

CAPITOLO 5

LE DOTTRINE POLITICHE DAL X AL XIII SECOLO

Secondo Luigi Sturzo, questo periodo «ha un aspetto tutto caratteristico: quello di una diarchia internazionale sovrapposta alle diarchie locali e nazionali»¹. Vari elementi di questo periodo, che va considerato a parte per la sua specificità, erano già maturati prima; altri continueranno a svilupparsi nel XIV e XV secolo.

Esamineremo, innanzi tutto, le concezioni politiche del feudalesimo e la loro influenza sullo sviluppo delle idee sino alla fine del XIII secolo.

È interessante infatti osservare come le concezioni politiche del IX secolo vennero sviluppate o modificate nel periodo che va dal X al XIII, soprattutto in forza dell'organizzarsi della società europea sulla base dei diritti feudali e nel corso delle aspre lotte fra potere spirituale e potere temporale. Fu il momento in cui la Chiesa rifiutò il largo controllo su di sé messo in atto dagli Ottoni e da Enrico III mentre attraversava un momento di particolare debolezza. Fu quello un periodo in cui la diarchia Stato-Chiesa in Occidente era sembrata arrivare al suo culmine di unificazione nella diarchia Impero-Papato².

Sono tre, allora, gli argomenti oggetto della nostra indagine: la natura dei principi impliciti nel feudalesimo e il loro effetto sulle idee politiche di quel tempo; le concezioni politiche proprie dei secoli XI e XII in rapporto allo sviluppo della società occidentale; le forme e le teorie dei rapporti fra Chiesa e Stato.

5.1 L'influenza del feudalesimo sul pensiero politico

5.1.1 *La fedeltà personale*

Il feudalesimo, che raggiunge nel X secolo il suo pieno sviluppo, può essere definito come «un sistema di relazioni personali, di possesso terriero, di organizzazione militare, di

¹ L. STURZO, *Chiesa e Stato, studio sociologico storico*, Zanichelli, Bologna, 1958-59, I, p. 52.

² Cf *ivi*, p. 55.

ordinamento giudiziario e politico»³. Influenza tutte le classi sociali, compreso il clero, e quasi tutti gli aspetti della vita medievale; è quindi naturale che ne siano plasmate anche le idee politiche.

Fino a che punto il feudalesimo ha affrettato lo sviluppo di idee ad esso precedenti o le ha rese vane o modificate?

Gli elementi principali che costituiscono il rapporto feudale fra signore e vassallo sono il *comitatus*, la *commendatio* e il *beneficium*. Per *comitatus* si intende la banda di seguaci in guerra, raccolta intorno al proprio capo, legata a lui da sentimenti di lealtà, fedeltà e amicizia. La *commendatio* consisteva nel fatto che un uomo libero si affidava a un signore che gli garantiva la sicurezza che egli non era in grado di procurarsi da solo. Fu probabilmente quest'ultima che concorse a diffondere il rapporto feudale fino a trasformarlo da rapporto personale a grande sistema di signorie territoriali e di rapporti politici. Alla *commendatio* è connesso il *beneficium* come affidamento di un possesso fondiario particolare.

Ognuno di questi elementi, nel corso dei secoli X-XIII, contribuì a costruire il sistema feudale, rappresentato nella letteratura e nell'arte e codificato negli ordinamenti giuridici di quei tempi.

Il feudalesimo si basa su due principi fondamentali: quello della fedeltà personale e quello del rapporto contrattuale.

Il primo principio esprime il fatto che la vita non può fare affidamento solo sull'utile ma ha bisogno anche di dedizione e di fedeltà. Il secondo esprime l'evidenza razionale che i rapporti umani, alla lunga, sono impossibili senza un equo riconoscimento di obbligazioni reciproche.

Queste due concezioni, in apparenza contraddittorie, in realtà furono continuamente conciliate sia nella pratica sia nelle riflessioni dei pensatori politici medievali.

Tutto questo non rimase solo a livello di aspirazione ideale ma fu anche codificato. Un'opera, le *Assises de Jérusalem*, ci offre la possibilità di disporre di un quadro completo degli obblighi fra signore e vassallo. Il principale è riconducibile al rispetto e alla fedeltà. Il vassallo è tenuto al rispetto oltre che alla fedeltà, con

³ R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari, 1956-1968, II, p. 31.

obblighi che gli competono in esclusiva e che il suo signore non è tenuto a ricambiare: obblighi reciproci ma non totalmente eguali⁴.

Successivamente, grazie a un lento processo di sviluppo, la fedeltà del vassallo al suo signore verrà trasferita al sovrano del moderno Stato nazionale.

I nobili che talora muovono guerra al loro re si astengono dal levare la mano su di lui quando è sconfitto, perchè è il loro signore. Tuttavia è grande la differenza fra il profondo sentimento di fedeltà e rispetto che lega i vassalli al loro signore diretto e la vaga e incerta deferenza, che talora si fa disprezzo⁵, che essi tributano al signore superiore o al loro sovrano.

5. 1. 2 *Giustizia e diritto*

La letteratura politica del IX secolo e le teorie elaborate dai glossatori e dai canonisti, soprattutto nel secolo XII, dovrebbero bastare per fugare l'idea, ancora diffusa, che nel Medioevo l'autorità non fosse chiamata a rendere conto di sé, potesse agire in modo arbitrario e senza alcun limite e che l'organizzazione della società non fosse tenuta a rispondere a principi razionali. Neppure il feudalesimo, con la sua insistenza sull'aspetto personale dei rapporti sociali, potè distogliere i compilatori delle raccolte di leggi feudali dal considerare i principi teorici funzionali dell'ordinamento politico.

Essi, lungi dal considerare l'autorità come qualcosa di illimitato e discrezionale, la concepivano come un potere definito e razionale nelle sue finalità. Per loro, come per ogni pensatore politico degno di questo nome, il principio su cui si fonda qualunque autorità pubblica è quello della giustizia: l'autorità si giustifica in quanto ne incarna il principio e la difende.

Questa opinione è alla base di tutta la struttura giuridica feudale e si esprime in numerose raccolte legislative.

In una di esse, le *Assises de la Cour des Bourgeois de Jerusalem* – che tratta non solo di una tradizione formale ma anche

⁴ Cf JEAN D'IBELIN, *Assises de Jérusalem*, CXCVI. Jean d'Ibelin (1215-1266) è uno dei principali compilatori di quest'opera, un altro è Filippo di Novara.

⁵ La letteratura dell'epoca legittima questo disprezzo, cf la "chanson de geste" *Raoul de Cambrai*, vv. 5368ss, 5412ss, 5425ss.

di come uno stato feudale, il Regno di Gerusalemme, si sforza di attuarla concretamente – c'è un passo che riassume le convinzioni di quei giuristi: quando il re o la regina cercano di impedire l'esecuzione di un giudizio della Corte favorevole a qualcuno, uomo o donna, cavaliere o borghese che sia, essi per primi fanno torto e rinnegano Dio perché infrangono il giuramento prestato di mantenere le buone usanze del regno e di proteggere tanto il povero quanto il ricco nel godimento dei loro diritti; i loro fedeli e il popolo non devono permetterlo, poiché l'autorità della dama o del signore è soltanto quella di attuare le leggi o la giustizia. Non c'è signoria senza equità: «*La dame ni le sire n'en est seignor, se non dou dreit*». Il testo poi aggiunge che essi non hanno alcuna autorità per comportarsi ingiustamente: «*Mais bien sachiés qu'il n'est mie seignor de faire tort*»⁶. Va notato che vengono messi su un piano di parità dama e signore, ricco e povero, nobili fedeli (gli *homes liges*) e popolo.

Si tratta di un principio fondamentale affermato con vigore, che esprime la concezione generale della natura dell'autorità politica e dei rapporti fra governanti e sudditi⁷. Siamo, evidentemente, ancora molto lontani dal moderno costituzionalismo; ma siamo, pur sempre sulla strada che porterà allo Stato di diritto, condizione della "libertà dei moderni". Per questa ragione H. Pirenne soleva dire: «*Nous étions libres dès le XII siècle*»⁸.

La concezione dei giuristi feudali sul rapporto tra il potere e i cittadini è riassunta in un passo del trattato di Henry de Bracton

⁶ Cf *Assises de la Cour des Bourgeois*, 26. Il testo di quest'opera risale a una data anteriore a quelle di Jean d'Ibelin e di Filippo di Novara, essendo, in genere, attribuito a un periodo compreso tra il 1173 e il 1180.

⁷ L'emiro Usama Ibn Munqid, dopo aver visitato il Regno di Gerusalemme, osservò stupito: «Una volta che i cavalieri hanno stabilito una sentenza, né il re né alcun altro loro capo può mutarla e disfarla», cit. da F. GABRIELI (a cura di), *Storici arabi delle Crociate*, Einaudi, Torino, 1987, p. 74. Ciò sembra spiegare perché «quando, nel 1184, il viaggiatore andaluso Ibn Jubair giunse in Palestina, constatò che i suoi correligionari – a dispetto del fatto che il *Corano* imponesse ai veri credenti l'obbligo di abbandonare il *Dar al-kufr* – preferivano vivere sotto il dominio dei *kafirun* (infedeli), poiché questi ultimi agivano "con equità"», L. PELLICANI, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2006, p. 198; cf anche IBN JUBAIR, *A traves del Oriente*, Serbal, Barcellona, 1988, p. 352.

⁸ Cit. in F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Arthaud-Flammarion, Parigi, 1987, p. 351.

sulle leggi inglesi. Egli, commentando le promesse che il re fa al popolo al momento dell'incoronazione, deduce che la sua autorità è quella della legge, ossia della giustizia, non dell'ingiustizia: il re deve usare questa autorità come vicario e ministro di Dio; il titolo di re gli deriva infatti dal governare bene (*regere*), non dal regnare; se invece opprime il popolo a lui affidato, diventa un tiranno. Egli deve perciò moderare il suo potere con la legge, che ne è il freno, e vivere secondo giustizia, perché il principio del diritto umano è che le leggi vincolino il loro autore⁹.

Lo stesso principio è esposto in una raccolta di leggi normanne della metà del Duecento: la *Summa de Legibus*¹⁰.

È importante rilevare che secondo questi autori il re non è soggetto soltanto a Dio ma anche alla legge. Il principio è ribadito anche dal giuramento che il re presta nel rito di incoronazione a Gerusalemme, come racconta il giurista Jean d'IBELIN (1215-1266) nelle *Assises de Jérusalem*, quando promette che manterrà le franchigie delle chiese del regno; che farà giustizia agli orfani e alle vedove; che riconoscerà i privilegi concessi dai re suoi predecessori e rispetterà le *assises* e gli usi antichi; che manterrà tutto il popolo cristiano nei suoi diritti e nella sua giustizia (*en lor dreis et en lor justises*), come si conviene a un re cristiano e figlio di Dio nel suo reame. A loro volta, tutti gli uomini del regno devono giurare di osservare e mantenere le *assises* e le buone usanze del Regno di Gerusalemme¹¹.

Lo stesso giuramento deve fare il duca di Normandia per essere accettato come tale¹²; allo stesso modo il re di Germania, quando viene eletto, deve giurare di mantenere la legge del Regno, impiegando tutto il suo potere¹³.

