

Stefano Simonetta

Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo

1.

Domandarsi se esista un Medioevo *laico*, nel senso in cui oggi intendiamo prevalentemente tale aggettivo, è un esercizio sterile, non foss'altro per il fatto – ormai unanimemente riconosciuto – che lo stesso termine *Medioevo* non indica alcunché di preciso. Può invece risultare interessante (e di qualche utilità) concentrare lo sguardo su un segmento limitato della linea del tempo, corrispondente a quelli che per convenzione abbiamo deciso di chiamare secoli tardo-medievali (in modo da avere un'etichetta da appuntare sulla giacca di coloro che hanno scelto di dedicare la propria vita allo studio di quella specifica porzione di storia), provando a valutare se e in quale misura, nell'arco cronologico compreso fra i punti t_0 e t_1 , si sia verificato uno spostamento verso un approccio che possiamo definire *più laico*, in relazione a un particolare tema: nelle pagine che seguono accosteremo le riflessioni di Giovanni di Salisbury (collocato sul nostro t_0) e Tommaso d'Aquino (t_1) in merito alla liceità o meno della resistenza al tiranno, per mostrare come – e perché – nel secolo circa che le separa si passi da una considerazione tutta etico-teologica del problema a una *determinatio* assai più prossima a quella che oggi definiremmo una presa di posizione *laica*.

Partiamo dunque, nel nostro piccolo esperimento, da Giovanni (1115 c. - 1180) – filosofo, letterato e diplomatico inglese – e segnatamente dal suo *Policraticus*, manuale di buon governo completato nell'anno 1159. Fra i molti elementi di interesse che contraddistinguono questo celebre scritto, spiccano una serie di osservazioni (disseminate lungo il testo) relative a quale debba essere l'atteggiamento da tenere nell'eventualità in cui un popolo si trovi a fare i conti con un principe trasformatosi in tiranno, o con un sovrano

la cui autorità assuma sin dall'inizio un carattere tirannico¹. Come ci si deve regolare, vi sono cioè delle contromisure da adottare, quando in chi governa emerge una volontà politica che si discosta dai dettami del testo sacro (dettami il cui rispetto costituisce agli occhi di Giovanni la *conditio sine qua non* per l'esercizio di un potere legittimo) e il re sceglie di fondare il proprio *dominium* esclusivamente sulla forza?

Per il mondo al quale appartiene l'intellettuale inglese, ogni possibile risposta agli interrogativi sulla liceità della resistenza al tiranno (e del tirannicidio) è racchiusa in una celebre pagina dell'*Epistola ai Romani*:

*Ognuno stia sottomesso alle autorità costituite, poiché non c'è autorità se non da Dio. Chi si oppone all'autorità, quindi, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna: i governanti, infatti, non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si compie il male. Vuoi non avere nulla da temere dall'autorità? Fa' il bene ... Se invece fai il male, allora temi, perché chi detiene l'autorità non porta invano la spada: è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male.*²

Questa pagina può essere considerata una sorta di manifesto del quietismo politico e sembra costituire un ostacolo insormontabile sulla strada di chiunque, come il nostro autore, intenda verificare se il rovesciamento di un governo tirannico può rappresentare un'opzione percorribile per quanti vogliono agire da buoni cristiani. L'interpretazione nettamente prevalente, fatta propria anche da Giovanni, legge nelle parole di san Paolo un invito perentorio a obbedire a qualsiasi governante terreno *senza se e senza ma*, vale a dire senza cercare altre ragioni che non siano il rispetto assoluto dovuto a quel Dio di cui chi governa è ministro e immagine in terra. Levare le mani su tale immagine equivale a commettere un atto sacrilego, un *crimen lesae majestatis* nei confronti del Re dei re³.

Ne deriva che il popolo viene privato della facoltà di giudicare le autorità che gli sono preposte ed è chiamato ad accettare di buon grado tutto quello che scende sulla sua testa per volere divino, si tratti del sole o della pioggia, di un sovrano giusto o di un tiranno; il dovere

di restare soggetti a chi è investito di sacralità non viene mai meno e l'unica via, indiretta, attraverso cui i membri di una data comunità possono sperare di ottenere governanti migliori consiste nel correggere i propri errori e pentirsi dei peccati che hanno indotto Dio a punirli con un principe ingiusto.

Una simile lettura delle righe dell'*Epistola ai Romani* conduce a equiparare la condizione dei sudditi di ogni signore terreno a quella di chi si trovi in uno stato di perenne minorità: Dio li affida in custodia a quel particolare governante, che riveste nei loro confronti il ruolo del tutore legale e, come tale, ha il compito di perseguire quell'interesse collettivo la cui individuazione si suppone non sia alla portata del popolo. Esiste però un altro modo di interpretare il passaggio centrale della pagina paolina, traendone la convinzione che le autorità costituite debbono essere obbedite solo nella misura in cui operano effettivamente al servizio di Dio⁴; secondo questa ipotesi ermeneutica, lo scopo con cui Paolo avrebbe rivolto alla comunità romana le parole ricordate in precedenza non sarebbe stato imporre un'obbedienza incondizionata ai loro governanti (in base al ragionamento: sono vicari di Dio, dunque non è mai lecito opporre loro resistenza), bensì specificare le condizioni cui i detentori del dominio temporale dovevano conformarsi, se volevano conservare il proprio incarico ministeriale.

