemico esterno, sarebbero emersi divisioni e contrasti religiosi e politici interni alla nazione (Vedi ep. 100. Aan N.N. [1607] Apr. 21, in Grotius (1928–, I, p. 85). Successivamente, riconobbe che la pace poteva portare benefici indiscutibili alla prospera economia commerciale olandese (vedi ep. 110, Aan G.M. Lingelsheim, 1608 Jan. 26. ivi, p. 95). Vedi anche Corsano (1948, pp. 56-57).

⁴¹ Vedi Geyl (1961-64, I, pp. 54-63).

⁴² Cfr. Tuck (1993, pp. 160-164).

⁴³ Sul pensiero politico olandese del Cinque e Seicento vedi Van Gelderen (1992); Van Gelderen (2007, in particolare, sulla disputa arminiani-gomaristi e Grotius, pp. 395-403); Van Gelderen (2002).

⁴⁴ Vedi Israel (1995, p. 441).

⁴⁵ Vedi Tuck (1993, pp. 183-184).

processo – caratterizzato da circostanze poco trasparenti – si concluse con una *débâcle* per la fazione del Gran Pensionario: questi fu condannato alla decapitazione; Grotius e il pensionario di Leida, Rombout Hogerbeets (1561-1625), al carcere a vita⁴⁶.

La dimensione politica della vicenda è fondamentale per comprendere le drastiche prese di posizione di Sarpi e Micanzio riguardo alla *querelle* olandese. Nella citata lettera a Heinsius, Sarpi si esprime infatti in questi termini:

Christiana ista synodus [Dordracensis] apostolicam sententiam a carnali discrevit, et hac damnata, illam pie amplexa est. Et prudenter amplissimi ordines adversarios vestros linguam coercere iusserunt, defuncti munere quod principis proprium est in ecclesia. Quod vero illi hostibus se adiunxerint, nihil mirum: errores invicem maxime pugnantes et extremum dissidentes, facilius inter se conveniunt, quam cum media veritate.⁴⁷

La posizione del Servita non lascia spazio a fraintendimenti: egli si schiera apertamente a favore della fazione cui appartiene il suo corrispondente, i controrimostranti. Ancora più duro fu l'amico e confratello Fulgenzio Micanzio il quale, in una lettera a Dudley Carleton datata 7 giugno 1619, si era abbandonato addirittura a una manifestazione di giubilo per l'esecuzione dell'Oldenbarnevelt⁴⁸. L'astio dei due serviti nei confronti dei rimostranti trova una spiegazione nelle vicende personali e diplomatiche che li legavano a Dudley Carleton, al suo cappellano calvinista William Bedell e all'Inghilterra⁴⁹. Abbiamo già sottolineato che il Carleton e l'arcivescovo Abbot spesero notevoli energie per favorire la convocazione del Sinodo, ma occorre indagare le ragioni di questo particolare interesse verso gli *affaires* religiosi delle Province Unite. Giacomo I (il quale aveva sempre mostrato una particolare propensione a cimentarsi nelle dispute teologiche) – sollecitato forse dallo stesso Abbot e dai calvinisti inglesi – decise di schierarsi apertamente in occasione dell'*affaire Vorstius*, pubblicando la *His Majesties Declaration concerning his Proceedings with the States generall of the United Provinces of the Low Countries, in the*

⁴⁶ Vedi Huizinga (1967, passim); Geyl (1961-64, vol. I). Grotius si sottrasse alla pena inflittagli grazie a uno stratagemma della moglie (che gli suggerì di nascondersi in un baule dedicato al trasporto dei suoi libri). Vedi Nellen (2007, pp. 302-312).

⁴⁷ Sarpi a Daniel Heinsius, in Sarpi (1931, II, p. 223).

⁴⁸ Vedi Lettera di F. Micanzio a Dudley Carleton in *Public Record Office, Calendar State Papers*, 99, b. 22, c. 293, cit. in Cozzi (1956, pp. 559-561).

⁴⁹ Vedi Cozzi (1979, p. 126 e sgg.) e le sue note introduttive in Sarpi (1969, pp. 228-232); e *ivi*, pp. 635-642.

matter of D. Conradus Vorstius (1612), dove si scagliava contro il professore leidense, chiedendone la rimozione dall'incarico.

A ciò si aggiunge che il partito dell'Oldenbarnevelt, come abbiamo detto, era stato il promotore della tregua con la Spagna del 1609 e in Inghilterra la decisione del *Gran Pensionario* venne a sommarsi ad altri elementi che produssero una congiuntura particolarmente sfavorevole ai rimostranti olandesi. Giacomo I si era mostrato propenso a un'apertura nei confronti dei cattolici, il che aveva destato le preoccupazioni dei riformati, in particolare dei calvinisti. Inoltre, alcuni anglicani e, in particolare, Lancelot Andrewes vescovo di Ely (il quale aveva espresso profonde simpatie per la dottrina *arminiana* ed era in stretto contatto coi rimostranti e con lo stesso Grotius), era propenso a un accordo tra la monarchia inglese e la Spagna, nonché a una distensione nei confronti dei cattolici⁵⁰. George Abbot e i calvinisti temevano fortemente la creazione di una pericolosa intesa filocattolica e si mobilitarono per scongiurare questa possibilità.

È necessario tenere presente questo scenario politico-religioso internazionale per comprendere la posizione di Sarpi nei confronti dei rimostranti⁵¹. Una lettera di Daniel Hensius a Pierre Dupuy è illuminante al riguardo: in essa si riporta l'opinione di Fra' Paolo riguardo alle dispute teologiche precedenti Dordrecht e il Servita caratterizza gli arminiani con una particolare coloritura⁵², sottolineandone la familiarità con i Gesuiti. Boris Ulianich, che si è soffermato su questi passi, ha messo in luce il particolare significato delle parole utilizzate da Sarpi: gli *arminiani* sono descritti come *jesuitas* e «chi sa quale valore abbia questo termine negli scritti e nel pensiero sarpiano può avvertirne interamente il valore»⁵³. Per il Servita i gesuiti non sono solo gli strumenti del *totato*⁵⁴, ma anche, se non soprattutto, i principali fautori del *diacatholicon*, cioè dell'asse che lega la monarchia spagnola alla Chiesa di Roma e che spadroneggia quasi

⁵⁰ Vedi Cozzi (1956, p. 585).

⁵¹ Vedi Cozzi (1979, p. 123 e sgg.).

⁵² «[...] ut non male Vir sanctissimus, Servita Venetus, qui Conclusiones Dordracenses apostolicam doctrinam continere ad me scripsit, cum ex fide dignis, deploratam hominum illorum mentem ac impietatem, audivisset, *Jesuitas inter Reformatos esse natos diceret* [...]» Bibliothèque Nationale de Paris, cod. 19 Fond Dupuy, f. 107, cit. in Ulianich (1956, pp. 427-428)

⁵³ Ibid., p. 429.

⁵⁴ Con questo termine il Sarpi intende riferirsi alla supremazia che si arroga il papato sopra i governi temporali. Vedi Paolo Sarpi a Jacques Gillot, 15 settembre 1609, in Sarpi (1961, p. 134); trad. it. in Sarpi (1969, p. 275).

incontrastato sull'Italia e buona parte dell'Europa⁵⁵. Nel pensiero del Servita, la comunanza d'intenti tra la politica spagnola e quella papalina è così forte da spingerlo a sostenere ch'egli non vede differenza tra *spagnolo e gesuita*⁵⁶.

Anche Micanzio, scrivendo a Marc'Antonio de Dominis e criticandolo per la sua scelta di essersi schierato con gli *arminiani*, sottolinea la pericolosità delle loro dottrine per la Riforma, qualificandoli come Pelagiani e accusandoli di voler introdurre il "Gesuitismo"⁵⁷. L'idea di una pericolosa collaborazione tra arminiani e Compagnia di Gesù è espressa, non a caso, anche dal citato vescovo Abbot, in una lettera a Dudley Carleton⁵⁸ e, secondo quanto scriveva Micanzio allo stesso Carleton, la *Istoria del Concilio tridentino* doveva comparire in coincidenza con il Sinodo di Dordrecht, il che testimonia che i serviti veneziani interpretarono la vicenda di Dordrecht come un momento determinante della lotta contro il *diacatholicon*⁵⁹.

A ciò si aggiunga anche la vicenda della *falsa* "congiura di Bedmar", che sembrava essere stata ordita tra 1617 e 1618 dall'ambasciatore spagnolo a Venezia, marchese di Bedmar, ai danni della Serenissima e che portò alla repentina mobilitazione del Consiglio dei Dieci e all'immediata esecuzione di alcuni presunti cospiratori⁶⁰.

Stando così le cose, non stupisce che i frati veneziani attribuissero un significato eminentemente politico alla vicenda olandese⁶¹, come conferma il coinvolgimento di Sarpi nelle trattative legate all'alleanza segreta stretta l'anno successivo alla chiusura del concilio olandese (1620), tra Venezia e i

⁵⁵ Gli attacchi nei confronti dei Gesuiti sono estremamente frequenti nel carteggio sarpiano. Vedi ad es. le lettere a Jérôme Groslet de l'Isle, in Sarpi (1931, I., p. 43, pp. 60-61; p. 69); a Francesco Castrino, ivi, II, p. 18; p. 87; p. 89; a Jean Hotman de Villiers, in Sarpi (1961, p. 192); a Jacques Leschassier, ivi, p. 17 e p. 90.

⁵⁶ Vedi Sarpi a Francesco Castrino, 20 gennaio 1609, in Sarpi (1931, II, p. 18).

⁵⁷ Di questa lettera rimane una trascrizione in lingua inglese, nella quale leggiamo: «I remember that in a summary of the opinions of the Arminians, not only myself, but Padre Paolo had a conceit that howsoever it be esteemed, yet that *it is very dangerous doctrine unto the Reformed Religion*, and that going along by a Pelagianism *it would introduce Jesuitism* which in very deed tend covertly to displant Christianity». Petsworth, Mss 62, pp. 119-125, cit. in Gabrieli (1957, p. 227, nota). Vedi anche Malcolm (1984, p. 53 e sgg.).

