



COSTRETTI ALL'UTOPIA. WYCLIF E IL MOVIMENTO LOLLARDO

Stefano Simonetta

Per parlare di utopia – e di una figura paradigmaticamente inquieta – ho scelto il filosofo, teologo e riformatore inglese John Wyclif (1328ca-1384): un po' perché è l'autore al quale ho dedicato buona parte dei miei primi studi, e farvi ritorno ha l'effetto rassicurante di quando si rientra nella propria città, dopo aver attraversato territori meno familiari; un po' perché Wyclif mi riporta agli anni in cui Marialuisa Bignami e suo marito Arrigo Pacchi seguivano con affetto e discrezione gli inizi del mio percorso di ricerca.

I. IL LIVELLO IDEALE DEL DISCORSO DI WYCLIF

L'ambizioso progetto di riforma spirituale elaborato da Wyclif negli anni Settanta del XIV secolo poggia su alcuni elementi di natura indubbiamente utopica, due dei quali sono esplicitati nella pagina con cui si apre il suo *Tractatus de civili dominio* (1375):

Intendo innanzitutto – vi si legge – illustrare due verità delle quali mi servirò come principi fondamentali di quanto debbo dire: la prima, che nessun uomo che venga a essere in uno stato di peccato mortale ha in alcun modo diritto a ricevere qualcosa in dono da Dio; la seconda, che ogni uomo in stato di grazia non soltanto ha quel diritto, ma è di fatto signore di tutti i beni divini.
(*De civili dominio*, I, 1: 1)¹

¹ Le traduzioni sono tutte di chi scrive.



La prima di queste tesi individua la sola fonte di legittimità di qualsiasi forma di *dominium* nella grazia divina: chiunque si trovi nella condizione di peccatore si vede preclusa la possibilità di esercitare una signoria autentica e, essendo sprovvisto del «benepiacito divino», detiene ingiustamente tutto ciò che è nelle sue mani (beni e poteri), come un ladro e un usurpatore.

Perciò, colui che giace in uno stato di peccato mortale non ha un vero dominio più di quanto una donna che si conservi sempre pura possa determinare una paternità, poiché in entrambi i casi manca il fondamento su cui dovrebbe reggersi la relazione. (*De civili dominio*, I, 3: 22)

L'affermazione dell'esistenza di un nesso indissolubile fra dominio umano e grazia divina, d'altra parte, discende in maniera diretta dall'idea secondo cui quello che gli uomini possiedono risulta meramente il frutto di una concessione di Dio, il quale affida loro la custodia temporanea di determinati beni, vincolando «in maniera tacita o esplicita» (*De civili dominio*, II, 4: 26) tale prestito al rigoroso rispetto di una serie di clausole e, in particolare, al fatto che quanti ne beneficiano si attengano alle regole evangeliche nell'amministrare ciò che si sono visti conferire. Clausole la cui eventuale (e frequente) violazione comporta la rottura del «patto» e dunque, come sanzione, la revoca della concessione, che lascia chi la subisce sprovvisto di qualunque argomento valido al quale appellarsi per rivendicare in giudizio il proprio diritto ai beni in suo possesso.

Se per esempio ti do in prestito un mio cavallo purché te ne serva entro certi limiti prestabiliti e tu, senza averne avuto licenza, trasgredisci i termini dell'accordo, non è forse vero che ti appropri indebitamente del cavallo? Allo stesso modo, Dio, definendo con ciascun suo servitore gli obblighi cui questi è tenuto, fissa dei limiti all'utilizzo di quanto gli ha concesso in dotazione, vietando ogni abuso. (*De civili dominio*, I, 6: 45)

Dunque, soltanto chi è deputato da Dio alla custodia civile di alcuni beni temporali non può vedersi sottrarre con la forza il dominio da chicchessia, finché mantiene quell'investitura [...]. Tuttavia, nessun signore terreno è autorizzato a consumare o spendere anche solo in minima parte i beni di cui è dotato se non nel rispetto delle norme della giustizia evangelica: il superamento dei limiti previsti da tali norme causa il venire meno del favore divino e la conseguente perdita del dominio. (I, 19, 135-136)