Ora, a giudicare da alcuni punti del *Policraticus*, Giovanni parrebbe talvolta attribuire questo secondo significato alle affermazioni paoline circa la genesi divina di ogni potere e l'obbedienza sacra, come prova ad esempio una pagina contenuta nel Libro VI:

Sono veramente convinto che si debba devotamente sostenere l'autorità costituita; e, per quanto mi riguarda, lo faccio con piacere, finché essa si assoggetta a Dio e segue i suoi comandamenti. Ma quando non li osserva e tenta di coinvolgermi nella sua guerra contro Dio, rispondo a gran voce che Dio va preferito a qualsiasi uomo⁵. Fra inferiori e superiori deve esservi coesione e interdipendenza, e certamente tutte le membra devono obbedire al capo; ma in modo tale che la religione venga rispettata.⁶

Si tratta tuttavia di un significato che non viene mai pienamente esplicitato dal nostro autore, il cui contesto di riferimento – del resto – rendeva assai difficile adottare e portare sino alle estreme conseguenze una simile ipotesi interpretativa. Il limite al dovere di obbedienza introdotto nelle righe appena citate, in effetti, si riferisce a quella che appare come una mera ipotesi, ossia all'eventualità remota in cui chi è alla testa della comunità dovesse impartire ordini che condurrebbero i sudditi a violare i dettami scritturali⁷. Un'eventualità che Giovanni sembra citare esclusivamente per dovere di completezza, per poi tornare subito a porre l'accento sui rischi insiti in qualunque atto di ribellione al capo, facendo ricorso al tipo di linguaggio che abbiamo già incontrato:

Al momento, mi accontenterò di quanto ho già detto a proposito dell'unità del capo e delle membra; ripetendo solo che una ferita alla testa si ripercuote su tutto il corpo. Qualunque malevolo attacco al capo o al corpo⁸ è un crimine gravissimo, quasi un sacrilegio: se non è una diretta aggressione contro Dio, è comunque un'aggressione contro il principe, che è una sorta di immagine terrena della divinità. Perciò – conclude – si definisce delitto di lesa maestà qualunque azione diretta contro l'immagine di Colui che solo detiene la vera ed autentica maestà.⁹

Se da un lato, dunque, il filosofo inglese accenna all'esistenza di un punto di rottura raggiunto il quale, in linea teorica, i sudditi non parrebbero essere più legati da alcun vincolo di fedeltà nei riguardi di un monarca trasformatosi in tiranno, dall'altro, però, la mano che dovesse levarsi armata verso quel *princeps* si assumerebbe la responsabilità di modificare intenzionalmente un ordine di cose alla cui origine vi è comunque il volere divino. Una volta accettato il presupposto secondo cui coloro che siedono sul trono lo fanno nelle vesti di *unti del Signore*, di *re per grazia divina*, viene necessariamente meno qualsiasi spazio per la formulazione di una teoria del diritto di resistenza: opporsi al proprio principe comporta il fatto di macchiarsi del delitto di alto tradimento, rifiutandosi di riconoscere lo *status* di indiscussa superiorità derivantegli dall'investitura celeste.

Progettare un attentato o un qualche genere di golpe contro chi regge la comunità per nomina divina rappresenta un gesto così grave, agli occhi di Giovanni, da giustificare persino il ricorso alla tortura (o alla testimonianza di donne) da parte di quanti si trovino a indagare su simili reati e a dover pronunciare una sentenza nei confronti degli eventuali responsabili¹⁰. Nello stesso tempo, nell'uso della metafora organicistica compiuto dal nostro autore il capo risulta l'unico organo dello stato a non poter essere giudicato e – nel caso – estirpato dalle altre membra, che esso ha invece piena facoltà di amputare, ove questa sia la sola strada per preservare la salute pubblica. Il sovrano viene paragonato a *un altro sole*, che sovrasta ogni altra cosa per osservarne il comportamento e prendere i provvedimenti necessari alla conservazione dell'organismo politico che egli presiede e che gravita intorno a lui¹¹.

Altrove, tuttavia, l'atteggiamento di Giovanni è profondamente diverso: dopo aver confessato – in un inciso – di essersi soffermato a lungo sugli obblighi di fedeltà che legano ogni suddito al proprio sovrano, *perché nessuno possa accusarmi di aver osato alcunché contro l'autorità del principe*¹², l'intellettuale inglese esprime senza giri di parole la convinzione che i tiranni vadano eliminati¹³. La principale giustificazione addotta a sostegno di una tesi simile si fonda sull'idea che un monarca che trasgredisca la Legge e opprime il popolo sfregia se stesso, sino a perdere i tratti di somiglianza con Dio cui doveva la propria posizione di forza e a trasformarsi nell'immagine, opposta, di Lucifero: una figura che, in quanto tale, *in genere deve essere uccisa*¹⁴.