⁵⁸ Abbot sosteneva che lo stesso Wtenbogaert avesse colloqui frequenti con i Gesuiti. Vedi Cozzi (1956, p. 584).

⁵⁹ Ivi, p. 583 e sgg.

⁶⁰ Su questa vicenda vedi Spini (1991).

⁶¹ Vedi anche la lettera di Sarpi a Christoph von Dohna, nella quale il Servita insinua che l'ambasciatore degli Stati Generali «essendo di Barnevelt» possa dipendere dalla Spagna. Paolo Sarpi a Cristoph von Dohna, 7 luglio 1609, in Sarpi (1931, II, p. 151).

Paesi Bassi. L'incarico di trattare l'accordo fu affidato all'ambasciatore Cristoforo Surian⁶² e la minuta dell'incarico o "*modula di collegazione*", che risale al novembre 1619, fu redatta proprio da Sarpi⁶³. Il 30 novembre, il Senato veneto (con deliberazione segreta) approvava il testo con leggere modifiche⁶⁴. L'accordo di mutua alleanza aveva una vocazione spiccatamente strategico-militare e prevedeva di «unirsi insieme con special confederazione a comune difesa di ambedue li stati in questi tempi turbolenti, quando li movimenti di guerra in diverse parti di Europa eccitati, consigliano ogni principato assicurar maggiormente le cose sue»⁶⁵. Come ha sottolineato Giovanni Da Pozzo, l'intesa, che doveva durare 15 anni, «non teneva del tutto celata la sua meta antispagnola»⁶⁶. Se si presta attenzione alle date degli accordi e del Sinodo, è facile intuire che il successo del partito più ostile alla Spagna, cioè i controriformisti, fosse stato decisamente più propizio per la politica estera veneziana e si capisce anche il sostegno aperto e militante di Sarpi e Micanzio nei confronti dei *gomaristi*.

3. Sarpi e i dissidi religiosi. L'*affaire Vorstius* e la "cura" della religione

Se la politica internazionale può fornirci elementi per capire la posizione tenuta da Sarpi e Micanzio riguardo al Sinodo di Dordrecht; d'altro canto, è interessante osservare quale fosse, in generale, l'atteggiamento di Fra' Paolo riguardo ai dissidi religiosi e alle differenti confessioni in seno alla Riforma. È noto che il Servita fosse interessato alla possibilità d'introdurre il protestantesimo a Venezia, ma, nonostante i contatti frequenti con i calvinisti inglesi non è chiaro per quale confessione riformata propendesse il Servita⁶⁷. Inoltre, com'è stato ampiamente dimostrato, le sue attenzioni nei confronti della Riforma avevano una vocazione eminentemente politica⁶⁸.

⁶² Vedi l'*Introduzione* di Giovanni da Pozzo, in Sarpi (1968, pp. 132-133).

⁶³ Archivio di Stato Veneto (ASV), *Consultori in iure*, F. 13, c. 409. Il testo sarpiano è pubblicato in Sarpi (1968, p. 549).

⁶⁴ La deliberazione del Senato si trova in ASV, *Senato, Deliberazioni, Secreta*, a. 1619, Rg. 115, cc. 114-114v.

⁶⁵ Sarpi (1968, p. 549).

⁶⁶ Vedi l'*Introduzione* di Da Pozzo, in Sarpi (1968, p. 132).

⁶⁷ Gaetano Cozzi, che ha messo in luce i rapporti di Sarpi con i Calvinisti, soprattutto inglesi, aveva inizialmente affermato una sua adesione al calvinismo. Vedi Cozzi (1956, p. 593). Negli anni successivi, lo storico divenne più prudente, evidenziando lo scetticismo sarpiano intorno ai temi religiosi. Vedi *La formazione culturale e religiosa. Nota Introductiva*, in Sarpi (1969, pp. 31-35).

⁶⁸ Per una rassegna vedi Baldin (2018, pp. 128-135).

Infatti, se gli scambi epistolari e i colloqui con Christoph Von Dohna sembrerebbero suggerire un'aperta inclinazione al protestantesimo⁶⁹, vi sono altri indizi che rivelano un'insofferenza del frate nei confronti dell'irrigidimento dogmatico e, in generale, verso ogni diatriba teologica⁷⁰. Rivolgendosi, per esempio, all'ugonotto Jérôme Groslot de l'Isle, il Servita si opponeva alla proliferazione inutile e ipertrofica dei dogmi, manifestando il suo disappunto nei confronti di controversie e divisioni che avevano il solo scopo di dividere il fronte riformato⁷¹. Particolarmente interessanti sono le opinioni che Sarpi espresse sulle dispute legate proprio all'*affaire Vorstius*⁷² e che coinvolsero, come sappiamo, anche Giacomo I. Egli riteneva che il re d'Inghilterra avesse dedicato un'eccessiva e inutile attenzione a una disputa che, se fomentata, avrebbe avuto il solo fine di produrre ulteriori fratture, divisioni e incomprensioni in seno alla Riforma⁷³. La stessa idea è espressa riguardo alla diatriba che aveva visto scontrarsi Daniel Tilenus, e Pierre du Moulin⁷⁴. Sarpi manifestò dunque apertamente il proprio disappunto nei confronti delle tensioni sorte tra i protestanti, scrivendo anche, a Jean Hotman de Villiers: «Un tempo è, che io vedo la poca unione fra i ministri della religione riformata in Olanda, in Francia, et altrove, con dubio che non habbia qualche cattivo essito»⁷⁵.

Il Servita ebbe modo di esprimersi ancora sull'*affaire Vorstius*, dietro richiesta dell'ambasciatore Carleton. Questi aveva inviato a Fra' Paolo il testo scritto da Giacomo I contro Vorstius e aveva chiesto al frate un parere intorno alla questione (aspettandosi, evidentemente, un'aperta adesione alle posizioni del re d'Inghilterra). La risposta di Sarpi aveva tutt'altro tenore.

⁶⁹ Vedi soprattutto il resoconto dei colloqui privati tra Sarpi e von Dohna, in Sarpi (1931, II, pp. 121-132) e lo scambio epistolare tra i due. Ivi, p. 134; p. 140 e p. 145. Vedi anche la lettera a Philippe Duplessis Mornay, il "papa degli Ugonotti", ivi, p. 206 e l'epistolario con Jérôme Groslot de l'Isle, ivi, I, p. 217, p. 231 e p. 237.

⁷⁰ Vedi Cozzi (1979, p. 126 e sgg.).

⁷¹ «Io tengo che molte differenze siino pure verbali, e mi eccitano alle volte a ridere; altre potrebbero restar salva la pace; altre con facilità si comporrebbero: ma il tutto è che ambe le parti sono d'accordo in questo, di non volersi comporre e di reputare la dissensione irreconciliabile. Doi litiganti mai s'accordano, sin che vi è in alcuno d'essi speranza di vincere; ma dove vi è certezza, non bisogna pur nominar l'accordo. Anche le parti al presente tengono per certo dover restar superiori: una [la chiesa protestante] per mezzi divini, l'altra [la chiesa cattolica] per umani». Sarpi a Groslot de l'Isle, Venezia, 7 luglio 1609, in Sarpi (1931, I, p. 86). Vedi anche la lettera a Jean Hotman de Villiers, del 28 aprile 1609, in Sarpi (1961, p. 185).

⁷² Vedi la nota introduttiva di Cozzi, *Scrittura su Vorstio*, in Sarpi (1969, pp. 707-713).

⁷³ Vedi Sarpi a Jean Hotman de Villiers, 22 giugno 1612, in Sarpi (1961, pp. 203-204).

⁷⁴ Sarpi a Jean Hotman de Villiers, 17 agosto 1612, ivi, p. 206.

⁷⁵ Sarpi a Jean Hotman de Villiers, 28 settembre 1612, ivi, p. 207.

Dopo le preliminari considerazioni sulla sua incompetenza a ergersi a giudice di tali problematiche teologiche, il Servita affermava di voler analizzare la questione da due punti di vista: «Uno considerandola in ragione di Religione, l'altro con modo di discorso humano»⁷⁶. Ecco come si esprime Sarpi:

Per quello che tocca la Religione ella è una licenza di sentire et parlare della Divinità (*sic*), dovunque l'huomo crede che la fede o la pietà non costringa a stare nei termini. Questa immagine guardandola in prima faccia può parer indecente, essendo cosa certa che la licenza non conviene se non sopra l'indifferente, et le cose Divine debbono esser stimate tutte eccellenti, et il trattarle con libertà di discorso è un haverle per basse; ma l'equivocazione è causa di questa apparenza, imperò che se per indifferente s'intende quello a cui non è dovuta riverenza, niente di Divino può esser tenuto per tale; ma se per indifferente s'intende quello che può esser assonto o non assonto in uso, non è inconveniente che vi sia alcuna cosa Divina, la quale con riverenza possi speculare, et l'altro per riverenza contentarsi d'ignorare.⁷⁷

Qui Sarpi tocca l'importantissimo e dibattutissimo tema della distinzione tra *fundamentalia fidei* e questioni indifferenti, i cosiddetti *adiaphora*, che era presente nella scrittura del Vorstius e, come vedremo, sarà d'importanza capitale negli scritti di Grotius⁷⁸. Sebbene, di primo acchito, Sarpi pare discostarsi dalla posizione del Vorst, laddove scrive che «tutte le cose divine sono *fondamentali*, perché tutte *eccellenti*», nondimeno, citando San Paolo⁷⁹, afferma che vi possano essere alcune «cose Divine» che possono essere tranquillamente ignorate, a patto che si osservino tre principi. Il primo è che «chi s'astiene dall'indifferente non giudichi o condanni chi se ne vale. Il 2° che chi se ne serve non sprezzi l'astinente. Il 3° è forse più severo di tutti, che nessuno usi la libertà nelle cose indifferenti con scandalo del fratello debole, il quale per infirmità di

⁷⁶ Paolo Sarpi a Dudley Carleton, in Sarpi (1969, p. 714).