Nella terminologia di Wyclif, quindi, ogni signore terreno non è che un «prestatarius», «dispensator», «minister» o «accomodarius», ossia un semplice funzionario incaricato di custodire e gestire beni la cui proprietà eminente («dominium capitale») resta a Dio². Quest'ultimo, ovviamente, conserva una supremazia assoluta, una *plenitudo potestatis*, su tutto ciò che ha creato, ma nello stesso tempo – come vedremo – condivide tale dominio universale con alcuni uomini³, senza che una simile «communicatio» implichi, da parte sua, una rinuncia al ruolo di Dominus, alcuna forma di alienazione o ridimensionamento della sua signoria⁴.

Anche un comandante militare che conquisti con la forza un regno, del resto, può, prima ancora d'impadronirsi di qualsiasi bene contenuto al suo interno, assegnare una porzione di dominio ai nobili che hanno servito sotto di lui in qualità di ufficiali, conservando però per sé il titolo di signore supremo. (*De dominio divino*, III, 1: 202)

Tornando ora al passo da cui abbiamo preso avvio nel nostro discorso, la seconda delle verità ivi enunciate attribuisce a ciascun uomo giusto un *dominium* illimitato, una signoria sull'intero universo («sul mondo e su tutto ciò che esso contiene») analoga a quella di cui in origine era dotato Adamo; «il che – osserva il nostro autore – risulterebbe incompatibile con l'esistenza di una molteplicità di uomini, se tutti costoro non esercitassero siffatto dominio in comune» (*De civili dominio*, I, 14: 96). Ecco allora che, nella definizione del proprio piano riformatore, il pensatore inglese muove da due principi-guida, che lo conducono a tracciare il quadro ideale di una società cristiana caratterizzata:

- dalla condivisione di ogni bene secondo l'esempio evangelico;
- dalla conseguente rinuncia a qualsiasi proprietà personale;
- dall'assenza di quelle forme di potere coercitivo (i governi e le leggi di cui essi impongono l'osservanza tramite gli strumenti a loro disposizione) la cui funzione preminente è la tutela dei diritti di proprietà.

² Signore dei signori, unico vero *dominus* universale (e «*immediate*»), rispetto al quale ogni essere umano si trova nella condizione di «*balivus*» o «*famulus*», ed è quindi soggetto alle condizioni del vincolo vassallatico-beneficiario che lo lega a Dio, il quale gli ha conferito il dominio su una certa porzione di beni a patto che se ne avvalga per servirlo nella maniera più consona.

³ I giusti; nello stato d'innocenza questa condivisione coinvolgeva tutti gli uomini.

⁴ Riflesso nel dominio divino, archetipo e unità di misura di ogni altra tipologia di *dominium*, Wyclif coglie un aspetto sul quale tiene a porre l'accento: il fatto che, in quanto tale, il dominio non è necessariamente connesso alla proprietà separata («*dominium proprietarium*»), ma può invece essere esercitato in comune («*communicativum*»). Al riguardo si veda in particolare *De dominio divino*, III, 1: 201-202.

Vi è poi un terzo concetto fondamentale intorno al quale si sviluppa la proposta riformatrice di Wyclif, anch'esso formulato negli scritti della metà degli anni Settanta: mi riferisco alla tesi secondo cui l'unica chiesa autentica s'identifica con la «congregazione di tutti i predestinati», tesi strettamente connessa alla metafisica realista del maestro inglese⁵. Dio ha eternamente presente la chiesa nella sua natura archetipica, l'immagine («*exemplar*») di tutti coloro che egli ha destinato *ab aeterno* alla salvezza⁶, immagine che agli occhi di Wyclif costituisce, appunto, l'essenza immutabile della comunità ecclesiastica⁷. Siamo qui in presenza di un corpo mistico i cui contorni e la cui composizione risultano del tutto indecifrabili, stante l'imperscrutabilità delle scelte di Dio; in ogni caso, però, – ed è quanto preme sottolineare al nostro autore – tale corpo non ha alcuna relazione diretta con la chiesa esistente e si colloca invece al di fuori del tempo e dello spazio, sul piano di quella che Wyclif chiama «*duratio*», al cui interno sono racchiusi i modelli paradigmatici di tutto ciò che può essere creato da Dio⁸.