Sono numerosi i passi del *Policraticus* ove, in mancanza di soluzioni alternative per porre un freno al potere dei tiranni e attenuarne gli effetti negativi, il ricorso all'assassinio politico viene giudicato un atto *giusto*¹⁵, *onorevole*¹⁶ e addirittura *pio*¹⁷, come del resto testimonia una lunga sequela di *exempla* tratti dalla storia sacra, i cui protagonisti *sono rimasti nella memoria dei posteri quali ministri di Dio*¹⁸. Il problema (e il punto debole del discorso di Giovanni) nasce però dal fatto che anche il peggiore dei tiranni continua a rientrare nel novero di quanti svolgono una funzione ministeriale al

servizio di Dio e resta ancora, per certi aspetti, un'effigie animata della maestà divina¹⁹.

Non nego comunque – leggiamo per esempio in una pagina del Libro VIII – *che i tiranni siano ministri di Dio che, secondo il Suo giusto giudizio, volle vi fosse nella sfera temporale ... una autorità massima attraverso la quale si punissero i malvagi, si mettessero alla prova e si correggessero i buoni.*

Sono i peccati del popolo – aggiunge, richiamandosi a un versetto del Libro di Giobbe – *a rendere possibile il regno degli ipocriti*²⁰. La prospettiva da cui Giovanni affronta la questione è dunque quella della teologia della storia agostiniana, secondo la quale Dio sa volgere al bene ogni cosa e, nello specifico, i tiranni sono il mezzo di cui egli si serve per affliggere gli empi, facendo scontare loro i peccati dei quali si sono resi responsabili, e per saggiare il grado di perseveranza dei giusti²¹.

*Ogni potere è buono, dal momento che deriva da Colui che è la sola origine di tutte le cose, necessariamente buone. A chi lo esercita o lo subisce, il potere può talvolta apparire cattivo; e tuttavia, da un punto di vista generale, è buono, in quanto è il prodotto di Colui che volge al bene i nostri mali. All'interno di un quadro i colori scuri o cupi o che, comunque, sono di per sé brutti svolgono una loro funzione; allo stesso modo, quelle cose che, considerate di per sé, possono apparire sgradevoli e malvagie, sono buone e belle in relazione all'insieme, modellato a propria immagine da Dio. Perciò anche il potere del tiranno è in certo senso buono, pur non esistendo nulla di peggio della tirannide. Quest'ultima consiste nell'abuso del potere concesso da Dio all'uomo: in quanto tale è un male, che tuttavia comporta una gran quantità di beni.*²²

Male, quindi, è il concetto di governo tirannico, se preso in senso assoluto, mentre ogni singolo tiranno rientra nel piano divino della storia e contribuisce all'ordine complessivo del creato²³: come si è accennato, infatti, un governante di tal genere è il flagello temporaneo scelto da Dio – in base a criteri del tutto imperscrutabili, ma *mai*

*ingiusti*²⁴ – per far scontare ogni colpa al popolo cui viene preposto e mettere alla prova quella parte minoritaria di esso che non ha peccato, temprandola e consolidandone le virtù²⁵.

Più in generale, in Giovanni – come in Agostino – la funzione di qualsiasi governo temporale risulta essere eminentemente repressiva: a prescindere dalle loro qualità personali, tutti i principi terreni ricevono dal Re dei re l'incarico (*ministerium*) di punire il male presente nel mondo e di impedire che gli esseri umani si taglino reciprocamente la gola²⁶. Non solo, quindi, la genesi di qualunque forma di dominazione violenta e tirannica va ricondotta all'iniquità dilagante fra gli uomini²⁷, ma, se non si fosse reso necessario ovviare ai guasti della Caduta (origine di tutte le autorità terrene) e tenere a bada con la forza²⁸ un'umanità concepita come massa di peccatori (*massa peccati*)²⁹ o – per riprendere un'altra immagine di Agostino – come *banco di pesci impegnati a divorarsi l'un l'altro, non sarebbero nemmeno esistiti dei regni*³⁰.

In più punti del *Policraticus* si sottolinea che la nomina dei primi re fu il risultato della collera divina³¹. Nella ricostruzione di Giovanni (che deve molto a *1 Samuele*, 8), le prerogative dei sovrani che il popolo d'Israele aveva voluto a ogni costo da Dio contenevano già in sé i germi della degenerazione del potere conferito loro e si tradussero *sin dal principio* in una forma di governo in virtù della quale le persone dei sudditi e i loro beni erano in balia del re³².

