

FRANCESCO TIGANI

IRENISMO ED EUROPEISMO IN ERASMO:  
PREGHIERE DI PACE E LAMPI DI GUERRA  
DAL *PANEGYRICUS* ALL'*UTILISSIMA CONSULTATIO**Speculum principis: l'elogio del buon sovrano*

Quando nel 1953 Vittorio de Caprariis firma un commento al *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem* di Erasmo da Rotterdam, può ben rilevare che fino a quel momento sono pochi gli studiosi che vi «abbiano dedicato più di qualche accenno frettoloso e lievemente ironico»<sup>1</sup>. Da allora lo stato dell'arte è certamente progredito e il *Panegyricus* ha conosciuto un'ampia fase di rivalutazione, che gli ha permesso di acquisire un ruolo considerevole all'interno dell'opera dell'umanista olandese, ma sono dovute trascorrere alcune decadi affinché si sopissero i pregiudizi intellettuali sollevati da un testo encomiastico, o apparentemente tale, come quello.

Il grande merito di de Caprariis, in veste di interprete di Erasmo, consiste proprio in questo: nell'aver percepito l'importanza del *Panegyricus* a partire dall'individuazione, fra le sue pagine, di una forma di «possibilismo politico»<sup>2</sup> in qualche misura analoga all'immanentismo istituzionale adombrato da Francesco Guicciardini ne *Le cose fiorentine*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nell'articolo si farà riferimento alla versione del «*Panegyricus*» di Erasmo a Filippo di Borgogna contenuta nel volume di *Scritti* di Vittorio de Caprariis, curato da Giuseppe Buttà: V. DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, *Storia delle idee. Da Socrate a Mann*, Messina 1985, 193.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>3</sup> Si veda DE CAPRARIIS, «*Le cose fiorentine*» di Francesco Guicciardini, in *Id.*, *Scritti*, II, *Storia delle idee. Storici e storia*, a cura di G. BUTTÀ, Messina 1986, 159-80.

Se l'*habitus* delle istituzioni e la loro stessa esistenza è imprescindibile dall'evento contingente che le ha prodotte, specie in relazione al sistema di forze che materialmente incidono sulle vicende dell'agone politico, allora gli «uomini d'intelletto» possono giocare un ruolo determinante sugli sviluppi della politica medesima, qualora riescano a condizionare le scelte dei potenti.

De Caprariis coglie in Erasmo un siffatto tipo di consapevolezza. Si rende conto che egli è conscio delle proprie responsabilità – le stesse che furono di Seneca nei confronti di Nerone e di Severino Boezio verso Teodorico – e si sforza di svolgere il compito che gli spetta con irreprensibile dedizione e disciplina. Filippo di Borgogna viene dunque presentato, nel *Panegyricus*, come un *optimus princeps*: non perché lo sia *de facto*, ma perché potrà diventarlo tenendo conto dei bisogni dei sudditi e presentandosi ad essi quale modello di virtù.

Certo, sottolinea de Caprariis, a Erasmo non manca quel senso di autocritica che lo induce a guardare con sospetto a un discorso del genere, come farebbero senz'altro i benpensanti di turno, liquidandolo in termini di *blanda verba* o di *dicta mulsa*. E in un'epistola indirizzata all'amico Giovanni Desmarais, alias Paludanus, lo vediamo difendersi dalle accuse che potrebbe ricevere nella circostanza. Quindi l'importanza di questa lettera eguaglia quella del *Panegyricus*, chiarendo la posizione di Erasmo circa i suoi rapporti con il potere. «Quelli che credono i panegirici non essere altro che pura adulazione», commenta de Caprariis riassumendo il pensiero dell'umanista, «si sbagliano grandemente, poiché non tengono conto che in questo genere di scritture gli uomini più prudenti hanno adempiuto al compito di migliorare i loro principi, stimolando gli esitanti e correggendo quelli che sbagliavano, incoraggiando quelli che agivano bene e mostrando ai cattivi quanto orrenda sia, sopra ogni apparenza, la strada del male»<sup>4</sup>.