La distinzione sulla quale si fonda l'ecclesiologia wycliffiana è quella fra «*esse in ecclesia*» ed «*esse de ecclesia*» (cfr. ad es. *De ecclesia*, 4: 89): nello stesso modo in cui si danno porzioni di territorio che, sebbene collocate entro i confini geografici del regno inglese, sfuggono alla sovranità della Corona, esistono segmenti della comunità ecclesiastica visibile che non fanno realmente parte della città celeste.

Alcuni sono temporaneamente accolti nello stomaco della chiesa di Cristo ma non possono venire assimilati, a causa della loro condizione di impostori, e sono perciò destinati a essere rimessi, in quanto cibo in eccesso e nocivo. (*De ecclesia*, 3: 61)

Di conseguenza, il vero volto dell'*ecclesia* è celato da una specie di 'velo di Maya' che mina le fondamenta dell'ordine ecclesiastico in essere e autorizza a mettere in dubbio l'autenticità del ruolo spirituale di ogni membro del clero, la sua effettiva funzione di mediazione salvifica, per quanto elevata sia la posizione che ricopre nella gerarchia ecclesiastica.

⁵ Vale a dire alle convinzioni metafisiche di Wyclif, la cui genesi è riconducibile alla sua adesione al realismo logico. In proposito si veda Simonetta (1999: 119-122).

⁶ Come pure quella, inversa, di tutti coloro il cui destino è la dannazione eterna.

⁷ La vera natura del corpo ecclesiastico coincide dunque con quella che potremmo descrivere come un'istantanea, ove è immortalato l'insieme di quanti sono attesi dalla salvezza eterna sulla base di ciò che Dio ha decretato dall'eternità. Tale istantanea è immutabile, «eternamente uniforme», dal momento che la scelta di coloro che Dio ama è incondizionata e prescinde totalmente dal fatto che essi agiscano bene o male, che si trovino in una condizione di grazia oppure no; cfr. *De dominio divino*, I, 16: 147-148 e *De civili dominio*, III, 25: 594.

⁸ Nessuno ha un posto assicurato nella chiesa di Dio solo perché figura all'interno di quella istituzionale.

Sono in moltissimi a cadere nell'errore di lasciarsi sedurre da questo paralogismo: «i cristiani debbono prestare fede e obbedienza, che dunque spettano al pontefice romano». In verità, io non nego che sia necessario obbedirgli, ma soltanto nella misura in cui, così facendo, si obbedisce alla chiesa, vale a dire unicamente se le sue decisioni sono ispirate dall'unico capo della vera chiesa, cioè Cristo. (*De civili dominio*, I, 43: 384)⁹

La sola chiesa alla quale chiunque desideri salvarsi deve prestare ascolto è una comunità spirituale invisibile, tanto che il papa è tenuto, al pari di qualsiasi altro ecclesiastico, a offrire qualche garanzia (per quanto possibile) in merito alla legittimità del proprio titolo, adottando una condotta di vita pienamente conforme al messaggio evangelico.

2. IL PASSAGGIO ALLA PROPOSTA CONCRETA

Il riferimento all'importanza delle azioni compiute dal vescovo romano o da qualunque altro esponente del corpo clericale, il fatto di assumere il comportamento esteriore come indizio di cui avvalersi per avanzare supposizioni circa la loro appartenenza o meno alla chiesa autentica, segna il passaggio del discorso di Wyclif dal livello utopico e atemporale visto sin qui – livello dotato di una funzione regolativa, in quanto modello di riferimento, metro di giudizio («*mensura*») con cui valutare ogni associazione umana esistente – a una dimensione più concreta, che renda possibile la definizione di un piano d'intervento teso alla riforma del corpo sacerdotale inglese – obiettivo mirato sul quale il nostro autore va sempre più concentrandosi.