*Fu così eletto Saul, dotato di quei diritti regali di cui già s'è detto: egli poteva prendere i figli di Israele per farne suoi cocchieri, le figlie per farne panificatrici e cuoche, le terre ed i poteri per distribuirli a piacere fra i suoi servi e per opprimere l'intero popolo col giogo della schiavitù. Ciononostante – è la precisazione di Giovanni – egli fu chiamato l'unto del Signore e non perse gli onori regali quando si comportò da tiranno: Dio infatti lo fece temere e venerare da tutti come Suo ministro e Sua immagine.*³³

Alla luce di questa sostanziale identificazione fra governo regale e dispotismo, di fronte alla quale il nostro autore non si mostra minimamente turbato, sembrano venir meno del tutto i presupposti per

la formulazione di una dottrina compiuta circa la legittimità di qualsiasi resistenza attiva a un governo ingiusto, sia esso di tipo tirannico o dispotico³⁴. E infatti, accanto ad alcune pagine ove Giovanni accenna al fatto che, una volta inflitta la punizione di cui Israele si era reso meritevole, Dio ha concesso al suo popolo di togliere di mezzo il tiranno che ne era stato incaricato³⁵, troviamo un numero preponderante di passi nei quali si afferma che il *metodo più sicuro ed efficace* per liberarsi dei tiranni consiste nell'affidarsi alla misericordia divina: pentirsi³⁶, pregare e attendere pazientemente che il Signore trovi la via migliore per risolvere il problema³⁷.

Del resto, come fa notare Giovanni, quando un sovrano calpesta la legge sacra e riduce in schiavitù il popolo assegnato alle sue (energiche) cure, è *Dio stesso che viene chiamato al combattimento*³⁸. Il punto è proprio questo: in ultima analisi, quella che riguarda la decisione sul modo in cui gestire l'eventuale degenerazione in senso tirannico di un dominio regale è una faccenda (si sarebbe tentati di dire *privata*) fra Dio e il suo luogotenente in terra, fra l'unico titolare della sovranità in senso pieno³⁹ e l'uomo al quale è stato concesso di rappresentarla di fronte a una determinata comunità civile⁴⁰.

2.

Se ora ci spostiamo lungo la linea del tempo sino al punto t_1 , le cose cambiano non poco. Per dare un'idea dell'esatta portata di tale cambiamento, rivolgeremo la nostra attenzione alle pagine del *De regno* di Tommaso d'Aquino (1225-1274)⁴¹ in cui il domenicano si sofferma sul pericolo che gli indubbi vantaggi offerti dal governo di uno solo, se esercitato nell'interesse generale, si trasformino in altrettanti danni – e, per così dire, in un disvalore aggiunto – nel caso in cui quel governo dovesse corrompersi in tirannide⁴².

Tralasciando il fatto che il discorso di Tommaso si inserisce (sulla scia di Aristotele) nel contesto di un'analisi articolata delle varie forme costituzionali rette e dei processi degenerativi cui ognuna può andare incontro⁴³, la differenza che più balza all'occhio consiste nella lettura prevalentemente politica che l'Aquinate dà della questione relativa alla legittimità della resistenza nei confronti di un governo

tirannico. Sebbene – come si dirà più avanti – anche nel *De regno* vi sia una pagina ove tale questione è valutata in chiave teologica, appare estremamente significativo che, nel confrontarsi con essa, Tommaso muova da un esame dei meccanismi di natura costituzionale per mezzo dei quali una comunità politica può ridurre al minimo il rischio di finire sotto il dominio di un tiranno.

*Stabilito dunque – scrive – che è da preferire il governo di uno solo che rappresenta l'optimum, e constatato come succeda che esso si trasformi in tirannide, la quale costituisce il governo peggiore, bisogna adoperarsi con accurato impegno affinché la società, dandosi un re, non si ritrovi poi un tiranno.*⁴⁴

Con l'espressione *diligenti studio laborandum est* Tommaso indica come priorità la ricerca (faticosa) di una soluzione politica al problema della tirannide, attraverso l'individuazione di un nucleo di accorgimenti precauzionali che, a suo dire, servono a evitare di doversi poi chiedere se sia lecito opporsi a un re divenuto tiranno, trasformando tale interrogativo in una questione astratta. I rimedi preventivi suggeriti dal nostro autore consistono 1) nel ricorso a un sistema elettivo attraverso cui selezionare il candidato che offra le maggiori garanzie sul piano morale (e renda quindi meno verosimile un suo cambiamento radicale, una volta salito al trono) e 2) nell'adozione di un modello costituzionale (Tommaso lo chiama *regimen politicum*) che ponga alcuni limiti al potere del monarca, impedendogli di *scivolare con facilità* nella tirannide.

