

Il re nel governare il popolo è ministro di Dio¹.

Giada Trebeschi

in: *Il Monitore*, Anno XXXVII n.4, Dicembre 2003.

Nell'epoca medioevale, moltissimi furono gli eruditi che si prodigarono nella stesura di glosse per facilitare la comprensione dei testi e questi uomini, perlopiù ecclesiastici, ricordavano lucidamente la definizione ulpiana «*quod principi placuit legis habet vigorem*»². Essi si dimostrarono profondamente convinti dell'investitura divina del re-legislatore, riconfermando questa teoria in molte delle loro glosse. A questo proposito, è necessario ricordare la scuola di Bologna, una fra le più importanti e floride scuole di glossatori, di cui fece parte anche il giurista Accursio (Bagnolo, Firenze 1184 - Firenze 1260) che, per primo, riordinò sistematicamente le annotazioni dei glossatori precedenti e le proprie, nel *Corpus iuris civilis* compilando la *Magna Glossa* che, per molto tempo, rappresenterà l'elaborazione fondamentale del diritto comune.

In molte delle interpretazioni della *Magna Glossa* l'idea dell'origine divina del potere è piuttosto familiare. Per esempio, la definizione di *dono di Dio* che Marciano (390 ca. - 475), imperatore d'Oriente, aveva dato della Legge durante il Concilio di Calcedonia convocato con papa Leone I, viene glossata da Accursio come riferimento all'origine sovranaturale del potere in quanto «i principi fanno le leggi per volontà di Dio (*nutu divino*)»³.

Ma accanto al *Corpus iuris civilis* ed alla legislazione ecclesiastica racchiusa nel *Corpus iuris canonici* si trovano ancora, nei secoli XII e XIII, consuetudini derivanti da lasciti del diritto germanico in uso durante i regni romano-barbarici. In realtà, i glossatori disprezzavano il diritto germanico e, seppur lentamente, riuscirono, in parte, a cancellarne l'influsso, sebbene in alcuni paesi, come l'Inghilterra anglosassone, né il diritto romano né quello canonico attecchirono mai completamente.

Il diritto inglese si basava su una consuetudine giuridica profondamente radicata che traeva la sua più importante legittimazione dalla organizzazione feudale della società. Il concetto

¹ San Tommaso, *De regimine principum*, 1, I, c. 8.

² Ulpiano, *Digesto*, 1, 4, 1.

³ Glossa *nam* a Digesto 1, 3, 2.

germanico della soggezione del re al patto sottoscritto coi vassalli fu la base sulla quale si sviluppò, sin dall'inizio, il concetto di «soggezione del re alla Legge». Nel 1215 Giovanni Senzaterra con la promulgazione della *Magna Carta*, sancì il diritto feudale e precisò solennemente quali dovessero essere i rapporti tra il re e i sudditi rapporti che, già da tempo, venivano osservati per consuetudine. La grande importanza di questo documento stava, soprattutto, nell'affermazione che, di fronte alla Legge, re e sudditi erano sullo stesso piano, ponendo così le basi su cui poggerà lo sviluppo del costituzionalismo inglese.

La chiara enunciazione della dottrina implicita nella *Magna Carta* si può ritrovare nel *De legibus et consuetudinibus Angliae* del giurista inglese del XIII secolo Enrico di Bracton secondo il quale «il re è al di sopra di tutti i suoi sudditi e non ha uguali né superiori; però in quanto *egli è ministro e vicario di Dio*, non può far nulla se non, soltanto, ciò che è conforme al diritto»⁴. Il re infatti, è chiamato a «sottostare a Dio e alla Legge, perché è la Legge che fa il re»⁵.

Nelle parole di Enrico di Bracton le due teorie sembrano fondersi lucidamente e la *modernità* del diritto germanico, secondo il quale anche il re deve sottostare alle leggi, si innesta senza difficoltà sulla vecchia idea secondo la quale il potere regio è legittimato dall'intervento divino. Il re è superiore a tutti tranne che a Dio ma è Dio la fonte del suo potere anche secondo Bracton e, la definizione del *re come ministro e vicario di Dio* ricorda, inevitabilmente, la figura papale e sembra quasi creare presupposti teorici a quello scisma che, nel 1534, Enrico VIII promosse in realtà per altri motivi.