A ben vedere, infatti, pur presentando conseguenze devastanti per la chiesa visibile, l'ecclesiologia predestinazionista del nostro autore lo costringerebbe, se applicata senza correttivi, a concedere genericamente il beneficio del dubbio a tutti: così come nessuno può essere ascritto con assoluta certezza al numero degli eletti (e quindi alla vera chiesa), non vi è chi possa venirne escluso senza esitazioni, qualunque sia la sua condotta di vita. Wyclif non riesce tuttavia a sottrarsi alla tentazione di individuare un criterio di valutazione che gli permetta di uscire da questa situazione di paralisi – di totale mancanza di punti di riferimento sicuri – e raggiunge il suo scopo ponendo a confronto l'operato dei membri del clero e la regola di comportamento suggerita loro dall'esempio di Cristo e degli apostoli (cfr. Simonetta

⁹ Il dovere di obbedire alla chiesa di Cristo può pertanto comportare la ribellione nei confronti della curia pontificia o di qualsiasi esponente del corpo clericale, ove si discostino dall'insegnamento evangelico: cfr. *De officio regis*, I: 21 e *De civili dominio*, I, 43: 392.

1995: 67-69). È dunque il ricorso a un argomento critico tradizionale, che contrappone i dettami evangelici all'attuale condizione del clero, a rendere il *magister* inglese in grado di dare attuazione agli elementi potenzialmente più innovativi contenuti all'interno di una dottrina, quella della chiesa dei predestinati, di per sé incapace di tradursi in una riforma effettiva.

Vi è chi sostiene – scrive – che in base a quanto affermo verrebbe a mancare ogni ragion d'essere al rispetto e all'obbedienza dovuti ai prelati, non essendovi modo alcuno di provare la propria o altrui condizione di predestinato; ma io respingo una simile obiezione, poiché si deve prestare fede alle loro azioni.¹⁰ [...] Ammetto che si debbano garantire ai sacerdoti di Cristo tanto il rispetto quanto il compenso per il ruolo che essi svolgono, ma sta a loro l'onere di provare nella maniera più verosimile (*dare probabilem evidentiam*) che sono davvero tali. (*De ecclesia*, 6: 129-131)¹¹

Allo stesso modo, il desiderio di tradurre la sua teoria in un progetto di rigenerazione spirituale realmente praticabile induce Wyclif ad apportare una seconda correzione di rilievo ai principi dai quali lo abbiamo visto prendere avvio: per affidare alla Corona e alla grande aristocrazia – come fa in una serie di scritti della seconda metà degli anni '70 – il compito di dar vita a una riforma di stato del clero (cfr. Wilks 1972) imperniata sul sequestro di ogni possedimento a quei componenti del corpo sacerdotale che si allontanassero dall'insegnamento scritturale, egli è costretto a porre 'fra parentesi' la tesi secondo cui la condizione di grazia rappresenta il requisito irrinunciabile per detenere un dominio legittimo, esentandone, in pratica, coloro che governano il regno inglese – sovrano e lord – attraverso il recupero della dottrina della derivazione diretta («*inmediate*») di ogni potere civile da Dio (il celebre *omnis potestas a Deo* di San Paolo)¹².

Scrive l'Apostolo nel sesto capitolo della Lettera agli Efesini: «Servi, obbedite ai vostri signori secondo la carne con timore e tremore, come a Cristo» (*Ef.* 6, 5). Mentre dubito vi sia chi riesca

¹⁰ «E non semplicemente», specifica altrove il nostro autore, «al titolo che essi sfoggiano al cospetto del resto della chiesa, perché così facendo ci si affiderebbe a un criterio di giudizio troppo fallace» (*De ecclesia*, 19, 464-465).