*La struttura e le funzioni del governo monarchico – si legge nel sesto capitolo del Libro I – debbono essere disposte in maniera tale da sottrarre a chi ne è stato investito ogni occasione di trasformarsi in tiranno. Nello stesso tempo, occorre temperare il potere regale, sì da ostacolare una sua possibile degenerazione in senso tirannico.*⁴⁵

Tommaso rimanda ad altra occasione qualsiasi precisazione in merito agli strumenti con cui ritiene possibile conseguire tale risultato⁴⁶, ossia erigere un baluardo efficace contro il pericolo-

tirannide, ma una serie di indizi pare suggerire che stia pensando a un regime temperato dalla sua natura composita, a un sistema di pesi e contrappesi in grado di tenere a freno le diverse componenti di quello che si presenta a tutti gli effetti come un governo misto⁴⁷. Un'ipotesi simile, basata su quanto sostenuto altrove dal maestro domenicano in relazione al tema della migliore forma costituzionale⁴⁸, sembra trovare una conferma indiretta nello stesso *De regno*, allorché il testo giunge a considerare i rimedi cui una comunità può affidarsi qualora si trovi a essere retta da un tiranno: nei precedenti storici che Tommaso trae dalla storia romana, infatti, ad assumere l'iniziativa e a destituire il tiranno sono due soggetti politici assimilabili agli altri elementi del *regimen commixtum*, vale a dire, rispettivamente, il popolo romano (che scaccia Tarquinio il Superbo) e il senato (che fa uccidere Domiziano e ne invalida tutti gli atti di governo)⁴⁹.

Il nostro autore, d'altra parte, procede a una disamina delle opzioni percorribili quando si vive sotto un regime tirannico solo in un secondo momento, ossia soltanto dopo aver richiamato l'attenzione – come abbiamo visto – sulle precauzioni da prendere per scongiurare l'instaurarsi di un regime di tale genere: una scelta che lo conduce a impostare i termini del problema in modo assai diverso da Giovanni di Salisbury. Una differenza altrettanto significativa, rispetto al *Policraticus*, è data dal fatto che nella sezione in cui Tommaso si chiede cosa fare, *si rex in tyrannidem diverteret*, egli ragiona innanzitutto sulla base di considerazioni di ordine pratico, riconducibili alla prudenza politica. Non c'è una risposta univoca alla domanda se sia opportuno rovesciare una tirannide⁵⁰, poiché molto dipende dalle circostanze e, in particolare, dal grado di oppressione cui quel determinato popolo è soggetto (come pure dalla durata dell'oppressione):

*In concreto, se il regime non raggiunge eccessi intollerabili, è preferibile (utilius) sopportare per un certo periodo una tirannia moderata, piuttosto che insorgere contro il governo, andando incontro a tanti rischi più dannosi della tirannia stessa.*⁵¹

Tommaso paventa, per esempio, la possibilità che l'insurrezione fallisca, finendo semplicemente per incattivire il tiranno, o che invece, in caso di successo, si riveli decisivo il ruolo di un leader che, subentrato al governante deposto, faccia tesoro di quanto accaduto al suo predecessore e instauri un dominio ancor più oppressivo. Comunque sia – ed è questo il dato essenziale – spetta alla comunità politica coinvolta stabilire come regolarsi, calcolando attentamente costi e benefici di ogni possibile scelta⁵². L'ultima parola, la decisione (insindacabile) che pone fine alla situazione di *impasse* e risponde sì o no alla domanda se quel particolare tiranno debba concludere anticipatamente i suoi giorni, non è più lasciata al cielo, ma appartiene al popolo. L'intervento di Dio, nel *De regno*, è invocato soltanto alla fine delle pagine dedicate al tema che ci interessa in questa sede⁵³ ed è concepito come una risorsa estrema, nella quale riporre ogni speranza residua quando (e solo se) non si può più contare su alcun rimedio umano (*auxilium humanum*) e non restano più margini per una soluzione politica, naturale⁵⁴.

Né potrebbe essere diversamente, nell'ambito di un discorso – quello di Tommaso – dominato dall'idea, di matrice aristotelica, che qualunque ordinamento politico debba essere giudicato unicamente in base alla sua capacità o meno di soddisfare le esigenze di quanti vi sono soggetti, di rispondere ai bisogni naturali che li hanno indotti ad associarsi. Grazie alla riscoperta dell'Aristotele politico, quindi, Tommaso è in grado di affrontare la questione della liceità del tirannicidio da una prospettiva lontana rispetto a quella di Giovanni, assai più prossima a un punto di vista che oggi chiameremmo *laico*; soprattutto, la lettura della *Politica* (così come quella dell'*Etica*) ha messo il teologo domenicano in condizione di collocare al centro di una *quaestio* un interrogativo – è legittimo resistere ai tiranni? – che cent'anni prima non era stato possibile formulare né risolvere in termini filosofici.