Si noti l'accento posto sul concetto di *prudenza*, che assumerà un ruolo preponderante nel pensiero di Guicciardini<sup>5</sup>. La *prudencia* che si libra dalle parole di Erasmo, a differenza di quella evocata da Ci-

<sup>4</sup> DE CAPRARIIS, «*Le cose fiorentine*», 194.

<sup>5</sup> Si confrontino V. DE CAPRARIIS, *La prudenza dello storico e Il millennio e gli storici*, in ID., *Scritti*, II, rispettivamente 145-48, 149. Si veda anche, più in dettaglio, il succitato testo su «*Le cose fiorentine*», 167.

cerone<sup>6</sup>, non si attaglia solo ai potenti: è una qualità che dovrebbe at- tenere piuttosto ai loro consiglieri. E da questo punto di vista Erasmo si rivela eccezionalmente prudente, comprendendo che «non v'è altro modo di influenzare i principi che di metter loro innanzi non già la vita che conducono ma quella che dovrebbero condurre, di dire quel che dovrebbero fare se fossero savi e buoni principi, come se già essi stessi l'avessero fatto»<sup>7</sup>.

Ed ecco spiegata la forma di «possibilismo politico» che de Caprariis intravede in Erasmo, intendendo con quale sublime lungimiranza egli abbia redatto il *Panegyricus* non per sé e per i suoi contemporanei, bensì a beneficio dei posteri, «che in quell'opera avrebbero cercato, oltre l'occasione di essa, l'immagine del principe buono»<sup>8</sup>.

Ma che Erasmo non indulga nella prassi della mera *adulatio* lo si evince dai paragoni che usa per corroborare il suo discorso: riferimenti presi in prestito dalla storia antica e che potrebbero solleticare la vanità di Filippo – si pensi alle supposte affinità con personaggi dello stampo di Alessandro Magno e Giulio Cesare –, ma non nella maniera in cui vengono presentati dall'umanista. Alessandro non è ricordato tanto per le sue gesta epiche, quanto per l'immane serie di lutti cagionata dalle sue campagne militari, descritte con caustiche parole che vanno da «saeva quaedam tempestas» a «turbo fatalis». Così per Cesare, il conquistatore delle Gallie e della Britannia, reo di aver trascinato dei «popoli pacificati nel turbine di guerre mosse solo per cupidigia di gloria»<sup>9</sup>.

Ancora una volta, spiega de Caprariis, quello che interessa a Erasmo è ribadire l'incontrovertibilità della sua visione irenica, nel tentativo di convincere Filippo che non esista una valida alternativa ad essa, quasi fosse un imperativo categorico al quale un buon sovrano non possa sottrarsi<sup>10</sup>. Eppure, la sua critica alla filodossia di quei *viri*

<sup>6</sup> CICERONE, *De officiis*, III.

<sup>7</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 195.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>10</sup> Per approfondire il tema dell'«universalismo pedagogico» di Erasmo, rivolto alla formazione del principe, si veda F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2001, 115 ss.

*illustres* del passato non si riduce a un puro esercizio retorico e offre il destro a un troppo larvato invito all'*humilitas* per Filippo: *humilitas* che non va intesa in rapporto ai suoi sudditi, ma all'importanza della carica da lui ricoperta, e che dovrebbe costituire una sorta di soglia, di concetto-limite dai risvolti più pratici che teoretici. Questi risvolti attengono appunto alla veste che spetta al *princeps*, una veste che lasci trasparire chiaramente il suo *decus* e lo faccia rifulgere da guida spirituale e morale, da modello d'integrità e di umanità per la *communitas*.

È il motivo che spinge Erasmo a scagliarsi contro lo spirito tirannico di Alessandro e Cesare: non per una critica alla tirannide in quanto tale, ma per sottolineare «il carattere bellicoso del loro governo, la loro *temeritas* invisa ai cittadini, cruenta agli eserciti, esiziale a tutti i popoli». In breve, il «movente politico della critica erasmiana è la polemica contro la guerra», per cui «il riferimento al conquistatore macedone e al romano consente all'autore di mettere in piena evidenza ciò che a lui sta più a cuore, l'elogio di una politica pacifista»<sup>11</sup>.