Ma se queste erano le convinzioni dei giuristi riguardo il potere del re, erano proprio questi quei principi che, già al tempo di Carlo Magno, avevano reso possibile l'imporsi di riti di proclamazione regale fortemente simbolici e non lontani da quelli *divinizzatori* degli imperatori romani. È, in effetti, illuminante soffermarsi sulle documentazioni relative ai rituali dell'incoronazione proprio per il forte significato simbolico di cui essi sono permeati la cui simbologia sembra essere *pittura* del pensiero e delle convinzioni del tempo.

Carlo Magno era stato proclamato imperatore dal papa, massima autorità ecclesiastica, tramite un *corona*, oggetto di densa carica simbolica data la sua circolarità però, in quanto già *unto* come re, non

⁴ Enrico di Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae* I, 8, 5, cit. in G Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Milano 1965, p.240.

⁵ Ibidem.

lo fu di nuovo come imperatore. Al contrario, il suo successore, suo figlio Ludovico il Pio riceverà dalle mani di papa Stefano IV nell'816, sia la corona imperiale che l'olio benedetto e, da questo momento in poi, i due gesti diverranno inseparabili poiché i re sono «Cristi del Signore» così come recita un nota espressione biblica.

Quest'aura di sacralità creata anche attraverso il simbolismo dei gesti contribuì a «confermare nello spirito dei popoli la nozione del carattere sacro dei re»⁶, avvicinando sempre più il potere umano del depositario del potere alla sfera celeste.

Anche in Inghilterra osserviamo lo stesso fenomeno che abbiamo potuto verificare nell'Europa continentale di Carlo Magno e troviamo, ad esempio, nel vecchio cerimoniale anglosassone la formula:

«O Dio [...] tu che mediante l'unzione con l'olio consacristi sacerdote Aronne tuo servo e che più tardi, mediante l'applicazione del medesimo unguento, costituisti per regnare sul popolo israelita i sacerdoti e i re e i profeti [...], noi ti preghiamo, Padre Onnipotente, di accondiscendere a santificare con la tua benedizione, per mezzo di questo grasso preso a una tua creatura, questo tuo servo [...] e di concedergli di imitare diligentemente nel servizio di Dio gli esempi D'Aronne»⁷.

È dunque ben comprensibile quanto anche semplici gesti carichi di un'evidente simbologia abbiano, almeno a livello inconscio, potuto definitivamente apporre il sigillo divino alle monarchie dell'Europa Occidentale per altro già eredi di una lunga tradizione di venerazione.

Su questo punto discute anche San Tommaso d'Aquino (1225 ca. - 1274) il quale, pur rappresentando l'atteggiamento tipico del pensatore medioevale, elabora in maniera innovativa concetti e teorie antiche che, addirittura, si possono trovare già presenti negli scritti di Aristotele. La filosofia tomistica pare quasi una sorta di adattamento dell'aristotelismo al pensiero cristiano e, pur presentando caratteristiche tutte medievali, si apre senza indugio verso orizzonti più moderni.

⁶ M. Bloch, *I re taumaturghi*, Torino 1973, p.51.

⁷ Egberto, *Pontifical*, ed. della *Surtees Society*, XXVII, 1853, p.101. La preghiera anglosassone originale è: «Deus ... qui ... iterumque Aaron famulum tuum per unctionem olei sacerdotem sanxisti, et postea per hujus unguenti infusionem ad regendum populum Israheleticum sacerdotes ac reges et prophetas perfecisti...: ita quaesumus, Omnipotens Pater, ut per hujus creaturae pinguedinem hunc servum tuum sanctificare tua benedictione digneris, eumque... et exempla Aaron in Dei servitio diligenter imitari... facias».