1 Sulla figura di Giovanni di Salisbury e, in particolare, sul modo in cui egli affronta il tema che qui ci interessa si vedano: H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Warburg Institute,

London 1950; M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951; H. J. Massey, *John of Salisbury: Some Aspects of His Political Philosophy*, in "Classica et Mediaevalia" 28 (1967), pp. 357-372; R. Rouse, M. A. Rouse, *John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide*, in "Speculum" 42 (1967), pp. 693-709; G. C. Garfagnini, *Legittima potestas e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisbury*, in "Critica Storica" 14 (1977), pp. 9-44; M. Wilks (a cura), *The World of John of Salisbury*, in "Studies in Church History – Subsidia" 3 (1984); J. van Laarhoven, *Thou Shalt Not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury*, in M. Wilks (a cura), *The World of ... cit.*, pp. 319-341; D. E. Luscombe, G. R. Evans, *The Twelfth-century Renaissance*, in J. H. Burns (a cura), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 325-329; C. J. Nederman, *The Changing Face of Tyranny: the Reign of King Stephen in John of Salisbury's Political Thought*, in "Nottingham Medieval Studies" 33 (1989), pp. 1-20, ora in Id., *Medieval Aristotelianism and Its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum, Aldershot 1997; Id., *A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide*, in "Review of Politics" 1 (1988), pp. 365-389, ora in Id., *Medieval Aristotelianism ... cit.*; K. Langdon Forhan, *Salisbury Stakes: the Uses of "Tyranny" in John of Salisbury's Policraticus*, in "History of Political Thought" 11 (1990), pp. 397-407; C. Fiocchi, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Lubrina, Bergamo 2004; C. J. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona 2005, in particolare pp. 51-62.

- 2 *Romani* 13.1-4.
- 3 Si veda per esempio *Joannis Saresberiensis Episcopi carnotensis Policratici, sive de nugis Curialium et vestigiis philosophorum libri 8*, a cura di C. Webb, Clarendon Press, London 1909, libro VI, cap. 25 e cap. 26, tom. II, pp. 73-80, traduzione italiana parziale in Giovanni di Salisbury, *Policraticus: l'uomo di governo nel pensiero medioevale*, a cura di L. Bianchi e P. Feltrin, Jaca Book, Milano 1984, p. 204 (su cui tornerò fra breve) e p. 209.
- 4 Per inciso, si tratta ad esempio del modo in cui le affermazioni paoline vengono intese da Tommaso d'Aquino in una pagina del suo *Commento alle Sentenze* che lo vede impegnato a giustificare il ricorso alla forza nei confronti di chi eserciti il potere in modo tirannico.
- 5 Frase che riecheggia palesemente *l'oportet obedire Deo magis quam hominibus* (*Atti* 5.29) con cui Pietro aveva giustificato la decisione degli

apostoli di continuare a predicare nel nome di Cristo nonostante il divieto del sinedrio.

- 6 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 25, trad. cit., p. 203. La clausola con cui si chiude il brano (*nel rispetto della religione*) verrà riproposta da Giovanni anche in relazione all'eventuale ricorso al tirannicidio: cfr. *ivi*, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 269.
- 7 Siamo pertanto in presenza di un limite difficilmente traducibile in termini politici: non è cioè affatto immediato comprendere quali gesti compiuti dal sovrano possano essere considerati *un atto di guerra contro Dio*.
- 8 Giovanni si riferisce ovviamente a una minaccia portata al corpo politico nella persona del principe: al corpo attraverso il capo.
- 9 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 25, trad. cit., pp. 203-204. Nella precisazione secondo cui deve essere punita anche la semplice intenzione di attentare alla vita del principe (*ibidem*) scorgiamo – al di là di ogni considerazione sulla necessità di difendere colui nella cui persona *si concentra la salute dell'intero corpo politico* (*ivi*, VI, 26, trad. cit., p. 207) – una traccia degli studi che Giovanni fece con Pietro Abelardo.
- 10 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 25, trad. cit., p. 204. In compenso, Giovanni invita i giudici ad accertarsi che gli accusati siano capaci di intendere e di volere.
- 11 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 26, trad. cit., p. 208. In linea con la tradizione politica paolino-agostiniana, Giovanni – come vedremo meglio fra breve – tende a concepire il ruolo del principe in termini essenzialmente repressivi: nella pagina appena ricordata, citando un passo delle *Georgiche*, accosta il re al sole che *respinge l'ignava razza dei fuchi dalle arnie*, impedendo loro di trafugare il miele.
- 12 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 26, trad. cit., p. 207.
- 13 Per esempio in Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 269.
- 14 Cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17, trad. cit., pp. 239-240, laddove il ricorso all'avverbio *plerumque* lascia intendere che vi sono casi

in cui è invece opportuno lasciare in vita il tiranno. Ritroveremo la medesima presa di posizione in Tommaso d'Aquino, il quale però, rispetto a Giovanni, formula dei criteri in base ai quali decidere come regolarsi di volta in volta.