### *Aneliti di pace*

Occorre segnalare che l'anelito alla pace, alla concordia, non è una prerogativa dello spirito personale di Erasmo, ma rientra nel quadro di uno *Zeitgeist* che coinvolge altri autori a lui vicini, come Herman e Busleydein: quest'ultimo ricordato da de Caprariis per due *homiliae* dal titolo eloquente, una *Deprecatio calamitatum Belli* e una *Gratullatio almae Pacis*. Vanno fatte tuttavia le debite distinzioni. Perché, se «il bisogno di pace era universalmente sentito nell'ultimo decennio del '400, era come un grido che salisse dalle viscere stesse dalla terra»<sup>12</sup>, nei primi anni del nuovo secolo era già divenuto problematico persino ventilarlo. E tesserne apertamente le lodi rappresenta una grande sfida per Erasmo, che la raccoglie con cautela, accostandosi al tema «in sordina, con considerazioni che vorrebbero sembrare

<sup>11</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 199.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 201.

inoppugnabili più per forza di seduzione psicologica che per la validità del loro contenuto»<sup>13</sup>.

Il discorso erasmiano si appella alla *ratio* dell'uomo di potere, la cui onestà intellettuale e morale difficilmente gli farebbe prediligere i «*triumphi sanguinolenti*» alle «*solemnes feriae*». L'unica eccezione in tal senso potrebbe darsi nell'eventualità che si avesse la certezza di riportare una schiacciante vittoria in battaglia, ma ciò «equivarrebbe quasi a porsi sullo stesso piano dei più scellerati banditi, o, peggio ancora, delle belve e delle nazioni barbare, tra le quali tutte sempre s'incontra, tenuta in gran pregio, la valentia nei combattimenti»<sup>14</sup>.

De Caprariis non ha difficoltà a mostrare che una simile argomentazione non è affatto solida come vorrebbe apparire, considerando che la guerra viene ritenuta fin dall'antichità uno strumento indispensabile per affermare la pace. «*Si vis pacem, para bellum*» recita un adagio che ha trovato molte formulazioni, dalla penna stringata di Cornelio Nepote alla facondia dell'Arpinate, per arrivare alla prosa militare di Vegezio. Quindi è evidente che Erasmo non possa aspettarsi realmente di ravvisare nei suoi contemporanei dei seri interlocutori, proclivi a rinunciare alla guerra per il solo vanto di sentirsi superiori alle bestie e ai barbari.

Guardando in profondità si nota che il discorso si lega a un'altra questione, quella del *bellum iustum*, dibattuta originariamente da Agostino e Tommaso e confutata a più riprese da Erasmo, che l'affronta non tanto nel *Panegyricus* quanto in opere successive come la *Querela pacis*, definita da Elisa Tinelli «il manifesto dell'irenismo erasmiano»<sup>15</sup>.

Con questo scritto, secondo la studiosa, «l'umanista olandese demolì il presupposto stesso di quella teoria, ossia l'analogia instaurata tra guerra e amministrazione della giustizia nella società civile, ed affermò la necessità di perseguire la via dell'arbitrato, cioè della creazione di un organismo imparziale deputato ad appianare i contrasti e le dispute territoriali fra Stati»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 204.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> E. TINELLI, *Panegirici antichi e tradizione umanistica: il Panegyricus ad Philip-pum Austriae ducem di Erasmo da Rotterdam*, «Invigilata Lucernis», 34 (2012), 164.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 166.

Pertanto, non sarebbe esagerato considerare Erasmo come il precursore dell'ideale portante dell'europeismo contemporaneo, sancito dalla Società delle Nazioni e ribadito dal patto Briand-Kellog: quello di rinunciare alla guerra come mezzo per dirimere le controversie internazionali, ricorrendo alla scorciatoia degli accordi diplomatici favorita da un soggetto terzo nel ruolo di garante.