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Vedi *De Veritate Religionis Christianae*, XVII, in Grotius (1679, III, p. 44 a e b). Cfr. anche *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Pietas*, ivi, p. 111 b; *Oratio ab Hugone Grotio*, ivi, p. 178 b. Sul tema della distinzione tra *fundamentalia fidei* e *adiaphora* sono ancora importanti e attuali le analisi di Cantimori. Vedi Cantimori (2009, pp. 323-331) e Cantimori (1975, pp. 187-188).

⁷⁹ «Affermò S. Paulo che il christiano è chiamato in libertà rispetto all'uso delle cose indifferenti, sì che in facultà nostra è il valersene, o no, con conditione però che tanto quello, che se ne serve, quanto quello, che se n'astiene, lo faccia a gloria di Dio, et con rendimento di grazie [...]». Paolo Sarpi a Dudley Carleton, in Sarpi (1969, p. 714). Cfr. *Corinzi*, I, 8, 9-13.

coscienza si reputa obligato all'astinentia»⁸⁰. Sarpi raccomanda in particolare di non abusare della libertà d'interpretazione, ma non perché questa possa scadere nell'oltraggio alla maestà divina, quanto, piuttosto, perché un'eccessiva libertà di «opinare» possa scandalizzare le «conscienze inferme» del volgo:

Ma sopra tutto usando la libertà nostra di opinare dobbiamo guardarsi di non scandalizar le conscienze inferme le quali tengono qualche opinione indifferente per necessaria overo per contraria alla sana dottrina; et quando alcuna nova openione passa per la mente, inanzi il publicarla, sia fatto un essato, et perfetto essamine, per quale si resolvi che nessuna conscienza inferma possi receiver scandolo.⁸¹

Dei tre precetti da lui individuati, Sarpi ritiene che il terzo sia «ben assai difficile, recercandosi una cautione esquisita et una accuratezza in comprendere la capacità di quelli con chi si parla, et la dispositione in quel tempo particolare». D'altro canto, «la cognitione delle oportunità è il colmo della sapientia humana: ma *mettendo un libro in stampa* credo esser cosa in possibile». Infatti, «[q]uello capiterà apunto in mano di chi non converrebbe, et nelli tempi quando sono sono sogeti più agl'intopi [...]»⁸².

Qui Sarpi tocca due temi estremamente rilevanti: in primo luogo, sottolinea l'evidente difficoltà di determinare il grado di cultura e consapevolezza del proprio interlocutore, ma soprattutto insiste sulla necessità di porre un rimedio alla diffusione di dottrine potenzialmente deleterie per «la salute degli infermi» quando queste sono esposte in un libro a stampa, perché esse vengono a incontrare un pubblico vastissimo.

Il tema della stampa e della diffusione di opinioni e dottrine perniciose è centrale nella filosofia politica sarpiana ed è affrontato dal Servita in diversi scritti⁸³. In un consulto del 18 novembre 1613, che avrà una larghissima diffusione europea col titolo *Historia dell'Inquisitione* – e che, come abbiamo visto, era ben noto anche a Grotius – Sarpi si sofferma sul problema della proibizione dei libri, sottolineando l'importanza per l'autorità civile di mantenere un controllo puntuale e capillare sulla stampa. Infatti, «La materia de' libri par cosa di poco momento perché tutta di parole; ma da quelle parole vengono le opinioni del mondo, che causano le

⁸⁰ Ivi, pp. 714-715.

⁸¹ Ivi, p. 715.

⁸² Ivi, p. 716.

⁸³ Vedi i consulti: *Del vietare la stampa di libri perniciosi al buon governo* (17 agosto 1615) in Sarpi (1958, pp. 213-220) e *Del confutar scritte malediche*, 29 genaro 1620 (more veneto), in Sarpi (1969, pp. 1170-1180).

parzialità, le sedizioni e finalmente le guerre. Sono parole sì, ma che in conseguenza tirano seco eserciti armati»⁸⁴. In questo scritto, Sarpi insiste in particolare sul controllo delle dottrine religiose, contestando apertamente l'opinione che «la cura della religione non appartenga al principe»⁸⁵, cioè all'autorità secolare. Infatti:

[...] non può restar tranquillo uno stato nascendo mutazione della religione; e que' medesimi che consiglino li principi di non intromettersi in cose della Chiesa dicono però in altre occasioni la vera religione esser fondamento delli governi. Sarebbe grand'assurdità, tenendo ciò per vero, sì come è verissimo, il lasciarne cura totale ad altri, sotto pretesto che sono cose spirituali dove la temporale autorità non arriva, ovvero che il principe abbia maggior occupazione di questa.⁸⁶

La conclusione di Sarpi è perentoria: «questa cura (*i.e. della religione*) è del principe»⁸⁷. La stessa idea è presente nel suo scritto dedicato all'affaire Vorstius. Indipendentemente dalla distinzione tra *fundamentalia fidei* e *adiaphora*, spetta sempre e comunque al magistrato civile, in ultima istanza, di decidere quali dottrine debbano essere tollerate e diffuse:

Crederei bene che potesse il Magistrato civile come bailo della chiesa assolutamente proibire la divulgatione delle nove openioni, se ben indifferente et sempre temer occasioni di scandolo senza puoter esser imputato di giudicar il servo d'altri, poi che è volontà del patrono universale che ogni precetto di ufficio possi esser comandato anco nelle pubbliche leggi.⁸⁸

Il compito di decidere quali dottrine siano lecite all'interno di uno Stato pertiene dunque alla massima e assoluta autorità all'interno dello Stato stesso: il sovrano.

Come vedremo, la posizione espressa da Sarpi in questi scritti e l'uso delle citazioni paoline nella scrittura su Vorstius, presentano notevoli analogie con quanto sostiene Grotius nel *Decretum pro pace ecclesiarum* (1614), ma soprattutto nel *De imperium summarum potestatum circa sacra*, scritto tra il 1614 e il 1617 e apparso postumo nel 1647.

⁸⁴ *Sopra l'ufficio dell'Inquisizione*, in Sarpi (1958, p. 190).

⁸⁵ *Ivi*, p. 153.

⁸⁶ *Ivi*, p. 154.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Paolo Sarpi a Dudley Carleton, in Sarpi (1969).

4. Grotius e i dissidi religiosi: Il *Decretum pro pace ecclesiam*.

Nel gennaio del 1614 fu affidato a Grotius – affiancato da Pierre Bertius e Johann Wtenbogaert – il compito di redigere il decreto con il quale gli *Ordines* d'Olanda e Westfrisia affrontavano la problematica dei dissidi religiosi che vedevano scontrarsi *arminiani* e *gomaristi*⁸⁹. Per ciò che concerne la *vexata quaestio* della disputa, il *Decretum* sostiene che «la nostra salvezza dipende soltanto da Dio, mentre solo da noi stessi può essere causata la nostra rovina»⁹⁰. Tuttavia, il *Decretum* non si sofferma sui contenuti del dissidio teologico, ma si preoccupa di sancire ciò che è lecito e salutare per la pace sociale. Nelle parole di Grotius, gli *Ordines* avrebbero preso la decisione di dirimere le controversie fondandosi «su quell'autorità che [...] compete [loro] come somme e legittime autorità in base alla santa parola di Dio e agli esempi di quei re, principi e città che hanno abbracciato la riforma della religione»⁹¹. Il cuore del *Decretum*, poi, è steso facendo appello all'autorità di San Paolo:

[...] abbiamo ordinato e ordiniamo che nelle interpretazioni sopra ricordate, ciascuno osservi attentamente il monito di S. Paolo, (Rom. XII, 3⁹²), il quale insegna che nessuno deve sapere oltre ciò che è opportuno, ma deve abbracciare un sapere sobrio, nella misura del grado di fede che Dio gli ha concesso.⁹³

Grotius sostiene inoltre che «nelle accademie e nelle riunioni dei dotti e degli interpreti della parola di Dio si sia soliti organizzare dei colloqui (cosa che, d'altronde, anche noi approviamo) sul significato di quei luoghi della Sacra Scrittura in cui si tratta della predestinazione e dei problemi a essa connessi – per cui può accadere che persone diverse manifestino pareri diversi»⁹⁴. Nondimeno, è estremamente importante, secondo il filosofo olandese, che queste discussioni speculative non *turbino le coscienze del volgo* e che rimangano confinate all'interno dell'ambiente in cui nascono:

⁸⁹ Vedi la nota introduttiva all'edizione italiana del testo a cura di Lucia Nocentini, in Grotius (1993, pp. LXI-LXVII); Firpo (1989, pp. 137-153). Il testo del *Decreto* è presente anche ivi, alle pp. 170-171. Sulla posizione di Grotius intorno alle dispute religiose vedi Lagrée (1991).

⁹⁰ *Decretum illustrium ac potentum Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pro pace ecclesiarum, munitum Sacrae Scripturae auctoritate, et recentiorum Doctorum testimoniis*, in Grotius (1679, III, p. 141), tr. it. in Grotius (1993, p. 2).

⁹¹ Ivi, tr. it. p. 1.

⁹² «*Ne quis supra modum sapiat ultra quam oportet sapere, sed sapiat ad sobrietatem*»,

⁹³ Ivi, p. 2

⁹⁴ *Ibidem*.