Nel 1233, il Gran Maestro dell'Ordine Teutonico mise per iscritto uno statuto che garantiva ai cittadini un certo grado di indipendenza¹⁴.

⁹ Henry de Bracton (+1268), giurista, autore del trattato *De legibus et consuetudinibus Angliae*. Cf *ivi*, III, 9, 2 (fol. 107).

¹⁰ Cf *Summa de legibus*, Prologo.

¹¹ Cf JEAN D'IBELIN, *Assises de Jérusalem*, VII; *ivi*, CXI.

¹² Cf *Statuta et consuetudines Normaniae*, I, 1.

¹³ Cf *Sachsenspiegel*, III, 54, 2.

¹⁴ Cf E. CHRISTIANSEN, *Le Crociate del Nord*, Il Mulino, Bologna, 1980, p. 115.

Non mancava alla società medievale una chiara consapevolezza dei diritti e dei doveri del sovrano e dei sudditi; mancava un'organizzazione statale capace di assicurare alla legge una precisa e semplice applicazione. Sebbene quegli uomini conoscessero già i principi dell'ordinamento politico e sociale ancor oggi vigenti, occorreranno secoli per elaborare gli strumenti in grado di attuarli efficacemente.

Il feudalesimo, dunque, non aveva il difetto di lasciar troppa libertà a un potere arbitrario e capriccioso, ma, forse, quello opposto: stabiliva diritti e doveri con tale rigidità, «da correre il rischio di paralizzare l'autorità e di impedire il processo di sviluppo della vita»¹⁵.

5. 1. 3 *La fonte e l'osservanza della legge*

La legge, in quanto espressione del principio di giustizia, per i giuristi feudali è superiore a tutti, compreso il re che ne è un servitore.

Quanto alla fonte della legge, è opportuno richiamarne la natura consuetudinaria; essa non è concepita come espressione di una volontà sovrana ma come trascrizione o promulgazione di quanto veniva già considerato vincolante perché già esistente nella vita nazionale o locale.

Bracton riferisce che così stanno le cose in Inghilterra¹⁶; Beaumanoir, suo contemporaneo, lo conferma per la Francia¹⁷. L'indicazione più chiara del peso della consuetudine nel diritto medievale è offerta da Jean d'IBelin quando racconta che Goffredo di Buglione, per dare una legislazione al suo nuovo Stato, fece raccogliere e mettere per iscritto le consuetudini delle diverse popolazioni colà residenti – presumibilmente anche quelle dei mussulmani – e poi, col consiglio del patriarca, dei principi, dei baroni e degli uomini di senno, le promulgò come leggi da cui lui stesso e tutta la popolazione del regno dovevano essere governati¹⁸. È significativa, indipendentemente dal fondamento storico del suo

¹⁵ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 44.

¹⁶ Cf BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, I, 1, 2 (fol. 1).

¹⁷ Cf BEUMANOIR, *Les coutumes de Beauvoisis*, XXIV, 682.

¹⁸ Cf JEAN D'IBELIN, *Assises de Jérusalem*, I.

racconto, la testimonianza di Jean d'İbelin sui giuristi dell'epoca, i quali, per creare il sistema giuridico del nuovo regno, sentono l'esigenza di raccogliere le norme consuetudinarie dei diversi paesi da cui provengono i crociati: tanto forte è l'identificazione della legge con la consuetudine, cioè con qualcosa che non è *creato* né dal sovrano né dalla comunità.

Si trattava di fondare uno Stato *ex novo* e Goffredo di Buglione, secondo Jean d'İbelin, si sarebbe valso delle competenze dei migliori giuristi della sua epoca in vista di una legislazione organica, quasi uno *statuto*, che contenesse principi generali validi per tutti, lui compreso, e destinati a durare come radici dell'ulteriore attività legislativa.

Dal Duecento comincia però a farsi strada una nuova concezione, quella della necessità, almeno in alcune circostanze, che nuove leggi possano essere promulgate da una autorità competente. L'elemento di collegamento tra l'antica concezione e la nuova può essere individuato nell'insistenza che gli autori pongono sul fatto che le leggi, che servono a risolvere questioni controverse, vengano promulgate con il consiglio dei notabili e l'autorità del principe. Troviamo questa procedura citata in Glanvill¹⁹ e nella *Summa de legibus normanna*²⁰, in cui si fa cenno anche all'accettazione del popolo, evidentemente seguendo la consuetudine.

Bracton afferma gli stessi principi, anche se le leggi inglesi non sono scritte ma consuetudinarie: ha forza di legge quanto è stato deliberato e approvato col consiglio e il consenso dei grandi, con l'approvazione della comunità (*sponsione*) e con l'autorità del re²¹.

Sembra apparire diversa la posizione di un altro grande giurista feudale, il francese Beaumanoir, il quale in alcuni passi afferma che è il re il legislatore esclusivo, per cui l'autorità della legge deriva solo da lui, in vista, però, non del proprio tornaconto ma del bene comune del regno²². Evidentemente lo studio delle *Istituzioni* e del *Digesto*, che era ripreso anche in Francia, aveva

²⁴ Ranulf de Glanvill (+1190), ministro di Re Enrico II, fu autore di un *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Angliae*. Cf *ivi*, Prologo.

²⁰ Cf *ibidem*.

²¹ Cf BRACTON, *De legibus...*, cit., I, 1, 2 (fol. 2); *ivi*, I, 2, 6.

²² Cf BEAUMANOIR, *Les coutumes de Beauvoisis*, XLIX, 1512.

influenzato la teoria politica, determinando un'importante evoluzione della concezione della monarchia nazionale. Altri passi della medesima opera riconoscono al re la possibilità di fare degli *établissements*, ma solo «*par tres grant conseil*», probabilmente una grande assemblea di notabili, e in vista del bene comune²³.

Nella concezione feudale, quindi, la legge è innanzi tutto consuetudine, e quando si avvertì il bisogno di un'azione legislativa vera e propria, la si considerò frutto non solo della volontà del sovrano ma anche del consiglio dei grandi e dei saggi e dell'accettazione della nazione. Il che, se poteva costituire un freno all'attività legislativa, era pur sempre una garanzia che essa non calpestasse i diritti dei membri della comunità.

Sorge ora la domanda: che fare perché la legge venga osservata davvero?

Jean d'Ibelin nelle *Assises* presenta in modo accurato i doveri del vassallo verso il suo signore ma anche, reciprocamente, quelli del signore verso il vassallo: egli non può toccare la sua persona o il suo feudo senza un giudizio della corte, la curia feudale, composta da tutti gli altri vassalli²⁴, che giudica in tutte le controversie circa i diritti e i doveri dei signori e dei sottoposti, curia a cui essi sono tenuti a ricorrere accettandone il giudizio. La corte può dichiarare decaduto dal feudo e traditore un vassallo, oppure prosciorglierlo dai suoi obblighi e servizi verso il signore, conservandogli il feudo²⁵.

Jean d'Ibelin ipotizza anche l'uso della forza da parte dei vassalli contro il signore, purché non direttamente contro la sua persona, nel caso di un arresto arbitrario da parte sua²⁶. Anche Filippo di Novara, altro compilatore, spiega che i vassalli possono costringere il loro signore a sottostare alle deliberazioni della corte feudale con la minaccia di privarlo dei loro servizi finché non avrà ottemperato alle sue sentenze²⁷. Lo stesso, e anche più chiaramente, afferma Jean d'Ibelin²⁸.

²³ Cf *ivi.*, XLVIII, 1499.

²⁴ Cf JEAN D'IBELIN, *Assises de Jerusalem*, CXCVI.

²⁵ Cf *ivi.*, CCVI.

²⁶ Cf *ivi.*, CCI.

²⁷ Cf FILIPPO DI NOVARA, *ivi.*, LII.

²⁸ Cf JEAN D'IBELIN, *cit.*, CCXLIV.

Nelle *Consuetudines feudorum*, una compilazione del diritto feudale lombardo del XII secolo, sono esposti i principi cui devono informarsi i rapporti fra signore e vassallo; è indicato il tribunale competente a dirimere le loro controversie, la curia composta dai pari del vassallo, e l'istanza superiore cui far eventualmente ricorso, la curia dell'imperatore²⁹.

Il *Sachsenspiegel*, la più importante raccolta tedesca di leggi feudali, anteriore al 1232, afferma il diritto alla legittima difesa anche per il vassallo nei confronti del signore, il diritto d'appello allo *Schultheiss* e il fatto che il Conte Palatino è il *giudice nato* dell'imperatore³⁰.

Nell'opera *Le conseil de Pierre de Fontaines*, risalente circa al 1253, l'autore sostiene che la curia ha l'autorità di giudicare fra signore e vassallo, limitatamente alle questioni concernenti il feudo, e i torti subiti dal vassallo stesso³¹.

Negli *Établissements de Saint Louis*, sono presenti norme accurate sui doveri reciproci di signore e vassallo e sulla funzione della curia regia, formata dai pari del vassallo; tali norme si ispirano ai principi contenuti nelle *Assises de Jerusalem*³².

Il maggiore dei giuristi feudali francesi, Philippe de Beuamanoir (+1296), sostiene teorie sostanzialmente analoghe a quelle finora esaminate³³.

I principi cui si ispira Bracton sono gli stessi degli altri giuristi feudali. Egli però, in più, sviluppa una interessante teoria circa il rapporto tra l'autorità e la giustizia, il re e la legge. Egli, che pure conosce bene il diritto romano e la dottrina in esso contenuta secondo la quale l'imperatore è «*legibus solutus*», afferma che non vi è re laddove non vi è legge³⁴ e che è la legge a fare il re³⁵.

Si tratta dell'enunciazione sintetica di un principio che pervade tutta la struttura costituzionale della società medievale

²⁹ Cf *Consuetudines feudorum*, VIII, 29.

³⁰ Cf *Sachsenspiegel*, III, 78, 6; III, 52, 3.

³¹ Cf PIERRE DE FONTAINES, *Le conseil*, I, 2.

³² Cf *Établissements de Saint Louis*, I, 54; I, 56; I, 76.

³³ Cf BEUMANOIR, *Les coutumes de Beauvoisis*, LXI, 1735.

³⁴ «Non est enim rex, ubi dominatur voluntas et non lex», BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, I, 8, 5 (fol. 5b).

³⁵ «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem», BRACTON, *cit.*, I, 8, 5 (fol. 5b).

anche nel suo aspetto feudale e che mostra la concezione filosofica dello Stato allora vigente. Il re è vicario di Dio, ma ciò costituisce una ragione in più perché egli obbedisca alla legge, dal momento che il suo potere è solo quello del diritto e non dell'ingiustizia; perciò non tutto ciò che è volontà del re ha forza di legge ma solo quanto viene da lui promulgato con il consiglio dei grandi del regno e dopo debita deliberazione. C'è un passo in cui l'autore sostiene che l'*universitas regni* e il *baronagium* possono correggere ed emendare l'azione del re nella sua curia³⁶.

Si può quindi osservare che il sistema feudale, re e imperatore compresi, era essenzialmente un sistema di rapporti contrattuali di cui Dio era il garante e che il contratto era vincolante per le due parti, non meno per il signore che per il vassallo e per il popolo. Dal punto di vista concettuale, pertanto, tale sistema rappresentava l'antitesi della concezione autocratica e assolutistica del potere che pone il governante, di fatto, come unico soggetto di diritti e unica fonte della legge, di cui non deve rispondere ai sudditi, dei quali, di conseguenza, spesso, calpesta i diritti.