Va poi precisato che nella *Querela pacis* Erasmo non solo «stigmatizza l'assurdità della guerra, 'anticristiana, bellicosa, selvaggia'», ma aggiunge «profeticamente che 'la diversità dei luoghi separa i corpi ma non gli uomini'»<sup>17</sup>. E Antonio Iodice rammenta che nello stesso *milieu* «matura il progetto di Maximilien de Bethune duc de Sully, che compone l'opera de *La Repubblica cristianissima organizzata intorno ad un Consiglio Europeo*»<sup>18</sup>.

Del resto, Erasmo è indubbiamente la figura più rappresentativa del cosmopolitismo europeista, che non a caso ha scelto di dedicare alla sua memoria il progetto di mobilità studentesca, attivo dal 1987, con cui le matricole universitarie possono arricchire la propria formazione. E se Johan Huizinga si è dimostrato abbastanza severo nel suo giudizio sul personaggio, rimproverandogli di «aver visto meglio di ogni altro il nuovo che stava per venire e di non averlo potuto accettare, pur essendo entrato in conflitto con il vecchio», ha però dovuto concludere che «l'umanità civile ha ragione di tenere in onore il nome di Erasmo, se non altro perché egli fu il predicatore infinitamente sincero di quella mitezza di costumi di cui il mondo oggi ha ancora tanto bisogno»<sup>19</sup>.

### *Misticismo politico*

Questa sottile ambiguità fra progressismo e conservatorismo lo rende una figura straordinariamente postmoderna, tormentata dalla volontà di oltrepassare una linea che comporterebbe una drastica rot-

<sup>17</sup> A. IODICE, *Alle radici dell'Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, Napoli 2002, 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> J. HUIZINGA, *Erasmo*, Milano 1958, 224, 229.

tura con il passato e una cieca apertura al presente, ma che la sua morale gli impedisce di varcare. E sebbene Erasmo sia stato definito di recente come «un faro per l'Europa del XX secolo»<sup>20</sup>, resta il fatto che la sua idea di Europa è strettamente connessa alla sua *philosophia Christi* ed è, dunque, quanto di più lontano possa esserci dalla visione laica e secolarizzata alla quale l'uropeismo contemporaneo pretende di assuefare i propri sodali<sup>21</sup>.

Lo si evince già dall'*Enchiridion militis christiani* e forse ancor di più dal *Panegyricus*, dove le elucubrazioni sul tema della pace si sviluppano in perfetta consonanza, nota de Caprariis, con la precettistica evangelica, che condanna chiunque si renda «colpevole d'aver versato una sola goccia del sangue di un uomo», poiché «tutti i cristiani senza distinzioni di sorta sono membri di un solo corpo, tutti contenuti nel Cristo e tutti riscattati dal suo sacrificio e insieme chiamati alla stessa eredità»<sup>22</sup>.

Qui Erasmo riesuma la concezione del *corpus mysticum*, che la tradizione conciliare vuole risalente a Paolo di Tarso ma la cui espressione egli mutua, a suo dire, da un testo di Cipriano, il *De duplici martyrio ad Fortunatum*, oggi ritenuto convenzionalmente apocrifo e da qualcuno attribuito allo stesso umanista<sup>23</sup>. La particolarità del discorso di Erasmo consiste nel suo collocarsi all'interno di una grande stagione dominata da un'accesa fioritura di 'corpi mistici', con la differenza che questi assumono di volta in volta una fisionomia

<sup>20</sup> C. OSSOLA, *Erasmus nel notturno d'Europa*, Milano 2015. Si serve della metafora del faro anche Ricardo J. Quinones, che rileva sia «la disposizione di Erasmo al cambiamento, la sua difesa intransigente e la sua piena accettazione delle nuove fonti di conoscenza» sia «la sua cautela, i suoi continui ripensamenti, l'atteggiamento permaloso di chi è sulla difensiva e il bisogno di appellarsi ad autorità esterne a supporto delle sue tesi», e conclude dicendo che «Erasmo può ancora illuminare come un faro, anche se non può esattamente ergersi come una torre»: R. QUINONES, *Erasmus e Voltaire. Perché sono ancora attuali*, Roma 2012, 160.