Ciò nonostante non vogliamo che siano proposte al popolo pubblicamente o dalla cattedra o in altro modo, dispute troppo approfondite, che contro il nostro parere e il nostro ordine comportino quelle posizioni estreme e assurde che [...] sono attribuite ad alcuni.⁹⁵

Il *Decretum* si chiude infine con l'appello alla carità cristiana, ricordando a tutti che il fine è essenzialmente «il bene dello Stato e della Chiesa e [...] l'utilità e la tranquillità del popolo»⁹⁶. Nel manifesto steso da Grotius in difesa del decreto – lasciato incompiuto e pubblicato postumo solo nel 1679 – il filosofo sostiene che sarebbe stato auspicabile giungere alla soluzione del conflitto teologico attraverso la convocazione di un sinodo. Tuttavia:

[...] se l'asprezza d'animo dei pastori è tale che un sinodo (come spesso è avvenuto) aggraverebbe più che guarire il male, allora è dovere del magistrato, dopo aver dato ascolto al parere degli uomini più dotti, porre certi limiti alla libertà, perché essa non si trasformi in licenza sfrenata e, all'interno di essi, difendere con il suo potere e la sua forza, la pace della Chiesa.⁹⁷

I testi groziani presentano evidenti analogie con quanto sostenuto da Sarpi: Grotius esprime la medesima preoccupazione riguardo alla divulgazione di opinioni religiose che, totalmente indifferenti in riferimento alla religione e alla salvezza, hanno il solo scopo di dividere i fedeli in fazioni e turbare, non solo la pace religiosa, ma anche, se non soprattutto, quella civile. Ad avvicinare il pensiero dei due autori sono anche le citazioni paoline: sebbene i due facciano riferimento a luoghi diversi⁹⁸, nondimeno, entrambi i pensatori sembrano concordare sull'idea che, attenendosi all'insegnamento di San Paolo, si possono fugare i pericoli di scismi religiosi: astenendosi dal giudicare le posizioni espresse dagli altri gruppi religiosi e concordando su poche questioni fondamentali. Come abbiamo avuto modo di osservare, i moventi che spingevano Sarpi a cercare una concordia tra i riformati erano, principalmente, di ordine politico: limitare lo strapotere del *diacatholicon* e dei gesuiti, che egli considerava il principale nemico della “sua” Venezia. Scrivendo a Jean Hotman De Villiers, il Servita si esprime in questi termini:

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, tr. it. p. 3.

⁹⁷ *Defensio Decreti Ordd. Hollandiae pro pace Ecclesia*, in Grotius (1679, III, p. 196 a); tr. it. in Grotius (1993, p. 6).

⁹⁸ Grotius cita: *Rm. XII, 3*, mentre i riferimenti del Servita sono: *Rm. XIV, 1* e *sgg.e Cor. VII*.

Veramente con buona ragione vostra Signoria *deplora le divisione nate e che vanno nascendo nella religione*, di che si può attribuire gran parte della causa a *giesuiti*, li quali con molta arte la seminano tra gl'altri, mentre che essi tengono se medesimi e li seguaci in isquisita unione, con speranza di far il suo partito più potente quando averanno moltiplicati gl'altri: arte spagnola di rendersi potenti col dividere le monarchie et stati.⁹⁹

Qui Fra' Paolo ribadisce il parallelismo spagnolo-gesuita e suggerisce anche le ragioni squisitamente politiche della sua simpatia per i Paesi riformati. Come abbiamo visto, le ragioni del suo sostegno alla causa dei controriformatori vanno ricercate nel quadro politico europeo dell'epoca, e soprattutto nella scelta dei riformatori e del loro capo *Oldenbarnevelt*, di assumere una posizione conciliante nei confronti della Spagna.

Eppure, possiamo supporre che Paolo Sarpi si sarebbe formato ben altra opinione dei riformatori se avesse saputo quali erano le loro posizioni e soprattutto le ragioni affermate da Grotius riguardo allo *jus circa sacra*. Fiorella De Michelis ha sottolineato che l'adesione del filosofo olandese al partito arminiano si motiva «prima di tutto e pienamente sul piano politico e in maniera solo meno incondizionata sul piano dottrinale»¹⁰⁰. È lo stesso pensatore a scriverlo, in una lettera a F. van den Sande, *advocatus fiscalis* della Gheldria, del 27 gennaio 1614:

Contraremonstantibus minus aequus videor. Fateor esse quae in ipsis aut omnibus aut plerisque improbem: hoc imprimis quod ecclesiam nobis fingunt publicam, quae a publica potestate formam exteriorum legesque non accipiat. Deinde, quod soli in ecclesia regnare volunt, exclusis aliis nec minus piis nec minus bonis; id quoque mihi minime placet.¹⁰¹

La posizione di Grotius non sorprende, perché sin dagli anni '80 del Cinquecento, i calvinisti olandesi ortodossi avevano manifestato disappunto nei confronti del controllo da parte del magistrato civile sulle questioni religiose e, in generale, sull'autorità ecclesiastica, scontrandosi in seguito con la linea politica promossa dall'*Oldenbarnevelt* e dallo stesso Grotius¹⁰². Questa problematica divenne ancor più scottante e significativa nel contesto della diafrasi tra arminiani e gomaristi, come si evince anche dalla posizione del teologo Gijsbert Voet (Voetius), il quale si scontrò con Grotius. Voetius fu uno dei protagonisti del Sinodo di Dordrecht e sostenne, anche in seguito, l'impossibilità da parte del magistrato civile di esercitare una qualsiasi

⁹⁹ Paolo Sarpi a Jean Hotman de Villiers, 16 novembre 1612, in Sarpi (1961, p. 209).

¹⁰⁰ De Michelis (1967, p. 141).

¹⁰¹ Ep. 312, Aan F. van den Sande, 1614 Jan. 27, in Grotius (1928–, I, p. 292).

¹⁰² Vedi Van Gelderen (2007, p. 397).

forma di potere ecclesiastico e di controllo diretto sulle questioni religiose¹⁰³.

Proprio sul terreno del controllo delle questioni religiose da parte dell'autorità secolare, le posizioni di Sarpi e Grotius sono particolarmente affini, come si evince chiaramente dal *De imperio summarum potestatum circa sacra*.

5. Lo *jus summarum potestatum circa sacra*.

Grotius stese il *De imperio* tra il 1614 e il 1617, con l'intento di dirimere, una volta per tutte, le controversie religiose all'interno delle Province Unite e, secondo l'autore, si sarebbe raggiunto questo obiettivo solo affidando la cura degli affari religiosi direttamente al potere temporale.

Nel I capitolo Grotius spiega perché l'autorità *circa sacra* pertenga al potere temporale e sviluppa la sua argomentazione a partire da un'analisi concettuale del lemma *Summa Potestas* (Autorità Sovrana):

Per Autorità Sovrana intendo la persona o l'assemblea (*caetum*) che governi su di un popolo e *che non abbia che Dio al di sopra di sé*. [...] Ho detto "persona" o "assemblea", per far capire che con questo nome indico non solo i re propriamente detti, che i più chiamano "assoluti", ma anche gli ottimati in una repubblica aristocratica, così come il senato, e ugualmente gli ordini, o con qualunque altra denominazione essi vengano designati. [...] questa autorità è subordinata solo all'autorità di Dio: perciò viene infatti designata come "autorità suprema", per il fatto di non avere tra gli uomini alcuna autorità che le sia superiore.¹⁰⁴

Stando a questa definizione, è impossibile pensare che esista alcun individuo singolo o collettivo in grado di sottrarsi al potere dell'autorità sovrana, che «si estende non solo in ordine alle cose profane, ma anche a quelle sacre»¹⁰⁵. Grotius intende provare la sua affermazione con «brevi argomenti», il primo dei quali è fondato sull'«unità della materia che costituisce l'oggetto dell'Autorità Sovrana»¹⁰⁶. Grotius riprende la

¹⁰³ In particolare nella sua *Politica Ecclesiastica* (1663-76). Vedi la voce Voetius, Gisbertus, a cura di Han van Ruler, in van Bunge (2003, pp. 1030-1039). Sul dibattito intorno allo *jus circa sacra*, nel contesto della diatriba tra rimostranti e controrimostranti, vedi Bordoli (2016, pp. 130-139).

¹⁰⁴ *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, I, 1, in Grotius (1679, III, p. 203 a); tr. it. Grotius (1993, pp. 13-14).

¹⁰⁵ *Ibidem*; tr. it. p. 14.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

concezione bodiniana della sovranità¹⁰⁷ e ritiene che la natura stessa del *potere sommo* dell'autorità sovrana lo renda naturalmente inalienabile e indivisibile. Perciò:

[...] nessun tipo di ragionamento rende ammissibile che si sottragga alcunché al potere dell'Autorità Sovrana. Infatti questa stessa cosa che le si vorrebbe sottrarre, o non sarebbe soggetta ad alcuna autorità terrena, o la si intenderebbe subordinata ad una autorità diversa da quella sovrana. [...] Se poi quanto si sottrae al potere dell'Autorità sovrana lo subordiniamo a quello di un'altra, allora sicuramente si avranno *due somme autorità in un'unica nazione*, il che contrasta radicalmente con la natura del suo essere sommo.¹⁰⁸

Il pericolo rappresentato dalla presenza di due autorità sovrane e indipendenti nel medesimo Stato è denunciato, negli stessi anni, da Sarpi, ma – come vedremo – questa non è l'unico elemento in comune con il Servita.

Nelle pagine seguenti Grotius adduce diverse prove a sostegno della sua tesi: la testimonianza di Tertulliano, la lotta dei Santi Padri contro il politeismo – la quale attesta ampiamente che ciò che è *sommo* «non può essere che “unico”» – e, infine, la metafora anatomica. Essa conferma che «così come nell'uomo vi è una sola volontà che fa muovere tutte le membra e presiede alle loro azioni, allo stesso modo nel corpo sociale la fonte delle obbligazioni deve essere unica»¹⁰⁹. Peraltro, anche le Sacre Scritture attestano ampiamente che un uomo non possa servire due padroni¹¹⁰.