Per comprendere la genesi, lo sviluppo e l'organizzazione delle istituzioni politiche medievali – e in particolare di quelle feudali prima e comunali poi – nel loro significato più profondo, non si può ignorare un principio di assoluta importanza che, con la modernità, è progressivamente venuto meno: Dio è considerato un dato di realtà, una presenza che origina, “spiega”, giustifica l'intero cosmo e il mondo in cui l'uomo vive³⁷. Dio, in particolare, pone e giustifica anche la possibilità dell'esistenza di quelle istituzioni politiche che, temporaneamente e contingentemente, gestiscono il potere. Se così stanno le cose, è pressoché inevitabile che le istituzioni e le persone che le reggono siano per definizione chiamate a ubbidire e conformarsi a questo ineludibile dato di realtà che è Dio, criterio ultimo per giudicare le azioni umane e le

³⁶ Cf *ivi*, IV, 10.

³⁷ Ciò è possibile nel contesto dell'unità dell'uomo medievale, come osserva M. Zambrano: «L'uomo del Medio Evo [...] che si sapeva decaduto, portava in sé [...], sia pur offuscata, la presenza viva della divinità. E tale presenza non si manifestava solo in un sentimento di quello che in seguito si è concepito come cuore, ma attraverso la ragione. La ragione era divina. Una ragione trascendente che muovendo dalla divinità attraversava l'intera creazione e stabiliva una dimora prediletta nella mente umana. [...] La ragione illuminata dalla fede e dall'amore», M. ZAMBRANO, *Dante specchio umano*, Città Aperta, Troina, 2007, pp. 61- 63.

istituzioni stesse. Quanto più si conformano – pur nella loro inevitabile imperfezione – all’equità e al bene che è Dio stesso, tanto più sono da ritenersi legittime. In caso contrario, al popolo vengono riconosciuti la facoltà e il diritto di ristabilire l’ordine delle cose. Di nuovo, l’ordine a cui si fa riferimento non è un’idea astratta, pensata da uno qualsiasi dei centri di potere esistenti in quell’epoca, ma il volere di Dio così come viene rappresentato e comunicato dalla Chiesa. Essa vigila, a partire dall’esperienza cristiana e dal suo ruolo di garante del Vangelo, che i diritti naturali della persona e la *libertas Ecclesiae* non vengano violati dal potere temporale nelle sue diverse forme.

Questa visione del mondo, dal punto di vista prettamente filosofico, è caratterizzata dalla fiducia – si tratta di un lascito della filosofia greca classica che perdurerà almeno fino al nominalismo nel XIV secolo – nella capacità della ragione di cogliere il reale, e quindi tutti gli aspetti dell’umano, le attività e i gesti dell’uomo, il loro senso e il loro valore, in ultima analisi la loro funzione vera, ossia la finalità intrinseca. Il Medio Evo, a sua volta, trasmetterà questo lascito a noi: anche oggi il magistero cattolico nutre la medesima fiducia che la ragione possa conoscere il reale³⁸. Il termine con cui il Medioevo esprime questo concetto è quello di “intenzionalità”. La ragione *intenziona*, si protende verso tutti gli aspetti del reale. L’uomo, per quanto è possibile al suo intelletto, coglie il valore, il senso, la funzione e l’ordine gerarchico degli atti e degli enti rispetto a un valore assoluto in qualche modo conosciuto. Ciò gli consente di giudicare la realtà – quindi anche le istituzioni politiche – e costituisce il presupposto della critica del potere. Se un’istituzione politica è giudicata in contrasto con la sua vera finalità, non c’è dubbio che il signore di turno che la regge si è fatto tiranno e come tale va ostacolato e, possibilmente, rimosso.

Così nel Medioevo si alimenta la dialettica tra il potere civile e la Chiesa che incarna i valori su cui si fonda l’ordine politico; tale dialettica ha comportato il progressivo riconoscimento di quei diritti inviolabili della persona che ancora oggi sono posti a fondamento del vivere sociale.

³⁸ Cf *Enciclica Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II e *Discorso di BENEDETTO XVI ai partecipanti al VI Simposio Europeo dei Docenti universitari sul tema: “Allargare gli orizzonti della razionalità. Prospettive per la Filosofia”*, Roma, 7 giugno 2008.

5. 1. 4 *Il feudalesimo e la nazione*

La fedeltà verso il signore diretto e l'indifferenza o, addirittura il disprezzo per il signore superiore o per il re, costituiscono, evidentemente, un'espressione antinazionale e disgregatrice del feudalesimo. Negli anni in cui esso si sviluppò, la mancanza di un potere centrale indusse gli uomini a cercare in un potere vicino quella protezione che un potere lontano, e magari non più esistente, non era in grado di offrire. Tuttavia, in Inghilterra e in Francia e poi in altri stati europei, l'unità nazionale finì con l'avere il sopravvento sulle forze della disgregazione. In realtà, il principio dello Stato nazionale era più antico del feudalesimo e presto cominciò ad affermarsi, sicché nei secoli XI e XII l'idea del rapporto diretto tra tutti gli uomini liberi e il re cominciò a stabilirsi saldamente³⁹.

In una costituzione feudale tipica come quella del regno di Gerusalemme, nel XII secolo, il principio della supremazia dell'organizzazione centrale nei confronti dei legami vassallatici era già pienamente riconosciuto. Infatti Jean d'Ibelin ci informa che i valvassori erano tenuti a prestare omaggio (*ligece*) al re, e che, se questi aveva una contesa con un loro signore, erano tenuti a stare dalla parte del re, nel caso, beninteso, in cui il loro signore non si fosse rimesso al giudizio della curia⁴⁰.

In Inghilterra, Glanvill asserisce che va sempre salvaguardata la fedeltà dovuta al re nel prestare omaggio al proprio signore diretto⁴¹.

In Francia, Beaumanoir afferma che l'obbligo del vassallo di seguire il signore in guerra non si estende al caso che la guerra sia contro il re⁴².

Con più cautela, in Italia, Iacopo di Ardizzone⁴³ sostiene che il vassallo non è tenuto a seguire il suo superiore feudale contro il signore supremo o principe⁴⁴.

³⁹ Cf R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, pp. 92-93.

⁴⁰ Cf JEAN D'IBELIN, *cit.*, CXCVII.

⁴¹ Cf GLANVILL, *De legibus et consuetudinibus Regni Angliae*, IX, 1.

⁴² Cf BEUMANOIR, *Les coutumes de Beauvoisis*, II, 65.

⁴³ Glossatore lombardo del secolo XIII.

⁴⁴ Cf IACOPO DI ARDIZZONE, *Summa feudorum*, 69.

Nell'opinione dei giuristi feudali del Duecento, il re ha piena giurisdizione su tutte le persone del regno, e ciò mostra quanto, almeno in teoria, la concezione nazionale si fosse imposta su quella feudale. Bracton sintetizza questa teoria affermando il principio secondo il quale il re ha giurisdizione *ordinaria* e autorità su tutti coloro che sono nel regno, poiché sono nelle sue mani tutti i diritti che appartengono alla corona e al potere secolare, oltre alla spada temporale; a lui spetta rendere giustizia e pronunziare il giudizio; egli ha la giurisdizione e il potere, in quanto ministro e vicario di Dio, di dare a ciascuno ciò che gli spetta⁴⁵.

Riepilogando, si può dire che, se il principio della fedeltà personale del vassallo nei confronti del suo signore è importante e lascia tracce profonde nella struttura e nei sentimenti della società politica europea, esso, in effetti, non prevale su altre considerazioni di natura razionale o ideale presenti nella società medievale.

I rapporti tra signore e vassallo sono quindi intesi dai giuristi feudali come vincoli contrattuali i cui termini sono stabiliti dalla legge e la cui obbligatorietà è da essa sancita. Si può pertanto ritenere che il feudalesimo, lungi dal contrastare lo sviluppo delle idee politiche dell'Occidente, affretti il sorgere della concezione del popolo come comunità soggetta alla legge, cui tutti, governanti e sudditi, sono tenuti ad obbedire. Ciò prefigura un quadro istituzionale in cui più facilmente gli uomini possono esercitare i loro diritti naturali.

5.2 La dottrina politica nei secoli XI e XII

La storia complessiva delle idee politiche di questo periodo dovrà tener conto dei tre sistemi di diritto esaminati: quello feudale, quello civile e quello canonico. Essi influenzarono la letteratura politica dell'epoca e determinarono i principi impliciti o espliciti del diritto costituzionale europeo che si andava formulando.

Una premessa appare opportuna per mostrare come, nonostante che la società medievale sia caratterizzata dalle distinzioni determinate dal sangue e dalla nascita, l'eguaglianza e

⁴⁵ Cf BRACTON, *cit.*, II, 24, 1 (fol. 55b).

la naturale libertà degli uomini fu riconosciuta con grande vigore non solo dai glossatori e dai canonisti ma anche dagli stessi giuristi feudali. Troviamo esposta questa convinzione nello *Sachsenspiegel* quando si dice che Dio creò tutti gli uomini a sua immagine e redense tutti gli uomini, ricchi e poveri; che non esistevano schiavi quando i germani si insediarono nel paese; che la schiavitù e il servaggio cominciarono a causa della violenza e della cattura ingiusta; che la legge di Mosé imponeva la liberazione degli schiavi ogni sette anni; che non è conforme alla verità e alla volontà divina che un uomo appartenga a un altro uomo⁴⁶.

Beaumanoir afferma gli stessi principi: tutti gli uomini in origine godevano della libertà perché discendevano dallo stesso padre e dalla stessa madre; la schiavitù derivò da molteplici cause – cattura in guerra, vendita per povertà o per sottrarsi alla violenza dei signori – ma è un grande atto di carità per un signore liberare i propri schiavi, dal momento che è un grande male che dei cristiani versino in condizione di servitù⁴⁷.

Così giudica anche Bracton quando osserva che Dio non fa preferenza di persone, perché presso di lui il più grande è come il più piccolo e quello più importante come colui che serve; le differenze sono tutte invenzioni degli uomini⁴⁸.

Anche i giuristi feudali, infatti, conoscevano le antiche tradizioni che risalivano allo stoicismo, alla dottrina dei Padri della Chiesa e allo *ius civile* romano; esse insegnavano che fra gli uomini non vi sono distinzioni *naturali*; quelle di rango o di condizione sono tutte convenzionali o *positive*.

Con questa premessa, si può osservare che la letteratura politica medievale, almeno fino al XII secolo, esprime tre grandi concezioni che saranno esaminate di seguito.

5. 2. 1 *Origine divina dell' autorità politica e sua funzione morale*

La prima è rappresentata dal principio che lo scopo dell'organizzazione politica della società è di natura etica:

⁴⁶ Cf *Sachsenspiegel*, III, 42, I.

⁴⁷ Cf BEAUMANOIR, *cit.*, XLV, 1453.