¹¹ In caso positivo, «la santità della loro esistenza e il contributo che forniranno all'edificazione della chiesa col proprio operato saranno la garanzia e il mezzo per procurarsi ciò di cui hanno bisogno, con l'approvazione di Dio e del popolo dei fedeli» (*De potestate pape*, 12, 360).

¹² Un recupero che permette a Wyclif di trasformare in punto di forza quello che in precedenza era un elemento di oggettiva debolezza, ossia il rapporto fra l'unico vero Signore e i detentori di un dominio temporale. Nel suo discorso, quindi, il fatto di trovarsi in uno stato di peccato finisce per invalidare unicamente i domini detenuti dagli ecclesiastici, così come è solo a questi ultimi che continua a doversi applicare il modello della condivisione di qualunque bene. In merito a tale aspetto si veda Simonetta (1996: 239-244).

a trovare nella sacra Scrittura un'indicazione altrettanto esplicita a proposito dell'obbedienza da prestare a quanti ricoprono posizioni di autorità in ambito religioso. (*De officio regis*, 5: 105)

Acuto osservatore del clima politico nell'Inghilterra di quegli anni, intorno al 1375 Wyclif intuisce che il momento è favorevole a un ridimensionamento del peso politico ed economico del clero, senza però che né l'opinione pubblica né chi guida il paese siano disposti ad approvare una completa dissoluzione dell'apparato ecclesiastico esistente. Per questo motivo, vale a dire per ragioni di ordine tattico, egli intraprende un processo di ripensamento e di revisione delle sue posizioni iniziali, volto a dissipare ogni possibile sospetto circa la fondatezza dell'autorità detenuta dai governanti temporali e a compiere, nel contempo, una parziale rivalutazione della chiesa visibile, che giustifichi l'abbandono dell'idea di smantellarla sino alle fondamenta e la conseguente adozione di una linea, per così dire, riformista, ispirata a un maggiore realismo³.

Completato tale processo, il nostro autore è in condizione di dotare la sua proposta riformatrice sia di un obiettivo concreto, la correzione dei membri dell'«*ecclesia anglicana*» il cui operato ne denunci l'appartenenza esclusivamente nominale alla vera chiesa, sia di un attore-protagonista, il re d'Inghilterra (coadiuvato dai suoi Pari), la cui posizione risulti inattaccabile: saldamente al riparo, cioè, dalle contestazioni di quanti (come lo stesso Wyclif, in precedenza) vorrebbero subordinare indistintamente l'obbedienza nei confronti di qualunque autorità costituita alla verifica della condizione spirituale in cui versa chi ne è investito. In questo modo, il maestro inglese introduce una marcata difformità fra il trattamento riservato ai signori temporali e l'atteggiamento intransigente che egli continua invece a mantenere nei confronti dei vertici della chiesa e, più in generale, di ogni componente del corpo sacerdotale.

È evidente quanto risulti irresponsabile e perverso il discorso di chi esorta servi e sottoposti a ribellarsi, in nome del fatto che sono soggetti a un dominio tirannico: infatti, secondo quanto stabilito dalla legge evangelica, sia per bocca di Cristo che dell'Apostolo, essi debbono obbedire come umili servi anche ai tiranni [...]. Tuttavia, per criticare questa forma di quietismo, i discepoli di Satana nobilitano l'eventuale ribellione sostenendo che, diversamente, si finirebbe col divenire corresponsabili delle colpe di chi governa in maniera tirannica, e richiamandosi al fatto che lo

³ Linea che si traduce nella definizione di un piano di riforma il cui scopo dichiarato è avvicinare il più possibile il corpo ecclesiastico esistente al modello ideale rappresentato dalla chiesa delle origini apostoliche.

stesso istinto naturale da cui ciascun individuo è spinto a desiderare di restare in vita lo porta a difendere la propria libertà. [...] A tutto ciò è necessario ribattere che chiunque conosca la volontà di Cristo deve subire passivamente le ingiustizie inflittele dal suo signore. [...] Va invece ingiunto ai governanti temporali e, più in generale, ai cristiani che non si rendano in alcun modo complici del reato di quei sacerdoti che trasgrediscono i dettami evangelici, poiché una cosa simile è sempre e comunque un male. (*Sermones*, II, 32: 238)¹⁴