Tuttavia, Grotius non fa riferimento solo ai testi Sacri e ai padri della Chiesa: il testo del *De Imperio* è intessuto di riferimenti a importanti filosofi e giuristi dell'epoca precedente e contemporanea, tra i quali figurano Tommaso, il Caetano, Vitoria, Suárez, Bodin, Bucerus, Whitaker, Andrewes e altri ancora; ma soprattutto è importante osservare che le argomentazioni groziane non si limitano a considerare i benefici dello *jus circa sacra* per ovviare al problema delle dispute dogmatiche. Egli riflette infatti sulle finalità per cui viene istituita l'autorità sovrana, tra le quali figura, naturalmente, il mantenimento dell'ordine sociale. Di conseguenza, «vi è anche un'altra giusta ragione per cui l'Autorità Sovrana deve avere diritto d'imperio in ordine alle cose sacre, ed è questa: in quanto la religione contribuisce notevolmente anche alla felicità temporale e alla concordia

¹⁰⁷ Jean Bodin è citato direttamente da Grotius, nelle pagine seguenti. Ivi, I, 3, p. 204 a; tr. it. p. 18.

¹⁰⁸ Ivi, I, 3, p. 203 b; tr. it. p. 15.

¹⁰⁹ Ivi, p. 204 a; tr. it. p. 16.

¹¹⁰ *Ibid.*; tr. it. p. 17.

sociale»¹¹¹. La *natura* della religione «è tale da rendere gli uomini *sereni, ligi e amanti della patria e custodi del diritto e della giustizia*»¹¹². Questa funzione sociale della religione si manifesta, naturalmente, anche nelle religioni pagane e Grotius intravede, probabilmente, l'accusa di machiavellismo che potrebbe essergli rivolta. Per ovviare a questo problema precisa che:

Per quanto in verità anche la falsa religione talvolta contribuisca alla pace e tranquillità terrena, si da osservare che è stata attribuita talora alla superstizione una grande efficacia per governare la moltitudine, tuttavia, quanto più la religione è vera, tanto più pienamente adempie a questa finalità.¹¹³

Nel capitolo II, Grotius individua anche dei limiti all'autorità sovrana, poiché questa non si estende di norma a ciò che egli definisce *azioni interne*, cioè agli atti che non si manifestano pubblicamente. Infatti, l'autorità civile deve interessarsi unicamente alle azioni che hanno una ricaduta sociale e, di conseguenza, solo «se congiunte con atti esterni le azioni interne vengono a cadere di necessità sotto la giurisdizione dell'autorità umana»¹¹⁴. Nello stesso capitolo Grotius si sofferma sull'annoso tema della distinzione tra *fundamentalia fidei e adiaphora*, per sostenere che i primi sono, in fondo, pochissimi e stabiliti direttamente da Dio, per cui «nelle faccende ecclesiastiche, come del resto nelle altre cose, il governo, o meglio il Potere supremo, spetta a chi detiene l'Autorità Sovrana», a patto che, naturalmente, nessuna delle cose decretate sia in aperto contrasto con «le norme della fede e della carità definite da Dio o contro l'eterna norma dell'equità»¹¹⁵. Le conseguenze di quest'impostazione sono evidenti e sono esplicitate da Grotius nei capitoli successivi. Qui si afferma chiaramente – con ampie citazioni evangeliche e dai padri della Chiesa – che gli ecclesiastici non detengono alcun potere coercitivo, ai *pastori*, infatti non è stato concesso il «potere di obbligare, per diritto divino, qualcuno, alla maniera del Potere Sovrano»¹¹⁶. La Chiesa non può detenere dunque alcuna *autorità coattiva* (*potestas coactiva*¹¹⁷) ed essa «in terra si comporta non come “cittadina” (*municeps*), bensì come “inquilina” (*inquilina*) e, appunto, gli inquilini non

¹¹¹ Ivi, I, 11, p. 206 b; tr. it. p. 26.

¹¹² Ivi, I, 13, p. 206 b; tr. it. p. 27.

¹¹³ Ivi, p. 207 a; tr. it. p. 28.

¹¹⁴ Ivi, III, 9, p. 214 a; tr. it. p. 53.

¹¹⁵ Ivi, III, 13, p. 215 b; tr. it. p. 59.

¹¹⁶ Ivi, IV, 7, p. 220 a; tr. it. p. 83.

¹¹⁷ Ivi, p. IV, 9, p. 220 b; tr. it. p. 86.

sono detentori di un “potere” (*imperium*)»¹¹⁸. Ciò non implica che la Chiesa non possa detenere un potere sommo, ma in tal caso i fedeli danno vita a uno «Stato particolare, come sembra sia accaduto ai Giudei, al tempo dei Maccabei»¹¹⁹. La sovranità, infatti, è inalienabile e non trasferibile¹²⁰.

Nel capitolo quinto, Grotius sembra attribuire due “giudizi sommi”, seppur differenti, all’autorità secolare e a quella ecclesiastica. Egli scrive infatti che «nelle cose sacre» la Chiesa esercita un «giudizio *direttivo*», mentre l’Autorità Sovrana un giudizio «*imperativo*»¹²¹, tuttavia, nei paragrafi e capitoli seguenti Grotius pone un’enorme differenza tra i due, che si palesa nella distanza che separa il *consilium* dall’*imperium*¹²², com’egli ribadisce nel capitolo successivo. Inoltre, egli ritiene che il comando dell’autorità sovrana debba essere osservato anche qualora si tratti di un’autorità *empia*, a patto che – naturalmente – ciò che viene comandato non sia in aperto contrasto con la legge di Dio:

Da ciò segue che sono valide anche in ordine alle cose sacre tutte quelle ingiunzioni dell’Autorità Sovrana che, se anche non sono fondate su una giusta opinione del fatto religioso e neppure su di un’equa venerazione di Dio, purtuttavia non sono in contrasto antitetico con la legge di Dio, come dimostrano numerosi esempi. Il faraone era empio, e tuttavia il popolo ebraico non osò uscire dal territorio egiziano per fare sacrifici, se non col suo permesso.¹²³

Grotius affronta anche il tema dei *sinodi* (capitolo VII), la cui origine risale all’assemblea generale di tutti i ceti nell’*Ecclesia* dell’antica Grecia¹²⁴. Il *sinodo* si distingue dal Senato e non ha dunque un numero limitato di membri¹²⁵. La sua origine deriva dal diritto naturale e dalla constatazione dell’uomo come animale sociale¹²⁶, ma esso non è fondato sul diritto naturale assoluto¹²⁷. D’altro canto, l’autorità d’imperio sopra il sinodo spetta naturalmente all’Autorità Sovrana, che non riconosce superiore se non Dio

¹¹⁸ *Ibidem*, tr. it. modificata.

¹¹⁹ Ivi, IV, 11, p. 221 a; tr. it. p. 87.

¹²⁰ Ivi, IV, 13, p. 221 b; tr. it. p. 89.

¹²¹ Ivi, V, 2, p. 222 a.

¹²² Ivi, VI, 6, p. 229 a; tr. it. p. 130.

¹²³ Ivi, VI, 12, p. 225 a; tr. it. p. 108.

¹²⁴ Ivi, VII, 1, p. 233 b.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, VII, 2, p. 234 b.

¹²⁷ Ivi, VII, 3, pp. 234 b-235 b.

ed esercita il *plenissimum Imperandi jus*¹²⁸. I Sinodi rappresentano lo strumento più semplice per “governare” la religione, ma talvolta non sono utili, né necessari¹²⁹. Inoltre, benché l’Autorità Sovrana non si occupi sempre di eleggere i membri del sinodo, a essa pertiene il diritto di sceglierli, come testimonia l’autorità di Marsilio da Padova¹³⁰ ed è indubbio che la «ἐπίκρισις», cioè la ratifica delle decisioni prese nel sinodo, spetti unicamente all’Autorità Sovrana¹³¹.

Le questioni affrontate nei capitoli precedenti vengono ribadite da Grotius nel capitolo VIII, che affronta direttamente la problematica della *legislazione* relativa alle cose sacre. Qui, si afferma che:

In nessuna cosa risplende di più la potenza dell’Autorità Sovrana che dal fatto che dipende dal suo arbitrio quale religione sia praticata pubblicamente, e tutti coloro che hanno scritto di politica, considerano questo diritto come *il più importante* fra quelli della sovranità.¹³²

Tuttavia, la decisione dell’autorità non si limita a stabilire quale sia la religione pubblica da professare, ma concerne anche gli aspetti specifici della religione. Infatti:

[I]l diritto e il dovere dell’Autorità Sovrana si esplica non soltanto nel *corpus* complessivo della religione, bensì anche nelle sue parti. La ragione di ciò risiede nel fatto che non può accadere che colui che ha diritto nella totalità non lo abbia anche nelle parti.¹³³

Da ciò consegue, naturalmente, che la Chiesa non ha alcuna autorità coercitiva e che non può promulgare alcuna legge, ma solo canoni¹³⁴. L’attività legislativa spetta unicamente all’autorità sovrana che detiene il sommo potere. Questo potere legislativo non può in alcun modo essere trasferito, perché pertiene unicamente a chi detiene l’*imperium*:

Infatti l’Autorità Sovrana non può mai trasferire ad alcuno il diritto di promulgare leggi, sia generali, sia speciali, né in alcun modo può abdicarlo da sé. Quindi le leggi promulgate da qualsivoglia assemblea o collegio possono essere

¹²⁸ «Nam si jus aliquid Imperandi à Synodo acciperet Summa Potestas, jam Summa non esset. Ea enim Summa est quae soli Deo est obnoxia, & quae sub Deo plenissimum Imperandi habet jus». Ivi, VII, 4, p. 235 b.

¹²⁹ Ivi, VII, 8, 238 b.

¹³⁰ Ivi, VII, 11, p. 239 b.

¹³¹ Ivi, VII, 14, p. 240 b-241 b.

¹³² Ivi, VIII, 2, p. 242 b; tr. it. p. 157.

¹³³ Ivi, VIII, 5, p. 244 a; tr. it. p. 162.