L'idea di base che guida San Tommaso nella riflessione filosofica e teologica è quella dell'unità e dell'ordine. Così come l'universo, composto di nature varie e molteplici, ha un suo ordine ed è governato in modo unitario da Dio, anche la moltitudine degli uomini non costituisce una massa disordinata ma è organizzata in una unione morale e stabile di più individui che tendono a un medesimo fine. Il fine della società è il bene comune dei suoi membri ma "se dunque il vivere in società è per l'uomo una cosa naturale, necessariamente vi deve essere qualcuno che regga la moltitudine"⁸. San Tommaso avvalorava la propria tesi citando le parole di Salomone secondo il quale «dove non c'è un governatore, il popolo si disperde»⁹ e, pur analizzando le varie forme di governo, come già faceva Aristotele nel *La Politica*, ritiene che «il miglior ordinamento di governo sia in quella città o in quel regno in cui *uno solo* presiede su tutti nell'onestà, mentre sotto di lui presiedono altri uomini eminenti nella virtù [...] E questa è la migliore forma di governo politico, perché in essa si integrano la monarchia, in quanto c'è la presidenza di uno solo; l'aristocrazia, in quanto molti uomini eminenti in virtù vi comandano; e la democrazia, cioè il potere popolare, in quanto tra il popolo stesso si possono eleggere i principi e al popolo spetta la loro elezione»¹⁰. Si afferma dunque l'importanza del potere monarchico anche se sotto un'ottica del tutto particolare, utopistica, almeno per il modo di vedere del tempo, e di ispirazione razionalistica.

Per quanto riguarda il potere giudiziario o meglio la legge, San Tommaso distingue il corpo legale in tre forme strettamente connesse fra loro: *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*; mentre al di sopra di queste egli pone la *lex divina* cioè la legge rivelata.

La *lex aeterna* è la ragione stessa di Dio ed è perciò «il piano razionale della sapienza divina»¹¹, la *lex naturalis* è parte di questa perché è «partecipazione della creatura razionale alla legge eterna»¹² e la *lex humana* (derivante dalla *lex naturalis*) è il diritto istituito dall'uomo. La legge umana deve dunque essere «giusta e razionale» e il detto ulpiano secondo il quale «*quod principi placuit legis habet vigorem*» che gli scrittori medioevali erano soliti prendere alla lettera, viene considerato valido solo se la volontà del principe è razionale:

⁸ San Tommaso, *De Regimine principum*, 1. I, c.1.

⁹ Provvidenza, 11, 14.

¹⁰ San Tommaso, *De Regimine principum*, 1, I, c.1.

¹¹ San Tommaso, *Summa theologiae*, 1. 2, q. 93, a.1. (cioè: Prima Secundae, quaestio 93, articulus 1).

¹² Ivi, 1. 2, q. 91, a. 2.

«altrimenti la volontà del principe sarebbe, piuttosto che una legge, un'iniquità»¹³.

In questo modo la legittimazione del potere non deriva semplicisticamente dalla teoria della predestinazione e pertanto da una pura scelta divina, essa proviene piuttosto da un sottile e complesso ragionamento che tuttavia non nega nella sostanza la legittimazione celeste. «Se poi il giusto governo - dice infatti San Tommaso - è nelle mani di uno solo, questi si chiama propriamente re»¹⁴ e non dimentica il passo in cui il Signore dice per bocca di Ezechiele: «il servo mio Davide sarà re sopra tutti, e di tutti sarà l'unico pastore»¹⁵ sottolineando così proprio la scelta operata da Dio che legittima la regalità di Davide agli occhi del popolo d'Israele.

San Tommaso si sofferma dunque sulla descrizione della miglior forma di governo e si preoccupa di indicare quale sia il miglior modo di governare senza indugiare troppo sulla teoria che legittima il potere del sovrano attraverso la scelta operata da Dio. Riferendosi e citando apertamente molti passi delle sacre scritture, egli sembra quasi dare per scontata la presenza della volontà divina nella scelta del re pur ritenendo l'uomo-re il solo responsabile delle scelte di buono o cattivo governo ricordando che «per ciò che concerne il bene civile si deve ubbidire piuttosto al potere politico che a quello ecclesiastico, secondo il detto evangelico: rendete a Cesare quel che è di Cesare»¹⁶.

¹³ Ivi, 1. 2, q. 90, a. 1-3.

¹⁴ San Tommaso, *De Regimine principum*, 1, I, 1.

¹⁵ Ezechiele 37, 24.

¹⁶ San Tommaso, *Summa Theologiae*, 2.2, q.10, a.10 e q.60 a 6.