La disparità di trattamento introdotta da Wyclif, in parziale deroga a uno dei principi-cardine da cui era partito, consiste nell'applicare ai governanti secolari una distinzione, quella fra qualità personali («*status individuus*») e funzione («*officium*»), che invece egli ritiene inammissibile nel caso dei detentori delle cariche ecclesiastiche. Si legge per esempio in uno scritto del 1379:

Tutte le offerte date a un chierico in quanto tale sono necessariamente forme di elemosina, che deve essere un atto volontario e motivato, mentre i pagamenti resi al proprio signore temporale sono effettuati sulla base di un contratto e in ossequio al dovere di obbedienza civile, senza dover tenere in conto lo stato in cui il *dominus* in questione si trova agli occhi di Dio. (*De potestate pape*, 12: 355)

3. TORNARE A RIFUGIARSI NELL'UTOPIA

Il programma riformatore di Wyclif si scontrò tuttavia con un complesso sistema di interessi che ne determinò l'insuccesso: chi era alla guida del regno inglese rinunciò ad adottarlo anche nella sua versione più morbida, per ragioni di opportunità politica, ed esso rimase una possibilità irrealizzata, un sentiero interrotto. La grande rivolta contadina del 1381 – che il nostro autore fu ingiustamente accusato di aver contribuito a provocare¹⁵ – segnò la fine di ogni ipotesi di collaborazione fra il governo e il nostro autore, il quale comprese quanto fossero mal riposte le sue speranze di veder compiuta l'indispensabile *reformatio ecclesiae atque regni* grazie a un'iniziativa del sovrano e dei baroni. Come conseguenza, egli tornò a rammentare loro la precarietà e la condizionalità del ruolo che ricoprivano, con toni che ci riportano ai suoi primi scritti politici:

¹⁴ «Il volgo», leggiamo in un trattato del 1381, «deve accettare ogni atto d'ingiustizia perpetrato da quanti detengono il potere secolare, mentre è chiamato a requisire qualsiasi offerta dai membri del clero che si rivelino degli ipocriti» (*De blasphemia*, 5: 78).

¹⁵ Con il diffondersi di alcune delle tesi appartenenti al livello utopico della sua riflessione; sul tema si veda Simonetta (2003: 153-179).

Nessun uomo, per quanto grande sia il dominio temporale che detiene, è mai autorizzato a dimenticare di essere meramente un balivo al servizio di Dio e un amministratore dei suoi beni.
(*De blasphemia*, 6: 93)

Nell'ultimo scorcio della sua vita, quindi, Wyclif si rifugiò ancora una volta nell'utopia, collocando nuovamente il proprio discorso su quel piano ideale da cui – come abbiamo visto – era partito: egli recuperò il modello politico-ecclesiologico di una comunità di giusti, di eletti («*comitiva sanctorum*»)¹⁶, contraddistinta dalla comunione dei beni e dall'assenza di ogni giurisdizione coercitiva, affidandone la realizzazione in Inghilterra¹⁷ a un manipolo di predicatori itineranti – un corpo scelto di «*virii apostolici*»¹⁸ –, i quali costituirono il nucleo originario, l'avanguardia, di quello che di lì a poco sarebbe divenuto il movimento «lollardo» (cfr. Simonetta 2004).

Il carattere utopico del progetto wycliffita, d'altra parte, si fece sempre più marcato col passare degli anni: dopo il fallimento dell'insurrezione guidata da Sir John Oldcastle e dagli altri *lollard Knights* (1414), consumatasi una volta per tutte la rottura fra l'area wycliffita e la classe dirigente inglese, tale progetto assunse definitivamente la forma di un «messaggio nella bottiglia» – per usare un'espressione cara a Luigi Firpo – affidato alle acque del futuro da uomini (e donne) ormai pienamente consapevoli della sua natura inattuale, «prematura»¹⁹.