⁴⁸ Cf BRACON, *cit.*, I, 8, 1.

salvaguardare la giustizia e il diritto. Nessuno infatti aveva mai posto in seria discussione questa convinzione che risaliva già al IX secolo, né valse a modificarla l'influenza del pensiero di Agostino che, talora, sembra negare allo Stato il requisito della giustizia. In quel tempo mancava, però, l'idea di Stato politico in senso proprio, mentre era sviluppata quella di comunità o corporazione, in cui i diversi elementi autonomi si fondevano con elementi di coscienza, quali la fede religiosa, la fedeltà personale, la solidarietà del *comitatus* e la libertà dei privilegiati. Sono questi gli elementi dai quali si scatenano, tra il secolo XII e il XIII, «le lotte titaniche fra papato, impero e comuni liberi, che sboccano in un grande rinnovamento morale e artistico, culturale e politico dell'Occidente»⁴⁹. Infatti, la consapevolezza che «il meccanismo coercitivo dello Stato non potesse esprimere adeguatamente tutte le dimensioni della vita morale e spirituale»⁵⁰ favorì il progressivo affermarsi dell'autonomia del potere ecclesiastico, considerato come lo spazio adeguato di quegli ideali morali e spirituali che non potevano trovare piena soddisfazione da parte del potere temporale.

Nessun pensatore dubitò mai che lo scopo dello Stato fosse quello di assicurare e mantenere la giustizia. Anche quando Gregorio VII, in una lettera al vescovo di Metz (1081), afferma che esso ha la sua origine nel peccato⁵¹, intende dire non che lo Stato è in sé peccaminoso ma che, reso necessario dal peccato, ne è un rimedio voluto da Dio stesso per frenare le passioni peccaminose. In altri passi del suo epistolario infatti, per esempio in una lettera scritta nel 1073 a Rodolfo duca di Svevia, aveva espresso la speranza che *sacerdotium* e *imperium*, uniti nella concordia della vera religione, potessero guidare il corpo della Chiesa come gli occhi guidano il corpo umano⁵²; e, nel 1078, in una lettera a re Olaf di Norvegia, considera vera funzione dell'autorità regia aiutare i deboli e difendere con tutte le forze la giustizia⁵³. Ciò mostra l'elevato tenore delle sue aspettative rispetto allo Stato.

⁴⁹ L. STURZO, *cit.*, I, p. 56.

⁵⁰ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 199.

⁵¹ Cf GREGORIO VII, *Registrum*, VIII, 21.

⁵² Cf *ivi*, I, 19.

⁵³ Cf *ivi*, VI, 13.

Del resto, anche san Pier Damiani, grande riformatore ecclesiastico del secolo XI, in una lettera all'arcivescovo Annone di Colonia, parla del *regnum* e del *sacerdotium* come di istituzioni derivate entrambe da Dio e della necessità che hanno l'uno dell'altro⁵⁴.

L'autorità regia è dunque un'autorità divina in vista della punizione dei malvagi e della ricompensa dei buoni. Non al punto però che il re sia responsabile solo di fronte a Dio e che sia illegittimo resistergli quando il suo comportamento si riveli ingiusto e illegale, come sostengono i giuristi filoimperiali appoggiandosi ad alcune frasi di Gregorio Magno. Infatti i pensatori medievali reagiscono a tale opinione e considerano il sovrano come ministro di Dio, ma solo a condizione che amministri la giustizia e il diritto secondo il suo disegno.

La stessa teoria è sostenuta sia da appartenenti al partito imperiale, come Ugo di Fleury, che richiama anche il principio gelasiano dei due poteri dai quali è retto il mondo⁵⁵, sia dagli anti imperiali, come Manegold di Lautenbach (+1103)⁵⁶ e Giovanni di Salisbury (1110-1180)⁵⁷, che riconoscono l'origine divina del potere temporale e la sua finalità di tutelare l'equità e il pubblico interesse.

5. 2. 2 *Giustizia e diritto*

La seconda concezione della dottrina politica medievale afferma il principio della supremazia della legge in quanto espressione della giustizia. I pensatori politici medievali sono convinti che la legge si sviluppi insieme con la vita della comunità e ne sia parte integrante, che non sia un semplice prodotto della volontà di un capo e che le stesse norme consuetudinarie esprimano i principi della giustizia. Tale concezione non è facilmente comprensibile per noi moderni, abituati a considerare la legge come l'esito della decisione del legislatore, che rappresenta, più o meno adeguatamente, il sentire della comunità in quel

⁵⁴ Cf PIER DAMIANI, *Epistola* III, 6.

⁵⁵ Cf UGO DI FLEURY, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, 1, 3 e 6.

⁵⁶ Cf MANEGOLD DI LAUTENBACH, *Ad Gebehardum*, 30.

⁵⁷ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 2.

particolare momento storico. Per il pensatore politico medievale, invece, la supremazia della giustizia significa supremazia della legge e il sovrano che non rispetta la legge, i giusti diritti e le giuste libertà della comunità abdica all'essenza della sovranità, conservando un'autorità solo apparente ma priva di verità intrinseca⁵⁸. Tale concezione, desunta da Isidoro di Siviglia e già presente nel secolo IX, ebbe incidenza su tutto il pensiero politico medievale e trovò la sua definizione più precisa nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury.

Per lui la differenza essenziale fra il re e il tiranno consiste nel fatto che il primo attraverso la legge governa il popolo di cui si considera servitore, il secondo opprime il popolo con la violenza e non è contento finché non ha ridotto il popolo in schiavitù⁵⁹. Tale principio e fu fermamente sostenuto anche «prima che le grandi agitazioni politiche del secolo undicesimo e del seguente costringessero gli uomini a considerare la vera natura delle loro convinzioni politiche»⁶⁰. Rimane tuttavia incontestabile il fatto che quei grandi conflitti servirono a stimolare una riflessione dottrinale che si espresse in un gran numero di libelli e di trattati politici.

Del resto, come osserva lo storico arabo Amin Maalouf, l'Europa occidentale, anche grazie a quei conflitti, già all'epoca delle Crociate, si era configurata come «una società distributrice di diritti. Certamente, la nozione di cittadino non esisteva ancora, ma i signori feudali, i cavalieri, il clero, l'università, i borghesi e persino i contadini avevano tutti dei diritti ben stabiliti»⁶¹.

Al principio che il re per essere tale deve governare secondo la legge, si erano appellati i principi sassoni nel corso della loro rivolta contro Enrico IV nel 1073, almeno per quel che riferiscono Lamberto di Hersfeld⁶² e Brunone, autore del *De bello Saxonico*⁶³.

Se manifestavano queste convinzioni coloro che difendevano l'autorità temporale contro quelle che consideravano le assurde

⁵⁸ Cf R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 143.

⁵⁹ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 1; *ivi*, VIII, 17.

⁶⁰ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 145.

⁶¹ A. MAALOUF, *Les croisades vues par les Arabes*, Editions J'ai lu, Parigi, 1983, pp. 301-302. Occorre ricordare che nel Medioevo i diritti del singolo sono espressi nel gruppo e resi effettivi nella corporazione, cf L. STURZO, *cit.*, I, p. 124.

⁶² Cf LAMBERTO DI HERSFELD, *Annales*, ad annum 1073 d.C. (p. 196).

⁶³ Cf BRUNONE, *De bello Saxonico*, 25.

pretese del potere spirituale, a maggior ragione lo fecero i loro oppositori, tra i quali troviamo Manegold di Lautenbach⁶⁴ e Giovanni di Salisbury.

Per Giovanni di Salisbury il principe è l'immagine di Dio e va venerato, il tiranno è l'immagine della malvagità luciferina e sovente è giusto che venga ucciso⁶⁵. Giovanni si preoccupa di dare una giusta interpretazione ai passi del riscoperto diritto romano che potevano legittimare la teoria secondo la quale il principe non sarebbe soggetto alla legge. Tale teoria gli appare mostruosa e impossibile; per lui l'autorità della legge e dello Stato è l'autorità della giustizia e della ragione⁶⁶ ed è quindi impossibile immaginare un sovrano che le rinneghi.

In forza di tali considerazioni, Giovanni di Salisbury afferma che il tiranno non ha alcun diritto sul popolo e che può essere lecito ucciderlo poiché è giusto che chi impugna la spada usurpandola perisca di spada. Nessun tradimento è più grave di quello che colpisce l'intero sistema della giustizia, e chi non insorgesse contro il nemico pubblico che perpetra questo tradimento si renderebbe colpevole contro se stesso e contro lo Stato⁶⁷.

Se il tirannicidio non ha incontrato l'approvazione di tutti gli scrittori politici, tuttavia il principio da lui sostenuto rappresenta, sostanzialmente, l'opinione più diffusa nel Medioevo.

Non si può evitare di constatare la sostanziale identità fra le concezioni del pensiero politico appena esaminate e quelle dei giuristi feudali. Tanto Bracton quanto gli autori delle *Assises de la Cour des Bourgeois* di Gerusalemme sostengono i medesimi principi: «Non vi è re dove domina la volontà e non la legge», «il re è sotto Dio e la legge», «*la dame ne le sire n'en est seignor se non dou dreit*». Queste frasi, sostanzialmente, equivalgono a quelle di Giovanni di Salisbury ed esprimono le convinzioni di tutti i giuristi feudali.

⁶⁴ Cf MANEGOLD DI LAUTENBACH, *Ad Gebehardum*, XXX.

⁶⁵ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, VIII, 17.

⁶⁶ Cf *ivi*, V, 2.

⁶⁷ Cf *ivi*, III, 15.

5. 2. 3 *La dottrina del contratto costituzionale fra sovrano e sudditi: Manegold di Lautenbach*

Il terzo grande principio della dottrina politica medievale consiste nella convinzione che il rapporto tra il re e il popolo dipende dal loro reciproco accordo e dall'obbligo di mantenere la giustizia e la legge.

Il Medioevo ritenne di assicurare autorità effettiva al principio della supremazia della legge, mediante due istituti, quello della elezione del sovrano o del suo riconoscimento da parte dei grandi del regno quando la successione avveniva per via ereditaria, e quello del consiglio degli stessi grandi, con l'assistenza del quale veniva ordinariamente esercitato il potere da parte sua.

Questi principi, sbocciati nel IX secolo, sebbene formulati solo occasionalmente, si radicarono a tal punto nella società medievale da non venir dimenticati neppure durante il X, quando l'abate Abbone di Fleury si domanda come il re potrebbe trattare gli affari del regno e garantire la giustizia senza l'aiuto e il consiglio dei vescovi e dei grandi del reame che si sono assunti degli impegni nei suoi confronti quando lo hanno eletto al trono; sarebbe stato meglio non eleggerlo piuttosto che disprezzare colui che hanno eletto rifiutandogli assistenza⁶⁸. Sotto lo stimolo delle grandi controversie dei secoli XI e XII, questi principi furono definiti in maniera più precisa grazie a una vera e propria concezione costituzionale dell'autorità.

A questa concezione si ispirano le forme legislative dell'epoca come, per esempio, i capitolari emanati a Verona nel 967 dall'imperatore Ottone I, in cui si dice che essi sono stabiliti dall'imperatore, da suo figlio re Ottone e dai maggiori principi – cioè i vescovi, gli abati e i giudici – insieme con tutto il popolo⁶⁹. Federico I, a sua volta, emanò le Costituzioni Feudali di Roncaglia dopo essersi consultato con i vescovi, i duchi, i marchesi, i conti, i giudici di palazzo e gli altri maggiorenti⁷⁰.

⁶⁸ Cf ABBONE DI FLEURY, *Collectio canonum*, IV.