¹³⁴ Ivi, VIII, 10, p. 245 a.

abrogate o corrette dall'Autorità Sovrana, qualora la situazione lo richieda. Poiché poi non possono sussistere in uno Stato due legislatori supremi, l'inferiore deve di necessità sottomettersi a quello superiore.¹³⁵

Esattamente come la facoltà legislativa, anche la giurisdizione *circa sacra* compete all'Autorità Sovrana, come parte costitutiva della sua autorità¹³⁶. D'altro canto:

[...] ai sacerdoti non pertiene naturalmente alcuna giurisdizione, cioè non compete loro alcun giudizio coattivo o imperativo: poiché la sua intera funzione non include nulla di simile per sua propria natura. Da ciò Aristotele (*Politica*, IV, cap. XV¹³⁷) [...] *bisogna stabilire che il compito dei sacerdoti è diverso dai magistrati civili*. La giurisdizione è infatti dei πολιτικῶν ἀρχῶν (dei magistrati civili), la quale sgorga e proviene dall'Autorità Sovrana¹³⁸.

Anche «l'uso delle chiavi» (*Usus clavium*), che viene definito come una sorta di giurisdizione, attiene unicamente alle anime e consiste nel rimettere o meno i peccati¹³⁹. Per questa ragione, nemmeno la giurisdizione sulla scomunica compete alla Chiesa¹⁴⁰ e, perciò, «non ingiustamente Lutero definisce la scomunica maggiore una pena *politica*»¹⁴¹. Il Sovrano è infatti giudice di tutte le azioni moralmente rilevanti¹⁴².

Il capitolo successivo è dedicato al tema dell'*elezione dei pastori*, e qui Grotius fa riferimento all'autorità di Marsilio da Padova e Heinrich Bullinger, per sostenere che l'elezione dei pastori spetti, ancora una volta al sovrano¹⁴³. Infine, nel XII e ultimo capitolo, si ribadisce che, per quanto l'Autorità Sovrana possa servirsi di vicari per la cura della religione (*Arbitrium Religionis*), essa compete, in ultima istanza, unicamente al Sovrano¹⁴⁴.

¹³⁵ Ivi, VIII, 11, p. 245 a; tr. it. p. 166.

¹³⁶ «Ostensum ergo est, jurisdictionem de sacris competere Summis Potestatibus, utpote Imperii latè sumpti partem». Ivi, IX, 2, p. 247 a.

¹³⁷ Aristotele, *Politica*, IV, XV, 1299 a, 18-19.

¹³⁸ Ivi, IX, 3, p. 247 a, mia traduzione.

¹³⁹ Ivi, IX, 6, p. 248 a.

¹⁴⁰ Ivi, IX, 9, p. 249 a.

¹⁴¹ Ivi, IX, 16, p. 251 b, mia traduzione.

¹⁴² Ivi, IX, 22; p. 254 a.

¹⁴³ Ivi, X, 14, p. 262 a.

¹⁴⁴ Ivi, XII, 286 a-288 b.

6. Sovranità e *jus circa sacra* in Sarpi: i *Consulti* e lettere a Gillot

Le posizioni espresse da Grotius nel *Decreto* e soprattutto nel *De Imperio* richiamano in molti aspetti le idee che Sarpi aveva sostenuto nelle sue lettere e nello scritto dedicato a Vorstius. Queste analogie sono ancora più profonde se compariamo i testi groziani con il citato manoscritto *Della potestà de' prencipi*. Tuttavia, prima di affrontare questo testo è opportuno soffermarsi su alcuni scritti sarpiani, soprattutto lettere e *consulti*, dai quali traspare una concezione della sovranità estremamente simile a quella di Grotius, in particolare per ciò che concerne i rapporti tra potere temporale e spirituale e relativamente allo *jus circa sacra* che spetta all'autorità sovrana.

Già nel primo dei suoi *consulti* indirizzati al Senato veneto, Sarpi definisce la sua concezione della «sopranità» o «maiestà», riprendendo terminologia e concetti propri della *République* bodiniana¹⁴⁵. La sovranità si distingue nettamente dal «dominio del privato» e, in una «ben ordinata repubblica ricerca che il principe possa di qualunque cosa e persona disporre sì come ricerca la necessità et utilità del ben pubblico, né il privato possi far cosa alcuna del suo contro la proibizione del principe»¹⁴⁶. D'accordo con Bodin, Sarpi ritiene che l'essenza della sovranità risieda nel potere legislativo e che ogni limitazione all'attività legislativa del sovrano o qualsiasi altra ingerenza di un'autorità esterna rappresentino, dunque, un grave attacco nei confronti del diritto di sovranità. Egli lo spiega chiaramente in un consulto scritto durante le prime fasi della notissima vicenda dell'Interdetto, dov'egli afferma: «Non posso ristar di dire che nissuna ingiuria penetra nell'intimo di un principato, quanto che la maestà sua, la sopranità cioè, sii limitata e sii soggieta a legi d'altrui». Infatti, «Chi leva una parte dello stato al principe, lo fa principe minore, ma lo lascia principe: chi li impone legi e lo vuole obligare, se bene possedesse un'Asia intiera, lo priva della essenza di principe»¹⁴⁷. La concezione sarpiana della sovranità si estende anche in *rebus ecclesiasticis*, poiché il Servita – proprio come Grotius – ritiene che anche in questo dominio, come in tutti gli altri ambiti della vita civile, l'autorità legislativa e la giurisdizione pertengano unicamente al sovrano¹⁴⁸. Al contrario, la Chiesa non detiene alcuna *potestas coactiva*, com'egli sottolinea a più riprese nei suoi testi a stampa e soprattutto nei *consulti*. Uno di questi è dedicato precisamente al tema della potestà coattiva e raccoglie diversi spunti presenti già nel *Trattato*

¹⁴⁵ Su questo argomento vedi Baldin (*in corso di stampa*).

¹⁴⁶ *In difesa di due ordinazioni della Serenissima Repubblica*, in Sarpi (2001, I, p. 202).

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 246-247.

¹⁴⁸ Su questo argomento vedi in particolare Chabod (1967, in part. p. 503 e sgg.).

dell'*Interdetto*¹⁴⁹ e nell'*Apologia*¹⁵⁰, ma si sofferma più dettagliatamente sul tema del potere coercitivo che si arrogano gli ecclesiastici e che consentirebbe loro di sciogliere i sudditi dal vincolo di obbedienza che li lega al loro sovrano, qualora quest'ultimo non dovesse rispettare i dettami impostigli dalla Chiesa¹⁵¹. Ecco in cosa consiste questa *potestà coattiva*:

Dicono adunque li romani che Cristo nostro Signore ha dato alli ecclesiastici potestà di comandare a tutti li cristiani quello che stimano conveniente e di riprendere quelli che non li ubidiscono; e quando non odono la loro reprehensione, venir alle censure contro di essi; alle quali se non si rendono possono costringerli con tutte le forze temporali che hanno; le quali non bastando, possono comandar al magistrato ed al principe che debbia sforzar il disubidente. Il qual magistrato e principe dicono che sii tenuto, senza altra cognizione della causa, ubidir loro; il che se non volesse far, possono proceder anco contro esso, sforzandolo ad essequire le loro sentenze non solo con censure, ma ancora con tutte le forze mondane che potranno usare.¹⁵²

Nel caso, poi, in cui il «desobediente fosse *principe supremo*»:

[...] allora dicono che hanno potestà di privarlo di tutte le signorie, Stati e beni che possiede, renderlo infame e intestabile, liberare li sudditi dal giuramento di fedeltà e li vassalli dal vassallatico, comandare alli altri prìncipi sotto censure e sotto le istesse pene soprannominate che lo perseguitino, che li facciano la guerra e per forza d'arme li levino lo Stato. E parimente affermano che possono comandare alli sudditi del principe disubediente che si ribellino da lui e che li muovino le arme e scazzino del proprio dominio, dando anco indulgenza plenaria a qualunque persona che anderà alla guerra contro di esso. Queste e molte altre simili facultà comprendono sotto il nome di *potestà coattiva*.¹⁵³

Secondo Sarpi, questa dottrina sfocia in un abuso, derivante da una scorretta e tendenziosa interpretazione delle Scritture. Al contrario, proprio «dallo studio delle Scritture divine e dalla dottrina de' santi Padri», il Servita ritiene di aver imparato «che la potestà data da Cristo è spirituale, per sciogliere e legare le anime [...]. Per il che anco è in tutto e per tutto separata da potestà temporale, che Dio ha dato alli prncipi [...]»¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Sarpi (1606, p. 8 r e sgg.), anche in Sarpi (1940, III, p. 15 e sgg.).

¹⁵⁰ Sarpi (1606 b, p. 8 r e sgg.), anche in Sarpi (1940, III, p. 60 e sgg.).

¹⁵¹ *Qual sii la potestà data da Cristo nostro Signore alli prelati della Santa Chiesa e che cosa sii la potestà coattiva che alcuni della corte romana pretendono*, 1608 (metà ottobre), in Sarpi (2001, t. 2, pp. 621-628).

¹⁵² Ivi, pp. 624-625.

¹⁵³ Ivi, p. 625.

¹⁵⁴ Ivi, p. 627.

Sarpi dedica inoltre molta attenzione al tema della *scomunica*, che rappresenta ai suoi occhi l'arma utilizzata dal pontefice per imporre il proprio volere agli altri sovrani temporali. Proprio come farà, più tardi, Grotius, egli sostiene che qualsiasi bando come la scomunica o l'interdetto acquisisca legittimità ed efficacia all'interno di uno Stato esclusivamente se ratificato dall'autorità suprema, cioè dal potere temporale¹⁵⁵.