- 15 Cfr. per esempio Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., pp. 267-268, ove Giovanni aggiunge che tale ricorso può costituire *un vero atto di pietà*.
- 16 Così come lo è ogni tentativo di raggiarli, attraverso lo strumento dell'adulazione: a questo proposito si accostino Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18, trad. cit., pp. 255-256 e III, cap. 15, ed. cit., tomo I, p. 232.
- 17 Purché sia compiuto *in ossequio al volere divino* e senza venir meno ai propri doveri religiosi: cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., pp. 265-269.
- 18 Ivi, p. 266.
- 19 Cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VI, cap. 26, trad. cit., p. 209.
- 20 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18, trad. cit., p. 251 (il passo in questione è *Giobbe* 34.29-30). Si veda anche ivi, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 266 e p. 270 (*la forza dei tiranni sta nelle colpe di quanti peccano*).
- 21 In merito a questo tema si accostino – a titolo esemplificativo – le righe appena citate (ma anche Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17, trad. cit., p. 240) e Agostino, *De civitate Dei*, I, 8-9, in *CCL*, vol. 47, a cura di B. Dombart e A. Kalb, Brepols, Turnholti 1955, trad. it. *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1990², pp. 90-94; cfr. anche Agostino, *De civitate Dei*, V, 23, trad. cit., p. 302.
- 22 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18, trad. cit., p. 252.
- 23 I tiranni rientrano nel novero di quei malvagi che Dio usa a vantaggio dei buoni e che gli permettono di *adornare l'ordine dei secoli, quasi sotto forma di antitesi, come per il più bello dei poemi* (Agostino, *De civitate Dei*, XI, 18, trad. cit., p. 537).

- 24 Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, V, 21, trad. cit., p. 299.
- 25 Spetta perciò esclusivamente a Dio – come si vedrà – determinare quando il tiranno in questione ha esaurito il compito assegnatogli e non ha più alcun contributo da offrire alla bellezza complessiva del mondo.
- 26 L'unica differenza consiste nel fatto che i buoni re assolvono tale incarico secondo giustizia, mentre la spada dei tiranni si abbatte anche sui giusti.
- 27 Cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17, trad. cit., p. 240 e cap. 18, pp. 252-253: *Il potere può finire nelle mani dei sapienti come degli stolti, ma viene concesso più spesso a questi ultimi, specie ai giorni nostri, nei quali la malvagità imperante provoca il flagello del Signore.*
- 28 La spada che – come ricorda san Paolo – *non viene portata invano.*
- 29 Un cumulo di disperati inclini alla violenza e alla divisione, in perenne discordia con se stessi (a causa delle ribellione della carne) e con i propri simili, ai quali imporre la disciplina con il pugno di ferro (l'unico linguaggio che sembrano in grado di capire ...). Per l'idea che il processo di disordine innescato dalla Caduta abbia trasformato l'umanità in una *massa peccati*, si veda Agostino, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2, 16, in *CCL*, vol. 40, a cura di A. Mutzenbecher, Brepols, Turnholti 1970, p. 42.
- 30 In verità, Giovanni presenta questa seconda tesi in forma dubitativa (*O forse ...*), aggiungendo però poi le parole *cosa che è ancora più verosimile*: Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17, trad. cit., p. 240. Senza il peccato originale, non vi sarebbe mai stato alcun bisogno di ricorrere a governanti dotati di potere coercitivo che imponessero alle comunità loro sottoposte quella convivenza pacifica e quella volontaria sottomissione alla legge divina che caratterizzavano lo stato d'innocenza.
- 31 Si veda per esempio Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18, trad. cit., p. 251: *Il Libro dei Re testimonia che i tiranni vennero elevati al potere sul popolo di Dio dalle colpe dei sacerdoti. I primi padri ed i patriarchi – si legge – avevano seguito la natura come miglior guida del vivere. A partire da Mosè, successero loro i capi ed i giudici; e tanto i primi quanto i secondi erano dei sacerdoti. Infine, nel furore del Signore, vennero creati i re: alcuni buoni, altri malvagi.*

- 32 Cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 266; *d'altra parte* – commenta Giovanni – *fu il popolo dalla dura cervice e dal cuore indomabile (Esodo 32.9 ed Ezechiele 2.4) a meritarsi tiranni piuttosto che principi.*
- 33 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18, trad. cit., pp. 251-252: *Ma – conclude – c'è di più: persino i tiranni dei gentili sono ministri di Dio.*
- 34 Come è stato notato, soprattutto, Giovanni non è in condizione di indicare chi possa contrapporsi al tiranno e attraverso quali modalità possa farlo: in mancanza di regole certe, tutto è lasciato nelle mani di Dio. In relazione a questo tema si veda C. Fiocchi, *op. cit.*, pp. 57-60.
- 35 Si consideri ad esempio Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 266: *Tutte le volte che lo invocarono, furono liberati; finito il tempo della punizione prestabilita, fu loro concesso di scuotere il giogo dal collo, uccidendo il tiranno.* Cfr. anche ivi, cap. 21, trad. cit., p. 271.
- 36 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., p. 266: *I tiranni sono chiamati, introdotti ed innalzati dal peccato, mentre sono abbattuti, scacciati ed annientati dalla penitenza.*
- 37 Si consideri, a titolo esemplificativo, quanto detto a proposito del comportamento tenuto da Davide in Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 20, trad. cit., pp. 269-270.
- 38 Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17, trad. cit., p. 239.
- 39 Colui da cui proviene ogni autorità terrena.
- 40 Una faccenda – quella fra il Re dei re e la *mano subordinata* per mezzo della quale egli esercita il potere su quello specifico popolo – che, nel contempo, costituisce un episodio del conflitto fra Dio e Lucifero.
- 41 Noto anche come *De regimine principum*, dedicato al re di Cipro e composto fra il 1265 e i primissimi anni '70 del Duecento. Per ragioni a noi ignote Tommaso interruppe la stesura di questo *speculum principis* all'inizio del secondo libro (per la precisione, al capitolo 3) e il testo fu poi continuato e completato, dopo l'anno 1300, da un altro frate domenicano appartenente alla cerchia più stretta dei suoi discepoli, Tolomeo da Lucca (1236 c. -