⁶⁹ Cf OTTONE I, *Capitulare Veronense de duello iudicialis*, MGH, *Leges*, sez. IV, *Constitutiones*, vol. I, p. 28.

⁷⁰ Cf FEDERICO I, *Constitutiones feudales Roncaliae Editae*, MGH, *Leges*, sez. IV, *Constitutiones*, vol. I, p. 207.

Questo principio non veniva invocato solo come formula rituale ma riconosciuto esplicitamente da un grande imperatore come Federico Barbarossa, quando, alle domande di papa Adriano IV circa la giurisdizione papale e imperiale sulla città di Roma, risponde di non essere in grado di pronunciare una parola definitiva prima di aver consultato i principi⁷¹.

L'autorità del sovrano medievale, infatti, era normalmente esercitata col consiglio e il consenso di persone che non erano sue creature o funzionari ma che erano considerate rappresentanti, seppur in modo vago, dell'intera comunità nazionale.

Per citare solo qualche esempio, Lamberto di Hersfeld racconta che i Sassoni e i Turingi nel 1073 chiedevano che Enrico IV rendesse giustizia in conformità al giudizio dei principi del regno e allontanasse dalla corte i personaggi di basso lignaggio del cui consiglio si era avvalso per governare e affidasse invece questo compito ai principi cui spettava di diritto. Se avesse aderito alle loro richieste lo avrebbero servito, ma solo come si conveniva a uomini liberi in un libero Impero⁷².

Al di là delle ragioni vere del conflitto fra i Sassoni ed Enrico, risulta affermato da Lamberto un duplice principio costituzionale: il re non ha un potere arbitrario, essendovi nello Stato un'autorità legale alla quale tutti sono tenuti a sottomettersi; gli affari più importanti dello Stato non devono essere trattati a suo insindacabile giudizio ma col consiglio di coloro che hanno diritto di essere consultati⁷³.

Quanto all'elezione del sovrano o almeno al suo riconoscimento da parte della nazione, se è vero che esso illanguidisce progressivamente in Inghilterra e soprattutto in Francia, nell'Impero rimane in vigore per tutta l'epoca medievale.

Ne troviamo un esempio in una lettera inviata a nome di Federico I Barbarossa in occasione della sua elezione al trono nel 1152, a papa Eugenio III. Egli riconosce di essere stato investito della dignità regia, sia mediante l'omaggio dei principi laici sia mediante la benedizione dei vescovi; promette inoltre di voler

⁷¹ Cf *ivi*, p. 179.

⁷² Cf LAMBERTO DI HERSFELD, *Annales*, ad annum 1073 d. C. (p. 196).

⁷³ Cf R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 173.

rendere il dovuto onore al papa in conformità agli impegni assunti in occasione dell'ascensione al trono⁷⁴.

Il benedettino Manegold di Lautenbach (1040ca-1119ca) formula con maggior chiarezza e precisione di chiunque altro la dottrina dei limiti e dei requisiti dell'autorità del sovrano. Va premesso che Manegold non mette in discussione il carattere sacro del potere secolare e, se ne denuncia gli abusi, lo fa in nome della grandezza e della dignità della funzione regale, superiore a tutte le autorità terrene. Chi la esercita, quindi, più di ogni altro deve farlo con la massima equità⁷⁵. Nel difendere il diritto degli oppositori di Enrico IV a resistergli con la forza, egli non ignora le parole di san Pietro: «State sottomessi [...] al re come sovrano» (1Pt 2,13), «Temete Dio, onorate il re» (1Pt 2,17), ma sostiene che esse si riferiscono non già alla persona del singolo re, che può essere deposto, quanto piuttosto alla sua funzione, che permane in chi gli succede. Manegold rifiuta così di ammettere che l'autorità del sovrano sia assoluta e che egli sia inamovibile, pur riconoscendo l'augusta natura della sua dignità politica⁷⁶.

Per sostenere la sua teoria Manegold non esita a mettere in discussione perfino la fonte più invocata dell'assoluto diritto divino del sovrano: Gregorio Magno. Egli ritiene che le parole del papa possano essere interpretate in modo diverso da come i sostenitori dell'assolutismo le presentano, ma che, se anche avessero il senso comunemente loro attribuito e se Gregorio avesse agito in tal senso, le sue parole e le sue azioni andrebbero ripudiate⁷⁷. Neppure l'autorità di Gregorio Magno era in grado di convincere Manegold ad accettare un'obbedienza illimitata per il suddito a discapito della sua libertà.

Con analoga determinazione tratta la questione della natura, vincolante o meno, del giuramento di fedeltà. A Venrico di Treviri, che aveva rimproverato aspramente Ildebrando per aver sciolto i sudditi di Enrico IV dal giuramento⁷⁸, risponde che l'essere umano è dotato di ragione e che grazie ad essa egli esamina non solo ciò che va fatto ma anche le sue motivazioni. Il popolo elegge un

⁷⁴ Cf M. G. H., *Leges*, sez. IV, *Constitutiones*, vol. I, 137.

⁷⁵ Cf MANEGOLD DI LAUTENBACH, *Ad Gebehardum*, XXX.

⁷⁶ Cf *ivi*, XLIII.

⁷⁷ Cf *ivi*, XLV.

⁷⁸ VENRICO DI TREVIRI, *Epistola*, 6.

uomo imperatore perché renda giustizia a tutti. Se costui viola l'accordo in forza del quale è stato eletto, il popolo ha ragione di considerarsi sciolto dal dovere di obbedienza, avendo egli infranto per primo quel giuramento che li legava reciprocamente. Il popolo non giura mai di seguire un sovrano dominato da folli passioni⁷⁹ e ha, dunque, diritto di deporre il re e di eleggerne un altro. Questo, a detta di Manegold, è quello che hanno fatto i principi tedeschi nei confronti di Enrico IV; la Sede Apostolica non ha fatto altro che tranquillizzare il popolo inquieto in ragione del giuramento prestato, dichiarando l'invalidità di un voto ormai evidentemente nullo⁸⁰.

È importante notare che Manegold non considera lo scioglimento del giuramento di fedeltà come conseguenza dell'intervento del potere ecclesiastico; esso ha solo la funzione di constatare e di dichiarare una situazione ormai compromessa; e ciò in vista della salvaguardia della coscienza dei sudditi incerti circa i loro doveri verso il sovrano. Manegold, cioè, attribuisce al potere spirituale, che si pone dualisticamente nei confronti di quello temporale, il compito di tutelare la coscienza, favorendo l'esercizio delle libertà individuali e comunitarie. Tali idee non rappresentano una novità assoluta ma esprimono probabilmente la concezione abituale dei canonisti del tempo.

Rimane da esaminare l'ultimo elemento della teoria politica di Manegold, quello dell'obbligazione reciproca fra sovrano e popolo. Si diceva che egli riconosce la preminenza della dignità regia su qualunque altra dignità terrena e la sua funzione di tutelare la giustizia. Manegold osserva infatti che il popolo non eleva al trono qualcuno perché agisca come tiranno bensì per essere difeso dalla malvagità e dalla tirannide altrui. Se il re si comporta da tiranno, è giusto che il popolo si consideri libero dal dovergli obbedienza, avendo egli violato l'accordo (*pactum*) in forza del quale era stato eletto. Il popolo non può essere accusato di aver violato il patto perché il primo a farlo è stato il sovrano stesso. Gli uomini devono fedeltà e reverenza ai re e agli imperatori quando

⁷⁹ Cf MANEGOLD DI LAUTENBACH, *cit.*, XLVII.

⁸⁰ Cf *ivi*, XLVIII.

essi agiscono per il bene dello Stato; altrimenti non meritano più né fedeltà né rispetto⁸¹.

Questo passo, in cui il rapporto tra re e popolo è chiamato esplicitamente *pactum* – un contratto vincolante per entrambi – non solo esprime la concezione politica di Manegold, ma riassume il principio fondamentale della società politica medievale: è la dottrina detta in seguito del *contratto sociale*, del rapporto che lega il re con la legge e l'amministrazione della giustizia⁸².

È importante rilevare che questa concezione ha il suo fondamento non in una teoria pseudo storica degli inizi della società umana ma nell'elezione o nel riconoscimento del sovrano da parte della comunità e nei reciproci giuramenti fra re e popolo, prestati in occasione dell'incoronazione. Questi due elementi danno concretezza al principio costituzionale dello Stato medievale. I reciproci giuramenti di amministrare la giustizia e di ubbidienza costituiscono i termini del contratto.

Manegold scrive in un periodo di gravi contrasti e turbamenti. Il suo pensiero non rappresenta solo un'interessante anticipazione di sviluppi successivi della dottrina politica, perché il principio da lui enunciato pur in termini personali è quello più condiviso dal pensiero politico di quei secoli. Per Manegold di Lautenbach si tratta di deporre il sovrano che ha violato il contratto; per le *Assises de Jerusalem* si tratta di rifiutare l'adempimento degli obblighi feudali nei confronti del signore che non voglia rendere giustizia al suo vassallo in conformità alla legge e alle sentenze della curia; per Giovanni di Salisbury si tratta della legittimità dell'uccisione del tiranno. La forma è diversa ma il principio è lo stesso.

5.3 Chiesa e Impero nel XII secolo

5.3.1 Giovanni di Salisbury

Giovanni di Salisbury (1110 ca-1180) scrive il *Policraticus* tra il 1155 e il 1159, quando ancora non era scoppiato il contrasto fra papa Alessandro III e l'imperatore Federico I, né quello, locale ma

⁸¹ Cf *ivi*, XXX.

⁸² Tale concezione si trova anche nella *Dichiarazione dei diritti* del 1689, in cui si accusa il re inglese Giacomo II di aver rotto il contratto originario tra re e popolo.

pur sempre rilevante, tra Enrico II Plantageneto e Tommaso Becket arcivescovo di Canterbury, che finirà assassinato nella sua cattedrale nel 1170. L'opera appartiene a un periodo relativamente sgombro di polemiche e testimonia le convinzioni diffuse in quel tempo sul rapporto tra potere temporale e potere spirituale.

L'autore, che partecipa del rinnovato interesse per il diritto romano al quale ricorreranno frequentemente i fautori della lotta contro lo strapotere dei monarchi, si muove sulla scia delle riflessioni di Manegold che «presuppongono la distinzione tra autorità e potere: la prima rappresenta i principi e i valori sui quali si fonda l'ordine politico e ne esprime quindi il criterio di legittimazione, il secondo invece si riferisce all'esercizio dell'attività di governo»⁸³.

Giovanni di Salisbury è un sostenitore della posizione filopapale contro quella dei giuristi di corte⁸⁴ fautori dell'autorità assoluta del principe e della superiorità della legge secolare su qualunque altra, al punto da considerare nemici del principe coloro che si appellano alla legge divina⁸⁵.

Per contrastare i giuristi del partito avverso, egli invoca spesso il diritto romano e le sue disposizioni relative alla tutela della Chiesa e delle sue prerogative, oltre che all'esenzione del clero dalla giurisdizione secolare. Egli non si limita a condannare le invadenze del potere temporale nella sfera di competenza di quello spirituale, che ritiene superiore per dignità e autorità, ma proclama che le leggi civili sono prive di validità se in contrasto con la legge divina o con gli insegnamenti della Chiesa che esprimono i valori su cui si basa l'ordine politico; a sostegno di questa posizione egli cita un passo delle *Novelle* di Giustiniano in cui si dice che le leggi imperiali devono *imitare* i sacri canoni⁸⁶.