Da questi passi emerge chiaramente che alla Chiesa non pertenga alcun potere coercitivo, ma – come abbiamo già osservato – Sarpi non si limita a stabilire i confini entro i quali si esplica l'autorità ecclesiastica. Al contrario, egli afferma con vigore il diritto d'intervento del potere civile nelle questioni religiose. Ciò è evidente nell'epistolario che il Servita intrattenne con il gallicano Jacques Gillot, nel 1609. Nella lettera datata 12 maggio, Sarpi scrive che il regno di Francia rappresenta un modello nel sistema di gestione dei rapporti tra potere temporale e autorità ecclesiastica e sostiene che la «*summa potestas in disciplina ecclesiastica constituenda*» spetti naturalmente all'autorità sovrana, perché altrimenti nessuna *respublica* potrebbe conservarsi¹⁵⁶. Una lettera successiva, del 29 settembre, è ancora più perentoria ed esplicita: qui il Servita dichiara che l'esistenza di due autorità indipendenti sia incompatibile con la nozione stessa di *summa potestas* e sicuramente nociva al benessere dello Stato:

Cum ambae potestates, ecclesiastica et saecularis, ad eandem rempublicam christianam pertineat, necesse est vel alteram alteri, vel ambas alicui summae potestati humanae subesse, vel ipsam christianam rempublicam monstrum biceps fore.¹⁵⁷

Quest'idea è ribadita ancora, altrettanto chiaramente, in una lettera del marzo successivo: «uno verbo, maiestas non vult mutuas operas, illas vult omnes subiectas, nihil oportet rege maius, nihil regi par. Si quid a rege exemeris, si opera precaria indiguerit, regno spoliatus est»¹⁵⁸.

Sarpi era giunto dunque alle stesse conclusioni che ritroviamo, alcuni anni dopo, nel *De Imperio* groziano: la natura dell'autorità sovrana

¹⁵⁵ Sarpi (1606, p.3 r), anche in Sarpi (1940, III, p. 5).

¹⁵⁶ «[...] ut summa potestas in disciplina ecclesiastica constituenda penes principem resideat. Quidni ita sit? Cum ad eum spectet abusus ecclesiasticorum reprimere et modum bene utendi potestate ecclesiastica praescribere; sine qua doctrina nulla, nulla respublica constare potest: ubi quicquam sit, quod summae potestati principis non subiciatur, iam statim ille, princeps esse desierit». Sarpi a Jacques Gillot, 12 maggio 1609, in Sarpi (1961, p. 131).

¹⁵⁷ Sarpi a Jacques Gillot, 29 settembre 1609, ivi, p. 137.

¹⁵⁸ Sarpi a Jacques Gillot, 2 marzo 1610, ivi, p. 141.

raccomanda una gestione esclusiva di tutte le questioni che concernono lo Stato, siano esse di natura temporale o spirituale. Entrambi gli autori dedicano inoltre particolare attenzione al tema dello *jus circa sacra* che spetta alla *summa potestas* e proprio su questo terreno incontriamo le maggiori analogie tra Grotius e Sarpi, come emerge chiaramente dal manoscritto sarpiano *Della potestà de' prencipi*.

7. Sovranità e *jus circa sacra* in Sarpi: il *Della potestà de' prencipi*.

Il *Della potestà de' prencipi* è un testo interessante, perché qui le riflessioni del Servita sono libere da alcune delle reticenze che caratterizzano i suoi testi a stampa e, seppur in misura minore, anche i consulti e le lettere¹⁵⁹. Innanzitutto, Sarpi propone una teoria dell'origine divina del potere temporale¹⁶⁰ e ritiene che essa sia confermata da numerosi passi scritturali¹⁶¹. Tuttavia, quest'idea è contrastata da «dua generi di persone: uno di dissoluti, che sotto pretesto di libertà cristiana vogliono introdurre un'anarchia (peste della società umana) [...]; l'altro, di quelli che sotto colore d'introdurre un governo ecclesiastico come meglio introducono una tirannide, la quale finalmente termina non solo in anarchia civile [...], ma introduce anco una corruzione della religione e una sorte d'ateismo, trasformando il regno di Cristo celeste in un temporale»¹⁶². Sarpi affronta qui il problema della minaccia rappresentata da coloro che contestano il potere assoluto del sovrano, facendo ricorso ad argomenti tratti dalle Scritture e dai Padri della Chiesa. Egli ritiene che il rifiuto e la critica del potere assoluto siano egualmente nefasti per lo Stato e per la religione. Il Servita si spinge addirittura a sostenere che «l'ubbidienza dovuta al Principe non liga solo l'uomo esteriore, ma obbliga insieme la coscienza per esser ministro di Dio, e per questo gli è contribuito da tutta la repubblica, perché serve a Dio in questo, cioè in promuovere le bone opere et estermiare le cattive»¹⁶³. Poche pagine più avanti egli esplicita in cosa consista la *maestà*, cioè la *summa potestas*:

Il re e Prencipe, di che parlo, debbe aver esso la maestà, sia mo esso un uomo particolare, ovvero un'adunanza de pochi o de molti, come nell'aristocrazia e

¹⁵⁹ Vedi Pin (2006).

¹⁶⁰ Sarpi (2006, p. 31).

¹⁶¹ Ivi, p. 32.

¹⁶² Ivi, p. 33.

¹⁶³ Ivi, p. 35.

democrazia, non vi è differenza. Chi ha la maestà comanda a tutti e nessuno può comandar a lui; egli non ha obbligazione ad alcuno, tutti sono obbligati a lui; non è soggetta a nessuna legge umana, sia qual si voglia, ma egli comanda eziandio a tutte le leggi, né in modo alcuno può obligarsi ad alcuno delli suoi sudditi; se in una regione sarà legge che oblighi il re, quello non sarà re di che parliamo, ma soggetto a chi l'obliga a quella legge. Il re che è sovrano non comanda secondo le leggi ma alle leggi stesse, resta ubligato solo a Dio e alla sua coscienza¹⁶⁴.

Il sovrano è dunque *legibus solutus* e non è obbligato ad altri se non a Dio e alla propria coscienza. Ulteriori precisazioni in merito al potere che spetta all'autorità sovrana in materia di religione sono presenti nei titoli dei capitoli abbozzati di un trattato incompiuto di Sarpi, di cui il *Della potestà* doveva essere la prima parte¹⁶⁵. Qui si afferma che «6. La principal cura data da Dio al Prencipe è della Religione»¹⁶⁶ e «21. Ch'il Prencipe, abbandonando la cura delle cose della Chiesa e religione, ovvero lasciando minuire l'auttorità sua, in ciò offende Dio e pecca»¹⁶⁷. Per questo, è necessario che anche nel dominio delle *res sacrae* l'autorità suprema spetti, sempre e comunque, al principe, anche quando si tratta di questioni legate direttamente alla gestione della Chiesa, come l'autorità di «congregar li ministri». Infatti, «24. Al Prencipe appartiene congregar li ministri per avvisar sopra la verità e sopra la disciplina della Chiesa»¹⁶⁸, ma, soprattutto, Sarpi ritiene, come Grotius, che l'autorità di legiferare e rendere attuativo un decreto all'interno del dominio compete unicamente all'autorità sovrana: «25. Che le cose deliberate dalli ministri non hanno forza di legge, se non confirmate dal Prencipe»¹⁶⁹.

Conclusione

Le analogie tra le riflessioni di Sarpi e di Grotius sono importanti e significative ma, come abbiamo sottolineato, non vi è alcun indizio della lettura da parte del filosofo olandese di testi sarpiani prima del 1627. In quegli anni, si diffondeva sempre più, *post-mortem*, in particolare

¹⁶⁴ Ivi, p. 52.

¹⁶⁵ *Li capi d'un trattato imperfetto di padre Paolo, lasciato nelle mani di fra Fulgenzio suo successore*, in Sarpi (2006, pp. 75-88). Sulla natura del manoscritto vedi la citata introduzione di Nina Cannizzaro e la nota a p. 75.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Ivi, p. 76.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

nell'Europa protestante, il mito del Sarpi strenuo difensore dei diritti della gloriosa Repubblica Serenissima, contro le ingerenze e le mire espansionistiche del Papato, che incarnava – agli occhi dei Riformati – l'anticristo. Tuttavia, come abbiamo visto, i testi groziani che presentano maggiori affinità con gli scritti di Sarpi risalgono a un periodo precedente della vita di Grotius e, in particolare, al secondo decennio del Seicento. Esclusa la fonte sarpiana, è evidente, dunque, che le ragioni di queste analogie debbano essere ricercate altrove. Come sappiamo, Sarpi e Grotius fanno riferimento spesso a fonti scritturali comuni, ma anche ad autori che entrambi leggevano ed apprezzavano, come Marsilio da Padova¹⁷⁰. Eppure, in entrambi gli autori emerge l'esigenza di fronteggiare un problema comune, che affonda le radici nella storia del pensiero politico medievale e può essere fatto risalire sino alla discussione agostiniana: il tema dell'indipendenza e della separazione dei poteri temporale e spirituale e la primazia che dev'essere riservata a uno dei due poteri. Questo tema diventa di estrema attualità con l'emergere della Riforma¹⁷¹ e alcuni autori politici del secondo Cinquecento e del primo Seicento hanno contribuito in maniera determinante a questo dibattito. Tra questi autori emergono Sarpi e Grotius, che furono coinvolti da vicino e in prima persona nelle vicende politiche della Repubblica di Venezia e delle Province Unite, due Stati che dovettero fronteggiare, seppur in maniera diversa, due importanti crisi politico-religiose: la crisi dell'Interdetto e il contrasto tra rimostranti e controrimostranti. I due pensatori diedero un contributo determinante al dibattito, fornendo i fondamenti intellettuali e concettuali al processo di secolarizzazione che è al centro della formazione degli Stati moderni e rappresenta un elemento essenziale della storia intellettuale europea.

Bibliografia

Baldin, G., 2018, «Irenista, calvinista, scettico, o ateo nascosto? il dibattito sulla religione di Paolo Sarpi», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, Vol. XX, No. 3, pp. 121-161.

Baldin, G., (*in corso di stampa*), «Filosofie della sovranità. Sarpi e Hobbes lettori di Bodin», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*.