1327), il quale formulò nei tre libri di cui è autore tesi assai diverse da quelle del suo maestro. Va altresì ricordato che parte della storiografia nutre ancora qualche dubbio in merito all'attribuzione della porzione iniziale del *De regno* a Tommaso: al riguardo – e, più in generale, su questo scritto – si vedano I. T. Eschmann, *St. Thomas on the Two Powers*, in “*Medieval Studies*” 20 (1958), pp. 177-205; L. P. Fitzgerald, *St. Thomas and the Two Powers: is the De regno Authentic?*, in “*Angelicum*” 56 (1979), pp. 515-556; A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; M. D. Jordan, *De regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in “*Medioevo*” 18 (1992), pp. 151-168. Significativo è anche il titolo scelto da J. M. Blythe per la traduzione inglese di cui è stato recentemente autore: *On the Government of Rulers. De Regimine Principum, Ptolemy of Lucca, with Portions attributed to Thomas Aquinas*, a cura di J. M. Blythe, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997.

- 42 Cfr. Tommaso d'Aquino, *De regno ad Regem Cypri*, lib. I, cap. III, ll. 1-41, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, Romae, Editori di san Tommaso, 1979, p. 452a-b, trad. it. S. Tommaso d'Aquino, *Opuscoli politici*, a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- 43 E lo fa avvalendosi di un vocabolario tecnico: quello che la traduzione latina della *Politica* aveva messo a disposizione dell'Occidente cristiano.
- 44 Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, cap. 6, trad. cit., p. 54.
- 45 *Ibidem* (ho però operato talune piccole modifiche alla traduzione citata).
- 46 *I criteri con cui ottenere ciò li analizzeremo più avanti (ibidem)*. Si tratta di un impegno che Tommaso non ha onorato (per lo meno, non nel *De regno*), come parte della storiografia ha rilevato con rammarico: si veda a titolo esemplificativo J. Miethke, *Le teorie politiche nel Medio Evo*, Marietti, Genova 2001, pp. 90-91 (ed. orig. 1991).
- 47 Un sistema che, soprattutto, preveda una procedura attraverso la quale deporre in modo legale un re il cui governo degeneri in tirannide.
- 48 Regime misto che, agli occhi di Tommaso, si contraddistingue per il fatto che la reciproca integrazione fra le tre forme rette di governo le *tempera*. In proposito, si consideri quanto osservato in J. M. Blythe, *Ideal Government*

and the Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 48-50.

- 49 Cfr. Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, 6 trad. cit., (leggermente modificata) p. 56; Tommaso sottolinea come in entrambi i casi, trattandosi di una comunità politica dotata del diritto di scegliersi i propri re, la deposizione del sovrano non comporti alcuna rottura del vincolo di fedeltà da parte della comunità, *poiché in realtà è stato lui [il monarca] a meritarsi la disdetta del patto stretto con i sudditi, gestendo l'autorità conferitagli in maniera diversa da quella che esige la carica regale.*
- 50 Non c'era nemmeno secondo Giovanni, a dire il vero, ma la ragione di tale incertezza, nel suo caso, era da ricercarsi esclusivamente nell'imperscrutabilità del volere divino.
- 51 Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, cap. 6, trad. cit., (con lievi modifiche) p. 54.
- 52 Tenendo sempre come unico metro di valutazione ciò che è più utile alla collettività.
- 53 Pagine contenute in un capitolo (quello che ci ha accompagnati sin qui) il cui titolo è emblematico dell'atteggiamento di Tommaso: *Qualiter providendum est ne rex incidat in tyrannum.*
- 54 Cfr. *De regno*, I, 6, trad. cit., p. 57, ove ritroviamo l'idea che la via per ottenere il beneficio dell'aiuto divino consista nell'eliminare le colpe del popolo che hanno indotto Dio a concedere il potere al tiranno. Il tema, tuttavia, è liquidato frettolosamente, in meno di una pagina.