Giovanni spiega queste concezioni con la dottrina delle *due spade* (Lc 22,38) che, forse, si ispira a quella di Bernardo di

⁸³ M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, ECIG, Genova, 1995, vol. I, p. 160.

⁸⁴ Cf PIETRO CRASSO, *Defensio Henrici IV regis* (1084), MGH, *Libelli de lite*, vol. I, p. 438. Cf anche IDEM, *Liber de unitate ecclesiae* (1092), MGH, *Libelli de lite*, vol. II, pp. 173-284; Su Giovanni di Salisbury vedi O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale*, Laterza, Bari, 1986, dove è definito come «forse il più celebre di parte non enriciana», p. 334.

⁸⁵ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, VII, 20.

⁸⁶ Cf *ivi*, IV, 6.

Chiaravalle (1091-1153)⁸⁷. Il principe, dice Giovanni, ha ricevuto la spada temporale dalla Chiesa che le detiene entrambe, sebbene essa si avvalga di quella materiale attraverso il principe; questi è, dunque, il ministro del *sacerdotium* e svolge quelle funzioni che non sono degne del sacerdozio stesso⁸⁸.

Questa tesi, secondo la quale entrambe le spade appartengono al *sacerdotium*, non trova riscontri diretti negli scritti dell'alto Medioevo⁸⁹. Altri autori, infatti, tra i quali si ricorda Onorio di Autun col suo *Summa Gloria*, legittimano l'autorità del papa sul *regnum* con un'altra teoria, quella della *Donazione di Costantino*.

Se è difficile ricavare dalle frasi isolate di Bernardo un vera e propria dottrina dei rapporti tra i due poteri, diverso è il caso di Giovanni di Salisbury. Le sue posizioni sulle due spade sono riferite in un passo del *Policraticus*⁹⁰ in cui l'autore afferma che il principe e il tiranno non si differenziano tanto per le loro qualità morali; ciò che li distingue è il loro rapporto con la legge. Il principe è sì superiore agli altri ma solo nel senso che «mentre essi, in quanto privati, sono ritenuti responsabili solo dei loro affari privati, egli si sobbarca dei problemi di tutti»⁹¹. Emerge così nel *Policraticus*, per la prima volta, anche se fuggacemente, quell'idea di responsabilità politica che costituirà uno dei fondamenti del costituzionalismo moderno.

Al tiranno bisogna invece resistere. Chi non lo combatte pecca contro se stesso e contro l'intera città⁹². Per giustificare la resistenza al tiranno, Giovanni cerca conferma in autori antichi e in Cicerone, che dice: «uccidere i tiranni è come amputare un arto in cancrena; si tratta perciò di un'azione onesta che mira a eliminare

⁸⁷ San Bernardo, nel capitolo IV del trattato *De consideratione*, ricorda a papa Eugenio III che entrambe le spade appartengono al papa e alla Chiesa i quali però non devono avvalersi direttamente della spada materiale; essa va impugnata dai laici su richiesta (*ad nutum*) del sacerdote e su comando dell'imperatore.

⁸⁸ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, IV, 3; cf anche VI, 9.

⁸⁹ Fu formulata invece per la prima volta da Alcuino in una lettera a Carlo Magno del 799 in cui egli attribuisce le due spade all'imperatore: *Epistola ad Carolum Regem*, MGH *Epistolae*, IV, p. 282.

⁹⁰ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, IV, 2.

⁹¹ *Ivi*, IV, 1.

⁹² Cf *ivi.*, III, 15.

questa genia scellerata dalla terra»⁹³. Giovanni può concludere che «uccidere un tiranno non solo è lecito ma anche equo e giusto»⁹⁴.

Lo scopo del potere politico, come hanno sostenuto i classici, è il benessere pubblico, dei singoli e della comunità⁹⁵. Alla ricerca del bene comune non si possono sacrificare i fondamenti del vivere civile; il benessere non può giustificare alcuna azione tirannica. Come osserva R. Pezzimenti, «contrariamente a quello che dirà poi Hobbes, non si può giustificare nessun leviatano in cambio della sicurezza, anche perchè, quest'ultima, se garantita da un tiranno, può essere solo momentanea»⁹⁶.

La comunità politica è istituita e garantita dalla legge: è il concetto ciceroniano di *societas* che fa della legge l'espressione di una intrinseca razionalità. Tuttavia, «l'unità che ci presenta il *Policraticus* non ha nulla a che vedere con quell'unità rigida e sclerotica propria del pensiero platonico, ripresa da non poche utopie moderne. Si tratta invece di quell'unità armonica, tipica del federalismo romano che, di lì a poco, troverà una precisa formulazione in pensatori politici che apriranno nuovi sentieri di indagine»⁹⁷.

Il principe ha soprattutto una funzione di controllo perché non ci si allontani da ciò che la legge esige e indica, il bene comune, e una funzione di giudizio, perché si affermi il principio dell'equità. Singolare è che il principe non possa disporre liberamente dei beni che amministra, «né disporre a piacimento dei proventi del fisco che sono pubblici. E in ciò non vi è nulla di strano, poiché il sovrano non è padrone neppure di se stesso, ma appartiene ai suoi sudditi»⁹⁸. Ben altra la concezione dello Stato come *proprietà patrimoniale* del sovrano che sarà rivendicata da Filippo IV il Bello nel XIV secolo, in Francia.

Non si deve pensare che Giovanni aspirasse a una società perfetta, cosa che richiederebbe una vera e propria mutazione della specie; ciò sarebbe come l'aderire pienamente alla verità, cosa

⁹³ M. T. CICERONE, *De officiis*, III, 6.

⁹⁴ GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, III, 15.

⁹⁵ Cf *ivi*, III, 1.

⁹⁶ R. PEZZIMENTI, *La società aperta e i suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995, p. 117.

⁹⁷ *Cit.*, p. 121.

⁹⁸ GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, IV, 5.

impossibile in questa vita⁹⁹. Gli uomini possono diventare migliori, non possono diventare perfetti¹⁰⁰. Le pretese di realizzare una società perfetta coartano, del resto, i rapporti sociali che finiscono con l'uscirne impoveriti. Giovanni osserva in proposito: «Vale per tutti il principio generale secondo il quale ciascuno deve preoccuparsi di non oltrepassare i limiti stabiliti dalla legge e deve fare costante riferimento all'utilità pubblica»¹⁰¹.

Quanto al tiranno, Giovanni ne esamina la posizione nei confronti della legge di Dio e della Chiesa: egli è chiamato al pentimento come mostrano l'atteggiamento umile di Costantino al Concilio di Nicea e la penitenza di Teodosio dopo la scomunica da parte di Ambrogio. Chi benedice, osserva Giovanni, è superiore a chi è benedetto e colui che conferisce una dignità è superiore a chi la riceve, e può legittimamente revocarla¹⁰².

Nell'opera di Giovanni di Salisbury si trova, pertanto, la prima affermazione precisa della teoria che attribuisce l'origine di ogni autorità, tanto secolare quanto ecclesiastica, al potere spirituale. Queste idee rappresentano lo sviluppo dottrinale della posizione assunta, in concreto, da Gregorio VII nel suo conflitto con Enrico IV.

Giovanni condanna severamente quelli che considera abusi e pretese delle autorità secolari, ma altrettanto duramente condanna gli abusi degli ecclesiastici, compresi i papi. Nel *Policraticus* riporta una sua lunga conversazione con papa Adriano IV a Benevento, in cui gli riferisce il giudizio di riprovazione della gente, e di lui stesso, circa l'avidità, la rapacità e il lusso del clero romano e del papa stesso, nonché dello stesso popolo di Roma¹⁰³.

Ancora più significativo è il passo in cui denuncia una vera e propria tirannia ecclesiastica esercitata da vescovi, arcidiaconi, prelati vari, legati papali compresi¹⁰⁴. Se il tiranno secolare è condannato dalla legge divina, come non pensare che lo sia anche quello ecclesiastico?¹⁰⁵.

⁹⁹ Cf *ivi*, V, 3.

¹⁰⁰ *Ivi*, V, 9.

¹⁰¹ *Ivi*, VI, 21.

¹⁰² Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, IV, 3.

¹⁰³ Cf GIOVANNI DI SALISBURY, *cit.*, IV, 24 e VIII, 23.

¹⁰⁴ Cf *ivi*, VIII, 17.

¹⁰⁵ Cf *ibidem*.

5. 3. 2 *Gerhoh di Reichersberg*

Gerhoh di Reichersberg, nato nel 1093 o 1094, fu uno dei più illustri scrittori del partito riformatore tedesco. Appassionato sostenitore della causa papale nell'ultima fase della lotta delle investiture, svolse fino alla morte, avvenuta nel 1169, una parte attiva in tutte le vicende della Chiesa e dell'Impero.

Il suo pensiero verte su due questioni fondamentali: il possesso dei *regalia* da parte dei vescovi¹⁰⁶ e il rapporto fra il potere temporale e quello spirituale.

Quanto alla prima, Gerhoh ritiene che il potere connesso ai *regalia* ponga la Chiesa in gravi difficoltà e minacci di secolarizzarla distogliendo i vescovi e il clero dalle funzioni pastorali loro proprie, col pericolo, per di più, di una confusione fra le funzioni dei due poteri. Tale confusione lo preoccupa perché, pur essendo egli stato nella lotta delle investiture un convinto sostenitore della posizione papale e dell'indipendenza del potere spirituale da quello temporale, ha sempre riconosciuto esplicitamente la distinzione dei due poteri e condannato ogni tentativo di calpestare i giusti diritti e l'indipendenza dell'Impero.

In un primo tempo egli è propenso a preferire la rinuncia ai *regalia* da parte della Chiesa; successivamente muta opinione, pur rendendosi conto dei pericoli che ne derivano.

Era stato papa Pasquale II, nel 1111, ad avanzare la proposta di rinunciare ai *regalia* in cambio dall'abbandono da parte di Enrico V della sua pretesa di concedere le investiture¹⁰⁷. L'accordo con l'imperatore era poi saltato a causa del rifiuto da parte dei vescovi di accettarlo. Gerhoh risente del dibattito originato dalla proposta fallita e manifesta, in un primo trattato¹⁰⁸, scritto tra il 1126 e il 1132, le sue preoccupazioni nei confronti del Concordato di Worms (1122) e delle sue conseguenze per la Chiesa. Egli distingue fra tre categorie di beni: le decime, i terreni e le *regales aut publicae functiones* (i compiti di un pubblico funzionario del re). Alle prime e ai secondi la Chiesa non deve né può rinunciare,

¹⁰⁶ Si tratta dei poteri politici e di giurisdizione civile e penale connessi con l'investitura di un feudo.

¹⁰⁷ Cf PASQUALE II, *Privilegium primae conventionis*, MGH, *Leges*, sez. IV, *Constitutiones*, vol. I, p. 141. Cf anche EKKEHARD, *Chronicon*, a. 1111.

¹⁰⁸ Cf GERHOH DI REICHERSBERG, *De edificio Dei*, 12.

mentre non ha interesse a difendere il possesso delle terze, essendo per essa preferibile perderle che trovarsi implicata in questioni secolari¹⁰⁹. Evidentemente non è l'*omaggio* al re che lo preoccupa, quanto piuttosto gli obblighi che il possesso dei *regalia* implica per i vescovi, in particolare quello di prestare servizio militare a favore del proprio signore.