Baldin, G., (*in corso di stampa*, b), «Chiesa, scomunica e potestas indirecta:

¹⁷⁰ Su Sarpi lettore di Marsilio da Padova, vedi Baldin, (*in corso di stampa* b).

¹⁷¹ Vedi Skinner (1978, II, p. 34 e sgg.).

- Sarpi e Hobbes, lettori di Marsilio e critici di Bellarmino», *Dianoia*.
- Barzazi, A., 2010, «Fulgenzio Micanzio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 74 (online)
- Barzazi, A., 2010 b, «Fulgenzio Micanzio, Vita del padre Paolo», in *L'incipit e la tradizione letteraria italiana. Seicento e Settecento*, ed. P. Guaragnella, R. Abbaticchio, G. De Marinis Gallo, Lecce, Pensa Multimedia, II, pp. 27-36.
- Barzazi, A., 2015, «“Si quid e Gallia afferatur, avide lego”. Reti intellettuali, libri e politica tra Venezia e la Francia nella prima metà del Seicento», in *Hétérodoxies croisées: catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, ed. G. Fragnito et A. Tallon, Roma, Publications de l'École française de Rome, (disponibile sul sito: <https://books.openedition.org/efr/2869?lang=it>).
- Bordoli, R., 2016, «The Monopoly of Social Affluence: The Jus circa sacra around Spinoza», in *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. S. Lavaert and W. Schröder, Leiden-Boston, Brill.
- Cannizzaro, N., 2006, «Il manoscritto ritrovato», in P. Sarpi, *Della potestà de' prencipi*, Venezia, Marsilio, pp. 1-21.
- Cantimori, D., 1975, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi.
- Cantimori, D., 2009, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi (ed. or. 1939).
- Chabod, F., 1967, «La politica di Paolo Sarpi (1952)», in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, pp. 459-588.
- Corsano, A., 1948, *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, Laterza.
- Cozzi, G., 1956, «Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la Historia del concilio tridentino», *Rivista storica italiana*, 68, pp. 559-619.
- Cozzi, G., 1959, «Paolo Sarpi e Jan van Meurs», *Bollettino dell'istituto di*

Storia dello Stato veneziano, 1, pp. 179-186.

Cozzi, G., 1967, «Sir Edwin Sandys e la Relazione dello stato della religione», *Rivista storica italiana*, Vol. 79, No. 4, pp. 1096-1121.

Cozzi, G., 1969, «La svolta nella vita del Sarpi. Contatti con Gallicani e Protestanti. Nota introduttiva», in P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, pp. 221- 246.

Cozzi, G., 1979, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi.

De Mas, E., 1982, *L'attesa del secolo aureo*, Firenze, Olschki.

De Michelis, F., 1967, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, La Nuova Italia.

De Vivo, F., 2010, «Francia e Inghilterra di fronte all'Interdetto di Venezia», in *Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Classiques Garnier, pp. 163-188.

De Vivo, F., 2012, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli.

Firpo, M., 1989, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Torino, Loescher (ed. or. 1978).

Gabrieli, V., 1957, «Bacone, la Riforma e Roma nella versione hobbesiana d'un carteggio di Fulgenzio Micanzio», *English Miscellany*, n. 8, pp. 195-250.

Garcia, S., 2002, «Ginevra, fulcro della diffusione dell'opera di Fra Paolo Sarpi nella prima metà del XVII secolo», *Rivista Storica Italiana*, 114, pp. 1003-1018.

Geyl, P., 1961-64, *The Netherlands in the Seventeenth Century*, 2 Vols., London, Benn.

Grotius, H. 1679, *Opera Omnia Theologica*, 3 Vols., 4 tt., Amsterdam, Blaeu.

Grotius, H. 1928–, *Briefwisseling van Hugo Grotius*, Uitgegeven door P.C. Molhuysen, B.L. Meulenbroek, P. P. Witkam, H. J.M. Nellenen C. M.

- Ridderikhoff, Den Haag, Martinus Nijhoff,
(disponibile sul sito: <http://grotius.huygens.knaw.nl/years>).
- Grotius, H., 1993, *Il potere dell'Autorità Sovrana in ordine alle cose sacre*, Tirrenia, Edizioni del Cerro.
- Guaragnella, P., 2003, «Fulgenzio Micanzio biografo di fra' Paolo Sarpi», *Intersezioni*, 3, pp. 437-466.
- Haitsma Mulier, E. G. O., 1980, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, Assen Van Gorcum.
- Huizinga, J., 1967, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi (ed. or. 1941).
- Infelise, M., 2006, «Ricerche sulla fortuna editoriale di Paolo Sarpi (1619-1799)», in *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del Convegno di Studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, ed. C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, pp. 519-546.
- Infelise, M., 2010, «“Che di lui non si parli”. Inquisizione e memoria di Sarpi a metà '600», in *Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Classiques Garnier, pp. 349-368.
- Infelise, M., 2014, *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima età moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- Israel, J. I., 1982, *The Dutch Republic and the Hispanic World*, Oxford, Clarendon Press.
- Israel, J. I., 1995, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press.
- Lagrée, J., 1991, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.
- Lecler, J., 1967, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 Vols., Brescia, Morcelliana, (ed. or. 1955).
- Malcolm, N., 1984, *De Dominis, (1560-1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic*, London, Strickland & Scott Academic Publications.

- Micanzio, F., 2011, «Vita del Padre Paolo dell'ordine de' Servi e theologo della Serenissima Republica Di Venetia», Leida, 1646, in P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, ed. C. Vivanti, 2 Vols., Torino, Einaudi, (ed. or. 1974), II, pp. 1293-1433.
- Milton A., (ed.), 2005, *The British Delegation and the Synod of Dort*, Woodbridge-Rochester, The Boydell Press.
- Nadler, S., 2009, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1999).
- Nellen, H., 2007, *Hugo Grotius: A Lifelong Struggle for Peace in Church and State, 1583–1645*, Leiden-Boston, Brill.
- Patterson, W. B., 1997, *King James VI and I and the Reunion of the Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pin, C., 2006, «Progetti e abbozzi sarpiani sul governo dello Stato “in questi nostri tempi assai turbolenti”», in P. Sarpi, *Della potestà de' prencipi*, Venezia, Marsilio, pp. 89-120.
- Pin, C., 2015, «Paolo Sarpi a colloquio con i gallicani», in *Hétérodoxies croisées: catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, ed. G. Fragnito et A. Tallon, Roma, Publications de l'École française de Rome, (disponibile sul sito: <https://books.openedition.org/efr/2869?lang=it>).
- Rabb, T. K., 1963, «The Editions of Sir Edwin Sandys's “Relation of the State of Religion”», *Huntington Library Quarterly*, Vol. 26, No. 4, pp. 323-336.
- Sarpi, P., 1606, *Trattato dell'interdetto della Santità di Papa Paulo V*, Venezia, Meietti.
- Sarpi, P. 1606 b, *Apologia per le opposizioni fatte dall'Illustrissimo, & Reverendissimo Signor Cardinale Bellarmino alli trattati, et resolutioni di Gio. Gersono sopra la validità delle Scommuniche*, Venezia, Meietti.
- Sarpi, P., 1931, *Lettere ai Protestanti*, ed. M. D. Busnelli, 2 Vols., Bari, Laterza.

- Sarpi, P., 1940, *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti*, ed. M. D. Busnelli e G. Gambarin, 3 Vols., Bari, Laterza.
- Sarpi, P., 1958, *Scritti giurisdizionalistici*, ed. G. Gambarin, Bari, Laterza.
- Sarpi, P., 1961, *Lettere ai Gallicani*, ed. B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner.
- Sarpi, P., 1968, *Scritti scelti*, ed. G. Da Pozzo, Torino, Utet.
- Sarpi, P., 1969, *Opere*, ed. G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi.
- Sarpi, P., 2001, *Consulti*, ed. C. Pin, Vol. I, 2 tt., Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Sarpi, P., 2018, *Sopra l'ufficio dell'inquisizione*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti.
- Sellin, P. R., 1968, *Daniel Heinsius and Stuart England*, Leiden, Brill.
- Shriver, F., 1970, «Orthodoxy and diplomacy: James I and the Vorstius affair», *The English Historical Review*, Vol. LXXXV, Iss. 336, pp. 449-474.
- Sinnema, D., et al., 2017, *Early Sessions of the Synod of Dordt, Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618–1619) Volume II/2*, ed. D. Sinnema, C. Moser, H. J. Selderhuis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Skinner, Q., 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- Spini, G., 1991, «La congiura degli Spagnoli contro Venezia del 1618» (1949), in *Barocco e Puritani*, Firenze, Vallecchi, pp. 159-205.
- Tuck, R., 1993, *Philosophy and Government, 1572–1651*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ulianich, B., 1956, «La lettera del Sarpi allo Heinsius», *Rivista storica italiana*, fasc. 3, pp. 425-446.
- van Bunge et al. (ed.), 2003, *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, 2 Vols., Bristol, Thoemmes Press.

- van Dam, H.-J., 1995, «Italian friends: Grotius, De Dominis, Sarpi and the Church», *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis/Dutch Review of the Church History*, 75, pp. 98-215.
- Van Gelderen, M., 1992, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Gelderen, M., 2002, «Aristotelians, Monarchomacs and Republicans: Sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German Political Thought, 1580-1650», in *Republicanism. A Shared Heritage*, ed. M. Van Gelderen and Q. Skinner, 2 Vols., Cambridge, Cambridge University Press, I, pp. 195-217.
- Van Gelderen, M., 2007, «The Low Countries», in *European Political Thought 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*, ed. H. A. Lloyd, G. Burgess and S. Hodson, New Haven and London, Yale University Press, pp. 376-415.
- van Heck, P., 2010, «La fortuna di Paolo Sarpi in Olanda», in *Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Classiques Garnier, pp. 369-405.