<sup>21</sup> Sul rapporto fra spiritualità e politica in chiave utopica, si rimanda a F. CASTILLA URBANO, *Propuestas utópicas e insuficiencias políticas: Erasmo y el «cuerpo místico» de Cristo*, «Revista española de filosofía medieval», 23 (2016), 67-86.

<sup>22</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 206.

<sup>23</sup> Sulla questione si veda H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, trad. L. ROSADONI, Torino 1968, XV, 23-24.

nazionale, come avviene nel pensiero di John Fortescue e di altri trattatisti politici del Tre e Quattrocento<sup>24</sup>, mentre Erasmo tributa al concetto un'estensione ecumenica pari a quella che aveva inizialmente nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, filtrandola attraverso una rinnovata spiritualità che nell'*ekklésia* riconosce «un'assemblea legata non alla successione nell'ufficio, ma alla Parola di Dio», per dirla con Melantone<sup>25</sup>.

Erasmo va quindi controcorrente rispetto al clima dell'epoca e a un diffuso orientamento di idee che favorisce il particolarismo civile, supportando il processo che culminerà nella nascita degli Stati moderni. La sua proposta concerne invece l'universalità del *corpus mysticum* ed è dettata, come afferma Paolo Brezzi, dalla «sua stessa *humanitas*», che gli fa ricusare la guerra e «disprezzare gli 'stolti nomi' di inglesi, francesi e tedeschi e delle altre nazionalità perché il nome di Cristo ci ricongiunge tutti: 'Il mondo intero è una patria comune' egli scrisse, ma quel mondo non era altro che l'Europa del tempo ed ambiente di Erasmo, ancor sostanziata di sentimento cristiano, ma soprattutto affratellata da uno spirito umanistico di tolleranza e di comprensione»<sup>26</sup>.

Purtroppo de Caprariis non ha avuto né il tempo né il modo di rilevare tutti questi aspetti nel suo breve commento al *Panegyricus*. Lo facciamo noi al posto suo, certi di non arrecargli un torto e appigliandoci all'elemento distintivo del cristianesimo erasmiano che il nostro autore ribadisce in quello scritto: la peculiarità di associare un'impalcatura eminentemente spirituale a «una positiva visione della vita politica», dalla quale si dirama «un sistema dei doveri del principe mirante a realizzare la giusta società»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Vd. E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, 176 e *passim*; e in particolare, sul pensiero di John Fortescue, E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Torino 1968, 74-76. Per un confronto critico con queste due opere, si rimanda rispettivamente a F. RICCI, *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Roma 2013, 153-55; e D. CARONITI, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Roma 2012, 62-64.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1994, 316.

<sup>26</sup> P. BREZZI, *Realtà e mito dell'Europa*, Roma 1954, 56.

<sup>27</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 207.

Il sovrano, per Erasmo, può essere felice a condizione che anche i propri sudditi lo siano. E costoro lo saranno se egli spenderà la propria esistenza nell'impegno di renderli tali, mediante l'esercizio del buon governo e il mantenimento dell'armonia nel proprio regno. Da ciò «l'ammonimento a mostrarsi non tanto principe e difensore quanto padre buonissimo e sollecito, pronto alla moderazione e alla clemenza, consapevole di reggere la signoria pel bene della patria più che pel suo proprio»<sup>28</sup>.

Al sovrano spetta insomma, spiega de Caprariis, «il dovere della *scientia*»<sup>29</sup>, che trasparirà dal modo in cui saprà gestire le controversie, con oculatezza e senza indulgere in eccessi di alcun genere. E la guerra, naturalmente, è da ritenersi il primo di essi.

### *Difesa dell'Europa*

Ma quali sono i limiti di un'intellezione basata su queste premesse? E in generale, fin dove può essere portato avanti l'ideale pacifista senza risultare retorico o contraddittorio? Perché bisogna tenere presente che una *polemica* contro la guerra non è altro che una guerra contro la guerra: un *pólemos* che si contende il primato con un *pólemos* antagonista. E si tratta di uno scontro che, nonostante la sua apparente parità di prospettive, si rivela altamente impari. Quale tipo di *pólemos* sarà destinato a prevalere: il *pólemos* in sé o quello che vi si oppone?