Pur non dicendolo esplicitamente, egli ritiene che sarebbe meglio disfarsi di questo fardello perché le funzioni amministrative e militari sono incompatibili col carattere sacro del ministero episcopale¹¹⁰. Da ciò possiamo arguire che molti ecclesiastici del suo tempo, con lui, ritenevano che sarebbe stato meglio se le proposte di Pasquale II fossero state accolte.

Di fronte a situazioni di simonia, clerogamia e ignoranza da parte del clero, all'inizio del secolo XII – osserva Sturzo – si affermano due modi di reagire: l'uno, accentuando la dualità dei poteri, conduce verso il disimpegno del clero da ogni cura mondana; l'altro, pur riconoscendo l'esigenza morale del distacco, sottolinea maggiormente l'intervento politico della Chiesa sotto l'aspetto prevalentemente religioso, con aperta tendenza a unificare tutti i poteri pubblici nel Papato. Si tratta delle due correnti, la mistica e l'organizzativa, che offrono perennemente alla società il proprio contributo di pensiero e di azione nelle diverse epoche¹¹¹.

Gerhoh che, come san Pier Damiani, apparteneva evidentemente alla prima corrente, in un trattato del 1142-1143 ribadisce le stesse idee e deplora che, in base ad alcune clausole del Concordato di Worms, vescovi, abati e badesse, dopo essere stati eletti, dovessero recarsi presso l'imperatore per ricevere i *regalia* e prestargli l'atto di omaggio giurandogli fedeltà¹¹².

La sua posizione si attenua in un trattato del 1155-1156, quando riconosce che i *regalia* implicano obblighi che il vescovo deve assolvere: è dunque legittimo che egli presti giuramento di fedeltà al re, fatti salvi i doveri del suo stato¹¹³. Nel 1161-1162, tuttavia, preoccupato della confusione delle competenze sempre più dilagante, egli ribadisce energicamente la distinzione tra i due

¹⁰⁹ Cf *ivi*, 25.

¹¹⁰ Cf *ivi*, 22.

¹¹¹ Cf L. STURZO, *cit.*, I, p. 57.

¹¹² Cf GERHOB DI REICHERSBERG, *De ordine donorum Sancti Spiritus*, p. 283.

¹¹³ Cf IDEM, *De novitatibus huius temporis*, 12.

poteri, citando il detto evangelico delle due spade (cf Lc 22,38) e lamentando l'esistenza di un terzo potere in cui sono mescolati; per di più, egli osserva, ai sacerdoti cristiani non era consentito, a differenza di quelli ebrei, servirsi della spada temporale¹¹⁴.

Egli nega, tuttavia, che una Chiesa così implicata nelle cose mondane cessi di essere la Chiesa di Cristo come invece, a suo dire, aveva sostenuto Arnaldo da Brescia¹¹⁵, e afferma di non voler escludere il possesso dei *regalia* da parte dei prelati, a condizione che ne facciano un uso legittimo e moderato.

Durante il violento conflitto che oppone Federico I Barbarossa al Papato, la sua posizione è caratterizzata dall'esplicito riferimento alla dottrina gelasiana: egli riporta le parole di Gelasio sulla distinzione dei due poteri da parte di Cristo, citandole dalla lettera di papa Niccolò I all'imperatore Michele¹¹⁶. Tale dottrina è ribadita nel 1166-1167 con la medesima citazione di papa Niccolò e la considerazione che, se questo principio non fosse stato dimenticato, non sarebbe sorto l'attuale conflitto tra i due poteri¹¹⁷.

Gerhoh è un interprete della tradizionale rivendicazione della libertà della Chiesa, e «non ha alcun dubbio sulla giustizia e la necessità della lotta contro l'investitura laica». Il vero problema, per lui, non consiste tanto nel difendere la Chiesa dall'invasione del potere secolare, quanto piuttosto «nel cercare di liberarla da tutte le questioni secolari in cui i suoi stessi successi avevano finito con l'invischiarla»¹¹⁸. Per questo Gerhoh non esita ad accusare di estorsioni e di corruzione gli ecclesiastici che per denaro pronunciavano sentenze ingiuste e pretendevano di essere ricompensati per quelle giuste¹¹⁹.

Gerhoh rimase fedele alla Chiesa di Roma, rifiutò di riconoscere gli antipapi Vittore e Pasquale voluti dall'imperatore, subì per questo l'esilio dalla sua collegiata di Reichersberg e si mantenne, nello stesso tempo, sempre leale suddito dell'Impero.

¹¹⁴ Cf IDEM, *De investigatione Antichristi*, 35.

¹¹⁵ *Ivi*, 40.

¹¹⁶ Cf IDEM, *Comm. in Psalmum LXIV*, p. 465.

¹¹⁷ Cf IDEM, *Opusculum ad Cardinales*, p. 402.

¹¹⁸ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 582.

¹¹⁹ Cf GERHOH DI REICHERSBERG, *De quarta vigilia noctis*, 8.

5.4 Dal feudalesimo alla nascita della società civile

Dall'analisi delle teorie sui rapporti fra Chiesa e Stato nel Medioevo dagli inizi del secolo X agli inizi del XIII – analisi che non può non tener conto dei complessi rapporti intercorsi tra i due poteri nel secolo IX – è emerso il carattere più significativo del pensiero politico medievale, almeno in Occidente; esso costituisce un *unicum* nel panorama della cultura umana. Si tratta della concezione dualistica della società, in cui gli aspetti temporali e quelli spirituali della vita degli uomini fanno capo a due distinte autorità, quella secolare e quella ecclesiastica, entrambe di origine divina e indipendenti nella propria sfera di competenza. Tale principio, pur trovando il suo fondamento nella Sacra Scrittura, incontra difficoltà ad affermarsi nell'Oriente bizantino, mentre in Occidente, grazie a particolari situazioni storiche e al magistero di Ambrogio nel IV secolo e di papa Gelasio nel V, si fa progressivamente strada. Così, la dottrina della distizione dei poteri, che nel IX secolo era stata ripresa con chiarezza, risulta saldamente acquisita al patrimonio del pensiero cristiano nell'XI e XII, nonostante dubbi e resistenze, tanto da divenire «uno degli elementi, e non il meno importante, di una nuova concezione della persona e della libertà umana»¹²⁰.

La traduzione di questo nuovo principio nella vita concreta della società, già ardua nel IX secolo, nel corso dei due secoli successivi incontra ulteriori difficoltà a causa della feudalizzazione delle diocesi e delle abbazie, al punto che è legittima la domanda se in quell'epoca non si sia tentato di sostituire a quella dualistica una concezione unitaria dell'autorità che attribuisse, di volta in volta, la preminenza all'uno o all'altro dei due poteri.

Per rispondere a questa domanda è necessario valutare in che misura ciascuno dei due poteri esercitò realmente la supremazia sull'altro, in che misura tale tendenza determinò una vera e propria elaborazione dottrinale, in che misura gli avvenimenti e le teorie di quel tempo incisero sulla vita politica e sul pensiero politico medievale.

¹²⁰ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 595.

Quanto al primo problema, occorre riconoscere che gli imperatori, da Ottone I a Enrico III, esercitarono una forte autorità sul Papato e sull'organizzazione ecclesiastica, ma ciò è imputabile alla disastrosa situazione in cui questi versavano in quel periodo e alla necessità di porvi rimedio. Ciò avvenne anche sulla scia del movimento riformatore iniziato a Cluny nell'ultima parte del X secolo e diffusosi poi in tutta l'Europa grazie anche a numerose altre fondazioni monastiche¹²¹ e a nuove vie di rigenerazione spirituale individuate dai canonici di molte cattedrali e praticate grazie a rinnovate forme di vita comune¹²². I risultati conseguiti giustificarono a posteriori, almeno di fatto, l'intervento degli imperatori, tanto che gli ecclesiastici riformatori come san Pier Damiani non ne trarranno alcun motivo di scandalo. Non furono dunque i principi teorici ma le esigenze del momento a giustificare l'intervento dell'autorità secolare. La stessa pretesa di re e imperatori di partecipare alle nomine dei vescovi è una conseguenza e insieme una causa del rilievo politico acquistato dall'alto clero in seguito alla feodalizzazione delle maggiori cariche ecclesiastiche. Lo stesso partito riformatore, finché gli imperatori furono promotori della riforma, non negò loro una partecipazione alle elezioni ecclesiastiche.

Le cose cambiano quando, con la morte di Enrico III, l'Impero diventa esso stesso la prima causa di corruzione, e l'investitura episcopale da parte del potere secolare fu avvertita come una gravissima minaccia alla *libertas Ecclesiae*. A questo proposito, pur in presenza di altre ambizioni, «sembra impossibile negare che questa esigenza di libertà fosse motivata: agli occhi dei riformatori la libertà era diventata la condizione necessaria della riforma»¹²³. Anche il potere spirituale si trovò a rivendicare un'autorità su quello secolare, più in forza delle circostanze che per una vera e propria elaborazione teorica. Il venir meno dello spirito riformatore presso l'autorità imperiale aveva convinto Gregorio VII che essa fosse diventata la maggior responsabile del degrado e della simonia e che fosse necessario intervenire con l'arma della scomunica.

¹²¹ Cf G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medio Evo*, Edizioni Paoline, Roma, 1961, pp. 211-219.

¹²² Cf IDEM, *Storia della Chiesa in Italia*, Jaca Book, Milano, 1978, vol. I, pp. 298-308.

¹²³ R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, II, p. 598.

Sovvertitrice era la convinzione di papa Gregorio che il diritto di scomunica implicasse il diritto di deposizione¹²⁴.

In che misura tali tendenze all'affermazione di un potere sull'altro assunsero una formulazione teoreticamente definita?

La superiore dignità del potere spirituale per l'oggetto di cui si occupa, la coscienza e la salvezza delle anime, non era generalmente contestata. Più problematico è invece capire se, posto che gelasianamente i due poteri avessero sfere di competenza diverse, uno dei due, per la sua natura superiore, in caso di conflitto di competenze, potesse attribuirsi il compito di dirimere la questione in esame prevalendo sull'altro. In realtà, nella logica medievale, così diversa dalla nostra che concepisce la sovranità dello Stato o della Chiesa come assoluta e arbitraria, l'unica sovranità riconosciuta era quella della legge, a sua volta soggetta alla legge divina e a quella naturale, pena la sua invalidità. Non è inutile ricordare che le leggi divina e naturale non si identificavano affatto con la legge della Chiesa. Proprio per questo si è cercato di mostrare come «non si abbiano prove, o perlomeno del tutto inadeguate, dell'esistenza di una tendenza ad attribuire all'autorità ecclesiastica una competenza di ultima istanza nel caso di conflitti fra queste leggi»¹²⁵. Il problema di un contrasto fra i due ordinamenti poteva, in quella logica, verificarsi solo se uno dei due invadeva esplicitamente la sfera dell'altro.

Era forse uno dei due poteri fonte dell'altro, al punto da detenere una superiore autorità anche nell'altrui sfera di competenza? Dai testi esaminati risulta che una simile teoria, nei secoli XI e XII, si può trovare solo nelle rivendicazioni contenute in alcune lettere di Gregorio VII e negli scritti di Onorio di Autun e di Giovanni di Salisbury.