Bibliografia

Goldberg P. J. P., 2001, *Coventry's 'Lollard' Programme of 1492 and the Making of Utopia*, in R. Horrox and S. Rees Jones (eds.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200-1630*, Cambridge, Cambridge University Press: 97-116.

¹⁶ *Triologus*, IV, 33: 364.

¹⁷ La cui natura insulare ne fa uno scenario particolarmente adatto a sperimentarvi modelli utopici.

¹⁸ *De civili dominio*, I, 27: 198. Altrove Wyclif li definisce anche «*maturiores Christi discipuli*» (*De officio regis*, 12: 273), espressione nella quale è possibile cogliere un cenno al fatto di essere degni dell'epoca in cui si vive: un'epoca di dure prove, essendo ormai prossima, con tutta probabilità, la fine dei tempi.

¹⁹ Per concludere questo intervento con un'espressione cara a chi ha dedicato una porzione significativa del proprio lavoro di ricerca al sogno di rinnovamento spirituale condiviso da Wyclif e dai suoi compagni, allievi e seguaci: cfr. Hudson (1988). Per un'interpretazione in senso marcatamente utopico di talune richieste politiche emerse all'interno della galassia lollarda dopo il 1414 si considerino, a titolo esemplificativo, Simonetta (2004b: 110-111) e Goldberg (2001: 97-102) e (108-111)..

- Hudson A., 1988, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, Clarendon Press.
- Simonetta S., 1995, *John Wyclif between Utopia and Plan*, in S. Wlodek (ed.), *Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif*, Turnhout, Brepols: 65-76.
- , 1996, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal «De Civili Dominio» al «De Officio Regis»*, «Medioevo» 22: 225-258.
- , 1999, *John Wyclif e le due chiese*, «Studi Medievali» 40: 119-137.
- , 2003, *Wyclif e la rivolta del 1381*, in M. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta (a cura di), *John Wyclif: logica, politica teologia*, Firenze, Edizioni del Galluzzo: 153-179.
- , 2004a, *Il movimento wycliffita di fronte a Francesco*, «Pensiero Politico Medievale» 2: 161-174.
- , 2004b, *Pace e guerra nel movimento wycliffita*, in *Pace e guerra nel basso medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo: 79-111.
- Wilks M., 1972, "Reformatio Regni": *Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements*, «Studies in Church History» 9: 109-130; ora in A. Hudson (ed.), *Wyclif. Political Ideas and Practice. Papers by Michael Wilks*, Oxford, Oxbow Books: 63-84.
- Wyclif J., [1373-74] 1890, *De dominio divino libri tres*, in R.L. Poole (ed.), London, Trübner & Co.
- , [1376-1383] 1886-1889, *Sermones*, in J. Loserth (ed.), 4 vols., London Trübner & Co.
- , [1381] 1893, *Tractatus de blasphemia*, in Dziewicki (ed.), London, Trübner & Co., London.
- , [1375] 1885, *Tractatus de civili dominio liber primus*, in R.L. Poole (ed.), London, Trübner & Co.
- , [1376] 1900, *Tractatus de civili dominio liber secundus*, in J. Loserth, R.L. Poole and F.D. Matthew (eds.), London, Trübner & Co.
- , [1376] 1903-1904, *Tractatus de civili dominio liber tertius*, in J. Loserth and F.D. Matthew (eds.), 2 vols., London, Trübner & Co.
- , [1378-79] 1886, *Tractatus de ecclesia*, in J. Loserth and F.D. Matthew (eds.), London, Trübner & Co.
- , [1379] 1887, *Tractatus de officio regis*, in A.W. Pollard and C.E. Sayle (eds.), London, Trübner & Co.
- , [1379] 1907, *Tractatus de potestate pape*, in J. Loserth (ed.), London, Trübner & Co.
- , [1382-83] 1869, *Triologus et supplementum Trialogi*, in G. Lechler (ed.), Oxford, Clarendon Press.