Discettando sull'etimologia di *bellum*, Erasmo rileva negli *Adagia* che la guerra è così chiamata dai grammatici «per antitesi, non avendo nulla né di buono né di bello: *bellum* cioè nello stesso senso per il quale le Furie sono chiamate Eumenidi»<sup>30</sup>.

Finora il discorso può suonare esclusivamente retorico o moralistico, ma quando Erasmo inizierà a misurarsi con i problemi reali

<sup>28</sup> DE CAPRARIIS, *Scritti*, I, 207, 208.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>30</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Dolce è la guerra per chi non ne ha esperienza. Storie politiche tratte dagli Adagia*, Milano 2017, 121.

della sua epoca, e quindi con l'utopismo di una dottrina che si professi irenica *tout court*, la sua ferrea opposizione alla guerra diventerà meno ostinata. Lo si nota specialmente negli scritti più tardi, di cui de Caprariis non si è purtroppo occupato. Se lo avesse fatto, tuttavia, siamo convinti che si sarebbe accorto quanto il maestro di Rotterdam avesse finito per accondiscendere all'idea che la *possibilità* di una guerra non possa essere eliminata per principio. A rilevarlo è la Tinelli che, analizzando l'*Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, segnala come Erasmo – dopo essersi speso in precedenza a confutare la concezione del *bellum justum* – dichiara adesso «che, se i cristiani devono in ogni modo coltivare la pace, non devono, per questo, evitare di difendersi dai pericoli esterni: se, pertanto, la guerra apparirà come l'unica e ultima possibilità di tutelare la cristianità, sarà lecito prendere le armi non per invadere e conquistare nuove terre, ma per porre fine alla ferocia dei Turchi»<sup>31</sup>.

Il tema irenico non viene dunque abiurato: è anzi ribadito. L'unica differenza è che la pace ha smesso di essere percepita come pura armonia. Erasmo è sì disposto ad ammettere l'eventualità della guerra, ma a condizione che sia condotta per scopi difensivi. Ed è emblematico, prosegue la Tinelli, che «il suo sia un discorso di pace, un invito rivolto alla cristianità, affinché essa conservi la sua unità e la sua concordia»<sup>32</sup>: è emblematico perché si scopre che la guerra non è in aperto contrasto con gli insegnamenti del Vangelo, come Erasmo ha creduto fino a poco tempo prima<sup>33</sup>. Del resto, in *Matteo* 10, 34, persino Gesù afferma: «Non veni pacem mittere, sed gladium».

<sup>31</sup> E. TINELLI, *Guerra e pace nel Panegyricus ad Philippum Austriae duces di Erasmo da Rotterdam*, in *Ideologia del potere - potere dell'ideologia: forme di espressione letteraria, storiografica e artistica nell'Antichità e nel Medioevo*. Atti del convegno a cura di N. ZUGRAVU («Classica et Christiana», 10, 2015), 370.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Per approfondire il rapporto fra filosofia e religione in Erasmo, si veda L. CORTESE, *Esortazione alla filosofia. La Paraclesis di Erasmo da Rotterdam*, Ravenna 2012.

L'articolo prende spunto dallo studio che Vittorio de Caprariis ha dedicato al *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem* di Erasmo, per mostrare come l'ideale irenico dell'umanista olandese si sia evoluto, a partire da questo testo, fino a contemplare l'eventualità di una 'guerra giusta' se combattuta in difesa dell'Europa e dei suoi valori cristiani.

*This article starts from the study of Vittorio de Caprariis about the Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem, written by Erasmus. So the aim of this work is to show as the humanistic ideal of Peace, typical of Erasmus, developed in the idea of bellum iustum, a 'right war', if She is fought in defence of Europe and her Christian values.*

Articolo presentato nell'aprile 2017. Pubblicato online a dicembre 2017.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno II, 2 - 2017

DOI: 10.6092/2499-8923/2017/2/1767