Gregorio si ispirava al principio che la giurisdizione che rivendicava sui sovrani era la stessa che esercitava sugli altri

¹²⁴ «Quod illi liceat imperatores deponere», «quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere», cc. 12 e 27, GREGORIO VII, *Dictatus papae* (1075), L. Sturzo, però, osserva: «La deposizione di re o capi di principati era un elemento della struttura politica teutonica. [...] L'azione di Gregorio VII non usciva fuori dal quadro sociologico del tempo; ne era uno sviluppo storico, che in seguito verrà a cristallizzarsi in forma giuridica»; e lo stesso Enrico IV «contesta a Gregorio il diritto di deporlo, ma ammette che un re possa essere deposto per eresia, secondo la tradizione dei Padri», L. STURZO, *cit.*, I, p. 64.

¹²⁵ Cf R. W. e A. J. CARLYLE, *cit.*, I, p. 601.

membri laici ed ecclesiastici della Chiesa. Da questo principio ricavava il diritto, per comprovate ragioni spirituali, di dichiararli non solo esclusi dalla comunione ecclesiale ma anche decaduti dal loro ufficio, ritenuto da lui incompatibile con quello di capo di una società cristiana¹²⁶.

La sua posizione «oscuramente preludeva alla tesi della mediazione sacerdotale, perché il potere mondano divenisse morale e cristiano: tesi che sarà svolta in tutta la sua ampiezza da Innocenzo IV»¹²⁷.

La frase già citata del canonista Stefano di Tournai¹²⁸ esprime la dottrina generalmente accettata a quel tempo: si riconosca a ognuno ciò che gli compete e ci sarà armonia. Tuttavia, l'unificazione della diarchia, nell'Impero prima e nel Papato poi, aveva anticipato e creato il conflitto e sfocerà, successivamente, nell'esigenza giuridica ineludibile di teorizzare da parte degli uni l'origine divina del potere regio, da parte degli altri la concessione di un'autorità senza limiti fatta da Cristo a Pietro¹²⁹.

I monarchi, tuttavia, anche quando teorizzarono l'origine divina del loro potere, non riuscirono mai a esercitare la funzione di governo in maniera completamente arbitraria; infatti «il loro potere trovò nella Chiesa cattolica una barriera che risultò insuperabile»; da ciò «derivò un conflitto secolare, *unico* nelle sue radici e nelle sue conseguenze di lunga durata»¹³⁰. Infatti tutti i sistemi fondati sull'autorità hanno avuto in comune o il potere temporale e il potere spirituale confusi nelle stesse mani, o il predominio di uno dei due sull'altro¹³¹. L'Europa medievale, invece, non ha conosciuto né la teocrazia né il cesaropapismo. I due poteri sono rimasti divisi e, in aggiunta, hanno lottato furiosamente per la supremazia: fenomeno – occorre ripeterlo –

¹²⁶ Lord Acton osserva: «L'obiettivo di entrambe le parti in causa era il potere assoluto. Ma per quanto la libertà non fosse il fine in vista del quale esse combattevano, essa fu il mezzo attraverso il quale il potere temporale e quello spirituale chiamarono i popoli a loro sostegno», J. E. E. DALBERG-ACTON, *cit.*, p. 83.

¹²⁷ L. STURZO, *cit.*, I, p. 67.

¹²⁸ Vedi cap. 4. Cf STEFANO DI TOURNAI, *Summa Decretorum*, Introduzione.

¹²⁹ L. STURZO, *cit.*, I, p. 69.

¹³⁰ L. PELLICANI, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2006, p. 266.

¹³¹ Cf A. COMTE, *Considerazioni sul potere spirituale*, in *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze, 1969, p. 233.

unico nella storia universale e che, per le sue conseguenze oggettive, ha costituito uno dei principali fattori che hanno determinato quel singolare esperimento di vita collettiva che va sotto il nome di civiltà moderna¹³².

Tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, anche grazie allo scontro tra Papato e Impero, nuovi fattori concorrono ad alterare la struttura della società, primo fra tutti la nascita dei comuni, che conferisce personalità e iniziativa alla borghesia e la rende indipendente tanto dall'aristocrazia armata quanto dalla feudalità ecclesiastica. Evento tipicamente italiano, trova riscontro in Provenza, in altre parti della Francia, nel sud della Germania e nel centro Europa, ove fioriscono fenomeni analoghi.

Il Comune, «associazione temporanea, rinnovabile, volontaria e giurata», che ottiene il riconoscimento della propria autonomia giuridica rispetto al potere sovrano, nasce come federazione delle varie gilde o corporazioni d'arte o mestiere e conosce distinte categorie di classi, tutte partecipanti in diverso modo alla vita cittadina¹³³. Le circostanze e l'esigenza di sicurezza spingono i comuni a divenire Stato politico, ad allearsi con altri comuni per la guerra e per la pace e ad entrare nell'orbita o dell'Impero o del Papato, non più come vassalli feudali ma come alleati che lottano per salvaguardare l'indipendenza acquisita. In essi si sviluppa una libertà corporativa immune dal regime feudale e autonoma nell'amministrazione interna. Oltre alla libertà economica dentro la gilda, alla libertà municipale nel comune e alla libertà politica nel comune-stato, essi godono anche di una certa libertà religiosa, nel senso di indipendenza dalla Chiesa non solo come potenza politico-feudale ma anche come custode dell'ortodossia, quando offrono ospitalità alle sette eretiche emergenti¹³⁴.

Dopo solo mezzo secolo dalla nascita, i comuni dell'Italia settentrionale diventano talmente forti da tenere testa all'imperatore Federico Barbarossa e costringerlo alla resa.

La spinta morale alla trasformazione politico-sociale realizzata dai comuni va attribuita proprio alla riforma cluniacense

¹³² Cf L. PELLICANI, *cit.*, p. 266-267.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Federico II accuserà Gregorio IX di proteggere gli eretici perché sosteneva i comuni dell'Italia settentrionale dov'erano catari e patarini.

e a Gregorio VII che, sciogliendo i sudditi dal giuramento di fedeltà e facendo appello contro il sovrano al popolo, dà allo stesso e alla borghesia nascente una coscienza nuova contro signori feudali ribelli alla Chiesa e contro vescovi simoniaci¹³⁵. Centinaia furono le città che «prendendo posizione a favore di uno dei due poteri o dettando le loro proprie condizioni»¹³⁶ si sottrassero alla giurisdizione imperiale. Così nacquero le prime città autocefale, vere e proprie *enclave* politiche nell'ambito del mondo feudale, nelle quali la nascente borghesia cominciò a sperimentare nuove, originali forme di vita collettiva¹³⁷.

Si apriva in tal modo lo spazio perché al dualismo Stato-Chiesa, autentica garanzia di libertà, secondo Lord Acton¹³⁸, se ne aggiungesse un altro, quello Stato-società. Infatti «il *politico*, che poi finisce con l'identificarsi con lo Stato, non esaurisce più completamente l'uomo che, al contrario, trova nel sociale molti modi di esprimersi, modi che reputa giusto garantire nei riguardi di un potere politico che potrebbe divenire troppo invadente»¹³⁹. Spetta quindi al pensiero politico medievale l'indiscutibile merito di aver ricondotto il potere politico entro limiti ben definiti.

La lotta delle investiture fu, dunque, un momento di svolta radicale; «mentre il papa e l'imperatore duellavano per stabilire chi dei due avrebbe dovuto esercitare il comando supremo sulla cristianità, nel comune, l'individuo, destinatario di due comandi differenti, l'uno che gli viene dallo Stato e l'altro che gli viene dalla Chiesa, si accorge di avere il potere di scegliere fra questi due

¹³⁵ Come conseguenza del conflitto «le città d'Italia e di Germania ottennero le loro franchigie, la Francia ottenne i suoi Stati Generali e l'Inghilterra ottenne il suo parlamento: e finché il conflitto durò, esso impedì l'affermazione del diritto divino dei sovrani», J. E. E. DALBERG-ACTON, *cit.*, pp. 83-84.

¹³⁶ E. ENNEN, *Storia della città medievale*, Laterza, Bari, 1978, p. 113.

¹³⁷ Cf M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1968, vol. II, pp. 530 e ss.

¹³⁸ Cf A. GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, ed. by Abbot Gasquet, George Allen, Burns & Oates, London, 1906, p. 221.

¹³⁹ R. PEZZIMENTI, *Il pensiero politico di Lord Acton*, Studium, Roma, 1992, p. 178. Si dissente da questa interpretazione storiografica in V. FERRONE, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in F. BOLGIANI – V. FERRONE – F. MARGIOTTA BROGLIO (a cura di), *Chiesa cattolica e modernità. Atti del convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 24. Cf, però, P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000.

comandi, di avere una sua autonomia decisionale¹⁴⁰. In tal modo, il movimento comunale, mediante il quale la borghesia affermerà la propria esistenza spezzando definitivamente i legami con il dominio signorile, dilagò su tutto il continente europeo. Gli abitanti delle città autocefale – i borghesi, per l'appunto – conquistata la *libertas*, iniziarono la ricostruzione partendo dal basso»¹⁴¹; sorretti dai primi studiosi del diritto romano, elaborarono statuti e costituzioni rudimentali, convinti che il popolo, al pari dell'imperatore, può emanare leggi espressione della sua volontà.

Un altro elemento che contribuì, sia pur indirettamente, alla disgregazione della struttura feudale della società fu la fondazione degli ordini cavallereschi e ospedalieri (i Templari nel 1123). Come corpi autonomi e attivi, sia come milizie sia come fraterie religiose, acquisteranno nel secolo XIII una funzione importante per numero e per carattere. Comuni, popolo, monaci, e fraterie scossero le basi della società feudale.

Non va dimenticato, inoltre, un altro fenomeno degno di nota, quello delle scuole che si diffondono rapidamente nel secolo XII. Il risveglio intellettuale, che induce una gioventù assetata di sapere a spostarsi verso i centri in cui esso viene dispensato, ha anche effetti imprevisi: tutta la conoscenza tradizionale viene ripensata, il principio di autorità viene ridiscusso, la società viene riesaminata di nuovo.

Si può consentire con Pezzimenti quando dice che il «Medio Evo va quindi visto come un lento cammino, di oltre sei secoli, per la riaffermazione dei diritti individuali. Questi solo dopo il Mille cominceranno ad essere fatti oggetto di una nuova riflessione ed elaborazione teorica»¹⁴²; fu l'inizio di quello straordinario processo storico che va sotto il nome di nascita e sviluppo della società civile, vale a dire della «società distributrice di diritti»¹⁴³, in cui le libertà personali, politiche ed economiche potranno essere esercitate e fruite quanto mai prima.

¹⁴⁰ Cf l'intervento al convegno di S. FERRARI, *L'Illuminismo inconcepibile fuori della storia dell'Europa cristiana*, in F. BOLGIANI – V. FERRONE – F. MARGIOTTA BROGLIO, *cit.*, p. 159.

¹⁴¹ L. PELLICANI, *Le radici pagane dell'Europa*, *cit.*, pp. 75-76.

¹⁴² R. PEZZIMENTI *cit.*, p. 238.

¹⁴³ L. PELLICANI, *Nascita e sviluppo della società civile*, in *Le sorgenti della vita. Modi di produzione e forme di dominio*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2005.